

Sommaire

IN MEMORIAM CHRISTIAN PELRAS (1934-2014)

ÉCHOS DE LA RECHERCHE

- 9 Hélène Njoto
Colloque « Patterns of Early Asian Urbanism », IIAS, Leiden (11-13 novembre 2013)

VARIA

- 13 Andrea Acri
Birds, Bards, Buffoons and Brahmans: (Re-)Tracing the Indic Roots of some Ancient and Modern Performing Characters from Java and Bali
- 71 Ludvik Kalus et Claude Guillot
Cimetière de Tuan di Kandang [Épigraphie islamique d'Aceh. 8]
- 149 Joseph M. Fernando
Defending the monarchy: The Malay rulers and the making of the Malayan constitution, 1956-1957

IMAGES

- 169 Hélène Njoto
À propos d'une pièce en bois sculptée de l'art du Pasisir (XV^e s.-XVII^e s.) : le « kalpataru » du musée de Tuban à Java-Est

L'ARCHIPEL AU PRÉSENT

- 189 Rémy Madinier
La tragédie de 1965 en Indonésie : une historiographie renouvelée, une mémoire toujours tronquée

COMPTES RENDUS

- 213 John N. Miksic, *Singapore and the Silk Road of the Sea, 1300-1800* (Roderich Ptak)

- 216 Loh Wei Leng, Badriyah Haji Salleh, Mahani Musa, Wong Yee Tuan, Marcus Langdon (eds), *Biographical Dictionary of Mercantile Personalities of Penang* (Claudine Salmon)
- 217 Stefan Dietrich & Margareta Pavaloi (ed.), *Flussaufwärts, Die Borneo Sammlung Hilde May* (Antonio Guerreiro)
- 221 Maria Stanyukovich (ed.), *Pilipinas Muna! Filippiny prejdie sjevo! K 80-ljetiou G.Y. Ratchkova (Pilipinas Muna! Les Philippines d'abord! En honneur du 80^e anniversaire de Gennadiy Yevgenyevich Rachkov)* (Marlies Salazar)
- 224 Hélène Bouvier (ed.), [avec les contributions de] Véronique Arnaud, Josiane Cauquelin & Dana Rappoport *L'art du Pathétique en Asie du Sud-Est Insulaire : Le choix des larmes* (Nicole Revel)
- 228 Nicole Revel (ed.), *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia* (Hélène Bouvier)
- 230 Ardian Purwoseputro, *Wayang Potehi of Java* 布袋戏 (Claudine Salmon)

À PROPOS DE

- 233 Jérôme Samuel, *Peinture sous verre javanaise et thématique ottomane : quelques compléments.*
- 238 *Erratum* – Margaret Kartomi (Sir Zelman Cowen School of Music, Monash University), « The traditional Sitting Song-Dances: How their Recognition and Rivalries Affect Gayo-Acehnese Relations at Home and in the Diasporas », *Archipel* 87, 2014, p. 307-329.

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

© Copyright Association Archipel 2014

En couverture : Anonyme, pièce sculptée en bois du musée Kambang Putih de Tuban. Crayon, lavis et aquarelle. Inscription à l'encre en haut : « Taken at Tooban opposite the Mosque ». Daté en haut à droite : « 24 April 1812 ». Coll. British Library, India Office Library. WD 953 f. 69 (77). Avec l'aimable autorisation de la British Library.



Christian Pelras (1934-2014)

Christian Pelras était l'un des fondateurs de la revue *Archipel*. Avec sa disparition s'arrête une longue collaboration de quarante-trois années qui correspondent à l'émergence de l'Insulinde dans la recherche française. Il était en quelque sorte le dernier des pionniers. Mais au moment d'écrire un aperçu de sa carrière, il paraît difficile de le cerner parce qu'il a été un homme aux fidélités multiples, aux activités diversifiées. Il a été attentif aux hommes, aux objets, aux techniques, arpentant le terrain de l'Alsace à la Bretagne et de Célèbes-Sud à la Malaisie, ouvert aux jeunes chercheurs et consacrant beaucoup de son temps à diverses institutions de Paris à Macassar. Il a toujours été, comme il le reconnaît lui-même, dès ses études partagées entre l'Aveyron et Paris, un peu en décalage et ailleurs ¹.

1. Michel Picard, Hugues Tertrais, 2001, « Christian Pelras, ethnologue planétaire et ami des Bugis », *La lettre de l'AFRASE* 55, p. 5-14.

Après les curiosités de jeunesse, le Musée de l'Homme apparaît, dans ses souvenirs, au premier rang des relais qui déterminent sa vocation. C'est en tout cas ce lieu, à la fois consacré aux civilisations étrangères et aux traditions de la France rurale qu'il désigne comme l'origine de son attrait pour un au-delà de ses études classiques en hypokhâgne et khâgne à Janson-de-Sailly. À cette époque la formation en ethnologie n'était pas structurée comme aujourd'hui. Elle était organisée autour d'une licence libre que le candidat combinait en fonction de ses centres d'intérêts. Il suit les cours d'André Leroi-Gourhan qui l'accompagnera durant tous ses débuts. Il est l'élève de Georges Gurvitch, Jean Duvignaud, Jean-Pierre Faye pour la sociologie, Gabriel Legras pour la sociologie religieuse. La licence passée, il fait un stage au centre de Formation aux recherches ethnologiques qui était installé au Musée de l'Homme. Là il est initié aux techniques de terrain et aux objets pour les collections qui constitueront l'une de ses préoccupations constantes. C'est là aussi, dans le département d'Océanie, parmi les témoins des cultures matérielles, qu'il choisit de s'intéresser aux métiers à tisser sur lesquels il gardera une attention particulière tout au long de sa carrière.

Toujours dans l'analyse des vocations qui pour nos milieux sont toujours plus ou moins singulières, il est aussi redevable de son orientation à Louis Berthe² (1927-1968), lui-même ethnologue, qui va le convaincre de s'intéresser à l'Indonésie où il a déjà fait de longs séjours depuis 1957, surtout dans la partie Est (Timor, Sumbawa, Bali et Java, chez les Baduy), puis avec une mission de l'UNESCO pour étudier les conséquences de l'éruption du Gunung Agung. Ce noyau qui comprend Claudine Berthe, Henri et Maria Campagnolo, Brigitte Clamagirand constitue la première génération des ethnologues français de l'Indonésie. Christian Pelras se situe juste quelques années après eux. En Indonésie le cadre politique est celui des débuts de l'Indépendance, avec une grande sympathie pour les nouveaux étrangers quand ils ne sont plus soupçonnés de connivences coloniales.

Dans ces années-là, l'Indonésie travaille à construire ses relations internationales inspirées par une idéologie anticolonialiste et tiers-mondiste active. Aussi quand l'Ambassade de France à Jakarta propose des bourses d'études pour des étudiants indonésiens, le Président Sukarno s'empresse de répliquer que les relations doivent fonctionner dans les deux sens et offre la réciproque, c'est-à-dire des bourses indonésiennes à des étudiants français. Les premiers à bénéficier de cette proposition furent Françoise Cayrac, Christian Pelras et un spécialiste des papillons. Cette initiative fut sans lendemain, mais au moins fut-elle déterminante pour la vocation de deux futurs chercheurs sur l'Indonésie.

C'est dans ce cadre-là qu'il se trouve d'octobre 1960 à décembre 1961, à Jakarta. Il a son quartier général à la bibliothèque du musée qui a conservé le fonds colonial et où il dispose également des collections ethnographiques. Il a toujours en tête une étude élargie sur les tissages traditionnels et en profite pour voyager à Java et à Bali.

2. Cf. la nécrologie de Louis Berthe par Christian Pelras, *Archipel* 1, 1971, p. 97-102.

Au retour, il entreprend pour son troisième cycle un travail sur un village alsacien, Bitschwiller-lès-Thann où le ramènent les visites familiales chez son épouse, Marie-Thérèse. Ensuite grâce à Leroi-Gourhan, il est attaché au Museum pour un important programme interdisciplinaire en Bretagne, à Goulien (Finistère) où il a la particularité d'arriver avec un regard ethnologique formé à Jakarta. Ce projet est considérable, il recroise les recherches de plusieurs personnes et il a encore à ce jour des prolongements. Il progresse d'ailleurs si vite que la thèse que Christian Pelras pensait faire sur son village alsacien sera doublée en quelque sorte par ses recherches en Bretagne³ dont il devient l'un des ethnologues attitrés. Il restera fidèle à ces attaches ethnographiques en France, avec des contacts réguliers — retour sur terrain et bilan des changements en l'an 2000⁴. Il fera même dans certaines universités indonésiennes des conférences sur ce village français pour montrer, au grand étonnement de ses auditeurs, que la distance n'est pas si grande qu'on imagine.

En 1964 il est recruté au CNRS avec un programme qui englobe les trois références citées ci-dessus : Bitschwiller, Goulien et l'Indonésie vers laquelle l'oriente son nouveau rattachement au Cedrasemi de Georges Condominas. Il reste fidèle à ses terrains ethnologiques français, mais il va rapidement constater que l'Insulinde sollicite l'essentiel de son temps.

En arpentant la Malaisie (1967), pour son enquête sur les tissages, il a rencontré une petite communauté d'émigrés bugis. C'est par eux qu'il va entrer à Célèbes Sud, tout en gardant les relations avec la Malaisie. Il est naturellement confronté à l'immense complexité des cultures indonésiennes, à plus forte raison quand il s'agit de regarder tout autour pour ancrer des points de comparaison avec les ethnies voisines. Il suit également les Bugis, géographiquement dans leur espace de migration et historiquement dans leur littérature ou dans leur modernisation au contact des grands centres urbains indonésiens et étrangers comme Singapour. Par leur diaspora, leurs techniques navales ou leur littérature encore, les Bugis sont un excellent exemple de diffusion et de contacts.

Toujours en 1967, il fait la connaissance de Denys Lombard qui est alors en poste à l'EFEO à Jakarta. Les deux chercheurs ont des approches sensiblement différentes et Denys Lombard ne se prive pas de reprocher avec vivacité la pratique d'une « certaine anthropologie intemporelle, insuffisamment sensible au devenir réel des sociétés »⁵. En fait Christian Pelras est acquis à plus de dimension historique mais la question sera récurrente dans les réunions du comité de rédaction d'*Archipel* et le débat sans fin...

3. Goulien, commune rurale du Cap-Sizun (Finistère). *Étude d'ethnologie globale*, Cahiers du Centre de Recherches anthropologiques, 6, Paris, Masson, 1965.

4. Le maire de Goulien annonce son intention de donner à la bibliothèque municipale le nom de Christian Pelras.

5. Christian Pelras, *Mémoire de titres et travaux*, 2001, p. 7. Voir aussi « Entretien avec Christian Pelras ». Entretien réalisé par Frank Michel, *Histoire et Anthropologie*, n° 10, janvier-juin 1995, p. 85-92.

En 1970 en effet, a été créée la revue *Archipel*. Chaque chercheur quelque peu entreprenant ou ambitieux songe à un moment de sa carrière à fonder une revue. À l'époque l'Indonésie vue de France était un espace blanc, à peine cartographié dans les esprits et politiquement agité, considéré comme une région à risque élevé, en proie à l'incertitude des balancements de Sukarno entre les deux blocs de la guerre froide. L'entreprise se justifiait pleinement. C'est Denys Lombard qui fit la jonction entre Christian Pelras et moi-même dans un café de la place du Trocadéro. Nos motivations étaient différentes mais elle se complétaient.

Cette référence à l'histoire et l'impossibilité à constituer une équipe insulindienne autonome cristallise aussi la scission du Cedrasemi (1978). Le groupe orientalisant que nous étions s'organise de façon autonome autour de la direction d'études de Denys Lombard à l'EHESS. Christian Pelras ne suit pas cette dissidence, il garde sa fidélité au Cedrasemi tout en maintenant ses activités dans l'Association Archipel et dans la rédaction de la revue, ainsi que tous ses rapports d'amitié. En 1981, il est l'éditeur d'un volume spécial sur Célèbes-Sud (*Archipel* 10) qui réunit les contributions de collègues de Macassar. C'est à partir de cette région qu'il développe sa réflexion sur la technologie comparée, en particulier sur ces bases de départ que sont une typologie et une classification préalables à toute comparaison. Il prend l'exemple des métiers à tisser.

Il n'a jamais perdu de vue une autre de ses formations initiales, à savoir la question des collections ethnographiques du Musée de l'Homme qui a été le principal lieu de sa formation universitaire. L'usage pour les explorateurs en mission officielle était de rapporter des objets, de les exposer, après un rapport académique. Christian Pelras est fidèle à cette tradition, en dépit des formalités et des complications pour leur acquisition et leur sortie du territoire national. De 1961 à 1997, chacune de ces missions a donné lieu à l'envoi d'objets. Avec 1200 pièces, dont la moitié originaires de Célèbes-Sud, il se place au tout premier rang des grands contributeurs à l'enrichissement des collections. Et encore faut-il ajouter les objets de Bretagne au musée des Arts et Traditions populaires. Il s'implique progressivement dans toute la chaîne, de l'enregistrement au classement et à la description, enfin à l'exposition temporaire sur les Bugis et permanente dans les salles publiques.

Christian Pelras n'était pas non plus de ces chercheurs qui se dérobent aux activités d'enseignement. Par un certain sens de la transmission du savoir et plus profondément — nous semble-t-il — par altruisme chrétien, qualité rarement invoquée dans la recherche. Il a l'occasion de parler de la langue et littérature bugis à l'INALCO, d'ethnologie de l'Insulinde à l'EPHE (V^e section) ou encore dans les séminaires-ateliers du LASEMA et dans bien d'autres établissements. Ses conférences sont très nombreuses et il se prête de bonne grâce à cet exercice. Ce goût du contact se traduit également dans la vie associative. Christian Pelras a en effet co-fondé l'AFRASE et la Société des études Euro-Asiatiques, ainsi que les « cahiers » de cette dernière.

Les responsabilités administratives ne lui manquent pas. Il est directeur de la formation du CNRS « Dynamique, Espace, Variation en Insulinde » (DEVI)

(1985-1988), devenue LASEMA (Laboratoire Asie du Sud-Est et Monde Austronésien) dont il est le sous-directeur de 1988 à 1994.

Plus importantes, méthodologiquement parlant, sont sans doute les deux années (1978-1979) passées à l'université Hasanuddin de Macassar pour un programme doctoral à l'attention de chercheurs indonésiens. Christian Pelras se trouve au contact de toute une génération de doctorants dont les meilleurs ont soutenu leur thèse, soit sur place soit avec des compléments de formation à l'étranger, dont les Pays-Bas et la France. Si les études sur Célèbes-Sud sont aujourd'hui soutenues par un développement des chercheurs locaux et étrangers, avec des colloques, et un rayonnement international, il est certain que Christian Pelras a contribué pour une bonne part à ce développement. Enfin la publication de la synthèse sur les Bugis⁶ qui est une référence obligée l'a installé parmi les pères fondateurs des études sur Célèbes-Sud.

Dans la question rebattue, relative à la définition de l'ethnographie, de l'ethnologie et de l'anthropologie, Christian Pelras se réclame clairement, comme il le dit lui-même, d'« une ethnologie globale et plurithématique, — dans la lignée des travaux de Lucien Bernot et de Georges Condominas —, appuyée sur le concret vécu au niveau local, mais prenant peut-être davantage en compte les phénomènes qui se produisent au niveau des entités étatiques modernes ou des ensembles régionaux, et donnant ainsi une plus grande importance au temps long de l'histoire »⁷.

Depuis longtemps déjà, l'association Archipel avait proposé à Christian Pelras la publication d'un recueil d'articles qu'il jugeait les plus pertinents. Il avait commencé par le projet de trois volumes dont l'édition aurait été trop longue et nous pressentions que cette ambition de départ dépassait ce que le temps lui permettait encore, physiquement, d'espérer. Avec l'aide de ses amis l'édition des *Explorations dans l'univers des Bugis. Un choix de trente-trois rencontres* dans les Cahiers d'Archipel⁸ a pu être réalisée *in extremis* sous son contrôle. Par « rencontres » il voulait dire que la relation fonctionnait dans les deux sens. Il serait donc heureux d'entendre que cette thématique-là lui a attiré beaucoup de nouveaux lecteurs que nous ne connaissions pas.

P.L.

6. *The Bugis*, Oxford, 1996. Traduction indonésienne : *Manusia Bugis*, Jakarta, Nalar, Forum Jakarta-Paris, EFEO, 2010.

7. *Mémoire de titres et travaux*, 2001, p. 11.

8. N° 39, 2010.

ÉCHOS DE LA RECHERCHE

Colloque « Patterns of Early Asian Urbanism »

IIAS, Leiden (11-13 novembre 2013)

C'est dans le cadre exceptionnel du Musée des Antiquités de Leiden, situé sur le canal de Rapenburg, que s'est tenu en novembre 2013 un colloque international de trois jours sur le thème de la structure des villes asiatiques anciennes. Cette initiative est due à l'International Institute for Asian Studies (IIAS), qui a bénéficié du soutien de la Faculté d'Archéologie de l'Université de Leiden ainsi que celui de l'unité archéologique de l'Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS) de Singapour.

L'urbanisme en Asie compte parmi les trois principaux axes de recherche engagés par l'IIAS¹. Ce colloque international succède ainsi à une autre manifestation organisée en avril 2013 sur l'impact des colonisations dans le développement des villes contemporaines (« Asian Cities : Colonial to Global »).

Une centaine de participants ont pu assister à 71 communications réparties dans trois salles du musée. La première journée s'est tenue dans le grand hall d'entrée, la « salle du temple » où un sanctuaire égyptien en pierre du I^{er} siècle AD, trouvé près de la forteresse romaine de Taphis (Tafféh) en Nubie, est exposé de manière permanente. Les participants ont également pu découvrir, lors de cette première journée, l'exposition en cours consacrée au site archéologique de Petra (désert jordanien). Cette journée a été consacrée aux quatre introductions liminaires données par John Miksic (ISEAS, Singapour), John Bintliff (Faculty of Archaeology, Université de Leiden), Norman Yoffee (Institute for the Study of the Ancient World, Université de New York) et Roland Fletcher (Department of Archaeology, Université de Sydney), qui ont souligné, chacun dans son domaine d'expertise, l'importance des recherches sur les dispositifs spatiaux anciens pour mieux comprendre l'évolution des villes récentes.

1. Ces trois axes de recherche sont intitulés : « Asian Cities », « Global Asia », « Asian Heritages ». C'est aussi dans le cadre de cet axe de recherche sur les villes asiatiques que l'Institut a lancé un vaste programme, financé par la Communauté Européenne, d'aide à la mobilité des chercheurs européens travaillant sur l'urbanisme et l'architecture en Asie (Urban Knowledge Network Asia ou UKNA). Cf. www.ukna.asia.

Les deux journées suivantes étaient divisées en sessions parallèles, dont certaines proposaient des thèmes communs tels « Asian urbanism through time in context : Facilitating ancient to modern comparisons » organisée par Benjamin Vis de l'université de Leeds ou « Royal cities of South and Southeast Asia in the first millenium CE », organisée par Janice Stargardt.

Largement dominé par des communications sur l'Asie du Sud et l'Extrême-Orient, en particulier l'Inde (22) et la Chine (18), un petit quart du colloque était consacré à l'Asie du Sud-Est : Birmanie (3), Indonésie (3), Cambodge (3), Champa (2), Vietnam (2) et Thaïlande (2)². On constatera la relativement faible représentation des recherches sur l'Asie du Sud-Est, et particulièrement celles touchant l'Insulinde. Seules quatre contributions, y compris l'allocution liminaire de John Miksic, ont abordé le monde insulindien. Parmi elles, trois ont concerné exclusivement l'Indonésie (Java et Sumatra).

John Miksic a présenté les spécificités de l'urbanisme insulindien dans le contexte sud-est asiatique et exposé ses observations sur la « convergence » (ou les similitudes) de types urbains dans des villes portuaires et de l'arrière-pays, à partir des cas d'Angkor, Kota Cina, Trowulan, Singapour, Melaka ou Banten. Il propose de les classer en catégories dichotomiques distinctes (« monothétiques-polythétiques », « unilinéaires-multilinéaires » et « analogiques-homologiques »).

Mai Lin Tjoa-Bonatz a fait part des résultats d'un projet archéologique mené depuis 2010 par l'Université Libre de Berlin, à Tanah Datar, situé dans une vallée de l'ouest sumatranais, au cœur du royaume hindou-bouddhique d'Adityavarman (c. 1343-1375). Amrit Gomperts a exposé les résultats d'un travail de six années mené conjointement avec Arnoud Haag et Peter Carey sur l'organisation de la ville royale de Majapahit, à Java-Est. Les auteurs proposent une lecture critique du dernier plan topographique accepté de Majapahit et établi par l'historien W.F. Stutterheim. Enfin, Hélène Njoto a proposé une nouvelle lecture du plan axé des villes de Surakarta et Yogyakarta, considéré comme très ancien. À la lumière de sources textuelles et cartographiques, elle a émis l'hypothèse du caractère plus tardif de ce type de plan.

Ce colloque, dont il faut saluer l'excellente organisation, a été riche d'enseignements. On regrettera néanmoins qu'il ne se soit pas achevé par la session plénière exclusivement. En effet, un dernier panel de trois communications sur Java et Angkor s'est tenu parallèlement à cette session plénière intitulée « Asian urbanism through time in context: Facilitating ancient to modern comparisons ». L'atmosphère conviviale de ce colloque a été favorable aux échanges et à la formation, en particulier pour les étudiants présents en petit nombre³.

Hélène NJOTO

2. Les autres communications ont porté sur le Pakistan (1), le Tibet (1), l'Asie centrale (1), Ostie (1), le Japon (4), et les établissements portugais d'Asie (4).

3. Les résumés des interventions peuvent être téléchargés à l'adresse suivante : www.iias.nl/event/patterns-early-asian-urbanism.

LISTE DES COMMUNICATIONS PORTANT SUR L'ASIE DU SUD-EST

AMRIT GOMPERS, ARNOUD HAAG ET PETER CAREY, "Medieval urbanism in Java: The court town of Majapahit".

JOHN MIKSIC, "Convergent pathways to urbanism in Southeast Asia".

HÉLÈNE NJOTO, "Re-investigating 18th century Javanese Cities' spatial arrangements: the cases of Surakarta and Yogyakarta in Central Java (Indonesia)".

MAI LIN TJOA-BONATZ, "Archaeological identification of models of change: New data on early settlement patterns of highland West Sumatra".

TAYLOR EASUM, "Defining and defiling the 'New City': Chiang Mai's sacred spaces from the 13th to 19th centuries".

WANNASARN NOONSUK, "Early Urban Centers in Tambralinga (Nakhon Si Thammarat Province, Peninsular Siam)".

LIEM VU DUC, "Cities on the move: Seventeenth century Vietnamese littoral urbanization in the context of local and global competition".

THUY LAN DO THI, "From court city to commercial center: Thang Long in the Tonkin River system in 17th-18th century Northern Vietnam".

WILLIAM SOUTHWORTH, "Walled city enclosures in the Champa culture".

TRUONG GIANG DO, "Nagara Vijaya (Champa) in regional and global perspectives (12th-15th centuries CE)".

ROLAND FLETCHER, "Tropical forest urbanism and the significance of Angkor".

KASPER JAN HANUS, "City scan. Airborne Laser Scanning and its application in interpreting urbanism of Angkor".

CHRISTOPHE POTTIER, "Angkorian urbanism: beyond the frames".

GEOK YIAN GOH, "An anomaly or a standard: Bagan and Myanmar urbanism".

TILMAN FRASCH, "Expanding a field of merit: Monastic complexes, foreign relations and urban development in Pagan (Burma), c. 1000-1300 CE".

JANICE STARGARDT, "Sri Ksetra, a Pyu royal city of Burma in the first millennium".

ANDREA ACRI¹

Birds, Bards, Buffoons and Brahmins: (Re-)Tracing the Indic Roots of some Ancient and Modern Performing Characters from Java and Bali²

Introduction

On the basis of evidence gathered from Old Javanese textual sources—most notably the 9th-century Old Javanese *Rāmāyana kakavin* (RK) and the early 13th-century *Sumanasāntaka*³—and Central Javanese temple reliefs, I have elsewhere proposed to identify some figures of itinerant ascetics-cum-performers (e.g. the *vidus*, Old Jav./Skt. *vidu*)⁴ as localised counterparts of Indic prototypes, namely low-status,

1. Institute of Southeast Asian Studies, Nalanda-Sriwijaya Centre, Singapore.

2. (1) The spelling of Old Javanese words follows the system used in Acri 2011b, discussed in Acri and Griffiths 2014 (e.g. *v* for *w* and *ə* for *ě*). References to entries in the *Old Javanese-English Dictionary* (OJED, cf. Zoetmulder 1982) and *Kawi-Balinesch-Nederlandsch Woordenboek* (KBNW, cf. van der Tuuk 1896–1912) retain the spelling as in the original; Modern Javanese and Balinese words are spelled in accordance with the standard modern convention. (2) I wish to thank Elisa Ganser and Roy Jordaan, as well as the reviewers Arlo Griffiths, Peter Worsley, and an anonymous scholar, for their useful comments on a draft of this article. Elisa Ganser, Roy Jordaan and Sugi Lanús are to be credited for providing me with the photographs that have been included here as figs. 1, 10 and 16 respectively. I am also grateful to Margaret Coldiron for having kindly shared with me the unpublished draft of a paper on Sidha Karya that she presented at the 5th EuroSEAS Conference in Naples in 2007.

3. On the dating of these two texts, cf. Acri 2010:476–477, and Worsley et al. 2013:21–22 respectively.

4. *Vidu* = “intelligent, wise” (Monier-Williams 1899 [henceforth MW]: 963); compare *vidvat* “learned” and *vidvas*, “one who knows, [...] learned, intelligent, wise, [...] skilled in, [...] a wise man, sage, seer” (MW 964).

antinomian practitioners belonging to the Atimārga stream of Śaivism (e.g. Pāśupatas or Kārukas).⁵ Here I take up additional passages of the two Old Javanese *kakavins*, and point at some tantalising similarities between the performances described there and those enacted by 19th-century Javanese and contemporary Balinese performers. In so doing, I aim to “historicize” these figures and the performances linked to them, and pinpoint their connections with, if not trace their origins to, analogous figures and milieux—at once performative, ritual, and/or ascetic—known from the South Asian Sanskritic tradition.⁶

Various attempts to trace genres and players in the rich and diverse tradition of Javano-Balinese performing arts—including dance, masked performance, recital, and puppetry—to an Indic past have been made so far. Stutterheim (1956a [1935]), followed by Becker (2004 [1993]),⁷ linked some modern Javanese performers to premodern counterparts, whose pedigree they traced to religious figures known from the South Asian Śaiva tradition; although their approach is rigorous and their hypotheses are convincing, their conclusions need to be fine-tuned in the light of newly available textual and visual evidence, and especially of our better historical grasp of Śaivism in both South Asia and Nusantara. Studies by Sedyawati (1982) and Lopez y Royo-Iyer (1991, 1998, 2003) on dance performances portrayed on Central Javanese temple reliefs did not go beyond the identification of the formal features displayed by the dancing characters and their links to *karana*-poses as codified in the Sanskrit *Nāṭyaśāstra*.⁸ Soedarsono (1984) convincingly traced the origin of Modern Javanese shadow play (*wayang*), dance drama (*wayang wong*), masked-dance (*matapukan*, *raket*), as well as analogous Balinese forms, to the ancient Central and East Javanese kingdoms (9th–15th century AD) on the basis of

5. Cf. Acri 2011a. For wider-ranging studies on the enigmatic allegorical sections of Sargas 24 and 25 of the RK, cf. Acri 2008 and 2010. On the Atimārga and Mantramārga traditions of Śaivism, cf. Sanderson 1988, 2006, 2009:45. My use of the adjective “antinomian” throughout this article refers to the taboo-breaking practices (and the ideologies underpinning them) ascribed to Atimārga asceticism and the “left-hand” Tantric traditions of the Mantramārga, which consciously transcended the rules of purity and the socio-ritual conventions asserted by the Brahmanical ideology among the Indicized societies of premodern South and Southeast Asia.

6. I do not intend to rule out the possibility that the origin of these complex and multifarious characters may have been pre-Indic, insofar as Indic styles of performance and religious fashions were adopted by preexisting local practitioners, whom scholars have tended to call “shamans”, without taking much trouble to explain that category. But the fact remains that we simply have no evidence apart from the Indic one; moreover, it is often the case that the “shamans” of the (modern) Malay-Indonesian world, whether in “tribal”, rural, or urban contexts, display Indic features.

7. Cf. also Holt (1967:113–115).

8. Sedyawati (1982) divides the dances depicted on the Borobudur and Prambanan reliefs into the two categories of “Indic” (i.e. Sanskritic, mainly *Nāṭyaśāstra*-based) and “local/indigenous/popular”, on the basis of (1) their stylistic adherence or deviance to “common standards” and criteria of beauty codified in Indian classical texts, (2) their seemingly comical character, (3) their connection with “folk” or rural settings. This distinction, as well as the criteria on the basis of which it is conceptualized, is problematic. As we will see, there is a high degree of permeability and entanglement between “Indic” and “local” traditions, which are often bridged in the case of performance.

the occurrence of this terminology in epigraphic and manuscript documents,⁹ yet he did not provide concrete text-historical evidence linking with specific groups and traditions. The same critique could be directed to the otherwise excellent studies by Emigh (1984, 1996) and Coldiron (2005a, 2005b, 2007), who limited themselves to posit a common, and rather generic, “Tantric root” for South Asian (i.e. Orissan) and Javano-Balinese masks and masked performers.

As concluded by Coldiron (2005b) in her discussion of the Balinese Sidha Karya and the Japanese Okina (among others), although information concerning the sources of these masks is “lost in the murky world of myth and legend” and hampered by “the paucity of documentary records concerning ritual and theatrical performance” (p. 243), there is “a growing body of iconographic and archaeological evidence that points to an Indic origin [...] but there are still some significant gaps” (p. 228). The aim of this article is to fill some of the remaining gaps by linking dispersed fragments of evidence from literary texts and temple reliefs from the 9th–15th century Central and East Javanese kingdoms, ethnographic accounts from the late 19th century Muslim courts of Surakarta and Yogyakarta, and modern Balinese temple-centred performances. My concern here is primarily to provide scholars of Indonesian (and Indian) performance traditions with additional textual data that may open up new directions for comparative research taking into account the historical, religious, and ritual aspects of these phenomena from a supralocal perspective.¹⁰ Even though I will not uphold any specific theoretical framework, I will nonetheless briefly characterise the philosophical and ritual rationales underpinning many of the performances discussed here, and individuate the socio-cultural trajectories behind the localised developments of the performers, who adapted to changing circumstances and external influences (e.g. Islamization and/or Western “modernization”) by adopting new modes of engagement with audiences, patrons, and prevalent religious and/or ritual fashions. Further, engaging with the view that such fringe Śaiva ascetic groups as the Kāpālikas were no institutionalized orders but mainly the product of the “prescriptive imagination” of South Asian landscapes (White 2005:9), my contribution will offer a preliminary answer to the vexed question as to whether, and to what extent, textual accounts and visual documents from the premodern Indic world did ever reflect actual social realities.

Peacocks and Pigeons, Bards and Dancers

Starting from the hypothesis that playful allegory was extensively used in ancient Javanese textual and visual documents as a means to criticize rival religious and

9. On which, cf. also Holt 1967:281–289.

10. As such, my discussion is to be considered still provisional; a larger and wider-ranging project that I hope to be able to pursue in the future will have to take into account the vast amount of data from Tantric Buddhist traditions of South, Central, and East Asia (cf. below, fn. 98 and 117), as well as from the (early) modern Javanese antinomian traditions of performances that have been regarded as Sufi in nature and origin, but which perhaps may also be traceable to pre-Islamic (that is, Indic) “prototypes”.

political factions, I have analysed RK 24.111–115 and 25.19–22 as a satire of the *kuvon*, an enigmatic bird that is linked with the no-less enigmatic figure of the *vidu* (Acri 2011a). Given their religious function, vagrant and unattached lifestyle, and leaning toward performance, singing and buffoonery, I argued that the *vidus* represent a localized development of Indic ascetic figures, possibly belonging to the Pāsupata or Kāruka division of the Śaiva Atimārga.

I begin my analysis by taking up once again Sargas 24 and 25 of the RK, and focus on two avian characters portrayed there as dancers and performers respectively, namely the peacock (*mrak*) and the wild pigeon (*ḍarapati*). The latter is explicitly linked to the *pirus* (Old Jav.), a performer who will be discussed throughout this article. Stanzas 105–106 of Sarga 24 describe a scene involving some sort of dance enacted by a *ḍarapati* and a peacock:¹¹

*kəmbañ niñ jambu kerir sumavur i valakañ niñ mrāk ya mañigəl
yāñkən jənvanya madyus riya makin agirañ darpān kararaban
lilābhāvān vuḡatnyāñjirini mañicipir yan keḍak akəcək
nāñ nəp mās tulya mañliñ kadi pamugari niñ kayvāra kabharan*

The flowers of a *jambu*-tree were blown and spread over the back of a dancing peacock. These [flowers] were like its *jənu*-unguent [worn by dancers]; it bathed in them, and became more and more joyful and excited as they fell all around.

In a playful mood it raised its tail, moving swiftly back and forth while [simultaneously] shaking¹² and chattering.

The [fruits of the] *nəp*-tree were like gold, murmuring like the missiles [falling down from] an overladen fig-tree.¹³

*jāṭikañ pārijātānaravata marurū riñ kuñḍi kanaka
simsim gantiñ magantiñ gagana kadi hudan nkā tulya sumavur
byaktāveh bhūṣaṇā niñ mrak agələm aṇigəl tavvañnya sugəma
məñin mamrih mamaṇḍak ḍarapati vəlu vok yekāpipuruṣa*

Naturally the *parijāta*-trees dropped down in golden vessels, rings and earrings alternately in the sky, as rain they were spreading out there.

Manifestly these provided embellishments for the peacock, which was never tired of dancing; its call was like that of the *sugəm*-bird.¹⁴

Filled with desire, a *ḍarapati* made an effort to bend low [in a dancing-position]; it was [like] a dwarf, [the] bearded [one], wishing to act like a *pirus*.

11. As Old Javanese third person pronouns do not have the category of number, it is difficult to determine whether the characters described in these stanzas form a couple or a larger group; here I have opted for the former scenario.

12. This is a hapax of uncertain meaning; cf. OJED (859) s.v. *keḍak*: “(from *iḍak*?) shaken?”

13. Cf. OJED 2321, s.v. *pamugari*: “Does the *kayw āra* (see *hara*; here rendered with *kalpataru* by Bal. com.) ‘bombard’ with flowers?”

14. *Sugəma*, which occurs only in 24.106 and *Rāmaparaśuvijaya* 8.8 (a late *kakavin* from Bali), is glossed in OJED (1833) thus: “Is it arealis to *sugēm*? Is *sugəma* perhaps the female (male?) of the male (female?) *hadawa* or *darapati*?”; as Zoetmulder suggests, on the unique basis of the late *Sri Tañjuñ* (1.10), *sugəm* would be the “name of a big wild pigeon (green with brown breast).” If irrealis to *sugəm*, the expression could convey the sense that the peacocks are trying to imitate the call of the wild pigeons, implying that the peacocks are inviting them to join the dance. For an alternative explanation, cf. below, footnote 23.

The similes evoked in the stanzas revolve around the trope of “peacocks dancing for rain,” which is well attested in both Old Javanese and Sanskrit literature.¹⁵ Here the “rain” is metaphorically characterized as a shower of flowers and fragrant unguents, which “embellish” the excited dancing peacock as if they were the typical “offerings” bestowed upon dancers by patrons, namely golden ornaments, and a cosmetic unguent (Jav. *boreh*).¹⁶ The association of peacock with dance (and dancers) is well established in both the Indic and Javano-Balinese traditions. The *Nāṭyaśāstra* (prob. 200 BC–200 AD) codifies the “posture of the peacock” as one of the *karaṇas* (*mayūralalita*); a link between the peacock and certain Javanese dance styles may be detected (cf. below: 26–28).¹⁷

The peacock is associated with a Śaiva milieu, as it is both the vehicle (*vāhana*) and banner of Siva’s son, the warrior-god Kumāra (also known as Skanda or Kārttikeya). The link between the peacock and a category of devotees of that god is made explicit in the “sister stanza” to RK 24.105–106, namely RK 25.24cd:¹⁸

aji sañ kumāra aji niñ mrak arūm
majule makuñcir aḡaləm mañigəl

The teaching of the illustrious Kumāra is the teaching of the graceful peacocks;
They act thoughtlessly, wear a tuft on the top of the head, and are never tired of dancing.

These lines may allude to the sect known in Sanskrit sources from South Asia as the Kaumāras, who worshiped Śiva’s son as their paramount deity. This group, especially popular in the southern regions of the Indian Subcontinent, was one of the six theistic Brahmanical cults (*śaṅmata*) approved by the non-dualist Vedāntin Śaṅkara around the 8th century.¹⁹ The reference to the strenuous practice of dance apparently alludes to the dances of ritual or devotional character performed in honour of Kumāra—possibly by Kaumāra practitioners. The *Tirumurukārruppaṭai*,

15. According to various Old Javanese texts studied by Zoetmulder (1974:200–201), “when it hears the rumbling of thunder in the distance, announcing the coming rains and the blossoming forth of flowers, the peacock starts dancing and ‘shouting’ for exuberant joy.” A verse in Kālidāsa’s *Raghuvamśa* (16.14) presents the image of sporting peacocks (*krīḍāmayūra*—compare *līlābhāva* in KR 24.105c) fond of dancing at the sound of drums (*mṛdāṅga*).

16. Cf. OJED (739) s.v. *jēnu*: “a cosmetic unguent, *boreh*. The ingredients include flowers, and it is fragrant. It is also used by men (before battle, dance; it can fall out of the air like rain).”

17. Cf. also Holt 1967:97: “Of dance movements which discernibly derive from the imitation of animals, the most widespread perhaps are postures and motions based on those of birds and other winged creatures.”

18. On the relationship or “concordance” between certain allegorical stanzas of Sarga 24 and 25 of the RK, cf. Aciri 2010:481.

19. These included (mainstream) Śaivas, Vaiṣṇavas, Śāktas, Gāṇapatyas, Kaumāras, and Sauras.

a prob. 6–7th century Caṅkam Tamil poem devoted to the worship of Skanda/Murukaṅ, describes the *kuravai*²⁰ dance as follows:

“... hillmen dance the *kuravai* to the *tonṭaka* drum, inebriated by the liquor made from honey, which matured in the long bamboos” (194–197, see Hardy 1983:618).

As Hardy points out, the *kuravai* is in the poem implicitly linked to Murukaṅ; the *Kalittokai* makes an explicit reference to the religious significance of the dance, which is done “to please the god who lives on the mountains.” On the basis of his analysis of the early and later strata of the Caṅkam poetic corpus, Hardy (1983:620) expressed the opinion that “the poetry is dealing with a *real* dance form of the ancient Tamils, or better, that behind the poetic coding a real dance may be assumed.” He deduced that at least three varieties of *kuravai* were danced by priests and laity of both sexes, and that the sources

agree on the whole on the orgiastic, wild and ecstatic character of the dance. We hear constantly of liquor, and sometimes of “wild, fiery, frenzied.” Moreover, the first two types are both connected with Murukaṅ.

Hart (1987:470–471) documents the curious fact that in ancient South India many different categories of performers as well as the priests of Murukaṅ were regarded as belonging to lower groups, who lived at the margins of society, and were associated with wilderness, possession, and fierce rituals. According to Venkataraman (1956:312),

[Kumāra] was believed to induce violent passions of love in the minds of girls, and was propitiated by magic rites. His priests and priestesses, wearing clusters of *veṅgai* flowers (*Pterocarpum marsupium*) dripping with honey, sang and danced the *veriyāṭṭam* or the *kuravai* [...]. The great town of Kaveripattinam, near the mouth of the Kāverī, witnessed numerous festivals in His honour, when women danced to the accompaniment of the flute, harp, and drum.

Many elements of the Tamil dances described above resonate with the image portrayed in stanza 25.24 of the RK. The word *arūm* in line c, beside “beautiful, elegant,” can also mean “sweet, fragrant” (OJED 1569), which in this context may allude to both the beauty of the peacock and the clusters of flowers “dripping with honey” worn by Kaumāra devotees (compare also the “liquor made from honey” inebriating the dancers described in the *Tirumurukāṟruppaṭai*). *Kuñcir*, a rare Old Javanese word that is only attested in RK 5.65 and 25.24, means “crest” (compare Bahasa Indonesia *kuncir*, “cowlick”), being perhaps related to *kuñcit*, “a crest or tuft on the back of the head”? (OJED 927); it might thus allude to the crest on the head of the peacock and, at the same time, to the “crest-hair” or tuft worn by Kaumāra

20. In modern Tamil, *kuravai* means “chorus of shrill sounds made by women by wagging the tongue, uttered on festive occasions”—compare Malayalam *kurava*, “shouting (especially of women)”; among the Todas, it means “shouting dance” (Hardy 1983:621).

practitioners.²¹ The form *majule* “inattentive, thoughtless, frivolous, empty-headed” (OJED 752) may refer to the cliché behaviour of “drunken” or “intoxicated” peacocks, and to the fact that the Kaumāras danced thoughtlessly—as if in a trance, probably under the effect of the “violent passions of love” induced through possession by the God (or some excitant substance?).²²

Let me now turn to the other avian figure portrayed in Sarga 24.106 of the RK, i.e. the *darapati* or “wild pigeon,” which seemingly joins the peacock’s dance. *Darapati* was translated as “turtle-dove” by Hooykaas (1958:275) and “wood-pigeon” by Santoso (1980:801). Curiously, the word is not listed in OJED; Zoetmulder apparently connected it to the (itself obscure) form *sugama*, occurring in 24.106c, about which he noted: “Is it arealis to *sugēm*? Is *sugēma* perhaps the female (male?) of the male (female?) *hadawa* or *darapati*?” (OJED 1833).²³ *Haḍava* (= *harava*, *kaḍava*), attested only in RK 25.11 and *Rāmaparaśuvijaya* 8.8, is glossed by OJED (570, 592) as “wood pigeon” and (762) “a kind of wood-pigeon (Juynboll: *Columbia Aenea*).”²⁴ Whatever the identity of this bird may be, the line under discussion depicts it with evident comical traits, i.e. while trying to bend low in a particular dancing position (*mamaṇḍak*),²⁵ thereby looking like a “dwarf” (*vəlu*),²⁶ and being “bearded”

21. The *kuravai* dance is in Tamil Caṅkam poems often connected to “hillmen” (*kuriñci*) and to a mountainous setting. That (*ma*)*kuñcir* might constitute a playful anagram evocating the Old Tamil word *kuriñci* is not without the realm of possibility; in fact, the whole Sarga 25 abounds in double-entendres and other sophisticated figures of speech.

22. The image of “drunken peacocks” in connection with another mainstream Śaiva congregation is documented in Sanskrit inscriptional evidence, which attests to the existence of the Mattamayūras (meaning precisely “drunken peacocks”) in various parts of the Indian Subcontinent by the 11th century. Given their seemingly “orthodox” status, Davis (2000:133) argues that “The monks of the Drunken Peacock lineage gained their name from the monastic center Mattamayūra, apparently, and not by emulating the kind of wild behavior we might expect of inebriated peacocks.” The other way around, however, might also have been the case, namely that the monastic, Saiddhāntika embodiment of the 11th-century Mattamayūras represents a “domesticated” version of an in origin ascetic, performance-oriented group of Śaiva anchorites, whose practices may have been related to those of the Kaumāras. Further research is needed to clarify the matter.

23. A Balinese legend explaining the origin of the different types of rice used in the ceremony of the masked-dance of Sidha Karya (on which, cf. below) links the yellow *sugam* bird to yellow rice (coloured with turmeric, also used for the *boreh* unguent), and the black *dara* (pigeon) to black rice (Rubin and Sedana 2007:111). Interpreted in this light, the connection between the *sugama* of stanza 106c and the peacocks may be that the latter have become yellow (due to the rain of *jənu*-unguent, made of turmeric) like *sugam* birds.

24. *Harava* is a hapax, attested only in RK 24.108; *kaḍava* occurs in a passage quoted in KBNW, s.v. *bhāradwāja*, along with *vuru-vuru* (dove), which the Balinese commentary glosses as *sugam*. The *Navaruci* (31.24) describes the *kaḍava* as a bird living in trees (*pakṣi riñ kayon*) and having a loud cry (*śabda aguñ*).

25. Cf. OJED (1251), s.v. (*ma*)*maṇḍak*: “(a position of the body in dancing) to bend low, stoop?,” from *paṇḍak*, “short, low, dwarfish.”

26. Cf. *wəlu* II (OJED 2241): “(among the physical defects) suffering from a hernia or rupture”; compare *wəlū* I “girth, circumference,” *awəlū* “round, full, curved, bent, drawn (of a bow),” *mahawəlū* “to bend (draw) to its full extent (bow),” and *wəlū* III = *wwal* “dwarf”; compare Hooykaas 1958:275, and Proto-Austronesian Glossary (Wolff 2010:899) *luŋ*, **eluj*, **beluj* “curved, bent” (cf. Mod. Jav. *mε-lung* “bend, be bowed”).

or “hairy” (*vok*).²⁷ The verbal form *apipirūṣa* occurring in stanza 106 of the RK attracted the attention of van Naerssen (1937:460), who traced it to the root *pirus* and suggested translating it as “trying/wishing to act like a *pirus*.” According to OJED (1368), *pirus* denotes “a certain type of performer or musician (but which?).” Van Naerssen argued that the *pirus* was a reciter and puppet-master. In support of this argument he referred to the gloss of the Sanskrit *kuśīlava* (“a bard, herald, actor, mime,” MW 297) as *piruṣ* in the Sanskrit-Old Javanese lexicon *Amaramālā*, part of the larger grammatical and poetological work entitled *Caṇḍakiraṇa*.²⁸ Indeed the Sanskrit lexicon *Amarakośa* (2.8.1421) associates the *kuśīlavas* with actors, dancers, and mimes (*bharatā ity api naṭāś cāraṇās tu kuśīlavāḥ*). It appears that the line of the RK under discussion conveys a parody of a practitioner who is playfully equated to a pigeon (*darapati*), and associated with a comic performer known as *pirus*, arguably on account of the comic gait and/or postures that he assumes when joining the dance of a peacock. The elements and context of this parody will become clearer below.

A community of low-caste bards called *kuśīlavas*, also known as *vālmīkis*, existed in various regions of the Indian Subcontinent until recent years.²⁹ The word *kuśīlava* is used in the *Rāmāyaṇa* to denote the two brothers Kuśa and Lava, sons of Rāma, both raised by the sage Vālmiki, author of the text. According to Goldman (2007:286), on the authority of MacDonell, “Originally the word probably meant a loose-living, wandering rhapsodist, and the naming and characterization of the twins Kuśa and Lava are probably the result of folk-etymology.” *Kuśīlava* may be either a generic or technical term to describe a class of itinerant performers, whom Sanskrit legal texts characterize as despicable individuals of low (*śūdra*) status.³⁰ In the

27. Cf. *wok* (OJED 2309): “abundant hair-growth on the body (esp. under the chin, chin whiskers, beard? Thus ModJ).” Previous editors and translators read *vəlu* and *vok* as one word, *vəluwok*—a hapax of uncertain meaning, simply glossed by OJED (2242) as “a part. kind of bird (Balinese commentary: *balēkok*).”

28. Cf. folio 49a (Lokesh Chandra 1997:224). On account of its eulogy dedicated to the Śailendra king Jitendra (otherwise unknown), the *Amaramālā* may date back to the 8th century or earlier. Besides Balinese manuscripts, it has come down to us through a 15th-century palm-leaf manuscript from West Java.

29. Cf. Dhre (1996:121–123). In the online English summary of the book (in Marathi) *Bhāratiya Raṅgbhūmīcyā Śodhāt* “In search of Indian theatre” (http://rcdhere.com/Bharatiya_Rangbhoomichya_Shodhat/SPS-Bharatiya%20Rangbhoomichya%20Shodhat_1.html; accessed 29-07-2013), Dhre refers to the extended narrative poetry “*Ukhaharan* by a poet ‘Chombha’ in the Pre-Eknath era. He was a composer from the ‘Vālmiki’ sect of composers and a folk singer in the tradition of Kushi-Lava’s.” *Harikathā* performer Dr. Ananth Rao in an email dated 12-07-2013 mentioned a category of “itinerant tribal singers called *kuśīlavas* [...] who used to go round villages [in Karnāṭaka]. [...] We occasionally used to see them in Bangalore too years ago. I recall them with hair tied up like *jaṭās* [in the fashion of ascetics] and looking much like Rāma and Lakṣmaṇa in the forest.” Categories of devotional and ritual itinerant performers of various social standing and religious affiliation continue to exist throughout the Indian Subcontinent down to the present day, such as e.g. the Bauls of Bengal and the Marathi *Gondhalīs*. The latter are a category of performers of Śākta affiliation specializing in the dramatic rite of goddess worship called *gondhaḷa*. This ritual involves singing and dramatic performance (i.e. of oral narratives and ballads), and is often performed to mark an important life-cycle event such as weddings (cf. Dhre 1988).

30. On which basis Raja Radhakanta Deb (1783–1867) in the *Śabdakalpadruma* (vol. 2, p. 160) glossed

Manusmṛti (8.65, 8.102) these are mentioned in a *dvandva* compound along with the *kāruka* (*kārukakuśīlava*) as persons unfit to act in the capacity of witnesses. I have advanced elsewhere (Acri 2011a:78–79) the hypothesis that the *kārus* and *kārukas* mentioned in Sanskrit legal texts and in the *Nāṭyaśāstra* are not to be interpreted as “artisans” or “mechanics” (\sqrt{kr} 1) but as “singers” or “bards” (from *kāru*, “one who sings or praises, a poet,” \sqrt{kr} 2),³¹ which in turn may be linked to the obscure *Kārukas* of the *Atimārga* stream of *Saivism* known from rare references found in *Śaiva Saiddhāntika* literature. The latter group might have constituted a category of ascetics who engaged in stage performances among the populace, and whose Javanese counterparts might have been the *vidus*.

Certain elements in RK 24.106d support the hypothesis that the *pirus* too constituted a type of *Śaiva* performer who was a common enough figure in the Javanese literary *imaginaire* as early as the 9th century. One such element is the connection of the *pirus* with the wild-pigeon, *ḍarapati*. Santoso (1980:801), rejecting van Naerssen’s (1937:460) derivation of the verbal form *pipirūṣa* from *pirus*, traced it back to the Sanskrit root *rūṣ*, “to adorn, decorate,” but also: “to cover, smear” (MW 886). The sense of “smear” may fit here, being a reference to the ash-smear worn by *Atimārga* ascetics, and which may also hint at the smear of *boreh* unguent worn by dancers. Of course, it may be the case that the author was punning, consciously envisaging double-meanings as he was in most stanzas of *Sarga* 24 and 25. It is probably the outward appearance of these *Śaiva* ascetics as well as their behavior that justified the poet’s choice of the *ḍarapati* as their alias: the wood pigeon or ring dove, *Streptopelia risoria*, is ash-grey-coloured, with a black collar around the neck. The rather comical way in which pigeons “rhythmically” shake their heads horizontally while they walk on the ground may also play a role here.³² *Vok*, “bearded” or “hairy,” is frequently found in *sarga* 24 and 25 of RK as an epithet of wandering ascetics (probably referring to their prominent hairdos and beards), a feature which, as we will see below, is attributed to wandering ascetics of the *Kāpālika* and *Siddha* type in Sanskrit sources. RK 25.108d comically describes how a wood pigeon

kuśīlava as *kutsitaṃ śīlaṃ yaśya saḥ*, “he whose moral character is to be condemned.” The *Nāṭyaśāstra* (35.106), arguably speaking from the perspective of an “insider” in the world of performing arts, gives a fully positive etymology: “He who can apply the principles of instrumental music (*ātodya*) and is himself an expert in playing instruments, is called a *kuśīlava* because of his being clever (*kuśala*) and refined (*avadāta*) and free from agitation (*avyathita*)” (quoted and translated in Gomperts 2002:580–581).

31. Here the suffix *-ka* may be either expletive or pejorative; the latter possibility is the most plausible.

32. Cf. below: 33–34, 45.

(*harava* = *ḍarapati*) and a wild pigeon (*vuru-vuru*), allegorically representing an emaciated ascetic and a beggar respectively, turn into their opposites:

tañ jīrñānjīrṇa meñjuh ñ harava harivuvun veh-veh vuru-vuru

Not worn out [as a consequence of ascetic penance], the wood pigeon becomes fresh, elated; the wild pigeons care about giving alms [instead of begging for food].

Veh-veh is the technical expression used in Old Javanese texts to indicate the action of giving alms to religious people.³³ Here it may represent the opposite of *alap-alap* (“to steal, seize, carry off”),³⁴ which reflects the pigeon’s typical feeding habit. The allegorical depiction of ascetics as pigeons is found in several Sanskrit Śaiva Siddhāntatantras, which link categories of ascetics (*yati*) to birds according to their particular conducts (*vṛttivaiśeṣika*); some are described as acting “like pigeons” (*kapotavat*, *kāpota*), i.e. living on whatever they may find on the ground, such as fallen grains or leftovers.³⁵

The use of the hapax *ḍarapati* in RK 24.126d, literally “lord/master of the pigeons,” in place of the more common *darā* (OJED 365) or *harava/haḍava*, arguably betrays a pun. If we break the compound into its two constituents, i.e. the Sanskrit and Old Javanese *dāra* “wife” (which, according to OJED 365, becomes *ḍara* (= *rara*) in such expressions as *anak ḍara* “girl, maiden”) and the Sanskrit *pati* “master, lord,” then the compound may be alternatively translated as “the lord of the maidens (*ḍara*).” If the *pirus* is indeed a Śaiva Tantric performer, he could naturally be regarded as a “master” of dancing-girls. This connection will become clearer later on in the article.

The character of the *pirus* was discussed by van Naerssen in his study of the Sangsang copperplate inscription, issued by king Balitūñ in 907 AD to ratify the granting of tax-exempt status to the monastery of Dalinan. To celebrate that event a variety of performances were offered (plate II.9–10);³⁶ some of these appear to have been of a sacred or ritual type as they were given by the religious functionaries known as *tančil hyañs* (Old Jav.),³⁷ while others were offered to the god.³⁸ Although the syntactical structure of the passage is not transparent and, therefore, it is not entirely

33. Cf. *Dharma Pātañjala* 264.3 (Acri 2011b:264–265), and *Vṛhaspatitattva* 25.3, which glosses Skt. *dāna* with Old Jav. *veveh*.

34. The form *alapan* occurs next to *vuru-vuru* in RK 25.65. OJED (46) notes that the form *añalapi* is in *kidungs* “frequently said of the clearing away of food after the meal, when the servants get it.”

35. Cf. Barazer-Billore 2001. The passages in question, i.e. *Suprabhedha* 6.32cd–33ab and *Kiraṇa* 9.15cd–16ab, have close parallels in other Siddhāntatantras, e.g. *Sārdhatrīśatikālotarāgama* 35.

36. [...] *hinyūnnakan tontonan mamidu sañ tančil hyañ si nalu macaritta bhimma kumāra mañigal kīcaka si jaluk macarita rāmāyaṇa mamirus mabañol si muñmuk si galigī mavayañ buatt hyañ macarita bimma ya kumāra* [...] (Sarkar 1972 I:96).

37. Cf. OJED 1943: “a certain (religious?) functionary (nomen loci?).” The *tančil hyañs* are said to recite stories (*macarita*) alongside *vidus* also in *Sumanasāntaka* 113.4 (cf. Acri 2011a:70–71).

38. Cf. OJED 238 s.v. *bwat hyañ*: “ceremonies (performances, etc.) in worship of the god (in the temple).”

clear who performed what, it mentions various individuals staging performances that involved play-acting and buffoonery (*mamidu*, from *vidu*, *mamirus*, from *pirus*), jesting (*mabañol*), recitation (*macarita*), dance (*manigal*), and puppetry (*mavayan*). A recitation and puppet-show of a story entitled “*b(h)imma kumāra*” was performed,³⁹ along with a dance of the *kīcaka*,⁴⁰ and the enactment of what might have been a comic version of the *Rāmāyaṇa*.

Van Naerssen (1937:458–459) noted several analogies in terminology and context between the above-mentioned passage of the Sangsang inscription and a series of stanzas of 13th-century East Javanese *kakavin Sumanasāntaka* by Mpu Monagūṇa; he quoted the stanzas in extenso without translating or commenting upon them, simply stating that “there is no need to indicate point for point the many agreements with the description in the inscriptions. For this, let us just compare this quotation with our inscriptions.”⁴¹ I now proceed to analyse in detail the account of the *Sumanasāntaka*, which bears striking resemblances with RK 24.106, and which may cast some light on the *pirus* and the context of his performances.

Stanzas 3–4 of canto 113, part of the larger sequence 1–9, provide intriguing textual evidence on some (apparently Śaiva) figures of ascetic-cum-performers (cf. Acri 2011a:70–71). They depict a most remarkable performance staged on the occasion of the wedding of prince Aja and Indumatī. The performance, enacted by *vidus*, *taṇḍas* (Old Jav.), and *taṅkil hyaṅs*, is religious as much as burlesque in character.⁴² The wedding ceremony starts with a purificatory ritual (*tavur*) conducted by an experienced (female?) master (*viku vṛddhacārī*), who intones the five

39. The expressions *bimma kumāra* and *bhīma ya kumāra* have been interpreted by Sarkar (1972 I:98) as indicating “the son (*kumāra*) of Bhīma,” with reference to the demon, and popular Wayang-character, Ghaṭotkaca (Sarkar unwarrantably read the second occurrence of the words as *bhīmayakumāra*, standing for *bhīmaja-kumāra* “*Kumāra*, born from Bhīma”). On the other hand, if one interprets, with Zoetmulder (1974:208–209), *Kīcaka* as a personal name, and *Kumāra* as meaning “young” (or: “lover”), one may envisage a reference to the character dancing the role of *Kīcaka* fighting Bhīma, an episode narrated in both the Sanskrit and Old Javanese versions of the *Virāṭaparva*, the fourth book of the *Mahābhārata*. According to Zoetmulder, the repetition of the words *bhīma kumāra* would indicate that different genres or performance styles of the same narrative took place. Supomo (1995:323), while noting that “there is no evidence that a Javanese translation or adaptation of the *Mahābhārata* already existed at that time,” speculated that “the narrator of the *Bhīma-kumāra* episode recited a Sanskrit text, and then, as in a *harikathā*, explained it to his audience in Javanese.” While Zoetmulder’s hypothesis remains plausible, alternative explanations are possible (cf. below: 52, and the following footnote).

40. The word *kicaka/kīcaka/kecaka* may denote a type of dance, or dancer, rather than be a personal name, as it seems to be attested in the former sense in Old Javanese inscriptions of 10th and early 11th century (e.g. copperplate of Pelem of 971 AD [I.5], and *prasasti* of Cane from East Java of 1021 AD [v. 14], cf. Brandes 1913:118, 127). OJED (862) glosses *kicaka, kecaka* as “performer of a particular dance?” It is not altogether impossible that both words could be related to the Balinese *kecak* dance—originally a temple trance ritual performance accompanied by a male chorus, transformed and re-arranged in the 1930s by Walter Spies (cf. de Zoete and Spies 1973:80–85).

41. My translation from the original Dutch.

42. The level of detail and the spontaneity of the narration leave no doubt that Mpu Monagūṇa himself witnessed one of such performances. An analogous assessment of the genuineness of the descriptions of places and events found in the *Sumanasāntaka* has been made by Supomo (2001:123–125).

Śaiva Brahmamantras (111.6). The performance takes place during the *paprasan* ceremony; according to Hunter (in Worsley et al. 2013:575–576), the *paprasan* (and its derivative *prasprasan*, *apraspras*) corresponds to the modern Balinese *laspas/pelaspasan*, both being

ceremonies of purification conducted upon completion of work on a building, mask or image, or upon the founding of a performing arts troupe. [...] They share with *paprasan* ceremonies the element of purification upon entry to a new phase of existence whose future state of safety and good fortune is dependent upon the rituals of purification carried out at the inception of the new cycle of life, such as that embarked upon with a marriage.

The wedding is closed in canto 130 by the *kraban kalasan* ceremony, which includes burlesque dances featuring a (drunk) “mistress of the Śaiva” (*strī niñ śaiva*), a woman of high status (*dañ hadyan*) who performs a “peacock-dance”, and a “mistress of the *vidu*” (*strī niñ vidu*) who dances, sings, laughs, and proffers the paradigm of the Sanskrit personal pronoun (*Sumanasāntaka* 130.1–3; Acri 2011a:72–74).

I now discuss stanzas 5–8 of canto 113, where comedians—*piruses* and female performers—take the stage. Given the great number of philological problems posed by this passage, my translation—which at times differs considerably from that by Worsley et al. (2013:297–298)—is to be considered as no more than a preliminary attempt at best.

sahana niñ abañol denyānguyvākəna puraci
añigəl-igəl agəngənan koñtol paða mətatəñ
vəlu sakəbəh agasyak ndan moghāvədi vəkasan
kaguyu-guyu kagman yan prāptañ vəlu sabaṭaṅ (5)

All the comedians made [the audience] roll around laughing.⁴³

They were dancing furiously, engrossed in [observing? Joking about?] their [exposed] penises, [their faces becoming] tense with effort.⁴⁴

A “dwarf” [as tall] as the span of a *kəbəh*⁴⁵ [danced] animatedly, then became suddenly afraid at last, He was laughed at [by the audience when] he was taken by a sudden fright⁴⁶ as a “dwarf” [as tall] as the span of a *baṭaṅ* arrived.⁴⁷

43. Here I follow Worsley et al. (2013:453–454, 498), who interpret the obscure *puraci* (occurring only in the present line and in canto 28.8 of the *Sumanasāntaka*, cf. OJED 1451) as “rolling around.”

44. OJED (1348–1349), s.v. *pētētön*/mētētön* (hapax), suggests: “to pull a face?.” Worsley et al. (2013:498) relate it to the Modern Javanese *mēthēnthēng* “braced with anger or effort.” OJED (887) glosses the hapax *koñtol* as “scrotum”; however, the word *kontol* in Bahasa Indonesia means “penis,” hence my translation.

45. The word *sakəbəh* is obscure. OJED (833 and 2242) glosses *kəbəh* with a question mark; Worsley et al. (2013:498), whom I hesitantly follow, take it to be a measure of size (referred to *koñtol*; cf. below, fn. 47). Some manuscripts read *sagəbəh*, which could be a spelling variant of *sagəbah*, from *gəbah** (*ginəbah*) “to shake about” (OJED 505).

46. Cf. OJED (513), s.v. *göm**, *kagöm*, *kagöman*: “taken by a sudden fright or astonishment (‘to fall in the grip of’).” I cannot identify the translation of this term in Worsley et al.

47. Cf. OJED (223), s.v. *bataṅ* I: “guess, interpretation, probability”; *baṭaṅ* II (224): “a measure of capacity (KBNW: ‘a liquid measure consisting of a long bamboo cylinder’); *bataṅ* III “corpse.” The

pirus amirusi menmen denyāmet pacəh acəməh
rabi nika bisa pantəs denyābhāvaka mañəyəh
laki nika mulat andrən kahyūn-hyūn añañas-uñas
kadi vədus anut añjyan yan tənḥā təkə murinīs (6)

A *pirus* acted the part of a *menmen*;⁴⁸ through his dirty jokes⁴⁹ he caused laughter.⁵⁰ His mistress cleverly followed “in style” by enacting [the gesture of] urinating. As his man saw her, he looked fiercely at her and sniffed, full of excitement. He followed her and they mated, [acting] like goats; when he gazed in her eyes, he suddenly showed his teeth.

ikañ amañcañah olih guyv aprih paḍa sinurak
tkap ika nini-niny elik masvāmi vərə-vərəh
paḍa bisañ avayañ vvañ denyānguyvakən atarik
pacəh ika kaki-kaky akrak ginyat mulih akusa (7)

Those who were reciting [tales] raised a laugh, and all of them were eager to be jeered.⁵¹ The sacred maidens⁵² disliked to have as masters the young male dancers.⁵³ Those playing the human-puppets were all equally skillful, and they caused vehement laughter. The old men were laughing with open mouths; screaming loudly, they suddenly lay sprawling on the ground.

sahana nikañ pinaṅguñ tūt pādv ābhinava katon
paḍa gumuruh avantus sakveh niñ guyu gumətər
bari-bari kapacəh niñ vvañ thānin gumuyu kəkəl
patmu ni pasurak niñ vvañ kady ampuhan apagut (8)

All of those who were on the stage joined in acting like goats⁵⁴—what an amazing sight!

possibility of reading *vəlus abaṭaṅ* (which does not make sense) tentatively suggested by Zoetmulder s.v. *wəlu* (OJED 2242) is unlikely, for *vəlu* occurs twice in the stanza, as well as in RK 24.106, precisely in the same context of a *pirus*' performance. Worsley et al. (2013:498) translate *vəlu sabatəng* as “having the circumference of one *baṭaṅ*” (referred to *koṅtol*). I take the “measure of one *baṭaṅ*” as indicating the span of the height reached by the performers during their comic dance, i.e. the low level/baricentrum of their dancing position. Compare figs. 11 and 13 (*gajah ngombé*).

48. Following Worsley et al. (2013:299); the expression seems to imply that a *pirus* mocked a *menmen* (“a player or performer”). OJED (1368) glosses *amirus*, *amirusi*, *apipirus* as “to perform as a *pirus*” (compare the reduplicated *apipirusa* in RK 24.106d, “wish to act/perform like a *pirus*”).

49. Thus OJED (320) tentatively glosses this hapax, adding the following remarks: “see *cəmər*, unclean, foul, low (*cəmər* when abusing, otherwise *acəmər*?).”

50. Cf. OJED (1221): “probably with open mouth > merry, laughing, hilarious; astonished, amazed.”

51. Or: “to be urged on.”

52. Cf. OJED (1187): “used in designating or addressing a religious person or an unmarried princess or girl of noble birth.”

53. Following OJED (2246); but cf. also *wərēh* III: “probably a group of people (young people, see *wərēh* II?) trained for a particular performance (*awərēh*).”

54. Cf. OJED (1230), s.v. *padu* II: “a particular kind of goat or sheep (connected with *adu*: fighting ram?).” OJED (1229) quotes the present line of text s.v. *padu* I “corner, edge,” which does not make much sense; Worsley et al. (2013:498) translate *pinaṅguñ tūt padu* as “were given vantage points on the edge of the performance space”; but compare the previous stanza 6d, where a *pirus* and his woman are described as mating like goats (*vədus*). While there is still the possibility that the focus has now shifted to the audience around the stage rather than the performers themselves, it seems likely to assume that

All of them were thundering, clashing against each other; the laughter roared in unison like thunder. Unceasing was the merriment of the villagers as they laughed convulsively. The coming together of the people's shouting was like clashing breakers.

Mpu Monaguna's fascinating account depicts male and female characters, among whom are a *pirus* and his mistress, playing a comic performance involving dance, recital, and an obscene pantomime of mocking (bestial) sexual intercourse. Even though more than three centuries separate the above passage and the elliptic stanza 106 of RK *sarga* 24, it is tempting to read the latter in the light of the former on account of several striking analogies and similar puns occurring in both passages. As RK 24.106 metaphorically describes the *pirus* as a pigeon (*darapati*) joining the dance of a peacock, so the *Sumanasāntaka* seems to characterise the female dancers who accompany some young male performers—apparently *piruses*, mentioned in the previous stanza—as peacocks and pigeons respectively. First, the rare form *vəlu* (“dwarf”/“low, crouching”) occurs in line 106d as a qualifier of *pirus*, and then again twice more in *Sumanasāntaka* 113.5 as a qualifier of *abañol*, “comedians,” to which category evidently the *pirus* featuring in stanza 6 also belongs. The latter is joined by a female partner (*rabi nika*) on the stage; in 113.7b some “sacred maidens” (*nini-niny*, used to address either religious people or female dignitaries) are declared to display dislike of having as “masters” (*masvāmi*) some young male dancers (*vəṛə-vəṛəh*). This line calls to mind the form *darapati* of RK 24.106, which may hide a pun for the “master (*pati*) of the maidens (*dāra/dara*),” being a rare variant of the more common name of the pigeon, *vuru-vuru*.⁵⁵ The scene has comic overtones as it is probably based on the fact that, as we know from other Old and Modern Javanese accounts, the “master” accompanying the dancing girls during *taṅḍak* performances was called *buyut*, “elder” or “great-grandfather” (cf. below: 32, 41). The “old men” or “elder” (*kaki-kaki*) referred to in 113.7d as laughing and sprawling on the ground might be *buyut*-like characters. If so, an analogy between the *pirus* and the *buyut* may be established.

Extending the analogy further, it is interesting to note that *Sumanasāntaka* 130.2a describes the dancing style of the female dignitary (“perhaps the wife of a Brahmin,” Worsley et al. 2013:504) who replaces the dance of a drunk “mistress of the Śaiva” to the music of *mrdaṅga* drums with terms that are often associated to peacocks or birds in general. For instance: *oṅsil* (“moving to and fro”), which calls to mind the gait of a bird;⁵⁶ *akikat*, which is glossed by OJED (866) as “of a dancer and of a peacock,

the onlookers took part in the performance, acting like goats (*tūt padu*).

55. According to OJED (2335), *wuruh* is a spelling variant of *wəṛəh*, hence *wəṛə-wəṛəh* = *wuru-wuruh* and, by assonance and punning, *wuru-wuru*; *wuru* II = *wəṛō* (= *wəṛē*) also means “drunk, intoxicated” (*awuru*) (OJED 2335)—compare *vəṛə-vəṛə* (“very drunk”) qualifying the “mistress of the Śaiva” in *Sumanasāntaka* 130.1a.

56. Cf. also the term *arəṅgiṅan* in *Sumanasāntaka* 113.9, a hapax of uncertain meaning translated by OJED (1538) as “to move to and fro?” (in a dance-performance). To describe the dance of peacocks, RK 24.105c uses the form *anicipir*, “moving swiftly back and forth, flapping, jumping about” (OJED 862).

apparently referring to a dancing posture with the arms stretched sideways”,⁵⁷ and *aṅavat* (“introduce, lead, call up [a melody]”), which occurs in various Old Javanese sources in association with the dance or cry of peacocks:⁵⁸

dañ hadyan tumurun gumanty anigəl oṅsil aṅavat akikat rumāmpayak

Then a female dignitary came down to dance in her turn moving to and fro, introducing [the melody of the orchestra], and assuming the “posture of the peacock,” with the arms stretched sideways.

Worsley (et al. 2013:504), whose translation of this line only slightly differs from my own, comments that

the image presented in the translation here is of Balinese or Javanese dancers who move to and fro (*ongsil*) with their arms outstretched (*rumampayak*) and lifting their feet off the ground alternatively (*akikat*).

Brakel-Papenhuizen (1995:125–126) describes a dynamic or “hopping” dance posture called *nayung* (from *tayung*, related to *tayungan*; cf. below: 34–35), involving the alternate lifting of the feet and arms stretched and fully extending sideways, used by *alusan* (refined male) and *putri* (female) characters in Javanese dance. The position performed by the dancing female characters may actually be a local evolution (or interpretation) of the “peacock posture,” codified in the *Nāṭyaśāstra* as *kaṛaṇa* 80 (*mayūralalita*, “peacock’s sport”).⁵⁹ A visual representation (or, again, interpretation) of this *kaṛaṇa* is found in a relief of the East Gopura of the Śiva

57. Cf. OJED (866) *kikat**, *akikat* “(of a dancer and of a peacock). Does it refer to sound (song, et cetera)?” Bal. comm. in LS [*Lambañ Salukat*] has *maṅokok* (see s.v. *kokok*). Or is it a dancing posture?; OJED (885) s.v. *kokok**, *aṅokok*: “(of the sound of the peacock, but not its cry) to cluck.”

58. Cf. Hunter 2001:88: “Peacocks are otherwise famous in the *kakawin* as the providers of the ‘opening melody’ (*pangawwat*) for the ‘melody of the thunder’.” OJED (169) glosses *aṅavat* as follows: “to come or go first, precede, go in front of, be the ‘leader’, lead in, introduce, call up, esp. of the part of a melody, which introduces the theme before the full orchestra (*agamēl*, *aṅiduñ*, *surak*) joins in.” The passages are *Haravijaya* 2.11 (*aṅavatiñ mṛak*), *Ghaṭotkacāśraya* 2.6 (*paṅavat niñ mṛak*), 4.4 (*mṛak* [...] *aṅavati gāntar in patar*); cf. also *Sumanasāntaka* 130. Worsley et al. (2013:320–321, 504) read *aṅavak*, “on her own,” but admit that OJED (e.g. 866) gives the variant *aṅavat*, and therefore suggest the alternative translation “and then proceeded to [...]” I take *aṅavat* to be a better reading. It is also worth noting that the expression *aṅalik-alik*, used in *Sumanasāntaka* 130.2b to denote the call or high-pitched shrill of the dancing female dignitary, is the standard onomatopoeic expression used to denote the call of the *kokila* or *valik*-bird (female of the *kuvoñ*) in Old Javanese literature. The cry *alik-alik* occurs in RK 25.19, uttered by a laughing *kokila* or *valik*, which I have identified with the female of the *vidu* (= *kuvoñ*) (Acri 2011a:85–86). Zoetmulder (OJED 941) noted that an ambiguity between the cry of the *kuvoñ* (*aṅuvvan*) and that of the peacock (*aṅavvan*) occurs in Old Javanese texts, to the point that the two birds were confused. On the association between the *kuravai* dance in honor of Murukan/Skanda/Kumāra and the shrill of women, see above, fn. 20, and compare fn. 15.

59. Cf. *Nāṭyaśāstra* 4.141 (trans. Ghosh 1950:57): “After assuming the *Vṛścika* K. two hands to be *Recita*, and the *Trika* to be turned round [in the *Bhramari Cāri*].” In the *vṛścika*, the two hands are bent and held over the shoulders, with a leg bent and turned towards the back (p. 54); *recita* [relating to a limb] means “moving it round separately (i.e. not in any *Kaṛaṇa* or *Cāri*) or its drawing up or its movement of any kind separately” (p. 66); the *trika* is the sacrum or “the lowest point in the vertebral column where the two other bones of the legs meet” (p. 53).

Naṭarāja temple at Chidambaram in South India, which shows a woman dancing in a low posture, with arms fully extended (fig. 1; compare figs. 2, 3, 7).

It may be argued that the performances staged by *piruses* and female dancers on the occasion of the royal wedding described in the *Sumanasāntaka* were not held for mere entertainment, but were also charged with religious significance. As we have seen in the Sangsang copperplate, in premodern Java magico-religious rituals and festivities usually confirmed royal decrees and otherwise special occasions. Zoetmulder (1974:208) noted that “in the ritual consecration of the grants and in the accompanying celebrations performances of various kinds, such as dances, comic acts, the recitation of texts, etc., had their place.” Sedyawati (1982:72) drew attention to a few panels on Borobudur depicting music-making and dancing taking place in the direct proximity of a *caitya*, thereby implying a ritual function. In spite of the social status of those figures, who were made the target of satire by the elite and mainstream religious establishment, ensembles of male and female religious performers were clearly involved in ceremonies carried out in close association with palace functionaries, or even the king himself. It is, therefore, no wonder if most of the performing characters discussed here, including buffoons, (masked) dancers, and drama reciters, are categorized in several Old Javanese inscriptions as *vatak i jro*, i.e. persons attached to the *kraton* in the capacity as functionaries or attendants; the same figures, on the other hand, are invariably mentioned, along with the *manilala drabya haji* “royal tax collectors,” as “undesirable” people who are, under normal circumstances, forbidden to enter religious freeholds, presumably in order not to disturb the activities going on in there.⁶⁰

A number of pre-11th century Old Javanese inscriptions mention *piruses* besides other performers or players, *menmen* (cf. *Sumanasāntaka* 113.6a); in the Guruñ Pai copperplate inscription from Bali of 1071 AD (van Stein Callenfels 1926:17, Vb1), both characters are characterized as performing jokes (*abañval*, cf. *Sumanasāntaka* 113.5a), playing the flute (*anuliñ*) and percussion instruments (*amukul*), and said “to give or act in a *tapuk* (masked?) performance” for the king.⁶¹ The inscription of Paraḍah II issued in 943 AD (Brandes 1913:102, lines 45–46) mentions various performers playing music during religious festivities held in the presence of a *mahārāja*—arguably Siṅḍok; as understood by Gomperts (2002:586), the king himself danced (*manigal*) to music played by musicians and men of religion on that

60. As argued by Gomperts (2002:585–586), anyone who demanded money for their services were equally forbidden to carry out their activities in a freehold’s premises. Boechari (2012a:166–167, fn. 18) pointed out that the *manilala drabya haji* were not necessarily tax collectors, but any court functionaries who did not get apanage domains and had to be paid from the state treasury (cf. also *id.* 2012b:281–282, 2012c).

61. Cf. OJED (1948–1949), s.v. *atapukan*: *tapuk** I, *anapuk*, *tinapuk* “to appear, come forward fully armed or equipped); to commence with, don, take up; to act in a *tapuk* (masked?) performance (see Pigeaud, *Javaanse Volksvertoningen*, p. 125; some places, however, suggest a performance with a percussion-instrument).” The same characters and/or activities feature in other pre-10th century inscriptions (e.g. the copperplate of Kuṭi of 840 AD).

occasion.⁶² The *Brahmāṇḍapurāṇa*, an Old Javanese text that is believed to originate from Siṅdok's milieu, at its very beginning describes the wonders going on in the king's court, where all sorts of performances were held in temporary pavilions. Those mask performances, buffooneries, dances, and *vidu* competitions, were intended to accompany a ritual or religious performance (*kārya*)⁶³ that was attended by the king himself and *taṇḍa* functionaries.⁶⁴ The *taṇḍas* we find throughout premodern Javanese history, e.g. in RK *sarga* 24 and 25, where they are mocked and connected to the performing practices of a *vidu* (alias *kuvon*-bird), in *Sumanasāntaka* 113.3, again dancing besides *vidus*, and in the 14th-century *Deśavarṇana*, which describes them as low-ranking court functionaries involved in mock war-dances.⁶⁵

An analogous "tension" between the low social status of the performers and their religious standing when they take part in certain rituals is also present in India. R.C. Dhere,⁶⁶ elaborating on such groups of low-status performers as the *kuśīlavas* on the basis of his empirical knowledge of Indian regional popular theatre and performance, rightly points to the contradiction intrinsic in the fact that these performers, who are as a rule regarded as vile individuals living on the margin of society, are respected at the time of particular rituals and festivities in which they perform. Similarly, specialists in the performance (mimicked, recited, chanted, or danced) of religious narratives are considered to belong to a "learned" tradition of high Sanskrit culture and often associated with temples and religious institutions, yet at the same time are despised for their lifestyles tied to performance and performers, which automatically lower their social status. Among such performers were the *kāthakas*, whom Lutgendorf (1991:124) characterizes as a category of storytellers who, by at least the tenth century, were considered synonymous with *granthika* or "book specialists." Lutgendorf explains that by the eighteenth century

the term *kathak* had come to refer to a type of storyteller, whose oral renditions of devotional texts were accompanied by gesture and dance and whose art eventually moved from the temple to the royal court, where it influenced the development of a dance style.

62. Line 45 speaks about performers playing drums (*anabəh*) as *sañ makuvuñ* "those who lives in holes," thereby testifying to a connection between a musician and a "reverend person" (*sañ*) who perform the observance of lying in ashes. This figure, on account of the data presented above, is likely to have been either a *vidu* or a similar kind of ascetic-cum-performer; cf. Acri 2011a:79–80.

63. As the following Sanskrit verse (untranslated in the Old Javanese prose portion) has *dīkṣitam* as its first word, the ceremony in question may have been (connected to) a religious initiation (*dīkṣā*) or royal consecration.

64. *Brahmāṇḍapurāṇa*, Sarga 1: [...] *patapəlan, pabañolan, pañayvan vidu, pañigəlan, pavayañan, ñuniveh kaḍatvana katəkana śrī mahārāja, pakuvvan, paiñjon katəkan para taṇḍa sira kabeh, kapva milu mabyāpāra ri kārya śrī mahārāja, rəp makuliliñan in pañigəlan.*

65. *Deśavarṇana* 66.5, cf. Acri 2011a:71–72. War dances appear to have been popular throughout Javanese history. Van Goens, who visited the kingdom of Mataram in the mid-17th century, claims to have attended "a dance contest between two men, one carrying a pike and the other a shield and a sword, accompanied by great gongs" (Sumarsam 1995:22). A relief apparently depicting a virtually identical ensemble of four male dancers armed with swords and pikes is panel O I 5 of Borobudur.

66. Cf. above, fn. 29.

A comparable mixture of Sanskritic “high culture” and “low status” in the context of religious performances carried out in both courtly and popular milieux can be envisaged in the Javanese setting. In RK 25.21a the *vidu* is called *kaṭak*—an Old Javanese hapax that may be derived from the Sanskrit *kathaka* or a related Middle Indo-Arian form *kathak* (cf. Acri 2011a:69). In panel VII.11d of Caṅḍi Śiva at Loro Jonggrang (cf. below: 31–32, and fig. 10) we find an ascetic of Brahmanical or Ṛṣi type reading from a palm-leaf manuscript, who is apparently involved in the performance scene depicted there. The *Sumanasāntaka* account of the *prasprasan* ceremony portrays a “mistress of the Śaiva” lecturing on Sanskrit grammar (130.1); further, in *Sumanasāntaka* 113.11–15—i.e. immediately after the account of the performance given by *piruses* and *vidus* on the occasion of Aja and Indumati’s wedding—Mpu Monaguna describes an ascetic (*viku*) of great penance (*kasutapan*) and his large company of disciples (*śiṣya*), whose appearance and behaviour he characterises as uncouth (*pəñcul*)⁶⁷ and clumsy (*kiṭuñ*), but whose elaborate speech about an Old Javanese linguistic dispute was masterful (*bañsit*). Irrespective of whether or not the last description refers to an adherent of the Śaiva Atimārga indeed, the presence of such ascetic(s) amongst the large crowds gathered on the occasion of important events in the life of royal courts tells us something about their strong appeal to both the elites and the rural folk with whom they mingled, as well as their possible connection with the performers themselves.

Performing Brahmans, Kraton Buffoons, and Dancing Girls

From Old Javanese epigraphic records and literary texts from the 9th to the late 14th century, it emerges that the performers known as *vidu* and *pirus* not only had a role in the performing arts, but also carried out magico-ritual functions on the occasion of festivities held in courtly milieux. These records are, however, difficult to decipher, because in their formulation “much that was obvious to contemporaries but which remains obscure for those living in a different century is only implied” (Zoetmulder 1974:208). Besides the extended—albeit still largely obscure—description of the performance by *vidus*, *piruses* and dancing girls found in the *Sumanasāntaka*, we are left with few detailed textual accounts portraying these figures and the performances they staged. In order to fill the remaining gaps, one may turn to the realm of visual arts and ethnography, and pursue the hypothesis that some 19th- and early 20th-century Javanese performers may represent the heirs of the enigmatic characters who appear on reliefs of Central Javanese monuments from the 8th and 9th centuries AD.

In a fascinating essay, aptly titled “A thousand years old profession in the princely courts on Java,” Stutterheim (1956a:93–94) discussed the mysterious Brahman depicted on some reliefs of the Borobudur:

There are always a few women present, probably also dancers, who handle little handbells, and a

67. Cf. OJED (1343), s.v. *pəñcul*: “(one can only guess from the context:) not bothering with the rules of etiquette or decorum, unrefined, uncouth, rude.”

man in Brahman dress frequently appears, apparently marking the time with his hands; occasionally he also has little bells in his hands. [Quoted from Krom and van Erp 1920:706] This refers to a company which evidently belongs to the dancing-scene, but which does not perform the actual dance. The remarkable thing in the passage quoted is the man “in Brahman dress” (fig. 11 [= fig. 7 in this article]); whether or not he belongs to the highest caste is immaterial. What are we to think of this holy man who, judging by his beard or moustaches, should be in a hermitage rather than in a dancing scene?

[p. 94] That he is a “brahman” can be deduced mainly from the fact that in most cases he has *moustaches and a beard* [...] judging by his position, posture and other characteristics, he appears *to take part actively in the course of the dance*. He is not completely absorbed in his own action, as the musicians of the reliefs usually are, but his movements and actions are clearly intended for the dance, while it is being performed by the dancing-girl or -girls. Furthermore, on several reliefs he appears *to sing or recite*; [...] finally he *claps his hands* or handles the little hand-bells. (Stutterheim’s italics).

Krom and van Erp detected the Brahmanic character on several reliefs of Borobudur,⁶⁸ here I have included a selection of the most striking and/or clear depictions (cf. figs. 2–7).⁶⁹ Similar figures also appear on reliefs of the 9th-century Buddhist Caṇḍi Sari (cf. fig. 9, featuring a solitary dancing Brahman), as well as on Śaiva monuments, such as Caṇḍi Śiva at Loro Jonggrang in Prambanan.⁷⁰ With reference to panel VII.11d of that temple (cf. fig. 10), Stutterheim (1956a:93) noted that “a man with moustaches is to be found among the company of musicians, a man who evidently has something to do with the dance performed there.” He described the scene as follows (1987:152–154):

It is clear that here some sort of celebration is taking place. The dancing girls, the musicians and the priests leave no doubt about it. [...] The dance of the woman is typically tantrik, as we can see in the Buddhist iconography of the Dākinī’s and other creatures of the ferocious type. It is a dance which can be seen till today as a religious dance in Tibet. Perhaps it would be good, if we consider the dance on our relief as belonging to the celebration and not just meant for the pleasure of the audience. [...] The smaller drums are *damarus*, as they are often to be seen even today with snake-charmers, but seldom used for ceremonies. But I must, however, point to the non-Indonesian character of the ensemble.

[c:] A woman with a sword and a shield is doing a war dance. In front of her, on the floor, is a vessel full of flowers and next to her again flowers and a fruit. On the other side there is a woman seated,

68. Another interesting dancing male figure who, although cannot be identified as strictly “Brahmanic” as he lacks beard and sacred cord (although he seemingly does have a moustache), evidently represents an ascetic—with a somewhat wild, uncanny look—is the one carved on panel O 39 of Borobudur (cf. fig. 8). That the dancing male in question is an ascetic may be evinced by the object found next to him, which was identified by Kunst as a “begging bowl with tinkling bars” (1968, fig. 5) or “begging-cup with small tinkling rods” (1973 II:416).

69. Although a discussion of the narrative context of the performances might help us better understand the circumstances that were the occasion of the performances, this is not the right place to embark on an identification of the narratives, which I will reserve for another occasion; my aim is simply to individuate a typology of characters/performers, which are in fact also found on other Central Javanese monuments, in different contexts.

70. Even a partial reproduction of relevant panels and a cursory description of them would take too much space. For a survey of the relevant panels, cf. Sedyawati 1982.

similarly decorated as the dancer, holding in her right-hand a bell and a bow in her left. Between both women there is a diadem (?).

[d:] A group of persons playing music. In the foreground there is a man with a moustache, who is reciting from a manuscript and another who is playing with the hand on two drums. Behind there are two women with hand-drums and two more where, however, it is not possible to determine what they are doing in the concert. On [panel VII.]12e there is a sitting musician, with a bell or *damaru*.

The subject of the scene and its position in the *Rāmāyaṇa* narrative are still not settled (for a summary of the previous interpretations, cf. Worsley 2006:231–232). Worsley suggests that the panel should be interpreted neither as Bharata’s nor as Rāma’s royal consecration (*abhiṣeka*), but as a depiction of the festivities held on the occasion of the return of Rāma and Sītā in Ayodhyā. Performances staged by antinomian religious performers could have played a role in both types of events—compare, for instance, those described in the *Sumanasāntaka* passage discussed above; however, given the prominence of the two Yoginīs⁷¹ and the concomitant presence of various characters with either demonic or “Brahmanical”/ascetic features, it is tempting to interpret this relief as portraying a *gaṇacakra*-like ritual, which was often associated with royal ceremonies, and especially consecrations, across the Early Medieval Indic world.⁷²

The Brahman appearing in the dancing scenes discussed by Stutterheim calls to mind the “master” (*svāmī*), “leader” (*nāyaka*), or “stage director” (*sūtradhāra*) known in classical Indian theatre and dance. This figure, who was the actual “proprietor” of troupes, took part in the performances as lead singer and keeper of the rhythm for the dancers. The latter activity may have been represented in the Borobudur reliefs, where the “Brahman” appears to be either playing cymbals or clapping his hands. Nonetheless, the ascetic attire—including beard and moustache, twisted locks of hairs, and Brahmanical thread—displayed by the figure portrayed on the reliefs indicates that he may have fulfilled both functions, i.e. that of master of the troupe/dancing girls *and* religious practitioner.

Stutterheim attempted to explain this enigmatic character by making a thousand-year-long leap to the late 19th-early 20th century courts of Surakarta and Yogyakarta. Suggesting that “in all probability we have before us the holders of that same function which existed at the courts of the Hindu-Javanese rulers more than a thousand years ago and which is perhaps still older,” Stutterheim (1956a:94) linked the character portrayed on the Central Javanese reliefs to the bearded performers documented in accounts by Javanese and Dutch witnesses. One such account, given by Stutterheim’s Javanese informants in 1932, describes two *canthang balungs* (Jav.), i.e. antinomian dancers performing at the *kraton* of Surakarta on occasion of the Muslim festival of Garebeg:

71. The Yoginī performing a “war dance” has a striking, in fact virtually identical, parallel in a figure embossed on a gold plate found in the site of Si Thep in modern Thailand (cf. Miettinen 2008:74).

72. The *Deśavarṇana* (43.3) mentions a *gaṇacakra* “always going together with gifts, beloved of his subjects” in association with king Kṛtanagara of Siṅhasāri (r. 1268–1292), an adherent of esoteric Buddhist cults.

For the so-called *gajah ngombé* (“the drinking elephant”) the dance postures *jèngkèng* and *kalang kinaṅtang* are used, *with the right and left hand stretched out and with their bodies slightly bent forward and hopping like birds* the dancers hold a small glass of gin in their right hands. In their left hands they hold between their fingers four *chaṅtang balung*, called collectively a *kěpyak* and made of four long, flat leaf-shaped bones, strung on a string and kept apart by knots; they are held between the fingers and make a rhythmical, rattling noise. The dancers *make twittering sounds* while at every gong-beat they drink the gin, which is replenished from a jug on the floor, *for the dance is performed in a crouching position. At the same time the dancers shake their heads in a ridiculous manner.* [...] the dancers are called *baḍut* or also *kriḍastama*. [...] A special task is reserved for the dancers at the *grěbėg mulud*. [...] During the whole procession they perform a dance, the *tayungan*, in which they *go along hopping, alternating their right and left foot at every gong-beat.* (Stutterheim 1956a:95–96; my italics).

Stutterheim (1956a:94) also notes that these characters clap their hands rhythmically during the dance of the female dancers called *serimpis*, and shout to them the measures at certain intervals indicated by the gamelan, while praising them. These actions—which, as I have pointed out above, seem to pertain to the figure of the “leader of the troupe”—comply with all the characteristics displayed by the Brahman-like figures in the Central Javanese reliefs, who also feature a similar attire (i.e. the long beard and the naked upper part of the body). The striking similarities between the dances performed by the *canthang balungs* and those described in both the RK and *Sumanasāntaka* give us good reason to pursue Stutterheim’s hypothesis further. For instance, the *canthang balungs*’ “twittering sounds” call to mind the shrill of a bird, and may be compared to the cry of the peacock in RK 24.106 (*tavvañnya sugəma*) and the high-pitched shrill by a female performer in *Sumanasāntaka* 130.2b. Their *shaking of the head in a ridiculous manner*, the indication that their *right and left hands stretched out with their bodies bent forward and hopping like birds*, and their going along *hopping, alternating their right and left foot* call to mind the characterization of the *pirus* as a pigeon in the RK,⁷³ and the verb *akikat* in *Sumanasāntaka* 130.2a, which may qualify both a dancer and a peacock (apparently referring to a dancing posture). The *canthang balungs*’ dance performed in a crouching position, which has a comic effect (enhanced by the fact that drinking of alcohol is also taking place), is in harmony with the actions conveyed through the verbal form *mamaṅḍak* and the noun (or adjective) *vəlu* in respectively RK 24.106d and *Sumanasāntaka* 113.5.⁷⁴ These actions may be compared to the most popular dance posture, with one leg uplifted and both legs strongly bent, characterizing the representations of either male or female dancers in Southeast Asian temple sculpture since the 8th century AD, such as the one portrayed on relief VII.11d of Caṅḍi Śiva at Loro Jonggrang. When describing the posture of the dancing Yoginīs—“possessed”

73. Intriguingly, the Proto-Austronesian **balug* “pigeon” (Wolff 2010:753–754), attested in a number of Austronesian languages as, e.g., *baloz*, *balog*, *balu*, is remindful of the Old and Mod. Jav. *balun/balung* (“bone”) in the name *canthang balung*.

74. Another intriguing linguistic convergence may be found in the Proto-Austronesian *luŋ*, “curved,” and Mod. Jav. *me-lung* “bend, be bowed” (Wolff 2010:899); cf. above, fn. 26.

female Tantric initiates in a state of supernatural prowess—who are often, yet inaccurately, referred to as *apsaras* in Khmer art (cf. Sharrock 2013), Miettinen (2008:107) remarks:

both the supporting and the raised leg are strongly bent often resulting in an exceptionally low position. Most of the dancing “apsaras” convey an impression of dynamic movement, since keeping the balance in this position for a longer time seems nearly impossible.

Sharrock (2013:122), referring to the work of Louis Frédéric, describes this position—*ardhaparyānkāsana*, which is also the iconographic posture of Hevajra, a fierce deity of Tantric Buddhism—“more like ‘fierce trampling’ than dancing.” Dunn (1983:141) describes a martial and demonic character of the sacred Balinese masked-dance *topeng pajegan* (of which Sidha Karya is also part, as we will see below) as performing a dance characterized by a walk “performed with flexed knees, varying degrees of turned out feet, and an open position of the legs in relationship to the pelvis.” This walk, called *malpal*,

has a large stride where the center of gravity moves from side to side in large movements resembling a swagger [...]; the turned out foot is raised so that the heel is almost at knee level [...]. The center of gravity is low due to the flexion of the knees, and there is a pulsating quality to the phrases of the movement. The height of the stride and the lowness of the center of gravity may be adjusted to create different effects depending on which mask is worn for this role. A fiercer mask would be danced with a lower center of gravity for the walk and a more accented gait, with high knees and a heavy step. A high stride is also used in demonic roles and is associated with a wild animal-like fierceness. (Dunn 1983:142)

According to Dunn (1983:145), the design patterns of several masks in the *topeng pajegan* “are of a large asymmetrical angular presence projecting his energy from side to side in oppositional movement through space.” This style is associated to the demonic creature portrayed on frontons or lintels of Śaiva and Buddhist temples, the Kīrtimukha (“face of glory”) or Kālamukha (“Kāla’s face”),⁷⁵ insofar as the position of the arms of the dancer resembles that displayed by the architectural motif:

His upper arms are held at slightly above shoulder level and his arms extend forward from right angles at the elbows to flexed wrists.

In the Balinese repertoire described by Dunn (1983:198), the *tayungan*—the dance style performed by the *canthang balungs* (Stutterheim 1956a:96)—involves

the swaying of the hands and arms accompanying the walk with the impulse originating at the rising elbow and twisting wrist as if pushing out to each side emphasizing [sic] the oppositional dynamic of the walk.⁷⁶

75. This mythological demonic character, and the related architectural element, is known in Bali as Bhoma or Bhuta and in Java as Banaspati or Bhaṭāra Kāla (cf. Emigh 1984:23), and often referred to by art historians and archaeologists as Kāla-Makara. Cf. below: 51.

76. Brakel-Papenhuizen (1995:36) describes the *tayungan* performed by war dancers at the courts of Surakarta and Yogyakarta as a “stylized forward stepping [...] which is performed in time to the

Compare figs. 11 and 13, portraying two *canthang balungs* in the *gajah ngombé* posture, and fig. 1 (the *mayūralalita karaṇa*), as well as the position of the arms displayed by the “dancing girls” in the Borobudur reliefs, figs. 2 and 3. Also interesting is the detail that the naked body of the *canthang balungs* was daubed over with yellow *boreh* unguent, which is in harmony with the image of *jānu* (= *boreh*) unguent pouring down on excited dancing peacocks in RK 24.105.

In an attempt to identify the Indo-Javanese prototypes of the *canthang balungs* and their subordinate dancing girls, Stutterheim (1956a:98–99) quoted a passage from Moens (1924:531, note 33), who saw in the *canthang balungs* the heirs to antinomian Tantric practitioners who flourished in the Vajrayāna Buddhist milieu of the East Javanese Sinhasāri kingdom (12–13th century):

In the Kraton of Surakarta, a remarkable survival of “Those who enjoy the five M’s”⁷⁷ is still found in the so-called *chaṅṅang balung*, two bearded “buffoons” with the upper part of their body naked and with yellow stripes, whose duty is to become fuddled in public with gin or arak and to dance in an intoxicated state. These court-functionaries not so very long ago received their official income by keeping dancing girls and prostitutes. Their name, probably a nick-name, is probably due to the fact that originally they performed their “dance” on the *kṣetra*, “rattling with bones” (*nyanṅang balung*).

Stutterheim (1956a:99) linked the *canthang balungs* to a Tantric milieu insofar as they made use of *mudrās* (mystical hand gestures) during their dance, and originally had seals of office consisting of a phallus inside a heart-shaped vulva.⁷⁸ According to Stutterheim, other possibly Tantric elements of their attire include the *poleng* pattern of their *wrangkas*,⁷⁹ as well as their weaponry (*kris*, and sometimes pikes); further, he (1956a:99) argued that the *canthang balungs*’ other (nick-)name, i.e. *kriḍa astama*,⁸⁰ betrays

a trace of the Sanskrit root of the word “laugh(ing)” *has* [*astama* = (*h*)*as* + *tama*] ... in Yogyakarta the attention is emphatically drawn to the jeering laughter of the two *lurahs*; jeering laughter also plays a role in tantric rites.

basic pulse of the accompanying gamelan music. While such stylized walking apparently derives from ceremonial striding in processions [...] it is also used in classical dance to move across the dancing area.”

77. Stutterheim (quoting Moens) is referring to the practitioners of “left-hand Tantrism,” who allegedly enjoyed four impure substances (*madya* or wine, *māṃsa* or meat, *matsya* or fish, *mudrā* or parched grain) and sexual intercourse (*maithuna*) as part of their religious and ritual regimen.

78. As Stutterheim (1956a:96) informs us, these seals of office were destroyed at the death of their possessors; regrettably, these insignia were no longer used by the early 20th century, so what we know about them was reported by “those who still remember them.” Stutterheim (1926) notes that heart-shaped “chastity plates” or pubic plaques were worn by ascetics or other religious figures in East Javanese Hindu art. Many such pubic plaques are reproduced and discussed in Lunsingh-Scheurleer 2011; some of these display a phallus and are associated with ascetic figures of the Rṣi Brahmanical type (*ibid.* fig. 1), or with the character of Bhīma (*ibid.* fig. 3).

79. Indeed a chequered loincloth (*poleng*) is a typical feature of the iconography of Bhīma (i.e. Bhairava) in East Java and Bali (Stutterheim 1956b:108, 112–114, 118, 122). Cf. also below, fn. 88.

80. As reported by Stutterheim (1956a:96), the personal names of the two *canthang balungs* with the title of *jajar* (the lowest rank among the court administrative officials) were respectively Suka Astama (*suka* = pleasure) and Guṇa Astama (*guṇa* = magical power).

To this I may add that *krīḍa* in Sanskrit means “sport, play, pastime, amusement, amorous sport,” “disrespect shown by jest or joke” (*krīḍ* = “jest, joke”), and is a term commonly associated with dance and theatre in the Sanskrit tradition. The “dancing girls” doubling as prostitutes mentioned by Moens are the *pesindhèn talèdhèk* (Jav.).⁸¹ When discussing the *pesindhèn talèdhèk*, Stutterheim (1956a:98) quotes a description related by a Javanese informant to Groneman in the 1930s:

A few *pēsindhèn talèdhèk*—the public dancing girls attached to the *kraton*, who sing at other gamelan-performances or who with their steps and solo-singing add lustre to the *nayuban* or dance-performances of the men—follow their official “master.”

Stutterheim (p. 100) concluded that these features must be ascribed to Tantric rites which seemed to him “to be in the first place a recrudescence of old indigenous shamanistic and other customs,” while the dancing-girls reminded him of the *devadāsīs*, the dancing girls-cum-sacred prostitutes known from the Indian tradition:

The older phase of the profession of the *talèdhèk* undoubtedly brings to mind the *devadāsīs*, the so-called nautch-girls of the Indian temples; the presence of a brahman on the Barabuḍur-relief permits us to draw this line of development via the *chanṅang balung*.

In the footnote closing his article, Stutterheim referred “for comparison” to a series of articles by Brandts Buys, which also dealt with the *canthang balungs*. Brandts Buys (1933:259), who presented materials that were indeed largely identical with Stutterheim’s, regarded these characters as “degenerate Brahmans” (*gedegenereerde Brahmanen*), and accepted Moens’ hypothesis linking the *canthang balungs* to Tantric Śaiva-Buddhist worshipers of Bhairava. He (p. 260) further added the interesting—but to him “admittedly odd” (*wel vreemd*)—piece of information that the *canthang balungs* performed at wedding ceremonies and the festivities connected with them, both within and without the *kraton*.

The textual and visual materials discussed by Stutterheim were again considered by Holt (1967:113–115), who advanced an alternative hypothesis:

All these Javanese functionaries—the Brahmans on the reliefs, the *buyut* in literature, the supervisors at the courts—may hark back to the buffoon (*vidūshaka*) of the classical Indian theater who was “a Brahman but ugly and ridiculous.”

Holt connected the Javanese *pesindhèn talèdhèk*, and especially the female dancer called *juru i anin* described in the *Deśavarṇana* (cf. below: 40), to fertility cults and indigenous female deities. In my opinion, Holt’s view represents a step backwards from Stutterheim’s more specific identifications; nevertheless, Stutterheim’s enticing hypothesis needs to be updated in the light of recent advancements in our knowledge

81. Sutton (1984:123) points out that the word *talèdhèk* shares one root with *nḡlèdhèk* “to tempt, lure, attract.”

of Indic religions. An attempt in this direction, which goes beyond the catchwords “Tantric,” “indigenous,” and “shamanistic,” was made by Becker (2004:176–177):

In addition to the firm textual evidence of their presence in Java, there is less-firm, but suggestive, evidence of the involvement of Pāśupata monks in performance traditions. The reliefs of a Śaivite priest dancing and singing or reciting in the company of dancing women on temple reliefs at Borobudur and Prambanan (Stutterheim 1956:93) may indicate Pāśupata monks in the “marked” or first stage of spiritual practice. The women could also be Pāśupata. In India, women as well as persons from all castes could receive Pāśupata initiation, a practice that scandalized orthodox brahmāns [sic] in India.

When discussing the *canthang balungs*, Becker (2004:178) remarked:

Strange and inappropriate behavior by palace officials would not in itself identify these men as remnants of a Pāśupata monkhood, but they formerly carried as well a Śaivite seal of office. Their official seal was a representation of a *lingga-yoni*, the oldest and most widespread of Śaivite symbols.

Becker (2004:177–178) rightly noted a similarity between those Javanese figures and the Pāśupata practitioners in the domain of performance traditions, and were connected by her to Pāśupata adepts in the second stage, who adopted a peripatetic lifestyle including the display of “madness” or improper/ridiculous actions aimed at triggering the contempt of lay people. However, on account of the markedly antinomian features displayed by these dancers, it is more likely that they represented the remnants of even more extreme Śaiva groups. In fact it has now become clear that the Pāśupatas were just one among several Śaiva (sub)groups connected with performance and antinomian behaviours, such as the Lākulas, Kārukās, Kālamukhas, and Kāpālikas. It is especially the individuals (or groups) that mainstream Sanskrit sources collectively call “Kāpālikas,”⁸² but who were also known under the general label of Siddhas. Those practitioners were scornfully depicted as supernaturally endowed, yet evil, sorcerers who often posed as false Brahmans or ascetics; they sang, danced and played in theatrical performances; they encouraged the practice of drinking alcohol and engaging in sex with female attendants, whom they admitted into their order (cf. Bloomfield 1924); and their attire included ornaments and musical instruments made of (allegedly human) bones, as well as human skulls or parts thereof. The etymology of the (nick-)name *canthang balungs* would perfectly make sense in a Kāpālika milieu, for the “rattling bones” may be nothing else than a local variant of the rattle-drums (*ḍamaru*)⁸³ made of bones that constituted one of

82. Given the paucity of textual data, mostly consisting in second-hand accounts, it is difficult to envisage a neat 1:1 correspondence between actual groups of practitioners and the labels that were attributed to them by the sources. However, by upholding a polythetic categorization, and by recognizing that the motif of the Kāpālika (or Siddha) ascetic constituted a popular, and virtually proverbial, element of the Indic *imaginaire* as attested in both literature and the visual arts (Bloomfield 1924 and Samuel 2006), I believe that this remains a helpful category to use for the purpose of the present study. Compare Hatley’s (2013) polythetic approach to the classification of the religious phenomenon of Yoginī-cults, and the typology of Yoginī practitioners, in medieval India.

83. A waisted *ḍamaru*—“probably manufactured from a couple of human skulls” (Kunst 1973 I:219) is

the most characteristic marks of the Śaiva Kāpālikas. Also indicative of a Kāpālika origin may be the strings of flowers adorning their naked bodies, which is reminiscent of the garland of flowers offered to the gods (*nirmālya*) worn by Atimārga ascetics, and the emphasis on laughter, which is reminiscent of the observance of *aṭṭahāsa* or vehement laughter prescribed by the Pāśupata observance (*pāśupatavratā*). The detail, reported by Stutterheim (1956a:97), that on certain occasions the naked body of the *canthang balungs* was daubed over with horizontal stripes of yellow *boreh* unguent is in harmony with the image of *jānu* (= *boreh*) unguent pouring down on excited dancing peacocks (and, arguably, pigeons) in RK 24.105, and also resonates with the practice of smearing a yellow orpiment over the body or hairs and beard associated in certain Sanskrit texts with practitioners of the Bhairavamārga.⁸⁴ As a matter of fact, the four photographic depictions of the *canthang balungs* “in action” included in Brandts Buys’ article, which are reproduced here as figs. 12 and 13, are impressive insofar as the characters they portray are strongly reminiscent of scruffy, emaciated, *nirmālya*-wearing Indic ascetics of the Pāśupata and Kāpālika type. Their unusually tall *kuluk* cap (fez) is reminiscent of the mitre worn by Balinese Śaiva officiants of both *pedanda* (fig. 14) and *bhujāṅga/seṅguhu* status, as well as other categories of Indic ascetics.⁸⁵ Intriguingly, a similar cap is worn by Keralite artist Mani Damodara Chakyar playing the part of a Kāpālika in a Kutiyattam staging the Sanskrit *Mattavilāsa* (fig. 15); the artist also sports a prominent faux beard and wears strings of flowers. Further, as pointed out by Stutterheim (1956a:96), the *canthang balungs* performing on the occasion of the Muslim ceremony of Garebeg enacted a

held by the famous 13th-century dancing-Bhāirava statue found near Caṅḍi Singhasari (cf. also Kunst 1968:36); see also panel VII.11 cd of Caṅḍi Śiva in Prambanan (cf. above, and fig. 10), and Borobudur relief IV.7, showing a brahmanic character playing what seems to be a waisted (larger than usual) *ḍamaru* (Kunst 1968:35, and figs. 31–32; 1973 II:417).

84. See, e.g., *Harṣacarita* 3.121 (ed. Kane 1918:50), which describes a Bhairavācārya and his disciples on the occasion of a macabre ritual performed in a charnel ground as follows: “Jewelled rings dangling from the other ear anointed them with sparkling lustre like a spell-charmed *gorocana* pigment” (*itarakarṇāvalambināṃ ratnakunḍalānām acchayā rucā gorocanayeva mantraparijaptayā samālabdhāṅgāḥ*). The Buddhist *Kṛṣṇayamāritantra* speaks of an unspecified yellow substance (*piṅgala*) smeared over the beard and hairs of a Siddha; Davidson (2002:380) takes this to be *gorocanā* (yellow orpiment) on account of the *Harṣacarita* passage. White (1997:87) discusses a connection between the four alchemical “primal Siddhas” and four alchemical substances, one of which is *gorocanā* (“in fact an organic dye having the same intense yellow color as orpiment. *Gorocanā* is made from the urine of the cow,” *ibid.*:91 n. 3). A connection between a Bhairavika milieu and *boreh* unguent in Java is suggested by a report by Knebel on a stone statue of Bhīma from East Java, where the author comments: “On the figure we found *boreh*—*sapientī sat*. The place is indeed *pakahulan* [= place where vows, *kahul*, are made], in case of disease of man, beast or crop” (quoted in Stutterheim 1956b:112).

85. The *kuluk* (also called *makutha*, from the Skt *makūṭa* [= *mukūṭa*], “crest”) is a Javanese headdress worn by court officials. In fig. 11, various figures in the background (including the musicians) are wearing *kuluks*; however, those worn by the *canthang balungs* appear to be of a different, i.e. much taller, type. Compare the cap/mitre worn by ascetics in late Campā art (e.g. a 15th century sculpture from Phật Lôì Pagoda on Nhon Hài peninsula [Binh Định, Vietnam], depicting a Śaiva ascetic [*śivācārya*] identified as such by inscription on the back: isaw.nyu.edu/publications/inscriptions/campa/inscriptions/C0214.html; accessed 23-01-2014). I thank Arlo Griffiths for drawing my attention to this image.

caper so as to imitate dogs in heat:

Formerly, some thirty years ago, they had to perform a remarkable dance when arrived at the foot of the *stinggil* [the building where the gamelan are kept], which is described as being an imitation of dogs at mating time. If they managed to make the *susuhunan* laugh, they were assured of a monetary reward. This custom was abolished probably for the sake of decency because many Europeans [...] were present at the *grĕbĕg* ceremony.

This dance reminds us of the imitation of mating goats by *piruses* in the *Sumanasāntaka*. The imitation of animals, and especially of a bull's lowing, was a practice of the Pāśupatas, and of the *pāśupatavrata* in general (cf. Ingalls 1962:295). Since dogs are considered as the most impure animals in Brahmanical lore, they were often connected to the practices of antinomian groups: for example, the "great observance" (*mahāvrata*) carried out by the Kāpālikas prescribed that the adept must wear the skin of a dog; the *Abhidharmakośabhāṣya* by the Buddhist master Vasubandhu characterizes the Pāśupata conduct as "behaving like a dog" (*kukkura[...]vrataṃ*).⁸⁶

Becker's identification of the women as Pāśupatas, and in particular her last remark about the women's admissibility into the order, is not very likely. As it appears from their surviving scriptures, the Pāśupata order—at least in its original form—was only accessible to male consecrated Brahmins (Sanderson 1988:664). To her credit, Becker (2004:196) in an endnote suggests the alternative hypothesis that the female figures might have been the equivalent of the Indian *devadāsīs* (as argued by Stutterheim, 1956a:100). Sutton (1984:125) too pointed out that the *talèdhèk*, much like the *devadāsīs*, doubled as prostitutes. From epigraphic documents we know that *devadāsīs* were maintained by the Kālamukhas, a group of the Śaiva Atimārga related to the Kāpālikas (Lorenzen 1991); post-twelfth century South Indian Saiddhāntika sources document a group of female servants maintained for temple dancing and singing, called *gaṇikā* or *rudragāṇikā* (Brunner, Oberhammer and Padoux 2004:175–176). The female *talèdhèk*, who were under the responsibility of the *canthang balungs* in Surakarta, and of the *lurah talèdhèk* in Yogyakarta, would also fit well into the category of female attendants (*dūtī*) of the Kapālinī or Yoginī type, who ranked among the antinomian groups of the Kāpālikas, Kālamukhas, and Siddhas.

Sutton (1984) elaborated on the Javanese tradition of the *talèdhèk* and its connection with that of the *canthang balungs* in a study combining the early reports discussed by Brandts Buys, Stutterheim, and Pigeaud, with data drawn from Javanese texts and anthropological research conducted in modern Java. In her words (1984:123–124),

⁸⁶. Cf. White (1991:102–103) and Acharya (2013:105, 127–128). A black dog is connected with Bhairava, the demonic manifestation of Śiva worshiped by the Kāpālikas, of whom he may be a manifestation as well as a vehicle (*vāhana*); a dog features in this function in the dancing-Bhairava statue of Siṅhasāri. We also know of a Tantric master named Kukkurācārya (*kukkura* = dog), who instructs king Indrabhūti in obtaining the supernatural status of *vidyādhara* (Davidson 2002:243).

Though rare today in Central Java, one still finds an occasional itinerant *taledhek* with a few musicians, to my knowledge always male, wandering the streets of even the larger cities. [...] They are usually looked down upon by the general populace as beggars, and the *taledhek* as prostitutes. [...] Whether as a beggar or as a participant in a ritual, the singer dancer is expected to perform in a manner alluring to men.

Sutton (1984:125) translates a passage from Pigeaud's *Javaanse Volksvertoningen*, where it appears that in Solo the *talèdhèk* were under the jurisdiction of the *canthang balungs*:

[...] it is said that they [the *canthang balungs*] formerly held the position of leaders of the dance women. [...] According to my information from Solo, they had the rights simply to consider as their own subordinates women or girls who caused public scandal through immoral conduct and who were not married or subordinate to a master or lord. Whenever a man appeared who wanted to marry one of these women or take her as a servant, he had to buy her freedom.

Sutton (1984:121–123) traced this modern Javanese tradition of dancing girls to premodern East Java by drawing attention to a passage of the 14th-century *kakavin Deśavarṇana* by Mpu Prapañca, where a number of parallels with the *talèdhèk* and the context of the performance occur. Canto 91 of the Old Javanese poem describes a “female entertainer” named *juru i anin* (“Mistress of the Wind”), whose performance consists of both dance and singing:

“The first part was essentially comical (witty, *cucud*) and perhaps erotic. The female dancer was accompanied by Buyut (Great grandfather, and oldman), probably a follower and astute servant (*panakawan*) of the kind that is indispensable in Javanese plays” [Pigeaud 1960–63, vol. IV:316]. This part was performed “in the open air, probably near the countrymen’s hall” [*id.*, vol. IV:317]. The second part began with her entrance into the royal ‘Presence’, where she joined the exalted members of the court in drinking liquor and where “Mantris (mandarins) and *upapattis* (assessors at law) equally are taken for companion by her, drinking liquor, singing *kidungs* (songs)” [*id.*, vol. III:108].

Mpu Prapañca defines these songs as being “comparable with the cries of a peacock on a branch in their poetic beauty” (canto 91.3b, *mrak mañavuvvañ i padapa tulya nika riñ alañ*, trans. Robson 1995:191), which suggests a link between the female dancer and a peacock. Furthermore, Sutton (1984:125) noted that men made gifts of clothing to *juru i anin*, which finds a parallel in the Modern *tayuban/nayuban* tradition. As remarked by Pigeaud (1960–63, IV:316):

In modern Java in rural districts the custom for men to throw articles of their own apparel [...] on the floor at the feet of a female dancer as a token of admiration and erotic excitement still prevails.

This custom reminds us of the simile found in RK 24.105–106, where excited peacocks danced under a “shower” of “golden ornaments” falling from trees. The *Deśavarṇana*’s account has common elements also with the description of female performers (*strī niñ śaiva* and *strī niñ vidu*) in *Sumanasāntaka* 130.1–3, who simultaneously dance, sing and recite in a comical manner. The name of the *Deśavarṇana*’s performer—“Mistress of the Wind”—may be linked to a Tantric

milieu, for the god Vāyu⁸⁷ was characterized in many Old Javanese (as well as Sanskrit) sources as the father of Bhīma, whose connection with Bhairava, the demonic aspect of Śiva, was convincingly argued by Stutterheim (1956b:124–125; cf. below).⁸⁸ The active participation of court dignitaries in the dance and accompanying “drinking bout” appears to be a common feature in the Old Javanese accounts I have presented above. Also interesting is the presence of the *buyut* or “old man,” whose role of buffoon, master or partner of dancing-girls, and magician,⁸⁹ at once recalls that of the *pirus* and *canthang balung*.

Sutton (1984:121) discussed the practices found in passages of the 18th–19th century Javanese *Serat Centhini*, which persists in the Javanese *tayuban* tradition of dance-performance, where one or more *talèdhèk* are involved in a kind of erotic singing and dancing with men and women, accompanied by gamelan music:

Tayuban need not involve drinking or physical contact between the *taledhek* and any of her male partners, yet in many cases it involves a considerable degree of both. The well-known nineteenth century poem, *Serat Centhini*, describes at great length a *tayuban* in which most of the participants wind up intoxicated and some copulate on the dance floor. While many Javanese today claim that *Serat Centhini* descriptions such as this are fanciful exaggerations, drinking and sexual license have been common practice at *tayuban* occasions. [Stutterheim 1956a:99:] “It is [...] an astonishing spectacle for those who have the opportunity to attend a real, old-fashioned *nayuban* for the first time, to see the stately Javanese, who in ordinary life do not in the least appear to appreciate the use of alcohol, becoming fuddled to such an extent and to see them in a state of excitement in which they occasionally openly misbehave and allow themselves all kinds of liberties with the *taledhek*.”

According to Sumarsam (1995:33), who quotes several passages of the *Serat*

87. The Sanskrit/Old Javanese *vāyu* (“wind,” or “the God Vāyu”) is synonymous with the Old Javanese *ānin*.

88. The Sanskrit word *vātula* (“windy”) denotes a “mad” or “crazy” person, and is also used for someone who is possessed. According to a widespread tradition, Bhīma’s brother is Hanumān, who shares with him the appellative *bāyuputra* (“son of Wind”), and who is himself considered a manifestation of Bhairava in both South Asia and the Javano-Balinese world. In the Balinese *Kapiparwa* indeed it is Hanumān (*anoman*) who eats the Sun instead of his brother Kāla-Bhairava, as another popular version of the story has it. Vickers (2011:127) notes that “The link to Bayu explains a connection Balinese make between Anoman and Bima, which is otherwise mysterious. [...] Anoman and Bima have similar iconography: both have the “prawn claw” (*supit urang*) coiffure of the semi-divine heroes of the epics, and both wear very little clothing except for the chequered (*poleng*) loin cloth. In Balinese ritual use these *poleng* cloths, as the union of opposites, represent power (*sakti*). The heroes’ conflict is ended by the intercession of their father, the god Bayu, who is iconographically identical to Bima, except that he has the aureole and what Forge refers to as a ‘god spot’.”

89. A characterization of *buyut* as a man of supernatural prowess is found in the Middle Javanese chronicle *Pararaton* (6.27, quoted in OJED 370). There a *buyut* is introduced by the honorific *hyañ*, which is usually reserved for either divinities or characters of a high religious standing (including craftsmen). This *buyut*, who is described as the guru of Ken Anrok, possessed various supernatural powers, including the *dharmakāñcanasidi* (supernatural ability of making gold?). The figures of Buyut Cili and Buyut Cungking are revered as persons of (benign) magical power, in connection with *slametan* rituals and *barong* performances, in some East Javanese locales (Beatty 1999:86). As in the *Pararaton*, the *buyut* is usually referred to as *eyang (hyañ)* (*id.* 1999:99). A connection between buffoonery and supernatural/magical power is found in the character embodying a comedian and black magician known as *bondres* in sacred Balinese temple-dance and performance.

Centhini and other nearly contemporary Javanese texts, *tayuban* continued to be an essential part of court celebrations into the 19th century, and survived until recent years as a tradition especially followed in wedding celebrations. Even so, as narrated in the *Babad Mangkubumi*, it was perceived with hostility by the devout Muslim Paku Buwana IV when he was still a crown prince in the Surakarta court in the second half of the 18th century, apparently on account of its wild, un-Islamic character (Sumarsam 1995:31–33). Stutterheim indeed labelled the *nayuban* a “*taṅdak*-party,” and connected it to the *canthang balungs* via the *talèdhèk*. Sutton (1984:122–123) further elaborated upon this connection, linking the *canthang balung* to the *buyut* and *tandhak* (Jav.), whose existence was documented among the modern Tengger Hindu communities:

In the Tengger area of East Java, singer-dancers (there called *tandhak*) often appear at festive occasions where great quantities of liquor are consumed. In their inebriated state, the men behave in a manner which would be unacceptable in more normal public encounters with members of the opposite sex. The role of the Buyut is also paralleled in the *taledhek* tradition. Pigeaud, Stutterheim, and Brandts-Buys have written of the *canthang balung*—men who dressed strangely and danced for the ruler (*susuhunan*) of Surakarta and his entourage. [Pigeaud 1938:59:] “They had a place amidst the gamelan players whenever *bedhaya* or *srimpi* dances [female-style ensemble dances of the court] were performed in the *kraton*. Then they fulfilled the role of *badhud* (jesters) and let the *senggak* calls [short vocal interjections] be heard against the gamelan music.”

Erotic *bedhaya*-dances performed at the *kraton* of Surakarta in an atmosphere of drinking parties among the noblemen is reported by van Goens, a mid-17th century Dutch observer (cf. Sumarsam 1995:21). Sumarsam notes that the instrumental combination mentioned in the account—i.e. small gongs, flutes, and a bowed-string instrument—has no equivalent in today’s Javanese ensembles, yet is mentioned in Old Javanese literature, and therefore “might well be a survival of Hindu-Javanese ensembles.” The Tenggerese *tandhak* singer-dancers obviously derive their name from the Old Javanese *taṅdak*, which means “dance (with song)” (OJED 1929). Given that *taṅdak* is not traceable to any known root in Proto-Austronesian and other Austronesian languages, it is tempting to regard this word as deriving from the Sanskrit *taṅḍaka*, “ juggler” (MW 432), which itself stems from the root *taṅḍ*, “to beat”; from the same root is derived the word *taṅḍu*, the “name of an attendant of Śiva (Bharata’s teacher in the art of dancing), cf. *tāṅḍava*: ‘dancing (esp. with violent gesticulation), frantic dance (of Śiva and his votaries)’.”⁹⁰

Topeng Sidha Karya: A Balinese Tantric Temple-Dancer

Let us now turn to Bali, where some of the ceremonies and temple-ritual performances that are still practiced today may find their historical predecessors

90. A connection with Śiva may be suggested on the basis of MW’s gloss of *taṅḍi*, “a *ṛṣi* (who saw and praised Śiva),” and *tāṅḍa* (= *tāṅḍaka*), “an old sage.” The dancing posture displayed by the characters appearing in this and related reliefs of Caṅḍi Śiva was identified by Lopez y Royo-Iyer (1998:66–72) as a form of *tāṅḍava*; she then came to the—to my mind unwarranted—conclusion that the performers displayed in a number of panels must represent the God himself.

in those described in Old Javanese epigraphic and textual sources.⁹¹ Among such Balinese ceremonies are those involving Sidha Karya, a character that evokes many of the antinomian, and more specifically Tantric, features that we have seen in the performing figures thus far discussed. Sidha Karya is a dancer and, at the same time, a comic masked performer, who appears at the end of *topeng pajegan* masked dance-drama. As put by Hildred Geertz (1994:125), he has the aspect of

an old man with bright eyes, a smiling, bucktoothed mouth, and large bushy white mustache and eyebrows. He enacts an odd comic dance [...]. He is said to be a form of the demon Kala, and his act dramatizes the submission of the demon and his transformation into a being of beneficent attitudes toward the congregation.

A popular Balinese etymology of Sidha Karya is “the completion of the work,” i.e. “the one who accomplishes (*siddha*) the ritual work” (*kārya*, more correctly ‘religious performance’, cf. OJED 813 and supra: 29). This is likely to be an ex-post, “folk-etymology” of an original Sanskrit adjectival compound *siddhakārya*, which means “one whose object is accomplished,” hence “one whose acts are fulfilled [supernaturally]”; compare the Old Javanese *siddhikāra*, “one who acts through magical powers” or “one who performs wonders.”⁹² The name comprises the word *siddha*, “a perfect one,” in other contexts denoting a class of Śaiva and Buddhist Tantric figures.⁹³

Sidha Karya is indeed a character possessing special knowledge and magical powers (Dunn 1983:80). He embodies an odd blend of demonic and divine, and is in fact “associated with the kings of Bali in ancient times which have a pre-Majapahit *rākṣasa* or demonic appearance”; his frightening and semi-demonic look is referred to in Balinese as *aeng*, which means “tremendous,” “dreadful,” or “terrifying” (Dunn 1983:45). His pedigree and identity is portrayed in many ways according to different local traditions, e.g. as “the great laughing king,” or the son of a Śaiva priestess and a Buddhist priest, or himself a priest from India (Keling). Sidha Karya’s “appearance in the mask form is attributed to his power to change himself into different forms, a power associated with the gods who take even demonic manifestations” (Dunn 1983:76). Margaret Coldiron, in an unpublished paper titled “The Tantric root of Sidha Karya” (2007), has stressed the fundamentally “unorthodox” and contradictory nature of this Balinese mask character:

91. Cf. Hunter’s remarks: “The ‘tellers of historical tales’ (*amacangah*) spoken of in *Sumanasāntaka* are also believed to have their modern descendants in the *topeng* dances of Bali, where masked performers enact tales from ‘dynastic histories’ (*babad*) rather than the mythological events related in the shadow theatre” (Worsley et al. 2013:576); compare Cohen (2011:143), who speaks of the Javano-Balinese Sanghyang trance-dance as ‘very ancient and simultaneously tied to the local ritual economy.’”

92. OJED (1759) lists *siddhikāra* but does not gloss it; s.v. *aniddhikāra*, *sumiddhikāra*, *siniddhikāra*, and *paniddhikāra*, it gives “to apply magical power to, effect by magic, change by magic.”

93. De Casparis (1956:226) records the expression *kabikuan in siddhakārya*, “the monastery (called Siddhakārya)” (or, rather, the monastery of the Siddhakārya(s)?) occurring in the Lintakan copperplate of 919 AD.

Sidha Karya is one of the most sacred and significant of Balinese mask characters, yet his appearance and behaviour are mysterious. He is holy, but a joker; refined, yet coarse; divine, yet demonic—in short, a mass of contradictions. [...] Does the mask represent a “Buddhist Brahmin from Java,” an ancient Balinese demon-king or an ascetic evangelist from India? What is his significance in the ritual dance drama in which the performance of this mask often seems dramatically irrelevant, but is utterly essential?

According to various Balinese stories—with variants with respect to details—reported by oral informants or written chronicles (*babad*), Sidha Karya was a Brahman travelling from Java, who arrived at Pura Besakih when an important ritual to avert the disgrace that had fallen upon the kingdom was being performed. On account of his filthy attire, he was not believed to be a real Brahman; he was not allowed to cross the temple’s premises, but rather ordered to go south (*kelod*)—an inauspicious point of the compass, associated with the Demonic in both Indic and Javano-Balinese cosmology.⁹⁴ Sidha Karya cursed the ritual, which resulted in even direr consequences for the kingdom and its inhabitants. Eventually, his Brahmanic status and kinship relationship with the ruling prince is recognized, and Sidha Karya “makes the ritual complete,” thereby healing the kingdom. Coldiron (2007) describes the crucial event as follows:

He appears in the king’s court unwashed, covered in ash—the ashes of the cremated dead—he has no time for court manners and he laughs at the mundane concerns of those who have not passed through the [...] renunciation of the body’s needs and desires.

As a magically powerful “outsider,” and an antinomian ascetic who has mastered impurity, Sidha Karya is the most qualified person to accomplish the ritual—unlike the Śaiva Saiddhāntika high officiant (*pedanda Śiva*) who, in his purity, cannot deal with the forces operating at the *bhūta* level.

In an earlier study, Coldiron (2005b:241) drew attention to the apparent similarities between this figure and the Tantric Siddhas known from Vajrayāna Buddhism, observing that, although the Sidha Karya’s dance contains elements of entertainment like storytelling and buffoonery, it is mainly “addressed to the gods and fulfill a purely ritual function,” including the appeasement of the *bhūta kālas* or malignant ghostly beings. She further pointed out that the performances of the Sidha Karya are characterized by music (“insistent, rhythmic, with a pulse that uses an interval reserved for supernatural characters and fights”); laughter and screams/cries (“indicative of a powerful, supernatural character”); erratic movements; recitation of mantras and offerings to the cardinal directions, beginning from the South (the demonic/inauspicious point of the compass) and ending with Śiva in the centre.

Sidha Karya’s mask may be white or black; a third eye—Śiva’s attribute—is represented in the middle of the forehead. Some masks have large teeth and wide grin, whereas others have fangs (see fig. 16). The figure shares with demonic

94. The south is conceived as the abode of Kāla and demons in general, as well as a synonym of wilderness and pestilence (cf. Headley 2004:321–322).

characters his bushy eyebrows, moustache, large eyes, and unruly hair; however, ‘while iconographically the character looks a lot like a demon, narratively we know that this is a high-class Brahmin’ (Kodi et al. 2005:176). His Brahminical pedigree and ascetic attire oddly mixed with demonic and frightening features, stylized lines on the face that seem to denote laughter, his ash-smear (originating from a corpse), his dance, all conjure up the prototypical devotee of Rudra/Bhairava, an anchorite of the Pāsupata, Kāpālika, or Siddha type. Coldiron (2005a:186) describes his dance as follows:

Sidha Karya laughs maniacally, as if privy of some great joke at the expense of the audience. He waves his white cloth, laughs, *executes bird-like hops to the right and left*, laughs again in the manner of Rangda and then rushes at the audience. (My italics)

Besides the laughter, common to all traditions discussed so far, note the striking similarity with the bird-like hops to the left and right feet performed by the *canthang balungs*. According to Coldiron, Sidha Karya’s sideways hops indicate his magical powers; to jump as a bird, and to dance in a frenzy way, is forbidden in the daily life in Bali.⁹⁵ Interestingly, similar side-hops are also seen in the Sanbasō dance performed by the Japanese mask Okina. On account of the strikingly similar iconographic features, the style of their dance, and the use of mantras and *mudrās* by both characters, Coldiron (2005b:240–244) has suggested that Okina and Sidha Karya may derive from a common Tantric Buddhist source, probably originating from Java,⁹⁶ and ultimately “Kalinga”—i.e. Andhra or Orissa, which was an important center for the trade route between India, Southeast Asia, and China.⁹⁷ A “Kalinga-connection” was already pointed out by Emigh (1996) who, in his analysis to the Balinese masks of Rangda and Barong, suggested that the demonic figures of Balinese dance-drama may originate from the Tantric practices of that region in India. Coldiron, however, concludes that no certain model has as yet been found. While a Tantric Buddhist pedigree cannot be ruled out, I find a direct derivation of Sidha Karya from a prototypical Śaiva Atimārga, i.e. Pāsupata or Kāpālika, ascetic a more plausible hypothesis.⁹⁸

95. I thank an anonymous reviewer for this information.

96. Cf. Coldiron 2005b:230: “While it is true that Buddhism is a feature of both Balinese and Japanese cultures, there is a growing body of evidence indicating that the source of the Tantric Buddhist influence that informs the iconography of these masks was not China but rather Southeast Asia, specifically Java. [...] The Hindu-Buddhist culture of Bali is, of course, directly connected to that of pre-Muslim Java, but there is also new evidence indicating ‘Indonesian’ influences on the arts of early Japan.” Coldiron refers to the work by Ann Kumar on ancient Javanese influences on Japan, and to David George’s suggestion that the Chinese Dragon is a representation of a creature from Java.

97. In Bali *kēlin* is generally meant to refer to (East) Java, but the name could actually refer to the “kingdom of Kalinga-nagaram, centred in what is now the coastal border region of Orissa and Andhra Pradesh” (Emigh 1996:77; cf. also Dunn 1987:74). The identification of Old Javanese *kēlin* (i.e. the various *kēlins*) is controversial: for a detailed linguistic and historical discussion, cf. Damais 1964, especially pp. 96–111.

98. A fruitful line of enquiry would be to compare the Balinese and Japanese ritual dances to Indic Tantric (Buddhist) dances from Tibet and Nepal, such as the Newari dance Bhairab Naach (“Bhairava’s

Fierce deities and demonic devotees

As we have seen above, in the Sanskrit tradition fringe groups such as the Pāśupatas and Kāpālikas “survived mainly in the literary and religious texts of their opponents as stereotypical villains, buffoons, or heretics [...] sprinkled with ashes; adorned with the six insignia; and holding a *khatvāṅga* club, a skull (*kapāla*), *ḍamaru* and *mṛdaṅga* drums, and a trumpet” (Lorenzen 2000:83). These wandering (pseudo-) ascetics were ridiculed in a number of plays, where they figured as hedonistic yet “scruffy, long-haired denizens of the margins of the Indian social institutions” (Davidson 2002:114).⁹⁹ In a similar fashion, the extant information about these fringe groups in the Javanese setting has survived to us in the form of critiques or satires by courtly literati who evidently adhered to mainstream, householder-oriented religious currents. For instance, in RK 24.112 a *kuvon*-bird is characterized as a *vidu*, a homeless and unattached wayang-player, and accused of posing as a *taṅḍa* functionary; he is declared to be *gunya* (“having manifold supernatural abilities,” “powerful,” or: “a sorcerer”) and *saguna* (“possessing magical/supernatural powers”).¹⁰⁰ In 24.114 the *kuvon* invites a she-*kuvon* to become a female ascetic (*kili*) and bring satisfaction to naked wandering ascetics (*kalavan lagnāmutusana*), thereby becoming an object of enjoyment (*bhukti*) for the devotees (*bhakta*) in the forest, who have low-ranking wives (*kula-kula*).¹⁰¹

dance”) and Caryā Nr̥tya (cf. Wedemeyer 2013:257–258, note 130). Samuel (2006:26), discussing the female deities associated in India with fierce deity rituals and the propitiation of categories of Indian malignant spirits, maintains that “masked figures possessed by these deities have played an important role in the ritual cycles of Hindu communities from the Nepal Valley to Kerala, Bengal, and Bali.” A link between ritual, possession, and dramatic art has survived up to the modern time among the performers of the Terukkūttu (“street drama”) in Tamil Nadu, among which “the boundary between performance and ritual is so thin as to be nonexistent,” and during which performances “at least one of the principal actors become possessed” (Hart 1987:477). Hart concludes that “there is no reason to suppose that performance in ancient Tamilnad was any different: indeed the poems show that the low-caste performers often became possessed and danced in a frenzied manner.”

99. The South Indian farce *Mattavilāsa* (7th century AD) portrays a Kāpālika as a hedonist engaged in wild dances, parties involving the consumption of meat and alcohol, and enjoying sexual intercourse with his partner, a dancing Kapālinī called Devasomā; v. 20 describes him as “having as hairs a wild and tangled mess, wearing a withered garland around his neck, his body covered with dust and ash [...] a garbage heap in the form of a man” (Lorenzen 2000:94).

100. See Acri 2011a:62. Intriguingly, Tantric practitioners are referred to as *guniā* in contemporary Orissa (cf. Keul 2013:6, who speaks of “local tantriks” connected to Yoginī-cults, cremation-ground offerings and healing practices); among the Baigals of Central India and the Santhals of (South-) Eastern India, *gunia* means “sorcerer” (Koppers 1940-41:770). See also below, *Pārthayajña* 8.9, and the nicknames of the two *canthang balungs* mentioned in footnote 80.

101. See Acri 2011a:84. In my earlier contribution I did not mention the possibility that *kula-kula* may be a pun, implying a reference to the *kula* in the sense of “clans” or “families” (of initiated devotees, Yoginīs, and minor goddesses) around which revolved the theology and (orgiastic) ritual practice of the Tantric texts of the Kaula stream—themselves probably derived from an earlier Kāpālika milieu. Samuel (2006:26), when discussing Kāpālika-related practices, speaks about “the widespread role of low-caste ritual specialists in relation to kingship and political power, a pattern that has been identified in early Tamil literature and occurs in different forms in many parts of South Asia and the Himalayas. If fierce deity practices were originally performed by such low-caste specialists, then the *kula*, ‘families,’

A seemingly related category of low-status, power-seeking ascetics and performers who were active in non-courtly milieux is scornfully portrayed in stanza 6 and 9 of the eighth canto of the ca. 15th-century *kakavin Pārthayajña*:

*hana viku mañidan mañidāri bhuvana
makuravit aḡaluñ sukār aburarutan
tāhār ikana purih niñ avak aḡaṇiṇan
si hurip ika ya vastu sukār aburarutan* (6)

There are ascetics who behave in a crazy manner, wandering through the world; untidy, hindered by their matted hair, in disorder. So is the natural state of the body [of one] exerting [himself in performing austerities]. The Life principle is in fact hindered, in disorder.

*hana viku mañigəl macarita rinubuñ
biṣa tivas ika siñ vvañ atika vihikan
vvañ atika mañaləm ri guṇa nika lāvih
vvañ atika sañ asuñ mamigunani guṇa* (9)

There are ascetics who dance and recite stories, surrounded [by spectators]. Everyone should know that they are powerful [and yet] they come to nothing. Such persons boast of their exceeding magical powers; Such persons are the ones who render magical powers worthless.

The above description epitomizes a class of Indic wandering anchorites of the Śaiva Pāśupata and Kāpālīka- or Siddha-type respectively; these were despised in Sanskrit sources by the mainstream religious establishment on account of their uniting a quest for supernatural powers (*siddhi*, *guṇa*) with a career in the performing arts, and especially because of their “crazy” behaviours and antinomian practices. The Kāpālīkas practiced the observance of the Pāśupatas (*pāśupatavrata*), who enjoined the use of song, dance and drama in the worship of Rudra-Śiva and, concealing their Brahmanical (hence, pure) status, behaved improperly and indecently in order to cause contempt in the common people:

It was prescribed that he [the Pāśupata adept] snore, tremble, limp, play the lecher, act improperly and speak nonsensical words in full view of people. Such ridiculous actions were to be performed so as to give the impression that he was a madman (*unmatta*) and thus provoke disgust and contempt (*avamāna*). (Hara 1994:120)

Pāśupatasūtra 3.11 prescribes that the Pāśupata practitioner

Should go about like an outcaste. [... Commentary:] He should appear as though mad, like a pauper, his body covered with filth, letting his beard, nails and hair grow long, without any bodily care. Hereby he becomes cut off from the respectable castes and conditions of men and gives rise to disgust (trans. Ingalls 1962:289).

of early tantric practice may derive from the families who carried them out.”

The autocommentary *Svopajñavṛtti* to *Yogaśāstra* by the 11th–12th century Jain polymath Hemacandra (4.102.26–31) scornfully describes certain ascetics who take up and abandon the *pāśupatavṛata* according to their own advantage, and behave in other (even more) extravagant ways typical of the Kāpālikas. The passage depicts these ascetics with their hairs twisted together in a mass (*jaṭāpātala*), their limbs covered with ashes (*bhasmāṅga*), dancing and singing (*gītanṛtya*), farting (*putau vādayat-*) and roaring (*nādaavidhāyin-*) by drumming on their mouths as if it were a percussion-instrument (*vadanānādenātodya*), attacking sages, gods and men with deceits (*asatyabhāṣā*), breaking their observances (*vratabhāṅga*) out of their desire “to become slaves of slave-girls” (*dāsīdāsatvam icchat-*), carrying ornaments made of human bones (*narāsthībhūṣaṇabhṛt-*) and a pike or *khaṭvāṅga* (*śūlakhaṭvāṅgavāhin-*), wearing bells on their ankles (*ghaṇṭānupūradhārin-*), indulging in the enjoyment of drink, meat and sex (*madyamāṃsāṅganābhogaprasakta-*), continually singing (*gāyat-*) and dancing (*nṛtyat-*) with bells tied around their buttocks (*putānubaddhaghaṇṭa-*).

From the scant textual evidence on the beliefs and practices of Kāpālikas and their female attendants, the Kapālīnīs or Yogīnīs, which has survived to us through Śaiva sources of the Kaula or Bhairavatantra stream, we know that these practitioners aimed at achieving a direct connection with their demonic *iṣṭadevatā*, the male Bhairava and/or various terrifying manifestations of the Goddess. This union was achieved via their observance of mimicking or taking upon themselves some of his/her features in order to reach a complete identification with him/her, i.e. be “penetrated” or possessed (*āveśa*) in a trance-like state, often triggered through orgiastic rituals (e.g. *gaṇacakrapūjā* and *yoginīmēlāpa*), drinking bouts, and frantic dances on cremation grounds. The “odd” whole-body postures, called *mudrā*, assumed by the followers of these groups in their ritual dances were intended to induce a state of possession; through the experience of violent emotions triggered by the transgression of social and dietary rules of purity, these adepts identified themselves with their wrathful tutelary deities, becoming his/her—“theatrical,” so to speak—human embodiments.¹⁰²

Scholars generally consider that Bhairavika Śaivism was introduced in Nusantara, and especially in the East Javanese kingdoms of Kaḍiri and Siṅhasāri, only since the 12th century. But traces of Tantric cults are already discernible during the Central Javanese period. An incontrovertible allegorical reference to Śiva-Bhairava is found in an Old Javanese inscription from the Ratu Boko plateau dated 856 AD (de Casparis 1956:265–266, 271). There the princely figure of Kumbhayoni likens himself to a terrifying form of Śiva-Bhairava, who is described as performing an exalted *tāṇḍava*-dance—and, at the same time, meditating—on a corpse in a cremation ground, wearing a snake-thread, necklace, armband and leg-ornaments

¹⁰². For a fascinating account of these ritual or ritualized practices, as described in unpublished Śaiva sources, cf. the public lecture “Pleasure and the Emotions in Tantric Śaiva Soteriology” (especially mins. 40–60) delivered by Prof. Alexis Sanderson at the University of Hamburg on 07-06-2013 (<http://lecture2go.uni-hamburg.de/veranstaltungen/-/v/15161>; last accessed 24-01-2014).

made by the King of the Nāgas (*phañindra*), adorned with blood-dripping heads of the kings defeated by him.¹⁰³ The typical hairdos and attires characterizing the iconography of Bhairava, demons, and Kāpālika ascetics, such as ornaments of human skulls, Brahmanic cords and armbands made of snakes, feature in reliefs of the Loro Jonggrang temple complex.¹⁰⁴ A trace of Kāpālika-Bhairavika Śaivism can also be discerned in panel VII.11d of Caṇḍi Śiva, depicting a frenzy war dance by a fanged Yoginī accompanied by the music of *mṛdaṅga* drums, overseen by a character looking like a Brahman, who is reciting from a palm-leaf manuscript (fig. 10). A worshiper of Kāla (*ikaṅ iṣṭi kāla*) is linked to a tiger (*harimōṅ*), Śiva's vehicle, in RK 25.09;¹⁰⁵ “Bhairava” and “Bhairavamārga” appear among the sects described in early Old Javanese texts, such as the *Agastyaparva* and *Śaṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* (cf. Goris 1926:101–103); the term (*śaṅ brāhmaṇa*) *kāpālikabrata* “(a Brahman) adhering to the observance of the Kāpālikas” is attested in the probably 10th-century *Udyogaparva* (45.4). It may be therefore safely assumed that these groups and their Tantric lore, rituals, and underlying theology, were known realities in the Javanese *imaginaire* already in the Central Javanese period.

Tantric imagery becomes more pronounced, and pervasive, in the Śaiva and Buddhist art of the Kaḍiri-Siḥasāri period in East Java; it recrudesces during the late Majapahit period, culminating in what Stutterheim (1956b:117–118) called a Javano-Balinese cult of Bhīma-Bhairava. According to Stutterheim, this very Bhīma—i.e. the demonic, skull-bearing ascetic aspect of Śiva known as Bhairava (of identical meaning, “the terrible/frightful”)—rather than (only) the popular Pāṇḍava hero of the *Mahābhārata* is the protagonist of the *Navaruci*, a ca. 16th-century Old/Middle Javanese soteriological text that narrates Bhīma's mystical journey towards enlightenment or self-purification. The story of the *Navaruci*, also known through the related *Bhīmasuci* and *Bhīmasvarga*, constitutes, as shown by Hinzler (1981:29), a common plot for old as well as modern wayang narratives and performances.

103. The same antinomian and martial imagery is found in a number of Sanskrit hymns dedicated to Śiva-Rudra from Bali; cf. especially *Śivastava*, vv. 8–10 (Goudriaan and Hooykaas 1971:290–293), and also *Rudragāyatrīdhyaṇa* (pp. 299–300). As Jordaan and myself (2012) have argued, some of these *stuti* may be contemporary or even older than the temple complex of Loro Jonggrang, being apparently connected to the iconographic and architectural plan of Caṇḍi Śiva.

104. E.g. on Caṇḍi Śiva, in a figure that I have identified as Kāla—cf. Acri and Jordaan 2012:301–302. An actual skull-bowl has been unearthed in Central Java, in the mountains to the north of Prambanan (cf. Stutterheim 1956b:125, fn. 44; Jordaan 1996:73). The use of skulls (*kapāla*) as drinking-bowls is described in the ca. 15th century *Tantu Paṅḍalaran* (cf. OJED 797 s.v.).

105. The Sanskrit-Old Javanese Śaiva text *Mahājñāna* (comm. ad śloka 27) defines the materialist doctrine as “the knowledge of the agitated among men, [...] the knowledge of Kāla” (*kālaññāna*). The expression “agitated among men” is my tentative translation of *kagivan*, a passive from *aṅgivaṅ* (“to shake”), glossed by OJED (532) as “in violent commotion, deeply moved, agitated” (also used, as in *Śri Tañjun*, in the sense of “moving to the tune of the gamelan”); compare *agivaṅan*, “moving to and fro, in violent motion.” The word is apparently connected to a frantic dance. It is worth noting that the Kāpālikas and Pāśupatas were often characterized as hedonists or epicureans associated (purportedly or not) by their mainstream detractors with the materialists—the lowest among the philosophical schools codified in the Sanskrit tradition (see Lorenzen 1991:47–48, 88–89, 217).

Stutterheim's identification is supported by the cemetery-lore that accompanies the figure of Bhīma, by his behaviour inclined to violence and rage, drunkenness and orgies, and by the features of his iconography, namely his high-worn headdress, snake-bracelets and erect exposed penis, his frantic dance performed while standing on a corpse, surrounded by demons drinking from skulls.¹⁰⁶ The comic—or grotesque—aspect of the Divine, represented in his demonic form of trickster, is evident in a passage of the *Navaruci* (p. 53.2–10) that the editor and translator Prijohoetomo deemed to be corrupt, arguably on account of its enigmatic and sinister content (cf. p. 110, fn. 2). Having described the invisible and formless aspect of God as Void and non-existence (*tayā*), the Guru explains to Bhīma the form(s) taken as incarnation by the Lord (*bhaṭāra*, usually standing for Śiva):

[...] *dadi vvañ ta ya, dadi lanāñ, dadi vadon; dadi satto masuku pat, rumañkañ, lumur vətəñnya, satto liñanku iri ya. Tan ana kucivanya riñ dadi vvañ. Vəruh mañigəl mavəḍihan, bisa mañidun macarita, vəruh mayoga masamāḍhi; prajña śakti, tan anāmaḍani. Kunañ pinakāhāranira, tan pati papañanira: amanān pva avaknira ḍavak, añinum pva ya rahira ḍavak. Irika ta ya sañ maavak tan alara ta ya; tan endah, tuhu sukha gumuyu. Tan pañinak-inak avan iñ uvus laṅguk. Kaśaktin mevəh viveka riñ aji.*

[... The Lord,] He becomes a human being; He becomes a male, He becomes a female; He becomes a four-legged animal, moving on all fours, His belly facing down. I would say, that is an animal (*sattva*).¹⁰⁷ There is no inferiority in His becoming a human being. He knows to dance wearing a *vəḍihan*;¹⁰⁸ He is skilled in singing and reciting. He knows to perform yoga and absorption. He is endowed with Gnosis and Power, there is nobody who equals Him. As for what constitutes His food, He pays little attention to what He eats:¹⁰⁹ He eats his own body, He drinks his own blood. In Him, the embodied [soul] does not suffer. He is not beautiful; He really likes to laugh. His manner of haughty speaking is not pleasant. [Being only] supernaturally mighty, He is in trouble with the discernment of the sacred scriptures.

The divine figure described in the passage appears to have many of the features attributed to both Bhīma/Bhairava and Bhīma the Pāṇḍava, son of Vāyu. In fact, in the *Navaruci* Bhīma (the Pāṇḍava hero) discovers to be Bhīma (a manifestation of the Godhead) through esoteric instruction and a process of self-purification. The Pāṇḍava Bhīma is a mighty, and often wrathful and impulsive, warrior of gigantic proportions, whose strong point is almost uniquely his physical strength; in both

106. For a detailed study of this Bhīma-cult, with special reference to iconography, cf. Duijker 2010.

107. *Satto* here represents a common alternative spelling of *sattva*, which in Old Javanese can mean either “living being, creature, animal” or “good, pure, virtuous” (OJED 1713).

108. The meaning recorded in OJED s.v. *wəḍihan* and *mavəḍihan*, is “wearing garments.” One may wonder whether the word reflects a title, or a typology of performer or official. A *pavəḍihan* is attested in 11th to 13th century inscriptions among the *vatək i jro* (*mañilala ḍryva haji*)—among whose are also the *vidus*—“in charge of collecting a contribution in clothes, *paməḍihan*?” (OJED 2233). A *paməḍihan* is mentioned along with *juru buyut* in the Old Javanese copperplate inscription of Penampihan (1269 AD; cf. Brandes 1913, inscr. 79, 4b.3).

109. *Pati* in this case may be *pati* IV, “to give special attention to, bestow great care on, take great pains over, make a special effort [...]” (OJED 1323).

the Sanskrit and Javanese versions of the *Mahābhārata* he is known as *vrkodara*, “wolf-bellied,” because of his insatiable appetite.¹¹⁰ The other features of this divine figure mentioned there, such as the ability to dance (*manigēl*), sing (*maniduñ*) and recite (*macarita*), his propensity to violently laugh (*gumuyu*), his proficiency in yoga (*mayoga*), his possession of Gnosis (*prajñā*) and Power (*śakti*), are all consonant with those attributed to Bhīma/Bhairava, and at the same time reflected in the figures of antinomian, power-seeking performers as the *vidu* and *pirus*. The references to Bhīma as paying no attention to his diet, and especially as eating his own body and drinking his own blood, call to mind the dietary habits of Atimārga practitioners¹¹¹ and the notorious practice of cannibalism and blood-drinking attributed to the Kāpālikas, respectively. The reference to self-cannibalism finds a striking parallel in the stories about the origin of the popular architectural element of Kālamukha, the demon-head standing as a guardian above doorways of temples and monumental edifices in South and Southeast Asia, which in Java and Bali was identified with Bhaṭāra Kāla, and connected with the *malpal* style of dancing performed by “demonic” characters of Balinese *topeng pajegan*. According to a popular legend, Kāla, out of a permanently insatiable hunger—and at Śiva’s request, in order to save other living beings—devoured his own body, thereby leaving only his head.¹¹² One of the appellatives and manifestations of Bhīma/Bhairava is Kāla, “the Dark/Black one” or “Time” (as devourer of everything). Kāla/Bhairava was the chief deity of the Kāpālikas.

A popular Balinese tradition, attested in several texts such as the Javano-Balinese *Kāla Purāna* and the Balinese Kidung *Saṅ Empu Leger* (Hooykaas 1973:244–266; cf. also 307–311), narrates about the vicissitudes of the brothers Kāla and Kumāra, sons of Śiva and his consort Umā. The *Kāla Purāna* (cf. Stephen 2002:67–71) relates how the ever-hungry Kāla wanted to devour Kumāra on account of the fact that he had been given by Śiva the right to eat all persons born on the day his younger brother’s birth. The story is still represented on Bali, in slightly different versions, in (comic) performances held during temple-festivals. Rather than being just a source

110. “He becomes a four-legged animal, moving on all fours, His belly facing down” may be an apt characterization of a wolf.

111. *Pāśupatasūtra* 5.32 and *Pañcārthabhāṣya* ad 5.30 explain that the ascetic should feed with whatever he may find, i.e. food acquired by chance (*yathālābha*); the Sanskrit *Brahmaṇḍapurāna* (II.74.50cd–55) speaks of the observance of the bull (*govrata*), also practiced by the Pāśupatas, in terms of do not distinguishing at all “what is to be eaten and drunk, and what is not” (cf. Acharya 2013:115). As we have seen above (p. 22), ascetics characterized by this dietary habit were allegorically compared to pigeons in some Sanskrit Śaiva Saiddhāntika texts, as well as in RK 25.108d. *Sumanasāntaka* 13.6 scornfully describes an ascetic eating his food on a rubbish heap, yet declaring that “he eats nothing that is not pure.”

112. A similar legend, featuring Kīrttimukha, is narrated in the Sanskrit *Skandapurāna*; in the *Śivapurāna* he is identified with a faithful devotee guarding the doors of Śaiva temples (Smith 1998:199). Many variants exist. According to one version, Kāla stole the elixir of life from the gods and burned in the process, keeping only his head; in Java and Bali Kāla(mukha) is often depicted as eating the sun—for in fact he represents Rāhu, the demon who causes eclipses. A Balinese version of the story, transmitted in the *Kapiparva*, narrates about the monkey-god Anoman eating the sun; this finds a parallel in South Asian literatures (cf. Vickers 2011:127). On the link between Hanumān and Kāla-Bhairava, cf. above, fn. 88.

of amusement, such parodic performances are regularly enacted for apotropaic aims.¹¹³ Wayang performances of the legend of the birth of Kāla are conducted in Java by *dalangs* for exorcistic purposes (Headley 2004:321, 330).

It is tempting to connect the *b(h)imma* in the expression *b(h)imma (ya) kumāra* found in the above-discussed 10th-century Sangsang copperplate—mentioning *piruses*, dancers, and musicians in the context of a ritual performance—with the demonic manifestation of Śiva known under the names of Kāla, Bhairava, and Bhīma, and take the inscription as referring to a re-enactment, for “purificatory” ritual purposes, of a pre-10th century (oral?) version of the story of Kāla and Kumāra, which we only know from later Middle Javanese and Balinese texts, as well as Javanese “exorcistic” wayang performances.¹¹⁴

Conclusion

This article has attempted to bridge the “classical” past and the present through suggesting a premodern, and ultimately Indic, origin of specific Javano-Balinese performances and performers. In doing so I have followed an approach that is in harmony with Rubin and Sedana’s (2007:79) considerations on Balinese dance-drama, arguing that “new forms develop and evolve continually [...], but they grow out as branches, rather than exist as completely separate species.”

Building on, and fine-tuning, the work of Stutterheim, Becker, and Coldiron, I have pinpointed the remarkable analogies that can be detected between specific Śaiva traditions of itinerant, performance-oriented antinomian practitioners known from the Indian Subcontinent and what I have argued to be their Javano-Balinese descendants. On the strength with a comparative analysis of Old Javanese and Sanskrit textual accounts, combined with insights from art history and ethnography, I have tried to make a point for the continued existence in Java over a thousand years of performances—i.e. music, dance, buffoonery, and recital—featuring a mix of laughter and comicality, sexual exhibitionism and (real or enacted) promiscuity between male and female dancers, and the consumption of alcoholic drinks. The bearded, moustached, and often scruffy attire of many of the performing characters, their connection with a Brahmanic

113. As Stephen (2002:77–79) argues: “The significance of *wayan* performances and other entertainments as the means of causing Durgā and Kāla Rudra to return to their positive forms of Śiwa and Umā [...] seems to me an idea worthy of considerably more attention than has previously been given it. [...] Kāla Rudra and Durgā were publicly shamed and their actions parodied in song, dance and *wayan* theatre. [...] Why? Because parody and humour are used to point to the evil doings of the god and goddess. There is no power that can control Śiwa and Umā in their terrible forms, only they can choose to transform themselves, but ridicule and laughter can cause shame and thus bring the pair to self-awareness.”

114. As we have seen above (pp. 19–20), Kumāra is in RK 25.24cd linked to peacocks, which themselves are mentioned alongside a *darapati* (pigeon) alias *pirus* in 24.106. I wonder whether the mythical and literary association between Kumāra and Bhīma is reflected in a real-world association between dancing devotees of Kumāra and a class of comic performers, called *pirus*, who were devotees of Bhīma/Bhairava.

milieu, or in any event with Sanskritic high-culture, supernatural powers, and Śaiva or Tantric insignia (e.g. the *canthang balungs*’ “rattling bones,” *liṅga-yoni* emblem, strings of flowers, *poleng*-loincloth, pike, and “Brahmanic” cap/mitre), all conjure up a prototypical Indic milieu of wandering practitioners belonging to the Śaiva Atimārga and their numerous subgroups and developments, from the “proto-Tantric” Pāśupatas and Kārukās to the markedly antinomian Kāpālikas and Kālamukhas.¹¹⁵ Even though, given the paucity of data, it is admittedly difficult to trace a direct line of filiation, not to speak about capturing historical processes occurred over more than a thousand years, the body of evidence presented here points to a commonality of performance styles, ritual milieux, religious ideologies and regimens, and *imaginaires*, which were shared by networks of performers in South Asia, Java, and Bali.¹¹⁶

According to Holt (1967:104), although a observation that, although a general evolutionary line of Indonesian dance cannot be traced in view of the fact that “all stages are [simultaneously] present,” “it is possible to recognize in some dances the transformations they have undergone, to discover that the content and function of certain dances are reinterpretations of older conceptions, and to follow the secularization of ritual.” Applying to our discussion Holt’s observation, it may be argued that through the centuries these ascetics-cum-performers lost their religious prerogatives and adopted new fashions, gradually transforming into courtly, or

115. Considering the predominance of Śaivism in Java from the 9th until the 16th century, where it “was not merely the religion of the courts but had put down deep roots in rural society” (Sanderson 2003–04:351), the secondary role of Buddhism, and the even less significant presence of Vaiṣṇavism, it is only natural to focus—at least in the present discussion—on specific Śaiva milieux rather than what are generally referred to as “*bhakti* movements,” whether Vaiṣṇava or Śaiva, which developed in the Indian Subcontinent in the course of the first millennium CE. Even such (arguably post-12th century) Śaiva ascetic groups as the Vraśaivas, Nātha Yogins and Liṅgāyats have left scant, if any, traces in the literature and visual arts of Nusantara, in contrast with the firmer evidence available from the 9th century onwards on the Pāśupata, Kāpālika, and Bhairava traditions. On several occasions in the present discussion I have referred to studies linking performance traditions of a ritualized type widespread across Maritime Asia and the Himalayan region to Kāpālika/Siddha, Kaula, or (early) Tantric Buddhist milieux (Coldiron 2005a, 2005b; Wedemeyer 2013; Samuel 2006:26).

116. It may be objected that to regard the Javanese and Balinese developments throughout the modern period as being orthogenetically derived from a totality of Indic-style religious practices as they existed in Nusantara by the end of supposed “waves” of Indic influence occurred before the 9th century runs the risk of incurring anachronism. While admitting the possibility of continued cultural exchange with South Asia throughout the second millennium, I should like to point out that the reception of Śaiva and Bauddha traditions in Java and Bali seems to have occurred in waves indeed, as suggested by the fact that the “localized” development of these religions retained archaic tracts, as if they received their features from a version of the tradition that reflects an early stage of doctrinal and ritual development (cf. Aciri 2011b:12–16; Nihom 1994:69–115, 189, and 1997); compare Sanderson (2001:22–23) on the variety of Śaivism followed by the ancient Khmers, where the Saiddhāntikas “remained cut off from the mainstream once their tradition had taken root”; and White (2000:21) on the export of Tantric Buddhist traditions from the Indian Subcontinent to East and Southeast Asia, where “the original revelation remained fossilized, like an insect in a block of amber, in the export tradition,” preserving as it does a “Tantric status quo of eighth-century India.” According to Nihom (1997:104, 109), this state of affairs has bearings on the chronology of religious and diplomatic contacts between the Indonesian Archipelago and the Indian Subcontinent, which may have been severed for more or less extended historical periods after the turn of the first millennium, and since the early 16th century.

“temple-centred,” categories of performers. Some, as the *canthang balungs*, retained only traces of their original sectarian marks, opportunistically adopting an Islamic garb and specializing in the performing arts as a means of livelihood; having engaged in a formal patron-client relation, they were integrated as low-level functionaries in the early 20th-century Central Javanese courts of Surakarta and Yogyakarta, where they played a role as comic entertainers during religious performances and superintendents of female singer-dancers. Others, having long since disappeared from the social and religious fabric, survived in the local *imaginaire* and ritual economy as grotesque ancestral characters evocative of supernatural prowess—witness the Javanese *buyut* and the Balinese *topeng Sidha Karya*.

A seeming contradiction that emerges from both South Asian and Javano-Balinese milieux is that those performers, whether in their original or “localised” subtypes, displayed an (actual or pretended) Brahmanical status and a connection with the Sanskritic tradition of the elites, yet at the same time they undoubtedly held a marginalized and low position in the social hierarchy because of their association with performance, vagrant lifestyle, promiscuity, and antinomian behaviours. Some of those characters apparently retained important functions in the performances held during particular life-cycle rituals—including weddings—or religious festivities sponsored by both the courtly elite and common folks (e.g. the Javanese *piruses* and *canthang balungs*), or became an essential part of temple-based rituals (e.g. the Balinese *Sidha Karya*). This contradiction is dispelled if we think about these performances as being the historical offshoots of earlier Indic Tantric ceremonies dominated by the ritual logic and “elite ideology” of esoteric fringe practitioners seeking to instantiate the identity with the divinity “in concrete, lived, social space” (Wedemeyer 2013:258, note 130).¹¹⁷ The Javanese embodiments of these ceremonies were—and, in the case of Bali, still are—dictated by an apotropaic or purificatory agenda; as such, they could only be staged by antinomian (ritual/theatrical) performers, who themselves (or the characters they typified) lived at the margins of society and were connected with impurity and the Demonic,¹¹⁸ specializing in “pacifying” or “re-orienting” the evil forces.¹¹⁹

117. According to Wedemeyer (2013:257–258 note 130), “There are very good reasons to believe that caryā dance [of the Newari Buddhist community of Nepal] is a contemporary, attenuated enactment of the Tantric rite of caryāvratā. [...] caryānṛtya is performed ‘as a part of [...] ritual especially on the occasion of tantric initiations, great festivals and important pujas’.” I believe that these illuminating considerations on Tantric Buddhist rituals and performances could be equally applied to the Javanese and Balinese spheres, where related Śaiva varieties of rituals and performances were predominant.

118. Cf., e.g., Sanderson’s (2003–04:376) identification of the modern Balinese Ṛṣi Bhujāṅga or Seṅguhu officiants as local descendants of a class of Pāśupata practitioners, called Ṛṣis, who provided their ritual services (mostly of an exorcistic nature) to the rural population away from centres of worldly and religious authority. These practitioners are regarded by Brahmins as belonging to the fourth and lowest class (*śūdra*), and invoke or exorcize alternative sets of demons than those handled by the Pedanda Śiva.

119. Stephen (2002:61–62) describes this process—mainly involving dramatic performances—of reorientation of dangerous, destructive, and chaotic forces as one of returning to peaceful, and ordered,

Bibliography

Primary Sources

- Amarakośa* of Amarasinhā, *Amarakośa with the unpublished South Indian Commentaries*, ed. A.A. Ramanathan. 3 Vols. Madras: Adyar Library and Research Centre, 1971–1983.
- Brahmāṇḍapurāṇa*, *Het Oud-Javaansche Brahmāṇḍa-Purāṇa; Prozatekst en kakawin uitgegeven en van Aanteekeningen voorzien*, ed. J. Gonda. Bandoeng: Nix, 1932.
- Dharma Pātañjala*, cf. Acri 2011b.
- Harṣacarita*, *The Harṣacarita of Bāṇabhaṭṭa*. Bombay: Nirnaya Sagar, 1918. [Reprint, New Delhi: Motilal Banarsidass, 1986].
- Mahājñāna*, *Tattwajñāna and Mahājñāna*, ed. Sudarshana Devi Singhal. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1962.
- Manusmṛti*, *Manusmṛti: With the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī of Kullūka Bhaṭṭa*, ed. J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Nāṭyaśāstra*, *Nāṭyaśāstra with the commentary of Abhinavagupta*, ed. M. Ramakrishna Ravi. Baroda: Oriental Institute, 1934.
- Navaruci*, *Nawaruci: inleiding, Middel-Javaansche prozatekst, vertaling, vergeleken met de Bimasoetji in Oud-Javaansch metrum*, ed. and trans. M. Prijohoetomo. Groningen: Wolters, 1934.
- Pañcārthabhāṣya*: cf. *Pāśupatasūtra*.
- Pārthayajña*, *Sēkar Inikēt, a Reader in Old Javanese Kakawin Literature; Part V; Pārthayajña, Old Javanese Text*. Edition by Thomas Hunter, unpublished manuscript dated 2011.
- Pāśupatasūtra*, *Pasupata Sutras with Pancharthabhāṣya of Kaundīnya*, ed. R. Anantakrishna Sastri. Trivandrum: The Oriental Manuscripts Library of the University of Travancore, 1940.
- Raghuvamśa*, *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the commentary (the Sañjīvinī) of Mallināth*. Ed. Kāśināth Pāṇḍurang Parab. Ninth revised edition. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1925.
- Rāmāyaṇa kakavin*, cf. Santoso 1980.
- Śabdakalpādruma*, *Shabda Kalpadrum, or an encyclopaedic dictionary of Sanskrit words [...] by Raja Radha Kantha Deva*. Third Edition. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1967.
- Sumanasāntaka*, cf. Worsley et al. 2013.
- Svopajñāvṛtti* to *Yogaśāstra*, *Yogaśāstra of Hemacandra with Svopajñāvṛtti*, ed. Muni Jambuvijaya. Bombay: Jain Sāhitya Vikās Maṇḍal, 1977–1986.
- Udyogaparva*, *Udyogaparwa: Teks Jawa Kuna*, ed. P.J. Zoetmudler. Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1993.
- Vṛhaspatitattva*, *Vṛhaspati-tattwa, an Old Javanese philosophical text*. Ed. and trans. Sudarshana Devi. Nagpur: International Academy of Indian Culture, 1957.

origin or form (*marūpa somya*), and stresses that this is an important, yet often misunderstood, dynamic underlying Balinese ritual life. Compare Hart's (1987:476–477) analogous observations on Tamil ritual dynamics and the relationship between royalty and low-status “exorcist”-performers: “The role of groups ‘of low birth’ in ancient Tamilnad was to control, or order, dangerous power. [...] If then we return to the king as a sort of dynamic engine who transmutes inauspicious, disordered power into its ordered, benevolent analog, it becomes apparent that a primary source of this power was the low-caste performers who were attached to him.”

Translations and Studies

- Acharya, D., 2013, "How to Behave like a Bull? New Insight into the Origin and Religious Practices of Pāśupatas," *Indo-Iranian Journal* 56: 101–131.
- Acri, A., 2008, "The Vaimala Sect of the Pāśupatas. New Data from Old Javanese Sources," *Tantric Studies* 1:193–208.
- , 2010, "On Birds, Ascetics, and Kings in Central Java. *Rāmāyaṇa Kakawin*, 24.96–126 and 25," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 166: 475–506.
- , 2011a, "More On Birds, Ascetics and Kings in Central Java. *Kakawin Rāmāyaṇa*, 24.111–115 and 25.19–22," in A. Acri, H. Creese and A. Griffiths (eds) *From Lan̄kā Eastwards*. Leiden: KITLV Press, 53–91.
- , 2011b, *Dharma Pātañjala; A Śaiva Scripture from Ancient Java Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit Texts*. Groningen: Egbert Forsten Publishing.
- Acri, A. and Griffiths, A., 2014, "The Romanization of Indic Script used in Ancient Indonesia," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 170-2/3: 365–378.
- Acri, A. and Jordaan, R., 2012, "The Dikpālas of Ancient Java revisited; A new identification for the twenty-four directional deities on the Śiva temple of the Loro Jonggrang complex," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 168-2/3: 274–313.
- Barazer-Billoret, M.-L., 2001, "Les quatre stades de vie (āśrama) selon les textes āgamiques," in C. Chojnacki (ed.), *Les âges de la vie dans le monde indien. Actes des journées d'étude de Lyon (22–23 juin 2000)*. Lyon: Diffusion De Boccard, 33–49.
- Beatty, A., 1999, *Varieties of Javanese religion; An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University press.
- Becker, J., 2004, *Gamelan Stories: Tantrism, Islam, and Aesthetics in Central Java*. (Second edition). Arizona State University: Program for Southeast Asian Studies. [1st ed. 1993]
- Bloomfield, M., 1924, "On false ascetics and nuns in Hindu fiction," *Journal of the American Oriental Society* 44:202–242.
- Boechari, 2012a, "Some Considerations on the Problem of the Shift of Matarām's Centre of Government from Central to East Java in the 10th Century," in N. Susanti, H. Djafar and A. Griffiths (eds.), *Melacak sejarah kuno Indonesia lewat prasasti/Tracing ancient Indonesian history through inscriptions; Kumpulan tulisan/Writings of Boechari*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia in collaboration with the University of Indonesia and the École française d'Extrême-Orient, 155–181. [Originally published as *Bulletin of the Research Centre of Archaeology of Indonesia* 10, 1976].
- , 2012b, "Candi dan Lingkungannya," in N. Susanti, H. Djafar and A. Griffiths (eds.), *Melacak sejarah kuno Indonesia lewat prasasti [...]*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia [...], 273–289. [Originally published as *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* 7 (2), 1977].
- , 2012c, "Ulah para Pemungut Pajak di dalam Masyarakat Jawa Kuno," in N. Susanti, H. Djafar and A. Griffiths (eds.), *Melacak sejarah kuno Indonesia lewat prasasti [...]*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia [...], 291–306. [Originally published as *Majalah Arkeologi* 4 (1/2), 1981].
- Brakel-Papenhuisen, C., 1995, *Classical Javanese Dance*. Leiden: KITLV Press.
- Brandes, J.L.A., 1913, *Oud-Javaansche Oorkonden*, Nagelaten transscripties van wijlen Dr. J.L.A. Brandes. Uitgegeven door Dr. N.J. Krom. Batavia, Albrecht & Co. / 's-Hage, M. Nijhoff. [Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, LX.]

- Brandts Buys, J.S., 1933, "Uit de pers. De *tjanṅang baloeng*'s.—Javaansche en Balische kleppers.—*Bedġā ketawang*.—Ēdan-édanan," *Djġwā* 13:258–262.
- Brunner, H., G. Oberhammer, and A. Padoux, 2004, *Tāntrikābhīdhānakoṣa II; Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- de Casparis, J.G., 1956, *Prasasti Indonesia II. Selected inscriptions from the 7th to the 9th century AD*. Bandung: Masa Baru.
- Cohen, M., 2011, "Brai in performance: devotion and art in Java," in D. Harnish and A.K. Rasmussen (eds), *Divine Inspiration: Music and Islam in Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 132–160.
- Coldiron, M.J., 2007 (Unpublished), "The Tantric Roots of Sidha Karya," Draft paper presented at the 5th EuroSEAS Conference, Naples, 11–15 September 2007.
- , 2005a, *Trance and Transformation of the Actor in Japanese Noh and Balinese Masked Dance-Drama*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- , 2005b, "Lions, Witches, and Happy Old Men: Some Parallels between Balinese and Japanese Ritual Masks," *Asian Theatre Journal* 22/2: 227–248.
- Damais, L.-C., 1964, "Etudes sino-indonésiennes: III. La transcription chinoise Ho-ling comme désignation de Java," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 52-1, 93–141.
- Davidson, R.M., 2002, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- Davis, R.H., 2000, "Praises of the Drunken Peacocks," in D.G. White (ed) *Tantra in Practice*. Princeton and Oxford: Princeton University press, 131–145.
- Dhere, R.C., 1988, "The Gondhali: Singers for the Devi" (trans. Anne Feldhaus), in E. Zelliott and M. Berntsen (eds), *The Experience of Hinduism: Essays on Religion in Maharashtra*. Albany: State University of New York Press, 174–89.
- , 1996, *Bhāratīya Raṅgbhūmīcyā Śodhāt* ("In search of Indian theatre"). Pune: Padmagandha Publications. [Online English summary: http://rcdhere.com/Bharatiya_Rangbhoomichya_Shodhat/SPS-Bharatiya%20Rangbhoomichya%20Shodhat_1.html; accessed 29-07-2013]
- Duijker, M., 2010, *The Worship of Bhīma; The representations of Bhīma on Java during the Majapahit Period*. Amstelveen: EON Pers (PhD Dissertation, Leiden University).
- Dunn, D.G., 1983, "Topeng Pajegan: The Mask Dance of Bali." PhD dissertation. Union Graduate School.
- Emigh, J., 1984, "Dealing with the Demonic: Strategies for Containment in Hindu Iconography and Performance," *Asian Theatre Journal* 1/1: 21–39.
- , 1996, *Masked Performance. The Play of Self and Other in Ritual and Theatre*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Geertz, H., 1994, *Images of Power; Balinese Paintings Made for Gregory Bateson and Margaret Mead*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ghosh, Manomohan, 1950, *The Nāṭyaśāstra; A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics Ascribed to Bharata-Muni*. Vol. 1, Calcutta: The Royal Asiatic Society of Bengal.
- Goldman, R.P., 2007, *The Rāmāyaṇa Of Vālmiki; An Epic of Ancient India. Vol. 1: Bālakāṇḍa*, First Indian edition. Delhi: Motilal Banarsidass. [1984]
- Gomperts, A., 2002, "Indian music, the epics and bards in ancient Java," in Hickmann, E., A.D. Kilmer and R. Eichmann (eds.), *Studien zur Musikarchäologie III: Archäologie für Klangerzeugung und Tonordnung; Musikarchäologie in der Ägäis und Anatolien*. Rahden: Verlag Marie Leidorf GmbH, 573–596.
- Goris, R., 1926, *Bijdragen tot de Kennis der Oud-Javaansche en Balineesche Theologie*. Leiden: Drukkerij A. Vros.

- Goudriaan, T. and Hoykaas, C., 1971, *Stuti and Stava (Bauddha, Śaiva and Vaiṣṇava) of Balinese Bauddha Brahmans*. Amsterdam/London: North Holland Publishing Company.
- Hara, M., 1994, "Transfer of merit in Hindu literature and religion," *The Memoirs of the Toyo Bunko* 25: 103–135.
- Hardy, F., 1983, *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hart, G., 1987, "Early Evidence for Caste in South India," in P. Hockings (ed) *Dimensions of Social Life; Essays in Honor of David G. Mandelbaum*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton de Gruyter, 467–491.
- Hatley, S., 2013, "What is a Yoginī? Towards a Polythetic Definition," in Keul, I. (ed.) *"Yoginī" in South Asia: Interdisciplinary Approaches*. London and New York: Routledge, 21–31.
- Headley, S.C., 2004, *Durga's Mosque. Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*. Singapore: ISEAS Publications.
- Hinzler, H., 1981, *Bima Swarga in Balinese Wayang*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Holt, C., 1967, *Art in Indonesia; Continuities and Changes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hooykaas, C., 1958, "The Paradise on Earth in Lēnkā (OJR XXIV 87–126)," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 114: 264–291.
- , 1966, *Sūrya-Sevanā: The Way to God of a Balinese Śiva Priest*. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij.
- , 1973, *Kāma and Kāla. Materials for the study of shadow theatre in Bali*. Amsterdam/London: North-Holland Publishing Company.
- Hunter, T.M. Jr, 2001, "Wṛttasañcaya reconsidered," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 157: 65–96.
- Ingalls, D.H.H., 1962, "Cynics and Pāśupatas: The Seeking of Dishonor," *Harvard Theological Review* 55: 281–298.
- Iyer, A. cf. Lopez y Royo-Iyer
- Jordaan, R.E., "Candi Prambanan; An updated introduction," in R.E. Jordaan (ed), *In praise of Prambanan; Dutch essays on the Loro Jonggrang temple complex*. Leiden: KITLV Press, 3–115.
- Keul, I., 2013, "Introduction: Tracing Yoginīs—religious polysemy in cultural contexts," in *id.* (ed), *"Yoginī" in South Asia: Interdisciplinary Approaches*. London: Routledge, 1–18.
- Kodi et al., 2005, "Topeng Sidha Karya: A Balinese Mask Dance," *Asian Theatre Journal* 22/2: 171–198.
- Koppers, W., 1940–1941, "Probleme der indischen Religionsgeschichte," *Anthropos* 35/36, 4/6: 761–814.
- Krom, N.J. and van Erp, T., 1920, *Beschrijving van Barabudur*, 2 vols. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Kunst, J., 1968, *Hindu-Javanese Musical Instruments*, 2nd revised and enlarged edition. The Hague: Martinus Nijhoff. [1927]
- , 1973, *Music in Java: Its history, its theory and its technique*, 3rd edition, E.L. Heins; 2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff. [1949]
- Lokesh Chandra, 1997, "Chanda-karaṇa: the art of writing poetry," in Lokesh Chandra (ed), *Cultural Horizons of India, Vol. 6. Studies in Tantra and Buddhism, art and archaeology, language and literature*. New Delhi: International Academy of Indian Culture/Aditya Prakashan.
- Lopez y Royo-Iyer, A., 1991, "Dance images of ancient Indonesian temples (Hindu/Buddhist ^period): the dance reliefs of Borobudur," *Indonesia Circle* 56: 3–23.
- , 1998, *Prambanan: Sculpture and Dance in Ancient Java; A Study in Dance Iconography*. Bangkok: White Lotus Press.

- , 2003, “Dance in ninth century Java. A methodology for the analysis and reconstitution of the dance,” *Near Eastern Archaeology* 66/3: 137–139.
- Lorenzen, D.N., 1991, *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two lost Śaivite sects*, 2nd edition. Delhi: Motilal Banarsidass [1972].
- , 2000, “A Parody of the Kāpālikas in the Mattavilāsa,” in D.G. White (ed.) *Tantra in Practice*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 81–96.
- Lunsingh-Scheurleer, P., 2011, “The Berlin Hermit and its Lost Provenance,” *Indo-Asiatische Zeitschrift; Mitteilungen der Gesellschaft für indo-asiatische Kunst* 15:10–30.
- Lutgendorf, P., 1991, *The Life of a Text: Performing the Ramcaritmanas of Tulsidas*. Berkeley: University of California Press.
- Miettinen, J.O., 2008, *Dance Images in Temples of Mainland Southeast Asia*, Doctoral dissertation. Helsinki: Theatre Academy.
- Moens, J.L., 1924, “Het Boeddhisme op Java en Sumatra in zijn laatste bloeiperiode,” *Tijdschrift van de Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 64:521–579.
- Monier-Williams, M., 1899, *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- van Naerssen, F.H., 1937, “Twee koperen oorkonden van Balitung in het Koloniaal Instituut te Amsterdam,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 95: 441–461.
- Nihom, M., 1994, *Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism; The Kuñjarakarnadharmakathana and the Yogatantra*. Wien: Sammlung de Nobili, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- , 1997, “Dīkṣā, Kalā, and the Stuti of Śivarātrikalpa 33.1–2,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 153:103–111.
- Pigeaud, Th., 1938, *Javaanse Volksvertoningen: Bijdrage tot de Beschrijving van Land en Volk*. Batavia: Volkslectuur.
- , 1960–1963, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History*, 5 vols. The Hague: Nijhoff.
- Robson, S., 1995, *Deśawarnana (Nagarakṛtāgama) by Mpu Prapañca*. Leiden: KITLV Press.
- Ricklefs, M., 2006, *Mystic Synthesis in Java. A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk: EastBridge.
- Rubin, L. and Sedana, I Nyoman, 2007, *Performance in Bali*. London and New York: Routledge.
- Samuel, G., 2006, “The Siddha as a Cultural Category,” in R. Linrothe (ed) *Holy Madness: Portraits of Tantric Siddhas*. New York/Chicago: Rubin Museum of Art/Serindia, 22–33.
- Sanderson, A.G.J.S., 1988, “Śaivism and the Tantric Traditions,” in S. Sutherland et al. (eds.) *The World’s Religions*. London: Routledge, 128–172.
- , 2001, “History through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras,” in Grimal, F. (ed.), *Les sources et le temps. A colloquium. Pondicherry, 11-13 January 1997*. Pondicherry: IFP-EFEO, 1–47.
- , 2003–2004, “Śaivism among the Khmers; Part I,” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 90/91: 349–462.
- , 2006, “The Lākulas: New Evidence of a System Intermediate between Pañcārthika Pāśupatism and Āgamic Śaivism,” *Indian Philosophical Annual* 24 [2003–2005]: 143–217.
- , 2009, “The Śaiva Age—The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period,” in S. Einoo (ed.), *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 41–350.
- Santoso, S., 1980, *Rāmāyaṇa Kakawin*, 3 vols. New Delhi: International Academy of Indian Culture.

- Sarkar, H.B., 1972, *Corpus of the inscriptions of Java (Corpus inscriptionum Javanicarum), up to 928 AD*, 2 vols. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Sedyawati, E., 1982, "The question of Indian influence on ancient Javanese dance," *Review of Indonesian and Malayan Affairs* 16/2: 59–82.
- Sharrock, P., 2013, "The Yoginīs of the Bayon," in Keul, I. (ed.) *'Yoginī' in South Asia: Interdisciplinary Approaches*. London and New York: Routledge, 117–130.
- Smith, D., 1998, *The Dance of Śiva: Religion, Art and Poetry in South India*. Cambridge and New Delhi: Cambridge University Press.
- Soedarsono, 1984, *Wayang Wong. The State Ritual Dance Drama in the Court of Yogyakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- van Stein Callenfels, P.V., 1926, *Epigraphia Balica*, Vol. 1. Weltevreden: G. Kolff.
- Stephen, M., 2002, "Returning to original form; A central dynamic in Balinese ritual," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 158: 61–94.
- Stutterheim, W., 1926, "Schaamplaten in de Hindoe-javaansche kunst," *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 66: 671–674.
- , 1956a, "A thousand years old profession in the princely courts on Java," in *id.*, *Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague: Martinus Nijhoff. [1935], 91–103.
- , 1956b, "An ancient Javanese Bhīma cult," in *id.*, *Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague: Martinus Nijhoff. [1935], 105–143.
- , 1987, *Rāma-Legends and Rāma-Reliefs in Indonesia*. 2 vols. (Translated from German into English by G.G. Paliwal and R.P. Jain). New Delhi: Indira Gandhi National Centre for Arts/International Academy of Indian Culture.
- Sumarsam, 1995, *Gamelan: Cultural Interaction and Musical Development in Central Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Supomo, S., 1995, "Indic Transformation: The Sanskritization of Jawa and the Javanization of the Bhārata," in Bellwood, P., J.J. Fox and D. Tyron (eds), *Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: Department of Anthropology and Comparative Austronesian Project, RSPS, ANU, 309–332.
- , 2001, "Some Problems in Writing about Contemporary Life as Depicted in the *Sumanasāntaka*," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 157:113–129.
- Sutton, R.A., 1984, "Who is the Pesindhen? Notes on the Female Singing Tradition in Java," *Indonesia* 37:119–133.
- Van der Tuuk, H.N., 1896–1912, *Kawi-Balinesesch-Nederlandsch woordenboek*, 4 vols. Batavia: Landsdrukkerij.
- Venkataraman, V.V., 1956, "Skanda cult in South India," in Bhagavāna Dāsa (ed.), *The Cultural Heritage of India*, vol. IV. Calcutta: Ramakrishna Mission, 308–313.
- Vickers, A., 2011, "The Old Javanese *Kapiparwa* and a Recent Balinese Painting," in A. Acri, H. Creese and A. Griffiths (eds), *From Lan̄kā Eastwards*. Leiden: KITLV Press, 119–130.
- Wedemeyer, K., 2013, *Making Sense of Tantric Buddhism; History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions*. New York: Columbia University Press.
- White, D.G., 1991, *Myths of the Dog-Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1997, "Mountains of wisdom: On the interface between Siddha and Vidyādhara cults and the Siddha orders in medieval India," *International Journal of Hindu Studies* 1:73–95.
- , 2000, "Introduction; Tantra in Practice: Mapping a Tradition," in *id.* (ed), *Tantra in Practice*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 3–38.

- , 2005, Review of Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, in *Journal of the International Association of Tibetan 1* (on-line: <http://iris.lib.virginia.edu/tibet/collections/journal/jiats>).
- Wolff, J.U., 2010, *Proto-Austronesian Phonology with Glossary*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications.
- Worsley, P., 2006, “Cosmopolitan Vernacular Culture and Illustrations of the Rāma Story at Caṅḍi Loro Jonggrang, Prambanan. Part 2: The marriage of the crown prince and the succession in polygamous royal households,” in: H. Chambert-Loir and B. Dagens (eds), *Anamorphoses; Hommage à Jacques Dumarçay*. Paris: Les Indes Savantes, 227–239.
- Worsley, P. et al., 2013, *Mpu Monaguna’s Sumanasāntaka; An Old Javanese Epic Poem, its Indian Source and Balinese Illustrations*. Leiden/Boston: Brill.
- de Zoete, B. and W. Spies, 1973, *Dance and Drama in Bali*. Kuala Lumpur: Oxford University Press [London 1938].
- Zoetmulder, P.J., 1974, *Kalangwan: a survey of Old Javanese Literature*. The Hague: M. Nijhoff.
- , 1982, *Old Javanese-English Dictionary*, (With the collaboration of S.O. Robson). The Hague: M. Nijhoff.



Fig. 1 – Panel of Chidambaram temple, East Gopura (photo Elisa Ganser 2010).



Fig. 2 – Borobudur, detail of panel III, XXXIII 65 (photo Andrea Acri 2013).

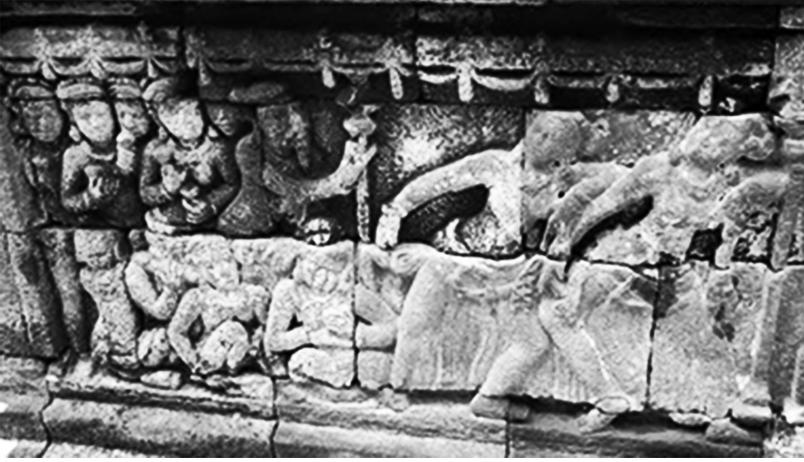


Fig. 3 – Borobudur, detail of panel I, B b 44 (photo Andrea Acri 2013).



Fig. 4 – Borobudur, detail of panel I, B a 318 (photo Andrea Acri 2013).

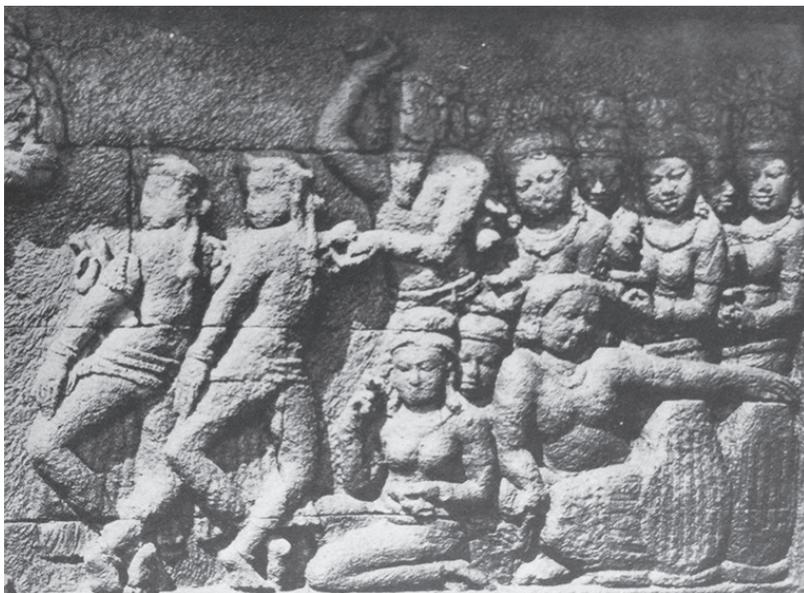


Fig. 5 – Borobudur, detail of panel I, a 95 (adapted from Krom and van Erp 1920).



Fig. 6 – Borobudur, detail of panel O I 20 (photo Andrea Acri 2013).



Fig. 7 – Borobudur, detail of panel B I, a 233a (adapted from Krom and van Erp 1920).



Fig. 8 – Borobudur, detail of panel O 39 (adapted from Krom and van Erp 1920).



Fig. 9 – Cañdi Sari, Prambanan (prob. 9th century AD)
 (photo Kassian Cephas, OD 044446,
 Leiden University Library, Kern Institute).

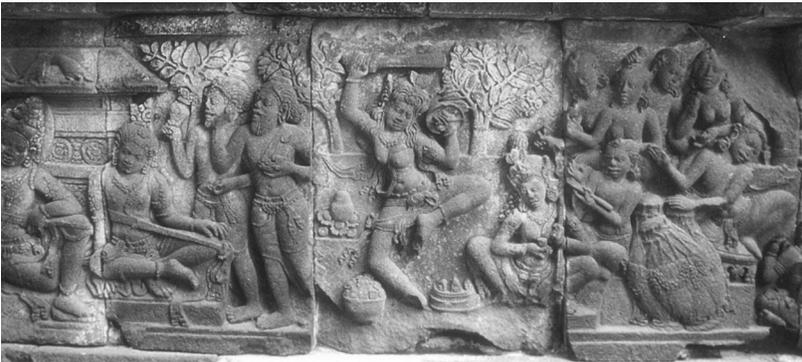
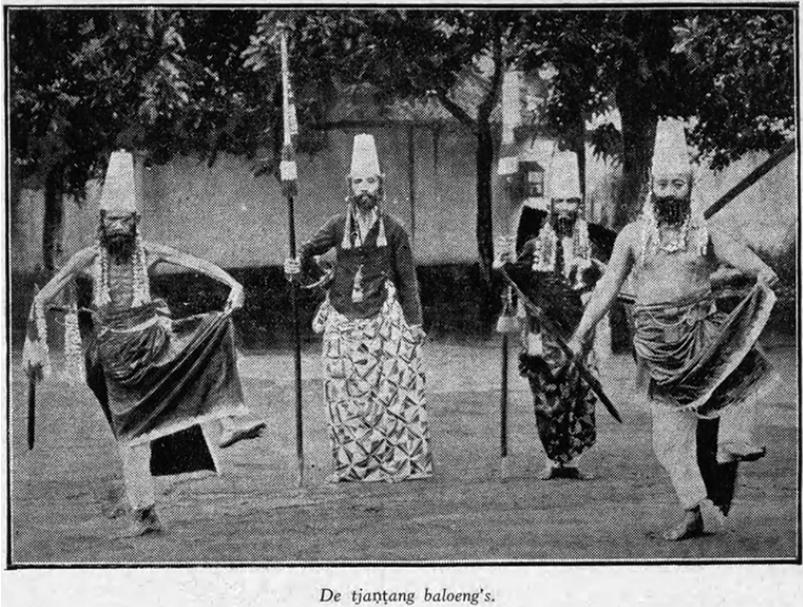


Fig. 10 – Cañdi Śiva, Prambanan, detail of panel VII.11 cd (photo Roy Jordaan).

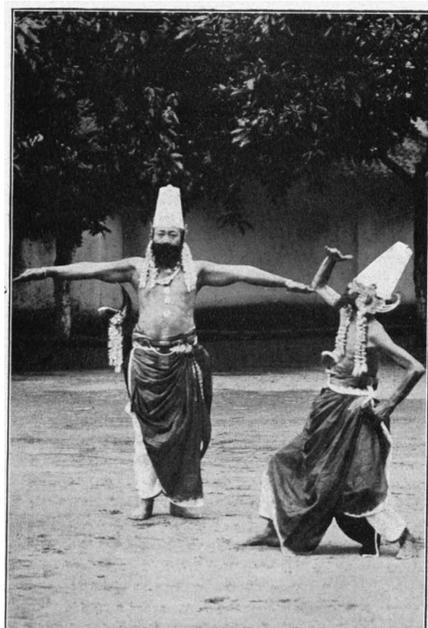


Fig. 11 – “The *lurahs talèdèk (cañtang balung)* during a *grèbèg* (Surakarta)” (adapted from Stutterheim 1956, fig. 12).



De tjanṅang baloeng's.

Fig. 12 – “The *cañtang balungs*” (adapted from Brandt Buys 1933).



„Vliegen”.



Grappenmakerij.



Gadjah ngombé.

Fig. 13 – The *Cañtang balungs* performing: “flying,” “clowning,” “*gajah ngombé*” (“drinking elephant”) (adapted from Brandt Buys 1933).



Fig. 14 – Balinese Śaiva officiant (pedanda Śiva) (adapted from Hooykaas 1966, detail of Plate 17).



Fig. 15 – “Guru Mani Damodara Chakyar as ‘Kapali’ in the sacred ritualistic Kutiyattam-Mattavilasa Prahāsana (Mathavilasam) practised in very few Hindu temples of Malabar. A very rare photo taken from inside Killikkurussi Mahadeva Temple, Palakkad.” (Photo from Wikipedia Commons; Author: reekanthv; Source: From author’s private collection; uploaded in 2006.)



Fig. 16 – Topeng Sidha Karya during a ritual held at the Bhujangga Wesnawa family temple in Banjar Celuk (Desa Dalung, Kabupaten Badung, September 2010). Photo courtesy Sugi Lanus, 2010.

LUDVIK KALUS ¹ ET CLAUDE GUILLOT ²

Cimetière de Tuan di Kandang [Épigraphie islamique d’Aceh. 8]

Il existe à Banda Aceh une nécropole très ancienne qui n’est pas vraiment royale mais plutôt princière. C’est le cimetière de « Tuan di Kandang », situé dans le Gampung de Pandé, au nord de Kuta Raja, le palais de l’ancien royaume, à l’ouest de la rivière d’Aceh. Pour laisser place à des constructions de la population, ce cimetière est actuellement divisé en quatre parties, appelées I, II, III et IV, auxquelles s’ajoutent trois cimetières de petites dimensions nommés Tuan di Sore, Kandang et Tungku Said.¹²

Nous avons visité les différents secteurs du cimetière de Tuan di Kandang en septembre 2002. À cette époque, les secteurs I à IV étaient soigneusement délimités et entourés d’enclos à barres métalliques. À l’intérieur, certaines tombes étaient encore à leur emplacement d’origine, mais d’autres, provenant des endroits destinés à la construction, ont été déplacées et organisées en rangées. Entre les différents secteurs, on pouvait encore voir par-ci par-là quelques restes des tombes et on peut imaginer qu’on en a employé également lors de la construction des maisons d’habitation.

La zone où se situent les différents secteurs a été bouleversée par le tsunami du 26 décembre 2004. Nous avons pu y retourner en septembre 2006 et avons constaté

1. Université de Paris IV, Sorbonne, Paris

2. CNRS, Paris



Fig. 1 – Cimetière de Tuan di Kandang I, vue d'ensemble en 2002 (Guillot/Kalus).

les dégâts du désastre qui n'a pas épargné le cimetière en question (fig. 3 et 4). Les tombes ont été déracinées, renversées ou même cassées mais ce n'était naturellement pas le moment pour essayer de reconstituer notre inventaire.

Nous n'étions pas les premiers à nous intéresser à ces tombes. Le cimetière faisait partie du projet des relevés des vestiges islamiques par les Hollandais au début du xx^e siècle³. C'était le réalisateur du projet J.J. de Vink (1883-1945) qui a divisé le cimetière en quatre secteurs auxquels il avait rajouté un secteur appelé Tuan di Sore⁴, un autre appelé Kandang⁵ et puis un secteur qui porte le nom de Tungku Said⁶. Lors de notre mission en 2002, nous avons pu identifier la majorité des tombes signalées par de Vink, auxquelles nous avons pu rajouter d'autres tombes non répertoriées par lui. Cet état est mentionné dans l'inventaire présenté ci-dessous⁷.

3. Voir à ce sujet Marie-Odette Scalliet, « L'aventure du relevé des vestiges islamiques de Pasai », dans Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra*, coll. *Cahier d'Archipel* 37, Paris, 2008, p. 391-402.

4. D'après de Vink « Pandé (Meunassa Kandang). Kramat Toean di Soré ».

5. D'après de Vink « (Meunassa Kandang). Kandang ».

6. D'après de Vink « (Meunassa Kandang). Teungkoe Said (op Tjot Lam Raja) ».

7. L'ordre des tombes présentées ici correspond à l'emplacement des tombes en commençant dès l'entrée des secteurs, avant le tsunami du 26 décembre 2004. Nous n'avons retenu que les tombes inscrites.



Fig. 2 – Cimetière de Tuan di Kandang I, vue d'ensemble en 2002 (Guillot/Kalus).

La tombe principale se trouve au nord du cimetière, dans le secteur 1. Elle est en forme de pavillon entouré d'une grille qui comprend quatre stèles appartenant à deux défunts et en plus, sans doute toujours en place, une petite dizaine de stèles (neuf au total) pour sept personnages. Typologiquement, ces stèles appartiennent au groupe que nous avons identifié auparavant et que nous avons appelé « de Lamuri »⁸. Les stèles de ce type, immédiatement repérables grâce à leur forme pyramidale sur leur base carrée étroite, quand elles sont datées, remontent au VIII^e siècle de l'hégire, soit au XV^e siècle de notre ère, à une époque où Aceh n'existait pas encore. Les défunts dont ces stèles marquent la tombe, y compris « le saint », nous restent inconnus, leurs noms étant très lapidaires et souvent même manquants. En effet, la forme pyramidale de ces stèles n'offre pas suffisamment d'espace et les inscriptions qu'on y inscrit ne peuvent être que courtes. Mais une chose est sûre, c'est que les épitaphes désignent des personnages locaux comme le laissent entendre leurs titres (*raja*, *srî raja*).

Ces tombes n'ont pas suscité un grand intérêt malgré leurs dates précoces pour la région et elle ne font pas partie de l'inventaire de de Vink. Pourtant, elles témoignent de la présence d'une élite musulmane dans une principauté située à l'ouest du nord de Sumatra, principauté qu'on connaît sous le nom de Lamuri.

8. Voir Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra*, coll. Cahier d'Archipel 37, Paris, 2008, p. 325-349, chapitre intitulé « Inventaire des inscriptions de Lamuri ».



Fig. 3 – Cimetière de Tuan di Kandang I, vue d'ensemble en 2006 (Guillot/Kalus)

I. Cimetière de Tuan di Kandang, partie I⁹ (fig. 1 à 4)

A. Tombe des Saints sur un monticule

TOMBE N° A/01 (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles pyramidales, côté est.

Voir Claude GUILLOT & Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles)*, coll. *Cahiers d'Archipel*, 37, Paris, 2008, p. 326-327, photos TKI/A.

TOMBE N° A/02 (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles pyramidales, côté ouest.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles)*, coll. *Cahiers d'Archipel*, 37, Paris, 2008, p. 327, n° TK I/B.

B. Le reste du cimetière

TOMBE N° 01 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Stèle pyramidale.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire*

9. D'après de Vink vers 1911 : « Pandé (Meunassa Kandang). Toe an di Kandang I^e complex ». La zone a été bouleversée par le tsunami du 26 décembre 2004, certaines tombes ont été déracinées, renversées ou même cassées.



Fig. 4 – Cimetière de Tuan di Kandang I, vue d'ensemble en 2006 (Guillot/Kalus)

du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles), coll. *Cahiers d'Archipel*, 37, Paris, 2008, p. 329, n° TK I/01.

TOMBE N° 02 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Stèle pyramidale.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles)*, coll. *Cahiers d'Archipel*, 37, Paris, 2008, p. 329, n° TK I/02.

TOMBE N° 03 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles pyramidales dont la stèle sud est cassée.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles)*, coll. *Cahiers d'Archipel*, 37, Paris, 2008, p. 330, n° TK I/03.

TOMBE N° 04 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles pyramidales.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire*

du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles), coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 331, n° TK I/04.

TOMBE N° 05 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles pyramidales.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles)*, dans coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 332, n° TK I/05.

TOMBE N° 07 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles pyramidales.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVII^e siècles)*, coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 332, n° TK I/07.

TOMBE N° 13 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XIV.

Les stèles ont disparu (lecture d'après les photocopies des photos Coll. De Vink n°s 966, 967, 968, 969)

Deux stèles à pinacle, trapues, à décor exubérant.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

Reproductions :

Coll. De Vink n°s 966, 967, 968, 969 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (1-3) : Ceci est la tombe du vénéré [?] serviteur de Dieu. Il s'agit de .. Ahmad [?] *paduka* [?] .. fils du sultan 'Alâ' al-dîn Ri'âyat shâh, l'ombre de Dieu sur la terre.

Coran :

- II - A - (1-3) ; - II - B - (1-3) ; - II - C - (1-3) ; - II - D - (1) : II, 256/255.

Textes religieux :

- II - D - (2-3) : Gloire à Dieu et louange à Dieu !

Morceaux poétiques :

- I - A - (3) ; - I - B - (1-3) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ?

À déterminer :

- I - A - (1-2).

- I - D - (1-3).

... ١ - أ - (١) ...

... (٢)

(٣) ألا كلّ شيء ما خلا الله

- ب - (١) باطل و كلّ

(٢) نعيم لا محالة زائل

(٣) سوى جنّة فردوس فإن نعيمها دائم

- ت - (١) هذا القبر عبد الله (المكرم) [؟]

(٢) و هو .. أحمد [؟] بإذنه [؟] .. بن سلطان علاء

(٣) الدين رعاية شاه ظلّ الله في العالم

- ث - (١) ...

... (٢)

... (٣)

٢ - أ - (١) الله لا إله إلا هو الحيّ

(٢) القيوم لا تأخذه سنة و لا نوم

(٣) له ما في السموات و ما في الأرض

- ب - (١) من ذا الذي يشفع عنده

(٢) إلا بإذنه يعلم

(٣) ما بين أيديهم

- ت - (١) و ما خلفهم و لا يحيطون بشيء من علمه إ

(٢) لا (إلا) بما شاء و سع كرسيه السموات

(٣) و الأرض و لا يؤده حفظهما

- ث - (١) و هو العلي العظيم (= قرآن، ٢، ٢٥٦ \ ٢٥٥)

(٢) سبحان الله و

(٣) الحمد لله

TOMBE N° 18 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Stèle pyramidale.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (xiii^e-xv^e siècles)*, coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 333-334, n° TK I/18.

TOMBE N° 19 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Stèle pyramidale.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVI^e siècles)*, coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 334, n° TK I/19.

TOMBE N° 24 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XVIII.

Deux stèles à pinacle (les pinacles sont cassés) et à ailes, trapues, à décor exubérant.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 5) ; D- face est. A et C : trois lignes ; B et D : un registre.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : trois lignes ; B et D : un registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 970, 971, 972, 973 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (1-3début) : Ceci est la tombe du serviteur de Dieu, le Roi, la Divinité, sitt (dame) Amîna, fille de *raja* 'Abd allâh.

Coran :

- II - C - (1-3) ; - II - D ; - II - A - (1-3) ; - II - B : LIX, 23-24.

Hadîth :

- I - A - (1-2) : La mort est un pont par lequel l'ami périssable se rend vers l'Ami qui demeure (=Muhammad).

- I - A - (3) : Ce bas monde est périssable et la vie future est durable.

- I - C - (3fin) : La mort est la vérité.

- I - D ; - I - B : Ce bas monde est le néant et la vie future la durée.

- ١ - أ - (١) الموت جسر يوصل الحبيب الفاني
 (٢) إلى الحبيب الباقي
 (٣) الدنيا فانية و الآخرة باقية
 ب - و الآخرة بقاء
 ت - (١) هذه القبرة عبد الله الملك
 (٢) الإله ست أمينة بنت
 (٣) راج عبد الله الموت حقّ
 ث - الدنيا فاني [؟]
 ٢ - أ - (١) سبحان الله عمّا يشركون هو الله
 (٢) الخالق البارئ المصورّ
 (٣) له الأسماء الحسنى يسبح له
 ب - ما فى السموات و الأرض و هو العزيز الحكيم (= قرآن، ٥٩، ٢٣-٢٤)
 ت - (١) هو الله الذى لا إله
 (٢) إلّا هو الملك القدّوس
 (٣) السلام المؤمن المهيمن
 ث - العزيز الجبار المتكبرّ



Fig. 5 – Tuan di Kandang I, tombe 24, stèle sud, face nord (de Vink).

TOMBE N° 26 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles cubiques.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 6) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

Coran :

- II - B - (1-3) ; - II - C - (1-3) ; - II - D - (1-3) ; - II - A - (1-3) ; - I - B - (1-3) ; - I - C - (1-3) ; - I - D - (1-3) ; - I - A - (1) : II, 256/255-259/258.

Prière :

- I - A - (2-3) : Ô mon Dieu ! Pardonne-lui par la miséricorde et fais du paradis le lieu de son repos !

١ - أ - (١) هم فيها خالدون (= قرآن، ٢، ٢٥٥١٢٥٦ - ٢٥٨١٢٥٩)

(٢) اللهم اغفره بالرحمة

(٣) وجعل الجنة مثواه

ب - (١) فقد استمسك بالعروة الوثقى

(٢) لا انفصام لها والله

(٣) سميع علم الله ولي

ت - (١) الذين آمنوا يخرجهم

(٢) من الظلمات إلى النور

(٣) والذين كفروا

ث - (١) أولياؤهم الطاغوت

(٢) يخرجونهم من الظلمات

(٣) أولئك أصحاب النار

٢ - أ - (١) العظيم لا إكراه في الدين

(٢) قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر

(٣) بالطاغوت ويؤمن بالله

ب - (١) الله لا إله إلا هو

(٢) الحي القيوم لا تأخذه سنة

(٣) ولا نوم له ما في السموات

ت - (١) وما في الأرض من ذا الذي

(٢) يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم

(٣) وما خلفهم ولا يحيطون بشئ

ث - (١) من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه

(٢) السموات والأرض ولا يؤده

(٣) حفظهما وهو العلي



Fig. 6 – Tuan di Kandang I, tombe 26, stèle sud, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

TOMBE N° 27 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

Non classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles à très haut pinacle et à ailes, trapues, à décor exubérant.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes.

B et D : dans un champ, deux lignes.

II - Stèle nord : A- face sud (fig. 7) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

Coran :

- I - C - (b) - (1-3) ; - I - D - (1-2) ; - I - A - (b) - (1-3) ; - I - B - (1début) : III, 190/191-193-194.

- II - A - (b) - (1-3) ; - II - D - (1-2) ; - II - C - (b) - (1-3) ; - II - B - (1) : LIX, 23-24.

Hadîth :

- I - A - (a) : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

- II - C - (a) : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

Textes religieux :

- I - B - (1fin-2) : Dieu Auguste et Puissant est véridique, Son noble Envoyé est véridique.

- I - C - (a) : Il n'y a de héros que 'Alî, il n'y a de sabre que dhû l-fiqâr.

- II - B - (2) : Dieu Immense est véridique.

Prière :

- II - A - (a) : Ô mon Dieu ! Pardonne-lui par la miséricorde !

١ - أ - (أ) - الدنيا ساعة فجعلها طاعة

- (ب) - (١) ربنا وآتنا ما وعدتنا

(٢) على رسلك ولا تخزنا

(٣) يوم القيامة إنك لا تخلف

- ب - (١) الميعاد (= قرآن، ٣، ١٩٠ \ ١٩١ - ١٩٣ \ ١٩٤) صدق الله العليّ

(٢) العزيز وصدق رسوله الكريم

- ت - (أ) - لا فتى إلا على لا سيف إلا ذو الفقار

- (ب) - (١) ربنا إنا سمعنا مناديا

(٢) ينادى للإيمان أن آمنوا

(٣) بربكم فآمنّا ربنا فاغفر لنا

- ث - (١) ذنوبنا و كفر عمّا سيّاتنا

(٢) و توفّنا مع الأبرار



Fig. 7 – Tuan di Kandang I, tombe 27,
stèle nord, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

- ٢ - أ - (أ) - اللهم اغفر بالرحمة
 - (ب) - (١) هو الله الذي لا إله إلا هو
 (٢) الملك القدوس السلام
 (٣) المؤمن المهيمن العزيز الجبار
 - ب - (١) و هو العزيز الحكيم (= قران، ٥٩، ٢٣ - ٢٤)
 (٢) صدق الله العظيم
 - ت - (أ) - الدنيا ساعة فجعلها طاعة
 - (ب) - (١) الخالق البارئ المصور
 (٢) له الأسماء الحسنى يسبح
 (٣) له ما فى السموات و الأرض
 - ث - (١) المتكبر سبحان الله
 (٢) عمّا يشركون هو الله

TOMBE N° 30 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf VII.

Deux stèles cubiques pourvues au sommet d'un pinacle.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

Publication : L.C. DAMAIS, « L'épigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique », dans *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LIV, 1968, p. 582 (mention seulement).

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 962, 963, 964, 965 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (1-3) ; - I - D - (1-3) ; - I - A - (1-3) ;
- I - B - (1-3) : Cette tombe honorable et cet énorme trou est celui dans lequel a été transféré al-sayyid al-djalâl (le seigneur majesté), à la grandeur et au rang élevés pour les serviteurs, Muzaffar shâh, fils du sultan 'Alî 'Inâyat shâh, le mardi 16 [?] rabî' II de l'année 987 / 12 juin 1579.

D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 16 rabî' II 987 tombe un vendredi.

Textes religieux :

- II - A - (1, 3, 2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - B - (1, 3, 2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - C - (1, 3, 2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - D - (1, 3, 2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- ١ - أ - (١) المحلل لعبا
 (٢) د (لعباد) مظفر شاه بن السلطان
 (٣) علي عنایت شاه
 - ب - (١) في يوم الثلاثاء السادس [؟]
 (٢) عشر ربيع الآخر من
 (٣) عام سبع وثمانين و تسعمائة
 - ت - (١) هذا القبر
 (٢) الكريم
 (٣) و الحفر الجسيم
 - ث - (١) انتقل إليه
 (٢) السيد الجلال
 (٣) رفيع القدر و
 - ٢ - أ - (١) لا إله
 (٢) محمد رسول الله
 (٣) إلا الله
 - ب - (١) لا إله
 (٢) محمد رسول الله
 (٣) إلا الله
 - ت - (١) لا إله
 (٢) محمد رسول الله
 (٣) إلا الله
 - ث - (١) لا إله
 (٢) محمد رسول الله
 (٣) إلا الله

TOMBE N° 32 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf V.

Deux stèles cubiques pourvues au sommet d'un pinacle.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 958, 959, 960, 961 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - A - (1-3) ; - I - B - (1-3) ; - I - C - (1-3) ; - I - D - (1début) : Ceci est le lieu de repos du digne de miséricorde, digne de pardon, le sultan vénéré, nommé Sultan 'Alî Ri'âyat shâh, fils de Munawwar shâh, fils de Muhammad shâh, qui est décédé le mercredi 14 du mois de sha'bân de l'année 997 de l'hégire du Prophète l'Elu, le meilleur des hommes - que Dieu le bénisse et le salue ! / 28 juin 1589.

D'après les tableaux de Wüstenfeld, le 14 sha'bân 997 tombe effectivement un mercredi.

Coran :

- II - B - (1-3) ; - II - C - (1-3) ; - II - D - (1-3) ; - II - A - (1-3) : LIX, 22-23.

Hadîth :

- I - D - (3) : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

Prière :

- I - D - (1fin-2) : Ô mon Dieu ! Pardonne-lui, accorde-lui Ta pitié et fais du Paradis le lieu de son repos !

١ - أ - (١) هذا المرقد المرحوم المغفور السلطان

(٢) المكرم المسمى بسلطان

(٣) على رعاية شاه ابن منور شاه

- ب - (١) ابن محمد شاه الذي توفي

(٢) يوم الأربعاء الرابع

(٣) عشر من شهر شعبان سنة سبع

- ت - (١) و تسعين < ١ > و تسعمائة من هجرة

(٢) النبي المصطفى

(٣) خير الوري صلى الله

- ث - (١) عليه و سلم اللهم اغفره

(٢) و ارحمه و اجعل الجنة مثواه

- (۳) الدنيا ساعة و اجعلها طاعة
 - ۲ - أ - (۱) الجبّار المتكبّر
 (۲) سبحان الله
 (۳) عمّا يشركون (= قرآن، ۵۹، ۲۲-۲۳)
 - ب - (۱) هو الله الذى
 (۲) لا إله إلا هو
 (۳) عالم الغيب
 - ت - (۱) و الشهادة
 (۲) هو الرحمن الرحيم
 (۳) هو الله الذى
 - ث - (۱) لا إله إلا هو
 (۲) الملك القدّوس السلام
 (۳) المؤمن المهيمن العزيز

(1) و تسعين : La lecture و سبعين paraît plus plausible, mais d'après J. LEYTEN, « Gold Coins of Samudra-Pasai and Aceh : Their origin, name and weight in a historical context », dans *Jaarboek voor Munt- en Penningkunde*, 91, 2004, p. 141, le défunt mentionné serait mort en 997.

TOMBE N° 34 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf III.

Deux stèles cubiques pourvues au sommet d'un pinacle.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 8) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest (cassée) ; C- face nord (cassée) ; D- face est. Trois lignes partout.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 954, 955, 956, 957 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - D - (1-3) ; - I - A - (1-3) ; - I - B - (1-3) ; - I - C - (1) : Le sultan digne de miséricorde, digne de pardon, vénéré, sources des exquisités des rangs uniques par la bonne direction des présents, sublime des utilités, le maître de la bienfaisance et de la générosité, a trépassé. Il s'agit du sultan 'Âdil allâh, fils du sultan Munawwar shâh. Il a péri le dimanche, au milieu de l'après-midi, 30 du mois de djumâdâ I de l'année 997 de l'hégire du Prophète / 16 avril 1589.

D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 30 djumâdâ I de l'année 997 tombe un dimanche.

Coran :

- II - A - (1-2) : LIX, 24.

Prière :

- I - C - (2-3) : Ô mon Dieu ! Pardonne par la miséricorde à celui qui se trouve dans cette [tombe] et fais [du Paradis] le lieu de son repos ! ...

À déterminer :

- II - A - (3) ; - II - B - (1-3) ; - II - C - (1-3) ; - II - D - (1-3).



Fig. 8 – Tuan di Kandang I, tombe 34, stèle sud, face sud (de Vink).

- ١ - أ - (١) بهدى [؟] المواهب سنى الفوائد
 (٢) صاحب الجود و الكرم و هو
 (٣) السلطان عادل الله
 ب - (١) ابن السلطان منور شاه
 (٢) فات يوم الأحد وقت العصر
 (٣) الثلاثين من شهر جمادى الاول
 ت - (١) سنة سبع و تسعين و تسعمائة من هجرة النبي
 (٢) ... اللهم اغفر بالرحمة لصاحب هذا ...
 (٣) و جعل ... مثويه ...
 ث - (١) انتقل السلطان
 (٢) المرحوم المغفور المكرم
 (٣) و نفايس [؟] المراتب المجردة [؟]
 ٢ - أ - (١) يسبح له ما فى السموات و الأرض [؟؟؟]
 (٢) و هو العزيز الحكيم [؟] (= قرآن، ٥٩، ٢٤)
 (٣) .+.+. (٣)
 ب - (١) ++++ (١)
 (٢) ++++ (٢)
 (٣) ++++ (٣)
 ت - (١) ++++ (١)
 (٢) ++++ (٢)
 (٣) ++++ (٣)
 ث - (١) (١)
 (٢) (٢)
 (٣) (٣)

TOMBE N° 35 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf II.

Deux stèles à pinacle et à ailes, trapues, à décor exubérant. Les deux stèles sont très abîmées.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 9) ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : les deux faces sont très abîmées.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. L'ensemble est très abîmé.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 952, 953 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (b) - (1-3); - I - A -
 (b) - (1-3) : Ceci est la tombe
 du serviteur vénéré *sri* 'Ālam
raja, (fils ?) du sultan Ri'āyat
 'Alī shāh, (fils) du sultan 'Alā'
 al-dīn xxxx [9]8x [?] de l'hégire
 du Prophète - sur lui le meilleur
 salut ! / 1573-1582.

Textes religieux :

- I - C - (a) : Au nom de Dieu le
 Clément le Miséricordieux.

+++++ - (أ)- ١ - أ
 +.+.+.+.+.+ (ب)- (١)
 (٢) +.+.+. [و تسعمائة] [؟]
 (٣) من الهجرة النبوية عليه أفضل السلام
 - ب - +++++
 - ت - (أ)- بسم الله الرحمن الرحيم
 - (ب)- (١) هذه [كذا ؟] قبر العبد المكرم سري عالم راج (بن ؟)
 (٢) السلطان رعاية على شاه (بن)
 (٣) السلطان علاء الدين
 - ت - +++++
 - ٢ - أ - (١)- +++++
 - (ب)- (١) +.+. .
 (٢) +.+. .
 (٣) +.+. .
 - ب - +++++
 - ت - (أ)- +++++
 (١) +++++
 (٢) +++++
 (٣) +++++
 - ث - +++++



Fig. 9 – Tuan di Kandang I, tombe 35,
stèle sud, face nord (de Vink)

II. Cimetière de Tuan di Kandang, partie II¹⁰ (fig. 10 et 11)

TOMBE N° 02 du cimetière (classement Guillot / Kalus en 2002).
D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XVIII.

¹⁰. D'après de Vink vers 1911 : « Pandé (Meunassa Kandang). Toean di Kandang II^e complex ». La zone a été bouleversée par le tsunami de 2004, certaines tombes ont été déracinées, renversées ou même cassées.

Deux stèles à très haut pinacle et à ailes, trapues, à décor exubérant.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : trois lignes ; B et D : registre.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (pas d'inscriptions) ; D-face est. A : trois lignes ; B et D : registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 991, 992, 993, 994 (signalé dans « [Lijst der fotografische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Lecture d'après les photocopies de mauvaise qualité des photos Coll. De Vink n^{os} 991, 992, 993, 994.

Épitaphe :

- I - C - (1-3) ; - I - D ; - I - A - (1-3) ; - I - B : Ceci est la tombe [?] ... serviteur de Dieu le Roi ... al-Malik .. qui espère la miséricorde de Dieu [?], spécialement affecté [?] de la grâce de Dieu, Sultan ... Sultan Muhammad shâh - que Dieu abreuve et fasse du Paradis le lieu de son repos [?].

Coran :

- II - A - (1-3) : LIX, 22.

- II - D : LIX, 23.

À déterminer :

- II - B.

... ١ - أ - (١) سلطان محمد شاه سقى الله ...

... (٢)

... (٣)

ب - (١) و جعل الجنة مثواه [٤]

ت - (١) هذا القبر [٤]... عبد الله الملك

(٢) ... الملك ..

(٣) الراجى إلى رحمة الله [٤]

ث - المخصوص [٤] بعناية الله سلطان ...

٢ - أ - (١) هو الله الذى لا إله

(٢) إلا هو عالم الغيب و

(٣) الشهادة هو الرحمن الرحيم (قرآن، ٥٩، ٢٢)

ب - ...

ت - [غير منقوش]

ث - سبحان الله عما يشركون (قرآن، ٥٩، ٢٣)

La date est illisible sur les photocopies des photos examinées.



Fig. 10 – Cimetière de Tuan di Kandang II, vue d'ensemble au début du xx^e siècle (de Vink).



Fig. 11 – Cimetière de Tuan di Kandang II, vue d'ensemble en 2006 (Guillot/Kalus).

TOMBE N° 05 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XIV.

Deux stèles à pinacle et à courtes ailes.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 12) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : trois lignes ; B et D : deux lignes.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : trois lignes ; B et D : deux lignes.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 987, 988, 989, 990 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Lecture d'après les photocopies de mauvaise qualité des photos Coll. De Vink n^{os} 987, 988, 989, 990.

Épitaphe :

- I - A - (1-3) : Ceci est la tombe de la digne de miséricorde, au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, ... fille [?] du sultan fils du sultan la nuit du (jeudi au) vendredi

Textes religieux :

- II - A - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - B - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu, le seigneur des Prophètes Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - D - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu, le seigneur des Prophètes Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Morceaux poétiques :

- I - C - (1-3) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager [?], à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sans aucun doute [?].

À déterminer :

- I - B - (1-2).

- I - D - (1-2).

- ١ - أ - (١) هذا القبر المرحومة الحسينية النسبية .. بنت [٩] السلطان
 (٢) بن السلطان
 (٣) ليلة الجمعة
 ب - (١)
 (٢)
 ت - (١) .. ألا كلّ شيء ما خلا
 (٢) الله باطل و كلّ نعيم لا محالة زائل [٩]
 (٣) سوى جنة فردوس فإن نعيمها دائم و إن الموت لا بدّ نازل [٩]
 ث - (١) ...
 (٢) ...

- ٢ - أ - (١) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٢) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٣) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 ب - (١) لا إله إلاّ الله
 (٢) سيّد الأنبياء محمد رسول الله
 ت - (١) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٢) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٣) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 ث - (١) لا إله إلاّ الله
 (٢) سيّد الأنبياء محمد رسول الله

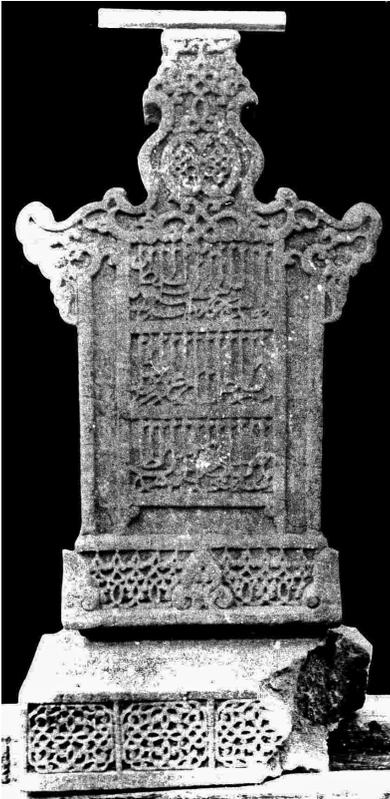


Fig. 12 – Tuan di Kandang II, tombe 05,
 stèle sud, face sud (de Vink)

La date est illisible sur les photocopies des photos
 examinées.

TOMBE N° 06 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XIII.

Deux stèles à pinacle et à courtes ailes.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 13) ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

II - Stèle nord : A-face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 983, 984, 985, 986 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Lecture d'après les photocopies de mauvaise qualité des photos Coll. De Vink n^{os} 983, 984, 985, 986.

Épitaphe :

- I - A - (b) - (1-3) ; - I - D - (1-2) : Ceci est la tombe de celle qui est au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, qui espère en la miséricorde de Dieu Absoluteur ... fille [?] du Sultan Mansûr. Elle est décédée le samedi 16 du mois de dhû l-hidjdja - que Dieu abreuve sa tombe par la miséricorde et le pardon ! 951 [?] de l'émigration du meilleur de la Créature - sur lui bénédictions [?] de Dieu et la plus pure salutation ! / 28 février 1545.

D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 16 dhû l-hidjdja 951 tombe un samedi.

Hadîth :

- I - A - (a) ; - I - C - (a) : Ce bas monde est le néant et la vie future la durée.

Textes religieux :

- II - A - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - B - (1-2) : ... Il n'y a de divinité que Dieu le Très-Haut, le Salulaire [?].

- II - C - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - D - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu - que Sa majesté soit glorifiée ! Il n'y a de divinité que Dieu.

Prière :

- II - C - (a) ; - II - A - (a) : Ô mon Dieu ! Pardonne, accorde Ta pitié et fais du Paradis le lieu de son repos !

Morceaux poétiques :

- I - C - B - (1-3) : Pour la parole du sage : Par ordre suprême a été promulgué un décret du Royaume, il a été décrété par une justice qui ne veut rien entendre. Or il est dit que ce décret t'est destiné et cet édit de ton Bienfaiteur est un décret pour tous les pèlerins du tombeau.

À déterminer :

- I - B - (1-2).

- ١ - أ - (أ) - إنما الدنيا فناء
 (ب) - (١) هذا القبر الحسينية النسبية الراجية إلى رحمة الله
 (٢) الغفور ... بنت [؟] سلطان منصور توفيت يوم السبت
 (٣) السادس عشر لشهر [؟] ذي الحجة سقى الله قبرها بالرحمة والغفران
 ب - (١) ...
 (٢) ...
 ت - (أ) - والآخرة بقاء
 (ب) - (١) لقول الحكيم بأمر عالي رقيم الملك منشور
 (٢) وبالعدل أصمّ كان الأمر [؟] منشور لأنّ قال إليك
 (٣) بالمنشور منشور و صدر وليك للزوّار منشور
 ث - (١) إحدى [؟] وخمسين و تسعمائة من انتقال خير البرية عليه
 (٢) صلوات [؟] الله و أ التحيّة
 ٢ - أ - (أ) - و اجعل الجنة مثواه
 (ب) - (١) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٢) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٣) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 ب - (١) ... لا إله إلاّ
 (٢) الله تعالى الشافي [؟]
 ت - (أ) - اللهم اغفر و إرحم [؟]
 (ب) - (١) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٢) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 (٣) لا إله إلاّ الله محمد رسول الله
 ث - (١) لا إله إلاّ الله جلّ
 (٢) جلاله لا إله إلاّ الله



Fig. 13 – Tuan di Kandang II, tombe 06, stèle sud, face nord (de Vink)

TOMBE N° 07 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XII.

Deux stèles à pinacle, assez trapues et sans ailes.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois larges lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois larges lignes partout.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 979, 980, 981, 982 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (1-3) ; - I - D - (1-3) : Ceci est la tombe de celui qui est au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, le sultan fils du sultan, surnommé Mu'min shâh, fils du sultan Muhammad shâh, fils du roi [?] Zayn al-dîn. Il est décédé dans

la nuit du (jeudi au) vendredi le 8 de sha'bân de l'année 946 de l'émigration du Prophète l'Elu, le meilleur de la Créature - sur lui les meilleures bénédictions, les plus parfaites bonnes oeuvres et la plus pure [?] salutation ! / 19 décembre 1539.

D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 8 sha'bân 946 tombe bien un lundi.

Coran :

- II - D - (1-3) : CXII (précédé par la *Shahâda*).

Hadîth :

- I - B - (1-3) : Les sages ont dit : « La mort est une coupe dont tout le monde boit. »
« La tombe est une porte par laquelle tout le monde entre. »

Textes religieux :

- II - A - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - B - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, l'Unique. Il n'y a de divinité que Dieu, le Seul. Il n'y a de divinité que Dieu

- II - C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Morceaux poétiques :

- I - A - (1-3) : La parole de Labîd : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est [durable] ? La mort arrive sans aucun doute.

١ - أ - (١) القول للبيد ألا كلّ شيء ما خلا

(٢) الله باطل و كلّ نعيم لا محالة زائل

(٣) سوى جنة الفردوس كان [؟] نعيمها .. [؟] الموت لا شكّ نازل

ب - (١) قال الحكماء الموت كأس

(٢) و كلّ الناس شاربه القبر باب

(٣) و كلّ الناس داخله

ت - (١) هذا القبر الحسيب النسيب السلطان بن السلطان

(٢) الملقّب مؤمن شاه بن سلطان محمّد شاه ابن الملك [؟] زين الدين

(٣) توفّي الثامن [؟] ليلة الجمعة من شعبان من سنة ستّ و أربعين و تسعمائة

ث - (١) من انتقال النبويّة المصطفويّة

(٢) خير البريّة عليه أفضل الصلوات

(٣) و أكمل الطيّبات و أ [؟] التحيّة

٢ - أ - (١) لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله

(٢) لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله

- (۳) لا إله إلا الله محمد رسول الله
 ب - (۱) لا إله إلا الله الأحد
 (۲) لا إله إلا الله الفرد
 (۳) لا إله إلا الله ...
 ت - (۱) لا إله إلا الله محمد رسول الله
 (۲) لا إله إلا الله محمد رسول الله
 (۳) لا إله إلا الله محمد رسول الله
 ث - (۱) ...
 (۲) إله الله الذي لم
 (۳) يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد (= قرآن، ۱۱۲)

TOMBE N° 08 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classé par de Vink vers 1911.

Stèle isolée.

Sur le sommet de la stèle (fig. 14), registre. Le reste de la stèle est sans inscriptions.

Textes religieux :

Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. ..



.. لا إله إلا الله محمد رسول الله ..

Fig. 14 – Tuan di Kandang II, tombe 08, stèle nord, sommet (Guillot/Kalus, 2002)

TOMBE N° 09 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf X.

Deux stèles à très haut pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 15) ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, registre.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 974, 975, 976, 977 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (a) ; - I - C - (b) - (1-2début) : Ceci est le lieu de repos de la servante de Dieu, le Roi, le Bienfaisant [?], Raja [?] ... fille de Sultan Mu'min.

Coran :

- II - A - (b) - (1-3) ; - II - B ; - II - C - (b) - (1-3) ; - II - D : LIX, 22-24.

Hadîth :

- II - C - (a) : Ce bas monde est le néant et la vie future la durée.

Textes religieux :

- II - A - (a) : Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.

Prière :

- I - C - (b) - (2fin) : Ô mon Dieu ! Ô mon Dieu ! Pardonne-lui, accorde-lui Ta pitié !

Morceaux poétiques :

- I - C - (b) - (3) ; - I - D ; - I - A - (b) - (1-2) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sans aucun doute [?].

- I - A - (b) - (3) ; - I - B : Si ce bas monde était durable pour les hommes, alors l'Envoyé de Dieu y serait vivant.

À déterminer :

- I - A - (a).

۱ - أ - (أ) -

- (ب) - (۱) سوى جنة فردوس فإن نعيمها دائم [؟]

(۲) و إن الموت لا بدّ نازل [؟] ...

(۳) لو كانت الدنيا تدوم لأهلها

- ب - لكان رسول الله فيها حيًا و باقيا [؟]

- ت - (أ) - هذا المرقد

- (ب) - (۱) عبدة الله الملك المحسن [؟] راج [؟] نحوا [؟] بنت

(۲) سلطان مؤمن اللهم اغفرها و ارحم لها

(۳) ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل

- ث - و كلّ نعيم لا محالة زائل

۲ - أ - (أ) - بسم الله الرحمن الرحيم

- (ب) - (۱) هو الله الذي لا إله إلا هو عالم

(۲) الغيب و الشهادة هو الرحمن الرحيم هو

- (٣) اللّٰه الذّٰى لا اِلهَ اِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ
- ب - القُدّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ
- ت - (أ) - الدّٰنِيا فَنَاءٌ وَ الْآخِرَةُ بَقَاءٌ
- (ب) - (١) المِهْمِمْنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللّٰهِ
(٢) عَمَّا يَشْرِكُونَ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ
(٣) الْمَصْوَورُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى يَسْبِغُ لَهُ مَا فِى
- ث - السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (= قرآن، ٥٩، ٢٢-٢٤)

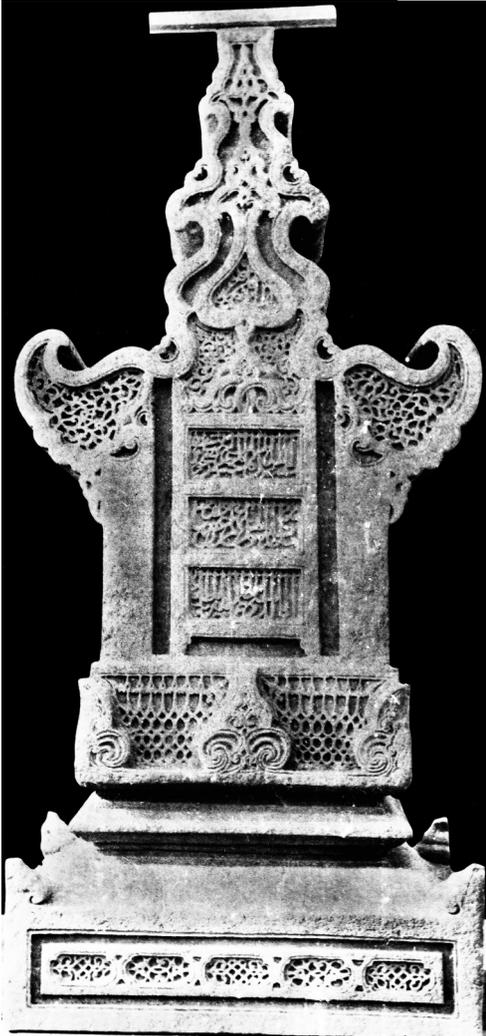


Fig. 15 – Tuan di Kandang II, tombe 09, stèle sud, face nord (de Vink).

TOMBE N° 09a du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XI.

La stèle a disparu (lecture d'après la photocopie de la photo Coll. De Vink n° 978).

Stèle isolée.

Sur le sommet de la stèle, deux registres superposés. Le reste de la stèle ne comporte pas d'inscriptions.

Reproduction :

Coll. De Vink n° 978 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

E - (1-2) : Ceci [?] est le lieu de repos du digne de pardon, digne de miséricorde

.....

- ج - (١) هذه [كذا ؟] المرقد المغفور المرحوم

..... (٢)

TOMBE N° 10 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles à pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes.

B et D : dans un champ, registre.

II - Stèle nord : A- face sud (fig. 16) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes.

B et D : dans un champ, registre.

Hadîth :

- I - B : La mort [?] est une porte par laquelle tout le monde entre.

- I - D : La mort est une coupe dont tout le monde boit.

- II - A - (a) : Ce bas monde n'est qu'un moment.

- II - B : La mort est une coupe dont tout le monde boit.

- II - C - (a) : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

- II - D : Les croyants ne meurent pas, mais ils sont déplacés d'une demeure vers une autre.

Textes religieux :

- I - A - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, le Roi, la Vérité évidente, Muhammad est l'Envoyé de Dieu, le Sincère, le Sûr.

- I - C - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, le Roi, la Vérité évidente, Muhammad est l'Envoyé de Dieu, le Sincère, le Sûr.

- II - A - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, le Roi, la Vérité évidente, Muhammad est l'Envoyé de Dieu, le Sincère, le Sûr.

Prière :

- I - A - (a) : Ô mon Dieu ! Pardonne-lui !

À déterminer :

- I - C - (a).

- II - C - (b).



Fig. 16 – Tuan di Kandang II, tombe 10, stèle nord, face sud (Guillot/Kalus, 2002)

١ - أ - (أ) - اللهم اغفرها
 (ب) - (١) لا إله إلا الله الملك
 (٢) الحق المبين محمد رسول الله
 (٣) الصادق الأمين
 ب - الموت [٩] باب و كلّ الناس داخله
 ت - (أ) - الدنيا [٩] ...
 (ب) - (١) لا إله إلا الله الملك
 (٢) الحق المبين محمد رسول الله
 (٣) الصادق الأمين
 ث - الموت كأس و كلّ الناس شاربه
 ٢ - أ - (أ) - الدنيا ساعة
 (ب) - (١) لا إله إلا الله الملك
 (٢) الحق المبين محمد رسول الله
 (٣) الصادق الأمين
 ب - الموت كأس و كلّ الناس شاربه
 ت - (أ) - الدنيا ساعة فاجعلها طاعة
 (ب) - (١) ++++ [٩]
 (٢) ++++ [٩]
 (٣) ++++ [٩] < ١ >
 ث - المؤمنون لا يموتون بل ينقلون من دار إلى دار

(1) Les trois lignes C - (b) - 1-3 n'ont pas été photographiées par Guillot/Kalus, probablement à cause de leur mauvais état.

TOMBE N° 12 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classé par de Vink vers 1911.

Deux petites stèles assez rudimentaires (fig. 17), à accolade polylobée.

I- Stèle sud : A - face sud : rosace (?) ; B - face nord : rosace (?).

II- Stèle nord : A - face sud : restes d'une inscription effacée ; B - face nord : inscrite d'une façon plus claire.

Épitaphe :

- II - B - (1-2) : 982 [?] / 1574-1575 [?].

Coran :

- II - B - (4-5) : LV, 26.



Fig. 17 – Tuan di Kandang II, tombe 12, devant stèle nord, face nord, derrière stèle sud face nord (Guillot/Kalus, 2002).

+++++ - أ - ٢ -
 ب - (١) إنا [؟] وثمانين [؟]
 (٢) و تسعمائة < ١ >
 +++++ (٣)
 (٤) كلّ من عليها
 ... فان [؟] (٥)

(1) La lecture de la date est incertaine.

TOMBE N° 17 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classé par de Vink vers 1911.

Une stèle pyramidale.

Voir Claude GUILLOT et Ludvik KALUS, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIII^e-XVI^e siècles)*, coll. *Cahiers d'Archipel*, 37, Paris, 2008, p. 336, n° TK II/17.

III. Cimetière de Tuan di Kandang, partie III¹¹ (fig. 18)

TOMBE N° 01 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XI.

Les deux stèles ont disparu (lecture d'après les photocopies des photos Coll. De Vink n^{os} 1018, 1019, 1020, 1021).

Une stèle cubique pourvue au sommet d'un pinacle, faisant sans doute à l'origine partie d'une tombe à deux stèles.

A- face sud (fig. 19) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1018, 1019, 1020, 1021 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

C - (1-3) ; D - (1-3) ; A - (1) : Ceci est la tombe du serviteur nommé [?] raja Ifrâm [Iqrâm ?], fils du sultan 'Alâ' al-dîn, fils du sultan 'Alî Mughâyat shâh.

Hadîth :

A - (2-3) ; B - (1début) : La mort est une porte par laquelle tout le monde entre.

B - (1fin - 3) : La mort est une coupe dont tout le monde boit.



Fig. 18 – Cimetière de Tuan di Kandang III, vue d'ensemble au début du xx^e siècle (de Vink).

- أ - (1) علي مغاية شاه
- (2) الموت باب
- (3) وكلّ الناس
- ب - (1) داخله الموت
- (2) كأس و كلّ
- (3) الناس شاربه
- ت - (1) هذا القبر
- (2) العبد المسمّى [؟]
- (3) راج افرام [اقرام ؟]
- ث - (1) ابن السلطان
- (2) علاء الدين
- (3) بن السلطان

11. D'après de Vink vers 1911 : « Pandé (Meunassa Kandang). Toean di Kandang III^e complex ». La zone a été bouleversée par le tsunami de 2004, certaines tombes ont été déracinées, renversées ou même cassées.



Fig. 19 – Tuan di Kandang III, tombe 01, face sud (de Vink).

TOMBE N° 02 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf VI.

Les stèles ont disparu (lecture d'après les photocopies de très mauvaise qualité des photos Coll. De Vink nos 1010, 1011, 1012, 1013) (les ??? indiquent les endroits illisibles sur les photocopies).

Une stèle à haut pinacle et à ailes, faisant sans doute à l'origine partie d'une tombe à deux stèles.

Stèle : A - face sud ; B - face ouest ; C - face nord ; D - face est. A et C : (a) au

sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes.
B et D : dans un champ, registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1010, 1011, 1012, 1013 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Morceaux poétiques :

A - (b) - (1-3) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? [?]

À déterminer :

A - (a) ; B ; C - (a) ; C - (b) - (1-3) ; D.

أ - (أ) - ؟؟؟
 - (ب) - (أ) - أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ
 (٢) و كُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ
 (٣) سَوَى جَنَّةِ الْفَرْدُوسِ فَإِنَّ نَعِيمَهَا دَائِمٌ [؟]
 - ب - ؟؟؟
 - ت - (أ) - ؟؟؟
 - (ب) - (أ) - ؟؟؟
 (٢) ؟؟؟
 (٣) ؟؟؟
 - ث - ؟؟؟

TOMBE N° 06 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XXV.

Deux stèles cubiques pourvues au sommet d'un haut pinacle.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois larges lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest (fig. 20) ; C- face nord ; D- face est. Trois larges lignes partout.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1041, 1042, 1043, 1044 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- II - A - (1-3) ; - II - D - (1-3) ; - II - C - (1-3) : Ceci est la tombe du bienheureux, inaccessible, le phare [?], raja Andar Makîn (Mukarram?) [ou Amdar b. Mukattir ?], fils de ... Iskandar, qui est décédé au mois de ramadân, un mercredi (le 4 ou 11 ou 18 ou 25), de l'année 999 de l'hégire du Prophète l'Elu, le meilleur des hommes – que Dieu le bénisse et le salue ! / 26 juin ou 3, 10 ou 17 juillet 1591.

Coran :

- I - C - (1-3) ; - I - B - (1-3) ; - I - A - (1-3) ; - I - D - (1) : II, 256/255.

Hadîth :

- II - B - (1-3) : La mort est une porte par laquelle tout le monde entre. La mort est une coupe dont tout le monde boit. La mort est un coffre dans lequel tout le monde entre.

Textes religieux :

- I - D - (2-3) : Dieu Immense est véridique, Son noble Envoyé, l'honorable Prophète, est véridique.

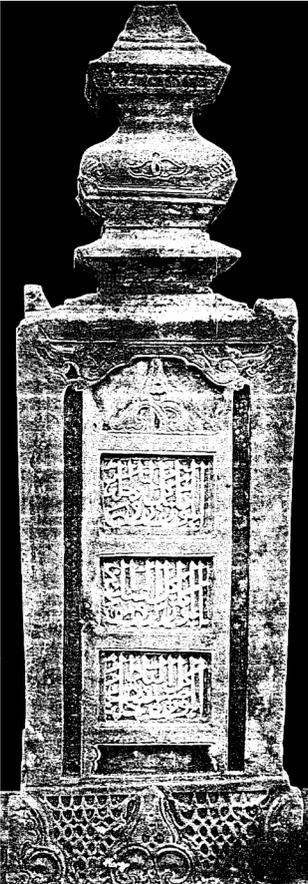


Fig. 20 – Tuan di Kandang III, tombe 06, stèle nord, face ouest (de Vink).

١ - أ - (١) من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه

(٢) السموات والأرض

(٣) ولا يؤده حفظهما وهو

ب - (١) وما في الأرض من ذا الذي

(٢) يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين

(٣) أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ

ت - (١) الله لا إله إلا هو

(٢) الحي القيوم لا تأخذه سنة

(٣) ولا نوم له ما في السموات

ث - (١) العلي العظيم (= قرآن، ٢، ٢٥٥/٢٥٦)

(٢) صدق الله العظيم

(٣) وصدق رسوله النبي الكريم

٢ - أ - (١) هذا القبر السعيد

(٢) المحظور المنار [٤]

(٣) راج اندر مكين (مكرم ؟) [او امدر بن مكتر ؟]

ب - (١) الموت باب وكل الناس داخله

(٢) الموت كأس وكل الناس شارب

(٣) الموت صندوق وكل الناس داخله

ت - (١) سنة تسع وتسعين وتسعمائة

(٢) من هجرة النبي المصطفى خير

(٣) الوري صلى الله عليه وسلم

ث - (١) ابن ... إسكندر

(٢) الذي توفي في

(٣) شهر رمضان يوم الأربعاء

TOMBE N° 07 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XXIV.

Deux stèles à accolade polylobée.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 21) ; D- face est ; E- sommet. A et C : dans un large champ vertical, trois lignes partagées en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un étroit champ vertical, trois lignes partagées en deux parties par une barre verticale. E : registre.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est ; E- sommet. A et C : dans un large champ vertical, trois lignes partagées en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un étroit champ vertical, trois lignes partagées en deux parties par une barre verticale. E : registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1036, 1037, 1038, 1039, 1040 (signalé dans « [Lijst der fotografische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - E : Ceci est [?] le trésor enfoui [?] ...

Textes religieux :

- I - B - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu [?]. ... Dieu [?].

- I - D - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu [?]. ... Dieu [?].

- II - A - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - B - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - D - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - E : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Morceaux poétiques :

- I - A - (1-3) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ? Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?

- I - C - (1-3) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ? Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?

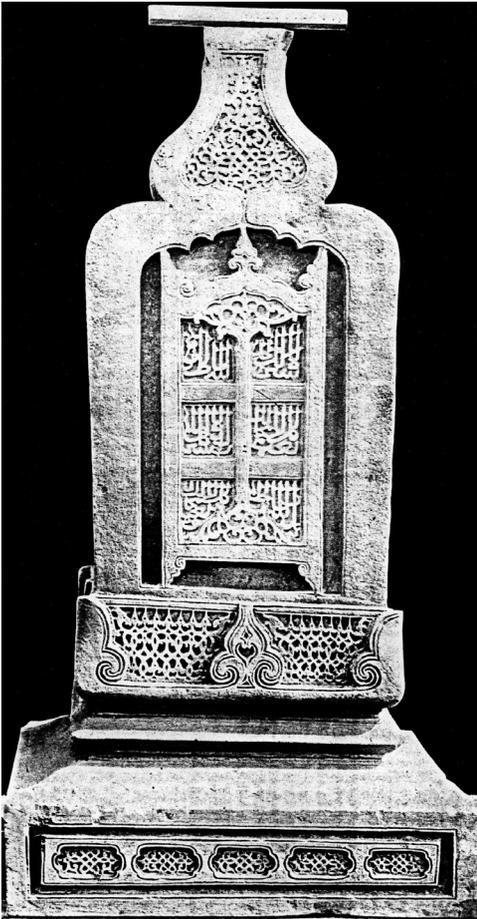


Fig. 21 – Tuan di Kandang III, tombe 07, stèle sud, face nord (de Vink).

- ١ - أ - (١) لا كلّ شيء ما خلا // الله باطل و
 (٢) و كلّ نعيم لا محالة // زائل (أ) لا كلّ شيء ما
 (٣) خلا الله باطل // و كلّ نعيم لا محالة زائل
 ب - (١) لا [؟] // إله [؟]
 (٢) إلّا [؟] // الله [؟]
 (٣) ... // الله [؟]
 ت - (١) (أ) لا كلّ شيء ما خلا // الله باطل و
 (٢) و كلّ نعيم لا محالة // زائل (أ) لا كلّ شيء ما
 (٣) خلا الله باطل // و كلّ نعيم لا محالة زائل
 ث - (١) لا // إله
 (٢) إلّا // الله [؟]
 (٣) ... // الله [؟]
 ج - هذ[؟] كتر [؟] ...
 ٢ - أ - (١) لا إله إ // لا الله
 (٢) محمّد رسول الله // لا إله إ
 (٣) لا (إلّا) الله // محمّد رسول الله
 ب - (١) لا إ // له إ
 (٢) لا (إلّا) // لله (الله)
 (٣) محمّد رسول إ // لله (الله)
 ت - (١) [لا إله إلّا] // الله محمّد رسول الله
 (٢) [لا إله إلّا] // الله محمّد رسول الله
 (٣) لا إله إلّا // الله محمّد رسول الله
 ث - (١) لا إ // له إ
 (٢) لا (إلّا) // لله (الله)
 (٣) محمّد رسول إ // لله (الله)
 ج - لا إله إلّا الله محمّد رسول الله

Pour I - E, la langue du texte est peut-être autre que la langue arabe.

TOMBE N° 08 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XXIII.

Deux stèles à très haut pinacle et à ailes, trapues, à décor exubérant.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Les faces B, C, D sont très abîmées.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Les faces A, B, D sont très abîmées.

Reproductions :

Coll. De Vink n° 1035 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - A - (1-3) : L'année 979 [999 ?] de l'hégire du Prophète - que Dieu le bénisse et le salue ! / 1571-1572 [1590-1591 ?].

Coran :

- II - C - (1-3) : II, 256/255.

١ - أ - (١) سنة تسع و سبعين [تسعين ؟]

(٢) و تسعمائة من هجرة

(٣) النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ

ب - ++++

ت - ++++

ث - ++++

٢ - أ - ++++

ب - ++++

ت - (١) و لا نوم له ما فى السموات

(٢) و ما فى الأرض من ذا الذى

(٣) [يشفع عنده إلا بإذنه] يعلم (= قرآن، ٢، ٢٥٦ / ٢٥٥)

ث - ++++

TOMBE N° 10 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XXI.

Deux stèles cubiques à sommet en épaisses volutes croisées se terminant en ailes, à pinacle.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 22), trois lignes ; B- face ouest (cassée) ; C- face nord (cassée) ; D- face est (cassée).

II - Stèle nord : A- face sud (cassée) ; B- face ouest (cassée) ; C- face nord, trois lignes ; D- face est (cassée).

Reproduction :

Coll. De Vink n° 1034 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - A - (1-2) : Cette tombe illuminée [?] .x.x. (est de celle) qui est digne d'être retenue dans la mémoire [?] xxxxxx

Textes religieux :

- II - C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, le Sublime, le Guide. Il n'y a de divinité que Dieu, le Puissant, l'Absoluteur. .x.x.



١ - أ - (١) هذا القبر المنور [?]

(٢) .+.+. المحفوظة [?] (المحفوظة) +++

+++ (٣)

ب - ++++

ت - ++++

ث - ++++

٢ - أ - ++++

ب - ++++

ت - (١) لا إله إلا الله الجليل

(٢) الهادى لا إله إلا الله

(٣) العزيز الغفار .+.+

ث - ++++

Fig. 22 – Tuan di Kandang III, tombe 10, stèle sud, face sud (de Vink).

TOMBE N° 11 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles à pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud (cassée) ; B- face ouest (cassée) ; C- face nord (abîmée) : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes ; D- face est (cassée).

II - Stèle nord : A- face sud (abîmée) : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes ; B- face ouest (cassée) ; C- face nord (cassée) ; D- face est (cassée).

Coran :

- II - A - (a) : CXII (début).

Textes religieux :

- II - A - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité [que Dieu] xxx le Clément le Miséricordieux.

Prière :

- I - C - (a) : Ô mon Dieu ! Pardonne-lui [?] et accorde-lui Ta pitié [?] !

++++ - أ - ١ -

++++ - ب -

ت - (أ) - اللهم اغفرها [?] و إرحم لها [?]

++++ (ب) - (١) -

++++ (٢)

++++ (٣)

++++ - ث -

٢ - أ - (أ) - قل هو الله +++

(ب) - (١) - لا إله [إلا الله]

+++ (٢)

(٣) الرحمن الرحيم

++++ - ب -

++++ - ت -

++++ - ث -

TOMBE N° 12 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XIX.

Deux stèles à pinacle et à courtes ailes.

I - Stèle sud : A- face sud, trois lignes ; B- face ouest, deux lignes ; C- face nord, trois lignes ; D- face est, deux lignes.

II - Stèle nord : A- face sud, trois lignes ; B- face ouest, deux lignes ; C- face nord (fig. 23), trois lignes ; D- face est, deux lignes.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1030, 1031, 1032, 1033 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- II - A - (1-3) ; - II - B - (1-2) ; - II - D - (1-2) : Ceci est la tombe de celle qui est au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, noble, qui a besoin de la miséricorde de Dieu, ... fille de Sultân Muhammad shâh. Elle est décédée dans la nuit du (jeudi au) vendredi le 26 du mois [?] de shawwâl [?] de l'année 953 [?] de l'émigration du meilleur de la Créature - sur lui les meilleures bénédictions et la plus parfaite salutation ! / 20 décembre 1546 [?].

D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 26 shawwâl 953 [?] tombe un lundi.

Textes religieux :

- I - A - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- I - B - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- I - C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- I - D - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Morceaux poétiques :

- II - C - (1-3) : Le poète a dit : « Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sans aucun doute ».

١ - أ - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله

ب - (١) لا إله إلا

(٢) الله محمد رسول الله

ت - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله

ث - (١) لا إله إلا

(٢) الله محمد رسول الله

٢ - أ - (١) هذا القبر الحسينية النسبية الشريفة الراجية إلى



Fig. 23 – Tuan di Kandang III, tombe 12, stèle nord, face nord (de Vink).

- (٢) رحمة الله ... بنت سلطان محمد شاه
 (٣) توفيت ليلة الجمعة السادس والعشرين من شهر [؟] شوال [؟] من
 - ب - (١) سنة ثلاث [؟] و خمسين [؟] و تسعمائة
 (٢) من انتقال خير البرية
 - ت - (١) قال الشاعر ألا كل شيء ما خلا الله
 (٢) باطل و كلّ نعيم لا محالة زائل سوى جنّة فردوس فإن
 (٣) نعيمها دائم و إن الموت لا شكّ نازل
 - ث - (١) عليه أفضل الصلوات
 (٢) و أكمل [؟] النحيّة

TOMBE N° 13 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Une petite stèle assez rudimentaire, à accolade polylobée.

Stèle nord (fig. 24) seulement : Faces A (deux lignes) et B (abîmée).

À déterminer :

A - (1-2).



Fig. 24 – Tuan di Kandang III, tombe 13, face nord (Guillot/Kalus, 2002).

- أ - (١) ...
 ... (٢)
 - ب - +++++

TOMBE N° 14 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XV.

Deux petites stèles assez rudimentaires, à accolade polylobée.

I - Stèle sud : A - face sud : trois lignes ; B - face ouest : une ligne verticale ; C - face nord : trois lignes ; D - face est : une ligne verticale.

II - Stèle nord : A - face sud (fig. 25) : trois lignes ; B - face ouest : une ligne verticale ; C - face nord : trois lignes ; D - face est : une ligne verticale.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1026, 1027, 1028, 1029 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- II - A - (1-3) : *En malais* : (En) l'hégire du Prophète - que Dieu le bénisse et le salue ! - en l'année 914[?] ... le vendredi 12 du mois de sha'bân ... / 6 décembre 1508 [?].

D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 12 sha'bân 914 tombe un mercredi.

Textes religieux :

- I - A - (2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- I - A - (3) : Ô Très-miséricordieux ! Ô Bienfaiteur ! Ô Rétributeur ! Ô Glorifié !

- I - B : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu [?].

- II - B : Il n'y a de héros que 'Alî, il n'y a de sabre que dhû l-fiqâr.

À déterminer :

- II - C - (1-3) ; - II - D.

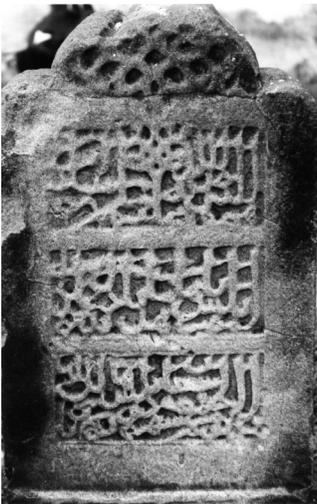


Fig. 25 – Tuan di Kandang III, tombe 14, stèle nord, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

++++ (١) - أ - ١ -

(٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٣) يا حنان يا منان يا ديان يا سبحان

- ب - لا إله إلا الله محمد رسول الله [?]

ت - (١) +++++

(٢) +.+.+.+

(٣) +++++

- ث - .+.+. -

٢ - أ - (١) هجرة النبي صلى الله عليه وسلم سبيلن راتس

(٢) اميت [?] بلس تاهن ...

(٣) يوم الجمعة من شهر شعبان دو بلس ..

- ب - لا فتى إلا على لا سيف إلا ذو الفقار لله [?] القهار

ت - (١) ...

(٢) ...

(٣) ...

- ث - ...

TOMBE N° 16 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles à pinacle et à courtes ailes.

I - Stèle sud : A- face sud : trois lignes ; B- face ouest : deux lignes ; C- face nord : trois lignes ; D- face est : deux lignes ; E - sommet : une ligne.

II - Stèle nord : A- face sud (fig. 26) : trois lignes ; B- face ouest : deux lignes ; C- face nord : trois lignes ; D- face est : deux lignes ; E- sommet : une ligne.

Coran :

- II - A - (1fin-2) : III, 25/26-26/27.

Textes religieux :

- I - A - (1-3début) : Il n'y a de divinité que Dieu digne de l'adoration à tout endroit. Il n'y a de divinité que Dieu qui existe de tout temps. Il n'y a de divinité que Dieu qui est bon par tout bienfait. Il n'y a de divinité que Dieu mentionné par toute langue.

Il n'y a de divinité que Dieu. xxx

- I - A - (3fin) : Ô mon Dieu ! Pardonne et accorde Ta pitié ! [?]

- I - C - (1) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. .x.x.

- I - D - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu. xxx Il n'y a de divinité que Dieu. xxx

- II - A - (1début) : (Il n'y a de) divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - B - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu .x.x. Il n'y a de divinité que Dieu mentionné par toute langue. [?]

- II - C - (1-3) : Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu [?] .x.x. Le Puissant, le Sage .x.x.

- II - D - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu [?] .x.x. Il n'y a de divinité que Dieu [?] .x.x.

١ - أ - (١) لا إله إلا الله المعبود في كل مكان لا إله إلا الله الموجود في كل زمان

(٢) لا إله إلا الله المعروف بالاحسان لا إله إلا الله المذكور في كل لسان

(٣) لا إله إلا الله < ١ > اللهم اغفر وارحم [؟] .+.+. .

ب - (١) .+.+. .

(٢) .+.+. في خالقه [؟] .+.+. .

ت - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله .+.+. .

(٢) .+.+.+. .

(٣) .+.+.+. .

ث - (١) لا إله إلا الله .+.+. .

(٢) لا إله إلا الله .+.+. .

ج - +++++ .

٢ - أ - (١) إله إلا الله محمد رسول (الله) قل اللهم مالك

(٢) الملك [؟] .+.+. .

(= قرآن، ٣، ٢٥/٢٦-٢٦/٢٧)
 (٣) .+.+. [؟] العزير
 - ب - (١) لا إله إلا الله .+. في كلّ .+.
 (٢) لا إله إلا الله المذكور في كلّ لسان [؟]
 - ت - (١) الله لا إله إلا
 (٢) لله [؟] .+.+.
 (٣) العزير الحكيم .+.+.
 - ث - (١) لا إله إلا الله [؟] .+.+.
 (٢) لا إله إلا الله [؟] .+.+.
 - ج - (١) +++++

(1) Lignes 1, 2 et le début de la ligne 3 : la répartition des invocations est incertaine, le texte étant difficilement lisible.



Fig. 26 – Tuan di Kandang III, tombe 16, stèle nord, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

TOMBE N° 17 du cimetière (classement Guillot/Kalus).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XIV.

Deux stèles à pinacle et à courtes ailes.

I - Stèle sud : A- face sud : trois lignes ; B- face ouest : une ligne verticale ; C- face nord (fig. 27) : trois lignes ; D- face est : une ligne verticale.

II - Stèle nord : A- face sud : trois lignes ; B- face ouest : une ligne verticale ; C- face nord : trois lignes ; D- face est : une ligne verticale.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1022, 1023, 1024, 1025 (signalé dans «[Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - B ; - I - D : Il est décédé le ... 13 du mois de Dieu ... 94x [?] de l'émigration du meilleur de la Créature - sur lui les meilleures bénédictions et la plus parfaite salutation !

Coran :

- II - A - (1-3) ; - II - C - (1-3) : II, 256/255.

- II - D ; - II - B : III, 16/18.

Morceaux poétiques :

- I - C - (1-3) : Celui qui, sa vie durant, à la recherche de ce bas monde s'y accroche et en obtient de la joie et des richesses, est comme celui qui bâtit sa maison pour y demeurer : quand tout est achevé, s'écroule sa construction.

À déterminer :

- I - A - (1-3).

- ١ - أ - (١) ؟؟؟

؟؟؟ (٢)

< ١ > ؟؟؟ (٣)

- ب - توفي يوم ... الثالث عشر من شهر الله ... و أربعين [؟] و تسعمائة

- ت - (١) أرى طالب الدنيا وإن طال عمره

(٢) ونال من الدنيا سروراً و أنعما كيانٍ

(٣) بنى بنيانه فأقامه فلما استوى ما قد بناه تهدما

- ث - من انتقال خير البرية عليه أفضل الصلوات و أكمل التحية

- ٢ - أ - (١) الله لا إله إلا هو الحي القيوم

(٢) لا تأخذه سنة و لا نوم له ما في السموات

(٣) و ما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه

- ب - العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم (= قرآن، ٣، ١٨١١٦)
- ت - (١) يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشئ من علمه
(٢) إلا بما شاء و سع كرسية السموات و الأرض
(٣) و لا يؤده حفظهما و هو العليّ العظيم (= قرآن، ٢، ٢٥٥١٢٥٦)
- ث - شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا

(1) Les photocopies des photos de De Vink de la face I - A, à notre disposition, sont totalement illisibles.



Fig. 27 – Tuan di Kandang III, tombe 17, stèle sud, face nord (de Vink).

TOMBE N° 19 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles cubiques, à l'origine pourvues au sommet d'un pinacle.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

II - Stèle nord : A- face sud (fig. 28) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

Épitaphe :

- II - C - (1-3) ; - II - D - (1-3) ; - II - (1) : Cette tombe est celle du serviteur nommé raja Ibrâhîm, fils du sultan 'Alâ' al-dîn, fils du sultan 'Alî Mughâyat shâh.

Hadîth :

- II - A - (2-3) ; - II - B - (1-3) : La mort est une porte par laquelle tout le monde entre. La mort est une coupe dont tout le monde boit.

Textes religieux :

- I - A - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu.

- I - B - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu.

- I - C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu.

- I - D - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu.

أ - ١ - (١) لا إله إلا الله

(٢) محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله

ب - (١) لا إله إلا الله

(٢) محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله

ت - (١) لا إله إلا الله

(٢) محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله

ث - (١) لا إله إلا الله

(٢) محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله

أ - ٢ - (١) على مغاية شاه



Fig. 28 – Tuan di Kandang III, tombe 19, stèle nord, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

- (۲) الموت باب
 (۳) و كلّ الناس
 - ب - (۱) داخله الموت
 (۲) كأس و كلّ
 (۳) الناس شاربه
 - ت - (۱) هذا القبر (كذا)
 (۲) العبد المسمّى
 (۳) راج ابراهيم
 - ث - (۱) ابن السلطان
 (۲) علاء الدين
 (۳) بن السلطان

TOMBE N° 21 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classé par de Vink vers 1911.

Une stèle à pinacle et à ailes.

Stèle nord A - face sud (fig. 29) ; B - face ouest ; C - face nord ; D - face est. A et C : (a) au sommet, dans un petit cartouche, registre ; (b) dans les ailes, à droite (1) et à gauche (2), registre ; (c) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne.

Textes religieux :

- A - (a) : Il n'y a de divinité que Dieu.

- A - (b) - (1-2) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

en deux moitiés ; (c) plus bas, dans un grand champ, trois lignes ; (e) plus bas, sur la base de la stèle, une ligne. B et D : (a) dans un grand champ, trois lignes ; (e) plus bas, sur la base de la stèle, une ligne.

II - Stèle nord : A- face nord; B- face est ; C- face sud ; D- face ouest. A et C : (a) au sommet, dans un petit cartouche, registre ; (b) au-dessous, une ligne partagée en deux moitiés ; (c) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : (a) dans un grand champ, trois lignes.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1014, 1015, 1016, 1017 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épigraphie :

- I - C - (c) : (En l'année de) l'hégire du Prophète neuf cents .x.x.

Coran :

- II - A - (c) - (1-3) : LIX, 22-23.

- II - B - (1-3) : II, 256/255.

Hadîth :

- I - A - (c) - (2fin) : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

- I - B - (e fin) : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

Textes religieux :

- I - A - (a) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé (de Dieu).

- I - A - (b) : Il n'y a de divinité que Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu. [?]

- I - C - (a) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - A - (a) : Il n'y a de divinité que Dieu.

- II - C - (a) : Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux.

- II - C - (c) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - D - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Morceaux poétiques :

- I - A - (c) - (1-2début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?

- I - A - (c) - (3) : Si ce bas monde était durable pour les hommes, alors l'Envoyé de Dieu y serait vivant.

- I - A - (e début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?

- I - A - (e fin) : Si ce bas monde était durable pour les hommes, alors l'Envoyé de Dieu y serait vivant.

- I - B - (e début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?
- I - C - (e) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?
- I - D - (e début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?
- I - D - (e fin) : Si ce bas monde était durable pour les hommes, alors l'Envoyé de Dieu y serait vivant.

À déterminer :

- I - A - (d) ; - I - B - (a) - (1-3) ; - I - C - (b) ; - I - D - (a) - (1-3) ; - I - C - (b).

١ - أ - (أ) - لا إله إلا الله محمد رسول (الله)

- (ب) - لا إله إلا الله // لا إله إلا الله (؟)

- (ت) - (١) ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل

(٢) نعيم لا محالة زائل الدنيا ساعة فاجعل فيها طاعة

(٣) لو كانت الدنيا تدوم لأهلها لكان رسول الله فيها حيًا و باقيا

- (ث) - ...

- (ج) - ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زائل لو كانت الدنيا تدوم لأهلها لكان

رسول الله فيها حيًا و باقيا ..

ب - (أ) - (١) ...

(٢) ...

(٣) ...

- (ج) - ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زائل الدنيا ساعة فاجعل فيها [كذا ؟]

طاعة

ت - (أ) - لا إله إلا الله محمد رسول الله

- (ب) - ... // ...

- (ت) - (١) هجرت النبي سمبلن راتس .+.+. .

(٢) .+.+.+.+. .

(٣) .+.+. . السلام عليكم [؟] .+.+. < ١ >

- (ج) - ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محالة زائل

ث - (أ) - (١) ...

(٢) ...

(٣) ...

(ج)- ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل و كلّ نعيم لا محالة زائل لو كانت الدنيا تدوم لأهلها لكان رسول

٢ - أ - (أ)- لا إله إلا الله

(ب)- .+.+. // .+.+. .

(ت)- (١) هو الله الذى لا إله إلا هو عالم ا

(٢) لغيب (الغيب) و الشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذى لا إله إلا هو

(٣) الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر [؟] (= قرآن، ٥٩، ٢٢-٢٣)

ب - (١) الله لا إله إلا

(٢) هو الحي القيوم لا تأخذه سنة و لا نو

(٣) م (نوم) له ما فى السموات و ما فى الأ (= قرآن، ٢، ٢٥٦ \ ٢٥٥)

ت - (أ)- بسم الله الرحمن الرحيم

(ب)- ... // ...

(ت)- (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله

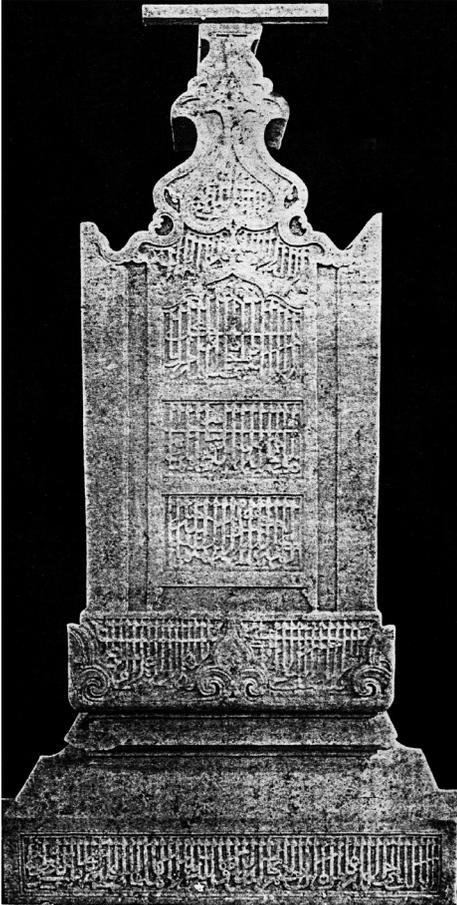
(٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله

ث - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله

(٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله



(1) La fin de la ligne pourrait éventuellement être en persan.

Fig. 30 – Tuan di Kandang III, tombe 23, stèle sud, face sud (de Vink).

TOMBE N° 24 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles à pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 31) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, registre.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, registre.

Épithaphe :

- I - A - (b) - (1-3) : Cette tombe (est celle de) honorable, conseillère [?]

Coran :

- II - C - (b) - (1-3) ; - II - D ; - II - A - (a) ; - II - A - (b) - (1-3) ; - II - B : LIX, 22-24.

Hadîth :

- I - A - (a) ; - I - C - (a) : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

- I - D : ... La mort est la vérité.

Morceaux poétiques :

- I - C - (b) - (1-3) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? [?]

À déterminer :

- I - B.

١ - أ - (أ) - الدنيا ساعة

- (ب) - (١) هذا القبر ... الكريمة

(٢) الناصحة [?]

(٣)

ب - ...

ت - (أ) فجعلها طاعة

- (ب) - (١) ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل

(٢) و كلّ نعيم لا محالة زائل

(٣) سوى جنة الفردوس فإن نعيمها دائم [?]

ث - ... الموت حقّ

٢ - أ - (أ) - المؤمن المهيمن العزيز

- (ب) - (١) الجبار المتكبر سيحان

(٢) الله عمّا يشركون

(٣) هو الله الخالق البارئ المصورّ

ب - له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات و الأرض و هو العزيز الحكيم (= قرآن، ٥٩،

٢٤-٢٣)



ت - (أ) .+.+. .
 - (ب) - (١) هو الله الذى لا إله إلا هو
 (٢) عالم الغيب و الشهادة هو الرحمن [؟]
 (٣) الرحيم هو الله الذى لا إله [؟]
 - ث - إلا هو الملك القدوس السلام (= قرآن، ٥٩، ٢٢-٢٣)

Fig. 31 – Tuan di Kandang III, tombe 24, stèle sud, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

TOMBE N° 26 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf IV.

Deux stèles à accolade polylobée.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 32) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est ; E-sommet. A et C : dans un large champ vertical, trois compartiments superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. E : registre.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est ; E- sommet. A et C : dans un large champ vertical, trois compartiments superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. E : registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1005, 1006, 1007, 1008 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - A - (1-3) : Cette tombe est celle du serviteur nommé Hasan [?]

Textes religieux :

- II - A - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - B - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. [?]

- II - C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

- II - D - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. [?]

- II - E : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Morceaux poétiques :

- I - C - (1-2) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sans aucun doute. ...

À déterminer :

- I - B - (1-3) ; - I - C - (3) ; - I - D - (1-3) ; - I - E.

..... // هذا القبر (كذا) العبد //

(٢) المسمّى .. // .. حسن [؟] ..

(٣) .. // ..

ب - (١) .+.+. // .+.+. .

(٢)-(أ) .+.+. // .+.+. .

(ب) .+.+. // .+.+. .

(٣)-(أ) .+.+. // .+.+. .

(ب) .+.+. // .+.+. .

ت - (١) ألا كلّ شيء ما خلا // الله باطل

(٢)-(أ) و كلّ نعيم لا محالة زائل // سوى جنة الفردوس فإن [؟]

(ب) نعيمها يدوم و إنّ الموت لا // شكّ نازل .. //

(٣)-(أ) .+.+.+. // .+.+.+. .

(ب) .+.+.+. // .+.+.+. .

ث - (١) .+.+. // .+.+. .



.+.+. // .+.+. (١)-(٢)
 .+.+. // .+.+. (ب)
 .+.+. // .+.+. (١)-(٣)
 .+.+. // .+.+. (ب)
 .+.+.+. - ج -
 ٢ - أ - (١) لا إله // إلا الله
 (٢) محمد رسول الله // لا إله إلا
 (٣) الله محمد // رسول الله
 ب - (١) لا إله إلا الله
 (٢) محمد رسول الله // لا إله إلا
 (٣) لا الله محمد // رسول الله [؟]
 ت - (١) لا إله إلا الله
 (٢) محمد رسول الله // لا إله إلا
 (٣) الله محمد // رسول الله
 ث - (١) لا إله إلا الله
 (٢) محمد رسول الله // لا إله إلا
 (٣) لا الله محمد // رسول الله [؟]
 ج - لا إله إلا الله محمد رسول الله

Fig. 32 – Tuan di Kandang III, tombe 26, stèle sud, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

TOMBE N° 27 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002). D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf III.

Deux stèles à accolade polylobée.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est ; E- sommet. A et C : dans un large champ vertical, trois compartiments superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. E : registre.

II - Stèle nord : A- face sud (fig. 33) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est ; E-sommet. A et C : dans un large champ vertical, trois compartiments superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. E : registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n°s 1000, 1001, 1002, 1003 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Textes religieux

- II - A - (3fin) : Il n'y a de divinité que Dieu - gloire à Lui, Il est Très-Haut !

- II - C - (1début) : Gloire à Dieu !

- II - C - (2) : ... Le Clément. Gloire à Dieu ! Gloire à Dieu ! ...

- II - E : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

À déterminer :

- I - A - (1-3) ; - I - B - (1-3) ; - I - C - (1-3) ; - I - D - (1-3) ; - I - E ; - II - A - (1-3début) ;

- II - B - (1-3) ; - II - C - (1fin) ; - II - C - (3) ; - II - D - (1-3).

.... // (١) - أ - ١ -

.... // (٢)

.... // (٣)

... // ... (١) - ب -

... // ... (٢)

... // ... (٣)

.... // (١) - ت -

.... // (٢)

.... // (٣)

... // ... (١) - ث -

... // ... (٢)

... // ... (٣)

< ١ > ... - ج -

... // ... (١) - أ - ٢ -

... // ... (٢)

... // ... (٣) لا إله إلا الله سبحانه وتعالى

... // ... (١) - ب -

... // ... (٢)

... // ... (٣)

... // ... (١) سبحان الله

(٢) ... الرحمن سبحان الله // سبحان الله ...
 ... // ... (٣)
 - ث - ... // ... (١)
 ... // ... (٢)
 ... // ... (٣)
 - ج - لا إله إلا الله محمد رسول الله

(1) Pour la stèle du sud (I), nous n'avons à notre disposition que des photocopies.



Fig. 33 – Tuan di Kandang III, tombe 27, stèle nord, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

TOMBE N° 28 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Deux stèles à accolade polylobée.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est ; E- sommet.
A et C : dans un large champ vertical, trois compartiments superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale.
E : registre.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 34) ; D- face est ; E-sommet. A et C : dans un large champ vertical, trois compartiments superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés (1 à 3) partagés en deux parties par une barre verticale. E : registre.

Textes religieux :

- I - A - (1-2) : Gloire à Toi ! ... Gloire à Toi ! ... Gloire à Toi ! ...

- I - C - (3début) : Le Puisant. Gloire à Dieu ! .x.x.x. Dieu .x.x.x.

- I - D - (1début) : Gloire à Dieu !

- II - E : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

Morceaux poétiques :

- II - A - (1-2début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sûrement.

- II - C - (1début) : Nécessairement, passager

À déterminer :

- I - A - (3) ; - I - B - (1-3) ; - I - C - (1-2) ; - I - C - (3fin) ; - I - D - (1fin-3) ; - I - E ;

- II - A - (2fin-3).

... // ... سبحانك (١) - أ - ١ -

... سبحانك // ... سبحانك (٢)

.... // (١)-(٣)

.... // (ب)

.+.+. // .+.+. (١)-(١) - ب -

.+.+. // .+.+. (ب)

.+.+. // .+.+. (١)-(٢)

.+.+. // .+.+. (ب)

.+.+. // .+.+. (١)-(٣)

.+.+. // .+.+. (ب)

.+.+. // .+.+. (١)-(١) - ت -

.+.+. // .+.+. (ب)

(٢)-(أ) .+.+. // .+.+. .

(ب) .+.+. // .+.+. .

(٣)-(أ) العزيز سبحانه الله .+.+. // الله .+.+. .

(ب) .+.+. // .+.+. .

- ث - (١)-(أ) سبحانه الله ... // ...

(ب) ... // ...

(٢)-(أ) ... // ...

(ب) ... // ...

(٣)-(أ) ... // ...

(ب) ... // ...

- ج - (١) .+.+.+. .

- ٢ - أ - (١)-(أ) ألا كلّ شيء ما خلا // الله باطل

(ب) و كلّ نعيم // لا محالة زا

(٢)-(أ) ثل سوى جنة فردوس فإن // نعيمها دائم وإن الموت لا بدّ نازل

(ب) ... // ...

(٣)-(أ) ... // ...

(ب) ... // ...

- ب - Pas d'inscription

- ت - (١)-(أ) لا محالة زائل // ...

(ب) ... // ...

(٢)-(أ) ... // ...

(ب) ... // ...

(٣)-(أ) ... // ...

(ب) ... // ...

- ث - Pas d'inscription

- ج - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله



Fig. 34 - Tuan di Kandang III, tombe 28, stèle nord, face nord (Guillot/Kalus, 2002).

TOMBE N° 29 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

N'a pas été classée par de Vink vers 1911.

Une stèle à accolade polylobée.

A- face sud (fig. 35) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. Trois lignes partout.

Textes religieux :

- C - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu,

- D - (1-3) : Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que

- A - (1-3) : Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé

- B - (1-3) : de Dieu. Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.

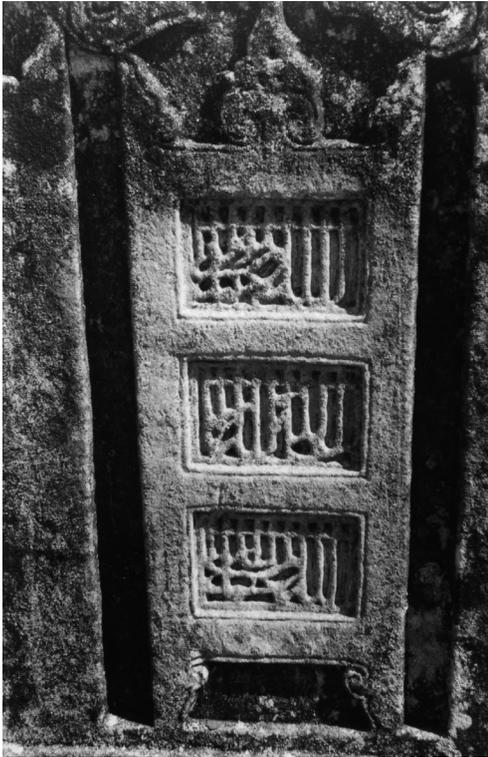


Fig. 35 – Tuan di Kandang III, tombe 29, face sud (Guillot/Kalus, 2002).

- أ - (١) الله محمد رسو
 (٢) ل الله لا إله إلا
 (٣) الله محمد رسو
 ب - (١) ل الله لا إله ا
 (٢) لا الله محمد رسو
 (٣) ل الله
 ت - (١) لا إله إلا الله
 (٢) محمد رسول الله
 (٣) لا إله إلا الله
 ث - (١) محمد رسول الله لا إله
 (٢) إلا الله محمد رسو
 (٣) ل الله لا إله إلا

IV. Cimetière de Tuan di Kandang, partie IV¹²

TOMBE N° 01 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XI.

Une stèle à accolade polylobée.

Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 36) ; D- face est. Trois lignes partout. E- sommet, un registre.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1045, 1046, 1047, 1048, 1049 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- E - : Cette tombe ... *khûdja* ... fils du *khûdja*.

Hadîth :

- A - (1) : (Le Prophète) - le salut soit sur lui ! - a dit : « Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance ! »

- A - (2) : (Le Prophète) - le salut soit sur lui ! - a dit : « La mort est une coupe dont tout le monde boit ».

- A - (3) : (Le Prophète) - le salut soit sur lui ! - a dit : « La tombe est une porte par laquelle tout le monde entre ».

- D - (1-3) : Le bas monde est une charogne et celui qui le désire est un chien. ... Le bas monde ...

Morceaux poétiques :

- C - (1-3) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sans aucun doute. [?] - Le salut soit sur lui ! [?]

À déterminer :

- B - (1-3).

- أ - (١) قال عليه السلام الدنيا ساعة فجعلها طاعة

(٢) قال عليه السلام الموت كأس وكلّ الناس شاربه

(٣) قال عليه السلام الموت باب وكلّ الناس داخبه

- ب - (١) لا دقّة اللسان ...

(٢) دليل ... عقل ...

(٣) ...

12. D'après de Vink vers 1911 : « Pandé (Meunassa Kandang). Toe an di Kandang III^e complex ». La zone a été bouleversée par le tsunami de 2004, certaines tombes ont été déracinées, renversées ou même cassées.

- ت - (١) ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل و كلّ
(٢) نعيم لا محالة زائل سوى جنّة الفردوس
(٣) نعيمها دائم و إن الموت لا بدّ نازل [؟] عليه السلام [؟]
- ث - (١) الدنيا جيفة و طالبها
(٢) كلاب ...
(٣) الدنيا ...
- ج - (١) هذا القبر ... خوج ... بن خوج ...



Fig. 36 – Tuan di Kandang IV, tombe 01,
face nord (de Vink).

TOMBE N° 02 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf XII.

Une stèle à accolade polylobée.

Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 37) ; D- face est. Trois lignes partout. E- sommet, un registre.

Reproductions

Coll. De Vink n^{os} 1050, 1051, 1052, 1053, 1054 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- E - : Cette tombe est celle du serviteur de Dieu ... *khûdja*

Hadîth :

- D - (1-3) : Le bas monde est une charogne et celui qui le désire est un chien. (Le Prophète) - (le salut) soit sur lui ! - a dit.

Morceaux poétiques :

- A - (1-3) ; C - (1début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sans aucun doute.

- C - (1fin-3) : Si ce bas-monde était durable pour les hommes, alors l'Envoyé de Dieu y serait vivant. - Le salut soit sur lui !

À déterminer :

- B - (1-3).

- أ - (١) ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل

(٢) و كلّ نعيم لا محالة زائل سوى

(٣) جنة الفردوس كان نعيمها دائم [؟]

- ب - (١) السلام [؟]

(٢)

(٣)

- ت - (١) وإن الموت لا شك نازل لو كانت الدنيا

(٢) تدوم لأهلها لكان رسول الله

(٣) فيها حيًا و باقيا عليه السلام

- ث - (١) الدنيا جيفة و

(٢) طليها كلاب

(٣) قال عليه

- ج - هذا القبر عبد الله .. خوج ..



Fig. 37 – Tuan di Kandang IV, tombe 02, face nord (de Vink).

V. Cimetière de Tuan di Sore¹³

TOMBE N° 01 du cimetière (classement Guillot/Kalus en 2002).

D'après le classement de Vink vers 1911 : Graf I.

La tombe n'a pas été retrouvée par Guillot/Kalus en 2002.

Une stèle à pinacle, sans ailes.

Une stèle : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois registres superposés. B et D : dans un champ, trois registres superposés.

13. D'après de Vink vers 1911 : « Pandé (Meunassa Kandang). Kramat Toean di Soré ». La zone a été bouleversée par le tsunami de 2004, certaines tombes ont été déracinées, renversées ou même cassées.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1055, 1056, 1057, 1058 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

C - (b) - (1-3) : Ce lieu de repos en l'année 9.. de l'hégire du Prophète - sur lui les meilleures bénédictions et la plus pure salutation!

Hadîth :

A - (b) - (3fin) : La mort est la vérité.

D - (1) : La mort est une coupe dont tout le monde boit

D - (2) : La tombe est une porte par laquelle tout le monde entre.

D - (3) : La mort est un pont par lequel l'ami se rend vers l'Ami (=Muhammad).

Textes religieux :

A - (a) : Il n'y a de divinité que Dieu.

C - (a) : Il n'y a de divinité que Dieu.

Morceaux poétiques :

A - (b) - (1) : Si ce bas monde était durable pour les hommes, alors l'Envoyé de Dieu y serait vivant.

A - (b) - (2-3début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sûrement.

À déterminer :

B - (1-3).

أ - (أ)- لا إله إلا الله

- (ب)- (1) لو كانت الدنيا تدوم لأهلها لكان رسول الله فيها حيًا و باقيا

(2) ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل و كلّ نعيم لا محالة زائل

(3) سوى جنة الفردوس فإن نعيمها دائم و إن الموت لا بدّ نازل الموت حقّ

- ب - (1) ؟؟؟

(2) ؟؟؟

(3) ؟؟؟ < ١ >

ت - (أ)- لا إله إلا الله

- (ب)- (1) هذا المرقد

(2)

(3) سنة ... و تسعمائة من هجرة النبي عليه أفضل الصلوات و أ النحيّة

- ث - (1) الموت كأس و كلّ الناس شاربه

(2) القبر باب و كلّ الناس داخله

(3) الموت جسر يوصل الحبيب إلى الحبيب

(1) B - (1-3) : Pas de photo disponible.

VI. Cimetière de Kandang¹⁴

TOMBE N° 01 du cimetière, d'après le classement de Vink vers 1911 : Graf I.

La tombe n'a pas été retrouvée par Guillot/Kalus entre 1999 et 2008.

Deux stèles à grand pinacle et à ailes, trapues, à décor exubérant.

Les photos De Vink sur lesquelles se base la description fournie ne couvrent que deux faces d'une seule stèle, « face 5 et face 7 » :

Stèle sud : A- face sud (fig. 38) ; C- face nord. A et C : (a) - dans un petit cartouche en haut, un registre ; (b) - (1-3) - plus bas, dans un compartiment rectangulaire, trois lignes.

Reproduction :

Coll. De Vink n^{os} 1202, 1203 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (a) ; - I - C - (b) - (1-3) ; - I - A - (a) ; - I - A - (b) - (1-3) : Ceci est la tombe de la bienheureuse [?] .x., sous d'heureux auspices fille du sultan 'Alî [?], fils du sultan 'Alâ' al-dîn [?] .. shâh. Elle est décédée le mercredi 12 [?] du mois de ramadan xxx.

À déterminer :

- I - B ; - I - D.

١ - أ - (أ) علاء الدين [?] .. شاه

(ب) - (١) توفيت يوم الأربعاء

(٢) الثاني [?] عشر من شهر رمضان

(٣) +++++

- ب - ؟؟؟ < ١ >

- ت - (أ) هذا القبر السعيدة [?] .+.

(ب) - (١) السعدية ...

(٢) ... بنت السلطان

(٣) على [?] بن السلطان

- ث - ؟؟؟ < ٢ >

(1) B - : Pas de photo disponible.

(2) D - : Pas de photo disponible.

14. D'après de Vink vers 1911 : « (Meunassa Kandang). Kandang ». La zone a été bouleversée par le tsunami de 2004, certaines tombes ont été déracinées, renversées ou même cassées.

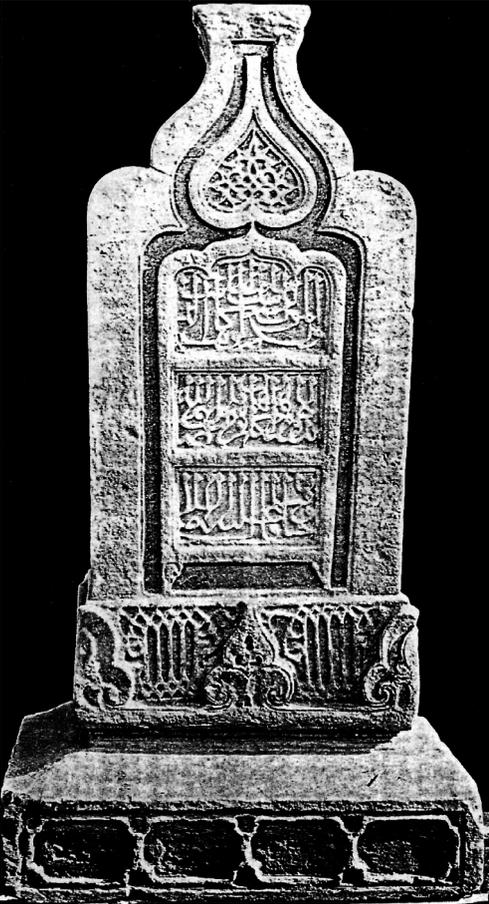


Fig. 38 – Kandang, tombe 01, stèle sud, face sud (de Vink).

TOMBE N° 02 du cimetière, d'après le classement de Vink vers 1911 : Graf II.

La tombe n'a pas été retrouvée par Guillot/Kalus entre 1999 et 2008.

Deux stèles à grand pinacle et à ailes, trapues, à décor exubérant.

Les photos De Vink sur lesquelles se base la description fournie ne couvrent que trois faces d'une seule stèle, « face 5, face 7 et face 8 » :

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 39); B- face ouest ; C- face nord. A et C : (a) - dans un petit cartouche en haut, un registre ; (b) - (1-3) - plus bas, dans un compartiment rectangulaire, trois lignes. C- dans un encadrement rectangulaire, registre.

Reproduction :

Coll. De Vink n^{os} 1204, 1205, 1206 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épitaphe :

- I - C - (a) ; - I - C - (b) - (1-3) ; - I - A - (b) - (1-3) ; - I - B :

.. raja [?] .. shâh [?] sayyida [?], le sultan 'Alâ' al-dîn ... - que Dieu éternise son règne ! le sultanat ..

À déterminer :

- I - D.

(ب) - (١) خَلَّدَ اللَّهُ

(٢) ملکه و ..

(٣) فی ..

- ب - السلطنة ..

- ت - (أ) .. راج [؟] .. شاه [؟]

(ب) - (١)

(٢) سَيِّدَةَ [؟] السلطان

(٣) علاء الدين

- ث - ؟؟؟ < ١ >



Fig. 39 – Kandang, tombe 02, stèle sud, face sud (de Vink).

(1) D - : Pas de photo disponible.

VII. Cimetière de Tungku Said, Cot Lam Raya¹⁵

TOMBE N° 01 du cimetière, d'après le classement de Vink vers 1911 : Graf I.

La tombe n'a pas été retrouvée par Guillot/Kalus entre 1999 et 2008.

Deux stèles à pinacle, sans ailes.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois registres superposés. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 40) ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois registres superposés. B et D : dans un champ vertical, trois registres superposés.

Reproductions :

Coll. De Vink n^{os} 1059, 1060, 1061, 1062, 1063, 1064, 1065, 1066 (signalé dans « [Lijst der fotografische opnamen], Zevende lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1915).

Épithaphe :

- I - A - (b) - (1-3) : Ceci est la tombe de celui qui a besoin de Dieu, le chétif de ce bas monde dhû l-hidjja [?] 9..

Coran :

- II - A - (b) - (1-3) ; - II - B - (1-2) : LIX, 22-24. ...

- II - C - (b) - (1-3) ; - II - D - (1) : II, 256/255.

- II - D - (2) : XII, 64.

Hadîth :

- I - C - (a) : .. La mort est une coupe dont tout le monde boit. La tombe est une porte par laquelle tout le monde entre. ...

- I - C - (b) - (2fin-3) : Il a dit - le salut soit sur lui ! : Le bas monde est une charogne et celui qui le désire est un chien. ...

Textes religieux :

- I - A - (a) : Que Dieu bénisse le Prophète Muhammad

Morceaux poétiques :

- I - B - (1-2début) : Si ce bas monde était durable pour les hommes, alors l'Envoyé de Dieu y serait vivant.

- I - C - (b) - (1-2début) : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaine et tout délice, nécessairement, passager ?

À déterminer :

- I - B - (2fin-3) ; - I - D - (1-3) ; - II - A - (a) ; - II - B - (3) ; - II - C - (a) ; - II - D - (3).

15.D'après de Vink vers 1911 : « (Meunassa Kandang). Teungkoe Said (op Tjot Lam Raja) ».

- ١ - أ - (أ) صَلَّى اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ
- (ب)-(١) هذا (١) لقبر الفقير الحقير إلى الله ...
- (٢) .. من الدنيا ... ذى الحجّة [٤]
- (٣) ... و تسعمائة ...
- ب - (١) لو كانت الدنيا تدوم لأهلها لكان
- (٢) رسول الله فيها حيًا و باقيا ...
- (٣)
- ت - (أ) .. الموت كأس و كلّ الناس شاربه القبر باب و كلّ الناس داخله ...
- (ب)-(١) ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم
- (٢) لا محالة زائل قال عليه السلام
- (٣) الدنيا جيفة و طالبها كلاب
- ث - (١)
- (٢)
- (٣)
- ٢ - أ - (أ)
- (ب)-(١) هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب و الشهادة هو الرحمن الرحيم [٤]
- (٢) هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس [٤]
- (٣) السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عمّا يشركون هو الله الخالق البارئ
- ب - (١) المصوّر له الأسماء الحسنی
- (٢) يسبح له ما فى السموات و الأرض و هو العزيز الحكيم (= قرآن، ٥٩، ٢٢-٢٤) ...
- (٣)
- ت - (أ)
- (ب)-(١) الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم لا تأخذه سنة و لا نوم
- (٢) له ما فى السموات و ما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم
- (٣) ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء و سع كرسية السموات و الأرض
- ث - (١) و لا يؤده حفظهما و هو العليّ العظيم (= قرآن، ٢، ٢٥٦ / ٢٥٥)
- (٢) فالله خير حافظا و هو أرحم الراحمين (= قرآن، ١٢، ٦٤)
- (٣)



Fig. 40 – Tungku Said, tombe 01, stèle nord, face nord (de Vink).

*

**

On constate que ce cimetière resta en l'état pendant trois décennies, de 1483-1484 qui est la date ultime des stèles pyramidales, sans doute jusqu'en 1508 (?)¹⁶ année de l'apparition des stèles d'Aceh.

Parmi les tombes que nous venons de présenter, onze tombes mentionnent de nos jours encore, dans leur date, une année, mais elle ne peut pas toujours être lue avec certitude. Ainsi, on peut dire que dans ces cimetières, chronologiquement,

16. Tombe III, 14.

les tombes de type « d'Aceh » s'étaient entre 914 (?)/1508 (?)¹⁷ et 999/1591¹⁸. Si on élimine la première date car sa lecture est incertaine, alors ce serait la tombe portant la date de 946/1539¹⁹ qui serait la plus ancienne. Cette tombe est celle d'un souverain – le défunt porte le titre de sultan – qui est le sultan Mu'min shâh, fils de sultan Muhammad shâh, fils du roi Zayn al-dîn, mort le 8 sha'bân 946, soit le 19 décembre 1539²⁰.

On ignore tout de cette branche familiale dont le membre le plus ancien mentionné ici est *al-Malik* Zayn al-dîn. La tombe de ce dernier est absente, tout comme celle de son fils sultan Muhammad shâh. On peut se demander si le titre de sultan était porté par les rois des principautés ou s'il faut comprendre qu'il y a eu tentative de formation d'une nouvelle dynastie. Dans ce dernier cas, en 1539, cet avènement aurait pu avoir lieu lors de la crise soulevée par *Raja* Bungsu, sous le sultan Salah al-dîn, avant la réaction du frère de ce dernier, sultan 'Alâ al-dîn Ri'âyat shâh qui s'empara du pouvoir²¹.

C'est ce dernier sultan qui décida de créer un cimetière familial appelé Bayt al-Rijâl²², mais la présence de la tombe du Sultan Mu'min shâh dans celui de Kandang n'exclut pas cette hypothèse.

On peut encore ajouter que le frère de Sultan Mu'min, fils de Sultan Muhammad, s'appelait Sultan Munawwar, et qu'il était « sultan d'Indrapura ».

De notre inventaire, il résulte que les descendants d'*al-Malik* Zayn al-dîn ont adopté dès lors ce cimetière de Kandang, à savoir :

- xxx fille du sultan Muhammad shâh, morte en 1546 (?)²³ ;
- un garçon dont l'épithète partielle parle d'un *Malik* et dont la suite spécifie « sultan ... sultan Muhammad shâh », qui est sans doute un petit-fils de ce sultan²⁴ ;
- *Raja* (?) fille du sultan Mu'min²⁵ ;
- et surtout deux fils de Munawwar shâh, gouverneur d'Indrapura, le frère de sultan Mu'min shâh.

Ces deux frères font partie des sultans arrivés sur le trône entre la mort du sultan 'Alâ al-dîn Ri'âyat shâh al-Kahhar (1571) et la reprise en main par le sultan 'Alâ al-dîn Ri'âyat shâh sayyid al-Mukammal, grand-père d'Iskandar Muda. À cette époque les *orang kaya* gouvernaient Aceh et n'hésitaient pas à tuer le sultan installé.

17. Tombe III, 14.

18. Tombe III, 06.

19. Tombe II, 07.

20. Tombe II, 07.

21. Voir à ce sujet L. Kalus & C. Guillot, « Bayt Al-Rijâl : premier cimetière royal du sultanat d'Aceh », *Archipel* 80, p. 252-253.

22. Sur ce cimetière, voir *ibid.*, *passim*.

23. Tombe III, 12.

24. Tombe II, 02.

25. Tombe II, 09.

Comme le peint Beaulieu :

« Les orangcayes avaient de belles et grandes maisons bien closes et du canon à leur porte... Ils marchaient superbement vêtus, accompagnés et respectés du peuple. Cette grande puissance apporta beaucoup de diminution à l'autorité royale... car les principaux orangcayes avaient bien tant d'autorité et de forces qu'étant ennuyés de la domination d'un roi, ils le massacraient pour en installer un autre. En sorte que c'était grand hasard si un roi jouissait de sa couronne 2 ans²⁶. »

Il ne fait aucun doute que le sultan 'Âdil allâh²⁷, fils du sultan Munawwar shâh a été tué le 16 avril 1589, car son épitaphe mentionne qu'il a « péri », ce jour-là. Son frère, « sultan Bujong », le sultan 'Alî Ri'âyat shâh, fils du sultan Munawwar shâh²⁸, mort le 28 juin 1589, connu sans doute le même sort, parce qu'il est mort deux mois plus tard et de plus il est enterré près de son frère. Dans ce cas, on aurait deux sultans tués en quelques mois.

En dehors de cette famille d'*al-Malik* Zayn al-dîn, on a dans ce cimetière de Kandang des fils et petits-fils de sultan 'Alâ al-dîn Ri'âyat shâh al-Kahhar (mort en 1571) :

- un fils du sultan : *Raja* Ifrâm (Iqrâm)²⁹, fils du sultan 'Alâ al-dîn, fils du sultan 'Alî Mughâyat shâh ;
- un autre fils du sultan, appelé *Raja* Ibrâhîm³⁰, fils du sultan 'Alâ al-dîn, fils du sultan 'Alî Mughâyat shâh ;
- une petite-fille du même sultan : Sitt Amîna³¹, fille de *raja* 'Abd allâh. Ce dernier était le fils de al-Kahhar, mort avant son père ;
- une autre petite-fille du sultan al-Kahhar : xxx³², fille du sultan 'Alî (?), fils du sultan 'Alâ al-dîn (?) shâh. Elle était la fille du sultan Husain, connu sous son nom officiel de Ri'âyat 'Alî shâh ;
- un autre petit-fils du sultan al-Kahhar : Sri Alam *raja*³³, fils (?) du sultan Ri'âyat 'Alî shâh, fils du sultan 'Alâ al-dîn, mort en 98x (1573-1582).

Dans le même cimetière, nous avons aussi :

- xxx³⁴, fille du sultan Mansur, morte le 28 février 1545 (?). Il y a bien un sultan Mansur qui est le fils du sultan Ahmad de Perak mais la date de la mort ne correspond pas en principe à la personnalité qui est décrite par l'épitaphe.

Mentionnons encore deux autres tombes où le défunt est impossible à identifier

26. D. Lombard (ed.), *Augustin de Beaulieu, Mémoires d'un voyage aux Indes Orientales*, Paris, Maisonneuve et Larose, École française d'Extrême-Orient, 1996, p. 218-219.

27. Tombe I, 34.

28. Tombe I, 32.

29. Tombe III, 01.

30. Tombe III, 19.

31. Tombe I, 24.

32. Tombe VI, 01.

33. Tombe I, 35.

34. Tombe II, 06.

même s'il contient le nom de 'Alâ al-dîn, vu le nombre de sultans portant ce nom et l'absence de dates :

- Ahmad (?) *paduka*³⁵ (?) fils du sultan 'Alâ al-dîn Ri'âyat shâh ;
- .. *raja* [?] .. *shâh* [?]*sayyida* [?]³⁶, le sultan 'Alâ' al-dîn ...

Autres personnages non identifiables :

- *al-sayyid al-djalâl* (le seigneur en majesté) Muzaffar shâh³⁷, fils du sultan 'Alî 'Inâyat shâh, mort le 12 juin 1579. On ignore tout de l'existence de ce sultan 'Alî 'Inâyat shâh ;
- xxx fille de sultan, fils de sultan³⁸.

La partie la plus au sud (Kandang IV) de ce cimetière semble être liée aux *khodja* puisqu'on trouve deux tombes où les inscriptions contiennent ce terme de *khodja*, qui s'emploie pour désigner les musulmans de l'Inde du nord-ouest³⁹.

35. Tombe I, 13.

36. Tombe VI, 02.

37. Tombe I, 30.

38. Tombe II, 06.

39. Tombes IV, 01 et IV, 02.

*JOSEPH M. FERNANDO*¹

Defending the monarchy: The Malay rulers and the making of the Malayan constitution, 1956-1957

The institution of constitutional monarchy remains one of the core institutions in the system of parliamentary democracy practised in Malaysia. The hereditary Malay rulers in nine states continue to wield considerable influence on the political system through a range of powers conferred by the federal constitution. Few, however, may be aware that the Malay rulers fought a pitched battle during the drafting of the Malayan independence constitution between 1956 and 1957 to safeguard their constitutional status and powers. The primary constitutional documents reveal that the rulers challenged strongly the very limited provisions made in the Reid draft constitution in regard to their constitutional powers, the role and function of the Conference of Rulers, and the limited financial powers accorded to the state governments. The rulers redefined their role and position from that provided in the Reid draft constitution and emerged considerably stronger in the administration of the state, and on matters of national importance. While the rulers accepted the basic premise of their position as “constitutional sovereigns” in the 1957 Malayan federal constitution (and state constitutions) as agreed at the London conference in January 1956, they were able to enhance their constitutional status significantly from the limited powers provided in the Reid draft constitution.

This intense contestation between the Malay rulers and the ruling Alliance Party on the former’s constitutional position during the framing of the Malayan federal constitution between 1956 and 1957 has not received adequate attention. Only two studies have some historical discussion on the constitutional position of the rulers, albeit in a broader sense. The first, by Simon Smith, discusses the constitutional

1. Department of History, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.

deliberations involving the rulers as part of a broader examination of the relationship between the British government and the Malay rulers since British intervention in the Malay states in 1874.² This work, however, does not examine in sufficient depth the constitutional contestation in 1956 and 1957 on the role and power of the constitutional monarchs because of its much wider focus. Smith, while acknowledging that the rulers envisaged a bigger role in the administration of the state than the Reid commission or the Alliance, has not developed significantly the outcome of this element in the new constitution.³ The second work, by Kobkua Suwannathat-Pian, has suggested that the Malay rulers played a “supporting and subservient role” to the United Malays National Organisation (UMNO) and the Alliance Party from 1955 and that the 1957 Malayan constitution “underwrites such a conclusion.”⁴ Kobkua’s work, which has not examined the primary constitutional documents adequately, has contended that this period saw the institution of monarchy playing a “distant second fiddle” against UMNO during the drafting of the constitution.⁵ This article will show that contrary to this argument, the rulers enhanced their constitutional role considerably after making strong representations on the role and powers of the constitutional monarchs during the later Working Party stages of the constitutional deliberations. Fernando’s work on the framing of the Malayan constitution has some discussion on the debates between the Alliance Party and the rulers on the latter’s constitutional role but does not examine the subject in depth because of its broader focus.⁶ In addition, some legal studies discuss the powers of the rulers under the federal constitution from a strictly constitutional law perspective and are largely focused on the post-independence period, drawing mainly from a literal reading of the constitution and with reference to case studies of court judgements and some secondary sources.⁷ These studies invariably do not shed sufficient historical insight into the constitution-making process which shaped the powers and status of the institution of monarchy in independent Malaya. It is important to understand the

2. Simon C. Smith, *British Relations with the Malay Rulers from Decentralization to Malayan Independence, 1930-1957*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995, pp. 149-160.

3. *Ibid.*, p. 152.

4. Kobkua Suwannathat-Pian, *Palace, Political Party and Power: A story of the socio-political development of Malay kingship*, Singapore: National University of Singapore, 2011, p. 315.

5. *Ibid.*, p. 303.

6. Joseph M. Fernando, *The making of the Malayan constitution*, Kuala Lumpur: Malaysian Branch of Royal Asiatic Society, 2002, p. 117 and pp. 169-170.

7. These legalistic studies, mainly on constitutional law, include the work of R.H. Hickling, *An introduction to the Federal constitution*, Kuala Lumpur: Federation of Malaya Information Services, 1960, pp. 27-32; Harry E. Groves, *The constitution of Malaysia*, Singapore: Malaysia Publications, 1964, pp. 38-59; Mohamed Suffian, H.P. Lee and F.A. Trindade (eds), *The constitution of Malaysia: Its Development, 1957-1977*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978, pp. 101-122; F.A. Trindade and H.P. Lee (eds), *The constitution of Malaysia: Further Perspectives and Developments*, Singapore: Oxford University Press, 1986, pp. 76-91; Andrew Harding, *The constitution of Malaysia*, Oxford: Hart Publishing, 2012, pp. 113-132; and Abdul Aziz Bari, *Malaysian constitution: A critical introduction*, Kuala Lumpur: The Other Press, pp. 51-65.

debates and agreements reached during the constitutional deliberations to obtain a deeper appreciation of the position of constitutional monarchy in the 1957 federal constitution. This article first provides some background to the evolution of the monarchy in Malaya and then examines closely several areas where the rulers contested strongly the provisions in the Reid draft constitution relating to their status and powers. This article shows that the rulers, contrary to claims that they played second fiddle during the drafting of the constitution, in fact put up much resistance to any further erosion of their sovereign powers and were able to redeem their constitutional powers considerably following strong arguments presented in the Working Party which reviewed the Reid draft constitution.

Evolution of constitutional monarchy in Malaya

British intervention in Malaya in the 19th century reduced considerably the powers of the Malay rulers in the nine states with a hereditary ruler after the appointment of a British Resident or British Adviser.⁸ The British control of the mainland Malay states began with the Pangkor Treaty signed in 1874 with the ruler of Perak which provided for the appointment of a British Resident in the state. Following this, similar agreements were signed with the states of Selangor, Negri Sembilan and Pahang.⁹ In these four states, which became the Federated Malay States (FMS) in 1895 with a central legislature, the rulers were to accept the advice of the British Residents on all matters other than the Muslim religion and Malay customs. In the Federated Malay States, while the rulers continued to enjoy sovereignty, the British Resident was the *de facto* chief executive in each state.¹⁰ The British Advisers in the Unfederated Malay States (UMS) comprising Kedah, Perlis, Kelantan, Terengganu and Johore, on the other hand, had lesser powers but were still influential.¹¹ The rulers nevertheless retained their sovereignty and all legislation passed by the central legislature of the FMS or the state councils of the respective states required their approval. During the Japanese occupation of Malaya between 1941 and 1945, the rulers were deprived of all their powers and merely had a nominal advisory role in the administration of the state.¹²

On re-occupation of Malaya by the British in 1945, the rulers were reinstated to their traditional position as head of state. Their powers, however, were soon to undergo radical change with the introduction of political reforms in Malaya by the Colonial Office. The Malayan Union scheme, introduced in 1946 to create a unitary state with a stronger and more efficient administration and defence, transferred the sovereignty of

8. Richard Winstedt, *A History of Malaya*, Kuala Lumpur: Marican and Sons Ltd., 1968, pp. 224-240.

9. See Simon Smith, *British relations with the Malay rulers*, pp. 4-7.

10. *Ibid.*, p. 15.

11. Suwannathat-Pian, *Palace, Political Party and Power*, pp. 60-86.

12. Paul Kratoska, *The Japanese occupation of Malaya: A social and economic history*, St Leonards: Allen and Unwin, 1998, pp. 67-71.

the Malay rulers to the British Crown. But following strong protests from the Malays, the scheme was discontinued and replaced by the Federation of Malaya Agreement in 1948.¹³ Under the new agreement, the rulers regained most of their powers but became constitutional monarchs. The 1948 federation agreement converted the Malay rulers into constitutional monarchs formally. The agreement, however, did not define clearly the parameters of the powers of the rulers and while it worked considerably well in the pre-independent period under the leadership of the High Commissioner, independence required a more precise definition of the status and position of the rulers with the full functioning of parliamentary democracy and party politics. The Reid constitutional commission invariably had to consider very carefully the constitutional position and status of the Malay rulers in a fully-elected civil government.

Defining the parameters of the constitutional monarchy

The Reid commission, which drafted the new constitution of the Federation of Malaya between June 1956 and February 1957, was required by their terms of reference to ensure “the safeguarding of the position and prestige of Their Highnesses as constitutional Rulers of their respective States.”¹⁴ The commission was also required to provide for a constitutional head of state or Paramount Ruler for the whole federation. Invariably, it was tasked to define the parameters of the constitutional monarchy more precisely. While the concept of constitutional monarchy was already observed in practice with the coming into force of the Federation of Malaya Agreement on 1 February 1948, the legal boundaries of this concept were not clear. Moreover, as the British High Commissioner was the chief executive of the federation, there seemed no real need to define more precisely the powers of the constitutional monarchs. The High Commissioner was able to moderate the acceptance of federal policies and programs in the states by the rulers and their implementation with his regular consultations with the Conference of Rulers and the chief ministers of the states. The situation, however, would be altered considerably after independence with fully-elected legislatures at the state and national levels and this required the commission to define more clearly the parameters of constitutional monarchy.

The challenge facing the commission in determining the constitutional position of the rulers is evident in Sir Ivor Jennings’ paper on the changes implied in the commission’s terms of reference on the monarchy.¹⁵ Jennings in his paper observed

13. See A.J. Stockwell, *British policy and Malay politics during the Malayan Union experiment*, Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1979, pp. 17–107. See also Albert Lau, *The Malayan Union controversy, 1942-1948*, Singapore: Oxford University Press, 1991, pp. 28-240.

14. *Report of the Federation of Malaya Constitutional Commission 1957*, London: Her Majesty’s Stationery Office, Colonial No. 330, p. 6.

15. The constitutional commission was chaired by Lord Reid, a Lord of Appeal in the Ordinary in the House of Lords. The other members of the commission were Sir Ivor Jennings, Master of Trinity Hall, Cambridge University; Sir William McKell, a former Governor-General of Australia; Chief Justice B. Malik of the Allahabad High Court and Justice Abdul Hamid of the West Pakistan High Court.

that while the position and prestige of the rulers must be safeguarded vis-à-vis succession to the thrones, the Civil List, and so forth as provided in the state constitutions, they “must be so amended to make Their Highnesses and their heirs and successors constitutional rulers.”¹⁶ In the then existing arrangement, the executive power was vested in “His Highness in Council” and this meant the rulers acting after consultation with the state executive council but not necessarily in accordance with the advice of such council.¹⁷ Jennings felt this was constitutionally inconsistent with the practices of having an elected legislature in the states where he felt that power should rest with the elected representatives:

Indeed, the very concept of His Highness in Council, except as a formal body like the Queen in Council in the United Kingdom, or the Governor-General in Council in Canada, is inconsistent with constitutional government.¹⁸

In relation to the position of the *Yang di-Pertuan Agong*, the supreme head of state, Jennings observed that he would not exercise the discretionary powers of the High Commissioner but would act on the advice of the government of the federation.¹⁹ The High Commissioner had considerable personal powers under the federation government, including the power of veto over legislation passed by the federal legislative council. The Reid commission agreed with Jennings on the position of the rulers as constitutional monarchs and the need to reaffirm this element clearly in the new constitution.

The Reid commission felt the rulers should not be involved in politics or be given much political functions or powers in keeping with the general understanding of the concept of constitutional monarchy based on the British model.²⁰ The commission expected the rulers, as constitutional monarchs, to act on the advice of the Prime Minister and the Cabinet (at the federal level), and the Chief Minister (at the state level), with the exception of a few subject matters where the rulers had some discretionary constitutional powers. In the draft constitution, the commission provided that the supreme head of state, the *Yang di-Pertuan Agong* (Article 35), should act on the advice of the Prime Minister and the Cabinet.²¹ The exception to this was in the

16. Paper by Sir Ivor Jennings titled, “Constitutional changes implicit in the terms of reference.” 23 Aug. 1956, p. 2, CO 889/2, C.C. 2000/15.

17. *Ibid.*, p. 3.

18. *Ibid.*, p. 3.

19. *Ibid.*, p. 4.

20. See *Summary record of 33rd meeting of constitutional commission, 17 Sept. 1956*, pp. 1-2, CO 889/1 (36). See also *Summary record of 34th meeting of constitutional commission, 26 Sept. 1956*, pp. 1-2, CO 889/1 (37).

21. *Report of the Federation of Malaya constitutional commission 1957*, pp. 12-13. Article 35 states: “In the exercise of his functions under this Constitution and the law, the *Yang di-Pertuan Besar* [later renamed *Yang di-Pertuan Agong*] shall act in accordance with the advice of the Cabinet, the Prime Minister, or the appropriate Minister, as the case may be, except in the cases specified below where he may act in his discretion, namely – (a) the appointment of a Prime Minister, (b) the dissolution of Parliament, and (c) the

appointment of the Prime Minister and the dissolution of parliament, where the head of state could act in his discretion. In other words, the *Yang di-Pertuan Agong* could use his discretion to appoint a person who he believed commanded support of the majority in parliament as Prime Minister. And, secondly, he could use his discretion and refuse to accept the advice of the Prime Minister to dissolve parliament in the event the ruling party does not command a majority. The *Yang di-Pertuan Agong* (Article 34) was, further, entitled to obtain from the federal government information relating to the administration of the federation.²² This was also the intention of the Alliance which emphasised that the rulers should be above politics as evident in their memorandum and oral evidence given to the commission.²³ On the role of the Conference of Rulers, for example, the Alliance leader and Chief Minister Tunku Abdul Rahman, himself a member of a royal household, told the commission when asked if the former should have any political function:

They can discuss matters concerning the Muslim religion and Malay custom, but they cannot discuss any matters of administration unless they want to interest themselves in such matters: but their decision will not be binding. They will be constitutional rulers.²⁴

In line with their role as constitutional monarchs, the commission also recommended that certain provisions be inserted in the state constitutions (Fifth Schedule, Article 1) which provided that in the exercise of his functions under the state constitution the ruler will act in accordance with the advice of the *Mentri Besar* (the chief minister) or state executive council.²⁵

The rulers, however, envisaged considerably greater constitutional powers than the Alliance government or the Reid Commission had in mind. In the discussions with the constitutional commission, the rulers put up considerable resistance to any attempt to diminish their powers.²⁶ Their effort, however, was not very successful at

exercise of his right to obtain information in accordance with the provisions of Article 34.”

22. *Report of the Federation of Malaya constitutional commission 1957*, p. 13. Article 34 reads: “The *Yang di-Pertuan Besar* shall be entitled to obtain from any other part of the Federal Government such information relating to the administration of the affairs of the Federation as he may call for.”

23. CO 889/6 (2), *Summary record of hearing of the Alliance Party, 27 Sept. 1956*, p. 2. See also *verbatim record of Alliance hearing at CO 889/6 (3), 27 Sept. 1956*, pp. 5-6.

24. See also *verbatim record of Alliance hearing at CO 889/6 (3), 27 Sept. 1956*, p. 6.

25. *Report of the Federation of Malaya constitutional commission 1957*, p. 71. Article 1 of the Fifth Schedule to be inserted into the state constitutions stated: “In the exercise of his functions under this Constitution and the law the Ruler shall act in accordance with the advice of the Executive Council or of the *Mentri Besar*, as the case may be, save that in respect of – (a) the appointment of a *Mentri Besar*; (b) the dissolution of the State Legislature, and; (c) the exercise of his right under this Constitution to obtain information relating to the administration of the affairs of the State, he may act in his discretion.”

26. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, CO 889/1 (32), C.C. 1014. Lawson was assisted by M.G. Neal. The other rulers’ representative were Tuan Haji Abdul Wahab bin Abdul Aziz, Dato’ Panglima Gantang, the *Mentri Besar* of Perak; Shamsudin bin Nain, *Mentri Besar* of Negri Sembilan; Mohd. Suffian bin Hashim, State Secretary of Pahang; Raja Zainal Abidin bin Raja Haji Tachik; Raja Haji Ahmad bin Raja Indut, *Mentri Besar* of Perlis; Dato’ Kamaruddin bin Haji Idris, *Mentri Besar* of Terengganu; Tuan Haji Mustapha Albakri bin

this stage as the draft constitution accommodated very little of the Rulers' demands contained in their memorandum and in the lengthy submissions made by their counsel during the hearing given by the commission. Nevertheless, the rulers' counsel took up the issues strongly at the Working Party stage when the Reid draft constitution was reviewed by a committee comprising the High Commissioner Sir Donald MacGillivray, the federation Attorney-General T.V.A. Brodie and the representatives of the Alliance and the rulers. After a hard-fought battle and some tense moments, which included a boycott of the Working Party meetings launched by the rulers' representatives at one stage, the rulers were able to add considerably more powers to their position than provided in the original Reid draft constitution. They evidently did not play second fiddle to the Alliance Party during the constitutional deliberations. There were four main areas where the rulers put up strong resistance to safeguard their prestige, status and powers and were able to restore some of their powers. These were first, in respect of the meaning of the term 'constitutional monarchy'; second, their personal powers in relation to appointments in the state legislatures; third, the role and functions of the Conference of Rulers; and, fourth, the financial powers of the state vis-a-vis the federal government.

The rulers' counsel, Neil Lawson, was the main proponent of a wider constitutional role for the nine monarchs during the constitutional debates. He developed strong arguments in the Working Party to demand the restoration of some of the discretionary powers of the rulers and the Conference of Rulers provided in the 1948 federation agreement. The main thrust of Lawson's argument was that the rulers had traditionally possessed considerable discretionary powers in appointments to the state executive council and office of *Mentri Besar*, on some aspects of administration including on finance, and in respect of any territorial changes.²⁷ He felt that these discretionary powers should continue to be retained by the nine monarchs. Lawson further argued strongly that the Conference of Rulers should have a 'consultative and advisory' role as provided in the federation agreement.²⁸ This was very much against the general position of the Reid commission, as articulated clearly by Jennings (see above), which felt that in a fully functioning democracy, the role of the rulers should be nominal and the directly elected legislature should be the main authority. The Alliance leader Tunku and High Commissioner MacGillivray were in agreement with the Reid commission and expressed their reservations in the Working Party over the demands made by Lawson.²⁹ There was considerable debate and further

Haji Hassan, Keeper of the Rulers' Seal; Tengku Mohamed Hamzah bin Tengku Zainal Abidin, *Mentri Besar* of Kelantan; Abdul Aziz bin Haji Abdul Majid, *Mentri Besar* of Selangor; and Azmi bin Haji Mohamed, representative of the *Mentri Besar* of Kedah.

27. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, p. 7, CO 889/1 (32), C.C. 2014.

28. Fernando, *The making of the Malayan constitution*, p. 117.

29. *Minutes of first Working Party meeting, 22 Feb 1957*, CO 941/85. See also Fernando, *op. cit.*, pp. 169-170.

compromises were necessary before an agreement was reached. We now examine these areas of debate.

Defining the constitutional monarchy

The constitutional documents indicate that the rulers' understanding of the term "constitutional monarchy" in relation to their position and powers in the respective states was much broader than that of the constitutional commission or the Alliance. In their memorandum to the Reid commission, the rulers' stated unequivocally that while they accepted the decisions made at the London conference in January 1956 to establish a self-governing independent state with a strong central government, they wanted to ensure that their prestige and status as constitutional monarchs were safeguarded in the new constitution without further erosion of their powers.³⁰ The rulers' memorandum stated:

Their Highnesses while accepting the status of Constitutional Sovereigns and the necessity of such limitations being imposed upon the present manifestations of Their sovereignty as are necessary to give effect to the agreed decisions of the London conference, consider that it would be inconsistent with the safeguarding of Their prestige and position to accept other or further limitations.³¹

Two issues which the rulers regarded as the most important manifestations of their sovereignty was their personal position as titular founts of the temporal and spiritual authority in their respective territories, and the ties of personal allegiance between the rulers and their subjects in the states.³² The rulers' counsel argued that the existing position on the sovereignty of the rulers was that they could promulgate a new constitution for their respective states unhindered by any provision in their existing constitutions or the federal agreement.³³ And it was up to the rulers to decide the date when they would assume a "truly constitutional position," as envisaged with the changes made in the new constitution.³⁴ This was a reminder to the commission that while the rulers accepted their position as constitutional monarch in the new constitution, the eventual form would have to be decided in negotiations with the Alliance government and Her Majesty's Government.³⁵ On their ties with their subjects, the rulers emphasised that there was a special bond of loyalty and that this was strongly evident in the fact that 8,000 people applied to be registered as subjects

30. *Rulers' memorandum to the Reid commission, 12 September 1956*, pp. 4-5, CO 889/6 (22).

31. *Ibid.*, p. 5.

32. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, p. 7, CO 889/1 (32), C.C. 2014. See also *Rulers' memorandum to the Reid commission, 12 September 1956*, p. 4, CO 889/6 (22).

33. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, p. 7, CO 889/1 (32), C.C. 2014.

34. *Ibid.*, p. 7.

35. *Ibid.*, p. 8.

of the rulers as against only 150 who applied for federal citizenship in 1955.³⁶ “They suggest that there is a very strong feeling of loyalty to the Ruler of the State in which you live and work,” said Lawson.³⁷

There was an interesting debate during the hearing given by the Reid commission to the representatives of the rulers on the interpretation of the position and powers of the constitutional sovereign. The rulers’ counsel argued that a constitutional sovereign meant a ruler who exercised his sovereignty in accordance with the provisions of a constitution which had force of law within his territory.³⁸ That is, the sovereign would rule in accordance with the machinery of the state, a popularly elected state legislature that would decide on laws to be passed and financial control.³⁹ The rulers accepted the role of constitutional sovereign in the temporal sphere but would not concede anything in the spiritual sphere.⁴⁰ This point was not lost on the constitutional commission. This is evident from the fact that the Reid commission did not insert a provision to make Islam the official religion of the federation, as requested by the Alliance Party, on the grounds that the rulers had indicated clearly in their submissions that such a provision would go against their position as head of the Muslim faith in their own states.⁴¹ Matters related to the Muslim faith had always been under the jurisdiction of the Malay rulers.⁴² Further, in relation to the sovereignty, the rulers wanted the Council of State, headed by the ruler, to continue to have financial control at least in the interim period before the state legislatures were fully elected and not the elected State Executive Council. Counsel for the rulers pointed out to the commission that in some states control of finances was constitutionally vested in the Council of State and not the State Executive Council.⁴³ The rulers’ counsel pointed out, for example, that under Clause 24 of Part II of the Perak constitution the Council of State was vested with the financial powers.⁴⁴ The rulers clearly had a considerably different conception of constitutional monarchy in the states than the commission and made a strong effort to retain its main elements. The commission, however, was not fully persuaded by the rulers’ arguments and largely provided for the conventional understanding of constitutional monarchy based on the British model in the draft constitution. The Reid draft constitution thus provided for the dissolution of the Council of State on 1 January 1959 when elections in that year would pave the way for fully-elected state

36. *Ibid.*, p. 7. The number of people who applied for naturalization as subjects of the rulers was 33,500 in 1955 while those who applied for naturalization as federal citizens was only 550.

37. *Ibid.*, p. 7.

38. *Ibid.*, p. 7.

39. *Ibid.*, pp. 8-9.

40. *Ibid.*, p. 8.

41. *Report of the Federation of Malaya constitutional commission 1957*, p. 73.

42. Simon Smith, *British relations with the Malay rulers*, pp. 15-16.

43. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, p. 9, See CO 889/1 (32), C.C. 2014.

44. *Ibid.*, p. 9.

legislatures.⁴⁵ The rulers, as we will see below, objected to the recommendations of the Reid commission and sought a wider role.

The Rulers and the selection of appointees in the state administration

An area where the rulers sought a bigger role for the constitutional sovereign was in the appointments to the state legislature and administration. The rulers wanted discretionary powers to appoint the *Mentri Besar*, members of the state executive council and representation for special interests.⁴⁶ The rulers felt they should be able to select the *Mentri Besar* and appoint members to the state executive council, including from outside the state legislature. While the rulers accepted that the machinery of government, including finance, would be run by representatives in the legislature elected by the people, they sought a bigger role for the state executive council which could include nominated officials, possibly even a nominated *Mentri Besar*. The commission, however, thought the appointment of nominated officials would go against the notion of responsible elected government where power lay in the hands of elected representatives. They felt that the *Mentri Besar* should be an elected one responsible to the electorate.⁴⁷ The rulers' counsel Lawson attempted to make a case for the right of the rulers' to select members of the state executive council from outside the elected members in the state legislatures. He did not think this would be unconstitutional and argued that officials of the executive council could sometimes have their ears closer to the ground than the elected representatives and be better placed to advise the monarch.⁴⁸

Lawson developed an argument to suggest that it was a common convention in "constitutional monarchies" for the *Mentri Besar* to be chosen by the head of state.⁴⁹ The commission, however, was clearly not in favour of the *Mentri Besar* being selected by the ruler, and possibly from outside the elected members in the state legislature. They thought this was not practicable in a parliamentary democracy. Justice Abdul Hamid, a member of the commission, cited a hypothetical case where a *Mentri Besar* was appointed by the ruler but who then did not enjoy the confidence of the legislative assembly.⁵⁰ Would such appointment be cancelled and would that provide for responsible government, he asked.⁵¹ Lawson attempted to justify

45. *Report of the Federation of Malaya constitutional commission 1957*, p. 77.

46. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, pp. 9-12, CO 889/1 (32), C.C. 2014.

47. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, p. 10, CO 889/1 (32), C.C. 2014. See also *Summary record of 31st meeting of constitutional commission, 12 Sept. 1956*, p. 2, CO 889/1 (34), C.C. 1000.

48. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers, 14-15 Sept. 1956*, p. 11, CO 889/1 (32), C.C. 2014.

49. *Ibid.*, p. 12.

50. *Ibid.*, p. 12.

51. *Ibid.*, p. 12.

his argument by drawing a parallel with the constitutional monarch in Britain. He argued that the Queen could theoretically appoint him (Lawson) as Prime Minister if she wanted to: “Whether I should enjoy the confidence of the House of Commons is another question.”⁵² The rulers’ counsel thought that the *Mentri Besar* would be a member of the state executive council but not necessarily an elected member of the state legislature. The new constitution, he argued, could provide for such an approach which would enable the ruler to select someone from the state executive council who may not be an elected member of the state legislature.⁵³

The constitutional commission was not impressed with Lawson’s argument. Reid thought that Lawson was suggesting a model which was a mix between the American and British system of government:

The American method is that Congress has security of tenure, and cannot by itself be in control of finance, etc. The executive arm are none of them members of Congress and they get along in their own way. I do not suppose you are suggesting that that picture should be adopted in Malaya?⁵⁴

Lawson contended that the rulers felt that in the short term there was room for nominated members to lead the state executive council.⁵⁵ Despite the strong argument raised by the rulers’ counsel, in the draft constitution the Reid commission provided that the ruler of a state should appoint a *Mentri Besar* who was a member of the state legislature and who was likely to command the confidence of the majority in the legislature.⁵⁶ This was in keeping with the general principles of the appointment of elected chief administrators in parliamentary democracies.

The functions of the Conference of Rulers

One of the areas where the rulers put up considerable resistance was the provisions related to the status and functions of the Conference of Rulers. The Reid commission did not make specific provisions in the draft constitution on the Conference of Rulers other than providing for the body to elect the *Yang di-Pertuan Agong* under Article 27.⁵⁷ The Rulers recommended that the new *Yang di-Pertuan Agong* for the federation should be elected based on seniority in terms of the rulers’ assent to their office.⁵⁸ The commission agreed largely with the rulers’ and their submission was adopted in the draft constitution. The status of the Conference of Rulers, however,

52. *Ibid.*, p. 13.

53. *Ibid.*, p. 12.

54. *Ibid.*, p. 13.

55. *Ibid.*, p. 14.

56. See *Fifth Schedule of Reid Report*, Part I, Article 2, p. 71. The Fifth Schedule includes articles which should be inserted in the state constitutions. See *Summary record of the 33rd meeting of the constitutional meeting*, 17 Sept. 1956, pp. 1-3, CO 889/1 (36).

57. *Report of the Federation of Malaya constitutional commission 1957*, p. 11.

58. *Verbatim report of Hearing of counsel on behalf Their Highnesses the Rulers*, 14-15 Sept. 1956, pp. 26-28, CO 889/1 (32), C.C. 2014. See also *Rulers Memorandum*, pp. 8-10, CO 889/8.

became a major issue of debate in the meeting of the Working Party. The Conference of Rulers had been formally convened since 1948 and met several times a year to discuss issues of national importance and was briefed by the High Commissioner. Prior to that, an informal meeting of the rulers in the Federated Malay States called the “Durbar” had met infrequently before the war to discuss issues of common importance to the four federated states.

The commission felt the Conference of Rulers could not play any constitutional part in the new constitution and merely provided for the body to elect the supreme head of state, the *Yang di-Pertuan Agong*.⁵⁹ The Alliance had also told the commission that the rulers should be above politics. At the second meeting of the Working Party on 25 February 1957, the Rulers’ representatives pointed out that there was no provision in the draft constitution for the establishment and constitution of the Conference of Rulers. They felt this could give rise to difficulties even in the limited functions conferred on the Conference of Rulers in Article 27 of the draft constitution.⁶⁰ The rulers’ wanted a number of additional powers to be conferred on the Conference of Rulers apart from the appointment of the *Yang di-Pertuan Agong* and his deputy.⁶¹ They felt the agreement of the Conference of Rulers should be sought in the appointment of the Chief Justice and judges of the Supreme Court, and heads of important commissions such as members of the Election Commission, Public Services Commission and Police Service Commission.⁶² It was argued, for example, that as the Election Commission in the discharge of its duties would be encroaching into the respective states and impinging on their territorial sovereignty, it was only right that they should have the right to concur in the appointment of such bodies.⁶³ In addition, the rulers submitted that their consent should be sought in changes to the constitution on several matters which affected their sovereignty. These were, territorial changes affecting the states, changes which could affect the Muslim religion and Malay customs, amendments to the entrenched clauses (Article 157 on Malay special rights and Article 82 on Malay land reservations) in the constitution, changes affecting the status or powers of the states, and those affecting the privileges, position and dignities of the rulers.⁶⁴ The rulers felt that changes related to these matters impinged on their sovereignty and they should have

59. *Summary record of 33rd meeting of constitutional commission, 17 Sept. 1956*, p. 3, CO 889/1 (36). *Summary record of the 34th meeting of the constitutional commission, 26 Sept. 1956*, p. 2, CO 889/1 (37).

60. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, p. 1, CO 941/85.

61. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, CO 941/85. See *Note of Points to be raised by the Rulers Representatives, 25 Feb. 1957*, p. 1, CO 941/85.

62. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, CO 941/85. See *Note of Points to be raised by the Rulers Representatives, 25 Feb. 1957*, p. 1, CO 941/85.

63. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, CO 941/85. See *Note of Points to be raised by the Rulers Representatives, 25 Feb. 1957*, p. 1, CO 941/85.

64. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, CO 941/85. See *Note of Points to be raised by the Rulers Representatives, 25 Feb. 1957*, pp. 1-2, CO 941/85.

the right “to give or withhold concurrence in such changes.”⁶⁵

Further, the rulers wanted the Conference of Rulers to be consulted on changes to law affecting immigration, the concurrent list, power of parliament to legislate for states for uniformity (Article 70 of draft constitution), and the formula used to distribute federal funds to the states.⁶⁶ The rulers were also unhappy that the draft constitution did not provide for the involvement of the rulers in the ceremony of affirmation of office of the *Yang di-Pertuan Agong*. The draft constitution merely provided for the newly-elected *Yang di-Pertuan Agong* to be sworn into office by taking an oath before the Chief Justice. The rulers’ submitted that the *Yang di-Pertuan Agong*, the Supreme Head of State, should make an ‘affirmation’ of office and allegiance, and not an oath, and that this should be done in the presence of the Conference of Rulers and not merely before the Chief Justice.⁶⁷ This was eventually provided in the new constitution.

An interesting discussion ensued in the meeting of the Working Party following the new demands made by the rulers’ representatives. There was resistance from the Alliance and the High Commissioner MacGillivray to what was viewed as encroachment into politics by the rulers and which was deemed to conflict with their status as constitutional monarchs. MacGillivray thought that to give these additional functions to the rulers would bring them into the arena of politics and contradict one of the main recommendations of the Reid commission that the rulers should become constitutional rulers.⁶⁸ The Alliance leader, Tunku Abdul Rahman, argued that to give these additional powers to the Conference of Rulers could be regarded as an encroachment on the powers of the *Yang di-Pertuan Agong*.⁶⁹ MacGillivray pointed out that the existing functions of the Conference of Rulers were clearly understood and they met from time to time with the High Commissioner as representative of Her Majesty’s Government to discuss matters of major importance. However, after independence this situation would have changed considerably as the *Yang di-Pertuan Agong* would be the representative of the rulers and there would be no High Commissioner and conferring these powers would impinge on the powers of the *Yang di-Pertuan Agong*, he argued.⁷⁰

The rulers’ representatives made some concessions in relation to the demands above but in the main held firm on their request for the concurrence of the Conference

65. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, CO 941/85. See *Note of Points to be raised by the Rulers Representatives, 25 Feb. 1957*, p. 2, CO 941/85.

66. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, CO 941/85. See *Note of Points to be raised by the Rulers Representatives, 25 Feb. 1957*, p. 2, CO 941/85.

67. *Minutes of the second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, CO 941/85. See *Note of Points to be raised by the Rulers Representatives, 25 Feb. 1957*, p. 2, CO 941/85.

68. *Minutes of the second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, p. 1, CO 941/85.

69. *Ibid.*, p. 1.

70. *Ibid.*, pp. 1-2.

of Rulers in policy changes of national importance.⁷¹ After further discussions, the meeting agreed that the Conference of Rulers should be consulted on any changes affecting, “the privileges, position and dignities of Their Highnesses.”⁷² It was also agreed that every *Yang di-Pertuan Agong*, before entering upon his office, would take an oath of office and allegiance before the Conference of Rulers and the Chief Justice as set out in the First Schedule.⁷³ This was significantly different from the recommendations of the Reid commission (Article 31) which recommended that the oath of office be taken before a Chief Justice.⁷⁴

Eventually, the Alliance agreed to the other demands of the Rulers to be consulted on changes which affected their prestige and status, the territorial boundaries of the states and matters of major importance. Changes made to Part IV of the Reid draft constitution provided for the Conference of Rulers (Article 38 of the new constitution) to be officially constituted and consulted in the appointment of members of important commissions such as the Election Commission and the Police Service Commission; appointment of judges to the Supreme Court; and have the exclusive power in their respective states to grant pardons, reprieves, suspend or commute sentences passed by any court in respect of criminal offences.⁷⁵ This was a major victory for the Rulers as these provisions provided for a clearer role of the Conference of Rulers than that which had been recommended by the Reid Commission. It also provided stronger safeguards in the constitution to protect the status, position and privileges of the rulers.

Federal–state relations and the question of financial autonomy

The provisions relating to federal-state financial relations proved to be a major battleground between the rulers and the Alliance government. The rulers’ fought hard to safeguard revenues traditionally distributed to the states under the 1948 federation agreement and sought greater constitutional guarantees to receive annual capitation and development grants, as of right, to provide for greater financial stability. The Alliance had to make several concessions to placate the demands of the rulers. The financial relations between the federal government and the states had evolved over time through trial and error and while it had worked fairly well there were considerable weaknesses and the commission sought to improve the existing financial arrangements and procedures. In the main, the commission sought to provide for a strong central government financially, in line with the terms of reference, by reserving most of the taxing powers to the federal government. At

71. Ibid, p. 2.

72. Ibid.,p. 2.

73. *Minutes of the Second meeting of the Working Party, 25 Feb. 1957*, p. 3, CO 941/85. See also *Minutes of the Sixth meeting of the Working Party, 4 March 1957*, p. 5, 941/85.

74. *Report of the Federation of Malaya Constitutional Commission 1957*, p. 12 and p. 62.

75. *Minutes of the Sixth meeting of the Working Party, 4 March. 1957*, pp. 5-6, CO 941/85. See *Minutes of Eighth meeting of Working Party, 8 March 1957*, pp. 4-6, CO 941/85. See also CO 941/87, *Minutes of the Working Party*.

the same time, through an intricate set of grants guaranteed to the states annually from the federal government, the commission tried to provide for a greater degree of financial autonomy. The states, however, were not happy with the scheme of distribution of financial grants from the federal government and the sharing of levies from the export of tin and fought strongly to strengthen the states' financial position when the Working Party reviewed the recommendations of the Reid commission. Under the then existing financial arrangements, the states depended on federal grants to meet most of their annual expenses. In 1956, for example, the federal grants to the states amounted to \$193 million of the total \$292 million expenditure by the states.⁷⁶ The federation paid most of the state expenditure on education, health services and the capital cost of drainage and irrigation. Under the system there was continued haggling each year between the federal government and the states to cover the latter's expenses and need for development funds. The commission recognised that the existing financial system while it was an improvement to the system in existence before 1954 could pose difficulties after independence when political parties would determine the finances.⁷⁷

One major change that the commission made to ease the states' financial situation was to make education, medical and health services federal subjects.⁷⁸ This meant that the states would not be burdened by these large expenses. Taxation, on the other hand, was a very contentious issue in the federal system and varied considerably in the Commonwealth and other federal systems. The majority in the commission did not want to extend the powers of the states to levy taxes which they felt would hamper the conduct of business on a national scale.⁷⁹ The Reid commission provided for three main sources of grants to the states under Article 103.⁸⁰ These were grants-in-aid of general revenue; the assignment of certain amounts from federal taxation, and licence fees and other fees of a local character. A simple formula was provided for the calculation of the grants-in-aid which drew on the provisions of the federation agreement. The commission recommended (Article 102) the establishment of a National Finance Council, comprising the Prime Minister, one other Minister and the Chief Ministers of the states to discuss matters of finance, including the state expenditures, capitation and other federal grants.⁸¹ But the recommendations of the commission did not rest well with the rulers and the states.

In the Working Party, the rulers' representative raised four issues in relation to federal-state financial relations: the taxing powers of the states; state revenues; state rights to grants; and the disposal of surpluses. Under the existing financial system the

76. *Report of the Federation of Malaya Constitutional Commission 1957*, p. 57.

77. Jennings' paper titled "Present financial arrangements," 29, Aug. 1956, p. 6, CO 889/2, C.C. 2000/3.

78. *Report of the Federation of Malaya Constitutional Commission 1957*, p. 60.

79. *Ibid.*, p. 60.

80. *Ibid.*, pp. 62-63.

81. *Ibid.*, pp. 61-64.

state surpluses reverted back to the federal government.⁸² The rulers' representatives noted that while the constitutional commission had intended that the states should have limited taxing powers, this was not reflected in the draft constitution.⁸³ They also submitted that there should be an assignment to the states, as a matter of right, of revenues from the sources mentioned in the Third Schedule of the federation agreement.⁸⁴ These included revenues from lands, mines and forests, revenues from licences, entertainment duty, fees in courts, fees and receipt from services provided by state governments, revenues from municipal and town boards, rents from state property and a share in surplus from the Malayan Currency Fund.⁸⁵

The Alliance representatives in the Working Party did not accept these proposals as they felt the federation government should be free to make any adjustment necessary after consultation with the National Finance Council.⁸⁶ The Alliance argued that revenues of the state should be authorised by Act of Parliament and that it would be difficult to lay down in the constitution that the states should receive any specific items of revenue.⁸⁷ The rulers' representatives, however, pointed out that under the provisions of Article 156 of the draft constitution, the states would in fact continue to receive revenue during the transitional period from sources cited in the Third Schedule of the federation agreement, indicating that it would not be a great departure from the existing practice.⁸⁸ Eventually, after further discussion, the Alliance agreed that the states should receive as of right, grants-in-aid, which was in line with the suggestion by the Reid commission.⁸⁹ The Alliance, however, rejected the Rulers' proposal that a fixed percentage of the national revenue from customs import duties and excise should be allocated to the states as of right.⁹⁰ A serious crisis ensued as a result of the Alliance's reluctance to meet some of the proposals on financial provisions made by the rulers' representatives.⁹¹ The rulers' representatives boycotted the seventeenth meeting of the Working Party on 9 April 1957 as a result.⁹²

82. *Minutes of Eleventh meeting of the Working Party, 12 March 1957*, p. 1, CO 941/85.

83. *Ibid.*, p. 1.

84. *Eleventh meeting of the Working Party, 12 March 1957*, pp. 1-2, CO 941/85. Part III of the federation agreement provides for 30 percent of customs duty on petrol to be divided by the states; a capitation grant for each adult who has attained the age of 20; a grant to cover all expenditure on education, medical and health services, and capital expenditure on drainage and irrigation works; a development grant determined by the High Commissioner for the states of Kelantan, Pahang, Perlis and Terengganu; and a transitional grant to ensure there was a surplus over expenditure, not exceeding \$500,000. See *Memorandum on financial relations between federal government and states, 10 Oct. 1956*, CO 889/7 (6).

85. Third Schedule, Federation of Malaya Agreement, 1948.

86. *Eleventh meeting of the Working Party, 12 March 1957*, p. 2, CO 941/85.

87. *Ibid.*, p. 2.

88. *Ibid.*, p. 2.

89. *Ibid.*, p. 2.

90. *Ibid.*, p. 4.

91. *Minutes of the Working Party of the Constitution of the Federation 1957*, CO 941/86 (E/14).

92. *Sixteenth meeting of the Working Party, 2 April 1957*, pp. 1-4, CO 941/85. See also *Note of discussion*

The Alliance was taken aback by the boycott. High Commissioner MacGillivray, too, was alarmed by the actions of the rulers' representatives and quickly sought to find a compromise between the parties.⁹³ He suggested that as a compromise it should be proposed to the rulers' representatives that the provisions of Part III of the Fifth Schedule of the Federation Agreement, which provided the state with additional allocations for certain contingencies after approval from the High Commissioner, be included in the new constitution.⁹⁴ The Alliance agreed and this offer was conveyed to the rulers' representatives immediately by the High Commissioner. The rulers' representatives, as a result of the compromise offered by the Alliance, returned to the discussions in the following Working Party meeting.⁹⁵ This was a significant victory by the rulers to strengthen the financial autonomy of the states.

Further discussions ensued on other areas of the financial provisions and more compromises were needed. The rulers' representatives reiterated their proposal that 25 percent of national revenue from customs duties and excise should be given to the states in order to provide greater financial autonomy. They pointed out that Johore, for example, received less from the percentage of petrol duty because of its proximity to duty-free Singapore.⁹⁶ In addition, the states were not keen to continue with the present system whereby development grants were only paid to certain states on an ad-hoc basis as they felt this resulted in arguments each year.⁹⁷ The rulers' representatives offered a new proposal to resolve the impasse. They suggested that there should be a "block allocation" to the states annually based on a sum of dollars per head of population of the state; and a sum per mile of the state roads.⁹⁸ The Alliance representatives, however, felt the federation government could not delegate to the state governments its responsibility to ensure that the states received a fair share of the allocations under the federal system.⁹⁹ They argued that under the new proposals there was a danger that the undeveloped states such as Kelantan, Pahang, Perlis and Terengganu would no longer receive the development grant.¹⁰⁰

The rulers' representatives then suggested that a "Reserve Fund" could be

in Conference of Rulers, 10 April 1957, CO 491/86.

93. *Minutes of Seventeenth meeting of the Working Party, 9 April 1957, p. 1, CO 941/85.*

94. *Seventeenth meeting of the Working Party, 9 April 1957, p. 1, CO 941/85.* The provisions of Part III (paragraphs 2, 3, 7 and 8) of the Fifth Schedule of the Federation Agreement allowed the states additional funds, after consultation with the Financial Secretary and the High Commissioner, to cover special circumstances, to provide for additional appointments in the state civil service, to make use of savings on expenditure as supplementary expenditure, and to receive special allocations for expenditure for "unforeseen circumstances." See Fifth Schedule of Federation Agreement.

95. *Minutes of Eighteenth meeting of the Working Party, 16 April 1957, p. 1.*

96. CO 941/85, *Minutes of Eighteenth meeting of the Working Party, 16 April 1957, p. 4, CO 941/85.*

97. *Ibid.*, p. 4.

98. *Ibid.*, p. 4.

99. *Ibid.*, p. 5.

100. *Ibid.*, p. 4.

created to assist states facing financial difficulties.¹⁰¹ If the proposals were accepted in principle, they noted, it would not be too difficult to work out a formula for the allocation of funds to the states based on a percentage basis.¹⁰² If this was agreed the states would give up the percentage of petrol import duty, the development grant, the transitional grant and the currency surplus (on which they were earlier adamant).¹⁰³ The states were also willing to forego their proposal that they should be entitled to raise new taxes if they were given the grants as of right contained in their new proposals.¹⁰⁴ MacGillivray felt that the new proposals of the rulers' representatives were "too rigid" and expected some states to suffer.¹⁰⁵ He suggested instead that a percentage of the capitation grant could be paid into a reserve fund which could be used to assist the undeveloped states as well as be used for development in general.¹⁰⁶ After further discussion, it was agreed that there should be a capitation grant formulated along the lines proposed by the rulers' representatives.¹⁰⁷ The meeting also agreed that there should be a grant to meet the cost of maintenance of state roads and that a portion of the annual capitation grant should be set aside in a reserve fund for the states.¹⁰⁸ This brought to a close the very difficult and complex discussions on the finance relations between the Alliance government and the states. The rulers fought hard to ensure that the states received adequate and guaranteed allocations annually to meet their expenses in order to ensure a greater degree of financial autonomy. The efforts of the rulers clearly achieved this goal.

Conclusion

The discussion above shows clearly that the rulers fought back strongly during the constitutional deliberations to defend their position and privileges as constitutional monarchs and the rights of the states to greater financial autonomy. They were clearly not playing second fiddle in the constitutional negotiations. While accepting their roles as constitutional monarchs under the new federal constitution, the rulers redefined the parameters of the institution of constitutional monarchy than originally provided in the Reid draft constitution. The Conference of Rulers, as a result of the rulers' submissions, gained greater prestige and powers than provided under the draft constitution. Under these changes the Rulers would be consulted on

101. *Ibid.*, p. 5.

102. *Ibid.*, p. 5.

103. *Ibid.*, p. 5.

104. *Ibid.*, p. 6.

105. *Minutes of Twentieth of the Working Party, 18 April 1957*, p. 2, CO 941/87.

106. *Ibid.*, p. 2.

107. *Minutes of Twentieth of the Working Party, 18 April 1957*, p. 2, CO 941/87. *Minutes of the Twenty-second meeting of the Working Party, 27 April 1957*, pp. 2-3, CO 941/87. The rate of the capitation was eventually agreed at the Twenty-second meeting of the Working Party on 27 April 1957.

108. *Minutes of Twentieth meeting of the Working Party, 18 April 1957*, p. 2, CO 941/87.

constitutional changes to the position and privileges of the rulers, territorial borders and matters relating to the Muslim religion and Malay customs. Equally significant, the rulers were able to secure greater financial guarantees to the states in terms of annual federal grants in the constitution. The states as a result of the efforts of the rulers' representatives were able to secure, as of right, annually the capitation grant and road maintenance grant. In addition, the federal constitution provided for the states to receive a portion of the export duties on minerals such as tin and enabled them to retain any surpluses remaining from the annual budgets. The institution of constitutional monarch in Malaya thus emerged from the constitutional deliberations considerably stronger and more influential than that envisaged by the Alliance and the Reid commission.

Primary records

The primary constitutional records of the Reid constitutional commission (1956-1957) are contained in the Colonial Office (CO) series CO 889/1-6. The minutes of the meetings of the Working Party which reviewed the Reid Commission draft constitution are contained in CO 941/85, CO 941/86 and CO 941/87. Both these constitutional records are deposited at The National Archives of Britain (TNA) in Kew, London.

HÉLÈNE NJOTO¹

À propos d'une pièce en bois sculptée de l'art du Pasisir (xv^e s.-xvii^e s.) : le « kalpataru » du musée de Tuban à Java-Est

Le port de Tuban à Java-Est, situé à environ 100 km à l'ouest de Surabaya, est connu pour abriter le mausolée de l'un des neuf grands saints (*wali*) propagateurs de l'islam à Java, Sunan Bonang². Ce complexe funéraire, datant probablement du xv^e s., est situé à l'arrière de la grande mosquée, entièrement rebâtie dans un style post-moderne moyen-oriental, à l'ouest de la grande place centrale (*alun-alun*). Les pèlerins, qui affluent de toute la région, viennent se recueillir toute l'année sur la tombe du saint, un « islamisateur pacifique » ayant probablement vécu au xv^e s.³

Inauguré en 1984, le seul musée de la ville, le musée Kambang Putih fut déplacé en 2006 au sud-est de la grande place de Tuban, dans l'ancienne salle de bal de la période coloniale néerlandaise⁴. Ce musée, relativement peu fréquenté (environ 300 visiteurs par mois jusqu'en 2012), abrite pourtant un objet unique, baptisé par ses conservateurs « kalpataru » (du sanskrit « arbre à vœux » ou « arbre d'abondance »)

1. Centre Asie du Sud-Est (CASE UMR 8170, CNRS/EHESS), Paris.

2. Le terme *wali* (saint) est arabe mais le titre de *sunan*, qu'ils portent tous, est javanais. Son origine est incertaine mais il semble venir du mot *suhun* (faire honneur à), et sous sa forme passive « honoré » (M.C. Ricklefs, *Islamisation and its opponents in Java: A political, social, cultural and religious history. C. 1930 to the present*, Singapour, National University of Singapore Press; Honolulu, University of Hawai'i Press, 2012, p. 11).

3. Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, « Pèlerinage aux neuf saints de Java », in *Lieux d'Islam, cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Éditions Autrement, 1996, p. 219. On trouve à la même page une description du complexe funéraire de Sunan Bonang. Ce dernier était considéré comme le maître d'un autre grand saint javanais, Sunan Kalijaga.

4. Kambang Putih est le nom d'un « village franc » ou *sīma* mentionné dans l'inscription de Tuban conservé au musée national de Jakarta (voir *infra*). Cf. Boechari, « Sri Maharaja Mapanji Garasakan », *Madjalah ilmu-ilmu sastra Indonesia* IV, 1968, p. 2, note 5. Nous remercions Nigel Bullough pour cette source et pour les commentaires qu'il a bien voulu apporter à cette note.

(fig. 1)⁵. Jadis exposé dans la cour devant le mausolée de Sunan Bonang, il est désormais relégué dans une vitrine du musée parmi d'autres objets en bois. Cette oeuvre compte pourtant parmi les pièces sculptées les plus fascinantes de l'art du Pasisir, c'est-à-dire de l'art de la côte nord javanaise, développé durant les siècles de transition entre la période hindo-bouddhique et la période musulmane (du XIV^e s. au XVII^e s. environ).

Le musée compte une collection d'objets disparates peu étudiés dont la plus grande partie a trait à la paléontologie et à l'ethnographie de Tuban et de ses environs (un batik « Gedog » aux motifs sino-javanais, de la vaisselle à *legen*⁶ en bambou, poignards, kriss, etc.). Le reste de la collection compte des pièces archéologiques : des statues de la période hindo-bouddhique (la plupart en mauvais état), de la céramique, principalement chinoise, ainsi que deux *yoni* finement sculptés, un *lingga* et deux sarcophages, qui se trouvaient jadis, comme le *kalpataru*, dans le complexe funéraire de Sunan Bonang. On trouve également dans les jardins du musée deux *yoni* monumentaux. Enfin, le musée abrite une ancre de marine de près de deux mètres de hauteur, identifiée comme un vestige de l'expédition mongole lancée en 1293 contre le royaume de Singasari (Java-Est).

La pièce la plus connue de Tuban est conservée à Jakarta dans la grande cour du Musée national. Il s'agit d'une précieuse stèle en pierre calcaire datant du début du XI^e s., la « batu Kambang putih Tuban », qui a donné son nom au musée bien qu'elle ne s'y trouve pas⁷.

Face à cet ensemble disparate, le *kalpataru*, largement méconnu du public, présente des caractéristiques esthétiques mais aussi historiques singulières, qui devraient contribuer à le faire figurer comme la pièce maîtresse du musée. Il est présenté par ses conservateurs comme un symbole de paix entre les religions hindouiste, bouddhiste, musulmane et « confucianiste », chacune des branches représentant une religion⁸. Or, si cette idée paraît charmante, l'observation détaillée des motifs sculptés semble indiquer qu'ils appartiennent à l'iconographie de la période hindo-bouddhique.

Une datation radiocarbone effectuée en juillet 2014 indique en effet que l'arbre aurait été abattu entre les années 1445 et 1525 ou 1555 et 1630⁹, c'est-à-dire soit un

5. *Kalpataru* ou *kalpawrkṣa* (Skt) est le nom de l'un des cinq arbres (*pañcawrkṣa*) du Paradis d'Indra, ayant le pouvoir d'exaucer les vœux (P.J. Zoetmulder, *Old Javanese-English Dictionary*, Leiden, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 1982, p. 778-779).

6. Une boisson tirée du fruit du rondier ou *Borassus flabellifer*.

7. La stèle porte le numéro D.23 de la collection du Musée National de Jakarta. Voir J. Brandes, *Oud-Javaansche Oorkonden. Nagelaten transcripties, Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, 60, Batavia, 1913, p. 252-254, et J.W. Christie, *Patterns of trade in western Indonesia, ninth through thirteenth centuries A.D.*, PhD thesis, University of London, inédite, 1982, p. 528-29.

8. Les conservateurs ont inscrit sur le cartel : « *Adanya ukiran candi dan bangunan cungkup (bangunan soko telu/bertonggak tiga) menggambarkan adanya tiga agama yaitu Hindu-Buddha, Islam dan Kong Hu Cu* ».

9. L'interprétation de la datation radiocarbone d'un échantillon de bois prélevé dans l'anneau le plus à

peu avant l'islamisation de Tuban attestée par Tome Pires vers la fin du xv^e s. ou le début du xvi^e s., soit à l'époque où ce port, connu pour être resté longtemps fidèle au royaume hindo-bouddhique de Majapahit, était déjà islamisé¹⁰. La datation du bois ne nous renseigne pas sur le moment de l'exécution de la sculpture, mais sur le moment de l'abattage de l'arbre. Or au regard de la forme singulière de cette pièce, on peut penser que l'arbre a été choisi pour sa forme et qu'il a donc été sculpté peu de temps après son abattage.

Il s'agit d'une pièce en bois de teck entièrement sculptée et peinte, mesurant 1,41 mètre de hauteur et 38 centimètres de diamètre à la base. C'est en fait la partie haute d'un arbre dont cinq branches, tronquées, ont été conservées (l'une des branches a totalement disparu). Posé à même la coupe du tronc, il est maintenu dans sa partie supérieure par un long pilier enfoncé dans le collier des branches. La pièce est endommagée à certains endroits, mais son programme décoratif est dans l'ensemble relativement bien lisible. Alors que la partie inférieure a perdu ses couleurs, découvrant le nu du bois, la partie haute, avec les trois branches les plus longues, a conservé la fraîcheur de ses pigments (jaune, vert et rouge essentiellement)¹¹. La moitié inférieure de l'objet, qui porte une branche transversale, représente un paysage sylvestre et montagnoux avec des bâtiments ou des motifs animaliers.

À la base du tronc se trouvent les quatre éléments miniatures les plus importants. Le premier élément, sculpté presque en ronde bosse, est un pavillon à quatre piliers courbes posés sur un plancher et soutenus par quatre bases aux angles (fig. 2). Un cinquième pilier, dont la partie supérieure forme huit branches, occupe le centre du pavillon miniature. Ce pilier est également soutenu (sous le plancher) par une autre base. Ce pavillon est posé sur un haut soubassement quadrangulaire dont la face frontale porte un décor de caisson avec, au centre, un médaillon dont le sujet

l'extérieur du tronc donne deux fourchettes possibles pour l'abattage de l'arbre : Cal AD 1445 to 1525 / Cal AD 1555 to 1630 (2 sigma) (Laboratoire Beta Analytic, Miami, ech. nr. Beta-386533, 380 ± 30 BP). Nous remercions le laboratoire CASE (CNRS/EHESS) pour le financement de cette analyse, ainsi que Daniel Perret et Pierre-Yves Manguin pour leurs conseils sur la lecture des résultats. Nous remercions également Adam Bobbette pour l'extraction des échantillons, ainsi que l'équipe du musée de Tuban, particulièrement sa directrice, Santi Pujirahayu, et Rony Firman, pour avoir facilité nos démarches.

10. L'apothicaire portugais Tome Pires (c. 1465- c. 1523/24 ou c. 1540) se rend à Tuban en 1513. Il rapporte que le roi (Pate Vira) était musulman, d'une piété discutable. Il était en effet resté fidèle au royaume « païen » de Guste Pate, c'est-à-dire au roi de Kediri-Daha (Majapahit), dont il était le vassal. Pires précise que le grand-père de Pate Vira s'était le premier converti à l'islam, sans doute vers la fin du xv^e s. ou le début du xvi^e s. L'auteur rapporte également la présence de quartiers de « païens » dans la ville ce qui suppose que les autres quartiers étaient occupés par des seigneurs de confession musulmane (*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; and the Book of Francisco Rodrigues: Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515 / Tome Pires, Francisco Rodrigues; Translated from the Portuguese Ms in the Bibliothèque De La Chambre Des Députés, Paris, and Edited by Armando Cortesão, Nendeln, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967, vol. I, p. 190-191 ; 1^{ère} éd. The Hakluyt Society, 2^d Ser., n° 89-90, 1944).*

11. Une analyse chimique du revêtement pourrait fournir des renseignements sur les composants de la peinture et permettre de vérifier si un enduit a été employé.

n'est plus lisible. À droite de ce pavillon figure un motif difficilement identifiable, sans doute une tête animale ou monstrueuse (un *makara* ou *kāla* ?) (fig. 3). Plus à droite, des buissons sont suggérés, entrecoupés par une figure humaine d'assez grande dimension, accroupie, enserrant ses jambes avec les bras (fig. 4). Un très grand arbre portant de gros fruits ronds sépare cette figure d'un bâtiment à la surface relativement abîmée, mais dont le sujet est bien lisible. Il représente un type courant de sanctuaire de la période hindo-bouddhique (fig. 5). Le bâtiment, exagérément allongé, repose sur un haut soubassement avec, sur le côté gauche, un escalier à échiffres qui conduit à la porte d'entrée. Cette porte est surmontée d'un médaillon, en mauvais état, qui représentait sans doute une figure monstrueuse de *kāla*, comme on en trouve sur le linteau des temples javanais. Les trois faces visibles du bâtiment ont le même programme architectural. Elles sont surmontées d'un haut toit trapézoïdal dont le sommet porte un motif décoratif triangulaire, pointant vers le bas. Enfin, un autre arbre monumental, dont le feuillage a conservé sa couleur verte, termine cette première succession de motifs à la base du tronc.

Dans sa partie intermédiaire, celle qui porte la branche la plus courte, les éléments sont de plus petite dimension. On peut les séparer en quatre petits tableaux. À noter d'abord le décor de l'une des faces de la branche transversale, celle qui surplombe les buissons et la figure humaine accroupie (fig. 6). Le paysage aux buissons se prolonge sur cette surface en une forêt, où l'on peut distinguer une ou deux variétés de palmiers, vraisemblablement des rondiers (*borassus flabellifer*) ou des aréquiers (*areca catechu*), avec leur collier de fruits caractéristiques, ainsi que d'autres espèces d'arbres moins facilement identifiables. Ce petit tableau est surmonté d'un autre tableautin qui compte les restes d'un pavillon miniature très abîmé, encadré de deux arbres tout aussi abîmés (fig. 7).

Le troisième tableau, sculpté juste au-dessus de la branche transversale, représente un deuxième pavillon encadré par le tronc d'un grand arbre qui le dissimule en partie, ainsi que par deux petites protubérances entourées de volutes. Il ne reste que quelques fragments de la couverture, dont les bardeaux sont bien visibles, ainsi que des piliers et les bases de piliers (fig. 8). Malgré ces lacunes, il paraît manifeste qu'il s'agissait d'un double pavillon en bois entièrement ouvert, avec deux planchers côte à côte, dont l'un était légèrement surélevé. On devine, posé sur le plancher de droite, les restes d'un élément disparu (peut-être une figure humaine assise ?). Immédiatement à l'aplomb de cet élément absent, sous le plancher, est représenté un objet arrondi, vraisemblablement fermé par un couvercle.

Le quatrième tableau de cette partie intermédiaire du tronc consiste en un décor de petites volutes, formant des nuées, d'où émerge une deuxième figure animale ou monstrueuse (fig. 9 a et b).

Enfin, les trois grandes branches qui composent la partie supérieure de l'objet, avec des couleurs en majeure partie conservées, portent un décor exclusivement composé de motifs floraux ou de flammes et de motifs géométriques dont les plus importants forment d'épaisses virgules (fig. 10). La plus longue branche porte une

figure serpentine enroulée jusqu'à l'extrémité de la branche et décorée de fleurons complexes (fig. 11 et 12).

Les éléments et motifs identifiés dans la partie inférieure du *kalpataru* appartiennent tous à l'iconographie de la période hindo-bouddhique. Le sanctuaire ou temple, avec son escalier à échiffres, le pavillon au pilier à huit branches, le pavillon au double plancher juxtaposé avec sa couverture en bardeaux, étaient des types récurrents de l'architecture de cette période, dont les nombreux vestiges archéologiques ainsi que les reliefs de Java-Centre et de Java-Est sont de précieux témoignages¹².

Il existe, à la British Library (India Office Library), un dessin anonyme inédit, daté du 24 avril 1812, représentant la pièce de Tuban (fig. 13). Le dessin, exécuté au crayon, lavis et aquarelle, porte le titre « Taken at Tooban opposite the mosque »¹³. Il fut vraisemblablement exécuté par Colin Mackenzie (1754-1821), tout juste nommé Surveyor-General à Madras, mais que Raffles chargea, durant l'interrègne britannique à Java (1811-1816), d'étudier le système économique¹⁴. Mackenzie rapporta plus d'une centaine de dessins de cette mission. Le dessinateur, qui prit la peine d'indiquer les dimensions de l'objet, montre une précision surprenante dans la représentation des détails. Le dessin est en tout point fidèle à la sculpture. Nous n'en reprendrons donc pas la description, hormis celle des parties endommagées, sur lesquelles il apporte de précieuses informations. Il montre en effet que le pavillon miniature disparu, représenté entre les deux arbres dans la partie intermédiaire du *kalpataru*, formait jadis un petit pavillon à quatre toits superposés (fig. 13). Ce type architectural était fréquent dans les reliefs de la période hindo-bouddhique, surtout à la période tardive de Java-Est (voir les reliefs des Candi Tigawangi, Candi Jago ou ceux de Trowulan conservés au musée national de Jakarta). Quant aux figures d'animaux mythiques (ou *makara*, *kāla* ?) et à la figure humaine accroupie, il s'agit pour le premier d'un motif fréquent de l'iconographie hindo-bouddhique tandis que le second est un témoignage de la sculpture de la fin de la période hindo-bouddhique et de l'art de la miniature en terre cuite des XIV^e s. et XV^e s.¹⁵ Enfin, le décor complexe

12. Voir à ce sujet les nombreuses études de J. Dumarçay, ainsi que H. Parmentier, « L'architecture interprétée dans les bas-reliefs anciens de Java », *BEFEO* VII (1907) et Th. P. Galestin, *Houtbouw op Oost-Javaansche tempelreliefs*, Thèse de doctorat, Rijksuniversiteit, Leiden, 1936.

13. C'est à Claude Guillot que nous devons l'identification du sujet du dessin britannique à la pièce de Tuban. Nous le remercions pour ses indications ainsi que pour ses conseils dans l'étude de cette œuvre.

14. Devenu « Surveyor-General » à Madras en 1810, Colin Mackenzie fut appelé en pleines guerres napoléoniennes pour diriger les forces armées britanniques qui s'emparèrent de Java en 1811. Raffles, nommé lieutenant-gouverneur de Java, lui confia la direction d'un comité d'investigation chargé de connaître le « late System of Administration of Finance, Resources, and Revenue in all its forms and details ». Cette mission permit également à Mackenzie, accompagné de ses dessinateurs, de parcourir Java afin de mener une enquête sur les monuments, les sculptures, les habitants, etc., avant son retour à Madras en 1813 (Mildred Archer, *British Drawings in the India Office Library*, volume II, Londres : Her Majesty's Stationery Office, 1969, p. 472-474).

15. Voir à ce sujet, Suyatmi Satari, « Mountains and Caves in Art: New Finds of Terracotta Miniatures in Kudus, Central Java », *Bulletin of the Research Center of Archaeology of Indonesia*, 15 (1981) ; Hilda Soemantri, *Majapahit Terracotta Art*, Jakarta, Ceramic Society of Indonesia, 1997. Voir aussi les

des branches est la partie la plus inventive du *kalpataru* de Tuban, et sans doute le seul exemple de ce type à Java.

De nombreux éléments décrits sont également propres au tout début de la période islamisée, période de transition montrant un *continuum* indéniable des motifs décoratifs et des types architecturaux. Quelques exemples connus illustrent ce phénomène, comme le minaret de la mosquée de Kudus, construit en forme de temple en brique, ou encore la mosquée de Demak, la ville voisine, dont les toits superposés et le plan concentrique des piliers sont hérités de la période hindo-bouddhique. Enfin, la sculpture du Pasisir dans son ensemble témoigne de cette continuité¹⁶.

On ignore depuis quand le *kalpataru* se trouvait dans l'enceinte du complexe funéraire, avant son déménagement au musée Kambang Putih. Le dessinateur britannique suggère qu'il se trouvait « en face » ou « à côté » de la mosquée (« at Tooban opposite the mosque »), peut-être plus vraisemblablement « en face » de la mosquée, mais sans certitude, « opposite » en anglais manquant de précision.

Un autre dessin britannique anonyme conservé à la British Library, de facture identique, portant l'inscription « The Serambie at Tooban », daté également d'avril 1812, suggère cependant que les piliers du pavillon qui abritait le *kalpataru* avant son déménagement au musée Kambang Putih, étaient ceux de la galerie-avant (*serambi*) de la mosquée (fig. 14). Ces piliers finement sculptés, toujours visibles dans l'avant-cour du complexe de Sunan Bonang, là où le *kalpataru* était jadis exhibé, ont donc été déplacés (fig. 15). Sans connaître sa situation initiale, on peut se demander si, à l'instar des piliers du *serambi*, le *kalpataru* n'aurait pas lui-même été transporté d'un lieu encore inconnu vers l'avant-cour du complexe funéraire.

Ce que le premier dessin britannique nous apprend est que la pièce se trouvait bien à Tuban en 1812, et qu'elle était déjà située dans les environs immédiats de la mosquée.

La datation radiocarbone ne permet pas de préciser si la pièce fut sculptée avant l'islamisation de Tuban (c. fin xv^e s. – début du xvi^e s.), mais comme les sujets représentés étaient propres à l'architecture culturelle (sanctuaires, pavillons à toits superposés, figures de *makara*, *kāla*, etc.), on serait tenté de retenir la première fourchette, entre 1445 et 1525. Ces objets formant un pilier central avec des branches plus ou moins ramifiées étaient en effet courants à la période hindo-bouddhique. Theodoor Paul Galestin, l'auteur de l'une des premières études sur l'architecture en bois représentée dans les reliefs javanais, en recense en effet deux types propres à la période hindo-bouddhique : le premier, abrité sous un toit soutenu par une structure porteuse à quatre piliers, représenté dans les reliefs des sanctuaires (*candi*) de Jago,

reproductions de pièces similaires dans Soedarmadji Jean Henri Damais, *Majapahit Terracotta. The Soedarmadji Jean Henry Damais Collection*, Jakarta, Babypublishing, 2012.

16. Voir en particulier les travaux de Uka Tjandrasasmita, « Art de Mojopahit et art du Pasisir », *Archipel* 9 (1975), p. 93-98 ; *Islamic Antiquities of Sendang Duwur*, Jakarta, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1984 ; « Le rôle de l'architecture et des arts décoratifs dans l'islamisation de l'Indonésie », *Archipel* 29 (1985), p. 203-12 ; John Miksic, « The Art of Cirebon and the Image of the Ascetic in Early Javanese Islam », in *Crescent Moon : Islamic Art & Civilisation in Southeast Asia*, J. Bennett (ed.), Adelaide, Art Gallery of South Australia, National Gallery of Australia, 2005, p. 122-43.

Jawi, Surawana, Panataran et Sendang Duwur, et l'autre, sans structure porteuse, dans les sanctuaires de Jago, Jawi, Kedaton, Surawana, Tigawangi et Panataran¹⁷.

Dans le cas d'une date plus tardive, on pourrait émettre l'hypothèse d'une fabrication en dehors de Tuban, dans l'arrière-pays par exemple, où les artisans n'étaient peut-être pas encore soumis aux goûts de la côte. En tout état de cause, si la pièce est postérieure au xv^e s., cela prouverait une fois de plus qu'au début de l'islamisation de la région, le goût des souverains et sculpteurs de Tuban était encore imprégné de celui de la période indianisée. D'autres représentations plus tardives montrent que ces objets étaient en effet toujours appréciés à la période intermédiaire, au début de l'islamisation (mi-xv^e s.-début xvii^e s.). L'une d'elles se trouve sur un relief du complexe funéraire de Mantingan, datant vraisemblablement du milieu du xvi^e s. (fig. 16), toujours à Java-Est. Le pavillon du relief de Mantingan présente des similitudes évidentes avec celui de Tuban. L'autre représentation est une miniature en terre cuite de Java-Est, difficile à dater, mais qui pourrait être tardive, puisque dans les environs de Kudus, on retrouve ce type d'objet jusqu'au xvi^e s. (fig. 17)¹⁸. Enfin, on peut supposer que ces objets étaient plutôt rares à la période islamisée. On n'en connaît en effet qu'un seul autre exemple (découvert au moment de la rédaction de cette note) : un tronc sculpté à quatre ou cinq branches, conservé dans un site voisin de Tuban, à Sendang Duwur. Mais il est composé de plusieurs pièces de bois assemblées, et non d'une seule pièce comme à Tuban, et ses qualités artistiques sont moindres¹⁹.

Le *kalpataru* de Tuban est donc un objet unique à bien des égards. On ignore tout de sa fonction, mais on peut deviner l'importance qui lui était accordée puisqu'il était exposé, seul, sur un soubassement, comme l'indique le dessin britannique, dans un pavillon qui lui était dédié²⁰. Cette fonction était donc vraisemblablement plus symbolique que porteuse. On peut se demander en effet, si certains motifs représentés dans les branches, comme les fleurons ou les arabesques (celles en forme de crochet particulièrement), n'avaient pas une dimension ésotérique. On semble pouvoir discerner, notamment dans les fleurons (fig. 12), un motif de *vajra*, instrument rituel hindou-bouddhique. De même, l'élément sculpté en forme de guirlande autour de la branche la plus longue évoque davantage un animal (serpent ?) qu'un rinceau végétal. Enfin, il ne faut pas négliger l'aspect narratif du décor, dans la partie inférieure et intermédiaire du tronc, dont l'un des principaux thèmes semble être celui de l'ermitage de montagne, un thème poétique récurrent dans la littérature javanaise ancienne. Les figures humaines, si elles ont existé (dans le pavillon à double plancher par exemple)

17. Theodoor P. Galestin, 1936, planches I et V.

18. Voir Suyatmi Satari, *idem*.

19. Cet autre objet sera décrit dans une étude ultérieure.

20. Le pasteur J.F.G. Brumund en 1868 et à sa suite l'architecte Henri Maclaine-Pont en 1923 ont chacun publié quelques lignes au sujet de cet objet dont ils remarquaient la singularité. Cf. J.F.G. Brumund, « Bijdragen tot de kennis van het Hindoeïsme of Java », *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XXXIII, p. 180, et H. Maclaine-Pont, « Javaansche Architectuur », *Djawa* III, pl. 12, p. 163.

ont disparu, mais les types architecturaux en bois, ainsi que la flore et les collines, évoquent les paysages décrits dans les poèmes épiques javanais, lieux d'ascèse par excellence et d'union mystique²¹.

L'idée selon laquelle la pièce de Tuban représenterait un arbre à souhaits, comme le suggèrent les conservateurs, tient de la supposition, même si cette hypothèse ne doit pas être exclue, du fait du décor des branches : des volutes, des figures serpentine et des motifs floraux géométriques, dont certains peints en jaune, évoqueraient des ornements émanant de l'arbre. Les littératures indienne et javanaise anciennes contiennent en effet des descriptions mentionnant des *kalpataru* composés de divers matériaux (notamment métalliques), portant toutes sortes d'objets, principalement des tissus précieux, mais aussi des ornements ou bijoux²². Néanmoins, l'iconographie des arbres à souhaits, connue surtout grâce aux reliefs en pierre, reste relativement peu étudiée en Asie, et même en Inde, où les représentations de *kalpavṛkṣa* sont variées²³. Aucun ne présente les mêmes caractéristiques que la pièce en bois de Tuban. À Java également, les arbres en pots représentés dans les reliefs de Prambanan, à Java-Centre, ont des formes plus proches de ceux d'Inde, souvent avec un riche bestiaire, absent dans la pièce de Tuban.

Il faut enfin reconnaître au sculpteur du *kalpataru*, une adresse et un souci de singularité peu égalés dans l'art du Pasisir, hormis peut-être dans les reliefs en pierre de Mantingan. Les bâtiments du *kalpataru* sont parfois sculptés en haut relief, presque en ronde bosse, avec de nombreuses couleurs (contrairement à l'art du Pasisir où le rouge cinabre est dominant), et des sujets variés dans la partie inférieure : sanctuaire, figure humaine accroupie, pavillons, *makara* ou *kāla*, nuées, arbres, etc. La virtuosité du sculpteur se manifeste également dans le traitement aérien du décor, comme celui des motifs floraux et surtout de la figure serpentine traitée avec naturalisme. L'impression d'un foisonnement de vie s'exprime dans l'art des volutes, des flammes et des fleurons, mais aussi dans la forme des branches, qui contribuent à évoquer l'idée de jaillissement. Enfin, on peut observer un jeu de perspective dans le traitement du paysage, qui contribue aussi à l'effet de mouvement ascendant. La taille des éléments diminue dans la partie supérieure de la composition, suggérant une élévation d'aval en amont. Dans la partie supérieure du tronc, les volutes formant des nuées, et les motifs de rochers arrondis formant des cimes participent à cette

21. Voir à ce sujet P. Worsley, « Journeys, Palaces and Landscapes in the Javanese Imaginary. Some Preliminary Comments Based on the Kakawin Sumanasantaka », *Archipel*, 83, 2012, p. 153-157.

22. Par exemple dans le *Brahmāṇḍa-purāṇa* (OJ) 135.32 : *hana ta kalpataru irikaṅ deśa madhuphala, enak wwahnya [...] kambaṅnya dodot rahayu mawwah ta ya sarwabhūṣaṇa* (il y avait un *kalpataru*, ses fruits étaient délicieux, ses fleurs étaient de beaux *dodot* (tissus destinés aux hommes), et il avait pour fruits toutes sortes d'ornements). Cf. P.J. Zoetmulder, *Old Javanese-English Dictionary*, s-Gravenhage, M. Nijhoff (1982). Nous remercions Thomas Hunter pour la traduction de ce passage.

23. Nous remercions Thomas Hunter ainsi que Jesse Knutson pour leurs précieuses indications sur le *kalpataru* dans les littératures javanaise et indienne. Nous remercions également Jinah Kim de l'université d'Harvard et Joanna Williams de l'université de Berkeley pour leurs informations sur l'iconographie indienne du *kalpavṛkṣa*.

évocation d'un paysage montagneux. Le talent du sculpteur se manifeste également dans la mise en abîme du *kalpataru* reproduit, à la base du tronc, en miniature dans le motif du pavillon abritant le pilier à huit branches.

Une étude plus élargie de la sculpture de la côte nord de Java, de Java-Est en particulier, permettrait de mieux saisir la signification et l'importance de cet objet dans l'art du Pasisir. On peut néanmoins, à ce stade, saisir la singularité de cette pièce exceptionnelle à Java, par ses qualités artistiques, son ancienneté et la richesse de son iconographie. Sa conservation dans l'avant-cour du mausolée de Sunan Bonang suffit à évoquer l'idée, chère aux conservateurs du musée Kambang Putih, d'une simultanéité des arts et des pratiques culturelles au début de la période islamisée à Java.



Fig. 1. – La pièce de Tuban ou « kalpataru ».
Salle de conservation du musée Kambang Putih à Tuban (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 2 – Détail de la base du tronc. Pavillon miniature au pilier central à huit branches (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 3 – Détail à la base du tronc. Tête monstrueuse, très abîmée (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 4 – Détail à la base du tronc.
Figure humaine accroupie (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 5 – Détail à la base du tronc. Sanctuaire avec son escalier à échiffres (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 6 – Détail de la branche transversale. Le paysage sylvestre avec les rondiers ou aréquiers (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 7 – Détail de la partie médiane du tronc. Le pavillon à toits superposés (disparu) entre les arbres (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 8 – Détail de la partie médiane du tronc. Le pavillon à double plancher, très abimé et les protubérances évoquant des collines (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 9a – Détail de la partie médiane du tronc. Le décor de volutes (H. Njoto, novembre 2013).



Fig. 9b – Détail de la partie médiane du tronc. Tête animale ou monstrueuse (H. Njoto, novembre 2013).



Fig. 10 – Détail de la branche la plus longue et la mieux conservée. Le décor de motifs géométriques et floraux (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 11 – Détail de la branche la plus longue. Le motif serpentin enroulé le long de la branche (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 12 – Détail de la branche la plus longue. Fleuron, au centre le motif de *vajra* (?). (H. Njoto, juillet 2014).



Fig. 13 – Anonyme, pièce sculptée en bois du musée Kambang Putih de Tuban. Encre, lavis et aquarelle. Inscription à l'encre sur crayon en haut : « Taken at Tooban opposite the Mosque ». Daté en haut à droite : « 24 Apr : 1812 ». 38,6 x 25,2 cm. Coll. British Library, India Office Library. WD 953 f. 69 (77). Avec l'aimable autorisation de la British Library.

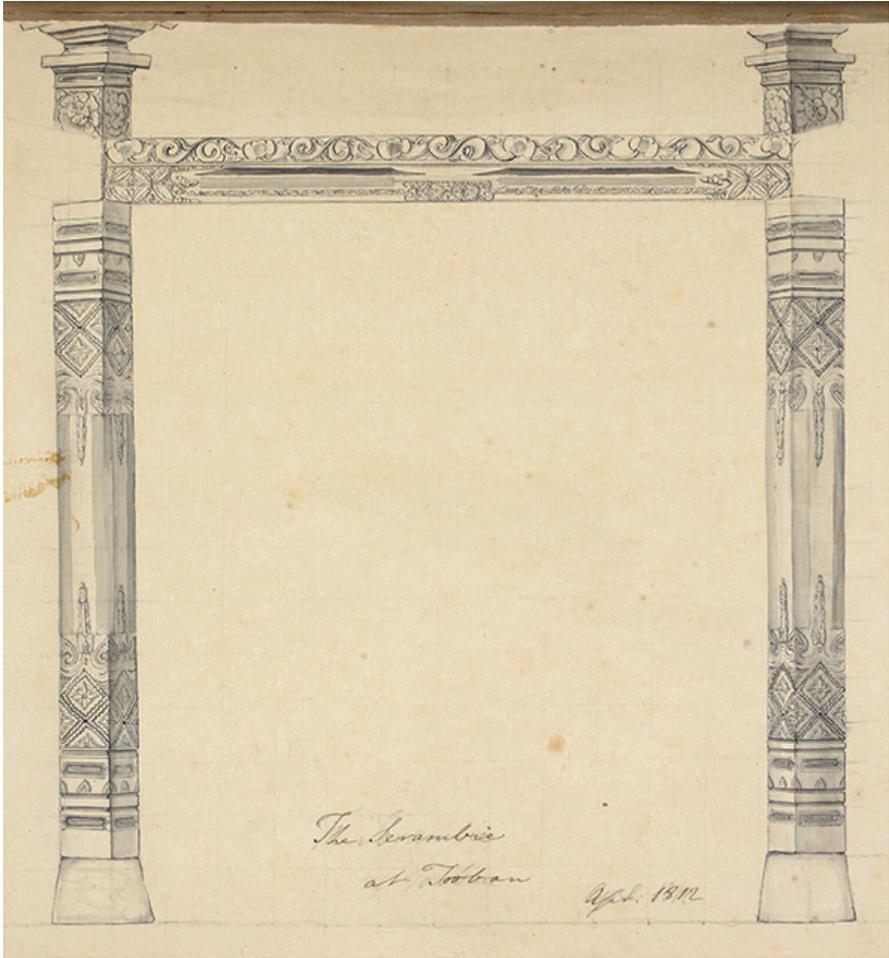


Fig. 14 – Anonyme, piliers conservés dans le complexe de Sunan Bonang à Tuban. Encre, lavis et aquarelle. Inscription à l'encre sur crayon en bas : « The Serambie at Tooban ». Daté en bas à droite : « Apr. 1812 ». 27,2 x 43,6 cm. Coll. British Library, WD 953 f. 66 (76).
Avec l'aimable autorisation de la British Library.



Fig. 15 – Les mêmes piliers sculptés conservés dans l'avant-cour du complexe funéraire de Sunan Bonang à Tuban (H. Njoto, novembre 2013).



Fig. 16 – Relief du complexe funéraire de Mantingan (H. Njoto, 2005).



Fig. 17 – Miniature en terre cuite représentant un pavillon à pilier unique, 7 x 7 cm, hauteur 17 cm, coll. Soedarmadji Jean Henry Damais (H. Njoto, 2009).

RÉMY MADINIER¹

La tragédie de 1965 en Indonésie : une historiographie renouvelée, une mémoire toujours tronquée

¹Les récentes accusations de communisme portées lors de la campagne présidentielle à l'encontre du PDI-P et de son candidat, Jokowi, témoignent de l'empreinte indélébile de la « tragédie de 1965 »² sur la vie politique indonésienne. À travers son incapacité à réécrire le récit fondateur de l'Ordre nouveau, se lit le caractère inabouti d'une *Reformasi* empêtrée dans l'encombrant héritage de trente années de régime autoritaire. Il ne s'agit pas seulement ici de l'extraordinaire capacité de résilience et de résistance de ces élites inefficaces et corrompues, de ces forces de l'ordre (armée, police et plus encore justice) qui répugnent à se mettre au service exclusif de la légalité républicaine. L'incapacité collective de l'Indonésie à sonder la part d'ombre de son histoire récente « bride l'imagination réformiste »³, la prive d'une précieuse expérience et ampute l'échiquier politique de tout son flanc gauche. Plus encore, elle fait de l'ensemble de la population la complice d'une escroquerie mémorielle qui, en désignant aujourd'hui encore les victimes des massacres et leurs familles à la vindicte populaire, et en assurant une impunité totale aux bourreaux de 1965, a interdit tout travail de deuil. Près d'un demi-siècle après les violences de masse qui accompagnèrent la naissance de l'Ordre nouveau, ce déni de mémoire fait encore sentir ses effets délétères : le pays entretient un rapport conflictuel à la vérité dont le surprenant destin politique de Prabowo Subianto, héritier à plus d'un titre du régime Suharto, constitue le sombre reflet.

1. Centre Asie du Sud-Est (CASE UMR 8170, CNRS/EHESS), Paris.

2. « Tragedi 65 », selon la désignation qui a désormais cours en Indonésie.

3. Daniel S. Lev, « Memory, Knowledge and Reform », in Mary S. Zurbuchen (ed.), *Beginning to Remember: The Past in the Indonesian Present*, Singapour, Singapore University Press, 2005, p. 195-208.

Les raisons de ce refus d'une lecture claire et apaisée de l'histoire des bouleversements politiques, sociaux et culturels ayant permis à l'armée de s'emparer du pouvoir sont multiples. En premier lieu, la difficulté d'un travail sérieux sur cette période : impossible durant plus de trente ans, l'historiographie se heurte, aujourd'hui encore, à une surprenante rareté des sources. Compréhensible pour le « Coup du 30 septembre » — une opération clandestine aux motivations floues et qui échoua dans la plus grande confusion — elle est plus surprenante s'agissant des violences de masse qui ont suivi. Contrairement à d'autres exemples tragiques comme celui du Cambodge, le pouvoir indonésien n'a laissé que fort peu de traces témoignant de son implication — pourtant réelle — dans les massacres. De surcroît, la construction immédiate d'une mémoire officielle des événements (justifiant des exactions que par ailleurs on passait sous silence) inlassablement ressassée et inculquée à l'ensemble de la population durant près de trente années a interdit la diffusion de récits alternatifs.

Cette impossibilité pour les victimes et leurs familles de faire entendre leur voix n'a été que très partiellement levée avec la *Reformasi*. La libéralisation de l'Université, la fin de la censure systématique et l'ouverture de certains fonds d'archives — en particulier à l'étranger — ont certes permis d'importantes avancées historiographiques. S'agissant du « Coup du 30 septembre », elles ont complétés et, pour l'essentiel, confirmés les intuitions et les premières analyses, « à chaud », des chercheurs étrangers et mis à bas la version officielle de l'Ordre nouveau ayant justifié les massacres. Pour ce qui est des violences de masse, l'investissement de la communauté scientifique est à la fois beaucoup plus récent et plus massif, et notre connaissance de leurs modalités, de leur étendue et de leur géographie se dessine de plus en plus clairement sous nos yeux. Mais la population indonésienne est encore peu au fait de ces avancées. Une nécessaire révolution copernicienne de la mémoire collective sur ce drame demeure à accomplir : elle se heurte, aujourd'hui encore, à d'importantes résistances qui disent beaucoup des survivances de l'Ordre nouveau dans la jeune démocratie indonésienne.

Le « Coup du 30 septembre » : une mystification fondatrice

Le contexte dans lequel s'inscrivirent les tragiques événements à l'origine de la chute du président Soekarno, de l'éradication du mouvement communiste indonésien et de la prise du pouvoir par le général Suharto, a été solidement balisé par les travaux conduits par les politologues dès les années 1960⁴. Ils permettent, encore aujourd'hui, de comprendre comment la brutalité de la transition a résulté de la rupture du fragile

4. On pense en particulier aux analyses très pertinentes de Herbert Feith : *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Jakarta, Equinox Publishing, 2006 (1^{ère} éd., Ithaca, Cornell University Press, 1962) et « Dynamics of Guided Democracy », in Ruth T. McVey (ed.), *Indonesia*, New Haven, Southeast Asia Studies, Yale University, 1963, p. 309-409. En s'appuyant sur ces écrits et sur ses propres analyses, l'historien Anthony Reid a pu ainsi proposer, dès 1968, une remarquable mise en perspective du « Coup du 30 septembre » : « Gestapu. A Hesitant Assessment », récemment republiée in Anthony Reid, *To Nation by Revolution, Indonesia in the 20th Century*, Singapour, NUS Press, 2011, p. 184-192.

équilibre instauré entre ces trois forces politiques. L'abandon par le président Soekarno de la démocratie parlementaire, en 1957, avait en effet conduit progressivement à un face-à-face de plus en plus tendu entre communistes et militaires. Renforcés par leurs succès dans la lutte contre les rébellions régionalistes, ces derniers s'accommodaient parfaitement du caractère autoritaire de la « Démocratie dirigée », gage selon eux d'une vie politique « fondée non pas sur l'individualisme occidental, mais sur le principe familial (*kekeluargaan*) considéré comme l'identité de notre nation »⁵. Mais dans le même temps, afin de contenir cette influence de l'armée, le président s'était engagé dans un dangereux équilibrisme politique en proclamant son attachement au « socialisme à l'indonésienne » et en célébrant, à travers le NASAKOM⁶, l'alliance entre forces nationalistes, religieuses et communistes. Chaque camp avait alors rivalisé d'ardeur pour mobiliser ses partisans en faveur des objectifs présidentiels. En 1961, le lancement de la campagne destinée à intégrer la partie occidentale de la Papouasie — demeurée dans le giron des Pays-Bas depuis l'indépendance — puis, l'année suivante, la *Konfrontasi* avec la Malaisie, constituèrent autant de prétextes à une surenchère nationaliste entre l'armée et le PKI⁷.

Au fil des ans, la balance sembla pencher de plus en plus en faveur de l'influence communiste. En politique intérieure, le PKI, qui était parvenu à éliminer ses concurrents directs du Murba (un petit parti de la gauche radicale et nationaliste) et du Mouvement de soutien au Soekarnoïsme (Badan Pendukung Sukarnoism, BPS, anticommuniste), s'attaqua plus directement aux propriétaires terriens et à l'armée de terre. Prétextant de la lenteur de l'application de la réforme agraire (adoptée en 1960), ses organisations lancèrent des « actions unilatérales » souvent violentes contre les propriétaires réticents. Le parti communiste s'en prit également aux *kabir*, « capitalistes bureaucrates » corrompus et incompetents, qui dirigeaient les entreprises d'État sous le contrôle des militaires. À la faveur de la *Konfrontasi*, le PKI parvint même à obtenir — à la grande fureur de l'armée de terre — l'approbation de la marine et de l'armée de l'air pour son projet d'armer ouvriers et militants et de nommer des commissaires politiques au sein des forces armées⁸. Sur le plan diplomatique, l'Indonésie se rapprocha peu à peu de la Chine et au début de l'année 1965, quitta l'ONU. Soekarno annonça alors la création d'une organisation concurrente des « nouvelles forces montantes » autour d'un axe Jakarta-Pékin-Hanoi-Phnom Penh-Pyongyang⁹.

5. Selon les termes du général Nasution cité par Françoise Cayrac-Blanchard, *L'armée et le pouvoir en Indonésie, de la révolution au développement*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 31.

6. Nasionalisme, Agama, Komunisme.

7. Partai Komunis Indonesia.

8. Cayrac-Blanchard, *ibid.*, p. 59.

9. Sur la politique étrangère de Soekarno, on se reportera à Franklin B. Weinstein, *Indonesia's Foreign Policy and the Dilemma of Dependence – From Soekarno to Suharto*, Singapour, Equinox Publishing, 2007 (1^{re} édition, Cornell University Press, 1976).

Face à cette montée du Parti communiste — qui comptait en 1965 près de trois millions de membres, auxquels s’ajoutaient les vingt millions de sympathisants des organisations de masse qu’il contrôlait — l’état-major de l’armée de terre tenait prête une contre-offensive destinée à rétablir l’équilibre en sa faveur. Avertis des plans militaires, leurs adversaires se lancèrent dans une opération qui, mal coordonnée, allait leur être fatale.

La cabale mal préparée de quelques officiers progressistes et l’influence (trop) secrète du PKI

Au soir du 30 septembre, six généraux et un lieutenant furent kidnappés par un groupe d’officiers « progressistes » emmenés par le lieutenant-colonel Untung, commandant de la garde présidentielle. Trois d’entre eux furent tués lors de leur arrestation. Leurs dépouilles furent transportées sur la base aérienne de Halim, proche de Jakarta, et jetées dans un puits abandonné, le « trou aux crocodiles » (*lubang buaya*, qui allait devenir l’un des hauts-lieux de la mémoire officielle de l’évènement) dans lequel les rejoignirent bientôt les corps des autres officiers exécutés sur place. Au cours de la nuit, les putschistes parvinrent à prendre le contrôle d’une partie de la capitale et, au matin du 1^{er} octobre, leurs dirigeants, s’exprimant au nom du « Mouvement du 30 septembre » affirmèrent avoir agi pour contrecarrer les plans d’un « conseil des généraux » qui préparait, avec l’aide de la CIA, un coup d’État visant à renverser le président Soekarno.

Seul rescapé parmi les officiers visés, mais traumatisé par la mort de sa fille lors de sa tentative d’arrestation, le général Nasution, chef d’état-major des forces armées et ministre de la Défense, demeurait caché. Le général Suharto, commandant de la réserve stratégique (KOSTRAD, une unité d’élite) prit alors la direction de l’armée, plaça sous ses ordres la police et la marine et reconquit rapidement les quelques lieux contrôlés par les putschistes.

Faute d’archives et de témoignages fiables — les « aveux » des protagonistes impliqués dans le coup ayant été obtenus dans des conditions douteuses — l’analyse objective des évènements procéda par tâtonnements successifs. Dès 1966, la propagande officielle de l’Ordre nouveau — un complot communiste préparé de longue date au sein d’un « bureau spécial du PKI » — fut sévèrement critiquée par ce qui fut ensuite baptisé le « Cornell paper », une enquête minutieuse de deux spécialistes reconnus de l’université éponyme¹⁰. Pour eux, le « Coup du 30 septembre » était la réponse d’un groupe de jeunes officiers progressistes, désireux de retrouver l’esprit de la Révolution, face à un haut état-major de l’armée, considéré comme décadent et corrompu¹¹. Sans nier les affinités idéologiques entre les putschistes et le Parti

10. Cette première enquête était à l’origine prévue pour une diffusion restreinte. Elle ne fut publiée que plusieurs années plus tard par ses auteurs, Benedict Anderson et Ruth McVey, *A preliminary analysis of the 1 October 1965 coup in Indonesia*, Ithaca, NY, Cornell Modern Indonesia Project, 1971.

11. La division Diponegoro — basée à Java-Centre et de ce fait moins sensible au cosmopolitisme de la capitale accusée d’être responsable de la perte de l’esprit révolutionnaire — joua un grand rôle dans

communiste, les deux chercheurs se montraient convaincus que ce dernier n'avait été impliqué que tardivement et marginalement dans les événements. Ils soulignaient en particulier le décalage entre le risque démesuré pris par un PKI — par ailleurs en pleine progression sur la scène politique — et la totale impréparation de ses organisations de masse, qui les livra, totalement désemparées, à la contre-offensive de l'armée¹². Cette analyse du Coup du 30 septembre fut reprise par la plupart des chercheurs ayant enquêté sur les événements, qui échafaudèrent divers scénarii pour tenter d'en éclairer les zones d'ombres¹³.

Les recherches publiées ces dernières années — à savoir après la *Reformasi* et l'ouverture de nouveaux fonds d'archives — ont renouvelé notre connaissance du Coup de 1965¹⁴. En se fondant, entre autres, sur ce qu'il qualifie de « document Suparjo », écrit par le plus gradé des officiers putschistes, John Roosa a proposé récemment une relecture convaincante des événements¹⁵. Selon lui, D.N. Aidit, le secrétaire général du PKI, aurait bien joué un rôle majeur dans le coup manqué. C'est en effet l'un de ses proches, Sjam, responsable de ce fameux « Bureau spécial du parti », qui aurait organisé, avec les officiers putschistes, l'enlèvement de sept généraux, soupçonnés de préparer un coup d'État, afin de les conduire devant le président. S'inscrivant dans la tradition révolutionnaire de l'enlèvement politique — Soekarno et Hatta avaient eux-mêmes été retenus en otage par des *pemuda* à la veille de la proclamation de l'indépendance — l'opération avait pour but de convaincre le président de l'impérieuse nécessité d'une purge au sein de l'armée. Déshonorés mais indemnes, les sept généraux auraient été ainsi considérablement affaiblis par cette mouvance progressiste qui, issue de la base de l'armée, vilipendait leur conservatisme bourgeois.

l'émergence de ce courant protestataire interne à l'armée. Cayrac-Blanchard, *L'armée et le pouvoir en Indonésie, de la révolution au développement, op.cit.*, p. 66.

12. Dans le cadre de la *Konfrontasi* avec la Malaisie, l'idée d'une « 5^e force », s'ajoutant aux quatre armes, avait été évoquée à plusieurs reprises au cours de l'année 1965. La Chine s'apprêtait d'ailleurs à livrer des armes légères à l'Indonésie dans ce but, livraison à laquelle Nasution et Yani s'étaient fermement opposés. *Ibid.* p. 49.

13. Cf., entre autres, John Hugues, *The End of Sukarno. A coup that misfired, a purge that ran wild*, Singapour, Archipelago Press, 2002, p. 112-113 (1^{ère} éd., David McKay Company, New York, 1967) ; W.F. Wertheim, « Whose plot ? New light on the 1965 events », *Journal of Contemporary Asia*, 9 (2), 1979, p. 197-215. Seul Justus van der Kroef voulut voir dans le « bureau spécial du PKI » le probable *deus ex machina* de toute l'affaire (« Origins of the 1965 Coup in Indonesia: Probabilities and Alternatives », *Journal of Southeast Asian Studies*, 3 (2), septembre 1972, p. 277-298).

14. Un renouvellement historique auquel ont aussi contribué des chercheurs indonésiens. Citons en particulier les ouvrages de Baskara T. Wardaya, *Membongkar Supersemar! Dari CIA hingga kudeta merangkap melawan Bung Karno*, Yogyakarta, Galangpress, 2007, et Asvi Warman Adam, *1965 : Orang-orang di Balik Tragedi*, Yogyakarta, Galangpress, 2009.

15. John Roosa, *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's coup d'état in Indonesia*, Madison, University of Wisconsin Press, 2006. Le document en question est une relation des événements par le général de brigade Suparjo sur les « facteurs qui influencèrent la défaite du mouvement du 30 septembre vus dans une perspective militaire ». Il a été écrit peu après les événements alors qu'il était en fuite.

Cependant, le rôle du PKI devant demeurer secret, la plupart de ses dirigeants n'en furent pas informés. La préparation de l'opération se révéla chaotique et sa mise en œuvre laisse même une étrange impression d'amateurisme¹⁶. Elle fut d'ailleurs repoussée d'une journée au dernier moment, ce qui expliquerait le décalage entre son nom, le Mouvement du 30 septembre et la date de sa réalisation, le 1^{er} octobre. Contrairement à ce qu'escomptaient les rebelles, le président Soekarno, mis devant le fait accompli une fois arrivé à Halim, refusa d'approuver l'opération (mais se garda toutefois de la condamner). Il espérait ainsi pouvoir préserver la position d'arbitre qui avait fait sa fortune politique dans les années précédentes. Mais ni lui, ni D.N. Aidit, accouru en toute hâte sur la base, contrairement à ce qui était prévu, n'anticipèrent la rapidité et l'efficacité de la réaction du général Suharto, alors commandant de la Réserve stratégique (KOSTRAD), l'une des deux unités d'élite de l'armée indonésienne.

À ce jour encore, le rôle exact du fondateur de l'Ordre nouveau dans la phase préparatoire du « Coup du 30 septembre » demeure l'un des principaux angles morts de la question. Le général Suharto semble bien avoir été averti de l'imminence de l'opération, à la fois par ses propres services de renseignement et par l'un des officiers putschistes. Le colonel A. Latief qui avait servi sous ses ordres en Irian Jaya affirma, avec constance, avoir rendu visite à Suharto à deux reprises dans les jours précédents : une première fois, quelques jours avant l'opération, pour l'informer de la menace d'un coup d'État par le « conseil des généraux », une seconde, le soir du 30 septembre pour l'avertir d'une contre-offensive imminente des officiers progressistes¹⁷.

Quelle qu'ait été sa connaissance de l'opération en cours, Suharto ne prévint pas les membres de l'état-major menacés et ces derniers ne bénéficièrent, cette nuit là, d'aucune protection particulière. Faut-il pour autant, comme l'ont fait certains, voir en lui le *Deus ex machina* de toute l'affaire ? Sans doute pas : Jakarta bruissait alors de mille rumeurs et baignait dans une atmosphère de complot permanent. L'équilibre des forces étant alors instable, sa prudence peut se justifier. Deux choses sont cependant certaines : le commandant de la Réserve stratégique profita des ambiguïtés de sa position à l'égard des rebelles et mena une contre-offensive vigoureuse tant sur le plan militaire que politique avec une maestria témoignant, si

16. Qui s'explique, selon Suparjo, par la différence de culture entre les organisateurs du coup. Alors que Sjam cultivait une relation informelle avec les officiers putschistes, ces derniers attendaient une chaîne de commandement précise et un rôle bien défini pour chacun des protagonistes. John Roosa, « The September 30th movement : the aporias of the official narratives », in Douglas Kammen et Katharine McGregor (eds), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, Singapour, NUS Press, 2012. p. 25-49.

17. Le colonel Latief, bien qu'emprisonné, ne fut pas cité comme témoin dans l'enquête avant 1972. En 1978, il présenta sa version des faits devant un tribunal militaire dans un mémorandum demeuré secret jusqu'à sa publication, après la chute de Suharto. Kolonel Abdul Latief, *Pledoi Kolonel A. Latief. Suharto terlibat G30S*, Jakarta, ISAI (Institut Studi Arus Informasi), 2000. Suharto reconnut plus tard avoir bien reçu la visite de Latief, le soir du 30 septembre mais affirma que ce dernier était venu pour tenter de l'assassiner.

ce n'est d'une réelle anticipation, à tout le moins d'un grand sens de l'opportunisme. Les rebelles commirent l'erreur de le laisser libre de ses mouvements¹⁸. Comptant si ce n'est sur son soutien, du moins sur sa neutralité, il ne figurait pas dans la liste des officiers à arrêter et les troupes putschistes qui occupèrent cette nuit-là les trois côtés de la place Merdeka, laissèrent libre le quatrième, où se trouvait l'état-major de la Kostrad¹⁹. L'efficacité de sa réaction tint tout à la fois à la loyauté et à la discipline de ses troupes qui lui permirent de reprendre le contrôle de la capitale en quelques heures qu'aux atermoiements du président Soekarno. Ce dernier, dépassé par les événements, ne parvint jamais à reprendre le contrôle de la situation. Refusant de reconnaître la décision de Soekarno de nommer son grand rival, le général Pranoto, chef d'état-major de l'armée de terre, en remplacement du défunt Yani, Suharto proclama son autorité sur l'ensemble des forces armées²⁰. En quelques jours, la rébellion fut matée et les quelques garnisons de Java-Centre à avoir pris fait et cause pour les putschistes rentrèrent dans le rang. Dans la mesure où les soutiens supposés du mouvement ne cherchèrent pas à mobiliser leurs troupes, il n'y eut en fait pas de réels combats : ni l'armée de l'air, aux sympathies communistes bien connues, ni le PKI et ses organisations de masse demeurées dans l'ignorance de la préparation du coup, ne tentèrent de s'opposer à la reprise en main de l'armée de terre²¹. Exploitant habilement son avantage tactique et l'émotion suscitée par les funérailles publiques des officiers assassinés, Suharto mit en branle le vaste plan de répression du communisme indonésien que l'armée de terre tenait prêt depuis plusieurs mois. Une stratégie à laquelle il conféra une dimension contre-révolutionnaire plus globale qui lui permit, en quelques mois, de s'assurer du pouvoir.

Trois éléments d'explication permettent de mieux comprendre la rapidité avec laquelle le régime Soekarno fut balayé. L'intensité de la Guerre froide, en premier lieu, permit à Suharto de bénéficier du soutien inconditionnel des puissances occidentales. Les États-Unis s'étaient efforcés depuis des années de favoriser l'anticommunisme en Indonésie par une politique d'assistance militaire officielle : entre 10 et 20 millions de dollars avaient été versés chaque année entre 1958 et 1965 à l'armée et près du quart de ses officiers étaient passés par des académies américaines²². Du fait de la

18. Ce qui est étonnant dans la mesure où, comme le soulignent David Jenkins et Douglas Kammen, le général Suharto assurait régulièrement par intérim la fonction de chef d'état-major de l'armée de terre lorsque le général Yani était en visite à l'étranger (« The Army Para-commando Regiment and the Reign of Terror in Central Java and Bali » in Douglas Kammen et Katharine McGregor (eds), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, Singapour, NUS Press, 2012, p. 75-103).

19. W.F. Wertheim, « Whose plot ? New light on the 1965 events », *op. cit.*.

20. Pranoto avait, quelques années auparavant, dénoncé la corruption de Suharto à ses supérieurs.

21. Selon Françoise Cayrac-Blanchard, lorsque le chef d'état-major de l'armée de l'air, Omar Dhani et D.N. Aidit, secrétaire général du PKI — tous deux présents à Halim —, s'envolèrent vers Java-Centre, ce ne fut pas pour organiser la résistance mais pour appeler au calme et sauver ce qui pouvait encore l'être (*L'armée et le pouvoir en Indonésie, de la révolution au développement*, *op.cit.*, p. 64).

22. John Roosa, *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's coup d'état in Indonesia*, *op. cit.* p. 182-183.

Konfrontasi, les Anglais étaient eux aussi très inquiets de l'évolution de l'Indonésie et prêts à agir²³. Les analyses récentes des correspondances diplomatiques anglaises et américaines ainsi que des documents déclassifiés de la CIA montrent cependant que les puissances occidentales n'eurent pas de rôle direct dans le déclenchement des événements²⁴. Certes les services américains et anglais se réjouirent de l'opportunité que constitua le fiasco du Mouvement du 30 septembre et soulignèrent que cette éventualité avait été « anticipée au sein de l'armée, peut-être depuis des années »²⁵. Mais les États-Unis semblèrent surtout, dans un premier temps au moins, se situer en observateur satisfait de la tournure des événements. Par contre, dès lors que l'armée eut repris la situation en main, ils encouragèrent la destruction du PKI et surtout l'éviction du président Soekarno²⁶. La « brillante tactique du salami »²⁷ de Suharto pour éliminer progressivement toute la gauche indonésienne fut largement le fruit de ces encouragements. Ce n'est que dans un second temps d'ailleurs, en février 1966, soit plusieurs mois après le début de l'offensive de l'armée et face à la crainte de voir Soekarno parvenir à revenir dans le jeu politique, que fut évoquée la possibilité d'une aide militaire secrète²⁸.

Le second élément ayant permis l'ascension de Suharto fut l'erreur de jugement de Soekarno quant à la personnalité et à l'habileté politique de cet officier, jusque-là très discret. Affaibli par une santé défaillante, aveuglé par le culte de la personnalité dont il était l'objet depuis plusieurs années, l'autocrate vieillissant qu'était devenu le président, ne voulut voir en Suharto qu'un homme de terrain borné et sans grand sens politique. Concentrant son attention sur le général Nasution, en qui il voyait son seul rival possible, il ne parvint jamais à réagir à temps aux menées du commandant

23. Le Bureau des Affaires étrangères et du Commonwealth écrivait à ce propos que « quel que soit le chaos et l'instabilité qui en résulteraient, ce serait toujours préférable à un État communiste de cent millions d'habitants, puissant et menaçant ». Cité par Bradley Simpson, « International Dimensions of the 1965-68 Violence in Indonesia », in Douglas Kammen et Katharine McGregor (eds), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, Singapour, NUS Press, 2012, p. 50-74.

24. Et ce contrairement à ce qu'ont pu écrire certains auteurs comme Peter Dale Scott, « The United States and the Overthrow of Sukarno, 1965-67 », *Pacific Affairs*, 58(2), 1985, p. 239-264, et Geoffrey Robinson, *Some Arguments Concerning US Influence and Complicity in the Indonesia Coup of October, 1, 1965*, manuscrit inédit, 1984.

25. Mémoire de la CIA, daté du 3 janvier 1966, sur la situation indonésienne, cité par Baskara T. Wardaya, *Membongkar Supersemar! Dari CIA hingga kudeta merangkap melawan Bung Karno*, op. cit., p. 39.

26. Pour un aperçu des moyens déployés en ce sens, en particulier une aide économique et militaire conditionnée à la garantie de leurs intérêts pétroliers, voir Bradley Simpson, « International Dimensions of the 1965-1968 Violence in Indonesia », op. cit., p. 64-68.

27. Selon l'expression employée par l'ambassadeur, en référence bien sûr à la Hongrie, T. Wardaya, *Membongkar Supersemar! Dari CIA hingga kudeta merangkap melawan Bung Karno*, op. cit. p. 90.

28. Une éventualité évoquée lors d'une rencontre entre l'ambassadeur Green et le président Johnson qui laisse donc entendre qu'il n'y eut pas, en dehors de la communication de renseignements, d'aide militaire directe (*ibid.* p. 89).

du Kopkamtib²⁹, et ce jusqu'à l'étonnante et humiliante « lettre du 11 mars 1966 » qui l'écarta définitivement du pouvoir³⁰.

Le troisième élément, enfin, dont profita Suharto, fut l'ampleur des bouleversements espérés par toute une partie de la population, épuisée par plusieurs années d'une crise économique et sociale profonde. Paralysé par les conflits politiques et les surenchères nationalistes, l'État indonésien était au bord de la ruine. Contraint à une création massive de monnaie pour payer ses fonctionnaires et tenter d'assurer les services essentiels, le gouvernement plongea le pays dans une spirale inflationniste qui entraîna l'écroulement de la monnaie : en janvier 1965, 1 dollar valait 5 000 rupiah, en septembre de la même année, 40 000³¹.

Gestapu ou le récit des origines de l'Ordre nouveau

L'effroyable répression qui, dès les premiers jours d'octobre, s'abattit sur le parti communiste et ses sympathisants, réels ou supposés, fut la conséquence directe du récit des événements du 30 septembre que diffusèrent, dans les jours qui suivirent, une presse et une radio entièrement acquises à la cause de l'armée³². En quelques jours, ce qui n'était à l'origine que la cabale improvisée de quelques officiers progressistes — fort mal coordonnée avec une cellule aussi secrète que marginale au sein du PKI — fut transformée en une tentative de coup d'État majeur, visant à renverser la République et à instaurer un régime communiste en Indonésie. Forgé, dès le 8 octobre, par le directeur du quotidien de l'armée, *Angkatan Bersendjata*, l'acronyme Gestapu (GERakan September TigA PULuh) évoquait la violence et le caractère implacable du mouvement que tous les patriotes étaient désormais appelés à combattre. Comme le relève Ben Anderson, personne ne remarqua, sur le moment, que l'ordre des mots choisi par la propagande militaire suggérait une influence occidentale : impossible en indonésien, il était d'une syntaxe anglaise parfaite³³.

29. Dirigé par Suharto, le Komando Pemulihan Keamanan dan Ketertiban, Commandement opérationnel pour la restauration de la sécurité et de l'ordre, était l'organisme fondé le 10 octobre 1965 pour coordonner la répression contre le PKI.

30. Une lettre par laquelle il « ordonnait » à Suharto de « prendre les mesures nécessaires pour garantir la sécurité et le calme, la stabilité du gouvernement et la bonne marche de la Révolution », un document contesté que Suharto considéra comme un transfert du pouvoir.

31. Sur cette crise économique et plus généralement sur la montée des tensions ayant précédé les événements de septembre 1965, voir Anthony Reid, « Gestapu. A Hesitant Assessment », *op. cit.*

32. Dès le 2 octobre, les médias proches de la gauche avaient été réduits au silence.

33. Benedict R. Anderson, « Impunity and Reenactment: Reflections on the 1965 Massacre in Indonesia and its Legacy », *The Asia-Pacific Journal*, 11(4), April 15, 2013. Le président Soekarno tenta d'ailleurs, mais un peu tard, de proposer un acronyme alternatif au Gestapu en le désignant sous le nom de Gestok (Gerakan satu Oktober), qu'il présentait comme étant le résultat des errances d'une partie de la direction du PKI, de la machination de forces néo-colonialistes et des conspirations criminelles de « certains individus » (Douglas Kammen et Katharine McGregor (eds), « Introduction: The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968 », in D. Kammen et K. McGregor (eds), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, Singapour, NUS Press, 2012, p. 4).

L'appellation la plus courante du mouvement (G30S, à laquelle le régime imposa par la suite que l'on rajoute/PKI) reprenait, elle, un ordre plus classique.

Sous l'influence des spécialistes militaires de la guerre psychologique, radios et journaux dressèrent du PKI le portrait d'un parti ayant préparé de longue date une trahison marquée du sceau de la barbarie³⁴. Le récit rendait la mouvance communiste dans son ensemble responsable de l'assassinat des généraux, prélude à une prise du pouvoir. Cette tentative, rappelait la presse, s'inscrivait dans la droite ligne des évènements de Madiun, en 1948, et signalait ainsi la constance du PKI dans son désir de porter atteinte à l'indépendance de l'Indonésie.

L'évolution de la propagande de l'Ordre nouveau à propos de la responsabilité collective des communistes montre à quel point cette question fut centrale pour la justification des massacres. Remise en cause implicitement par ce que John Roosa qualifie de « second récit officiel des évènements », à savoir celui que publia, à la fin 1965, Nugroho Susanto, directeur du Centre historique des forces armées, elle fut réaffirmée avec vigueur en 1994 par le « troisième récit officiel », un livre blanc publié par le Secrétariat d'État³⁵.

À la duplicité inhérente au communisme, le récit diffusé par la presse ajouta la sauvagerie : véhiculant de nombreuses rumeurs décrivant par le menu les violences qu'ils avaient fait subir à leur ennemis, elle attribua aux putschistes une inhumanité qui interdisait toute clémence. L'une de ces légendes relatait comment des membres de l'organisation féminine du PKI (le Gerwani) avaient dansé nues devant les corps des généraux assassinés puis les avaient énucléés et émasculés avant qu'on ne les jette dans la fosse aux crocodiles. Bien que démenti par le résultat des autopsies, le récit de ces perversions ajouta une dimension morale à la répression anti-communiste et justifia le fait que les femmes n'avaient pas à être épargnées³⁶.

L'intense propagande qui précéda l'éradication du mouvement communiste indonésien et lui servit, plus tard, de justification, n'entraîna pas, pour autant, une reconnaissance des massacres par les soutiens du régime. La presse affirma que la « destruction » du PKI s'était faite sans violence, que les cellules du parti et ses organisations s'étaient dissoutes d'elles-mêmes et que seuls quelques résistants avaient été tués ici ou là, les armes à la main³⁷. Nugroho Susanto ne reconnut quant à lui que quelques massacres spontanés conduits par des patriotes émotifs. Il en faisait

34. John Roosa « The September 30th movement : the aporias of the official narratives », *op. cit.*, p. 27.

35. Nugroho Susanto devint plus tard éditeur de la très officielle *Sejarah Nasional Indonesia*. Son récit des évènements reconnaissait le caractère clandestin des menées du « bureau spécial » du PKI qui avait laissé la plupart des dirigeants et l'ensemble des militants dans l'ignorance de son projet (Pusat Penerangan Angkatan Darat, *40 Hari Kegagalan « G-30-S », 1 Oktober-10 November*, Jakarta, Staf Pertahanan Keamanan, 1965). Le livre blanc de 1994 fut, quant à lui, publié par le Secrétariat d'Etat (Sekretariat Negara Republik Indonesia, *Gerakan 30 September. Pemberontakan Partai Komunis Indonesia: Latar Belakang, Aksi dan Penumpasannya*, Jakarta, 1994).

36. Saskia E. Wieringa, « Sexual politics as a justification for mass murder », *Critical Asian Studies*, 46(1), 2014, p. 195-199.

37. John Roosa « The September 30th movement: the aporias of the official narratives », *op. cit.*, p. 44-46.

d'ailleurs porter la responsabilité au président Soekarno qui n'avait pas su réagir à temps, interdire le PKI et en juger les dirigeants. Quant au Livre blanc de 1994, il demeura tout simplement silencieux sur cette question.

Les violences de masse : un non-lieu de la mémoire indonésienne à l'épreuve du nouveau historiographique

Durant plus de trois décennies, les Indonésiens, victimes ou bourreaux des massacres de 1965-1966, apprirent à vivre avec les fantômes de ce drame. L'ampleur des violences, leur étendue géographique, ne put laisser que peu d'adultes dans l'ignorance. Mais le négationnisme officiel et la censure efficace qui l'accompagnait interdirent toute parole publique. Seuls quelques cercles militants tentèrent de briser ce silence en faisant circuler sous le manteau œuvres littéraires clandestines et rapports d'ONG étrangères. Et encore s'agissait-il avant tout de la cause des survivants, de ces *tapol* (prisonniers politiques) qui peuplaient les camps d'internement comme autant de signes tangibles d'un danger toujours menaçant et d'une répression toujours possible.

Ce mutisme officiel, assumé par l'immense majorité de la population, rendit longtemps impossible tout travail scientifique. Le premier colloque sur le sujet n'eut lieu qu'en 1987 et dans son introduction à l'ouvrage collectif qui en fut tiré quelques années plus tard, Robert Cribb remarquait « Les informations détaillées sur qui a été tué ? Où ? Quand ? Pourquoi et par qui ?, sont si éparses que la plupart des conclusions en la matière ne peuvent, encore aujourd'hui, qu'être qualifiées de provisoires. »³⁸ À une ou deux exceptions près, le véritable nouveau historiographique dut attendre les débuts de la *Reformasi*³⁹. Timide à ses débuts, la recherche ne s'est vraiment intéressée à la question que depuis quelques années, avec en particulier l'émergence d'une jeune génération d'historiens indonésiens qui, le plus souvent en lien avec des universitaires étrangers, ont entrepris un important travail de terrain⁴⁰. Plusieurs études sur les conditions locales des massacres ont ainsi été publiées ces dernières années⁴¹. Des enquêtes se sont plus particulièrement intéressées à la place des femmes parmi les victimes, et, plus récemment, à la condition des bourreaux⁴².

38. Robert Cribb, *The Indonesian Killings of 1965-1966 : Studies from Java and Bali*, Clayton, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990, p. 3.

39. Signalons en particulier le chapitre 11 de l'ouvrage de Geoffrey Robinson, *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995.

40. Cf. les remarquables travaux d'histoire orale conduits dans le cadre de l'Institut d'histoire sociale (*Institut Sejarah Sosial*), une modeste fondation jakartanaise ayant déjà plusieurs publications à son actif. Voir par exemple John Roosa, Ayu Ratih, Hilmar Farid (eds.), *Tahun yang tak Pernah Berakhir. Memahami Pengalaman Korban 1965: Esai-Esai Sejarah Lisan*, Jakarta, Elsam, 2004.

41. Ngurah Suryawan, *Ladang Hitam di Pulau Dewa: Pembantaian Massal 1965 di Bali*, Yogyakarta, Galangpress, 2007 ; Hermawan Sulisty, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan (Jombang-Kediri 1965-1966)*, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia, 2000.

42. Komnas Perempuan, *Kejahatan terhadap Kemanusiaan Berbasis Jender: Mendengarkan Suara Perempuan Korban Peristiwa 1965*, Jakarta, Komnas Perempuan, 2007 ; Kurniawan et al., *Pengakuan*

Depuis peu, de premières synthèses (ouvrages ou numéros spéciaux de revues) tentent de rassembler différents niveaux d'analyses afin de proposer, par touches successives, une vision d'ensemble de ces événements⁴³. Mais ces entreprises ne sont encore que la juxtaposition d'enquêtes de terrain (souvent remarquables d'ailleurs) et la question attend encore son historien. Sans prétendre pallier cette absence, nous signalerons ici quelques-uns des éléments les plus saillants mis en lumière par ce renouveau historiographique.

Les configurations régionales de la haine

Initiée et — dans une certaine mesure — pilotée depuis l'état-major, la répression connut toutefois de nombreuses déclinaisons régionales que soulignent plusieurs études. Tant le calendrier, l'ampleur et les modalités des massacres varièrent en fonction des terreaux locaux que rencontra la volonté exterminatrice.

Ce fut à Aceh que les violences de masse débutèrent, dès la fin de la première semaine d'octobre. L'armée y était en force et relativement homogène et le PKI, force politique mineure dans cette région, ne pouvait opposer de résistance. Les arrestations et les assassinats de ses militants furent rapides. Dès le début du mois de décembre, le commandement militaire régional signalait que la région était « nettoyée de ces éléments contre-révolutionnaires liés au mouvement du 30 septembre »⁴⁴.

À Java-Central, l'un des bastions du communisme indonésien, les deux premières semaines d'octobre furent marquées par de violentes manifestations, des arrestations et la destruction des locaux du parti. Mais les assassinats ne débutèrent qu'après l'envoi par Suharto des parachutistes (RPKAD, Resimen Para Komando Angkatan Darat) commandés par l'un de ses fidèles, le Colonel Sarwo Edhie Wibowo⁴⁵. Dans les villes et villages qu'elles traversèrent, ses troupes encouragèrent la formation de milices locales, auxquelles elles livraient les personnes arrêtées⁴⁶. Les exécutions avaient lieu en général dans la forêt et les corps étaient enterrés sur place, dans des fosses communes. Près de 100.000 personnes périrent en quelques mois dans cette région.

Dans la province voisine de Java-Est, l'armée prit une part moins active dans les violences de masse qui débutèrent à la même période. Les parachutistes du RPKAD ne se déployèrent pas dans la région et les troupes locales, beaucoup plus divisées, ne

algojo 1965: Investigasi Tempo Perihal Pembantaian 1965, Jakarta, Tempo Publishing, 2013.

43. Outre l'ouvrage dirigé par Douglas Kammen et Katharine McGregor (*The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, *op. cit.*), plusieurs revues ont consacré récemment des numéros spéciaux à cette question, en particulier : *Journal of Current Southeast Asian Affairs* (32, 3, 2013) et *Critical Asian Studies*, (46, 1, 2014).

44. Harold Crouch, *The Army and Politics in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. 143.

45. Et par ailleurs beau-père de l'ancien président Susilo Bambang Yudhoyono.

46. Sur cette province, voir l'étude de Mathias Hammer « The Organisation of the Killings and the Interaction between State and Society in Central Java, 1965 », *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 32(3), 2013, p. 37-62, ainsi que celle de David Jenkins et Douglas Kammen, « The Army Para-commando Regiment and the Reign of Terror in Central Java and Bali » *op. cit.*

furent que marginalement impliquées⁴⁷. Les exactions furent principalement le fait des organisations liées au Nahdlatul Ulama (NU). L'hostilité des organisations religieuses au communisme était alors générale en Indonésie, comme d'ailleurs plus largement en Asie du Sud-Est⁴⁸. À Java-Est toutefois, pour deux raisons particulières, l'opposition de l'Islam au PKI était particulièrement affirmée⁴⁹. La première était le souvenir encore très vif de la révolte de Madiun de septembre 1948. Après s'être brièvement emparé de cette ville durant des affrontements internes à la jeune République, des milices proches du PKI, avaient, durant leur retraite, assassiné de nombreux membres du parti Masjumi, dont le Nahdlatul Ulama était alors la principale composante dans la région. La seconde raison à cet antagonisme était liée à la difficile application de la réforme agraire, adoptée en 1960. Premier parti de la région, très bien implanté parmi les ouvriers agricoles et les paysans sans terre grâce à son syndicat, le Barisan Tani Indonesia, le Parti communiste avait tenté de s'en prendre aux fondations religieuses et aux écoles coraniques. Contrôlant traditionnellement d'importantes surfaces agricoles, ces institutions s'étaient vu confier de nouvelles terres par des propriétaires désireux d'échapper au partage prévu par la loi⁵⁰. En 1962, face aux menaces des mouvements communistes, les *kiai* avaient encouragé la formation, au sein de la branche de jeunesse du NU, d'une milice martialement dénommée Banser (Barisan Anzor Serba Guna, Brigade « multi-usages » de l'Anzor). Sa redoutable efficacité avait permis, au début de l'année 1965, l'arrêt des « actions unilatérales » des syndicats en faveur de la réforme agraire. Ce fut donc tout naturellement vers elle que se tournèrent les dirigeants du NU lorsqu'il s'agit d'épauler les militaires dans leur projet d'éradication du communisme qui prit, dès lors, une dimension religieuse⁵¹. Les escadrons de la mort de l'Anzor, une fois obtenu l'accord des leaders locaux du NU, formaient généralement des patrouilles communes avec des militaires pour procéder aux arrestations. Puis, selon le même mode opératoire que dans la plupart des régions, les suspects étaient détenus quelques jours dans des camps gardés par l'armée. Ceux dont l'appartenance à la mouvance communiste était officiellement

47. La division Brawijaya en particulier était partagée sur l'attitude à adopter, certains de ses cadres, proches du PNI, craignaient que la répression n'affaiblisse le président Soekarno. Cf. Greg Fealy et Katharine McGregor, « East Java and the Role of Nahdlatul Ulama in the 1965-66 Anti-communist Violence », in Douglas Kammen et Katharine McGregor (eds), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, *op. cit.*, p. 104-130.

48. Comme ce fut le cas pour l'Eglise catholique aux Philippines, le clergé bouddhiste en Thaïlande, les dirigeants musulmans en Malaisie.

49. Greg Fealy et Katharine McGregor, « East Java and the Role of Nahdlatul Ulama in the 1965-66 Anti-communist Violence », *op. cit.*, p. 113.

50. Comme le souligne Benedict R. Anderson, « dès lors que ces terres avaient acquis ce statut de *wakaf*, même les plus pauvres des paysans sans terre musulmans étaient prêts à défendre leur inaliénabilité. » ("Impunity and Reenactment: Reflections on the 1965 Massacre in Indonesia and its Legacy", *op. cit.*).

51. Comme le montre bien le témoignage de Haji SY recueilli par les journalistes de *Tempo*. Alors âgé de 27 ans, il étudiait dans la *pesantren* Lirboyo près de Kediri. Responsable local de l'Anzor, il prit une part active aux massacres, persuadé de mourir en martyr de l'islam (*mati syahid*) si les choses venaient à mal tourner (Kurniawan et al, *Pengakuan algojo 1965*, *op. cit.*, p. 17-18).

confirmée étaient à nouveau confiés aux jeunes de l'Ansor pour un séjour en forêt dont ils ne revenaient pas. Ce mode opératoire se révéla d'une redoutable efficacité : en un peu plus de deux mois, près de 200.000 personnes furent assassinées dans la province. Au début de 1966 toutefois, les autorités militaires s'inquiétèrent du fait que les exécutions visaient désormais des personnes ayant des liens très éloignés avec le PKI. Elles ordonnèrent aux responsables du Nahdlatul Ulama de cesser les assassinats ce qui n'alla pas sans frictions : des affrontements sanglants opposèrent même certaines unités de l'armée dont des proches avaient été éliminés aux jeunes de l'Ansor avant que le calme ne revienne⁵².

La haine des communistes n'était cependant pas l'apanage des organisations musulmanes puisque la région qui, au regard de sa population, paya le plus lourd tribut à cette folie meurtrière fut Bali. L'alliance contre le PKI prit ici une configuration inédite puisqu'elle associa les troupes du RPKAD, arrivées début décembre de Java-Central et des milices du PNI, contrôlées par les élites locales (les grands propriétaires terriens, le plus souvent des brahmanes qui surent, eux aussi, mobiliser des sentiments religieux)⁵³. Les massacres durèrent jusqu'à mi-1966 et causèrent la mort d'environ 80.000 personnes.

À la fin 1965, la vague de violence s'était étendue également aux provinces de Java-Ouest, Sumatra-Nord et Sulawesi-Sud. Dans ces régions cependant, elle fut beaucoup moins meurtrière (environ 30.000 morts pour l'ensemble des trois provinces) car elle demeura sous le contrôle des unités locales de l'armée, fort réticentes à l'idée d'armer des civils dans ces anciens bastions du Darul Islam⁵⁴.

Dans les premiers mois de 1966, enfin, des régions jusque-là épargnées (Sumatra-Ouest, Lampung, Nusa Tenggara-Est) furent touchées par les exactions. Dans les régions christianisées des petites îles de la Sonde — ainsi d'ailleurs que dans les communautés chrétiennes de Java-Centre et Java-Est — l'implication de certaines communautés catholiques et protestantes dans les massacres est attestée. Bien que les églises aient encouragé l'anti-communisme, ces mouvements populaires ne bénéficièrent cependant pas de la caution officielle du clergé qui s'efforça au contraire d'apaiser la situation et permit ici ou là aux communistes d'échapper aux massacres⁵⁵. Dans les années qui suivirent, des responsables catholiques et protestants s'engagèrent activement en faveur des prisonniers politiques, ce qui leur

52. Des affrontements qui menacèrent de dégénérer en bataille rangée lorsque l'aile gauche du PNI, bien représentée au sein des unités de marine basées à Surabaya, devint la cible de la répression (Greg Fealy et Katharine McGregor, « East Java and the Role of Nahdlatul Ulama in the 1965-66 Anti-communist Violence », *op. cit.*).

53. Geoffrey Robinson, *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*, *op. cit.*, chapitre 11.

54. La rébellion islamique avait été vaincue quelques années plus tôt au prix de lourdes pertes pour l'armée (Cees Van Dijk, *Rebellion Under The Banner of Islam*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1981).

55. Mujiburrahman, *Feeling Threatened. Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Amsterdam University Press, 2006, p. 23-25.

fut d'ailleurs amèrement reproché par certains dirigeants musulmans qui y virent un encouragement à se convertir.

L'interdiction officielle du PKI, au lendemain du transfert du pouvoir de Soekarno à Suharto, le 11 mars, marqua cependant la fin de l'engagement de l'armée. Les assassinats se poursuivirent pourtant durant près de six mois. De graves dissensions, semblables à celles de Java-Est, étaient entretemps apparues au sein même des diverses coalitions anti-communistes : les relations entre marine et police d'une part, armée de terre d'autre part étaient en particulier de plus en plus tendues⁵⁶.

En octobre 1966, un peu plus d'un an après le « Coup du 30 septembre », eurent lieu les derniers massacres. La violence entra alors dans sa phase ultime (qui dura encore deux années) qui vit l'emprisonnement de centaines de milliers de personnes liées au régime Soekarno mais aussi, et pour la première fois, quelques combats destinés à réduire de rares poches de résistance qui s'étaient formées au sein des anciens bastions ruraux du PKI, à Java en particulier. Plus d'un million cinq cent mille personnes furent arrêtées et, en 1969, près de cent mille étaient encore en prison⁵⁷. Certaines furent arrêtées plusieurs années après le coup et d'autres restèrent emprisonnées jusqu'à quatorze années dans l'attente de leur jugement⁵⁸. Même une fois libérés et jusque dans les années 1990, les communistes — ainsi que leurs familles — firent l'objet de discriminations systématiques. De nombreux emplois leur étaient interdits, leurs droits civiques étaient limités et la surveillance constante dont ils faisaient l'objet entravait leur liberté de mouvement. Plus largement, ils eurent à subir le poids d'une réprobation sociale qui fit d'eux de véritables parias : trouvant difficilement du travail, leurs moyens de subsistance étaient très limités et ils ne purent souvent pas envoyer leurs enfants à l'école. Par bien des aspects, ils devinrent « l'équivalent indonésien des intouchables »⁵⁹.

La question du génocide

L'un des grands débats ayant animé la communauté scientifique ces dernières années a porté sur l'éventuelle qualification de génocide des massacres de 1965-1966. En se fondant sur la définition adoptée par la Convention de Rome de 1948 qui définit le génocide comme la « destruction de tout ou partie d'un groupe racial,

56. Douglas Kammen et Katharine McGregor (eds), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, *op. cit.*, « Introduction », p. 19.

57. Jean-Louis Margolin, « Indonésie 1965 : un massacre oublié », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 8, n° 1, 2001, p. 59-92. Les prisonniers étaient répartis en trois catégories : A pour les personnes considérées comme directement impliquées dans le « Coup du 30 septembre » (les dirigeants de la galaxie communiste) ; B pour les membres du PKI et des organisations de masse ; C pour ceux dont les liens avec les communistes étaient plus lointains et dont l'appréciation était beaucoup plus arbitraire.

58. Pour un bilan complet, voir le rapport d'Amnesty International, *Power and Impunity: Human Rights under the New Order*, London, Amnesty International Publications, 1994.

59. Katharine McGregor, « Inside the Minds of Executioners: Reimagining the Loss of Life in the 1965 Indonesian Killings », *Critical Asian Studies*, 46, 1, 2014, p. 189-194.

ethnique ou religieux » la plupart des auteurs ont refusé d'appliquer cette appellation aux événements d'Indonésie⁶⁰. Les arguments avancés tenaient au caractère explicitement politique des massacres de 1965-66 — et donc au fait que les Chinois d'Indonésie victimes de ces violences l'avaient été à cause de leur proximité, réelle ou supposée, avec le PKI et non en raison de leur appartenance ethnique⁶¹. Ces dernières années, une nouvelle génération de chercheurs a toutefois remis en cause cette interprétation très restrictive, en s'appuyant en particulier sur le cas cambodgien. Au début des années 1980, en effet, devant l'ampleur des massacres commis par les Khmers rouges, les Nations-Unies, tout en reconnaissant leurs motivations essentiellement politiques, décidèrent de les qualifier de génocide, en invoquant le fait que certains groupes ethniques, comme les Chams, avaient été particulièrement visés. Un chercheur australien, Jess Melvin, a montré, à partir du cas d'Aceh, que l'on pouvait appliquer un raisonnement similaire à l'Indonésie⁶².

Dans cette province en effet, les vagues de violences successives prirent pour cibles les membres de la communauté chinoise en tenant de moins en moins compte de leur appartenance politique. Dans les premières semaines d'octobre, une fois le PKI éliminé, l'appareil répressif se tourna vers des organisations ethniques proches du parti. La plus importante d'entre elle, le Baperki (*Badan Permusjawaratan Kewarganegaraan Indonesia*), avait été fondée en 1954 dans le but de fédérer l'ensemble des organisations chinoises d'Indonésie. Très favorable au président Soekarno, elle s'était progressivement rapprochée du Parti communiste avec laquelle elle n'entretenait toutefois aucun lien organique. Le 20 octobre pourtant, après plusieurs jours d'émeutes anti-chinoises, le commandement militaire d'Aceh la désigna comme étant affiliée au PKI et devant, à ce titre, être éliminée⁶³. Au début de l'année 1966, les violences s'étendirent à l'ensemble des organisations qui, sans être favorables au Parti communiste indonésien, soutenaient le régime de Pékin. Les militaires protégèrent par contre les militants pro-Kuomintang qui leur avait fait allégeance. Ces derniers représentaient environ le tiers des Chinois présents dans la région (en dehors de Taiwan, l'Indonésie abritait, dans les années 1950, la plus importante communauté hostile à Pékin)⁶⁴. Anti-communistes et anti-sukarnoïstes,

60. Pour une synthèse de ces arguments, voir Robert Cribb et Charles Coppel, « A Genocide That Never Was: Explaining the Myth of Anti-Chinese Massacres in Indonesia, 1965–66 », *Journal of Genocide Research*, 11(4), décembre 2009, p. 447-465.

61. La définition officielle du terme génocide en 1948 avait écarté les massacres liés à des questions politiques car les grandes puissances craignaient, à l'aube de la Guerre froide, de se voir un jour appliquer cette notion aux régimes qu'ils soutenaient.

62. *Mechanics of Mass Murder: How the Indonesian Military Initiated and Implemented the Indonesian Genocide, The Case of Aceh*, School of Historical and Philosophical Studies, The University of Melbourne, 2014.

63. Jess Melvin, « Why Not Genocide? Anti-Chinese Violence in Aceh, 1965–1966 », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 32(3), 2013, p. 63-91.

64. Pour une description plus complète de ces réseaux, on se reportera à Hong Liu, *China and the Shaping of Indonesia 1949–1965*, Kyoto University Press, 2011.

leurs organisations avaient soutenu la rébellion du PRRI à Sumatra, en lui procurant des armes qui, en provenance de Taiwan, transitaient par Aceh. Cet engagement leur avait valu d'être ostracisées par le gouvernement indonésien qui avait imposé la fermeture de leurs écoles. Mais cette distinction entre communautés pro-Pékin et pro-Kuomintang, que l'armée entendait préserver, se heurta aux slogans simplistes des milices étudiantes KAMI et KAPPI⁶⁵. Dans plusieurs villes d'Aceh, ces dernières s'en prirent indistinctement à la communauté chinoise, ce qui entraîna plusieurs heurts avec l'armée et la mort de plusieurs des membres de ces milices⁶⁶. Face à une situation qu'il ne parvenait plus à contrôler, le commandement militaire d'Aceh ordonna, en mars 1966, l'expulsion de tous les Chinois étrangers de la province. Ces derniers rallièrent alors Medan où quelques milliers d'entre eux purent être évacués par un bateau venu de Chine Populaire. Mais les rotations du navire envenimèrent une situation déjà tendue et de véritables pogroms anti-chinois éclatèrent dans la ville⁶⁷.

Désormais bien documenté, le cas de Sumatra-Nord montre que certaines communautés chinoises furent les cibles privilégiées des violences bien au-delà de simples considérations politiques. Le cas de cette région est certes particulier mais la question mériterait d'être approfondie pour d'autres provinces où les sentiments anti-chinois furent également mobilisés⁶⁸.

Impulsion centrale et massacres de proximité : l'écheveau des responsabilités

La volonté du général Suharto et de son entourage d'annihiler toute la gauche indonésienne et la célérité avec laquelle ce plan fut mis en œuvre doivent être interprétées dans la perspective de la lutte politique qui opposa, au sommet de l'État, le fondateur de l'Ordre nouveau à son prédécesseur⁶⁹. Au lendemain du « Coup du 30 septembre », une course de vitesse s'engagea entre les éléments les plus durs de l'armée — qui entendaient pousser le plus loin possible l'avantage qu'ils venaient de prendre — et les partisans du président Soekarno. Ce dernier, espérant rétablir l'équilibre politique *ex ante*, mena une politique hésitante. Ne voulant voir dans

65. Le KAMI (Front d'action des étudiants indonésiens) et le KAPPI (Front d'action des lycéens indonésiens) furent fondés, avec le soutien de l'armée, le 25 octobre 1965 et le 9 février 1966. Sur ces mouvements, voir François Raillon, *Les étudiants indonésiens et l'Ordre Nouveau. Politique et idéologie du Mahasiswa Indonesia (1966-1974)*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1984.

66. Melvin, Jess, « Why Not Genocide ? Anti-Chinese Violence in Aceh, 1965–1966 », *op. cit.*.

67. Yen-ling Tsai et Douglas Kammen, « Anticomunist Violence and the Ethnic Chinese in Medan, North Sumatra », in D. Kammen et K. McGregor (eds), *The Contours of Mass Violence in Indonesia, 1965-1968*, Singapour, NUS Press, 2012, p. 131-155.

68. David Jenkins et Douglas Kammen, décrivent ainsi comment, à Semarang, et dans de nombreuses autres villes de Java-Central, le RPKAD encouragea les « religieux » (NU, Muhammadiyah, catholiques) à attaquer les communistes et les bâtiments chinois (« The Army Para-commando Regiment and the Reign of Terror in Central Java and Bali », *op. cit.*, p. 81).

69. Sur les détails politiques et institutionnels de cet affrontement feutré entre Soekarno et Suharto autour de la question des purges, voir Yosef Djakababa (« The Initial Purging Policies after the 1965 Incident at Lubang Buaya », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 32(3), 2013, p. 11-36), qui propose une analyse remarquable des instructions issues des diverses structures militaires impliquées.

l'assassinat des généraux qu'une querelle de militaires ayant mal tourné, il confia imprudemment à Suharto le commandement de l'armée de terre ainsi que le soin de rétablir l'ordre. Qualifiant ces événements de « ride sur l'océan de la Révolution », le président ne sembla jamais prendre la mesure de la fureur anti-communiste qui, habilement instrumentalisée, s'était emparée de l'Indonésie⁷⁰. Avec les encouragements et sous la protection de l'armée, les mouvements anti-communistes se rassemblèrent autour d'un « Front d'action pour éradiquer le mouvement du 30 septembre »⁷¹. Composée de membres du Nahdlatul Ulama, du PSII, de l'IPKI et du Parti catholique, la nouvelle alliance lança d'imposantes manifestations de rue et, le 8 octobre, prit d'assaut et incendia le siège du PKI à Jakarta, inaugurant la chasse aux militants communistes.

En sus de cette mobilisation politique l'armée s'efforça, à travers le Kopkamtib, de parer la répression des apparences de la légalité républicaine. Une série de décrets fut adoptée, prévoyant à la fois les procédures d'enquêtes et d'interrogatoires des suspects ainsi que des « mesures de solution pour les prisonniers » (*tindakan penyelesaian pada tawanan/tahanan*), un euphémisme désignant les exécutions et ce « conformément à la loi ou bien à la discrétion des commandants militaires locaux »⁷². Ces textes étendirent progressivement la répression non seulement aux personnes impliquées dans le « Coup du 30 septembre », mais à tous les individus engagés dans les mouvements communistes avant cette date⁷³.

Cette débauche réglementaire ne doit cependant pas faire illusion : la volonté d'une répression rapide et impitoyable, liée à la compétition politique évoquée plus haut, ainsi que le nombre limité de troupes « sûres » disponibles, laissèrent une grande place à l'improvisation et força l'armée à s'entourer d'auxiliaires qu'elle ne contrôlait pas toujours⁷⁴. À Sumatra-Nord, par exemple, où ni le NU, ni le PNI n'étaient assez puissants pour organiser la répression, voyous et repris de justice furent chargés, moyennant la garantie d'une impunité totale, des basses œuvres des militaires⁷⁵. Au caractère imprévisible de ces franchisés de la violence d'État,

70. John Hugues, *The End of Sukarno. A coup that misfired: a purge that ran wild*, op. cit., p. 211.

71. Kesatuan Aksi Pengganyangan Gestapu.

72. Army Strategic Reserve Command (KOSTRAD), Decree Kep-069/10/1965, Kopkamtib, 1970, cité par Mathias Hammer, « The Organisation of the Killings and the Interaction between State and Society in Central Java, 1965 », op. cit..

73. Ministry of Defence decree Kep-1/Kopkam/12/1965, 21 December 1965, Kopkamtib 1970, *ibid*.

74. Ainsi, à Java-Central, le colonel Sarwo Edhie ne disposait guère plus de 2 500 hommes, pour une province de vingt millions d'habitants où le PKI était la première force politique et dans laquelle certaines unités de l'armée et de la marine lui étaient plutôt favorables (Mathias Hammer, « The Organisation of the Killings and the Interaction between State and Society in Central Java, 1965 », op. cit.).

75. L'utilisation de délinquants par l'armée lors des événements de 1965 à Medan est décrite par le documentaire de Joshua Oppenheimer, *The Act of Killing* (2012). Sur les nombreux débats suscités par ce film qui, à bien des égards, illustre parfaitement les raisons de l'impunité des auteurs des massacres, voir le numéro spécial de *Critical Asian Studies*, 46 (1), 2014. Voir également Freek Colombijn et J. Thomas Lindblad, « Introduction », in Freek Colombijn et J. Thomas Lindblad (eds), *Roots of Violence in Indonesia*, Leiden, KITLV Press, 2002, p. 1-31.

vinrent s'ajouter de grossières erreurs, une corruption endémique et des accusations fantaisistes (comme cet habitant d'un village reculé de la région de Purworejo arrêté pour avoir creusé un trou dans son jardin susceptible d'accueillir la dépouille d'autres généraux)⁷⁶. Selon un processus classique, la répression trouva sa propre dynamique en s'étendant au-delà du cercle clairement identifiable des cadres du parti communiste pour frapper le halo de ses sympathisants : dans bien des villages, encourager, voire même participer aux massacres, apparut à certains comme le plus sûr moyen de demeurer en vie.

Au vu de cet enchevêtrement de causes, on ne sera pas étonné de trouver, parmi les observateurs, des conclusions fort divergentes sur la nature de la vague de violence qui submergea le pays, un débat auquel la société indonésienne elle-même devra tôt ou tard faire face⁷⁷.

Une mémoire tronquée

Un demi-siècle après la pire tragédie de son histoire contemporaine, seize ans après la chute de la dictature qui en avait été à l'origine, l'Indonésie n'est toujours pas parvenue à faire face à son passé : les massacres de 1965 demeurent un angle mort de la mémoire nationale.

La prise en compte du travail des historiens se heurte en premier lieu à l'incrédulité de la population. Trente années durant, la propagande du régime a su donner corps à un ennemi devenu inexistant. À travers discours politiques et programmes scolaires, mais aussi musées et monuments, jusque dans une littérature d'apparence anodine, elle a insinué, dans tous les replis de la conscience collective, la haine d'un communisme destructeur, dont quelques âmes fortes ont sauvé la nation⁷⁸. L'implication de villageois ordinaires dans ce qui fut souvent un génocide de proximité (opposant parfois les membres d'une même famille), mais aussi le fait que bourreaux et victimes (ou du moins les proches de ces derniers) aient continué à

76. Mathias Hammer « The Organisation of the Killings and the Interaction between State and Society in Central Java, 1965 », *op. cit.*.

77. John Roosa (*Pretext for Mass Murder. The September 30th Movement & Suharto's coup d'état in Indonesia*, *op. cit.*) met ainsi plutôt en avant sa nature bureaucratique en soulignant que l'armée se tenait prête depuis de longs mois, n'attendant qu'une occasion favorable pour éradiquer le communisme. D'autres auteurs comme Nicholas Herriman (*A Din of Whispers: Community, State Control, and Violence in Indonesia*, PhD thesis, Perth, University of Western Australia, 2007), insistent au contraire sur la dimension sociétale des massacres et sur la faiblesse de l'appareil d'État qui se contenta, souvent avec difficulté, d'arbitrer entre les formes de violence qu'il encourageait et celles qu'il ne pouvait tolérer. On notera d'ailleurs que ce débat a rebondi à propos des violences qui ont secoué le pays dans les années qui ont suivi la *Reformasi*. Voir à ce propos Edward Aspinall et Gerry van Klinken, « The State and Illegality in Indonesia », in Edward Aspinall and Gerry van Klinken (eds), *The State and Illegality in Indonesia*, Leiden, KITLV Press, 2011, p. 1-30.

78. Sur cette politique culturelle de la haine du communisme, voir Wijaya Herlambang, *Kekerasan budaya pasca 1965. Bagaimana Orde Baru melegitimasi anti-komunisme melalui sastra dan film*, Jakarta, Marjin Kiri, 2013.

vivre côte à côte, expliquent ces réticences⁷⁹. L'Indonésie s'est infligée en 1965-1966 des blessures si profondes, si incompréhensibles pour les jeunes générations, qu'elle craint de les rouvrir par leur simple évocation et réveiller ainsi ses vieux démons. Le pays est en quelque sorte à l'image de cette jeune militante du Nahdlatul Ulama, tombée évanouie après avoir reconnu son propre père parmi les bourreaux que décrivait une ancienne membre des Gerwani, violée et torturée⁸⁰. Dès lors qu'il s'agit de remettre en cause le conte apaisant d'une justice sans violence, tous les fondements du pays (la religion, le développement économique, la légitimité des élites et de ses institutions, etc...) semblent pouvoir vaciller.

De nombreuses initiatives, nées d'une société civile bien structurée et très active depuis la chute de Suharto, ont pourtant préparé les conditions d'une reconnaissance légale des violations massives des droits de l'homme ayant accompagné les débuts de l'Ordre nouveau. Fondée en 1993, l'Association ELSAM (Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, « Institut d'étude et d'aide judiciaire de la société ») milita, dès 1998, pour la création d'une Commission pour la vérité et réconciliation (Truth and Reconciliation Commission, TRC). Consciente de la fragilité de la jeune démocratie indonésienne et méfiante à l'égard des institutions judiciaires qui avaient été l'un des rouages essentiels du régime autoritaire, elle plaida pour une approche très graduelle du problème visant, dans un premier temps, à la seule reconnaissance des crimes de l'Ordre nouveau. Les très fortes résistances politiques auxquelles se heurta cette initiative amena cependant le Parlement à en dénaturer complètement l'esprit. La loi n° 27 de 2004 entérina, certes, la création d'une Commission aux moyens et compétences étendus, mais elle lia la reconnaissance des souffrances des victimes, leur réhabilitation et leur indemnisation à l'amnistie de leurs bourreaux : tout cas examiné par la TRC ne pouvait plus faire l'objet de poursuites ultérieures. Emmenée par ELSAM, une coalition d'associations souligna les failles du texte⁸¹. Mais leurs protestations eurent une conséquence inattendue : le texte fut censuré par la Cour constitutionnelle en décembre 2006 et ne revint pas en discussion au Parlement. La classe politique indonésienne s'est ainsi débarrassée à bon compte de cet encombrant dossier⁸².

79. C'est ce qu'illustre fort bien le personnage de Suryono, dans le documentaire de Joshua Oppenheimer, *The Act of Killing* (2012). Cet homme qui côtoie les vieux *preman* de Medan, héros d'un film dans le film mettant en scène leurs souvenirs de bourreaux, propose humblement d'intégrer son histoire dans leur récit afin de se rapprocher au plus près de la vérité. Anwar Congo et ses comparses découvrent alors que ce curieux compagnon, qui participait jusque-là sans piper mot au tournage de ce qu'ils veulent considérer comme un hommage à leurs exploits passés, a vu son beau-père emmené en pleine nuit et assassiné.

80. Benedict R. Anderson, « Impunity and Reenactment: Reflections on the 1965 Massacre in Indonesia and its Legacy », *op. cit.*

81. ELSAM, Kontras (Commission pour les personnes disparues et victimes de violences), Imparsial (une association de droits de l'homme), la LBH (Fondation d'aide légale), Solidaritas Nusa Bangsa, LPKP 65 (Fondation pour l'étude des victimes de 1965), LPRKROB (Fondation pour la réhabilitation des victimes de 1965).

82. Collectif, « Reports by Human Rights and Victim Advocacy Organisations in Indonesia: Reconcil-

La reconnaissance politique de la tragédie de 1965 s'est pour l'instant limitée à une série d'initiatives personnelles de responsables nationaux ou locaux. En ce domaine, comme dans d'autres, le successeur immédiat de Suharto, B.J. Habibie, fut l'un des plus audacieux. Contraint par la dynamique démocratique qui accompagna la chute du dictateur, il libéra les derniers prisonniers politiques impliqués dans le « Coup du 30 septembre », et redonna aux anciens communistes le droit de vote. Son successeur, Abdurrahman Wahid, ferma les agences gouvernementales (Bakorstanas et Litsus) qui, de longues années durant, avaient été en charge de la surveillance et de la répression des familles soupçonnées de sympathies gauchistes et autorisa le retour des anciens exilés⁸³. À titre personnel, Gus Dur engagea également le Nahdlatul Ulama dans un remarquable travail de repentance pour son implication dans les massacres. La présidence de Megawati, pourtant la fille du président évincé suite aux événements de 1965, fut, à cet égard comme à bien d'autres, décevante. Elle tenta de favoriser une révision des manuels d'histoire visant à ramener le rôle du PKI à de plus justes proportions, mais renonça rapidement face au tollé suscité par cette initiative. Élu en 2004, Susilo Bambang Yudhoyono se montra lui aussi avant tout sensible au refus d'une grande partie de la classe politique et de la haute administration d'une réécriture du récit officiel des événements. En juillet 2012, après quatre années d'enquête, la Commission nationale des droits de l'homme (Komnas HAM, *Komisi Nasional Hak Asasi Manusia*) rendit un rapport officiel au gouvernement lui demandant de présenter ses excuses aux victimes et de saisir la justice pour les violations massives des droits de l'homme dans les années 1965-1966. Le président nomma bien un procureur mais en l'absence de volonté politique et devant les vigoureuses protestations du Golkar, l'une des nombreuses composantes de la coalition présidentielle, la procédure s'arrêta là. Ce fut d'ailleurs sous les deux mandats de SBY que le procureur général put mener un efficace combat d'arrière-garde contre de nombreuses publications participant de ce mouvement de réécriture de l'histoire⁸⁴. À ce jour, seuls quelques élus locaux, comme le maire de Solo, F.X. Hadi Rudyatmo, ou encore celui de Palu, H. Rusdy Mastura, ont fait preuve de quelque audace dans ce dossier et ont accepté d'apporter leur concours à des cérémonies de réconciliation au cours desquelles ils ont présenté, au nom de leur ville, des excuses aux victimes et à leurs familles.

Malgré la frilosité des responsables politiques un travail de mémoire est à l'œuvre. Les ONG engagées dans ce dossier ont en effet très tôt compris qu'elles devaient

ing the Violence of 1965 », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 32 (3), 2013, p. 143-165.

83. Cette dernière mesure ne fut toutefois pas réellement appliquée par son ministre de la justice, Yusril Ihza Mahendra, dirigeant du parti islamiste PBB. Sri Lestari Wahyuningroem, « Seducing for Truth and Justice: Civil Society Initiatives for the 1965 Mass Violence in Indonesia », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 32 (3), 2013, p. 115-142.

84. Il fit en particulier interdire l'ouvrage de John Roosa (*Pretext for Mass Murder. The September 30th Movement & Suharto's Coup d'Etat in Indonesia*, op. cit.) et engagea des poursuites contre les hauts fonctionnaires du ministère de l'Éducation nationale qui, sous la présidence de Megawati, avaient tenté de réformer les programmes scolaires.

avant tout faire admettre la réalité de la souffrance des victimes comme prélude à la reconnaissance des crimes. Des initiatives visant à fonder une sociabilité de femmes (moins soumises aux pressions diverses) autour de l'évocation de cette tragédie ont été lancées par Elsam et l'Institut d'histoire sociale d'Indonésie (ISSI). Ces Cercles féminins (*Tutur perempuan*) ont permis, autour de solidarités concrètes (tontines, activités éducatives diverses, conseil conjugal...), de libérer quelque peu la parole de celles qui, comme épouses, filles ou militantes (ces dernières furent l'objet de campagnes de viols systématiques), figurent au premier rang des victimes⁸⁵. Tant sur le plan local que national, de très nombreuses associations ont multiplié les actions de ce type. Afin de tenter de les coordonner, un Secrétariat commun (SekBer '65) a même été fondé en 2005. Il s'est entre autre efforcé de mettre à jour les fosses communes dans lesquelles reposent encore les dépouilles des personnes exécutées. En décembre 2012, le SekBer '65, en collaboration avec un autre collectif (Koalisi Keadilan dan Pengungkapan Kebenaran), a même lancé une campagne visant à faire de 2013 « l'année de recherche de la vérité »⁸⁶. Cette démarche, emblématique de la prudence du milieu associatif, ne porte pour l'instant nulle revendication de justice ou de réparation, mais une simple exigence d'authenticité « afin de prévenir des violences futures »⁸⁷. Comme l'écrit Hilmar Farid dans son introduction aux mémoires de la fille de l'un des officiers assassinés au soir du 30 septembre (le général Sutojo Siswomihardjo), l'enjeu est de dessiner progressivement les contours d'une « histoire partagée » qui puisse rassembler les jeunes générations⁸⁸.

Même modestes, ces initiatives visant à une réécriture du récit national se heurtent encore à de vives résistances. Arc-boutée sur le récit officiel, une coalition hétéroclite de magistrats, de barons locaux et d'organisations musulmanes militantes, dessinant les contours des survivances de l'Ordre nouveau, en défend la mémoire pied à pied.

85. Ces initiatives ont permis la rédaction d'un rapport de la Commission des droits de la femme sur ce sujet (Komnas Perempuan, *Gender-Based Violence: Listening to the Voices of Victims of 65* (2007)). Adressé au Président de la République, il est demeuré sans suite à ce jour.

86. Baskara T. Wardaya (ed.), *Suara di balik prahara: berbagi narasi tentang tragedi 65*, Jakarta, Galang Press, 2011.

87. « Documentation (2013), Reports by Human Rights and Victim Advocacy Organisations in Indonesia: Reconciling the Violence of 1965 », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 32(3), p. 143-165.

88. « Antara Ingatan dan Sejarah », in Nani Nurrachman Sutojo, *Kenangan tak terucap. Saya, ayah, dan tragedi 1965*, Jakarta, Kompas, 2013, p. xxix-xxxv. Dans le même état d'esprit, signalons également l'ouvrage de Nina Pane *et al.*, qui rassemble les contributions de descendants des protagonistes des différents conflits (dont les violences de 1965-66) ayant meurtri l'Indonésie depuis l'indépendance (*The Children of War*, Kompas, Jakarta, 2013).

L'une des déclinaisons régionales de cette étrange alliance est fort bien illustrée par le film de Joshua Oppenheimer⁸⁹. À Medan, jusqu'à récemment, quelques caïds locaux prospérant autour de l'extorsion et du racket et les autorités politiques, gouverneur compris, travaillaient de concert. Opportunément convertis à la démocratie, ces anciens séides de l'Ordre nouveau s'abritaient derrière la rhétorique nationaliste virile de l'organisation des Pemuda Pancasila pour justifier ouvertement les massacres de 1965. Le sentiment d'impunité de ces semi-notables tenait au fait qu'ils avaient été fort longtemps les alliés privilégiés des militaires dans la région. Dans les zones de plantations de Java, l'armée avait pu s'appuyer, dans sa lutte contre le communisme, sur le Nahdlatul Ulama et sur les éléments les plus conservateurs du PNI qui contrôlaient la bureaucratie civile. À Sumatra-Nord, par contre, la faiblesse de ces organisations avait conduit les responsables militaires à nouer des alliances avec la pègre locale, alliances qui ont perduré au-delà de la chute de l'Ordre nouveau⁹⁰. C'est par le regard qu'il porte sur la mémoire des bourreaux issus de ce milieu que *The Act of Killing* est un documentaire remarquable. Mais le film donne à voir sans vraiment expliquer le particularisme de cette configuration régionale — pas plus d'ailleurs que l'esthétique grotesque aux multiples références voulue par les *preman*. Il a pu, à ce titre, déstabiliser les spectateurs peu au fait de l'histoire récente de la société indonésienne⁹¹.

Ailleurs, et en particulier à Java, ce sont les milices de l'islam radical qui ont pris en charge la défense de la mémoire officielle sur les événements de 1965 : en de nombreuses occasions, des cérémonies de réconciliation, d'hommage aux victimes ou encore l'inhumation des corps découverts dans des fosses communes ont été empêchées ou interrompues par des manifestations⁹². On ne s'étonnera pas de voir, unies dans ce même combat, des organisations assumant crânement un gangstérisme politique au nom de la défense du Pancasila et d'autres agissant au nom de leur vision intransigeante de la religion musulmane : anti-communisme et islam radical sont, en Indonésie, deux sous-produits de la décomposition de l'Ordre nouveau.

On comprend dès lors à quel point la mémoire de la tragédie de 1965 est intimement liée à la transition politique inachevée qu'a connue l'Indonésie depuis

89. *The Act of Killing*, *op. cit.*

90. Benedict R. Anderson, « Impunity and Reenactment: Reflections on the 1965 Massacre in Indonesia and its Legacy », *op. cit.*

91. Pour une discussion complète sur le film de Joshua Oppenheimer, on renverra le lecteur au dossier que lui a consacré la revue *Critical Asian Studies*, 46(1), 2014.

92. Et ce depuis les premières années de la *Reformasi* jusqu'à très récemment. En novembre 2000, les participants à une cérémonie interconfessionnelle précédant la réinhumation de corps découverts près de Kaliworo à Java-Central ont été agressés par une foule de plusieurs milliers de personnes se réclamant d'une organisation islamique jusque-là inconnue et qui brandissaient des pancartes hostiles au PKI (Ariel Heryanto, *State Terrorism and Political Identity in Indonesia: Fatally belonging*, New York, Routledge, 2006, p. 1-2). En octobre 2013, le Front Anti-Communiste Indonésien (FAKI) de Yogyakarta, composé pour l'essentiel de membres du Front des défenseurs de l'Islam (FPI), a interrompu un rassemblement de familles de victimes, les accusant de préparer la renaissance du mouvement communiste en Indonésie (*Kompas*, 28 octobre 2013).

1998. Bien que primordiale au vu des parcours des deux candidats en présence, la question n'a que timidement ressurgi lors des débats ayant précédé la dernière élection présidentielle. L'équipe de Jokowi a fait part de la volonté de ce dernier d'œuvrer à une réconciliation nationale autour de ce drame⁹³. La capacité du nouveau président élu à mettre en œuvre ce projet, constituera sans nul doute, un excellent indicateur de son aptitude à relancer la *Reformasi*.

93. *Kompas*, 21 mai 2014.

JÉRÔME SAMUEL¹

Peinture sous verre javanaise et thématique ottomane : quelques compléments

La découverte lors d'un terrain récent de nouvelles peintures liées à la thématique turco-ottomane, ainsi que des éléments complémentaires sur les peintures présentées dans le dernier numéro d'*Archipel* m'amènent à apporter quelques précisions.

***Tuğra* et armoiries ottomanes¹**

Trois autres représentations des armoiries ottomanes (toutes environ 60 x 40 cm) ont été trouvées, dont une identique au n° 6 déjà publié. La deuxième, peu léchée, au fond rose (Ind. *merah jambu*) et au cadre d'un rouge tapageur, provient de la région de Muntilan. Cette région, et plus généralement tout le Kedhu, est particulièrement riche en peintures sous verre, mais on soulignera aussi la circulation de ce genre de représentations hors des grands centres urbains javanais, qu'on leur ait affecté un sens politique ou une valeur apotropaïque (le texte inscrit dans le croissant supérieur ainsi que la *tuğra* sont très approximatifs).

La troisième représentation est signée Sulasno (Samuel 2014 : 131), qui reconnaît bien volontiers cantonner sa pratique de peintre à la reproduction de pièces anciennes. Bien que très scrupuleux dans son travail de copiste, Sulasno ne lie cette composition ni aux armoiries ottomanes, ni à un quelconque usage apotropaïque. Il l'interprète comme une représentation du jugement dernier (Ind. *hari kiamat*), où les cornes d'abondances figurent la trompette de l'ange Isrāfīl, la balance de justice surmontant un livre est l'instrument servant à mesurer les bonnes et mauvaises actions de chacun, et les armes (lances) sont les instruments de torture destinés aux pécheurs envoyés en enfer. Même prise comme une simple interprétation personnelle, cette lecture montre

1. INALCO, Centre Asie du Sud-Est, Paris.

que le processus d'appropriation et de réinterprétation des armoiries reste vivant, complètement détaché du sens primitif de l'objet représenté.

On associera à cette série une composition en partie ottomane dans sa forme, mais religieuse et talismanique dans son esprit, trouvée dans la région de Yogyakarta : une *tuğra* superposée aux drapeaux ottoman et califal, et à Zūlfikār, l'épée bifide de 'Ali. La *tuğra* reproduit la *shahadah*, complétée par trois inscriptions en arabe (ill. n° 1) : une *basmallah* au-dessus des drapeaux et deux inscriptions assez communes relatives à l'épée (sur le fourreau) et à son propriétaire, 'Ali (sous la *tuğra*), paroles que le Prophète aurait prononcées lors de la bataille d'Uḥud après avoir donné l'épée à 'Ali :

Lā saif illā Dhu'l-faqār = « il n'y a d'épée que Zūlfikār »

Lā fatā illā 'Ali karrama Allahu wajhah = « Il n'y a de jeune [de brave] que 'Ali, que Dieu honore son visage »



Ill. n° 1. An., Zūlfikār et tuğra, s.l., s.d., 56,2 x 74,5 cm. Coll. Hermanu/Bentara Budaya Yogyakarta.

Si les représentations de Zūlfikār ont une fonction talismanique dans le monde musulman, en Indonésie elles relèvent en outre de cultures palatines. Le sabre bifide de ‘Ali figure ainsi sur la bannière royale de Cirebon, où il est associé au Lion ‘Ali dans un ensemble richement calligraphié (Bennett 2005 : 41 et 285). À Yogyakarta, il apparaît sur des bannières², dont l’une a été portée en procession à plusieurs reprises entre 1876 et 1932 pour faire face à des épisodes épidémiques (Ricklefs 2012 : 40-41). Il n’est pas exclu que cette peinture ait eu une vocation plus politique, d’ailleurs Kerlogue suggère que les bannières avec Zūlfikār ont été brandies lors d’épisodes militaires contre les Néerlandais et les Japonais (2001 : 133).

Enfin, dans sa partie inférieure et toujours en caractères arabes, le tableau mentionne un certain Muhammad Idris de Yogyakarta (noté « Jokja »). Les peintures sous verre signées et localisées sont extrêmement rares et la mise en valeur de cette indication, en bas et au centre de la peinture, fait qu’on peut y voir moins une signature, qu’une mention de propriétaire ou commerciale. Ce tableau n’est pas daté, mais son cadre très original et aux lignes art déco — en complet contraste avec le sujet —, s’il est contemporain de la peinture, conduit à la dater des années 1920 ou 1930.

Vues de bâtiments civils

Deux pièces sont à ajouter au corpus initial. Tout d’abord une vue du mausolée du Sayyid Nūh al-Habshi à Singapour ; cette peinture plus modeste et moins soignée que celle déjà présentée (n° 15), à la taille inhabituelle (35,2 x 103,3 cm) semble nettement plus tardive. Ensuite une représentation de taille moyenne (34,5 x 40,5 cm), assez dégradée et peut-être composite d’un kiosque ottoman, apparemment un mausolée (Tu. *türbe*) (ill. n° 2). Le kiosque est situé dans une cour enceinte de bâtiments, avec plusieurs minarets ottomans et de hauts cyprès en arrière-plan. Tous les minarets sont surmontés de drapeaux ottomans et quatre canons figurent au premier plan, qui rappellent la puissance militaire ottomane ; de délicats motifs floraux et des papillons ornent les angles du tableau. Par ailleurs une légende en caractères Jawi et datée en chiffres arabes donne :

Al-Sulthān Satambul Musyarrafah = « le noble Sultan d’Istanbul »

4 [?]-12-03 = « 4 décembre [19]03 »

Cette peinture diffère assez peu dans son esprit des pièces déjà présentées. La date correspond aux années pendant lesquelles l’attractivité de l’idée ottomane a été la plus grande aux Indes néerlandaises, entre la fin du XIX^e siècle et la Première guerre mondiale. Le modèle de papier de cette peinture reste à identifier, mais ces deux nouvelles pièces montrent à la fois la diversité des modèles en circulation et la popularité de certains thèmes qui explique leur réemploi (le mausolée singapourien).

2. Reproduites dans Tirtakoesoema 1932.



Diffusion : l'exemple de Cirebon

J'avais souligné une similitude de mise en scène³ et une commune origine cirebonaise pour deux vues de bâtiment du corpus « ottoman » (n°9 et 10), que je rapprochais d'autres peintures de mon corpus général. Deux nouvelles pièces ont été trouvées, qui confirment l'activité de Cirebon comme centre de production et de diffusion de peintures sous verre, et permettent d'aller un peu plus loin.

Toutes ces peintures représentent des bâtiments, civils (la « porte » d'Istanbul) ou religieux (la Mecque, Médine, le mausolée de Sitti Zubaydah à Baghdad, la grande mosquée de Cirebon, celle Medan), auxquels il faut ajouter désormais deux sites de la région de Kuningan, au sud de Cirebon, considérés comme sacrés (Ind. *kramat*) et qui sont aussi des lieux de récréation (Cibulan et Linggarjati). Ces vues, dont il existe plusieurs versions, sont d'un très grand réalisme ; les deux pièces nouvellement identifiées (30 x 45 cm) portent en outre une mention de producteur ou de distributeur qui est, elle, notée en caractères latins :

Boleh.dapetbeli.di.toko.Arfan.Djagabajan.Cheribon = « En vente au magasin Arfan, Jagabayan, Cirebon »⁴

3. Avec de larges bordures, une légende en caractères arabes encadrés d'étoiles et un cadre aux moulures identiques.

4. Jagabayan est l'ancien nom de la rue Karanggetas qui a été la principale artère de Cirebon.

Le magasin Arfan existe toujours à Cirebon, rue Karanggetas (anc. Jagabayan). Il a été fondé par un certain ‘Umar Arfan, grand-père des actuels propriétaires, un Hadhrami né à Batavia à la fin des années 1890 et mort en 1963. ‘Umar aurait passé une grande partie de son adolescence au Yémen, avant de revenir aux Indes néerlandaises. Il se serait installé à Cirebon au cours des années 1920 et y aurait ouvert un magasin de produits de consommation plus ou moins courante et non alimentaires (Ind. *kelontong*). La vente de peintures sous verre n’a laissé aucun souvenir dans la mémoire de la famille Alfani ; elle a dû cesser au cours des années 1950 au plus tard⁵.

Si la plupart des peintres sous-verriers sont (et étaient autrefois) des peintres semi-professionnels indépendants, on a quelque connaissance de structures de production et de réseaux de diffusion de la peinture sous verre avant 1942. Pour Yogyakarta, Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp (1939) évoque de petits ateliers comptant plusieurs ouvriers aux qualifications variées, dont la production aux thématiques très diverses est écoulée auprès des quincailliers chinois de la ville.

Le petit corpus cirebonais lié, de près ou de loin, au magasin Alfani, ainsi que deux pièces déjà évoquées⁶, suggèrent un fonctionnement analogue : un ou plusieurs ateliers (les peintures ne sont pas toutes de la même main et la production a dû couvrir une trentaine d’années), dont une partie de la production au moins est écoulée auprès de commerçants locaux. Les principales différences tiennent à la nature des sujets (représentations de bâtiments ou de bateaux exclusivement), à l’origine des modèles reproduits (photographies ou lithographies, toujours très réalistes), au goût du public visé (assez différent du public javanais commun) et au rôle de membres de la communauté hadhramite.

Bibliographie

- Bennett J. éd., 2005. *Crescent Moon. Islamic Art & Civilisation in Southeast Asia. Bulan Sabit: Seni dan Perabadian Islam di Asia Tenggara*, Adelaide-Canberra: Art Gallery of South Australia-National Gallery of Australia.
- Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp J.H., 1939. « Volksoverlevering in beeld », *Djâwâ*, XIX, p. 54-68.
- Kerlogue F., 2001. « Islamic talisman: the calligraphy batiks », in I. van Hout éd., *Batik Drawn in Wax. 200 years of batik art from Indonesia in the Tropenmuseum collection*, Amsterdam: Royal Tropenmuseum, p. 125-135.
- Ricklefs M.C., 2012. *Islamisation and Its Opponents in Jawa. C. 1930 to the Present*, Singapour : NUS Press.
- Samuel J., 2014. « Iconographie de la présence turque dans le monde malais : ce que dit la peinture sous verre javanaise », *Archipel* 87, p. 103-142.
- Tirtakoesoema T., 1932. « De ommegang met den Kangdjeng Kjahi Toenggoel Woeloeng te Jogjakarta, Donderdag-Vrijdag 21/22 januari 1932 (Djoemoeah-Kliwon 13 Pâsâ, Djé 1862) », *Djâwâ*, vol. XII, p. 41-49.

5. Entretien avec Agiel Alfani (Cirebon, 1/09/2014).

6. Il s’agit des n° 1 et 3 (le croiseur Hamidiye), ainsi que d’une vue du port de New York provenant de Tasikmalaya (Samuel 2014, p. 110 et n. 13).

ERRATUM

Margaret Kartomi and Zelman Cowen

« The traditional Sitting Song-Dances: How their Recognition and Rivalries Affect Gayo-Acehnese Relations at Home and in the Diasporas », *Archipel* 87, 2014, p. 307-329

Il fallait lire :

Margaret Kartomi (Sir Zelman Cowen School of Music, Monash University)

COMPTES RENDUS

John N. MIKSIC, *Singapore and the Silk Road of the Sea, 1300-1800*, Singapore: NUS Press and National Museum of Singapore, 2013. xii + 491 pages, illustrations. ISBN 978-9971-69-574-3 (hb).

The title of this book is somewhat “open”: Geographically, the so-called “Silk Road of the Sea” extends from Korea and Japan in the East to the shores of the Gulf, Red Sea and East Africa in the West, but in this case, there is no coverage of the entire sailing corridor and its many branches; the focus is on Singapore and its exterior links to China, continental and insular Southeast Asia and, occasionally, Sri Lanka and India. In other words, there is no full account of the “total system,” the author only examines some of its segments from a local Singaporean perspective. One could write similar accounts by placing comparable ports and islands in a central position, with an aim of drawing a general picture of how they were connected to the maritime world in a specific period of time. Therefore, it might have been better to choose a different title for the present work, for example, “Singapore and its Place in Maritime Exchange (or Trade), 1300-1800.” Furthermore, the author does not follow conventional models or theories; his narration reads like a vast synthesis of past academic research, mainly based on archaeological data and the interpretation of some well-known textual sources.

The book begins with Sir Thomas S. Raffles, effectively glorifying this man’s interest in Singapore’s past. Raffles’ passion for cultural relics stood in sharp contrast to British colonial greed and the way British officials turned Singapore into a basis for further adventures. Not infrequently, certain historians are accused of producing accounts designed to built up an inflated identity. A critical mind may also say this of Miksic’s book: Promoted by two leading institutions, it wishes to boost Singapore’s poorly known past, the principal message being that this city’s roots go back to very ancient times, and not to the arrival of the British. Moreover: “Archaeological discoveries prove that Singapore is not one of the youngest capitals of Southeast Asia, but is in fact one of the oldest. Kuala Lumpur, Bangkok, Naypyitaw, Phnom Penh, and Manila were all founded more recently.” (p. 436). This is a key message offered by Miksic, who also draws attention to the fact that “we have over 500.000 artifacts from ancient Singapore” (p. 22) – mostly fragments of different wares, one may add, collected during twenty-eight years of excavations.

Well, then, what is this book about? There is a curious time frame, which provides the starting point for Miksic’s discussion. Historians are confronted with a complex archaeological heritage that, in essence, belongs to the period circa 1300-1400. There is not much before and not much after that. Just before 1400 “Singapore’s golden age came to an abrupt end” (p. 20). From circa 1400 onwards, one still encounters a small settlement along the Singapore

River; however, this site does not compare to the town found in the earlier period. So far, the period 1600-1800 seems to be an archaeological vacuum. Put differently, we are looking at one century with a rich archaeological record, but the remainder rests on a weak platform and the issue of continuity makes one feel slightly uncomfortable.

In spite of these unusual conditions the author was brave enough to draw a broad panorama that tries to link the island's uneven civilisational trajectory to a larger maritime context – the “silk road” matrix – or rather to an interregional setting. The first sections of his book deal with the times, when Southeast Asia's continental and island polities, often influenced by Indian and / or Chinese elements, began to emerge more clearly. We then see the rise of Tang-China, the small empire of Min, and finally of the Song state, all of which had a strong impact on exchange along the “Silk Road of the Sea.” The Yuan empire, usually depicted as a landbased entity, also played a decisive role in the maritime sector. In fact, starting from the eighth or ninth century onwards, China was the locomotive for the entire setting, as Philippe Beaujard has recently demonstrated in his gigantic work *Les Mondes de l'Océan Indien* (Paris 2012). This is where Singapore comes in (chapter 4) and where Miksic presents a large quantity of material evidence, divided into local products (mostly earthenware) and a variety of imports (chapters 5 to 7). Chapter 8 fills a special position: It deals with metals, coins, and glassware. The final sections reconsider Singapore's “partners,” once again by combining archaeological and other data, and by taking readers beyond the magical time line of circa 1400.

There can be no doubt that Miksic has assembled his archaeological mosaic with much diligence, and certainly with some success, while his use of the written sources raises questions. This has to do with the fact that many records are in Chinese. Evidently the author relied on extant translations and secondary works, mostly in English, without adequately considering the huge quantity of modern research in Chinese and Japanese. One source that he frequently cites is Rockhill's old translation of Wang Dayuan's famous *Daoyi zhilüe*. Rockhill's work may still be useful, but many historians now follow the identifications proposed by Su Jiqing. Ganmaili is one example (p. 170): this is not a place in Southeast Asia – it should refer to Hormuz. Xialaiwu is another case where Su provides additional explanations.

Besides these problems one encounters several unusual twists and turns in Miksic's study, which could have been avoided, if an experienced scholar in Chinese Studies had checked the manuscript prior to publication. This concerns several transcriptions; furthermore, reunification under the Sui did not take place in 581 (p. 63); one should distinguish between the Khitan and Jurchen (p. 99); the Song capital fell after 1260 (p. 128); cowries were used as currency (p. 140); the Penghu Islands are not between Taiwan and Luzon (p. 315); Zheng Chenggong did not “reconquer” (p. 318) Taiwan during the Ming dynasty; etc. Other cases are less obvious, for example the reference to “cranes' crests” (p. 182); this normally stands for the bony excrescence of the hornbills (various species), which are only mentioned later, on p. 285. Miksic also cites Zhou Qufei, whose work carries an amusing entry on betel-chewing in China (compare the misleading statement on p. 370); indeed, the *Lingwai daida* is not lost (p. 111), but available in several editions and a fine German translation by Almut Netolitzky; complementary information is contained in a Song text by Fan Chengda of which there is full English version by James M. Hargett; these modern works do not appear in Miksic's bibliography. Finally, there are many possible explanations for Shahuagong (p. 371); the famous *Gudai Nanhai diming huishi*, by Chen Jiarong et al. (Beijing 1986), and other sources might have been consulted for these “little things.”

But instead of commenting on such “decorative” elements and unnecessary misprints (for example, on p. 409: Melaka’s conquest by the VOC in 1643), I should better address certain other points. Now and then Miksic compares old Singapore, or Temasik (Danmaxi), to selected ports in the Malay world and the greater ensemble of maritime Asia. He laudably sketches many similarities between these locations, but then tells us that the settlement which he is mostly interested in, was unique in several respects. For instance, he believes that old Singapore was not divided into “urban” compartments (*kampong*); foreigners were able to move from one quarter to the next and to mix freely (for example, p. 441). Probably this is to suggest that Singapore was more advanced than the rest (and even China, “where foreign merchants were confined to specific quarters and prohibited from contacting the local population”...). But whether the present “evidence,” drawn from archaeology and various texts, is really enough to firmly support such an hypothesis, seems doubtful. One also wonders why the author accuses Claude Guillot of providing premature assertions (p. 83) in the context of Lobu Tua, while Miksic himself takes the liberty of constructing various images, which may at best be hypothetical. Another problem is related to the nature of the material record. The majority of all unearthed items point to close connections between the Singapore region and China, but Miksic does not seem to feel comfortable with that; he underlines that China provided durable products (ceramics, coins, etc.), while perishable goods may have been imported to Singapore from other regions in large quantities. The intention behind this assumption is clear: Early Singapore should come out as a truly international port and not just as a location heavily influenced by or even dependent on China. A further issue is this: If early Singapore really was so unique and important, why is there such an awkward hiatus in later periods? One may argue that important places rarely experience radical “gaps” in their “career”; in the case of Singapore, the long void which seems to follow a short golden age could suggest that this settlement may not have been as exquisite as one is inclined to believe; possibly it was just a small site predominantly used by Chinese merchants and sailors – a place that enjoyed some freedom and safety due to Chinese money and protection, to deliberately twist the image... (p. 442).

Recently Peter Borschberg has argued (in *Journal of Asian History* 46.2) that the name “Singapore” may imply something like “Gateway to the Coast / Kingdom / Port of China,” and not necessarily “Lion’s City”; perhaps one could add these alternative semantics to the Chinese stratum of Miksic’s theme and the presentation on pp. 151-152. Furthermore, can we be sure that the physical shape of the area around Singapore really remained the same over the last few centuries? Geological / ecological changes in the Bintan-Batam-Karimun region may have impacted on the navigability of certain waterways, with implications for the growth and decline of small ports and villages. Lin Woling in his stimulating work *Longyamen xin kao* (Singapore 1999) undertook a thorough examination of the different sea channels; Miksic is aware of this study but he does not exploit the many options offered by it.

Chapter 10, on Singapore and Riau, is quite refreshing, especially because historians rarely consider Pulau Midai and the Natuna and Anambas groups in their accounts of maritime Southeast Asia. But again, the Chinese component could have been exposed more thoroughly; not infrequently ships sailing to the Middle Kingdom moved through these islands and navigational texts occasionally refer to them. Yes, one can perhaps agree with Miksic that all these locations, taken together, constituted something like “an extensive hinterland for fourteenth century Singapore” (p. 388), but if we imagine that Temasik had a population of some 10,000 souls (p. 405), if at all, in this period or later, then such a vision appears rather

courageous. A small town, or perhaps just a prosperous village, does not necessarily need a vast “hinterland.” Moreover, for later periods one may even turn the picture upside down: the small settlement on Singapore Island became an “adjunct” of some nearby area(s).

Historians often emphasize the importance of the Chola intervention (1025), although we practically know very little about the real course of this event. By contrast we know much more about the Yuan and their maritime activities. David Bade’s *Khubilai Khan and the Beautiful Princess of Tumapel* (Ulaanbaatar 2002; republished Singapore 2013) gives a wonderful example of what one can extract from the sources. Moreover, Sinologists have divided the brief period of Yuan trade and politics in maritime Asia into different stages and perhaps one could try to relate these “sub-periods” to the fate of Temasik more systematically. Other ideas may be found in recent studies, for example Geoff Wade’s “An Early Age of Commerce...,” *Journal of Southeast Asian Studies* 40.2 (2009). In short, Miksic provides a long bibliography, but he leaves out some important titles: Hans Bielenstein’s voluminous *Diplomacy and Trade in the Chinese World, 589-1276* (Leiden 2005) for the tribute envoys, many Chinese works on early topics such as the missions by Zhu Ying and Kang Tai, Max Deeg’s huge translation of Faxian’s text, the Kedah monograph by Michel Jacq-Hergoualc’h, a long article by Johannes Kurz on Chinese texts dealing with Brunei / Borneo – to mention just a few examples. Miksic addresses all these topics, directly or at the side, therefore readers would have been grateful for recent “updates.” Other possible additions concern the old works by Paul Pelliot, the monograph by Jacques Dars, some Portuguese studies dealing with the sixteenth century, and so on. One also wonders why his bibliography does not list the magnificently illustrated collection prepared by Aileen Lau and Laure Lau, *Maritime Heritage of Singapore* (Singapore 2005), which has much to offer for the period after circa 1500. This book is for general readers and scholars alike and follows similar intentions as Miksic himself, who wishes “to raise Singaporeans’ awareness of the fact that the rise of their small island nation is not a recent historical accident...” (p. 23).

My comments partly stem from high expectations when reading *Singapore and the Silk Road of the Sea*. The archaeological sections are illuminating, indeed, and the way Miksic tries to align certain descriptive elements (found, for example, in the usual array of semi-historical Malay accounts) with the “underground” facts deserves admiration; but there are quite a number of other things, often technical in nature, that are not satisfactory. In conclusion, then, one has to state that Miksic’s book reveals much zeal; it offers many archaeological details (perhaps too many for a general reader) and some interesting interpretations; it contains beautiful images, there is an index with important names, and there are useful maps as well; however, there is also a grey side, which makes it difficult to give a final assessment of this work.

Roderich Ptak

Loh Wei Leng, Badriyah Haji Salleh, Mahani Musa, Wong Yee Tuan & Marcus Langdon (eds), *Biographical Dictionary of Mercantile Personalities of Penang*, George Town, Think City and MBRAS, 2013, 227 p. plates and maps. Foreword by Wang Gungwu. ISBN 978-967-9948-659-2

This dictionary, which focuses on the mercantile male personalities who pioneered the

growth of George Town from the end of 18th century up to the mid-20th century, is the first of its kind. However the interest for local figures started much earlier when, in 1986, a book entitled *Historical Personalities of Penang* was published by The Historical Personalities of Penang Committee under the Auspices of Penang Festival '86, and an exhibition based on this publication inaugurated. This latter volume also included community and political leaders, civil servants, academicians, religious teachers and artists, and among them, a few prominent women, but the biographical sketches were not referenced.

The present book highlights the life of merchants and business people from all communities, including the Acehnese, Arabs, Armenians, British, Chinese, Eurasians, Indians, Malays, Parsees, Scottish. It has been prepared with great care, thanks to the contribution of twenty authors. The entries are introduced by an overview of the historical development of the island since the coming of the Portuguese to Malacca (pp. 4-8). It appears clearly that the trader and business community has formed a major pillar since the late 18th century of the city, when Penang was made an *entrepôt*.

Then the editors in a note on the biographies (200) explain how they proceeded. Each entry begins with the surname, given name (Chinese names in Hokkien dialect, followed by characters, and also in Mandarin, transcribed in *pinyin*), date of birth and death, profession, occupation, major role in the society. It ends with references in abbreviated form, while full references are given in a general bibliography including public records, archives and archival materials, newspapers and magazines (in English, Malay, and Chinese), unpublished theses, papers and manuscripts, personal communications, books and journal articles (in English, Malay and Chinese), and internet sources. The use of a symbol in the index allows the reader to know if a personality is listed in the main entries (pp. 12-178) or in the brief biographical sketches (24 altogether, pp. 179-191) that is those for whom the biodata are not yet sufficiently documented, but who merit inclusion in the history of Penang. If we consider that in 1810, the Indians represented some 30% of the population, Chinese 36%, Malays and Arabs 25% and that in 1860, the Chinese became the majority in Penang, one would not be surprised to notice that they are also the best represented among the biographies.

Although this dictionary is still far from being exhaustive, as the editors admit, it does great service to the historians who want to deepen their knowledge on these personalities and their part in the making of Malaya and even Southeast Asia.

Claudine Salmon

Stefan DIETRICH & Margareta PAVALOI (eds), *Flussaufwärts, Die Borneo Sammlung Hilde May*, Heidelberg : Völkerkundemuseum der J. & E. von Portheim-Stiftung (vPST), 2013, 200 pages, 283 ill., bibliographie.

Preuve d'un regain d'intérêt pour les arts et les cultures de Bornéo depuis quelques années¹, ce catalogue d'exposition présente une collection formant un ensemble représentatif

1. Il faut citer les expositions récentes sur l'art des sociétés *dayak*, notamment la statuaire et la sculpture « Patong », organisée en 2007 au Museo delle Culture de Lugano (Suisse), à partir de l'importante collection d'art tribal Brignoni, léguée au musée (*Patong. La grande sculpture dei popoli del Borneo*, Milan, Mazzotta, 2008). Puis, dans le même établissement en 2012 une exposition centrée sur les chapeaux de soleil de la province de Kalimantan Centre (*Sapuyung. Cappelli cerimoniali del Borneo*, Milan, Mazzotta, 2012). En France, il faut citer l'exposition « *Dayak* et Punan : Peuples de la forêt tropicale » au Musée d'Art et d'Archéologie de Laon dans l'Aisne en 2006 – sans catalogue ; plus

de la culture matérielle *dayak*, ainsi que des objets de prestige acquis par ces derniers depuis plusieurs siècles (jarres et bols de céramique chinoise et d'Asie du Sud-Est (Siam), objets en bronze et laiton fabriqués par les Malais de Bornéo). Il s'agit de la collection de Madame Hilde May (1940-2005). Le catalogue, publié sous la direction de Stefan Dietrich et Margareta Pavaloï, accompagnait l'exposition éponyme qui s'est tenue du 3 mars 2013 au 6 juin 2014 au musée ethnologique de la Fondation J. & E. von Portheim à Heidelberg. Le titre, « En amont de la rivière », fait référence à la vaste région du bassin du Mahakam, connue localement dans la province de Kalimantan Est sous le nom de Hulu Mahakam, « l'amont du Mahakam ». Elle englobe les *kabupaten* contemporains de Kutai Kertanegara, Kutai Barat, et Kutai Timur, dont les limites ont été définies à partir de l'ancien *kabupaten* Kutai au moment de la mise en place de l'autonomie régionale (*otda*) en 2000. Vient s'y ajouter en 2013 un nouveau *kabupaten* nommé Mahakam Hulu, découpé dans le territoire de Kutai Barat. Les pièces exposées viennent en grande majorité de cette aire complexe d'un point de vue ethnolinguistique. Mais elle peut se réduire à deux grands ensembles culturels : d'une part les populations *benua'-bentian* et *tunjung*, apparentées aux Luangan et Dusun plus au sud et au sud-ouest (dans l'aire de Pasir et sur les franges des provinces de Kalimantan Sud et de Kalimantan Tengah), d'autre part les Aoheng du Haut Mahakam et les Bahau Busang, Bahau Saa' et Modang, ces derniers venus des hauts plateaux du centre de l'île, établis plus au nord. Il faut y ajouter les quelques groupes *punan* qui vivent dans la même région.

Il n'est pas inutile de rappeler l'origine de cette importante collection. En mai 1977, Hilde May, accompagnant son mari, Bernhard May, économiste, nommé directeur du projet Transmigration Area Development (T.A.D.)², arrive à Samarinda, la capitale provinciale de Kalimantan Est (Kaltim) où elle résidera plusieurs années jusqu'en 1985 – ensuite elle vivra à Jakarta. Hilde May commence rapidement à acquérir des pièces *dayak*, d'abord dans un petit magasin de la ville nommé « Toko Bali », qui vendait aussi des objets d'autres régions de l'archipel. Sans formation particulière dans ce domaine, elle se passionne pour l'artisanat et l'art des *Dayak*. Puis à partir de 1978 elle fera des expéditions dans l'intérieur du bassin du Mahakam, visitant les villages *benua'-tunjung*, *kenyah*, *bahau*, *modang*, et à chaque fois elle ramènera des pièces intéressantes. Même installée à Jakarta, elle continuera à faire des voyages à Kaltim, en pays *dayak*. Madame May précise qu'elle a surtout été en contact avec les habitants âgés de 30 à 50 ans qui parlaient l'indonésien à l'époque, ce qui n'était pas le cas de nombre de personnes plus âgées. C'est en 1979, qu'elle prendra, grâce à un ami commun, un premier contact avec le directeur du musée ethnologique de la Fondation von Portheim-Stiftung. Il insiste pour qu'elle recueille suffisamment de données sur le contexte culturel des objets, la « nature des choses ». Après des échanges avec le géographe spécialiste de Bornéo, Karl Helbig – décédé en 1991 –, l'idée de déposer la collection dans un musée afin

récemment celle de l'espace Saint-Jacques à Saint-Quentin en mars-avril 2013 (« De la forêt tropicale aux mythes. Arts et cultures *dayak* de Bornéo »). Enfin, au Musée d'Anthropologie et d'Archéologie de l'Université de Cambridge de mai à août 2013, l'exposition « The Cultured Rainforest », centrée sur la vallée de la rivière Kelapang (hauts-plateaux *kelabit*, Sarawak), met en valeur les objets ethnographiques, en regard du paysage forestier et des monuments mégalithiques, dans le contexte de fouilles archéologiques menées dans la région de 2007 à 2011.

2. Le projet avait été mis en place dans le cadre de coopération germano-indonésienne (GTZ) avec le ministère de la transmigration de l'époque. Il s'agissait de définir des axes et des projets pilotes pour la construction des infrastructures et développer le potentiel économique de la province (routes, plantations, pêcheries, système de santé...). Il continuera ses activités jusqu'au début des années 1990, l'atelier de cartographie du T.A.D. étant ensuite rattaché au BAPPEDA (Daerah Tingkat I) à Samarinda.

qu'elle soit accessible au plus grand nombre fait son chemin. Depuis 1983, grâce à la vaste bibliothèque de ce dernier, elle s'était plongée dans la littérature ethnographique sur Bornéo. Finalement, la collection sera déposée en juin 1992 au musée de la Fondation. Par la suite, pendant plus de vingt ans, elle complétera autant que possible la documentation des pièces, dans l'espoir que la collection soit exposée et qu'un catalogue raisonné soit publié à cette occasion. Le décès prématuré de Hilde May ne lui a pas permis de voir l'exposition, comme le rappelle Bernhard May dans un post-scriptum à la préface, qui est en fait un fragment d'un texte inachevé de son épouse sur l'histoire de la collection (p. 9-11). Finalement la collection Hilde May sera donnée au musée par B. May, et son soutien actif a rendu possible l'exposition et la publication.

Ce livre catalogue comprend un ensemble de six contributions, en sus de l'avant-propos des éditeurs (p. 5-6) et de la préface de Hilde May mentionnée plus haut. Le premier chapitre, rédigé par Stefan Dietrich à partir d'une étude approfondie de la littérature ethnographique, aborde de manière générale la région du Mahakam et les caractéristiques sociales et culturelles des ethnies *dayak* qui y sont établies (p. 14-92). Il examine l'organisation socio-politique, l'habitat en longue maison, l'essartage du riz (*padi*), ainsi que la représentation du monde, notamment à travers une analyse des mythes *kayan* et *benua'-bentian* (p. 67-77), ainsi que le rôle de l'*adat*, les différentes cérémonies et les objets ou constructions qui s'y rapportent (fête de la moisson du riz, danses masquées *hudo'*, rites funéraires). Je note au passage une erreur à propos de l'ethnonyme « bahau », l'auteur confondant la distinction linguistique Bahau *jaan* et Bahau *batè* — *jaan* et *batè* signifiant « non » dans leurs dialectes —, avec la différenciation ethnique territoriale Bahau Busang et Bahau Saa', définissant les groupements respectivement de l'amont et de l'aval du Mahakam (p. 19). Les chapitres suivants sont centrés sur des catégories d'objets particuliers. Margareta Pavaloi a signé deux chapitres, le premier présente la ciselure et la sculpture sur bois à côté de la vannerie en rapport avec les représentations socio-religieuses (p. 93-118). Le second étudie le textile, à partir des vêtements (jupes, vestes, coiffes et chapeaux), et les parures, dont les perles de verre, et celles réalisées en autres matériaux (métal, bois, pierre), les pendants et bouchons d'oreilles, les porte-bébés *bahau* et *kenyah*, ainsi que le tatouage avec ses instruments. Robert Bitsch traite de la métallurgie *dayak*. À partir des sources anciennes, il aborde la fonte et la forge des lames des fameux sabres *mandau* et d'autres armes et outils, sans oublier les superbes poignées ciselées des sabres ; il continue en décrivant l'équipement du guerrier (boucliers, coiffes, lances, sarbacanes...). Les deux derniers chapitres prennent pour objet, respectivement la céramique (Brigitte Borel, p. 173-186) et, autour du thème de la chique de bétel, les objets d'importation en bronze et en laiton, certains venus probablement de Brunei (bouilloires, plateaux, jarres...) et d'autres de Negara (nécessaires à bétel, boîtes, crachoirs...), un centre de la métallurgie du laiton dans le pays *banjar* à Kalimantan Sud (Pavaloi et Dietrich, p. 187-195). Les bols en céramique chinoise sont originaires du sud de la Chine (Fujian ou Guangdong). Ils datent de la fin de la dynastie Qing, XIX^e-XX^e siècles, certaines jarres du Siam et de Chine étant plus anciennes, *circa* XVI^e-XVII^e siècles. Dans chacun des chapitres les auteurs contextualisent les objets selon leurs matériaux et leurs usages à partir des données de la littérature, les références bibliographiques étant placées en notes de fin de chapitre. Un exercice qui pourrait être rébarbatif mais il se lit facilement. L'accent n'est pas mis sur l'aspect technologique ou les matériaux, mais plutôt sur les descriptions intégrant les aspects esthétiques, historiques et culturels et les usages en rapport aux pièces de la collection. À ce propos, la qualité et le nombre des illustrations, aussi bien en noir et blanc qu'en couleur, est un point fort du livre.

Il faut saluer le choix des éditeurs qui ont décidé d'alterner les photographies contemporaines de Bernhard et Hilde May (26) et les images d'archives (46) de la fin du XIX^e/ début XX^e siècle, toutes très bien imprimées (d'après Hose, Ch. and MacDougall, M., *The Pagan Tribes of Borneo*, 1912 et Nieuwenhuis, A.W. *Quer Durch Borneo*, 1904-1907). Les photographies des hommes et de leurs productions matérielles *in situ* s'insèrent harmonieusement entre les illustrations en couleur des objets de la collection prises au musée (211).

Le livre complète heureusement les publications existantes sur l'art et l'artisanat des sociétés *dayak*, plus particulièrement pour la région du Mahakam³. À côté des objets anciens, « importés » dans les villages *dayak* (céramiques, perles de verre, objets en bronze et laiton), la collection Hilde May comporte surtout des objets relativement récents, datant des années 1930 à 1980, et quelques pièces plus anciennes, datant des années 1890-1920. Dans son ensemble, la collection témoigne de la maîtrise des artisans *dayak* qui excellent dans tous les domaines de l'art décoratif, notamment le travail du bois et de l'os. Je relève que la majorité des pièces illustrées dans l'ouvrage provient de l'aval des grands rapides du Mahakam (*hilir kiham*). Hilde May avait su équilibrer ses collectes entre les objets cérémoniels et de prestige et ceux de la vie quotidienne. Mais il faut souligner à regret que de rares « curios », fabriqués localement pour la vente dans un cadre touristique ou non⁴, se sont glissés aux côtés des objets utilisés par les populations. Il aurait été judicieux de ne pas les intégrer à côté des autres pièces. Ce point laisse également ouvert la question de la sélection des objets par les organisateurs de l'exposition, le nombre de pièces ou lots de la collection Hilde May déposés au musée n'étant pas précisé dans le catalogue : cette dernière a-t-elle laissé des notes à propos de ses collectes (provenances, conditions d'acquisition, techniques...)?

On note également quelques approximations quant à l'attribution ethnique et / ou la fonction de certaines pièces : par exemple le n° 108 est un décor de proue de pirogue *bahau*, pas d'une extrémité d'ossuaire *benua'* (p. 86) ; les chapeaux d'hommes, illustration n° 179, sont respectivement *aoheng / kayaan* (gauche) et *bahau busang* (droite) sans rapport avec les *Kenyah* de l'Apo Kayan (p. 137) ; les n° 222 et n° 236, des boucles d'oreilles en ivoire de calao casqué (*Rhinoplax vigil*) sont bien de style *kenyah* et non pas *bahau* (p. 158, 160). La disparition prématurée de la collectrice avant la finalisation du projet d'exposition n'y est sans doute pas étrangère.

3. Guerreiro, A. et Sellato, B., *De la forêt tropicale aux mythes. Arts et cultures dayak de Bornéo*, municipalité de Saint-Quentin, 2013 ; Juynboll, H.H., *Catalogus van's Rijks ethnographisch Museum. Borneo, deel I (Borneo eerste gedeelte), Borneo, deel II (Borneo tweede gedeelte)*, Leiden, E.J. Brill, 1910 ; Nieuwenhuis, A.W., *Quer Durch Borneo*, Leiden, E. J. Brill, vol. I, (1904), vol II (1907). Sellato, B., *Hornbill and Dragon / Naga dan Burung Enggang*, Jakarta / Kuala Lumpur, Elf Aquitaine, 1989.

4. Parmi ces pièces, qui visiblement sont récentes, je remarque *inter alia* des masques de style *hudo'* « hybride », les n°s 61 et 66 ; une « sculpture » janus, n° 82 ; un collier « à amulettes », n° 102 ; le n° 116, un carquois en bambou pour fléchettes de sarbacane ; le n° 125, un plat en bois. Par ailleurs les cinq figurines en position accroupie, sculptées en pierre (n°s 12-16, p. 23), sont problématiques quant à leur fonction et à leur attribution ethnique. Ces pièces ne sont pas présentées en tant qu'objets témoins du changement culturel ou du tourisme mais en tant qu'objets ethnographiques.

Un mot sur l'édition du volume qui mérite d'être mentionnée : le beau papier, la mise en page aérée et le large format en rendent la lecture agréable. Une carte schématique (p. 12) situe les principaux groupes ethniques de la région du Mahakam. La bibliographie exhaustive sera particulièrement utile au chercheur comme au muséographe travaillant sur l'art et la culture matérielle de Bornéo.

Antonio Guerreiro

Maria Stanyukovich (ed.), *Pilipinas Muna! Filippiny prejdie sjevo! K 80-ljetiou G.Y. Ratchkova (Pilipinas Muna! Les Philippines d'abord! En honneur du 80^e anniversaire de Gennadiy Yevgenyevich Rachkov)*, série Maclay, vol. 4, Musée d'Anthropologie et d'Ethnologie, Académie Russe des Sciences, Saint Petersburg, 2011, 648 p., Ill., ISBN 978-5-88431-174-9

Ce volume est le fruit d'une conférence internationale pour célébrer le 80^e anniversaire du linguiste Gennadiy Y. Rachkov. D'abord spécialiste de coréen, Rachkov s'est par la suite lancé dans l'étude du tagalog, puis fonda le Département de tagalog de l'École des Études Asiatiques et Africaines de l'Université de Saint Petersburg et le dirigea de 1967 à 2011. L'ouvrage rassemble des articles émanant d'experts en folklore, littérature, histoire, linguistique, anthropologie venus tant de Russie, que des Philippines et des États-Unis, ainsi que diverses bibliographies et catalogues de collections ethnographiques de Saint Petersburg ayant rapport aux Philippines. Ce recueil, qui nous semble très intéressant, ne contient que quatre articles en anglais écrits respectivement par des Philippines et une Anglaise, aussi vais-je essayer de donner ici une idée du contenu en suivant le plan en quatre parties du recueil, afin de montrer la diversité et la richesse des études russes sur les Philippines.

I. Les Philippines et la Russie

Maria V. Stanyukovich dans son article « Les recherches sur les Philippines en Russie vues de Saint Petersburg » souligne l'importance de cette ville pour les études philippines. C'est de là que, à partir du XVIII^e siècle, sont partis tous les explorateurs russes, et les manuscrits et objets ethnographiques qu'ils ont rapportés s'y trouvent conservés, tant dans les archives qu'au Musée Ethnologique Pierre le Grand (*Kunstkamera*), le premier musée de Russie. Quant à la série de publications Maclay, elle tire son nom de l'anthropologue russe Nikolay N. Miklouho-Maclay qui, au XIX^e siècle, voyagea en Nouvelle-Guinée et dans le Pacifique et se rendit trois fois aux Philippines, d'où il rapporta une riche collection d'objets toujours conservés dans ledit musée.

Ricardo Jose traite dans son article « La guerre russo-japonaise et les Philippines » de l'inspiration que la victoire nipponne donna aux jeunes nationalistes philippins, dont le pays à peine débarrassé des Espagnols, venait d'être colonisé par les Américains.

Vladimir V. Noskov passe en revue les visites de la flotte russe à Manille du temps où l'empire russe essayait de s'ériger en force navale du Pacifique.

Mikhail Yu. Medvedev analyse les réformes récentes du Raja Muda Muedzul I Lail Tan Kiram du sultanat de Sulu, sud des Philippines, dans « Les symboles du sultanat royal de Sulu : héritage, contexte et réformes ».

II. Folklore et littérature

Wystan De La Peña rend hommage à l'âge d'or de la littérature philippine en espagnol qui est à situer dans les années 1898-1941 de la période américaine.

Amparo Adelina C. Umali III décrit comment elle enseigne les chants Hudhud des Ifugao, la San Dionisio Komedy et la danse de l'aigle des Bontoc aux étudiants de l'Université des Philippines à Diliman, afin de sauver ces traditions.

Yuri E. Berezkin dans « Les Philippines et l'Indonésie » étudie quatre motifs typiques de la mythologie et du folklore et les met en rapport avec des données de la préhistoire sud-est-asiatique, ce afin de mieux les situer dans le temps et dans l'espace.

Sergey I. Yatsenko analyse l'épopée dite *Biag ni Lam-ang* « La vie de Lam-ang » des Ilocans et compare les traductions qui en ont été faites. Si on se réfère à la tradition russe des études folkloriques qui distingue deux genres d'épopées : *geroicheskiy epos* et *bogatyrskaya skazka*, le premier étant l'épopée d'un peuple et le deuxième l'histoire d'un héros individuel, on peut considérer « La vie de Lam-ang » comme appartenant plutôt au deuxième genre.

Artyom V. Kozmin compare la métrique des épopées *ilokan* et mongoles. Il arrive à la conclusion que les premières ont des contraintes formelles plus strictes concernant le nombre de syllabes que peut contenir chaque ligne.

Sergey I. Yatsenko analyse la structure syllabique des vers et des rimes dans l'épopée *ilokan Biag ni Lam-Ang* ainsi que dans quarante chansons populaires et dix poèmes *ilokan*. Il est frappé par la structure mono-rythmique de la poésie *ilokan*.

Olga V. Kolytga présente l'ensemble des recherches philippines et russes sur le fameux poète philippin Francisco Balagtas et recommande de se concentrer, à l'avenir, davantage sur les analyses littéraires que sur les études socio-historiques.

III. Linguistique

Alexander K. Ogloblin observe le développement des formes du passif en tagalog, javanais, vieux malais et autres langues indonésiennes et conclut que le système du passif en tagalog est le plus archaïque et a conservé le plus grand nombre de formes, tandis que les autres langues ont réduit peu à peu les formes du passif ou même les ont complètement abandonnées.

Natalya F. Alieva compare la construction des voix active et passive dans les langues indonésiennes et le tagalog. Elle opte pour la thèse selon laquelle les relations entre actif et passif sont symétriques dans les langues indonésiennes, mais souligne qu'en tagalog les formes passives sont mieux développées.

Yury I. Studenichnik examine la construction des verbes avec le préfixe *mag-* et l'infixe *-um-* en *taglish*, mélange de tagalog et d'anglais utilisé aux Philippines et surtout à Manille. En tagalog, il y a une différence sémantique entre les verbes construits avec *mag-* ou *-um-* qui a disparu en *taglish*. L'auteur essaie d'expliquer ce changement.

Sergey B. Klimenko traite du problème de savoir si le tagalog est une langue du type accusatif ou du type ergatif pour arriver à la conclusion préliminaire que le tagalog est un idiome ayant un système de voix symétriques.

IV. Anthropologie, Ethnologie, Ethnolinguistique

Lawrence A. Reid aborde trois problèmes : d'abord, il essaie de définir les différentes significations du terme « indigène », surtout celle entre « indigène » et « minorité culturelle » ;

ensuite, il présente l'origine des langues du nord de Luzon sous la forme d'un arbre généalogique ; pour finir, il jette un coup d'œil sur la transformation des Bontok en ce qui concerne leur langue et leurs perspectives d'avenir. Il étudie ce groupe depuis cinquante ans et se lamente sur le fait que les jeunes, voulant aller à l'université et rêvant d'une vie en ville, ne s'intéressent plus à la langue et aux coutumes de leurs ancêtres. L'article de Lawrence Reid est le seul émanant d'un étranger à avoir été traduit en russe.

Ma. Crisanta N. Flores évoque une ancienne pratique encore vivante : le transport de produits faits en bambou et rotin sur des charrettes tirées par des buffles depuis l'intérieur de la province de Pangasinan jusqu'à Manille. Cet archaïsme nous rappelle l'existence à l'époque préhistorique de l'État de Caboloan, à l'intérieur de ce qui est maintenant la province Pangasinan.

Elena G. Frolova décrit la situation linguistique contemporaine à Manille. Elle pense que le Filipino est la langue nationale des Philippines comme il est prescrit par les constitutions de 1897, 1935, 1946, 1974, 1987, et déplore que l'anglais soit toujours utilisé dans l'administration et dans la vie publique. Malheureusement Frolova se trompe parce que l'anglais est toujours une langue officielle des Philippines et, jusqu'en 1974, l'espagnol l'était aussi !

Yuri Yu. Krylov compare les vocabulaires austroasiatique et austronésien pour les métaux et conclut qu'il y a eu probablement des contacts linguistiques au cours de l'époque préhistorique.

Arina A. Lebedeva décrit les bateaux traditionnels des Philippines, de la pirogue jusqu'à l'embarcation à balancier, lesquels sont représentés par les dessins faits par le capitaine de corvette François Edmond Paris pendant le voyage autour du monde de l'Astrolabe, et publiés à Paris en 1841.

Vadim R. Atnashev examine les droits constitutionnels aux Philippines et déplore les lacunes dans l'application des droits de l'homme, surtout ceux des groupes indigènes.

Igor Yu. Kotin retrace l'histoire des Indiens aux Philippines, traditionnellement appelés « Bumbai », du fait qu'ils partaient du port de Bombay. Leur arrivée est ancienne, mais leur présence n'est attestée dans les sources écrites qu'en 1762. Ils sont à présent quelque trente mille et la plupart sont d'origine sikh ou sindh.

Caroline Stone essaie de suivre les échanges culturels entre l'Amérique Latine et les Philippines dans le domaine des textiles. Elle cite trois exemples : l'ananas originaire du Brésil et du Paraguay qui a été transporté aux Philippines au *xvi*^e siècle où l'on a développé une technique de tissage de la fibre et produit l'étoffe dite « piña », tandis que la technique de l'*ikat*, venant de l'Asie, se retrouve au Guatemala, et que les châles couverts de broderies dits « mantones de Manila » sont encore utilisés en Andalousie.

V. Les Philippines dans l'art russe, dans les musées et les bibliothèques

Cette dernière partie offre un inventaire des diverses collections conservées à St. Petersbourg :

- Publications sur les Philippines dans la bibliothèque de l'Institut des Manuscrits Orientaux. (Igor N. Wojewódzki),
- Collection de photographies de R.F. Barton conservée au Musée Ethnologique. Barton était un ethnographe américain qui a vécu à Saint Petersbourg de 1930 à 1940. Une partie de ses photographies se trouvent au musée. (Alexandra K. Kasatkina),
- Collections anciennes au Musée d'Ethnologie Pierre le Grand (Kunstkamera) de

l'Académie des Sciences. (Vladimir N. Kislyako),

– Peintures faites par Mikhail Tikhanov, le premier peintre russe à avoir visité les Philippines, durant un voyage sur le bateau *Kamchatka* de 1817 à 1819. (Ekaterina V. Shilova)

– La série philippine des peintures de Vassiliy V. Vereschagin qui, en 1901, a représenté des soldats américains tués ou blessés pendant la guerre américano-philippine. (Julia S. Rutenko),

– Bibliographie de publications sur les Philippines au département d'Australie, d'Océanie et d'Indonésie du Musée Ethnologique. (Alexandra K. Kasatkina, ed.),

– Bibliographie des études philippines à St. Petersbourg (xx^e et début xxi^e siècle). (Maria V. Stanyukovich et Tatyana I. Shaskolskaya, ed.).

En bref, il semble qu'il y ait encore bien des trésors à découvrir à Saint Petersburg !

Marlies Salazar

Hélène Bouvier (ed.), [avec les contributions de] Véronique Arnaud, Josiane Cauquelin, Dana Rappoport, *L'art du Pathétique en Asie du Sud-Est Insulaire : Le choix des larmes*, Paris, l'Harmattan, 2013, 248 p. ISBN : 978-2-343-01400-5.

L'ouvrage collectif coordonné et édité par Hélène Bouvier prolonge par une publication — et c'est là un grand mérite — une opération de recherche entreprise en 2007 intitulée « Pratiques littéraires et artistiques », qui a réuni sept chercheurs, membres du Centre Asie du Sud-Est (CASE, UMR8170, CNRS/EHESS).

Quatre brins pour tresser nos paroles symbolisent avec bonheur quatre cultures insulaires de l'Asie du Sud-Est (deux à Taiwan et deux en Indonésie) sur lesquelles portent une interrogation commune et une réflexion particulière sur la notion privilégiée de « Pathétique ». L'ensemble amplifie nos connaissances et contribue à une anthropologie des émotions autour de la souffrance à partir de travaux monographiques menés sur un temps long par quatre femmes (trois ethnologues et une ethnomusicologue). La description ethnographique, associée à la pratique de la langue du groupe étudié, a commencé pour trois d'entre elles (Véronique Arnaud, Josiane Cauquelin, Hélène Bouvier) dans les années 1980, alors que nous étions les élèves de Georges Condominas au Laboratoire mixte du CÉDRASEMI. Aborder une culture par la description rigoureuse des faits et par les paroles des hommes, était et reste la marque de l'exigeante méthode de celui qui fut notre Maître et que nous appelions avec affection « Condo »⁵.

Partant de Taiwan au Nord et descendant vers les Petites Îles de la Sonde, les cultures exemplifiées par ces travaux nous offrent un nuancier d'émotions liées à la violence et les souffrances qu'elle implique sont vécues et perçues par les actants/acteurs, ainsi que le public ou les témoins présents dans le corps social.

5. Jusque dans les années 1990, nous avons eu l'occasion de travailler ensemble lors des séminaires de notre Centre et, après son démantèlement, lors d'un séminaire en ethno-poétique que j'ai animé dans un premier temps avec Tran Van Khê et qui a rassemblé des chants alternés en 13 langues et cultures de l'Asie du Sud-Est (continentale et insulaire). Il en émana une anthologie bilingue qui fut offerte en hommage à Jacques Dournes, Dam Bo, *Chants alternés : Asie du Sud-Est* (textes réunis par N. Revel, Paris : Sudestasia, 1992). Alors que j'avais entrepris en 2007-2008 un séminaire au Musée du quai Branly, Dana Rappoport s'est jointe à moi et nous avons pu mener une réflexion pluridisciplinaire et comparative sur *les Littératures de la voix et les Arts de la Performance en Asie* (2009-2014).

La peine, la souffrance, le pathétique et la mort omniprésente sont analysés à partir de quatre expressions très différentes d'une grande intensité. La composition de l'ouvrage ne suit pas l'axe Nord-Sud, elle est plutôt fondée sur une translation progressive allant d'un rituel privé dans l'espace d'une maison, vers l'espace du champ de montagne lors des travaux et des rites agraires liés à la culture du riz, puis vers l'espace des maisons, des villages et des ports des groupes de pêche, enfin vers l'espace public d'une scène. Ainsi, une séance chamanique chez les Puyuma de Taiwan alterne avec le récit du mythe d'origine du riz chanté en duos et « joué » par une jeune fille silencieuse chez les Lamaholot à Flores, suivi de chants responsoriaux entre les villages des Tao (ou Yami) de Lan Yu, « L'île aux Orchidées » (Botel Tobago), et finalement une expression théâtrale avec un jeu d'acteurs non masqués accompagnés au gamelan à Madura.

Chaque cas est appréhendé à partir des notions représentatives greffées sur la vie et les émotions, l'analyse des paroles et des musiques (vocales ou instrumentales) caractéristiques de chaque performance, des traits de la voix humaine (tessiture, timbres, couleurs). Le contexte comme processus social, mais aussi existentiel, est le complément nécessaire toujours pris en considération par chaque auteur, car le sens subtil de ces actes rituels est à rechercher au-delà des paroles chantées et de leur accompagnement musical, dans le corps social tout entier, ses représentations socio-cosmiques, ses rites, les expressions artistiques lors des performances (rituelles ou théâtrales) et les valeurs qu'elles révèlent alors et exemplifient.

Le premier et le dernier chapitre partagent une intensité de la violence portée à son paroxysme : la douleur subie ou infligée, soit par les ancêtres et/ou les esprits mécontents chez les Puyuma (p. 19-59) soit par le jeu des rôles entre les acteurs humains (hommes/femmes ou hommes/hommes) à Madura (p. 211-247). Contrairement à ma perception initiale dans ce cas, le spectateur n'est pas confronté à des scènes où les femmes seules se soumettent à la domination, à la persécution physique et morale des hommes, puisque dans ce répertoire du théâtre populaire madourais, des actes similaires peuvent être infligés également à un jeune homme. Toutefois, s'il ne s'agit pas de traitements violents univoques entre les sexes, il s'agit de relation qui — si on me l'accorde — tend vers la monstration spectaculaire de comportements cruels infligés à autrui, une sorte de quintessence de la violence relationnelle humaine qui va conduire le public à réagir, à s'offenser, à compatir avec la victime et à condamner celui qui l'agresse et l'opprime. Par opposition au genre *loddrok* étudié en profondeur par H. Bouvier (*La matière des émotions*, 1994), cette forme théâtrale est beaucoup plus frustrée, les paroles, la gestuelle, les mimiques, les voix des acteurs et leurs accessoires, leur jeu, en témoignent. La référence à la réflexion générale que M. Houseman a proposée sur la violence dans « Éprouver l'initiation »⁶, (« Présentation », p. 7-40) aurait été bénéfique pour ce chapitre et l'ensemble de l'ouvrage, ainsi que le séminaire au Collège de France de F. Héritier *De la violence* (1995-1996-1997)⁷.

À l'opposé de ces performances scéniques, (p. 21-55) — mais non dénuée de violence extrême — une cure chamanique, menée par les femmes, se déroule dans le cadre de la maisonnée *puyuma* et conduit les officiantes lors du contact toujours risqué avec les esprits des morts à une grande souffrance psychique et physique. Une recherche constante de propreté, de perfection dans les gestes et la profération cantillée sont aussi des facteurs qui

6. Michael Houseman, 2008, « Éprouver l'initiation », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 18, p. 7-40. (accessible sur Hal) ; Michael Houseman, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre, Clinique, Culture et Société*, 2002, Vol. 3/3, Éditions La pensée sauvage, p. 519- 532.

7. Paris : O. Jacob, 1996-9, 2 vol. (rééd., 2005).

conduisent les officiantes à un pathétique intense qui trouvera son acmé lors de la transe, cet état altéré de la conscience assimilé à une mort. De leur côté, les « guerriers virils » dans la montagne vont vivre une confrontation avec une mort bien réelle lors de la chasse aux têtes. Les chants sacrés de retour, interprétés la nuit à l'unisson, et les larmes qu'ils suscitent chez ces hommes valeureux, témoignent de la grande frayeur suivie de l'émotion d'être en vie, du bonheur partagé de rapporter une tête aliène qui prodiguera abondance et fertilité au village. Dans le sillage des ancêtres, les hommes chantent des textes qualifiés par l'analyste de « puzzle » dont ils ne maîtrisent pas le contenu sémantique exact, mais qu'ils réitèrent dans un souci de continuité générationnelle, dans l'espoir de s'élever au rang d'Anciens, dans une quête de pérennité. Au niveau de la traduction, le choix de J. Cauquelin est parfois déconcertant et sans concession ; il ne s'agit pas d'une traduction littéraire mais plutôt d'une traduction littérale qui reprend en français la réitération d'articles, par exemple une forme de sanglot (?) lors de la profération rapide du parlé cantillé chargé d'émotion de la doyenne des chamanes⁸. Depuis 1995, les publications de J. Cauquelin témoignent de sa maîtrise de la langue ésotérique des esprits, notamment avec son ouvrage majeur *Ritual Texts of the Last Traditional Practitioners of Nanwang Puyuma*⁹. On peut regretter l'absence de toute autre référence, notamment l'introduction et la postface de G. Condominas aux deux fascicules de la revue *ASEMI* rassemblant les travaux des chercheurs présentés au cours de nombreux séminaires en 1972-1973¹⁰.

Le chapitre suivant nous conduit auprès des Lamaholot de la presque île de Tanjung Bunga au nord de Flores (p. 62-118). À l'écoute des chants alternés des paysans, D. Rappoport capte le lien qui les unit à la pensée mythique. En analysant le contenu et la forme de deux mythes, elle décèle les rapports entre les paroles et la musique dans une version chantée du mythe de l'origine du riz (récit de 2.268 octosyllabes), qui n'est autre que la métamorphose — perçue comme la mue de la peau d'un serpent — du corps d'une vierge¹¹ après que son frère l'eût violemment immolée (p. 76). Le mythe des enfants siamois qui aimaient chanter et danser s'ensuit. Après la mort prématurée de cet être unique à deux têtes, deux bambous poussèrent de leur sépulture et sont à l'origine du chant à deux voix et de la flûte double *sason ruren*, cet instrument à deux voix joué par un seul musicien. Les chants alternés *lamalohot* se déploient en duos d'hommes unis comme des frères par l'harmonie savamment recherchée des hauteurs et des timbres de leurs voix entrecroisées. Le seul répertoire des moissons comprend huit chants tandis que celui des semailles n'en comprend que deux. Suivant les heures et les lumières du jour, de l'aube au crépuscule¹², les paysans ne cessent de s'adresser à cette jeune « sœur » qui est présente dans un abri, sur un mode poétique et musical fluctuant, de plus

8. Cf. les « remerciements » qui inaugurent le rite annuel de la fête de *pualasakan*, p. 39-41.

9. *Language and Linguistic Monographs series 23*, Academia Sinica, Taipei, 2008.

10. G. Condominas, « Introduction » à *Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien*, 1973, *ASEMI*, IV, 1 fasc. 1, p. 55-60 ; « Postface », fasc. 2, p. 133-146, « Schéma d'un *Mhō* », Fasc.1, p. 61-70.

11. L'origine du riz et des plantes bouturées varient dans le monde insulindien selon trois ensembles mythiques (cf. T. Mabuchi, 1964), mais le thème du corps d'une jeune fille immolée par son frère, ou de sept jeunes filles, ou d'une petite fille sacrifiée par son père à Palawan (Philippines) a une grande extension dans le monde nousantarien. (N. Revel, « *Fleurs de Paroles. Histoire naturelle palawan* », vol. 1, « *Les dons de Nāgsalad* », 1990, p. 160-172 ; le film « *Byäg ät Taw, Vie de l'Homme* », N. Revel, J.-M. Deligne, UPR291/CNRS, Paris, IRESCO 1991).

12. Cf. Tableau 3, la liste des huit chants de moisson au village de Waiklibang, p. 116.

en plus triste. Avec le déclin de la lumière, vers le milieu de l'après-midi, chacun va bientôt retourner chez soi, se séparer de celle qui, par sa mort réactualisée chaque année, donne aux hommes la plante nourricière par excellence, le riz. Alors des chants de supplique sont proférés et révèlent un sentiment de peine lié à ce moment de séparation, le temps de la nuit. Peut-être un sentiment de culpabilité, l'angoisse d'une mauvaise récolte par manque d'égard, sont-ils liés à l'émotion qui émane de cet abandon temporaire ? L'ethnomusicologue qualifie « d'antiennes mélancoliques » ces chants crépusculaires qui, en vérité, atténuent la peine. De la synthèse analytique émanent six ou sept motifs dysphoriques que Dana Rappoport définit et propose dans le contexte de cette société : la mort soudaine (par accident, par suicide, par immolation, par désespoir), la séparation, la violence physique qui mène à la mort, le lien intense frère-soeur, la supplique, la solitude et le manque (p. 91-99). Ici, pas de transcription musicale, mais une analyse de sémantique musicale tout à fait convaincante.

Avec le chapitre de V. Arnaud, nous sommes également en présence d'un travail monographique de longue haleine, avec une focalisation sur une expression artistique particulièrement prisée de Tao au village de Jiraraley, les chants responsoriaux (p. 121-206). Le jeu des oppositions binaires omniprésentes et manifestes tant au niveau du vocabulaire qu'à celui des paroles et des actes sont synthétisés dans dix tableaux (p. 191-206), mais surtout explicités par la description du système des conduites et des attitudes en fonction de la structure sociale : bas/haut ; évitement/menace ; l'effacement du faible/l'emphase agressive du fort, alternent. L'ethnologue propose la notion de « pathétique par stratégie », une habileté des hommes dans leurs relations avec les invisibles. Les forces du Haut (bienveillantes) et les forces du Bas (menaçantes) suscitent une conduite humble, effacée, des constructeurs de bateaux ou de maisons. Mais une fois les dangers des *anitos*, les morts errants, écartés grâce à des rites d'expulsion, cette conduite se renversera et pourra conduire à l'acquisition de la force physique, de la bravoure, de la bonne santé et de biens abondants, voire à la suprématie violente sur les groupes de pêche voisins. Au niveau lexicographique, j'ai pu observer de nombreux mots-racines apparentés avec les langues des Philippines et du monde austronésien. Je divergerais sur le sémantème attribué à certains d'entre eux, par exemple *ikasi a ripos* (p. 127) : plutôt que « pitoyables parents », je proposerais « parents bien aimés », car la racine *kasi* désigne un sentiment d'amour ; mais, j'ajouterais qu'en passant d'une langue à l'autre un glissement sémantique peut s'effectuer.

Nous sommes donc en présence d'un recueil sur l'expression de la sensibilité douloureuse, de la souffrance qui se fonde sur des travaux monographiques d'une grande authenticité. L'anthropologie des émotions exige de trouver le « ton juste » ainsi qu'il est dit dans l'introduction (p. 14), et celui-ci n'est accessible dans la langue de l'ethnologue, en l'occurrence le français, qu'après une longue fréquentation, une intimité, une empathie avec les hommes et les femmes des cultures lointaines que, par le dialogue, nous tentons de connaître et de comprendre.

Enfin j'exprimerais un regret. Nous sommes à l'ère du multimédia. Un ouvrage tel que celui-ci traite de performances. Il bénéficierait assurément d'illustrations audio-visuelles, d'autant plus que chacune des auteurs a effectué *in situ* des enregistrements sonores et filmiques nombreux et de qualité. Pourquoi ne pas avoir pris le temps de préparer des extraits pour la matrice d'un DVDROM ? La publication n'en serait pas beaucoup plus onéreuse. Une autre solution aurait été de mettre un lien audiovisuel en ligne. Il accompagnerait chaque chapitre du livre, un *ecompagnon* ainsi que John Miles Foley l'a mis en œuvre dans la revue *Oral Tradition*. J'éprouvais déjà cette nécessité en 1991 lors de la préparation de *Chants*

alternés. Asie du Sud-Est. Vingt-trois ans après, tout cela est devenu possible.

Un ouvrage associant les supports audio-visuels et les possibilités de répétition qu'ils offrent, associés aux analyses des actions en une suite d'instantanés vécus par les hommes et les femmes, leurs actes, captés par le regard de l'ethnographe et la mémoire du film n'en serait que plus convaincant pour le lecteur. De plus, il permettrait de conserver un patrimoine vocal, gestuel, kinésique, chorégraphique et scénographique. Il s'agit bien ici de pratiques performatives dans des contextes rituels ou des expressions théâtrales spécifiques. Or le mot *performance*, pas plus que les références fondamentales qu'il implique, notamment aux États-Unis, mais aussi en Europe (*Ethnoscénologie*, 1995, J.-M. Pradier et les recherches à Paris 8, dans le sillage de J. Grotowski, le *Théâtre des sources*) n'apparaissent pas dans ce livre, alors qu'H. Bouvier employait ce terme dans les années 1990. Les travaux des anthropologues en France sur les performances rituelles et/ou théâtrales ont considérablement progressé depuis lors. L'omission de ce terme est-elle délibérée ?

Nicole Revel

Nicole Revel (ed.), *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2013, xvi+320 pages, ill. ISBN 978-1-4438-4445-1.

Cet ouvrage collectif fait suite à la conférence « Songs of Memory : Safeguarding Cultural Heritage at the Turn of the 21st century », qui s'est tenue du 20 au 22 janvier 2011 à Ateneo de Manila University, aux Philippines, à l'occasion de l'inauguration du site libre d'accès sur la toile : *Philippines Epics and Ballads Archives*. Il est un témoin de plus de l'engagement de Nicole Revel dans le domaine de ce qu'elle appelle les « Littératures de la voix », mais également dans celui, plus récent, des « Digital Humanities » qui paraissent pour l'heure pouvoir garantir la sauvegarde de pans entiers de cette mémoire aurale et orale de l'humanité. En construisant le site, à Ateneo de Manila University, c'est tout un patrimoine intangible qui, au-delà des seules archives, se constitue et reflète le souci indéfectible de Nicole Revel pour une transmission à la fois académique, culturelle et éducative. Au-delà des Philippines, le présent ouvrage réunit les contributions d'une douzaine de chercheurs qui se consacrent au domaine des expressions musicales, narratives et rituelles, à travers l'aire de l'Asie du Sud-Est insulaire, allant du travail de collecte de terrain, à celui de la transcription et de la traduction, jusqu'à la recherche de supports multimédias modernes et de versions digitalisées.

Le livre est organisé en trois parties : « Chanted Narratives Intangible Heritage in Today's World », « The Voice, The Music, The Word », et « Interpreting as an Art ». La première partie réunit trois contributions à teneur théorique, qui cherchent à établir le lien entre les données recueillies sur le terrain et leur intégration dans le domaine des recherches sur l'oralité. La deuxième partie compte quatre contributions consacrées à l'étude des relations entre les mots, la voix et le chant, travaux monographiques d'anthropologie et d'ethnomusicologie, attentifs aux langues vernaculaires et aux catégories émiques. La troisième partie rassemble cinq articles dévolus à l'interprétation des épopées à travers toute cette aire culturelle de l'Asie du Sud-Est insulaire, et sur de longues périodes.

C'est l'anthropologue Fernando Zialcita qui, avec « Chanted Landscapes », ouvre le recueil en posant la question de la relation entre tangible et intangible, à travers l'étude

d'extraits d'épopées qui, en faisant apparaître dans leur narration des éléments matériels et tangibles mais disparus ou oubliés, et en les associant parfois à des sons, leur redonne vie pour l'auditeur, assurant ainsi leur conservation grâce à l'intangible et immatériel. Pour ses réflexions sur l'oralité ou la voix, l'auteur convoque les travaux de Merleau-Ponty, Hegel, Bachelard et Meschonnic. Ensuite, Leovino Garcia, dans « Paul Ricoeur's Hermeneutics of Capable Human Being : Ethical Implications of Epic Narratives », applique la théorie narrative de la *Mimesis* du philosophe français Paul Ricoeur au champ de la tradition orale, à partir d'exemples tirés d'épopées, pour en démontrer la dimension éthique. Dans sa contribution intitulée « Vivid and Virtual Memory », Nicole Revel, linguiste et anthropologue, éditrice de ce volume, compare deux compositions poétiques des Philippines et s'interroge sur les relations entre mémoire et créativité dans les cultures de tradition orale, et l'arrivée de la culture multimédia. Des appendices retraçant l'historique des études sur les épopées aux Philippines et l'élaboration des archives multimédia, ainsi que des cartes et des schémas d'analyse des structures d'épopées, complètent le panorama de cette vaste entreprise menée par l'auteur depuis plusieurs décennies.

La deuxième partie commence par trois chapitres écrits par des ethnomusicologues, qui reflètent le souci partagé de prendre en compte à la fois les paroles et la musique, la matière vocale et les mots. Dans « *Mangalimog Ako: Finding One's Voice in Sugidanon (Epic Chanting)* », Maria Christine Muyco, explique les principes et la mise en pratique du *limog* et du *sibod*, utilisés dans la création vocale des Panay Bukidnon du centre des Philippines, ainsi que l'interdépendance de la voix et des mots. Dans « *Speech and Songs in the Toraja Highlands* », Dana Rappoport étudie comment la musique s'enracine dans le discours rituel chez les Toraja du sud de Sulawesi en Indonésie, à partir des rituels du côté du Soleil Levant et du Soleil Couchant, et d'un poème funéraire hagiographique, tout en exposant la construction et l'utilisation d'archives multimédia qui y sont dédiées, formant une « mémoire musicale digitalisée ». Enfin Manolete Mora s'intéresse, dans « *Madness and Recovery : Rite, Renewal, and the Ring Form in T'boli Epic Song* », à l'organisation temporelle de la narration et de la musique d'un épisode de l'épopée *Tudbulul* des T'boli du sud-ouest de Mindanao aux Philippines.

La contribution de l'anthropologue Rosario Bona de Santos del Rosario, dans « *The Chanted Ifugao Alim and Hudhud : Ritual-Drama and Heroic Stories* », dans la suite du précédent chapitre, compare les chants cousins *Alim* et *Hudhud* des Ifugao du nord de Luzon, aux Philippines, tous deux dévolus au thème des aléas de la relation amoureuse ou maritale, et chantés en alternant soliste et chœur.

La troisième partie s'ouvre sur une autre étude de ce genre *Hudhud* et s'enrichit d'une nouvelle dimension. Dans « *Epic as a Means to Control the Memory and Emotions of Gods and Humans : Ritual Implications of the Hudhud Epics among the Ifugao and the Kalanguya* », l'anthropologue Maria Stanyukovich montre comment cette épopée met en jeu le lien de cette société avec son panthéon et organise la réconciliation nécessaire entre les parents d'un défunt et l'esprit du mort, et vise le juste équilibre des émotions.

Chez les Moken, nomades marins de l'archipel des Mergui, l'anthropologue Jacques Ivanoff, dans « *From the Founding Epic to a Millennarian Unknown, Moken' Answer to Contemporary History* », s'intéresse à l'émergence et à l'adaptation d'une nouvelle épopée mettant en scène des missionnaires, ainsi qu'au syncrétisme à l'œuvre sans relâche entre mythes et rituels, dans un environnement social, religieux et écologique, qui ne cesse d'être bouleversé. Le linguiste Aone van Engelenhoven, dans « *The Spoor of the Mythical Sailfish* :

Narrative Topology and Narrative Artefacts in Southwest Maluku (Indonesia) and Tutuala (East-Timor) », compare les versions de ce mythe entre les îles du sud des Moluques en Indonésie, et la région de Tutuala à Timor-Est, connues inégalement, et selon des impératifs rituels différents, mais démontrant des traditions de conte similaires et faisant référence à un réseau économique ancien commun.

Une approche plus historique conduit le chapitre suivant, « Epics in the Early Spanish Philippines Revisited », dans lequel Brandon Reilly dépouille les descriptions laissées par les premiers Espagnols qui ont assisté, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles à des séances d'épopées chantées aux Philippines, et en relatent les évaluations contrastées, souvent déjà curieuses d'histoire et de culture locales. Le volume se clôt sur la contribution de Muhammad Haji Salleh, « Hang Tuah, the Culture Hero : Interpreting Memory », qui fait part de l'émotion toujours vivace qu'inspire aux Malais leur héros d'épopée, sans cesse réinterprété à la lumière des changements de leur société.

Ce volume fait la démonstration éclatante de la richesse et de la complexité des recherches menées dans le domaine de l'oralité, tout particulièrement dans cette région de l'Asie du Sud-Est, et encouragera les spécialistes de toutes les disciplines des sciences humaines, ou de telle ou telle société de cette aire, non seulement à en lire les chapitres, mais encore à consulter les sources et références qui y sont abondamment citées. Pour reprendre les mots optimistes de Nicole Revel (p. xvi) : « Même si les forces de l'oubli et de la destruction sont nombreuses dans le monde d'aujourd'hui, les forces de la mémoire et de la créativité les contrebalancent d'une manière authentique, contemporaine et pourtant traditionnelle », et l'auteur d'appeler, au-delà de l'enseignement des langues en danger de disparition, à offrir l'espace virtuel cybernétique à toutes leurs expressions, y compris artistiques.

On peut se reporter au site sur la toile : <http://epics.ateneo.edu/epics>

Hélène Bouvier

Ardian Purwoseputro, *Wayang Potehi of Java* 布袋戏, Jakarta, Afterhours Books, 2014, 290 p., 2 maps, sumptuous illustrations. Foreword by Prof. Leo Suryadinata. ISBN : 978-602-97507-9-9

Wayang Potehi, is a popular form of puppet theatre which comes from Southern Fujian province. The term *potehi* (in Mandarin: *budai xi*) literally means “glove puppet theatre”. No information is available about its historical development in Fujian. Xie Zhaozhi 谢肇淛 (1567-1624) in his *Wu zazu* 五杂俎 (“Five assorted offerings”, first ed. 1616, ed. Minguo 24, I. p. 213) alludes to the taste of Southern Chinese for “puppetry” (here called *kuilei* 傀儡, presumably a loanword, which can be traced back at least to the Tang Dynasty), says that it is of foreign origin (*huxi* 胡戏). Unfortunately, he does not provide further comments on the various forms of puppet theatre then in vogue. As for Indonesia, the early European travellers who visited the island only recorded plays performed by human actors. So far, the oldest allusion to *Potehi* performances in Java seems to emanate from Chinese records dating back to the last decades of the 18th century.

The book by Ardian Purwoseputro is aimed at providing an overview of the ups and downs of *wayang Potehi* in Java up to the present. After a brief introductory chapter on puppetry in Fujian, as perceived through various legends, the author focuses on its second

home across the Southern Sea. The second chapter, in spite of the scarcity of data, tries to present the different phases of development in Indonesia, the section on the the early 20th century being rather well documented. After the official ban in 1967, a gloomy period came which lasted until 2000. However, the implementation of the law differed from place to place, and in East and Central Java three *Potehi* groups managed to survive, namely those of Surabaya, Tulungagung and Semarang. Worthy of note, it is during the 1980s-1990s, that Javanese puppeteers began to emerge on the scene, while their Peranakan counterparts saw their number decrease. After the end of the New Order Regime in 1998, the puppeteers enjoyed a new freedom. The peak was reached in 2000 when President Abdurrahman Wahid issued a Presidential Decree allowing the performances in temples and other public places. According to the author, by 2013 “there were around eleven puppeteers in Java” among whom several Javanese—we just read in the press that one of the two Peranakan maestros in Semarang, Thio Tiong Gie (also known as Teguh Chandra Irawan), just passed away on 20/8/2014 at the age of 81—. This chapter ends with twenty-seven photos of exquisite old puppets originating from Fujian.

The third chapter is devoted to the present situation, in terms of performances, structure and flow of the show, languages used (presentation of the parts of the narrative which are still chanted in Hokkien, or *suluk* 四念白, and the *syairan* which are in Malay, with their respective notebooks), puppeteers, stories, and orchestra. A list of some nineteen stories is provided which gives the titles in Hokkien, Mandarin and an English translation. Apart from the “Story of Liang Shanbo and Zhu Yingtai” and the “Pilgrimage to the West”, they all belong to the category of historical novels.

The fourth and last part is devoted to the *Potehi* puppets made in Indonesia. After 1967 several dolls makers appeared in Java, most of them being Peranakan. namely: Kok from Tulungagung, Liem Sing Tjwan from Gunawan in Blitar, San also known as Sang Sang from Surabaya, and Tan Soen Bing from Gudo-Jombang.

In 2013 there were three doll makers (mainly Javanese who are also acting as performers) and two craftsmen having the expertise in doll painting, all of them concentrated in the areas of Gudo-Jombang and Tulungagung. The author has chosen to present the works of six of them, which attests to the talent of their makers.

To conclude, this book shows that the *Wayang Potehi* of Java has become part of the national heritage. For the time being, Gudo is its main centre, and some of the performers of these puppet plays are Javanese. Their reputation is such that one may even see videos on-line. Moreover another book (which we have not yet seen) by Dwi Woro Retno Mastuti et al. has just come out, focusing on this cultural heritage (*Wayang Potehi Gudo. Seni Pertunjukan Peranakan Tionghoa di Indonesia*, Jakarta, PT Sinar Harapan Persada, 145 p.)

Claudine Salmon

moussons

Social Science Research on Southeast Asia
Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est

NUMBER 23 NOW AVAILABLE

A set of ARTICLES by
Natacha Collomb
Justin McDaniel
Jean-Marc de Graves
Bénédicte Brac de la Perrière
Alexandra de Mersan
Gilles Deles
Alain Guillemin

BOOK REVIEWS



■ PUBLISHING, SALES & SUBSCRIPTIONS

Presses Universitaires de Provence

29, avenue Robert Schuman, 13100 Aix-en-Provence, France

Ph.: 33-(0)413553191 – Fax.: 33-(0)413553180

E-mail: pup@univ-amu.fr

Website: <http://www.univ-amu.fr/service-commun-presses-universitaires-damu>

MOUSSONS, c/o IrAsia, Maison Asie Pacifique ■

3, place Victor-Hugo – 13003 Marseille, France

Ph.: 33-(0)413550723 – Fax: 33-(0)413550727

E-mail: irasia-moussons@univ-amu.fr

 Aix-Marseille
université

Jardin du Pharo - boulevard Charles Livon - Marseille - France
Tél. : +33 (0)4 91 39 65 01 - Fax : +33 (0)4 91 52 91 03
www.univ-amu.fr



INDONÉSIE | INDONESIA

Chants d'apaisement

Soothing Songs

NEW RELEASE 2014 - INDONESIA



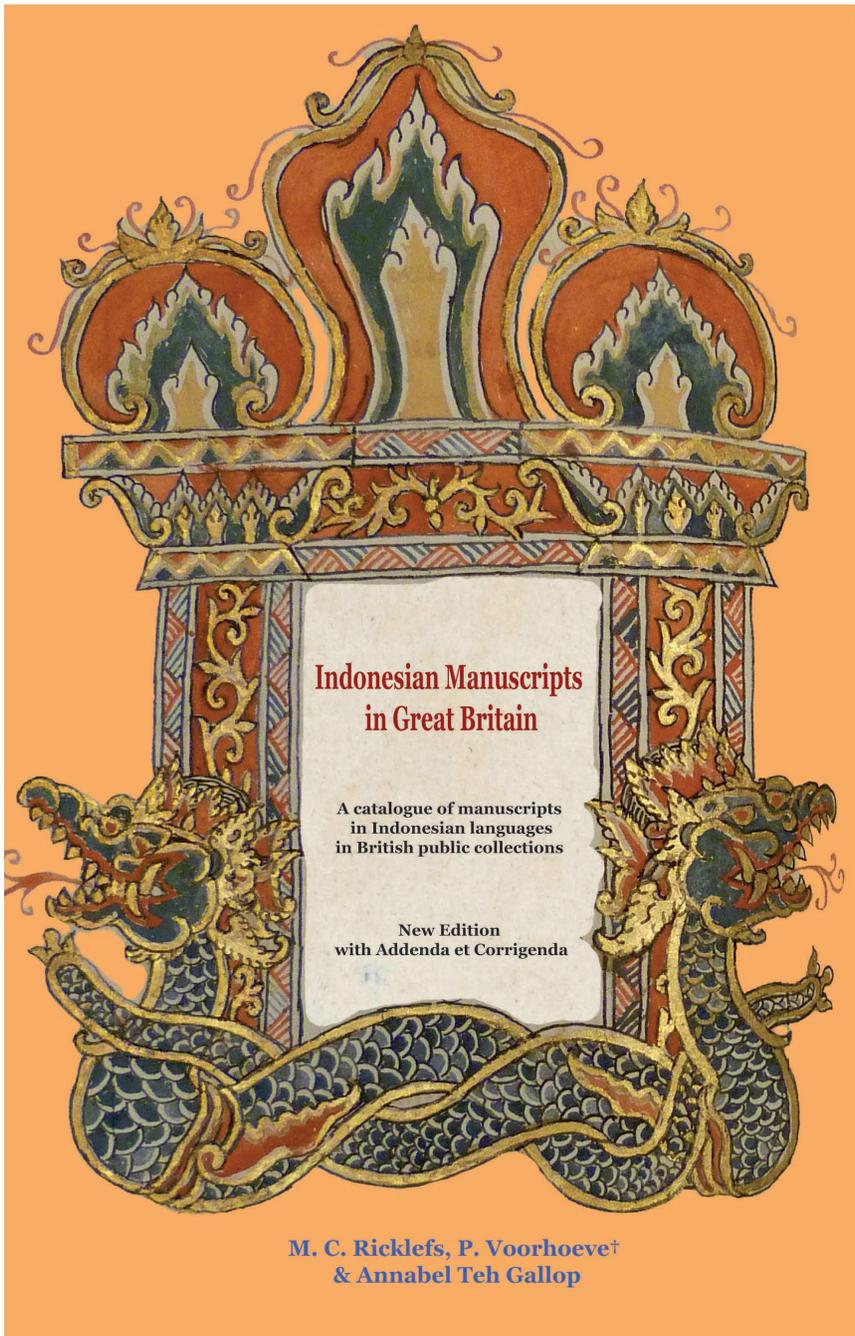
Recordings (1991-2010): Dana Rappoport, Joséphine Simonnot, Serge Sérafini

Notes : Dana Rappoport

1 CD Ocora Radio France C 560259

60'14, 20 tracks, booklet 24 pages (french/english), 5 photos, map, song lyrics.

Recorded on five islands of the Indonesian archipelago (Borneo, Sulawesi, Selayar, Sumbawa and Flores), music brought together solely for its soothing properties, songs for the sick, nostalgic songs accompanied on the lute, children's songs and lullabies. Deep feelings of intimacy and serenity emanate from the empathy of these voices, often a capella, doubly soothing, as much to the listener as to the musician.



**Indonesian Manuscripts
in Great Britain**

A catalogue of manuscripts
in Indonesian languages
in British public collections

New Edition
with Addenda et Corrigenda

**M. C. Ricklefs, P. Voorhoeve[†]
& Annabel Teh Gallop**

**Yayasan Pustaka Obor Indonesia,
École française d'Extrême-Orient, Perpustakaan Nasional
Republik Indonesia, Jakarta, 2014, ISBN 978-2-85539-189-2**

KEDATUAN SRIWIJAYA



George Coedès • Louis-Charles Damais
Hermann Kulke • Pierre-Yves Manguin



**Komunitas Bambu, École française d'Extrême-Orient, Pusat
Arkeologi Nasional, Jakarta, 2014, ISBN 978-2-85539-472-5**

SÉRIE : CAHIERS D'ARCHIPEL

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'indonésien</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. HOOYKAASS <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-SD)</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 & KHAIIDIR 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 Stam. 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 INDONÉSIE. 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 ÉMISNAIRE VIÊTNAMIEN À BATAVIA. PHAN HUY CHÛ. « RÉCIT SOMMAIRE D'UN VOYAGE EN MER » (1833)</i> , 1994	25,60
N° 26	L. HUSSON	
	<i>LA MIGRATION MADURAISE VERS L'EST DE JAVA</i> , 1995	36,60
N° 27	G. MOUSSAY	
	<i>DICTIONNAIRE MINANGKABAU-INDONÉSIEN-FRANÇAIS, 2 VOLUMES</i> , 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 (SOUS LA DIRECTION DE)	
	<i>HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA, VOLUME N° 1</i> , 1998	30,50
	<i>HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA, VOLUME N° 2</i> , 2003	30,50
	<i>HISTOIRE DE BARUS. VOLUMES N° 1 & 2</i> ,	PRIX SPÉCIAL 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)</i>	
	TEXTE ÉTABLI, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ PAR ANNE LOMBARD-JOURDAN, 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
N° 37	C. GUILLOT & L. KALUS (ED.)	
	<i>LES MONUMENTS FUNÉRAIRES ET L'HISTOIRE DU SULTANAT DE PASAI À SUMATRA</i> , 2008	38,00
N° 38	D. PERRET & H. SURACHMAN (ED.)	
	<i>HISTOIRE DE BARUS III : REGARDS SUR UNE PLACE MARCHANDE DE L'OCÉAN INDIEN (XII^e - MI-XVII^e S.)</i> , 2009	38,00
N° 39	CHRISTIAN PELRAS	
	<i>EXPLORATIONS DANS L'UNIVERS DES BUGIS. UN CHOIX DE TRENTE-TROIS RENCONTRES</i> , 2010	35,00
N° 40	LUDVIK KALUS & CLAUDE GUILLOT (TRADUIT ET ANNOTÉ DU TCHÈQUE PAR)	
	<i>PAVEL DURDIK. UN MÉDECIN MILITAIRE À SUMATRA. RÉCITS DE LA GUERRE D'ATJEH</i> , 2010	19,00
N° 41	PAUL WORMSER	
	<i>LE BUSTAN AL-SALATIN DE NURUDDIN AR-RANIRI</i> , 2011	35,00
N° 42	D. PERRET & H. SURACHMAN (ED.)	
	<i>HISTORY OF PADANG LAWAS I. THE SITE OF SI PAMUTUNG (9th CENTURY – 13th CENTURY AD)</i> , 2014	40,00

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>LITTÉRATURE 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

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
190-198, AVENUE DE FRANCE – 75244 PARIS CEDEX 13 – FRANCE
TÉL : 33(0)1 49 54 25 64 – TÉL : 33(0)1 49 54 23 44 – e-mail : archipel@ehess.fr

Retrouvez *Archipel* sur l'internet : www.revue-archipel.fr

Revue *Archipel* en ligne :

- . Achat des numéros 6 à 86 (format papier) *
- . Achat d'articles des numéros 79 à 86 (format électronique) : 7 €
- . Téléchargement gratuit des numéros 1 à 78

Cahiers d'*Archipel*, Études Insulindiennes et autres publications :

- . Vente des volumes (format papier)

*PAIEMENT SÉCURISÉ EN LIGNE PAYPAL (VOIR TARIFS EN LIGNE)**

Find *Archipel* on the internet at: www.revue-archipel.fr

***Archipel* journal online:**

- . Order of issues 6 to 86 (hard copy)**
- . Order articles (electronic format), issues 76 to 86: 7 €
- . Free download of issues 1 to 75

Cahiers d'*Archipel*, Études Insulindiennes and other publications:

- . Order books (hard copy)

*SECURE ONLINE PAYMENT PAYPAL (SEE PRICES ONLINE **)*

Kunjungi laman web *Archipel* di: www.revue-archipel.fr

Jurnal *Archipel*:

- . Pesan edisi no. 6–86 (edisi cetak) ***
- . Pesan artikel jurnal *Archipel*, (edisi elektronik) no. 76–86: 7 €
- . Unduh gratis jurnal *Archipel*, edisi no. 1–75

Publikasi Cahiers d'*Archipel*, Études Insulindiennes dan terbitan lainnya:

- . Pesan edisi cetak

*PEMBAYARAN AMAN DENGAN PAYPAL (LIHAT HARGA ONLINE ***)*

* Prix unitaire, hors frais d'envoi,

** per copy, excluding postage,

*** harga satuan belum termasuk ongkos kirim.

Archipel (numbers 1-78) is also available at: <http://www.persee.fr>

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 (Times New Roman), soit 25 pages imprimées. Le nom de l'auteur, son appartenance institutionnelle et l'adresse complète doivent 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 une copie pdf 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 hard copies) along with its soft copy including the corresponding font (the digital document may also be attached to an e-mail to the following address: ARCHIPEL@ehess.fr).

It is preferable that your article not be longer than 80,000 characters (Times New Roman), 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 an abstract 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 a pdf file of their articles.

Manuscripts will not be returned to their authors.

La revue *Archipel* est dorénavant référencée à **ISI Web of Knowledge Thomson Reuters**).

Elle figure dans **Art & Humanities Citation Index et dans Current Contents/Arts & Humanities**.

Elle est également référencée dans **Index to the Study of Religion Online (www.brill.nl/isro)**.

Archipel is indexed in ISI Web of Knowledge (Thomson Reuters): Arts & Humanities Citation Index and Current Contents/Arts & Humanities.

Archipel is indexed in the Index to the Study of Religion Online (www.brill.nl/isro).

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

La publication de la revue Archipel est assurée par l'Association Archipel régie par la loi de 1901. Les statuts de celle-ci prévoient le service de la revue aux membres associés qui se sont acquittés de leur cotisation annuelle.

Toutes les personnes ou institutions qui auront réglé leur souscription pour l'année sont inscrites *ipso facto* comme « membre associé », et peuvent participer à l'Assemblée générale de l'Association, avec voix consultative.

La prochaine Assemblée générale aura lieu au France, 190-198 avenue de France, 75013 Paris, le **22 janvier 2015 à 16 h.**

Le présent avis tient lieu de convocation.

alternés. Asie du Sud-Est. Vingt-trois ans après, tout cela est devenu possible.

Un ouvrage associant les supports audio-visuels et les possibilités de répétition qu'ils offrent, associés aux analyses des actions en une suite d'instantanés vécus par les hommes et les femmes, leurs actes, captés par le regard de l'ethnographe et la mémoire du film n'en serait que plus convaincant pour le lecteur. De plus, il permettrait de conserver un patrimoine vocal, gestuel, kinésique, chorégraphique et scénographique. Il s'agit bien ici de pratiques performatives dans des contextes rituels ou des expressions théâtrales spécifiques. Or le mot *performance*, pas plus que les références fondamentales qu'il implique, notamment aux États-Unis, mais aussi en Europe (*Ethnoscénologie*, 1995, J.-M. Pradier et les recherches à Paris 8, dans le sillage de J. Grotowski, le *Théâtre des sources*) n'apparaissent pas dans ce livre, alors qu'H. Bouvier employait ce terme dans les années 1990. Les travaux des anthropologues en France sur les performances rituelles et/ou théâtrales ont considérablement progressé depuis lors. L'omission de ce terme est-elle délibérée ?

Nicole Revel

Nicole Revel (ed.), *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2013, xvi+320 pages, ill. ISBN 978-1-4438-4445-1.

Cet ouvrage collectif fait suite à la conférence « Songs of Memory : Safeguarding Cultural Heritage at the Turn of the 21st century », qui s'est tenue du 20 au 22 janvier 2011 à Ateneo de Manila University, aux Philippines, à l'occasion de l'inauguration du site libre d'accès sur la toile : *Philippines Epics and Ballads Archives*. Il est un témoin de plus de l'engagement de Nicole Revel dans le domaine de ce qu'elle appelle les « Littératures de la voix », mais également dans celui, plus récent, des « Digital Humanities » qui paraissent pour l'heure pouvoir garantir la sauvegarde de pans entiers de cette mémoire aurale et orale de l'humanité. En construisant le site, à Ateneo de Manila University, c'est tout un patrimoine intangible qui, au-delà des seules archives, se constitue et reflète le souci indéfectible de Nicole Revel pour une transmission à la fois académique, culturelle et éducative. Au-delà des Philippines, le présent ouvrage réunit les contributions d'une douzaine de chercheurs qui se consacrent au domaine des expressions musicales, narratives et rituelles, à travers l'aire de l'Asie du Sud-Est insulaire, allant du travail de collecte de terrain, à celui de la transcription et de la traduction, jusqu'à la recherche de supports multimédias modernes et de versions digitalisées.

Le livre est organisé en trois parties : « Chanted Narratives Intangible Heritage in Today's World », « The Voice, The Music, The Word », et « Interpreting as an Art ». La première partie réunit trois contributions à teneur théorique, qui cherchent à établir le lien entre les données recueillies sur le terrain et leur intégration dans le domaine des recherches sur l'oralité. La deuxième partie compte quatre contributions consacrées à l'étude des relations entre les mots, la voix et le chant, travaux monographiques d'anthropologie et d'ethnomusicologie, attentifs aux langues vernaculaires et aux catégories émiques. La troisième partie rassemble cinq articles dévolus à l'interprétation des épopées à travers toute cette aire culturelle de l'Asie du Sud-Est insulaire, et sur de longues périodes.

C'est l'anthropologue Fernando Zialcita qui, avec « Chanted Landscapes », ouvre le recueil en posant la question de la relation entre tangible et intangible, à travers l'étude

d'extraits d'épopées qui, en faisant apparaître dans leur narration des éléments matériels et tangibles mais disparus ou oubliés, et en les associant parfois à des sons, leur redonne vie pour l'auditeur, assurant ainsi leur conservation grâce à l'intangible et immatériel. Pour ses réflexions sur l'oralité ou la voix, l'auteur convoque les travaux de Merleau-Ponty, Hegel, Bachelard et Meschonnic. Ensuite, Leovino Garcia, dans « Paul Ricoeur's Hermeneutics of Capable Human Being : Ethical Implications of Epic Narratives », applique la théorie narrative de la *Mimesis* du philosophe français Paul Ricoeur au champ de la tradition orale, à partir d'exemples tirés d'épopées, pour en démontrer la dimension éthique. Dans sa contribution intitulée « Vivid and Virtual Memory », Nicole Revel, linguiste et anthropologue, éditrice de ce volume, compare deux compositions poétiques des Philippines et s'interroge sur les relations entre mémoire et créativité dans les cultures de tradition orale, et l'arrivée de la culture multimédia. Des appendices retraçant l'historique des études sur les épopées aux Philippines et l'élaboration des archives multimédia, ainsi que des cartes et des schémas d'analyse des structures d'épopées, complètent le panorama de cette vaste entreprise menée par l'auteur depuis plusieurs décennies.

La deuxième partie commence par trois chapitres écrits par des ethnomusicologues, qui reflètent le souci partagé de prendre en compte à la fois les paroles et la musique, la matière vocale et les mots. Dans « *Mangalimog Ako: Finding One's Voice in Sugidanon (Epic Chanting)* », Maria Christine Muyco, explique les principes et la mise en pratique du *limog* et du *sibod*, utilisés dans la création vocale des Panay Bukidnon du centre des Philippines, ainsi que l'interdépendance de la voix et des mots. Dans « *Speech and Songs in the Toraja Highlands* », Dana Rappoport étudie comment la musique s'enracine dans le discours rituel chez les Toraja du sud de Sulawesi en Indonésie, à partir des rituels du côté du Soleil Levant et du Soleil Couchant, et d'un poème funéraire hagiographique, tout en exposant la construction et l'utilisation d'archives multimédia qui y sont dédiées, formant une « mémoire musicale digitalisée ». Enfin Manolete Mora s'intéresse, dans « *Madness and Recovery : Rite, Renewal, and the Ring Form in T'boli Epic Song* », à l'organisation temporelle de la narration et de la musique d'un épisode de l'épopée *Tudbulul* des T'boli du sud-ouest de Mindanao aux Philippines.

La contribution de l'anthropologue Rosario Bona de Santos del Rosario, dans « *The Chanted Ifugao Alim and Hudhud : Ritual-Drama and Heroic Stories* », dans la suite du précédent chapitre, compare les chants cousins *Alim* et *Hudhud* des Ifugao du nord de Luzon, aux Philippines, tous deux dévolus au thème des aléas de la relation amoureuse ou maritale, et chantés en alternant soliste et chœur.

La troisième partie s'ouvre sur une autre étude de ce genre *Hudhud* et s'enrichit d'une nouvelle dimension. Dans « *Epic as a Means to Control the Memory and Emotions of Gods and Humans : Ritual Implications of the Hudhud Epics among the Ifugao and the Kalanguya* », l'anthropologue Maria Stanyukovich montre comment cette épopée met en jeu le lien de cette société avec son panthéon et organise la réconciliation nécessaire entre les parents d'un défunt et l'esprit du mort, et vise le juste équilibre des émotions.

Chez les Moken, nomades marins de l'archipel des Mergui, l'anthropologue Jacques Ivanoff, dans « *From the Founding Epic to a Millennarian Unknown, Moken' Answer to Contemporary History* », s'intéresse à l'émergence et à l'adaptation d'une nouvelle épopée mettant en scène des missionnaires, ainsi qu'au syncrétisme à l'œuvre sans relâche entre mythes et rituels, dans un environnement social, religieux et écologique, qui ne cesse d'être bouleversé. Le linguiste Aone van Engelenhoven, dans « *The Spoor of the Mythical Sailfish* :

Narrative Topology and Narrative Artefacts in Southwest Maluku (Indonesia) and Tutuala (East-Timor) », compare les versions de ce mythe entre les îles du sud des Moluques en Indonésie, et la région de Tutuala à Timor-Est, connues inégalement, et selon des impératifs rituels différents, mais démontrant des traditions de conte similaires et faisant référence à un réseau économique ancien commun.

Une approche plus historique conduit le chapitre suivant, « Epics in the Early Spanish Philippines Revisited », dans lequel Brandon Reilly dépouille les descriptions laissées par les premiers Espagnols qui ont assisté, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles à des séances d'épopées chantées aux Philippines, et en relatent les évaluations contrastées, souvent déjà curieuses d'histoire et de culture locales. Le volume se clôt sur la contribution de Muhammad Haji Salleh, « Hang Tuah, the Culture Hero : Interpreting Memory », qui fait part de l'émotion toujours vivace qu'inspire aux Malais leur héros d'épopée, sans cesse réinterprété à la lumière des changements de leur société.

Ce volume fait la démonstration éclatante de la richesse et de la complexité des recherches menées dans le domaine de l'oralité, tout particulièrement dans cette région de l'Asie du Sud-Est, et encouragera les spécialistes de toutes les disciplines des sciences humaines, ou de telle ou telle société de cette aire, non seulement à en lire les chapitres, mais encore à consulter les sources et références qui y sont abondamment citées. Pour reprendre les mots optimistes de Nicole Revel (p. xvi) : « Même si les forces de l'oubli et de la destruction sont nombreuses dans le monde d'aujourd'hui, les forces de la mémoire et de la créativité les contrebalancent d'une manière authentique, contemporaine et pourtant traditionnelle », et l'auteur d'appeler, au-delà de l'enseignement des langues en danger de disparition, à offrir l'espace virtuel cybernétique à toutes leurs expressions, y compris artistiques.

On peut se reporter au site sur la toile : <http://epics.ateneo.edu/epics>

Hélène Bouvier

Ardian Purwoseputro, *Wayang Potehi of Java* 布袋戏, Jakarta, Afterhours Books, 2014, 290 p., 2 maps, sumptuous illustrations. Foreword by Prof. Leo Suryadinata. ISBN : 978-602-97507-9-9

Wayang Potehi, is a popular form of puppet theatre which comes from Southern Fujian province. The term *potehi* (in Mandarin: *budai xi*) literally means "glove puppet theatre". No information is available about its historical development in Fujian. Xie Zhaozhi 谢肇淛 (1567-1624) in his *Wu zazu* 五杂俎 ("Five assorted offerings", first ed. 1616, ed. Minguo 24, I. p. 213) alludes to the taste of Southern Chinese for "puppetry" (here called *kuilei* 傀儡, presumably a loanword, which can be traced back at least to the Tang Dynasty), says that it is of foreign origin (*huxi* 胡戏). Unfortunately, he does not provide further comments on the various forms of puppet theatre then in vogue. As for Indonesia, the early European travellers who visited the island only recorded plays performed by human actors. So far, the oldest allusion to *Potehi* performances in Java seems to emanate from Chinese records dating back to the last decades of the 18th century.

The book by Ardian Purwoseputro is aimed at providing an overview of the ups and downs of *wayang Potehi* in Java up to the present. After a brief introductory chapter on puppetry in Fujian, as perceived through various legends, the author focuses on its second

growth of George Town from the end of 18th century up to the mid-20th century, is the first of its kind. However the interest for local figures started much earlier when, in 1986, a book entitled *Historical Personalities of Penang* was published by The Historical Personalities of Penang Committee under the Auspices of Penang Festival '86, and an exhibition based on this publication inaugurated. This latter volume also included community and political leaders, civil servants, academicians, religious teachers and artists, and among them, a few prominent women, but the biographical sketches were not referenced.

The present book highlights the life of merchants and business people from all communities, including the Acehnese, Arabs, Armenians, British, Chinese, Eurasians, Indians, Malays, Parsees, Scottish. It has been prepared with great care, thanks to the contribution of twenty authors. The entries are introduced by an overview of the historical development of the island since the coming of the Portuguese to Malacca (pp. 4-8). It appears clearly that the trader and business community has formed a major pillar since the late 18th century of the city, when Penang was made an *entrepôt*.

Then the editors in a note on the biographies (200) explain how they proceeded. Each entry begins with the surname, given name (Chinese names in Hokkien dialect, followed by characters, and also in Mandarin, transcribed in *pinyin*), date of birth and death, profession, occupation, major role in the society. It ends with references in abbreviated form, while full references are given in a general bibliography including public records, archives and archival materials, newspapers and magazines (in English, Malay, and Chinese), unpublished theses, papers and manuscripts, personal communications, books and journal articles (in English, Malay and Chinese), and internet sources. The use of a symbol in the index allows the reader to know if a personality is listed in the main entries (pp. 12-178) or in the brief biographical sketches (24 altogether, pp. 179-191) that is those for whom the biodata are not yet sufficiently documented, but who merit inclusion in the history of Penang. If we consider that in 1810, the Indians represented some 30% of the population, Chinese 36%, Malays and Arabs 25% and that in 1860, the Chinese became the majority in Penang, one would not be surprised to notice that they are also the best represented among the biographies.

Although this dictionary is still far from being exhaustive, as the editors admit, it does great service to the historians who want to deepen their knowledge on these personalities and their part in the making of Malaya and even Southeast Asia.

Claudine Salmon

Stefan DIETRICH & Margareta PAVALOI (eds), *Flussaufwärts, Die Borneo Sammlung Hilde May*, Heidelberg : Völkermuseum der J. & E. von Portheim-Stiftung (vPST), 2013, 200 pages, 283 ill., bibliographie.

Preuve d'un regain d'intérêt pour les arts et les cultures de Bornéo depuis quelques années¹, ce catalogue d'exposition présente une collection formant un ensemble représentatif

1. Il faut citer les expositions récentes sur l'art des sociétés *dayak*, notamment la statuaire et la sculpture « Patong », organisée en 2007 au Museo delle Culture de Lugano (Suisse), à partir de l'importante collection d'art tribal Brignoni, léguée au musée (*Patong. La grande sculpture dei popoli del Borneo*, Milan, Mazzotta, 2008). Puis, dans le même établissement en 2012 une exposition centrée sur les chapeaux de soleil de la province de Kalimantan Centre (*Sapuyung. Cappelli cerimoniali del Borneo*, Milan, Mazzotta, 2012). En France, il faut citer l'exposition « *Dayak* et Punan : Peuples de la forêt tropicale » au Musée d'Art et d'Archéologie de Laon dans l'Aisne en 2006 – sans catalogue ; plus

de la culture matérielle *dayak*, ainsi que des objets de prestige acquis par ces derniers depuis plusieurs siècles (jarres et bols de céramique chinoise et d'Asie du Sud-Est (Siam), objets en bronze et laiton fabriqués par les Malais de Bornéo). Il s'agit de la collection de Madame Hilde May (1940-2005). Le catalogue, publié sous la direction de Stefan Dietrich et Margareta Pavaloï, accompagnait l'exposition éponyme qui s'est tenue du 3 mars 2013 au 6 juin 2014 au musée ethnologique de la Fondation J. & E. von Portheim à Heidelberg. Le titre, « En amont de la rivière », fait référence à la vaste région du bassin du Mahakam, connue localement dans la province de Kalimantan Est sous le nom de Hulu Mahakam, « l'amont du Mahakam ». Elle englobe les *kabupaten* contemporains de Kutai Kertanegara, Kutai Barat, et Kutai Timur, dont les limites ont été définies à partir de l'ancien *kabupaten* Kutai au moment de la mise en place de l'autonomie régionale (*otda*) en 2000. Vient s'y ajouter en 2013 un nouveau *kabupaten* nommé Mahakam Hulu, découpé dans le territoire de Kutai Barat. Les pièces exposées viennent en grande majorité de cette aire complexe d'un point de vue ethnolinguistique. Mais elle peut se réduire à deux grands ensembles culturels : d'une part les populations *benua'-bentian* et *tunjung*, apparentées aux Luangan et Dusun plus au sud et au sud-ouest (dans l'aire de Pasir et sur les franges des provinces de Kalimantan Sud et de Kalimantan Tengah), d'autre part les Aoheng du Haut Mahakam et les Bahau Busang, Bahau Saa' et Modang, ces derniers venus des hauts plateaux du centre de l'île, établis plus au nord. Il faut y ajouter les quelques groupes *punan* qui vivent dans la même région.

Il n'est pas inutile de rappeler l'origine de cette importante collection. En mai 1977, Hilde May, accompagnant son mari, Bernhard May, économiste, nommé directeur du projet Transmigration Area Development (T.A.D.)², arrive à Samarinda, la capitale provinciale de Kalimantan Est (Kaltim) où elle résidera plusieurs années jusqu'en 1985 – ensuite elle vivra à Jakarta. Hilde May commence rapidement à acquérir des pièces *dayak*, d'abord dans un petit magasin de la ville nommé « Toko Bali », qui vendait aussi des objets d'autres régions de l'archipel. Sans formation particulière dans ce domaine, elle se passionne pour l'artisanat et l'art des *Dayak*. Puis à partir de 1978 elle fera des expéditions dans l'intérieur du bassin du Mahakam, visitant les villages *benua'-tunjung*, *kenyah*, *bahau*, *modang*, et à chaque fois elle ramènera des pièces intéressantes. Même installée à Jakarta, elle continuera à faire des voyages à Kaltim, en pays *dayak*. Madame May précise qu'elle a surtout été en contact avec les habitants âgés de 30 à 50 ans qui parlaient l'indonésien à l'époque, ce qui n'était pas le cas de nombre de personnes plus âgées. C'est en 1979, qu'elle prendra, grâce à un ami commun, un premier contact avec le directeur du musée ethnologique de la Fondation von Portheim-Stiftung. Il insiste pour qu'elle recueille suffisamment de données sur le contexte culturel des objets, la « nature des choses ». Après des échanges avec le géographe spécialiste de Bornéo, Karl Helbig – décédé en 1991 –, l'idée de déposer la collection dans un musée afin

récemment celle de l'espace Saint-Jacques à Saint-Quentin en mars-avril 2013 (« De la forêt tropicale aux mythes. Arts et cultures *dayak* de Bornéo »). Enfin, au Musée d'Anthropologie et d'Archéologie de l'Université de Cambridge de mai à août 2013, l'exposition « The Cultured Rainforest », centrée sur la vallée de la rivière Kelapang (hauts-plateaux *kelabit*, Sarawak), met en valeur les objets ethnographiques, en regard du paysage forestier et des monuments mégalithiques, dans le contexte de fouilles archéologiques menées dans la région de 2007 à 2011.

2. Le projet avait été mis en place dans le cadre de coopération germano-indonésienne (GTZ) avec le ministère de la transmigration de l'époque. Il s'agissait de définir des axes et des projets pilotes pour la construction des infrastructures et développer le potentiel économique de la province (routes, plantations, pêcheries, système de santé...). Il continuera ses activités jusqu'au début des années 1990, l'atelier de cartographie du T.A.D. étant ensuite rattaché au BAPPEDA (Daerah Tingkat I) à Samarinda.

qu'elle soit accessible au plus grand nombre fait son chemin. Depuis 1983, grâce à la vaste bibliothèque de ce dernier, elle s'était plongée dans la littérature ethnographique sur Bornéo. Finalement, la collection sera déposée en juin 1992 au musée de la Fondation. Par la suite, pendant plus de vingt ans, elle complétera autant que possible la documentation des pièces, dans l'espoir que la collection soit exposée et qu'un catalogue raisonné soit publié à cette occasion. Le décès prématuré de Hilde May ne lui a pas permis de voir l'exposition, comme le rappelle Bernhard May dans un post-scriptum à la préface, qui est en fait un fragment d'un texte inachevé de son épouse sur l'histoire de la collection (p. 9-11). Finalement la collection Hilde May sera donnée au musée par B. May, et son soutien actif a rendu possible l'exposition et la publication.

Ce livre catalogue comprend un ensemble de six contributions, en sus de l'avant-propos des éditeurs (p. 5-6) et de la préface de Hilde May mentionnée plus haut. Le premier chapitre, rédigé par Stefan Dietrich à partir d'une étude approfondie de la littérature ethnographique, aborde de manière générale la région du Mahakam et les caractéristiques sociales et culturelles des ethnies *dayak* qui y sont établies (p. 14-92). Il examine l'organisation socio-politique, l'habitat en longue maison, l'essartage du riz (*padi*), ainsi que la représentation du monde, notamment à travers une analyse des mythes *kayan* et *benua'-bentian* (p. 67-77), ainsi que le rôle de l'*adat*, les différentes cérémonies et les objets ou constructions qui s'y rapportent (fête de la moisson du riz, danses masquées *hudo'*, rites funéraires). Je note au passage une erreur à propos de l'ethnonyme « bahau », l'auteur confondant la distinction linguistique Bahau *jaan* et Bahau *batè* — *jaan* et *batè* signifiant « non » dans leurs dialectes —, avec la différenciation ethnique territoriale Bahau Busang et Bahau Saa', définissant les groupements respectivement de l'amont et de l'aval du Mahakam (p. 19). Les chapitres suivants sont centrés sur des catégories d'objets particuliers. Margareta Pavaloi a signé deux chapitres, le premier présente la ciselure et la sculpture sur bois à côté de la vannerie en rapport avec les représentations socio-religieuses (p. 93-118). Le second étudie le textile, à partir des vêtements (jupes, vestes, coiffes et chapeaux), et les parures, dont les perles de verre, et celles réalisées en autres matériaux (métal, bois, pierre), les pendants et bouchons d'oreilles, les porte-bébés *bahau* et *kenyah*, ainsi que le tatouage avec ses instruments. Robert Bitsch traite de la métallurgie *dayak*. À partir des sources anciennes, il aborde la fonte et la forge des lames des fameux sabres *mandau* et d'autres armes et outils, sans oublier les superbes poignées ciselées des sabres ; il continue en décrivant l'équipement du guerrier (boucliers, coiffes, lances, sarbacanes...). Les deux derniers chapitres prennent pour objet, respectivement la céramique (Brigitte Borel, p. 173-186) et, autour du thème de la chique de bétel, les objets d'importation en bronze et en laiton, certains venus probablement de Brunei (bouilloires, plateaux, jarres...) et d'autres de Negara (nécessaires à bétel, boîtes, crachoirs...), un centre de la métallurgie du laiton dans le pays *banjar* à Kalimantan Sud (Pavaloi et Dietrich, p. 187-195). Les bols en céramique chinoise sont originaires du sud de la Chine (Fujian ou Guangdong). Ils datent de la fin de la dynastie Qing, XIX^e-XX^e siècles, certaines jarres du Siam et de Chine étant plus anciennes, *circa* XVI^e-XVII^e siècles. Dans chacun des chapitres les auteurs contextualisent les objets selon leurs matériaux et leurs usages à partir des données de la littérature, les références bibliographiques étant placées en notes de fin de chapitre. Un exercice qui pourrait être rébarbatif mais il se lit facilement. L'accent n'est pas mis sur l'aspect technologique ou les matériaux, mais plutôt sur les descriptions intégrant les aspects esthétiques, historiques et culturels et les usages en rapport aux pièces de la collection. À ce propos, la qualité et le nombre des illustrations, aussi bien en noir et blanc qu'en couleur, est un point fort du livre.

Il faut saluer le choix des éditeurs qui ont décidé d'alterner les photographies contemporaines de Bernhard et Hilde May (26) et les images d'archives (46) de la fin du XIX^e/ début XX^e siècle, toutes très bien imprimées (d'après Hose, Ch. and MacDougall, M., *The Pagan Tribes of Borneo*, 1912 et Nieuwenhuis, A.W. *Quer Durch Borneo*, 1904-1907). Les photographies des hommes et de leurs productions matérielles *in situ* s'insèrent harmonieusement entre les illustrations en couleur des objets de la collection prises au musée (211).

Le livre complète heureusement les publications existantes sur l'art et l'artisanat des sociétés *dayak*, plus particulièrement pour la région du Mahakam³. À côté des objets anciens, « importés » dans les villages *dayak* (céramiques, perles de verre, objets en bronze et laiton), la collection Hilde May comporte surtout des objets relativement récents, datant des années 1930 à 1980, et quelques pièces plus anciennes, datant des années 1890-1920. Dans son ensemble, la collection témoigne de la maîtrise des artisans *dayak* qui excellent dans tous les domaines de l'art décoratif, notamment le travail du bois et de l'os. Je relève que la majorité des pièces illustrées dans l'ouvrage provient de l'aval des grands rapides du Mahakam (*hilir kiham*). Hilde May avait su équilibrer ses collectes entre les objets cérémoniels et de prestige et ceux de la vie quotidienne. Mais il faut souligner à regret que de rares « curios », fabriqués localement pour la vente dans un cadre touristique ou non⁴, se sont glissés aux côtés des objets utilisés par les populations. Il aurait été judicieux de ne pas les intégrer à côté des autres pièces. Ce point laisse également ouvert la question de la sélection des objets par les organisateurs de l'exposition, le nombre de pièces ou lots de la collection Hilde May déposés au musée n'étant pas précisé dans le catalogue : cette dernière a-t-elle laissé des notes à propos de ses collectes (provenances, conditions d'acquisition, techniques...)?

On note également quelques approximations quant à l'attribution ethnique et / ou la fonction de certaines pièces : par exemple le n° 108 est un décor de proue de pirogue *bahau*, pas d'une extrémité d'ossuaire *benua'* (p. 86) ; les chapeaux d'hommes, illustration n° 179, sont respectivement *aoheng / kayaan* (gauche) et *bahau busang* (droite) sans rapport avec les *Kenyah* de l'Apo Kayan (p. 137) ; les n° 222 et n° 236, des boucles d'oreilles en ivoire de calao casqué (*Rhinoplax vigil*) sont bien de style *kenyah* et non pas *bahau* (p. 158, 160). La disparition prématurée de la collectrice avant la finalisation du projet d'exposition n'y est sans doute pas étrangère.

3. Guerreiro, A. et Sellato, B., *De la forêt tropicale aux mythes. Arts et cultures dayak de Bornéo*, municipalité de Saint-Quentin, 2013 ; Juynboll, H.H., *Catalogus van's Rijks ethnographisch Museum. Borneo, deel I (Borneo eerste gedeelte), Borneo, deel II (Borneo tweede gedeelte)*, Leiden, E.J. Brill, 1910 ; Nieuwenhuis, A.W., *Quer Durch Borneo*, Leiden, E. J. Brill, vol. I, (1904), vol II (1907). Sellato, B., *Hornbill and Dragon / Naga dan Burung Enggang*, Jakarta / Kuala Lumpur, Elf Aquitaine, 1989.

4. Parmi ces pièces, qui visiblement sont récentes, je remarque *inter alia* des masques de style *hudo'* « hybride », les n°s 61 et 66 ; une « sculpture » janus, n° 82 ; un collier « à amulettes », n° 102 ; le n° 116, un carquois en bambou pour fléchettes de sarbacane ; le n° 125, un plat en bois. Par ailleurs les cinq figurines en position accroupie, sculptées en pierre (n°s 12-16, p. 23), sont problématiques quant à leur fonction et à leur attribution ethnique. Ces pièces ne sont pas présentées en tant qu'objets témoins du changement culturel ou du tourisme mais en tant qu'objets ethnographiques.

Un mot sur l'édition du volume qui mérite d'être mentionnée : le beau papier, la mise en page aérée et le large format en rendent la lecture agréable. Une carte schématique (p. 12) situe les principaux groupes ethniques de la région du Mahakam. La bibliographie exhaustive sera particulièrement utile au chercheur comme au muséographe travaillant sur l'art et la culture matérielle de Bornéo.

Antonio Guerreiro

Maria Stanyukovich (ed.), *Pilipinas Muna! Filippiny prejdie sjevo! K 80-ljetiou G.Y. Ratchkova (Pilipinas Muna! Les Philippines d'abord! En honneur du 80^e anniversaire de Gennadiy Yevgenyevich Rachkov)*, série Maclay, vol. 4, Musée d'Anthropologie et d'Ethnologie, Académie Russe des Sciences, Saint Petersburg, 2011, 648 p., Ill., ISBN 978-5-88431-174-9

Ce volume est le fruit d'une conférence internationale pour célébrer le 80^e anniversaire du linguiste Gennadiy Y. Rachkov. D'abord spécialiste de coréen, Rachkov s'est par la suite lancé dans l'étude du tagalog, puis fonda le Département de tagalog de l'École des Études Asiatiques et Africaines de l'Université de Saint Petersburg et le dirigea de 1967 à 2011. L'ouvrage rassemble des articles émanant d'experts en folklore, littérature, histoire, linguistique, anthropologie venus tant de Russie, que des Philippines et des États-Unis, ainsi que diverses bibliographies et catalogues de collections ethnographiques de Saint Petersburg ayant rapport aux Philippines. Ce recueil, qui nous semble très intéressant, ne contient que quatre articles en anglais écrits respectivement par des Philippiens et une Anglaise, aussi vais-je essayer de donner ici une idée du contenu en suivant le plan en quatre parties du recueil, afin de montrer la diversité et la richesse des études russes sur les Philippines.

I. Les Philippines et la Russie

Maria V. Stanyukovich dans son article « Les recherches sur les Philippines en Russie vues de Saint Petersburg » souligne l'importance de cette ville pour les études philippines. C'est de là que, à partir du XVIII^e siècle, sont partis tous les explorateurs russes, et les manuscrits et objets ethnographiques qu'ils ont rapportés s'y trouvent conservés, tant dans les archives qu'au Musée Ethnologique Pierre le Grand (*Kunstkamera*), le premier musée de Russie. Quant à la série de publications Maclay, elle tire son nom de l'anthropologue russe Nikolay N. Miklouho-Maclay qui, au XIX^e siècle, voyagea en Nouvelle-Guinée et dans le Pacifique et se rendit trois fois aux Philippines, d'où il rapporta une riche collection d'objets toujours conservés dans ledit musée.

Ricardo Jose traite dans son article « La guerre russo-japonaise et les Philippines » de l'inspiration que la victoire nipponne donna aux jeunes nationalistes philippins, dont le pays à peine débarrassé des Espagnols, venait d'être colonisé par les Américains.

Vladimir V. Noskov passe en revue les visites de la flotte russe à Manille du temps où l'empire russe essayait de s'ériger en force navale du Pacifique.

Mikhail Yu. Medvedev analyse les réformes récentes du Raja Muda Muedzul I Lail Tan Kiram du sultanat de Sulu, sud des Philippines, dans « Les symboles du sultanat royal de Sulu : héritage, contexte et réformes ».

COMPTES RENDUS

John N. MIKSIC, *Singapore and the Silk Road of the Sea, 1300-1800*, Singapore: NUS Press and National Museum of Singapore, 2013. xii + 491 pages, illustrations. ISBN 978-9971-69-574-3 (hb).

The title of this book is somewhat “open”: Geographically, the so-called “Silk Road of the Sea” extends from Korea and Japan in the East to the shores of the Gulf, Red Sea and East Africa in the West, but in this case, there is no coverage of the entire sailing corridor and its many branches; the focus is on Singapore and its exterior links to China, continental and insular Southeast Asia and, occasionally, Sri Lanka and India. In other words, there is no full account of the “total system,” the author only examines some of its segments from a local Singaporean perspective. One could write similar accounts by placing comparable ports and islands in a central position, with an aim of drawing a general picture of how they were connected to the maritime world in a specific period of time. Therefore, it might have been better to choose a different title for the present work, for example, “Singapore and its Place in Maritime Exchange (or Trade), 1300-1800.” Furthermore, the author does not follow conventional models or theories; his narration reads like a vast synthesis of past academic research, mainly based on archaeological data and the interpretation of some well-known textual sources.

The book begins with Sir Thomas S. Raffles, effectively glorifying this man’s interest in Singapore’s past. Raffles’ passion for cultural relics stood in sharp contrast to British colonial greed and the way British officials turned Singapore into a basis for further adventures. Not infrequently, certain historians are accused of producing accounts designed to built up an inflated identity. A critical mind may also say this of Miksic’s book: Promoted by two leading institutions, it wishes to boost Singapore’s poorly known past, the principal message being that this city’s roots go back to very ancient times, and not to the arrival of the British. Moreover: “Archaeological discoveries prove that Singapore is not one of the youngest capitals of Southeast Asia, but is in fact one of the oldest. Kuala Lumpur, Bangkok, Naypyitaw, Phnom Penh, and Manila were all founded more recently.” (p. 436). This is a key message offered by Miksic, who also draws attention to the fact that “we have over 500.000 artifacts from ancient Singapore” (p. 22) – mostly fragments of different wares, one may add, collected during twenty-eight years of excavations.

Well, then, what is this book about? There is a curious time frame, which provides the starting point for Miksic’s discussion. Historians are confronted with a complex archaeological heritage that, in essence, belongs to the period circa 1300-1400. There is not much before and not much after that. Just before 1400 “Singapore’s golden age came to an abrupt end” (p. 20). From circa 1400 onwards, one still encounters a small settlement along the Singapore

River; however, this site does not compare to the town found in the earlier period. So far, the period 1600-1800 seems to be an archaeological vacuum. Put differently, we are looking at one century with a rich archaeological record, but the remainder rests on a weak platform and the issue of continuity makes one feel slightly uncomfortable.

In spite of these unusual conditions the author was brave enough to draw a broad panorama that tries to link the island's uneven civilisational trajectory to a larger maritime context – the “silk road” matrix – or rather to an interregional setting. The first sections of his book deal with the times, when Southeast Asia's continental and island polities, often influenced by Indian and / or Chinese elements, began to emerge more clearly. We then see the rise of Tang-China, the small empire of Min, and finally of the Song state, all of which had a strong impact on exchange along the “Silk Road of the Sea.” The Yuan empire, usually depicted as a landbased entity, also played a decisive role in the maritime sector. In fact, starting from the eighth or ninth century onwards, China was the locomotive for the entire setting, as Philippe Beaujard has recently demonstrated in his gigantic work *Les Mondes de l'Océan Indien* (Paris 2012). This is where Singapore comes in (chapter 4) and where Miksic presents a large quantity of material evidence, divided into local products (mostly earthenware) and a variety of imports (chapters 5 to 7). Chapter 8 fills a special position: It deals with metals, coins, and glassware. The final sections reconsider Singapore's “partners,” once again by combining archaeological and other data, and by taking readers beyond the magical time line of circa 1400.

There can be no doubt that Miksic has assembled his archaeological mosaic with much diligence, and certainly with some success, while his use of the written sources raises questions. This has to do with the fact that many records are in Chinese. Evidently the author relied on extant translations and secondary works, mostly in English, without adequately considering the huge quantity of modern research in Chinese and Japanese. One source that he frequently cites is Rockhill's old translation of Wang Dayuan's famous *Daoyi zhilüe*. Rockhill's work may still be useful, but many historians now follow the identifications proposed by Su Jiqing. Ganmaili is one example (p. 170): this is not a place in Southeast Asia – it should refer to Hormuz. Xialaiwu is another case where Su provides additional explanations.

Besides these problems one encounters several unusual twists and turns in Miksic's study, which could have been avoided, if an experienced scholar in Chinese Studies had checked the manuscript prior to publication. This concerns several transcriptions; furthermore, reunification under the Sui did not take place in 581 (p. 63); one should distinguish between the Khitan and Jurchen (p. 99); the Song capital fell after 1260 (p. 128); cowries were used as currency (p. 140); the Penghu Islands are not between Taiwan and Luzon (p. 315); Zheng Chenggong did not “reconquer” (p. 318) Taiwan during the Ming dynasty; etc. Other cases are less obvious, for example the reference to “cranes' crests” (p. 182); this normally stands for the bony excrescence of the hornbills (various species), which are only mentioned later, on p. 285. Miksic also cites Zhou Qufei, whose work carries an amusing entry on betel-chewing in China (compare the misleading statement on p. 370); indeed, the *Lingwai daida* is not lost (p. 111), but available in several editions and a fine German translation by Almut Netolitzky; complementary information is contained in a Song text by Fan Chengda of which there is full English version by James M. Hargett; these modern works do not appear in Miksic's bibliography. Finally, there are many possible explanations for Shahuagong (p. 371); the famous *Gudai Nanhai diming huishi*, by Chen Jiarong et al. (Beijing 1986), and other sources might have been consulted for these “little things.”

But instead of commenting on such “decorative” elements and unnecessary misprints (for example, on p. 409: Melaka’s conquest by the VOC in 1643), I should better address certain other points. Now and then Miksic compares old Singapore, or Temasik (Danmaxi), to selected ports in the Malay world and the greater ensemble of maritime Asia. He laudably sketches many similarities between these locations, but then tells us that the settlement which he is mostly interested in, was unique in several respects. For instance, he believes that old Singapore was not divided into “urban” compartments (*kampong*); foreigners were able to move from one quarter to the next and to mix freely (for example, p. 441). Probably this is to suggest that Singapore was more advanced than the rest (and even China, “where foreign merchants were confined to specific quarters and prohibited from contacting the local population”...). But whether the present “evidence,” drawn from archaeology and various texts, is really enough to firmly support such an hypothesis, seems doubtful. One also wonders why the author accuses Claude Guillot of providing premature assertions (p. 83) in the context of Lobu Tua, while Miksic himself takes the liberty of constructing various images, which may at best be hypothetical. Another problem is related to the nature of the material record. The majority of all unearthed items point to close connections between the Singapore region and China, but Miksic does not seem to feel comfortable with that; he underlines that China provided durable products (ceramics, coins, etc.), while perishable goods may have been imported to Singapore from other regions in large quantities. The intention behind this assumption is clear: Early Singapore should come out as a truly international port and not just as a location heavily influenced by or even dependent on China. A further issue is this: If early Singapore really was so unique and important, why is there such an awkward hiatus in later periods? One may argue that important places rarely experience radical “gaps” in their “career”; in the case of Singapore, the long void which seems to follow a short golden age could suggest that this settlement may not have been as exquisite as one is inclined to believe; possibly it was just a small site predominantly used by Chinese merchants and sailors – a place that enjoyed some freedom and safety due to Chinese money and protection, to deliberately twist the image... (p. 442).

Recently Peter Borschberg has argued (in *Journal of Asian History* 46.2) that the name “Singapore” may imply something like “Gateway to the Coast / Kingdom / Port of China,” and not necessarily “Lion’s City”; perhaps one could add these alternative semantics to the Chinese stratum of Miksic’s theme and the presentation on pp. 151-152. Furthermore, can we be sure that the physical shape of the area around Singapore really remained the same over the last few centuries? Geological / ecological changes in the Bintan-Batam-Karimun region may have impacted on the navigability of certain waterways, with implications for the growth and decline of small ports and villages. Lin Woling in his stimulating work *Longyamen xin kao* (Singapore 1999) undertook a thorough examination of the different sea channels; Miksic is aware of this study but he does not exploit the many options offered by it.

Chapter 10, on Singapore and Riau, is quite refreshing, especially because historians rarely consider Pulau Midai and the Natuna and Anambas groups in their accounts of maritime Southeast Asia. But again, the Chinese component could have been exposed more thoroughly; not infrequently ships sailing to the Middle Kingdom moved through these islands and navigational texts occasionally refer to them. Yes, one can perhaps agree with Miksic that all these locations, taken together, constituted something like “an extensive hinterland for fourteenth century Singapore” (p. 388), but if we imagine that Temasik had a population of some 10,000 souls (p. 405), if at all, in this period or later, then such a vision appears rather

courageous. A small town, or perhaps just a prosperous village, does not necessarily need a vast “hinterland.” Moreover, for later periods one may even turn the picture upside down: the small settlement on Singapore Island became an “adjunct” of some nearby area(s).

Historians often emphasize the importance of the Chola intervention (1025), although we practically know very little about the real course of this event. By contrast we know much more about the Yuan and their maritime activities. David Bade’s *Khubilai Khan and the Beautiful Princess of Tumapel* (Ulaanbaatar 2002; republished Singapore 2013) gives a wonderful example of what one can extract from the sources. Moreover, Sinologists have divided the brief period of Yuan trade and politics in maritime Asia into different stages and perhaps one could try to relate these “sub-periods” to the fate of Temasik more systematically. Other ideas may be found in recent studies, for example Geoff Wade’s “An Early Age of Commerce...,” *Journal of Southeast Asian Studies* 40.2 (2009). In short, Miksic provides a long bibliography, but he leaves out some important titles: Hans Bielenstein’s voluminous *Diplomacy and Trade in the Chinese World, 589-1276* (Leiden 2005) for the tribute envoys, many Chinese works on early topics such as the missions by Zhu Ying and Kang Tai, Max Deeg’s huge translation of Faxian’s text, the Kedah monograph by Michel Jacq-Hergoualc’h, a long article by Johannes Kurz on Chinese texts dealing with Brunei / Borneo – to mention just a few examples. Miksic addresses all these topics, directly or at the side, therefore readers would have been grateful for recent “updates.” Other possible additions concern the old works by Paul Pelliot, the monograph by Jacques Dars, some Portuguese studies dealing with the sixteenth century, and so on. One also wonders why his bibliography does not list the magnificently illustrated collection prepared by Aileen Lau and Laure Lau, *Maritime Heritage of Singapore* (Singapore 2005), which has much to offer for the period after circa 1500. This book is for general readers and scholars alike and follows similar intentions as Miksic himself, who wishes “to raise Singaporeans’ awareness of the fact that the rise of their small island nation is not a recent historical accident...” (p. 23).

My comments partly stem from high expectations when reading *Singapore and the Silk Road of the Sea*. The archaeological sections are illuminating, indeed, and the way Miksic tries to align certain descriptive elements (found, for example, in the usual array of semi-historical Malay accounts) with the “underground” facts deserves admiration; but there are quite a number of other things, often technical in nature, that are not satisfactory. In conclusion, then, one has to state that Miksic’s book reveals much zeal; it offers many archaeological details (perhaps too many for a general reader) and some interesting interpretations; it contains beautiful images, there is an index with important names, and there are useful maps as well; however, there is also a grey side, which makes it difficult to give a final assessment of this work.

Roderich Ptak

Loh Wei Leng, Badriyah Haji Salleh, Mahani Musa, Wong Yee Tuan & Marcus Langdon (eds), *Biographical Dictionary of Mercantile Personalities of Penang*, George Town, Think City and MBRAS, 2013, 227 p. plates and maps. Foreword by Wang Gungwu. ISBN 978-967-9948-659-2

This dictionary, which focuses on the mercantile male personalities who pioneered the

l'Académie des Sciences. (Vladimir N. Kislyako),

– Peintures faites par Mikhail Tikhanov, le premier peintre russe à avoir visité les Philippines, durant un voyage sur le bateau *Kamchatka* de 1817 à 1819. (Ekaterina V. Shilova)

– La série philippine des peintures de Vassiliy V. Vereschagin qui, en 1901, a représenté des soldats américains tués ou blessés pendant la guerre américano-philippine. (Julia S. Rutenko),

– Bibliographie de publications sur les Philippines au département d'Australie, d'Océanie et d'Indonésie du Musée Ethnologique. (Alexandra K. Kasatkina, ed.),

– Bibliographie des études philippines à St. Petersbourg (xx^e et début XXI^e siècle). (Maria V. Stanyukovich et Tatyana I. Shaskolskaya, ed.).

En bref, il semble qu'il y ait encore bien des trésors à découvrir à Saint Petersburg !

Marlies Salazar

Hélène Bouvier (ed.), [avec les contributions de] Véronique Arnaud, Josiane Cauquelin, Dana Rappoport, *L'art du Pathétique en Asie du Sud-Est Insulaire : Le choix des larmes*, Paris, l'Harmattan, 2013, 248 p. ISBN : 978-2-343-01400-5.

L'ouvrage collectif coordonné et édité par Hélène Bouvier prolonge par une publication — et c'est là un grand mérite — une opération de recherche entreprise en 2007 intitulée « Pratiques littéraires et artistiques », qui a réuni sept chercheurs, membres du Centre Asie du Sud-Est (CASE, UMR8170, CNRS/EHESS).

Quatre brins pour tresser nos paroles symbolisent avec bonheur quatre cultures insulaires de l'Asie du Sud-Est (deux à Taiwan et deux en Indonésie) sur lesquelles portent une interrogation commune et une réflexion particulière sur la notion privilégiée de « Pathétique ». L'ensemble amplifie nos connaissances et contribue à une anthropologie des émotions autour de la souffrance à partir de travaux monographiques menés sur un temps long par quatre femmes (trois ethnologues et une ethnomusicologue). La description ethnographique, associée à la pratique de la langue du groupe étudié, a commencé pour trois d'entre elles (Véronique Arnaud, Josiane Cauquelin, Hélène Bouvier) dans les années 1980, alors que nous étions les élèves de Georges Condominas au Laboratoire mixte du CÉDRASEMI. Aborder une culture par la description rigoureuse des faits et par les paroles des hommes, était et reste la marque de l'exigeante méthode de celui qui fut notre Maître et que nous appelions avec affection « Condo »⁵.

Partant de Taiwan au Nord et descendant vers les Petites Îles de la Sonde, les cultures exemplifiées par ces travaux nous offrent un nuancier d'émotions liées à la violence et les souffrances qu'elle implique sont vécues et perçues par les actants/acteurs, ainsi que le public ou les témoins présents dans le corps social.

5. Jusque dans les années 1990, nous avons eu l'occasion de travailler ensemble lors des séminaires de notre Centre et, après son démantèlement, lors d'un séminaire en ethno-poétique que j'ai animé dans un premier temps avec Tran Van Khê et qui a rassemblé des chants alternés en 13 langues et cultures de l'Asie du Sud-Est (continentale et insulaire). Il en émana une anthologie bilingue qui fut offerte en hommage à Jacques Dournes, Dam Bo, *Chants alternés : Asie du Sud-Est* (textes réunis par N. Revel, Paris : Sudestasia, 1992). Alors que j'avais entrepris en 2007-2008 un séminaire au Musée du quai Branly, Dana Rappoport s'est jointe à moi et nous avons pu mener une réflexion pluridisciplinaire et comparative sur *les Littératures de la voix et les Arts de la Performance en Asie* (2009-2014).

La peine, la souffrance, le pathétique et la mort omniprésente sont analysés à partir de quatre expressions très différentes d'une grande intensité. La composition de l'ouvrage ne suit pas l'axe Nord-Sud, elle est plutôt fondée sur une translation progressive allant d'un rituel privé dans l'espace d'une maison, vers l'espace du champ de montagne lors des travaux et des rites agraires liés à la culture du riz, puis vers l'espace des maisons, des villages et des ports des groupes de pêche, enfin vers l'espace public d'une scène. Ainsi, une séance chamanique chez les Puyuma de Taiwan alterne avec le récit du mythe d'origine du riz chanté en duos et « joué » par une jeune fille silencieuse chez les Lamaholot à Flores, suivi de chants responsoriaux entre les villages des Tao (ou Yami) de Lan Yu, « L'île aux Orchidées » (Botel Tobago), et finalement une expression théâtrale avec un jeu d'acteurs non masqués accompagnés au gamelan à Madura.

Chaque cas est appréhendé à partir des notions représentatives greffées sur la vie et les émotions, l'analyse des paroles et des musiques (vocales ou instrumentales) caractéristiques de chaque performance, des traits de la voix humaine (tessiture, timbres, couleurs). Le contexte comme processus social, mais aussi existentiel, est le complément nécessaire toujours pris en considération par chaque auteur, car le sens subtil de ces actes rituels est à rechercher au-delà des paroles chantées et de leur accompagnement musical, dans le corps social tout entier, ses représentations socio-cosmiques, ses rites, les expressions artistiques lors des performances (rituelles ou théâtrales) et les valeurs qu'elles révèlent alors et exemplifient.

Le premier et le dernier chapitre partagent une intensité de la violence portée à son paroxysme : la douleur subie ou infligée, soit par les ancêtres et/ou les esprits mécontents chez les Puyuma (p. 19-59) soit par le jeu des rôles entre les acteurs humains (hommes/femmes ou hommes/hommes) à Madura (p. 211-247). Contrairement à ma perception initiale dans ce cas, le spectateur n'est pas confronté à des scènes où les femmes seules se soumettent à la domination, à la persécution physique et morale des hommes, puisque dans ce répertoire du théâtre populaire madourais, des actes similaires peuvent être infligés également à un jeune homme. Toutefois, s'il ne s'agit pas de traitements violents univoques entre les sexes, il s'agit de relation qui — si on me l'accorde — tend vers la monstration spectaculaire de comportements cruels infligés à autrui, une sorte de quintessence de la violence relationnelle humaine qui va conduire le public à réagir, à s'offenser, à compatir avec la victime et à condamner celui qui l'agresse et l'opprime. Par opposition au genre *loddrok* étudié en profondeur par H. Bouvier (*La matière des émotions*, 1994), cette forme théâtrale est beaucoup plus frustrante, les paroles, la gestuelle, les mimiques, les voix des acteurs et leurs accessoires, leur jeu, en témoignent. La référence à la réflexion générale que M. Houseman a proposée sur la violence dans « Éprouver l'initiation »⁶, (« Présentation », p. 7-40) aurait été bénéfique pour ce chapitre et l'ensemble de l'ouvrage, ainsi que le séminaire au Collège de France de F. Héritier *De la violence* (1995-1996-1997)⁷.

À l'opposé de ces performances scéniques, (p. 21-55) — mais non dénuée de violence extrême — une cure chamanique, menée par les femmes, se déroule dans le cadre de la maisonnée *puyuma* et conduit les officiantes lors du contact toujours risqué avec les esprits des morts à une grande souffrance psychique et physique. Une recherche constante de propreté, de perfection dans les gestes et la profération cantillée sont aussi des facteurs qui

6. Michael Houseman, 2008, « Éprouver l'initiation », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 18, p. 7-40. (accessible sur Hal) ; Michael Houseman, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre, Clinique, Culture et Société*, 2002, Vol. 3/3, Éditions La pensée sauvage, p. 519- 532.

7. Paris : O. Jacob, 1996-9, 2 vol. (rééd., 2005).

conduisent les officiantes à un pathétique intense qui trouvera son acmé lors de la transe, cet état altéré de la conscience assimilé à une mort. De leur côté, les « guerriers virils » dans la montagne vont vivre une confrontation avec une mort bien réelle lors de la chasse aux têtes. Les chants sacrés de retour, interprétés la nuit à l'unisson, et les larmes qu'ils suscitent chez ces hommes valeureux, témoignent de la grande frayeur suivie de l'émotion d'être en vie, du bonheur partagé de rapporter une tête aliène qui prodiguera abondance et fertilité au village. Dans le sillage des ancêtres, les hommes chantent des textes qualifiés par l'analyste de « puzzle » dont ils ne maîtrisent pas le contenu sémantique exact, mais qu'ils réitèrent dans un souci de continuité générationnelle, dans l'espoir de s'élever au rang d'Anciens, dans une quête de pérennité. Au niveau de la traduction, le choix de J. Cauquelin est parfois déconcertant et sans concession ; il ne s'agit pas d'une traduction littéraire mais plutôt d'une traduction littérale qui reprend en français la réitération d'articles, par exemple une forme de sanglot (?) lors de la profération rapide du parlé cantillé chargé d'émotion de la doyenne des chamanes⁸. Depuis 1995, les publications de J. Cauquelin témoignent de sa maîtrise de la langue ésotérique des esprits, notamment avec son ouvrage majeur *Ritual Texts of the Last Traditional Practitioners of Nanwang Puyuma*⁹. On peut regretter l'absence de toute autre référence, notamment l'introduction et la postface de G. Condominas aux deux fascicules de la revue *ASEMI* rassemblant les travaux des chercheurs présentés au cours de nombreux séminaires en 1972-1973¹⁰.

Le chapitre suivant nous conduit auprès des Lamaholot de la presque île de Tanjung Bunga au nord de Flores (p. 62-118). À l'écoute des chants alternés des paysans, D. Rappoport capte le lien qui les unit à la pensée mythique. En analysant le contenu et la forme de deux mythes, elle décèle les rapports entre les paroles et la musique dans une version chantée du mythe de l'origine du riz (récit de 2.268 octosyllabes), qui n'est autre que la métamorphose — perçue comme la mue de la peau d'un serpent — du corps d'une vierge¹¹ après que son frère l'eût violemment immolée (p. 76). Le mythe des enfants siamois qui aimaient chanter et danser s'ensuit. Après la mort prématurée de cet être unique à deux têtes, deux bambous poussèrent de leur sépulture et sont à l'origine du chant à deux voix et de la flûte double *sason ruren*, cet instrument à deux voix joué par un seul musicien. Les chants alternés *lamalohot* se déploient en duos d'hommes unis comme des frères par l'harmonie savamment recherchée des hauteurs et des timbres de leurs voix entrecroisées. Le seul répertoire des moissons comprend huit chants tandis que celui des semailles n'en comprend que deux. Suivant les heures et les lumières du jour, de l'aube au crépuscule¹², les paysans ne cessent de s'adresser à cette jeune « sœur » qui est présente dans un abri, sur un mode poétique et musical fluctuant, de plus

8. Cf. les « remerciements » qui inaugurent le rite annuel de la fête de *pualasakan*, p. 39-41.

9. *Language and Linguistic Monographs series 23*, Academia Sinica, Taipei, 2008.

10. G. Condominas, « Introduction » à *Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien*, 1973, *ASEMI*, IV, 1 fasc. 1, p. 55-60 ; « Postface », fasc. 2, p. 133-146, « Schéma d'un *Mhō* », Fasc.1, p. 61-70.

11. L'origine du riz et des plantes bouturées varient dans le monde insulindien selon trois ensembles mythiques (cf. T. Mabuchi, 1964), mais le thème du corps d'une jeune fille immolée par son frère, ou de sept jeunes filles, ou d'une petite fille sacrifiée par son père à Palawan (Philippines) a une grande extension dans le monde nousantarien. (N. Revel, « *Fleurs de Paroles. Histoire naturelle palawan* », vol. 1, « *Les dons de Nāgsalad* », 1990, p. 160-172 ; le film « *Byäg ät Taw, Vie de l'Homme* », N. Revel, J.-M. Deligne, UPR291/CNRS, Paris, IRESCO 1991).

12. Cf. Tableau 3, la liste des huit chants de moisson au village de Waiklibang, p. 116.

en plus triste. Avec le déclin de la lumière, vers le milieu de l'après-midi, chacun va bientôt retourner chez soi, se séparer de celle qui, par sa mort réactualisée chaque année, donne aux hommes la plante nourricière par excellence, le riz. Alors des chants de supplique sont proférés et révèlent un sentiment de peine lié à ce moment de séparation, le temps de la nuit. Peut-être un sentiment de culpabilité, l'angoisse d'une mauvaise récolte par manque d'égard, sont-ils liés à l'émotion qui émane de cet abandon temporaire ? L'ethnomusicologue qualifie « d'antiennes mélancoliques » ces chants crépusculaires qui, en vérité, atténuent la peine. De la synthèse analytique émanent six ou sept motifs dysphoriques que Dana Rappoport définit et propose dans le contexte de cette société : la mort soudaine (par accident, par suicide, par immolation, par désespoir), la séparation, la violence physique qui mène à la mort, le lien intense frère-soeur, la supplique, la solitude et le manque (p. 91-99). Ici, pas de transcription musicale, mais une analyse de sémantique musicale tout à fait convaincante.

Avec le chapitre de V. Arnaud, nous sommes également en présence d'un travail monographique de longue haleine, avec une focalisation sur une expression artistique particulièrement prisée de Tao au village de Jiraraley, les chants responsoriaux (p. 121-206). Le jeu des oppositions binaires omniprésentes et manifestes tant au niveau du vocabulaire qu'à celui des paroles et des actes sont synthétisés dans dix tableaux (p. 191-206), mais surtout explicités par la description du système des conduites et des attitudes en fonction de la structure sociale : bas/haut ; évitement/menace ; l'effacement du faible/l'emphase agressive du fort, alternent. L'ethnologue propose la notion de « pathétique par stratégie », une habileté des hommes dans leurs relations avec les invisibles. Les forces du Haut (bienveillantes) et les forces du Bas (menaçantes) suscitent une conduite humble, effacée, des constructeurs de bateaux ou de maisons. Mais une fois les dangers des *anitos*, les morts errants, écartés grâce à des rites d'expulsion, cette conduite se renversera et pourra conduire à l'acquisition de la force physique, de la bravoure, de la bonne santé et de biens abondants, voire à la suprématie violente sur les groupes de pêche voisins. Au niveau lexicographique, j'ai pu observer de nombreux mots-racines apparentés avec les langues des Philippines et du monde austronésien. Je divergerais sur le sémantème attribué à certains d'entre eux, par exemple *ikasi a ripos* (p. 127) : plutôt que « pitoyables parents », je proposerais « parents bien aimés », car la racine *kasi* désigne un sentiment d'amour ; mais, j'ajouterais qu'en passant d'une langue à l'autre un glissement sémantique peut s'effectuer.

Nous sommes donc en présence d'un recueil sur l'expression de la sensibilité douloureuse, de la souffrance qui se fonde sur des travaux monographiques d'une grande authenticité. L'anthropologie des émotions exige de trouver le « ton juste » ainsi qu'il est dit dans l'introduction (p. 14), et celui-ci n'est accessible dans la langue de l'ethnologue, en l'occurrence le français, qu'après une longue fréquentation, une intimité, une empathie avec les hommes et les femmes des cultures lointaines que, par le dialogue, nous tentons de connaître et de comprendre.

Enfin j'exprimerais un regret. Nous sommes à l'ère du multimédia. Un ouvrage tel que celui-ci traite de performances. Il bénéficierait assurément d'illustrations audio-visuelles, d'autant plus que chacune des auteurs a effectué *in situ* des enregistrements sonores et filmiques nombreux et de qualité. Pourquoi ne pas avoir pris le temps de préparer des extraits pour la matrice d'un DVDROM ? La publication n'en serait pas beaucoup plus onéreuse. Une autre solution aurait été de mettre un lien audiovisuel en ligne. Il accompagnerait chaque chapitre du livre, un *ecompagnon* ainsi que John Miles Foley l'a mis en œuvre dans la revue *Oral Tradition*. J'éprouvais déjà cette nécessité en 1991 lors de la préparation de *Chants*

alternés. Asie du Sud-Est. Vingt-trois ans après, tout cela est devenu possible.

Un ouvrage associant les supports audio-visuels et les possibilités de répétition qu'ils offrent, associés aux analyses des actions en une suite d'instantanés vécus par les hommes et les femmes, leurs actes, captés par le regard de l'ethnographe et la mémoire du film n'en serait que plus convaincant pour le lecteur. De plus, il permettrait de conserver un patrimoine vocal, gestuel, kinésique, chorégraphique et scénographique. Il s'agit bien ici de pratiques performatives dans des contextes rituels ou des expressions théâtrales spécifiques. Or le mot *performance*, pas plus que les références fondamentales qu'il implique, notamment aux États-Unis, mais aussi en Europe (*Ethnoscénologie*, 1995, J.-M. Pradier et les recherches à Paris 8, dans le sillage de J. Grotowski, le *Théâtre des sources*) n'apparaissent pas dans ce livre, alors qu'H. Bouvier employait ce terme dans les années 1990. Les travaux des anthropologues en France sur les performances rituelles et/ou théâtrales ont considérablement progressé depuis lors. L'omission de ce terme est-elle délibérée ?

Nicole Revel

Nicole Revel (ed.), *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2013, xvi+320 pages, ill. ISBN 978-1-4438-4445-1.

Cet ouvrage collectif fait suite à la conférence « Songs of Memory : Safeguarding Cultural Heritage at the Turn of the 21st century », qui s'est tenue du 20 au 22 janvier 2011 à Ateneo de Manila University, aux Philippines, à l'occasion de l'inauguration du site libre d'accès sur la toile : *Philippines Epics and Ballads Archives*. Il est un témoin de plus de l'engagement de Nicole Revel dans le domaine de ce qu'elle appelle les « Littératures de la voix », mais également dans celui, plus récent, des « Digital Humanities » qui paraissent pour l'heure pouvoir garantir la sauvegarde de pans entiers de cette mémoire aurale et orale de l'humanité. En construisant le site, à Ateneo de Manila University, c'est tout un patrimoine intangible qui, au-delà des seules archives, se constitue et reflète le souci indéfectible de Nicole Revel pour une transmission à la fois académique, culturelle et éducative. Au-delà des Philippines, le présent ouvrage réunit les contributions d'une douzaine de chercheurs qui se consacrent au domaine des expressions musicales, narratives et rituelles, à travers l'aire de l'Asie du Sud-Est insulaire, allant du travail de collecte de terrain, à celui de la transcription et de la traduction, jusqu'à la recherche de supports multimédias modernes et de versions digitalisées.

Le livre est organisé en trois parties : « Chanted Narratives Intangible Heritage in Today's World », « The Voice, The Music, The Word », et « Interpreting as an Art ». La première partie réunit trois contributions à teneur théorique, qui cherchent à établir le lien entre les données recueillies sur le terrain et leur intégration dans le domaine des recherches sur l'oralité. La deuxième partie compte quatre contributions consacrées à l'étude des relations entre les mots, la voix et le chant, travaux monographiques d'anthropologie et d'ethnomusicologie, attentifs aux langues vernaculaires et aux catégories émiques. La troisième partie rassemble cinq articles dévolus à l'interprétation des épopées à travers toute cette aire culturelle de l'Asie du Sud-Est insulaire, et sur de longues périodes.

C'est l'anthropologue Fernando Zialcita qui, avec « Chanted Landscapes », ouvre le recueil en posant la question de la relation entre tangible et intangible, à travers l'étude

Un mot sur l'édition du volume qui mérite d'être mentionnée : le beau papier, la mise en page aérée et le large format en rendent la lecture agréable. Une carte schématique (p. 12) situe les principaux groupes ethniques de la région du Mahakam. La bibliographie exhaustive sera particulièrement utile au chercheur comme au muséographe travaillant sur l'art et la culture matérielle de Bornéo.

Antonio Guerreiro

Maria Stanyukovich (ed.), *Pilipinas Muna! Filippiny prejdie sjevo! K 80-ljetiou G.Y. Ratchkova (Pilipinas Muna! Les Philippines d'abord! En honneur du 80^e anniversaire de Gennadiy Yevgenyevich Rachkov)*, série Maclay, vol. 4, Musée d'Anthropologie et d'Ethnologie, Académie Russe des Sciences, Saint Petersburg, 2011, 648 p., Ill., ISBN 978-5-88431-174-9

Ce volume est le fruit d'une conférence internationale pour célébrer le 80^e anniversaire du linguiste Gennadiy Y. Rachkov. D'abord spécialiste de coréen, Rachkov s'est par la suite lancé dans l'étude du tagalog, puis fonda le Département de tagalog de l'École des Études Asiatiques et Africaines de l'Université de Saint Petersburg et le dirigea de 1967 à 2011. L'ouvrage rassemble des articles émanant d'experts en folklore, littérature, histoire, linguistique, anthropologie venus tant de Russie, que des Philippines et des États-Unis, ainsi que diverses bibliographies et catalogues de collections ethnographiques de Saint Petersburg ayant rapport aux Philippines. Ce recueil, qui nous semble très intéressant, ne contient que quatre articles en anglais écrits respectivement par des Philippines et une Anglaise, aussi vais-je essayer de donner ici une idée du contenu en suivant le plan en quatre parties du recueil, afin de montrer la diversité et la richesse des études russes sur les Philippines.

I. Les Philippines et la Russie

Maria V. Stanyukovich dans son article « Les recherches sur les Philippines en Russie vues de Saint Petersburg » souligne l'importance de cette ville pour les études philippines. C'est de là que, à partir du XVIII^e siècle, sont partis tous les explorateurs russes, et les manuscrits et objets ethnographiques qu'ils ont rapportés s'y trouvent conservés, tant dans les archives qu'au Musée Ethnologique Pierre le Grand (*Kunstkamera*), le premier musée de Russie. Quant à la série de publications Maclay, elle tire son nom de l'anthropologue russe Nikolay N. Miklouho-Maclay qui, au XIX^e siècle, voyagea en Nouvelle-Guinée et dans le Pacifique et se rendit trois fois aux Philippines, d'où il rapporta une riche collection d'objets toujours conservés dans ledit musée.

Ricardo Jose traite dans son article « La guerre russo-japonaise et les Philippines » de l'inspiration que la victoire nipponne donna aux jeunes nationalistes philippins, dont le pays à peine débarrassé des Espagnols, venait d'être colonisé par les Américains.

Vladimir V. Noskov passe en revue les visites de la flotte russe à Manille du temps où l'empire russe essayait de s'ériger en force navale du Pacifique.

Mikhail Yu. Medvedev analyse les réformes récentes du Raja Muda Muedzul I Lail Tan Kiram du sultanat de Sulu, sud des Philippines, dans « Les symboles du sultanat royal de Sulu : héritage, contexte et réformes ».

II. Folklore et littérature

Wystan De La Peña rend hommage à l'âge d'or de la littérature philippine en espagnol qui est à situer dans les années 1898-1941 de la période américaine.

Amparo Adelina C. Umali III décrit comment elle enseigne les chants Hudhud des Ifugao, la San Dionisio Komedy et la danse de l'aigle des Bontoc aux étudiants de l'Université des Philippines à Diliman, afin de sauver ces traditions.

Yuri E. Berezkin dans « Les Philippines et l'Indonésie » étudie quatre motifs typiques de la mythologie et du folklore et les met en rapport avec des données de la préhistoire sud-est-asiatique, ce afin de mieux les situer dans le temps et dans l'espace.

Sergey I. Yatsenko analyse l'épopée dite *Biag ni Lam-ang* « La vie de Lam-ang » des Ilocans et compare les traductions qui en ont été faites. Si on se réfère à la tradition russe des études folkloriques qui distingue deux genres d'épopées : *geroicheskiy epos* et *bogatyrskaya skazka*, le premier étant l'épopée d'un peuple et le deuxième l'histoire d'un héros individuel, on peut considérer « La vie de Lam-ang » comme appartenant plutôt au deuxième genre.

Artyom V. Kozmin compare la métrique des épopées *ilokan* et mongoles. Il arrive à la conclusion que les premières ont des contraintes formelles plus strictes concernant le nombre de syllabes que peut contenir chaque ligne.

Sergey I. Yatsenko analyse la structure syllabique des vers et des rimes dans l'épopée *ilokan Biag ni Lam-Ang* ainsi que dans quarante chansons populaires et dix poèmes *ilokan*. Il est frappé par la structure mono-rythmique de la poésie *ilokan*.

Olga V. Kolytga présente l'ensemble des recherches philippines et russes sur le fameux poète philippin Francisco Balagtas et recommande de se concentrer, à l'avenir, davantage sur les analyses littéraires que sur les études socio-historiques.

III. Linguistique

Alexander K. Ogloblin observe le développement des formes du passif en tagalog, javanais, vieux malais et autres langues indonésiennes et conclut que le système du passif en tagalog est le plus archaïque et a conservé le plus grand nombre de formes, tandis que les autres langues ont réduit peu à peu les formes du passif ou même les ont complètement abandonnées.

Natalya F. Alieva compare la construction des voix active et passive dans les langues indonésiennes et le tagalog. Elle opte pour la thèse selon laquelle les relations entre actif et passif sont symétriques dans les langues indonésiennes, mais souligne qu'en tagalog les formes passives sont mieux développées.

Yury I. Studenichnik examine la construction des verbes avec le préfixe *mag-* et l'infixe *-um-* en *taglish*, mélange de tagalog et d'anglais utilisé aux Philippines et surtout à Manille. En tagalog, il y a une différence sémantique entre les verbes construits avec *mag-* ou *-um-* qui a disparu en *taglish*. L'auteur essaie d'expliquer ce changement.

Sergey B. Klimenko traite du problème de savoir si le tagalog est une langue du type accusatif ou du type ergatif pour arriver à la conclusion préliminaire que le tagalog est un idiome ayant un système de voix symétriques.

IV. Anthropologie, Ethnologie, Ethnolinguistique

Lawrence A. Reid aborde trois problèmes : d'abord, il essaie de définir les différentes significations du terme « indigène », surtout celle entre « indigène » et « minorité culturelle » ;

ensuite, il présente l'origine des langues du nord de Luzon sous la forme d'un arbre généalogique ; pour finir, il jette un coup d'œil sur la transformation des Bontok en ce qui concerne leur langue et leurs perspectives d'avenir. Il étudie ce groupe depuis cinquante ans et se lamente sur le fait que les jeunes, voulant aller à l'université et rêvant d'une vie en ville, ne s'intéressent plus à la langue et aux coutumes de leurs ancêtres. L'article de Lawrence Reid est le seul émanant d'un étranger à avoir été traduit en russe.

Ma. Crisanta N. Flores évoque une ancienne pratique encore vivante : le transport de produits faits en bambou et rotin sur des charrettes tirées par des buffles depuis l'intérieur de la province de Pangasinan jusqu'à Manille. Cet archaïsme nous rappelle l'existence à l'époque préhistorique de l'État de Caboloan, à l'intérieur de ce qui est maintenant la province Pangasinan.

Elena G. Frolova décrit la situation linguistique contemporaine à Manille. Elle pense que le Filipino est la langue nationale des Philippines comme il est prescrit par les constitutions de 1897, 1935, 1946, 1974, 1987, et déplore que l'anglais soit toujours utilisé dans l'administration et dans la vie publique. Malheureusement Frolova se trompe parce que l'anglais est toujours une langue officielle des Philippines et, jusqu'en 1974, l'espagnol l'était aussi !

Yuri Yu. Krylov compare les vocabulaires austroasiatique et austronésien pour les métaux et conclut qu'il y a eu probablement des contacts linguistiques au cours de l'époque préhistorique.

Arina A. Lebedeva décrit les bateaux traditionnels des Philippines, de la pirogue jusqu'à l'embarcation à balancier, lesquels sont représentés par les dessins faits par le capitaine de corvette François Edmond Paris pendant le voyage autour du monde de l'Astrolabe, et publiés à Paris en 1841.

Vadim R. Atnashev examine les droits constitutionnels aux Philippines et déplore les lacunes dans l'application des droits de l'homme, surtout ceux des groupes indigènes.

Igor Yu. Kotin retrace l'histoire des Indiens aux Philippines, traditionnellement appelés « Bumbai », du fait qu'ils portaient du port de Bombay. Leur arrivée est ancienne, mais leur présence n'est attestée dans les sources écrites qu'en 1762. Ils sont à présent quelque trente mille et la plupart sont d'origine sikh ou sindh.

Caroline Stone essaie de suivre les échanges culturels entre l'Amérique Latine et les Philippines dans le domaine des textiles. Elle cite trois exemples : l'ananas originaire du Brésil et du Paraguay qui a été transporté aux Philippines au *xvi*^e siècle où l'on a développé une technique de tissage de la fibre et produit l'étoffe dite « piña », tandis que la technique de l'*ikat*, venant de l'Asie, se retrouve au Guatemala, et que les châles couverts de broderies dits « mantones de Manila » sont encore utilisés en Andalousie.

V. Les Philippines dans l'art russe, dans les musées et les bibliothèques

Cette dernière partie offre un inventaire des diverses collections conservées à St. Petersbourg :

- Publications sur les Philippines dans la bibliothèque de l'Institut des Manuscrits Orientaux. (Igor N. Wojewódzki),
- Collection de photographies de R.F. Barton conservée au Musée Ethnologique. Barton était un ethnographe américain qui a vécu à Saint Petersbourg de 1930 à 1940. Une partie de ses photographies se trouvent au musée. (Alexandra K. Kasatkina),
- Collections anciennes au Musée d'Ethnologie Pierre le Grand (Kunstkamera) de

l'Académie des Sciences. (Vladimir N. Kislyako),

– Peintures faites par Mikhail Tikhanov, le premier peintre russe à avoir visité les Philippines, durant un voyage sur le bateau *Kamchatka* de 1817 à 1819. (Ekaterina V. Shilova)

– La série philippine des peintures de Vassiliy V. Vereschagin qui, en 1901, a représenté des soldats américains tués ou blessés pendant la guerre américano-philippine. (Julia S. Rutenko),

– Bibliographie de publications sur les Philippines au département d'Australie, d'Océanie et d'Indonésie du Musée Ethnologique. (Alexandra K. Kasatkina, ed.),

– Bibliographie des études philippines à St. Petersbourg (xx^e et début XXI^e siècle). (Maria V. Stanyukovich et Tatyana I. Shaskolskaya, ed.).

En bref, il semble qu'il y ait encore bien des trésors à découvrir à Saint Petersburg !

Marlies Salazar

Hélène Bouvier (ed.), [avec les contributions de] Véronique Arnaud, Josiane Cauquelin, Dana Rappoport, *L'art du Pathétique en Asie du Sud-Est Insulaire : Le choix des larmes*, Paris, l'Harmattan, 2013, 248 p. ISBN : 978-2-343-01400-5.

L'ouvrage collectif coordonné et édité par Hélène Bouvier prolonge par une publication — et c'est là un grand mérite — une opération de recherche entreprise en 2007 intitulée « Pratiques littéraires et artistiques », qui a réuni sept chercheurs, membres du Centre Asie du Sud-Est (CASE, UMR8170, CNRS/EHESS).

Quatre brins pour tresser nos paroles symbolisent avec bonheur quatre cultures insulaires de l'Asie du Sud-Est (deux à Taiwan et deux en Indonésie) sur lesquelles portent une interrogation commune et une réflexion particulière sur la notion privilégiée de « Pathétique ». L'ensemble amplifie nos connaissances et contribue à une anthropologie des émotions autour de la souffrance à partir de travaux monographiques menés sur un temps long par quatre femmes (trois ethnologues et une ethnomusicologue). La description ethnographique, associée à la pratique de la langue du groupe étudié, a commencé pour trois d'entre elles (Véronique Arnaud, Josiane Cauquelin, Hélène Bouvier) dans les années 1980, alors que nous étions les élèves de Georges Condominas au Laboratoire mixte du CÉDRASEMI. Aborder une culture par la description rigoureuse des faits et par les paroles des hommes, était et reste la marque de l'exigeante méthode de celui qui fut notre Maître et que nous appelions avec affection « Condo »⁵.

Partant de Taiwan au Nord et descendant vers les Petites Îles de la Sonde, les cultures exemplifiées par ces travaux nous offrent un nuancier d'émotions liées à la violence et les souffrances qu'elle implique sont vécues et perçues par les actants/acteurs, ainsi que le public ou les témoins présents dans le corps social.

5. Jusque dans les années 1990, nous avons eu l'occasion de travailler ensemble lors des séminaires de notre Centre et, après son démantèlement, lors d'un séminaire en ethno-poétique que j'ai animé dans un premier temps avec Tran Van Khê et qui a rassemblé des chants alternés en 13 langues et cultures de l'Asie du Sud-Est (continentale et insulaire). Il en émana une anthologie bilingue qui fut offerte en hommage à Jacques Dournes, Dam Bo, *Chants alternés : Asie du Sud-Est* (textes réunis par N. Revel, Paris : Sudestasia, 1992). Alors que j'avais entrepris en 2007-2008 un séminaire au Musée du quai Branly, Dana Rappoport s'est jointe à moi et nous avons pu mener une réflexion pluridisciplinaire et comparative sur *les Littératures de la voix et les Arts de la Performance en Asie* (2009-2014).

courageous. A small town, or perhaps just a prosperous village, does not necessarily need a vast “hinterland.” Moreover, for later periods one may even turn the picture upside down: the small settlement on Singapore Island became an “adjunct” of some nearby area(s).

Historians often emphasize the importance of the Chola intervention (1025), although we practically know very little about the real course of this event. By contrast we know much more about the Yuan and their maritime activities. David Bade’s *Khubilai Khan and the Beautiful Princess of Tumapel* (Ulaanbaatar 2002; republished Singapore 2013) gives a wonderful example of what one can extract from the sources. Moreover, Sinologists have divided the brief period of Yuan trade and politics in maritime Asia into different stages and perhaps one could try to relate these “sub-periods” to the fate of Temasik more systematically. Other ideas may be found in recent studies, for example Geoff Wade’s “An Early Age of Commerce...,” *Journal of Southeast Asian Studies* 40.2 (2009). In short, Miksic provides a long bibliography, but he leaves out some important titles: Hans Bielenstein’s voluminous *Diplomacy and Trade in the Chinese World, 589-1276* (Leiden 2005) for the tribute envoys, many Chinese works on early topics such as the missions by Zhu Ying and Kang Tai, Max Deeg’s huge translation of Faxian’s text, the Kedah monograph by Michel Jacq-Hergoualc’h, a long article by Johannes Kurz on Chinese texts dealing with Brunei / Borneo – to mention just a few examples. Miksic addresses all these topics, directly or at the side, therefore readers would have been grateful for recent “updates.” Other possible additions concern the old works by Paul Pelliot, the monograph by Jacques Dars, some Portuguese studies dealing with the sixteenth century, and so on. One also wonders why his bibliography does not list the magnificently illustrated collection prepared by Aileen Lau and Laure Lau, *Maritime Heritage of Singapore* (Singapore 2005), which has much to offer for the period after circa 1500. This book is for general readers and scholars alike and follows similar intentions as Miksic himself, who wishes “to raise Singaporeans’ awareness of the fact that the rise of their small island nation is not a recent historical accident...” (p. 23).

My comments partly stem from high expectations when reading *Singapore and the Silk Road of the Sea*. The archaeological sections are illuminating, indeed, and the way Miksic tries to align certain descriptive elements (found, for example, in the usual array of semi-historical Malay accounts) with the “underground” facts deserves admiration; but there are quite a number of other things, often technical in nature, that are not satisfactory. In conclusion, then, one has to state that Miksic’s book reveals much zeal; it offers many archaeological details (perhaps too many for a general reader) and some interesting interpretations; it contains beautiful images, there is an index with important names, and there are useful maps as well; however, there is also a grey side, which makes it difficult to give a final assessment of this work.

Roderich Ptak

Loh Wei Leng, Badriyah Haji Salleh, Mahani Musa, Wong Yee Tuan & Marcus Langdon (eds), *Biographical Dictionary of Mercantile Personalities of Penang*, George Town, Think City and MBRAS, 2013, 227 p. plates and maps. Foreword by Wang Gungwu. ISBN 978-967-9948-659-2

This dictionary, which focuses on the mercantile male personalities who pioneered the

growth of George Town from the end of 18th century up to the mid-20th century, is the first of its kind. However the interest for local figures started much earlier when, in 1986, a book entitled *Historical Personalities of Penang* was published by The Historical Personalities of Penang Committee under the Auspices of Penang Festival'86, and an exhibition based on this publication inaugurated. This latter volume also included community and political leaders, civil servants, academicians, religious teachers and artists, and among them, a few prominent women, but the biographical sketches were not referenced.

The present book highlights the life of merchants and business people from all communities, including the Acehnese, Arabs, Armenians, British, Chinese, Eurasians, Indians, Malays, Parsees, Scottish. It has been prepared with great care, thanks to the contribution of twenty authors. The entries are introduced by an overview of the historical development of the island since the coming of the Portuguese to Malacca (pp. 4-8). It appears clearly that the trader and business community has formed a major pillar since the late 18th century of the city, when Penang was made an entrepôt.

Then the editors in a note on the biographies (200) explain how they proceeded. Each entry begins with the surname, given name (Chinese names in Hokkien dialect, followed by characters, and also in Mandarin, transcribed in *pinyin*), date of birth and death, profession, occupation, major role in the society. It ends with references in abbreviated form, while full references are given in a general bibliography including public records, archives and archival materials, newspapers and magazines (in English, Malay, and Chinese), unpublished theses, papers and manuscripts, personal communications, books and journal articles (in English, Malay and Chinese), and internet sources. The use of a symbol in the index allows the reader to know if a personality is listed in the main entries (pp. 12-178) or in the brief biographical sketches (24 altogether, pp. 179-191) that is those for whom the biodata are not yet sufficiently documented, but who merit inclusion in the history of Penang. If we consider that in 1810, the Indians represented some 30% of the population, Chinese 36%, Malays and Arabs 25% and that in 1860, the Chinese became the majority in Penang, one would not be surprised to notice that they are also the best represented among the biographies.

Although this dictionary is still far from being exhaustive, as the editors admit, it does great service to the historians who want to deepen their knowledge on these personalities and their part in the making of Malaya and even Southeast Asia.

Claudine Salmon

Stefan DIETRICH & Margareta PAVALOI (eds), *Flussaufwärts, Die Borneo Sammlung Hilde May*, Heidelberg : Völkerkundemuseum der J. & E. von Portheim-Stiftung (vPST), 2013, 200 pages, 283 ill., bibliographie.

Preuve d'un regain d'intérêt pour les arts et les cultures de Bornéo depuis quelques années¹, ce catalogue d'exposition présente une collection formant un ensemble représentatif

1. Il faut citer les expositions récentes sur l'art des sociétés *dayak*, notamment la statuaire et la sculpture « Patong », organisée en 2007 au Museo delle Culture de Lugano (Suisse), à partir de l'importante collection d'art tribal Brignoni, léguée au musée (*Patong. La grande sculpture dei popoli del Borneo*, Milan, Mazzotta, 2008). Puis, dans le même établissement en 2012 une exposition centrée sur les chapeaux de soleil de la province de Kalimantan Centre (*Sapuyung. Cappelli cerimoniali del Borneo*, Milan, Mazzotta, 2012). En France, il faut citer l'exposition « *Dayak* et Punan : Peuples de la forêt tropicale » au Musée d'Art et d'Archéologie de Laon dans l'Aisne en 2006 – sans catalogue ; plus

Narrative Topology and Narrative Artefacts in Southwest Maluku (Indonesia) and Tutuala (East-Timor) », compare les versions de ce mythe entre les îles du sud des Moluques en Indonésie, et la région de Tutuala à Timor-Est, connues inégalement, et selon des impératifs rituels différents, mais démontrant des traditions de conte similaires et faisant référence à un réseau économique ancien commun.

Une approche plus historique conduit le chapitre suivant, « Epics in the Early Spanish Philippines Revisited », dans lequel Brandon Reilly dépouille les descriptions laissées par les premiers Espagnols qui ont assisté, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles à des séances d'épopées chantées aux Philippines, et en relatent les évaluations contrastées, souvent déjà curieuses d'histoire et de culture locales. Le volume se clôt sur la contribution de Muhammad Haji Salleh, « Hang Tuah, the Culture Hero : Interpreting Memory », qui fait part de l'émotion toujours vivace qu'inspire aux Malais leur héros d'épopée, sans cesse réinterprété à la lumière des changements de leur société.

Ce volume fait la démonstration éclatante de la richesse et de la complexité des recherches menées dans le domaine de l'oralité, tout particulièrement dans cette région de l'Asie du Sud-Est, et encouragera les spécialistes de toutes les disciplines des sciences humaines, ou de telle ou telle société de cette aire, non seulement à en lire les chapitres, mais encore à consulter les sources et références qui y sont abondamment citées. Pour reprendre les mots optimistes de Nicole Revel (p. xvi) : « Même si les forces de l'oubli et de la destruction sont nombreuses dans le monde d'aujourd'hui, les forces de la mémoire et de la créativité les contrebalancent d'une manière authentique, contemporaine et pourtant traditionnelle », et l'auteur d'appeler, au-delà de l'enseignement des langues en danger de disparition, à offrir l'espace virtuel cybernétique à toutes leurs expressions, y compris artistiques.

On peut se reporter au site sur la toile : <http://epics.ateneo.edu/epics>

Hélène Bouvier

Ardian Purwoseputro, *Wayang Potehi of Java* 布袋戏, Jakarta, Afterhours Books, 2014, 290 p., 2 maps, sumptuous illustrations. Foreword by Prof. Leo Suryadinata. ISBN : 978-602-97507-9-9

Wayang Potehi, is a popular form of puppet theatre which comes from Southern Fujian province. The term *potehi* (in Mandarin: *budai xi*) literally means "glove puppet theatre". No information is available about its historical development in Fujian. Xie Zhaozhi 谢肇淛 (1567-1624) in his *Wu zazu* 五杂俎 ("Five assorted offerings", first ed. 1616, ed. Minguo 24, I. p. 213) alludes to the taste of Southern Chinese for "puppetry" (here called *kuilei* 傀儡, presumably a loanword, which can be traced back at least to the Tang Dynasty), says that it is of foreign origin (*huxi* 胡戏). Unfortunately, he does not provide further comments on the various forms of puppet theatre then in vogue. As for Indonesia, the early European travellers who visited the island only recorded plays performed by human actors. So far, the oldest allusion to *Potehi* performances in Java seems to emanate from Chinese records dating back to the last decades of the 18th century.

The book by Ardian Purwoseputro is aimed at providing an overview of the ups and downs of *wayang Potehi* in Java up to the present. After a brief introductory chapter on puppetry in Fujian, as perceived through various legends, the author focuses on its second

home across the Southern Sea. The second chapter, in spite of the scarcity of data, tries to present the different phases of development in Indonesia, the section on the the early 20th century being rather well documented. After the official ban in 1967, a gloomy period came which lasted until 2000. However, the implementation of the law differed from place to place, and in East and Central Java three *Potehi* groups managed to survive, namely those of Surabaya, Tulungagung and Semarang. Worthy of note, it is during the 1980s-1990s, that Javanese puppeteers began to emerge on the scene, while their Peranakan counterparts saw their number decrease. After the end of the New Order Regime in 1998, the puppeteers enjoyed a new freedom. The peak was reached in 2000 when President Abdurrahman Wahid issued a Presidential Decree allowing the performances in temples and other public places. According to the author, by 2013 “there were around eleven puppeteers in Java” among whom several Javanese—we just read in the press that one of the two Peranakan maestros in Semarang, Thio Tiong Gie (also known as Teguh Chandra Irawan), just passed away on 20/8/2014 at the age of 81—. This chapter ends with twenty-seven photos of exquisite old puppets originating from Fujian.

The third chapter is devoted to the present situation, in terms of performances, structure and flow of the show, languages used (presentation of the parts of the narrative which are still chanted in Hokkien, or *suluk* 四念白, and the *syairan* which are in Malay, with their respective notebooks), puppeteers, stories, and orchestra. A list of some nineteen stories is provided which gives the titles in Hokkien, Mandarin and an English translation. Apart from the “Story of Liang Shanbo and Zhu Yingtai” and the “Pilgrimage to the West”, they all belong to the category of historical novels.

The fourth and last part is devoted to the *Potehi* puppets made in Indonesia. After 1967 several dolls makers appeared in Java, most of them being Peranakan. namely: Kok from Tulungagung, Liem Sing Tjwan from Gunawan in Blitar, San also known as Sang Sang from Surabaya, and Tan Soen Bing from Gudo-Jombang.

In 2013 there were three doll makers (mainly Javanese who are also acting as performers) and two craftsmen having the expertise in doll painting, all of them concentrated in the areas of Gudo-Jombang and Tulungagung. The author has chosen to present the works of six of them, which attests to the talent of their makers.

To conclude, this book shows that the *Wayang Potehi* of Java has become part of the national heritage. For the time being, Gudo is its main centre, and some of the performers of these puppet plays are Javanese. Their reputation is such that one may even see videos on-line. Moreover another book (which we have not yet seen) by Dwi Woro Retno Mastuti et al. has just come out, focusing on this cultural heritage (*Wayang Potehi Gudo. Seni Pertunjukan Peranakan Tionghoa di Indonesia*, Jakarta, PT Sinar Harapan Persada, 145 p.)

Claudine Salmon