# Sommaire


## Échos de la recherche

**3** *Festival Budaya dan Seminar Internasional La Galigo III, 17 to 23 December 2018, Watansoppeng, Sulawesi Selatan, Indonesia* (Campbell Macknight and Muhlis Hadrawi)

**8** *7th Borobudur Writers & Cultural Festival 2018, Yogyakarta–Borobudur, 22-24 November 2018* (Henri Chambert-Loir)

**13** *Java in Jerusalem: New Directions in the Study of Javanese Literature and Culture* (Ronit Ricci and Willem van der Molen)

## Java: Arts and Representations

**19** Mai Lin Tjoa-Bonatz and Nicole Lockhoff
*Art Historical and Archaeometric Analyses of Ancient Jewellery (7–16th C.): The Prillwitz Collection of Javanese Gold*

**69** Jiří Jákl
*Pangolin, Rāma, and the garden in Laṅkā in the 9th century CE: A few notes on a symbolically powerful "anteater"*

**87** Pauline Lunsingh Scheurleer
*Prince Dipanagara's Pilgrim's Staf*

**113** Jérôme Samuel
*Mosquées sous verre à Java : vie et mort d'un thème iconographique*

## Études

**151** Jean Couteau
*Le Substrat pré-hindou du culte des ancêtres : rites des morts à Bali*

**173** Annabel Teh Gallop
Silsilah Raja-Raja Brunei*: The Manuscript of Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim*

**213** Song Ge
Sam Kok*, presse et idée de nation chinoise aux Indes néerlandaises (fin XIX^e^-début du XX^e^ s.)*

**241** Rodolphe de Koninck
*Singapour : l'énigme territoriale*

## Témoignages

**269** Tedjabayu
C'est la vie ! *Quatorze années de détention politique*
(Trad. et introd. par Henri Chambert-Loir)

## Comptes rendus

### Traditions littéraires

**295** Ding Choo Ming & Willem van der Molen (eds.), *Traces of the Ramayana and Mahabharata in Javanese and Malay Literature*, Singapour : ISEAS Publishing, 2018. (Monique Zaini-Lajoubert)

**297** Bernard Arps, *Tall Tree, Nest of the Wind : the Javanese shadow-play Dewa Ruci performed by Ki Anom Soeroto, a study in performance philology*, Singapore : NUS Press, 2016 (Hélène Bouvier)

**299** Hildred Geertz, *Storytelling in Bali*, Leiden – Boston : Brill, 2016 (Michel Picard)

**302** Dick van der Meij, *Indonesian Manuscripts from the Islands of Java, Madura, Bali and Lombok*, Leiden – Boston : Brill, 2017 (Henri Chambert-Loir)

**Histoire**

**305** Daniel Perret (dir.), *Writing for Eternity. A Survey of Epigraphy in Southeast Asia*, Paris : École française d'Extrême-Orient, 2018 (Gregory Kourilsky)

**308** *The Chinese Annals of Batavia*, the Kai Ba Lidai shiji and other Stories (1610-1795), translated, edited and annotated by Leonard Blussé & Nie Dening, Leiden – Boston : Brill, 2018 (Claudine Salmon)

**310** George Quinn, *Bandit Saints of Java: How Java's Eccentric Saints Are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*, Burough on the Hill, UK : Monsoon Books, 2018 (Henri Chambert-Loir)

**312** *Urip Iku Urub: Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey*, Jakarta : Kompas, 2019 (Henri Chambert-Loir)

**1965 et la gauche indonesienne**

**315** Mars Noersmono, *Bertahan Hidup di Pulau Buru*, Bandung : Ultimus, 2017 (Mulyandari Coetmeur)

**317** *Sejarah Gerakan Kiri Indonesia untuk Pemula*, oleh Yayak Yatmaka dan 31 penulis lain, Bandung : Ultimus, 2016 (Gloria Truly Estrelita)

**320** Saskia E. Wieringa & Nursyahbani Katjasungkana, *Propaganda and Genocide in Indonesia: Imagined Evil*, London – New York: Routledge Contemporary Southeast Asia Series, 2019 (Ibarruri Sudharsono)

**Écrits intimes**

**323** WANG Gungwu, *Home is Not Here*, Singapore : NUS Press, 2018 (Claudine Salmon)

**325** Ajip Rosidi, *Tapak Meri 1 1995: Catetan Harian*, Bandung: Kiblat, 2018 (Henri Chambert-Loir)

## Résumés – Abstracts

© Copyright Association Archipel 2019

En couverture : « Mosquée des transports », peinture sous verre javanaise [de Sastra Gambar], ca. 1980, coll. part., Yogyakarta. Voir l'article de Jérôme Samuel dans ce volume.

# Festival Budaya dan Seminar Internasional La Galigo III, 17 to 23 December 2018, Watansoppeng, Sulawesi Selatan, Indonesia

This was the third in a series of cultural festivals and academic seminars in South Sulawesi named after the great cycle of stories known as La Galigo. Overall management of event arose from cooperation between the *kabupaten* government in Soppeng and Universitas Hasanuddin in Makassar, with the academic program arranged by the Departemen Sastra Daerah, Fakultas Ilmu Budaya of the university.

The first of these events at Barru in 2002 celebrated the fact that Colli'pujié, the great expert in La Galigo literature and informant of B.F. Matthes in the nineteenth century, had been a local ruler near Barru (Macknight 2003). The second at Masamba in 2003 marked the importance of Luwu in the stories and was held in at a time of some tension between traditional ideas and resurgent Islamist values (Robinson 2011). This latest event, coming after a substantial delay, marked growing interest in local cultural matters and reflected the role of Soppeng as one of the central Bugis states in the past and today a thriving *kabupaten*.

Each of these events was made possible by the devolution of power and money to the *kabupaten* level over the last twenty years. Held outside the major city of Makassar, their dual nature combines several interests. On the one hand, they bring visitors from elsewhere in South Sulawesi and the nation, as well as some international scholars, to a local audience, reinforcing a sense of local significance, while on the other hand, they display the local cultural riches to that wider audience, as well as to the locals themselves. Soppeng was in a festive mode for the week and the *bupati*, H. A. Kaswadi Razak, provided strong leadership and expansive hospitality.

The program began with a parade of local groups and others from neighbouring areas, all in splendid costumes, passing a reviewing stand in front of the main mosque. This led on to an elaborate ceremony of welcome in the park at Ompo, on the fringe of the town. A great crowd had assembled and, after the usual speeches, the display area in front of the official dais was taken over by massed dancers and, after them, by an orchestra of local children playing traditional instruments. Booths from each sub-district provided a range of refreshments. Each evening over the following week, a program of cultural events was presented in the central town square. All kinds of traditional and contemporary music and dance were featured, including several dramatic presentations of the La Galigo stories which showed the influence of the famous opera production shown around the world in recent years (Pelras 2005).

The quality and variety of these presentations bore witness to the cultural vigour of contemporary Bugis society, especially among young people who participated with obvious enjoyment in traditional cultural forms, as well as appreciating modern musical items. A notable instance of local pride is the use of the Bugis *lontara*' script to write both Bugis and Indonesian; this is much more widespread in signs than it once was. It also now commonly appears on clothing and other fabrics. While some expressions of this enthusiasm for tradition can seem a little artificial, and challenges from conservative Islam have not wholly gone away, there can be no mistaking the new assertion of Bugis identity which acknowledges, among other things, the memory of the former kingdoms, together with the significance of their symbolic regalia, and a role for the *bissu* or shamans. The name of La Galigo has come to connote much of this identity.

The seminar element in the event was held over two days in the large meeting hall beside the town square. An audience consistently numbering several hundred showed the interest, or at least curiosity, of local people in their heritage. While contributions from scholars associated with Universitas Hasanuddin were prominent, a meeting such as this provides space for interaction with those from other institutions. Outside the hall, a wide range of recent books of interest was for sale and a display of local *keris*, *badik* and other knives and weapons demonstrated an important aspect of traditional material culture.

Our knowledge of the La Galigo literature has been transformed in recent years by the availability of major publications. Most obviously, Yayasan Obor has published transcriptions and Indonesian translations of three of the twelve parts of the famous NBG 188 manuscript in Leiden which was Colli'pujié's attempt to provide Matthes with a copy of the "whole" tradition (Salim and others 2017). Moreover, all twelve parts of the manuscript itself, inscribed by UNESCO on the Memory of the World register, have been digitised by

the Leiden University library and are available for free download. Significant digitised material is also freely available from the Staatsbibliothek's Schoemann collection in Berlin. Other lengthy transcriptions and translations can be found in the published theses of the late Fachruddin Ambo Enre (*Ritumpanna Wélenrénngé* 1999), Nurhayati Rahman (*Cinta, Laut dan Kekuasan* 2006) and Andi Muhammad Akhmar (*Islamisasi Bugis* 2018). The extensive microfilming Proyek Pelestarian Naskah has provided access to a vast range of manuscripts in Sulawesi itself (Mukhlis and others 2003). Not least among these new resources is the volume deriving from the Barru seminar, which contains papers on many aspects of La Galigo (Rahman 2003).

Two challenges lie ahead for those concerned with La Galigo studies. The first is to compare various versions of particular episodes with a view to making literary judgements. Is it possible to distinguish between the works of individual composers from the past and identify those of especial merit? Now that so much preliminary philological spade work has been done, can we present and analyse texts which deserve to be read — in translation of course — by those who have no other interest in Bugis history and literature?

The second challenge is to promote a mature understanding of La Galigo as one of the outstanding cultural achievements of Indonesia, alongside the conventional high points from Java and Bali. How can one build on the enthusiasm for La Galigo which is evident on the internet, often with a very poor understanding of the actual cycle itself? The task is to "sell" an accurate account of La Galigo both within Indonesia itself and wherever Indonesian studies are pursued.

While some aspects of this event in Soppeng repeated the formula from the earlier events and not all papers at the seminar took advantage of the new scholarship, developments over the last two decades make it now possible to address these two challenges. The following papers were offered at the seminar. It is hoped to publish a volume based on these later in 2019.

The place of La Galigo in the archipelago and beyond

- Marrik Ballen, *Asian Collections in Leiden*
- Nurhayati Rahman, M.S., *La Galigo: merawat keberagaman dan merekat integrasi Nusantara*
- Abd. Rasyid Asba, *Sawerigading peletak dasar terbentuknya wawasan Nusantara*
- Andi Ima Kesuma, *Seputar nilai utama dalam naskah La Galigo (telaah pada aspek hubungan internasional, gender, dan nilai lainnya)*
- Mu'jizah, *Migrasi dan integrasi Bugis*

La Galigo in Bugis society

- Irfan Mahmud, *La Galigo: gerakan literasi dan misi perekat Bugis-Makassar*

- Pawennari Hijjang, *Filosofi sure Galigo pada arsitektur rumah panggung Bugis*
- Nurul Ilmi Idrus, "*Bugis marriage*"*: between epic La Galigo and contemporary Bugis*
- Muhammad Ahlul Amri Buana, *La Galigo as legal text? Traces and evolution of adat in Bugis epic cycle*
- Makoto Ito, *Anak kembar buaya dan upacara kelahiran antara masyarakat Bugis: beberapa catatan buat studi I La Galigo*
- Rapi Tang, *Mitos Galigo* "*Mulariulona Batara Guru*" *episode (saat diturunkannya Batara Guru)*
- Muhammad Darwis, *Analisis perbandingan strategi kesantunan dalam naskah Lontara Latoa dan Sukku'na Wajo*
- Umar Thamrin, *Rice and body in Bugis*
- Mahmud Tang, *Sistem nilai budaya dalam naskah I La Galigo*

La Galigo texts

- Campbell Macknight, *La Galigo and writing: questions and suggestions*
- Andi Muhammad Akhmar, *Cerita La Galigo berdasarkan naskah Nb27a*
- Sonja Lang, *Creating a bilingual dictionary*
- Douglas Laskowske, *Mensosialisasikan ceritanya* "*I La Galigo*"
- Anil Hukma, *La Galigo: dari naskah akademik ke karya kontemporer*

The travels of La Galigo

- Faisal Oddang, *Ke mana kita membawa La Galigo?*
- Kathryn Robinson, *Historical traces, memory and identity in the Luwu periphery*
- Muhannis, *Mitologi Sawerigading di pesisir timur Sulawesi Selatan*
- Darmansyah, *Tonggak sejarah Mandar I La Galigo*
- Muslimin A. R. Effendi, *Lawatan Sawerigading ke tanah Bima: penciptaan struktur dan genealogi sejarah yang berpaling*
- Norashikin Salleh, *La Galigo menerawang ke tanah Melayu*

La Galigo in Soppeng

- Faisal, *Maddewata as a performing art of bissu: oral tradition in Bugis Soppeng society*
- Noer Jihad Saleh, M.A., *Nilai-nilai kearifan lokal tradisi lisan 'massureq' dalam ritual maddojabine*
- Muhlis Hadrawi, *Peradaban awal masyarakat pada toponimi-toponimi Soppeng yang tergambar di dalam kisah meompalo karellae*
- Muhammad Nur dan Akin Duli, *Perspektif lingkungan situs-situs kerajaan Soppeng*
- Hasanuddin, *Tinco di Soppeng: referensi masa hunian wanuwa dan bukti pertanian*

## References

Akhmar, Andi Muhammad 2018, *Islamisasi Bugis; kajian sastra atas La Galigo versi bottinna I La Dewata sibawa I Wé Attaweq*, Yayasan Pusaka Obor Indonesia, Jakarta.

Fachruddin Ambo Enre 1999, *Ritumpanna Wélenrénngé; sebuah episoda sastra Bugis klasik Galigo*, École française d'Extrême-Orient/Fakultas Sastra Universitas Indonesia/Yayasan Obor [Naskah dan Dokumen Nusantara Seri 14], Jakarta.

Macknight C.C. 2003, "La Galigo International Seminar and Festival (Barru, South Sulawesi, 15-18 March 2002)," *Archipel*, vol. 65, pp. 3-6. DOI : https://doi.org/10.3406/arch.2003.3744

Mukhlis Paeni and others 2003, *Katalog induk naskah-naskah Nusantara: Sulawesi Selatan* (Arsip Nasional Republik Indonesia, in collaboration with The Ford Foundation, Universitas Hasanuddin), Gadjah Mada University Press, n.p.

Pelras, Christian 2005, "La Galigo, un monument littéraire longtemps méconnu enfin révélé au monde: du mythe identitaire bugis à la production scénique internationale," *Ethnologie et Littérature* (Collection Eurasie: cahiers de la Société des Études Euro-Asiatiques 14–15), Musée de l'Homme, Paris, pp. 281–352. [republished in *Explorations dans l'univers des Bugis: un choix de trente-trois rencontres*, Cahiers d'Archipel 39, Paris, 2010, pp. 455–90].

Rahman, Nurhayati and others (eds) 2003, *La Galigo: menelusuri jejak warisan sastra dunia*, Universitas Hasanuddin/Kapubaten Barru, Makassar.

Rahman, Nurhayati 2006, *Cinta, laut, dan kekuasan dalam epos La Galigo: perspektif filologi dan semiotik*, La Galigo Press, Makassar.

Robinson, Kathryn 2011, "Sawerigading vs. Sharia: Identities and Political Contestation in Decentralised Indonesia," *Asian Journal of Social Science*, 39, pp. 219–237.

Salim, Muhammad, Fachruddin Ambo Enre, Nurhayati Rahman, Sirtjo Koolhof and Roger Tol (eds) 2017, *La Galigo menurut naskah NBG 188*, edisi kedua, 3 vols, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta.

*Campbell Macknight*[1] *and Muhlis Hadrawi*[2]

**1.** College of Asia and the Pacific, Australian National University, Canberra, macknight@ozemail.com.au.

**2.** Departemen Sastra Daerah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Hasanuddin, Makassar, muhlisbugis@yahoo.com.

# 7th Borobudur Writers and Cultural Festival 2018, Yogyakarta–Borobudur, 22-24 November 2018

Les festivals artistiques et littéraires se sont multipliés en Indonésie ces dernières années. Les trois les plus connus sont le Ubud Writers and Readers Festival (depuis 2004), le Makassar International Writers Festival (depuis 2011) et le Borobudur Writers and Cultural Festival (BWCF, depuis 2012).

Le BWCF a été créé par Romo Mudji Sutrisno (prêtre jésuite, professeur de philosophie et essayiste), Seno Joko Suyono (journaliste, enseignant et romancier) et Imam Muhtarom (enseignant et écrivain), dans le but de permettre la rencontre d'écrivains, d'intellectuels et d'acteurs de la scène culturelle et religieuse, et de célébrer l'originalité et la richesse de l'Indonésie dans les domaines de la littérature, des arts et des religions. L'Indonésie ou plus généralement l'espace nousantarien, est le sujet exclusif. L'idée fondatrice n'est pas de distraire ou d'offrir des prestations intellectuelles et artistiques admirables, mais de donner à réfléchir. Un thème inspire les activités de chaque festival : de 2012 à 2017, ces thèmes ont été successivement : Romans de cape et d'épée (*silat*) et histoire ; Les épices et la mer ; Ratu Adil : pouvoir et révolte ; Montagnes et mythologie ; Serat Centhini ; Gandavyuha et la quête religieuse.

Le thème du septième festival était : Diary & Traveling, Setelah 1300 Tahun Buku Harian I-Tsing, Merayakan Kisah-Kisah Lawatan Tentang Nusantara (« Journaux et voyages, 1300 ans après le rapport de I Tsing, célébrer les récits de voyage sur l'Insulinde »).

Le festival s'est tenu en deux actes distincts. Le premier était une soirée d'inauguration organisée dans les règles usuelles des grands congrès, dans un grand hôtel de Yogyakarta ; le deuxième, moins conventionnel, s'étalait sur

deux jours, de 5 heures du matin à 11 heures du soir, dans le parc touristique du Borobudur.

La séance d'inauguration, le 22 novembre, à l'Hotel Grand Ina Malioboro, fut ouverte par un discours de Mudji Sutrisno SJ et une adresse de Toeti Herati. Le Père Mudji Sutrisno (« Romo Mudji »), qui a fait le pèlerinage de Santiniketan (l'école fondée par Tagore, au Bengale, en 1901), conçoit le thème du colloque comme une lecture introspective des témoignages étrangers, dans lesquels on peut voir la grandeur passée de l'Archipel.

Puis eut lieu le lancement de neuf livres en rapport avec le thème du festival (voyages, témoignages, migrations et contacts). Neuf présentateurs : Salim Lee (le texte de I Tsing : Yi Jing, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan*, traduit de la version anglaise de J. Takakusu, Jakarta : Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya Ditjen Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014, xiii-420 p., ouvrage non commercialisé, mais lisible en ligne sur <https://fr.slideshare.net/AgustinAyunk/kiriman-catatan-praktik-buddhadharma-dari-lautan-selatan>) ; Tan Ta Sen (*Cheng Ho Penyebar Islam dari China ke Nusantara*, Kompas, 2010) ; Joko Suryo (livre de Iwan Nurdaya-Jafar, sur le voyage de Tagore à Java et Bali en 1927) ; Mona Lohanda (livre de A. Heuken, *Paintings and Description of Batavia in Heydt's book of 1744*, Jakarta, 2013) ; S. Margana (Tomé Pires, traduction indonésienne de la *Suma Oriental*, 2014) ; Halim HD (*Gunung Kidulan oleh wonggunung*, énorme ouvrage en indonésien et javanais, non commercialisé, sur la culture de cette région de Java Centre) ; Andi Muhammad Akhmar (*Islamisasi Bugis*, thèse publiée en 2018 sur l'épopée La Galigo) ; Azhari Aiyub (son roman *Kura-Kura Berjanggut*, 2018) ; I Gusti Dibal Ranuh (livre sur le voyage du sage Dang Hyang Nirata, au XVI$^{e}$ s., à Bali).

Un buffet était servi dans la même salle, tandis qu'un orchestre des Îles de la Sonde jouait devant l'estrade. La soirée s'est terminée sur une conférence extrêmement technique de Hudaja Kandahjaya sur « Le Borobudur, représentation d'un cheminement spirituel en trois dimensions ». Durant toute la soirée, des stands, dans les couloirs, proposaient des publications de 28 éditeurs.

Tous les participants ont quitté Yogyakarta le soir même, afin de s'installer dans plusieurs petits hôtels situés dans les environs du Borobudur. C'est à l'intérieur du parc du Borobudur que se tinrent les manifestations des deux jours suivants (23 et 24 novembre), très nombreuses et réparties sur plusieurs lieux, de sorte qu'il était impossible d'assister à toutes. Le lieu principal était un espace comprenant plusieurs bâtiments ; une cour centrale, où avaient lieu les repas, était en permanence un espace de rencontres et de discussions informelles.

L'activité centrale était un symposium consacré, conformément au thème de l'année, aux récits laissés par les voyageurs étrangers en Indonésie et divisé en quatre sessions de quatre communications chacune :

1. Voyageurs chinois en Insulinde
   - Voyages chinois à l'époque de Majapahit, Nurni W. Wuryandari
   - Rapports des voyageurs chinois à Malacca et en Insulinde, Tan Ta Sen
   - Les notes de voyage de I-Tsing en Insulinde, Shinta Lee
   - Voyages bouddhistes à Sumatra et à Java, Bambang Budi Utomo
2. Voyageurs musulmans en Insulinde
   - Les réseaux musulmans en Insulinde, Azyumardi Azra
   - Le récit de voyage de Ibn Battutah, Taufik Abdullah
   - Les récits des pèlerins indonésiens à La Mecque, Henri Chambert-Loir
   - Les chroniques du Sam Pho Kong en rapport avec les Wali Sanga, Widyo Nugrohanto
3. Voyageurs indiens en Insulinde
   - Le voyage d'Atisha en Insulinde, Suhu Bhadra Ruci
   - Les récits par Rabindranath Tagore de son voyage à Java et Bali, Sugi Lanus
   - Le livre de V.S. Naipaul sur l'Indonésie, *Among the Believers*, Ulil Absar Abdullah
   - L'influence de la théosophie sur les oeuvres de Cipto Mangunkusumo et Ki Hajar Dewantoro, Iskandar P. Nugraha
4. Voyageurs européens en Insulinde
   - Les récits de voyages et les rapports européens, dont celui de Tomé Pires, comme documents historiques, Djoko Marihandono
   - L'*Herbariusm Amboinense* (1741) de G.E. Rumphius, C.J. Bohm
   - *The Malay Archipelago* d'Alfred Russel Wallace (1869), Sangkot Marzuki

Parallèlement, avaient lieu un grand nombre d'activités :

- Séances de méditation deux fois par jour : l'une à 5 heures du matin, devant le Borobudur, animée par Romo Sudrijanta SJ et Yudhi Widdyantoro (professeur de yoga), la deuxième en fin d'après-midi, sur le lieu du colloque, animée par Laura Romano (adepte de l'école de *kejawen* Sumarah).
- Causeries de quatre lauréats des résidences d'écrivains à l'étranger attribuées annuellement, depuis 2016, par le Komite Buku Nasional du ministère de la Culture : Martin Aleida, Agustinus Wibowo, Cok Sawitri, Faisal Oddang.
- Conférence de Peter Carey sur le destin archéologique du site de la capitale de Majapahit, à Trowulan, soit la politique de négligence plus ou moins délibérée des régimes anglais (Raffles), néerlandais et indonésien, jusqu'à aujourd'hui.
- Un atelier consacré aux contes pour enfants, destiné aux enfants des

villages environnants, avec des contes choisis en fonction des récits sculptés sur les bas-reliefs du Borobudur.
– Projection, au Pesantren Pabelan, de trois films de fiction sur le thème Islam et tolérance : *3 Doa 3 Cinta*, *Bid'ah Cinta* et *Khalifah*, suivie de discussions avec les santris.
– Stands de livres de 40 éditeurs de Jakarta, Bandung et Yogyakarta.
– Lecture des reliefs du Borobudur : conférence de Salim Lee, qui dirigeait également, le lendemain, une viste des galeries du monument.

Six spectacles artistiques (trois chaque soir) mêlant installations, théâtre et danse, sur le thème de migrations physiques et spirituelles, sur la scène du Panggung Aksobhya, situé au sud-est du Borobudur, avec le temple en arrière-plan :

1. Melati Suryodarmo & Katsura San, *Luminous Emptiness*. Le voyage des âmes, à travers chorégraphie et musique japonaise et javanaise, et inspiré du Livre des morts tibétain.
2. Ery Mefri, *Sangketohawa*.
3. Cok Sawitri, *Sakyamuni Itu Saja (Perlu Mati)*.
4. Tony Broer et Katia Engel, *Batu Bergerak*. Voyage des pierres qui ont servi à construire les trois temples de Borobudur, Pawon et Mendut.
5. Anwari, *Menjahit kertas*. Célébration de la vie quotidienne madouraise.
6. Yusil Katil, *Under the Volcano*. Inspiré du *Syair Lampung Karam*, de la présence du Marapi et de la structure sociale Minangkabau.

Le magazine *Tempo* du 3 décembre 2018 contient cinq pages sur ces spectacles.

– La pièce d'Arifin C. Noer *Orkes Madun* jouée par le groupe Wayang Cing Cing Mong avec des marionnettes en ronde-bosse (*golek*).
– Un prix est attribué chaque année à un acteur culturel pour récompenser son activité dans le cadre du thème annuel. Ce prix, nommé Sang Hyang Kamahayanikan Award, a été attribué, entre 2012 et 2017, à S.H. Mintardja, A.B. Lapian, Peter Carey, Nigel Bullough, Halilintar Latief & Kartono Kamajaya (ob.) et Noerhadi Magetsari. Le lauréat de 2018 est le professeur malaysien Tan Ta Sen.

Au total, un événement mis en scène avec une rigueur impeccable, orchestré et maîtrisé avec le plus parfait professionalisme par une équipe dirigée par Yessi Apriati. Le public était constamment nombreux, en dépit du lieu relativement retiré.

L'atmosphère était palpitante d'activité intellectuelle et artistique, avec une ouverture d'esprit constamment affirmée, à l'encontre des carcans conventionnels de la pensée officielle. Le choix du lieu, les nombreuses références au Borobudur et au bouddhisme, la présence de moines bouddhistes dans l'auditoire et parmi les conférenciers, la place de choix faite aux Chinois dans l'histoire de l'archipel et dans l'histoire de l'islam local, les séances

de méditation, l'inspiration d'une partie des spectacles, le rôle de plusieurs prêtres, bien des éléments de ces journées culturelles intenses reflétaient un aspect de la culture indonésienne moderne, ouverte à son propre passé et au monde, très éloignée des pesanteurs que les institutions imposent à la définition de la culture nationale. L'Indonésie célèbre perpétuellement sa « diversité » ethnique et culturelle inscrite dans la devise nationale (Bhineka Tunggal Ika). Le Festival proposait le concept de pluralisme, soit la diversité conçue comme une idéologie culturelle, avec pour maître mot l'œcuménisme.

*Henri Chambert-Loir*

# Java in Jerusalem: New Directions in the Study of Javanese Literature and Culture

## Introduction

Although the Israel Institute for Advanced Studies of the Hebrew University on principle welcomes any interesting topic of research, Javanese literature must have been quite out of the ordinary even for this open-minded Institute. Nevertheless, it accepted the proposal that was submitted by Ronit Ricci under the title "New Directions in the Study of Javanese Literature." And so it came about that a group of seven Javanists from around the world are presently carrying out research on Javanese literature in Jerusalem. These are, besides Ronit herself (Jerusalem): Ben Arps (Leiden), Els Bogaerts (Leiden), Tony Day (Graz), Nancy Florida (Ann Arbor), Verena Meyer (New York) and Willem van der Molen (Leiden). During the year, several other researchers will join the group for a couple of weeks to a couple of months, i.e. Siti Muslifah (Solo), Opan Safari (Cirebon), Edwin Wieringa (Cologne), Yumi Sugahara (Osaka), and George Quinn (Canberra). The focus of the group is on Javanese literature from the seventeenth century to the present; the project lasts from September 2018 until June 2019.

## The project

Keeping in mind the decline of Javanese Studies in universities worldwide the New Directions project has three interrelated aims: first, to access, read and analyse texts not studied to date, a basic but indispensable prerequisite to our ability to better generalize and theorize. Second, to re-read texts studied

by earlier generations of scholars but employ in our analysis theoretical paradigms previously untapped in the field and knowledge from adjoining areas including religious studies, performance, gender and cultural studies. Third, and based on the first two goals, to broadly rethink and remap major dimensions of the field including periodization, contextualization, literary categorizations, and interpretive methods.

The groups' goals will be approached through a combination of individual and collective research. Each group member has selected a Javanese text to be read throughout the fellowship period and is working individually on that text, or texts. In addition, each group member selects a section from their chosen text and leads the group in a joint reading of, and commenting on that section. Participation of scholars who are members of different departments, who teach and write on a host of topics related or complementary to Javanese Studies means that, by definition, the group employs a comparative perspective. Media studies vs. Islamic studies, comparative literature with history – the potential to bring all these view points to bear on the texts read together allows for multiple ways of producing meaning.

The research group offers scholars of Javanese something that is for us very rare, yet taken for granted in other fields: an opportunity to convene in one room, read texts together, discuss, debate, and learn from one another. In addition, developing collegial conversations about Javanese literature over lunch, brainstorming with a fellow researcher down the hall and sharing knowledge with potential students – the less formal yet important aspects of building and maintaining an intellectual community – are also for the most part missing from the lives of scholars in the field. The opportunities fostered at the Institute for all these types of interactions, and others, create an unprecedented space for an exchange of ideas, creative energy, and collaboration within the field that, we hope, will reverberate through publications, future teaching and mentoring, and additional collaborations whose impact will be felt far beyond the Institute's walls.

## Outreach

Group members are also contributing in very significant ways to the development of Indonesian Studies in Israel, a field that has only recently been established and is offered only at the Hebrew University. The presence of a group of distinguished and experienced scholars has already made possible a range of diverse events and initiatives including an Indonesian film screening, a lecture on Javanese dance, Javanese dance classes (see fig. 1), a semester-long course in Old Javanese and various seminars, with a wayang performance, gamelan concerts and additional events planned for 2019.

**Fig. 1 –** Dance class of Els Bogaerts (picture by Els Bogaerts)

## Individual research

**Ben Arps** is devoting his year at the IIAS to the story of Amir Hamza, with two book projects. The first is a philological edition, translation, and contextualization of the text in an early seventeenth-century manuscript. Titled *Caritanira Amir* ("The story/adventures of Amir"), this is the oldest known Amir Hamza text in Javanese. It is fascinating for the light it helps to shed on the history of Islam in Southeast Asia and the history of Javanese language and literature. Ben's second book is about the story of Amir Hamza in its various modes of telling (literature, storytelling, shadow and rod puppetry, dance drama) in Java, in Southeast Asia, and beyond, across the centuries.

**Els Bogaerts** frames the analysis of the *Serat Nitik Sultan Agung* within the concept of performance literature. The texts relate how Sultan Agung (r. 1613-1645) in a miraculous way conquers the surrounding world, subjugating its inhabitants to Mataram as well as converting them to Islam.

Representing the sultan as a pious and invincible ruler, they (re)create the history of Mataram, including the confrontation with "foreigners," from a Javanese point of view. The texts contained in the nineteenth-century Javanese

manuscripts belong to a storytelling repertoire which is characteristic of Yogyakarta, simultaneously sharing stories and motifs with other Javanese and Malay textual traditions.

**Tony Day** is reading the early 19th-century encyclopedic poem *Serat Centhini* as if it were the draft of a "novel," the master genre of literary modernity in Europe but also one that can be identified in many variant forms around the world in pre-modern times. He plans to write a book that will offer comparative readings of the *Serat Centhini*, the Dutch-language *Max Havelaar*, and the Indonesian *Bumi Manusia* tetralogy by Pramoedya as 'novels' about "Java" in different phases of its 'modernity.'

**Nancy Florida**'s project explores the metaphysical poetry of M.Ng. Ronggasasmita, an early nineteenth-century Sufi sage from the Surakarta keraton. A member of Java's most celebrated family of literati (the Yasadipuran-Ronggawarsitan family), Ronggasasmita composed a collection of Sufi songs (*suluk*) in 1815 during an unexpected sojourn in Aceh. The collection is titled *Suluk Acih* (Songs of Aceh). Her task is to translate and analyze a number of those songs, with an aim of bringing them into conversation with the greater discourse of premodern Sufi metaphysics.

**Verena Meyer** is a PhD Candidate at the Department of Religion, Columbia University. Joining the group during the first semester of 2018/2019, she worked on textual traditions around the becoming of saints. She especially focused on a mid-nineteenth-century manuscript of the Sèh Malaya telling the story of Sunan Kalijaga's reform at the hands of Sunan Bonang and his subsequent encounter with Nabi Kilir (Khiḍr). This textual research will serve as a foundation for thinking more broadly about different kinds of genealogies of knowledge and initiation in contemporary Java and their relationship with each other. The next stage of this project foresees ethnographic research on the ways in which such traditional narratives are used and deployed by Javanese Muslims in everyday theologizing.

**Willem van der Molen** is preparing a text edition, including a translation and commentary, of the *Serat Panji Paniba*. This text was written in 1816, as a versified version of a *wayang gĕḍog* play – perhaps the same one that was performed as part of the festivities for a royal wedding that year? In addition to an interpretation of the text as a whole, based on close reading, attention will be paid to a couple of specific topics, such as versification, grammar, and the representation of the historical setting.

**Ronit Ricci** is working on two projects this year. The first is an exploration of interlinear translations in Indonesia, with a focus on Islamic interlinear translations from Arabic into Javanese and Malay. Her aim is to study this translation practice from various perspectives, considering its religious, intellectual, historical, visual and metaphorical dimensions.

The second project is a preliminary study of *Serat Anbiya* manuscripts, compilations presenting the prophets' biographies as recounted in Java. She is interested in reading tellings produced in keraton and pesantren contexts, written in pegon and Javanese script, in prose and tembang, and in thinking about the role these stories – which touch upon so many key aspects of human life – may have played in Javanese Muslim society.

**Outcome**

Which outcome do we expect from the New Directions project? One important outcome already referred to are the activities carried out throughout the year. The project will conclude in the second half of June 2019 with a three-day conference entitled "Java in Jerusalem: New Directions in the Study of Javanese Literature and Culture." It will be an opportunity to present the work carried out during the year and to share it with a wider circle of scholars. Then there are a planned edited volume on New Directions and special issues on particular themes, plus individual publications. Another outcome we hope for is renewed energy to work on long-set aside projects now revived, continued collaborations amongst ourselves and additional scholars in the field, panels at conferences, possibly a summer school in Java.

*Ronit Ricci*[1] *and Willem van der Molen*[2]

**1.** Hebrew University of Jerusalem and ANU, ronit.ricci@mail.huji.ac.il.
**2.** KITLV and UI, info@willemvandermolen.nl.

# JAVA: ARTS AND REPRESENTATIONS

*Mai Lin Tjoa-Bonatz and Nicole Lockhoff* [1]

## Art historical and Archaeometric Analyses of Ancient Jewellery (7–16th C.): The Prillwitz Collection of Javanese Gold

### Introduction

Jewellery has been the most common form of gold ware found in Southeast Asia since the late 1st millennium BCE. Those items included are ear ornaments and rings – worn on the fingers, ears, toes or as pendants. During the 7th to early 16th centuries,[2] conventionally referred to as the Classical Period, Java produced mostly unique rings in a copious variety and intricate

**1.** Dr. Mai Lin Tjoa-Bonatz is an art historian and archaeologist, tjoabonatz@gmail.com. Nicole Lockhoff is a research associate at the CEZA in Mannheim, Germany, nicole.lockhoff@ceza.de. The research was partly funded by the FAZIT Stiftung and the gender projects of the Goethe Universität, Frankfurt am Main. An earlier version of this article was presented at the international conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists in Posnan, Poland, in July 2017. We are most thankful to Prof. Ernst Pernicka and Prof. John Miksic, who gave valuable guidance. Curators such as Steve Timisela, Edi Irianto, Dr. Achim Sibeth, Vanessa von Gliszczynski, Dr. Stephen Murphy, Dr. William Southworth, Dr. Alex Green, Dr. Georg Noack and Dr. Francine Brinkgreve facilitated access to their collections. Special thanks also go to Dr. Michael Flecker and Dr. Horst Liebner who have provided images of wreck finds. We are indebted to Prof. Adalbert Gail, Dr. Gerd Mevissen, Amita Kini-Singhand Dr. Shivani Kappor for their advice on Indian iconography and coins. We thank Prof. Marijke Klokke, Pauline Lunsingh Scheurleer, Dr. Jutta Engelhard and Dr. Annabel Teh Gallop for assisting us. Prof. Eusebio Dizon and Prof. Jan Wisseman Christie made their unpublished manuscript available to us. The comments of anonymous referees, Dr. Daniel Perret and Dr. Henri Chambert-Loir were of immense help.

**2.** The dating is CE unless indicated otherwise.

workmanship indebted to a Hindu-Buddhist iconography. The Weltkulturen Museum in Frankfurt am Main holds the largest corpus of ancient gold and silver jewellery from the Indonesian island of Java in Germany. The collection includes 224 pieces acquired in 1913 from the German ornithologist Conrad Ernst August Prillwitz, in addition to seven pieces from other German collectors.[3] Apart from a small number of objects which have appeared in an exhibition catalogue and preliminary reports, the gold treasure is relatively unknown (Karow 1987: 293–4; Tjoa-Bonatz 2017 a, b). It is an important reference study collection for various reasons.

Firstly, archaeometric analyses obtained by the Curt-Engelhorn-Centre Archaeometry gGmbH (CEZA) and generously sponsored by the Golden Lotus Foundation Singapore allow one to look in greater depth at the chemical content, technological examinations and surface analyses. A total of 25 objects were examined by non-invasive energy-dispersive x-ray fluorescence spectrometry (ED-XRF). Additionally, the trace elements in two samples were analysed by laser-ablation inductively coupled plasma mass spectrometry (LA-ICP-MS) (Fig. 9, 18). This very sensitive analytical method allows the determination of fingerprints via trace element compositions, which, for instance, can be used to identify workshops (Schorer et al. 2018) or help to reconstruct the manufacturing history of complex objects (Lockhoff and Pernicka 2014). However, neither method can date gold. What the scientific methods can do is define the composition of the raw material and, thereby, contribute information on the manufacturing processes and issues related to authenticity.

Secondly, the value of antique jewellery on the international art market has risen sharply since the 1980s.[4] This has led to the inundation of the market with modern attempts to recreate well-made fakes and reassembled or over-restored objects. Although the exact provenance of the Prillwitz collection is not known, it is important to present an old collection of gold ornaments to which a high degree of reliability as a historical source can be assigned.

Thirdly, art history is still establishing chrono-typological markers for the history of jewellery made of precious materials in Southeast Asia; this article aims to contribute to this discussion by drawing comparisons between styles, motifs and iconography. Some of the goldwork can be compared to examples with a concrete provenance or secure archaeological contexts. Comparative studies,

**3.** These are a pair of encrusted ear ornaments from Java obtained by the Großherzogliche Privatkabinett Darmstadt in 1919 (inv. no. 23183 a, b), one ear ornament with clip from Johannes Elbert, who pursued an expedition to the Lesser Sundas in 1909–10 (inv. no. 23256), and six earplugs and rings from Yogyakarta, Central Java, from the anthropologist Ernst Vatter (1888–1948), who travelled to Java and the Lesser Sundas in 1928–29 (inv. no. 27429–27435 a, b; Barnes 2004).

**4.** Compare the prices of gold rings and ear ornaments in auction catalogues: Habsburg-Feldman (1990: 82–100), Stark (1992: 150–195), Sternberg (1995: 60–83); Christie's (2005: lots 170–1; 2016: lots 35–45).

however, have their limitations in the case of unique or unprecedented objects. Craftsmen during the Classical Period were probably following established patterns passed down for generations, and, in most cases, we cannot discern whether and why they were engaging in innovation. Not much is known about the actual work process, artistic practice and interplay between the workmen and parties who commissioned the goldwork. The dating of Javanese goldwork still remains rather problematic, though stylistic characteristics, textual references and workmanship sometimes allow us to distinguish artefacts made during the Early Javanese Period, which flourished in Central Java from the 7th to the early 10th century, from those belonging to the Late Javanese Period, from the 10th to the early 16th century in East Java. Most of the gold artefacts lack provenance about their precise find spots and if a regional origin from West, Central or East Java is given, it is not conclusive for dating. The style is not always congruent to the regional classification. Many archaeological sites have a continuous settlement horizon, some of them even from the Protoclassic (1st–6th century) onwards; other sites are not well-documented, therefore, we have to be cautious about attaching an item to a specific phase.

Based on this complex situation, the problem of dating ancient Javanese gold can only be assessed by relying on a combination of archaeometric material analyses, historical references and stylistic evaluations with comparative examples from old collections, archaeological sites or with other provenanced material.

## Reference Collections

Several exhibitions since 1995 have raised public awareness of the amazingly rich gold treasures in the National Museum in Jakarta, including finger-rings and earrings from archaeological contexts or hoard finds (Groeneveldt and Brandes 1887: 283–94; Eggebrecht and Eggebrecht 1995: 130–2; Girard-Geslan 1995; Tokyo National Museum 1997: 158–9; Queensland Art Gallery 1999; Brinkgreve et al. 2010; Lunsingh Scheurleer 2010; National Museum of Indonesia 2013). However, a full reference collection of the gold stored in the Museum Nasional Indonesia is still not yet available. The museum permits no photography and their store-room is not accessible. The museums Sonobudoyo in Yogyakarta,[5] Mangkunegaran in Solo and Ranggawarsita in Semarang in Central Java, and the Museum Mpu Tantular in Sidoarjo in East Java hold rich collections of gold jewellery (Stutterheim 1937; Griffiths 2012: 489–93).

The most significant gold collections outside Indonesia are those amassed before World War II, such as in the British Museum in London and several museums in the Netherlands. Most of the material is accessible online or through publications of the Museum Volkenkunde Leiden, the National Museum of World

**5.** In 2010, 87 artefacts including gold plates, jewellery, a mask and statuettes were stolen (Sri Wahyuni 2010).

Cultures in Rotterdam, the Gemeentemuseum Den Haag, the Tropenmuseum and Rijksmuseum in Amsterdam (Juynboll 1909: 179–85; Dalton 1912: 336–40; Lunsingh Scheurleer 2012; de Bock 2014). There is a small yet to be published pre-war gold collection in the Weltmuseum Vienna, Austria.

Most of the Javanese jewellery collected by individual connoisseurs is of insecure provenance. Some of these private collections amassed in the last quarter of the 20th century were made accessible in museums: in the US, the Hunter Thompson collection at Yale University Art Gallery in New Haven, the Samuel Eilenberg collection in the Metropolitan Museum of Art in New York and one in the Fine Arts Museum of Houston (Miksic 2011a; Marzio 2011: 196–211); in Europe, the Giuseppe Tucci collection in the National Museum of Oriental Art in Rome, Italy, the Jaap Polak collection in the Linden-Museum in Stuttgart, Germany, and the Frits Liefkes collection in the Museum Volkenkunde Leiden (G. K. 1984: 35, fig. on p. 29; Rispoli 2000; Lunsingh Scheurleer 2013; de Bock 2014). The gold collection in the Singapore Asian Civilisations Museum was amassed by different donors (Miksic 1988; Chin 1994). Other private collections of Javanese jewellery are described in publications (Polak 1980; Shirley Day 1992, 1993; Wenzel 1993; Ghysels 2000; Middleton 2005: 130–47; de Bock 2014; Geoffroy-Schneiter and Crick 2016; Golden Lotus Foundation 2018, 2019).

Other important pieces of reference material are the gold jewellery retrieved from sunken ships. Adornment with precious materials was carried by affluent individuals among their personal possessions and was also part of the commodity trade on international shipping circuits according to Horst Liebner (2014: 184, 188). Ships travelling between Sumatra and Java carried not only goods worked in gold, but also goldsmithing implements, ingots or other raw material. The gold on the *Intan* wreck of the late 10th century found in the Java Sea included 40 gold rings (Flecker 2002: 73–4, 77; Ekowati Sundari 2009: 104, fig. 7.7). The *Cirebon* wreck of the 10th century found north of Java yielded a rich collection of more than 500 pieces of jewellery, scrap material for goldsmiths, in addition to gemstones and intaglios, some of which are comparable to similar pieces from the Western Indian Ocean regions, China and Java (Liebner 2014: 182–91, fig. 2.3-39–41, 2.3-43, 2.3-51; Guy 2011: fig. 3.2.4).

We will focus on objects with a secure provenance, mainly from pre-war collections and excavations, as reference material and for dating. However, it is not always possible to date gold artefacts unambiguously to a specific phase.

## The Collector Conrad Ernst August Prillwitz

Most of the 224 gold objects in the Frankfurt Weltkulturen Museum were acquired by the ornithologist[6] Conrad Ernst August Prillwitz, a German who

**6.** Three eponyms of birds carry Prillwitz's name.

was born near Cologne in Heimersheim/Ahr on the 16 November 1856. In 1897, he moved to Java where he lived until his death on the 7 September 1943 in Malang, East Java. Between 1903–6 he stayed in Germany. After his first marriage to Johanna Hüpen in 1906 or 1907 who passed away in Germany in the same year, he married M. M. J. A. Houweling, who originally came from Malang. Prillwitz had three sons and one or two daughters. Between 1898 and 1901, he undertook extensive travels through Java, Madura and Malaysia (Puteran?).[7] From West Java, where two of his sons – Ernst Adelbert Johann in Sukabumi in 1898 and Peter Maximilian Hermann in Garut in 1910 – were born, he moved to Malang in East Java, where at least two more children – Adelbert Hendrik Johann in 1906 or 1907 and Margaretha (Magda and/or Maria Magdalena?) in 1918 – were born.[8] His first sons obtained Dutch citizenship in 1922 and subsequently lived in the Netherlands, whereas the third one died as a sergeant in the Royal Netherlands East Indies Army in camp Matona in Thailand in 1943 during World War II.

The reasons Prillwitz started collecting gold jewellery and why he sold artefacts to museums is not known. In 1903, his collection comprised 550 artefacts, with a strong interest in ancient arts mainly from Java but also from Lombok, Borneo or Sumatra, such as Chinese porcelain, stone adzes, textiles, bronzes, stone sculpture and "Majapahit krisses" from the Majapahit period (1293–c. 1527).[9] Prillwitz was in touch with various ethnological museums. Apart from 11 pieces of gold jewellery, he offered Hindu-Javanese antiquities for sale to the ethnographic Museum in Berlin. According to the museum's curator, these items far exceeded those in Dutch museums in quality, although Prillwitz still held back the best pieces. In 1906, the museum obtained 130 objects, mainly from Java. Some were bought directly from Prillwitz in addition to others which were donated by the art dealer Theodor Glucksmann.[10] In 1913, Prillwitz sold 665 items to the ethnological museum in Frankfurt from the Indonesian islands of Bali, Sumatra, Borneo, Timor, Flores, Madura, Belitung,

**7.** His travels are documented in four letters of 1901 which were sent from Sukabumi, Jakarta (formerly Batavia), Garut in West Java, today's regency of Purworejo (Gambang?) in Central Java and Malang in West Java (Natural History Museum in London, ref. no. TM/1/58/14, TM/1/156/18).

**8.** Historisch Genootschap Valkenswaard: http://www.shgv.nl/Naturalisaties%20pet-spe.htm; http://naturalisaties.decalonne.nl/indexddb.php?table_name=naturalisaties&function=search&where_clause=&order=graftombe&order_type=ASC&page=223; Stamboomsucher: http://www.online-familieberichtennl/zoeken.asp?command=show&id=665255; a photo of his wife and son, Ernst Adelbert Hendrik, was taken in 1908 in Malang: http://media-kitlv.library.leiden.edu/image/5f93cdf8-b55f-ed46-62df-7c77df394b46 (consulted 12.2.2018).

**9.** Records in I/MV 425 EIB63 Asien (Archive of the Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz); Roland Platz, personal communication 1.8.2018.

**10.** Among them, 100 items are associated with Johann Hüpen, his father-in-law. After the donation in 1907, Glucksmann was awarded a medal of the fourth grade.

Sulawesi and Java: gold jewellery, 112 weapons, 33 musical instruments (including bells), 85 textiles and eight masks. In 1919/20, he offered Javanese artefacts to the museum in Cologne.[11] In 1940, for political reasons, the Prillwitz collection, probably the one in Frankfurt, was devalued by stating that the rings and other gold jewellery contained very few pieces that could not be found in one or more public collections in the Netherlands (Anonymous 1941: 5).[12] Because of the war between Germany and the Netherlands, Germans such as Prillwitz in the Dutch East Indies, were considered "undesirable". One of the collector's most elaborate pieces of gold jewellery was kept in his family long after his death. In memory of her father, his daughter Margaretha, who married M. Seth in February 1942 in Surabaya, bequeathed an ear plug from Malang to the Victoria and Albert Museum in London (inv. no. IS.13-2003).

Vanessa von Gliszczynski[13] argues that his selection of objects complied with the demands of the European market and he could finance his research trips by selling them. If we, thus, assume that he collected artefacts only for material profit, this ignores his broad connoisseurship, networking talents and broad interest in the material culture of the Indonesian archipelago including different crafts and functions – from weapons to utensils, from shadow puppets to painted glass, from adornment to ritual objects – underpinned his deep appreciation of the arts and material culture, including both antiquities and ethnographica.

Most of Prillwitz's gold objects in the Frankfurt Weltkulturen Museum, apart from 60 pieces only broadly ascribed as being from Java, are said to have come from his hometown, Malang. However, not all might have originated from East Java or the Late Javanese Period, as his frequent travels and moves suggest and the stylistic evaluation below will show. Although his jewellery collection lacks precise provenance information, it serves as an important and old reference collection.

## Socio-Cultural Functions of Gold Rings and Ear Ornaments

Gold rings and ear decorations were worn by both genders during the Classical Period. As seen on statuary, rings were worn around the neck as pendants. The fingers and toes of deities and the nobility were fitted with rings. The practice of wearing the ring on the lowest joints of the fingers on both hands was common. Rings are often paired: worn on both thumbs, on the small and big toes, or a thumb-ring together with another one on the little finger. The middle finger appears to be avoided when more than two rings are worn (Golden Lotus Foundation 2018: fig. on page 25). Rings fulfilled various functions.

**11.** Historical Archive of Cologne, 1907–21, file 557.

**12.** We would like to thank Pauline Lunsingh Scheurleer for bringing this reference to our attention.

**13.** Personal communication 29.5.2018.

Firstly, rings were a part of burial customs. Pre-Islamic high-status burials in Sulawesi between 1300 and 1600 contained a variety of gold ornaments, including Javanese-style rings (Bougas 2007: 112, 128). In religious contexts, rings of precious material and other jewellery were found as ritual objects at temples or royal hermitages in 9/10th century Java at the Seplawan cave, Candi Ijo and Wonoboyo (Wahyono Martowikrido 1994; Lunsingh Scheurleer 2010: 30–1; Miksic 2011a: 62, 64–6). Rings were buried underneath the temple foundations of the 14th-century Sintong temple in Riau, Sumatra (Eka Asih Putrina Taim 2017).

Secondly, rings were items of transaction and commerce. A relief on the Borobudur temple depicts a gold shop where rings were sold with other products of the goldsmith (Miksic 1990: fig. on p. 36). Another relief shows coins and rings as items in a transaction and jars for storing the valuables (Golden Lotus Foundation 2018: 26). These valuable materials, particularly gold coins, formed a currency standard in themselves. Gold was used to pay fines, salaries or courier services (Robson 1971: 105; Miksic 2011a: 27–31). It functioned as a standardised payment, but gold rings "formed a class of special-purpose money" and were, thus, part of rather specific transactions (Christie 1993). Rings, amulets, garments and other jewellery were exchanged as love tokens in literary sources of the 12–16th century (Robson 1971: 226; Creese 2004: 109). Gold rings were a part of wedding presents and gift exchanges, but they did not appear as a part of a purchase or tax payment (Robson 1971: 167; Christie 1993, 2015). During the late 9th and early 10th century, gold rings are mentioned in gift lists, regarding privileged territorial units (*sīma*) grants in Central and East Java. These gold rings are called *simsim pasāda/prasāda* in Old Javanese. The first term means "ring" and the second, borrowed from Pali, can be translated as "purity, faith, luck, propitiatory gift".[14] Jan Wisseman Christie (1993) has compiled 11 inscriptions in Old Javanese and Old Balinese between 824 and 943 in which the recipients of these rings or textiles were mostly individuals, men and women alike. Rings were also presented among the gifts to the local founding ancestor or a Brahma shrine. Gift-giving reached a peak during the 870s/880s: A Central Javanese charter of 882 even includes a total of 53 rings (Christie 1993). Other references on five Balinese copper inscriptions written in both Old Balinese and Old Javanese from 922–1072 describe this ring type as "Singhalese-style rings" and one "with the royal seal" which probably means motifs connected to South India (Christie 1993; 2015; Gallop 2016: 86–8). It was, thus, assumed that this kind of propitiatory gift ring had a flat bezel rather than a stone bearing an auspicious symbol or inscription. Our style and chemical analyses will give more insights which substantiate this assumption.

**14.** Following Christie (2015: 80), different to Barrett-Jones' (1984: 34) interpretation of *prasada woh*, who suggested that a temple is on these rings.

When pretty and talented maidens attained the rank of *kawi*, which means being accomplished in literary techniques, dancing, music and other sorts of artistic activity, they had a ring called a *karah* bestowed on them. According to the East Javanese courtly poem *Sumanasāntaka* of the 13th century, twenty of these maidens were counted in the retinue of a princess (Zoetmulder 1974: 160). Other female gamelan players who could sing and recite had bracelets presented to them. Those with more advanced skills were rewarded with a necklace and an ornament for their clothing. A dress of golden and jewelled scales was the highest accomplishment presented to court artists (Zoetmulder 1974: 159–60). Apart from a graduated system of certain types of jewellery, the degree of proficiency in the performing arts was also rewarded according to the weight of the gold items.

Thirdly, beyond these mundane functions, rings were believed to carry good fortune, to provide protection to the wearer or to change fate (Bosch 1927: 313; Machi Suhadi 1999; Richter 2010: 167–8; Miksic 2011a: 25; Gallop 2016: 132, ft. 16, 146). People believed in the amulet function of gold, which is said to contain a higher concentration of potency than other non-animated objects (Westerkamp 1995; Bougas 2007: 141). Certain animals or colours of stones in rings were associated with specific deities of the Hindu-Buddhist pantheon, sayings or the zodiac (Friederich 1856: 479, 482–3; Maas 1924: fig. 7, 78; Miksic 2011a: 130–1).

Fourthly, jewellery symbolized the power of the mighty and jewellery was thus ubiquitous and essential to court life (Jessup 1990; Levin 2003, 2005). Golden earrings are mentioned in the epic poem the *Ramayana Kakawin*, c. 9th century, as insignia of the queens and fruits of richness (Soewito Santoso 1980, I: 73: III, 24; 260: IX, 43). Gold is described as a trophy and war booty, along with "excellent jewels" and women (Soewito Santoso 1980, I: 276: X, 14). Its use was, thus, restricted by sumptuary regulations in the Late Classical Period. In the 12th century, a law decreed that those who fell into debt were excluded from receiving gifts of jewels from royalty (Creese 2004: 57). According to another restriction of 1312, only holders of freehold land were allowed to wear anklets, various kinds of gems and bracelets of gold. Deities and aristocrats were richly attired over the whole body, whereas courtly servants wore less adornment but, at least, earrings and bracelets, in contrast to commoners who wore none or only the simplest forms of jewellery, as seen on the Panataran temple in East Java of the 14–15th century (Kieven 2013: 54).

The full set of personal adornments for the nobility consisted of eight different types of gold items, including earrings, finger-rings, in addition to anklets, armlets, Brahmin's sacred cords, a crest jewel and a diadem, as depicted on the Prambanan of the 9th century and recorded in the *Ramayana Kakawin* (Soewito Santoso 1980, I: 260: IX: 43). This standard wardrobe repertoire of a noble became much more elaborate; specific terms with certain

forms and functions were standardised. The Panji story *Kidung Wangbang Wideya* described 14th century rings, most encrusted with different kinds of stones, which were addressed by various terms and, thus, represented different types: *ali-ali, murit* or *simsim* (Robson 1971: 105, 167, 169, 175, 227, 235; 1981: 106, 112). Royal accessories for court life also included a dagger (*keris*), upper armbands (*gĕgĕlang*), a bracelet of thread (*tĕtĕbus*) and bangles (*pinggĕl)* set with precious stones of the *kana* or *lulut* type (Robson 1971: 223, 227, 237; 1981: 106, 112). A member of the royal family wore his crown, a collar or breast-plate (*padaka*), a girdle (?, *karambalangan*) and used gilded armour even in battle (Soewito Santoso 1980, II: 548: XXI, 203; 559: XXI, 241; 569: XXII, 45; Robson 1981: 112).

The story of Arjuna is told on the walls of Surowono, an East Javanese temple of around 1400. He personifies the ideal Javanese king: noble demeanour, victorious and brave. Before his temptation by beautiful nymphs, they prepare themselves to meet him (Kinney 2003: fig. 215). Richly bejewelled with bracelets, many sashes, anklets and round earrings, one adjusts her coiffure, while another looks at herself in a mirror. This visual manifestation of power evolved out of high aesthetic ideals and was materialized in the ostentatious pursuit of beauty. Not only did the elegant jewellery add to a female's charm and exult in her beauty, as described in the 13th century, women themselves, particularly maidens of aristocratic birth, were regarded as prized jewels (Creese 2004: 148, 156). They were like a precious jewel displayed then hidden away until a great prince comes and breaks open the jewel of a young maiden on the bridal couch. These metaphors dealing with jewellery, though encompassing patriarchal and male sexist perspectives, express an extensive cult of beauty connected to gold (Creese 2004: 46, 68).

The head was the prime focus of lavish personal adornment in the *Kidung Wangbang Wideya*. Apart from a metal headband (*bĕlĕngker*), sometimes a diadem (*tutup* gĕlung) and most often ornaments (*sĕkar*) of gold which featured different flower shapes and forms, such as a jasmine branch or various unknown species with leaves of green glass ornaments, were inserted in the hair.[15] Three ear ornaments are distinguished in classical texts, of which the first two can be assigned to artefacts in the Prillwitz collection: eardrops (*anting-anting*), some of which show a *kalacakra* design, a combination of a kala head and a discus (*cakra*); ear-studs (*suwĕng* or *pĕpĕlik*); and ornaments set behind the ear (*sumpang*), some of which are in the shape of a "moon-orchid" (Robson 1971: 97, 235; 1981: 106, 112). Ear ornaments were thus worn at different places: behind the ear, inside the pierced lobe, hooked

**15.** Robson (1981: 106, 112); Unknown *rabayut*, *prabusatmata* or *parijata* flower or shapes such as *pupulutan*, sĕsĕmen *kinitir-kitir* or *pupu* were distinguished (Robson 1971: 149, 167, 169, 197, 227, 233).

through the lobe.[16] Pierced lobes were elongated to such an extent that they nearly reached the shoulders. Several clips were set above each other on both sides of the elongated earlobes (Golden Lotus 2019: fig. on p. 95).

Addressing jewellery types with the wording in historic texts will be henceforth applied. *Sumpang* might consist of an elongated leaf of gold foil.[17] The eardrops might be associated with pendant "u"-shaped ear ornaments which were hooked through the pierced earlobes and show a decoration on both sides, sometimes figurative images, for example, the kala head. Ear-studs feature circular or discal ear-plugs and were meant to hug the inside of the lobe. They consist of up to six parts fitted one into the other forming an open-work box.[18] Open-worked circular boxes, such as the pair of ear-studs which formerly belonged to the Prillwitz collection, may have been filled with aromatics (Victoria and Albert Museum inv. no. IS.13-2003). R. Goris (1927: 111) coined them "tamarind pod earrings" and assumed that they symbolized "clear sight with apparent stupidity", such as those seen on a Bhima statue from fifteenth-century Candi Sukuh in Central Java. John Guy (2008) called them *kundang-subang* and proposes that discal ear ornaments have had an unbroken tradition both in India and Indonesia since the first millennium. In Classical Java, they were worn by young men, guardians, warrior,[19] Bodhisattva, female deities, seducing women or were presented as a royal gift to a princess, and their motifs refer to planetary concepts, status and protection (Robson 1971: 175; Lunsingh Scheurleer 2012: ill. 38).

Apart from drawing comparisons of style and motifs seen on stone statuary and reliefs, the study of archaeological contexts and written sources from Classical Java widens our understanding of the use, function and typological varieties of gold jewellery as further explored in the following catalogue. Ear adornments are paired, however, different ornaments in either ear were also common.[20] More single ear ornaments have survived the centuries and, therefore, the pairs found in the Prillwitz collection are rare exceptions.

**16.** So far, I have not yet found clear evidence on stone statuary with ornaments hooked through the pierced helix.

**17.** Brinkgreve et al. (2010: 78); see for example a Borobudur relief (Golden Lotus 2019: fig. on p. 47).

**18.** Most elaborate examples (de Bock 2014: 210–3; Golden Lotus Foundation 2018: 40) cf. Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-2605.

**19.** See a Borobudur relief (Golden Lotus 2019: fig. on p. 17).

**20.** See a Borobudur relief (Golden Lotus 2018: fig. on p. 95).

## Catalogue of Rings and Ear Ornaments

### *Ripped Rings*

The collection holds two split rings that consists of 15, respectively 18, discs of double conical profile creating a ribbed outline (Fig. 1a; Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19700). The rings are either cast in one piece or the single discs are fused.[21] Possible joining techniques would have been soldering or welding.[22] Both metallic solder and reaction solder were already known in classical Javanese gold metallurgy, whether brazing was already common is not certain. They were probably worn as earrings but not as nose rings as suggested by the Leiden Museum's online catalogue.

Split rings with a ribbed outline are similar in design and are among the earliest ear ornaments in Southeast Asia excavated in Cambodia and Vietnam from 500 BCE–600 (Reinecke and Ngyuyen Thi Thanh Luyen 2009: 62–3, fig. 12, 66: fig. 20; Reinecke 2015: fig. 4.14.1–4) and Tanjung Rawa, Western Malaysia, from 200 BCE–1000 (Evans 1932: pl. 36, 1 and 4; Shuhaimi 1991; Ramli et al. 2016). The overview of ribbed rings of Southeast Asia given by Michèle H. S. Demandt (2015: fig. 3) includes a ring from Oc Eo, South Vietnam, from the 1st–7th century. However, it consists of gold beads and, thus, represents another manufacturing technique (Malleret 1962: pl. XXII, no. 829). Strikingly similar in design to the latter are split rings from Java which consist of soldered granules (Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19696, Semarang Museum inv. no. 0.4.1041). The latter originate from Wonoboyo Jogonalan Klaten. Similar design effects are created by using various manufacturing techniques: firstly, a tube of a sheet metal is covered with a coiled flattened wire at the Thai site of U Thong, dated to the 3rd–7th century; secondly, the so-called caterpillar-shaped ear ornaments from Samar-Leyte, the Philippines, though not securely provenanced, are ribbed tubes of sheet gold (Villegas 2004: 108–9; Bennett 2017: 123, fig. 3.138). Jewellery of

**21.** Proof of soldering with non-destructive methods, such as ED-XRF, is often not easy, especially if the gold surface has been pickled subsequently. No hint for solder has been found in the case of Fig. 1b. If stained, it is not possible to detect the soldering points either analytically or with a microscope other than in a destructive way.

**22.** Different bonding techniques, such as sintering, soldering, welding or brazing, are characterised by their working temperature and the materials they need. Sintering is a solid phase bonding technique that requires metal powder and comparatively low temperatures: heating up the powder sticks the grains together. The process ends before the metal becomes liquid. Soldering requires another material, usually a metal, which has a lower melting point than the parts to be joined. A further distinction is made between reaction solder (e.g. copper carbonates), hard solder (typically gold-silver-copper alloys) and soft solder (tin and lead-alloys). Welding is a hot temperature process that is based on carefully heating up the parts that should be joined to liquidus temperature.

ribbed design is seen on old Javanese statuary and stone reliefs, for example, worn by epic heroes such as Krishna, young men on the Prambanan temple or a stone statue from Blitar, East Java, dating from the Majapahit period (Miksic and Soekatno 1995: 137, no. 26). We have, thus, to be cautious comparing objects of apparent similar but differently executed design.

John Miksic dates split rings of ribbed design from Java to the 4–7th century, whereas some museum curators suggest the Early Classical Period.[23] This kind of earring is documented from West and Central Java: one from a *pesantren* (Coranic school) in the village of Kendal, Central Java (Malleret 1962: pl. 20) and two from Cirebon, West Java (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1745-4, 1745-5). Others are embellished with granulation or use partly ribbed discs, such as an example from Batang, Central Java.[24] Split rings of fused discs in Java could date to the 1st millennium supported by the provenanced objects.

### *Wire-wrapped Rings*[25]

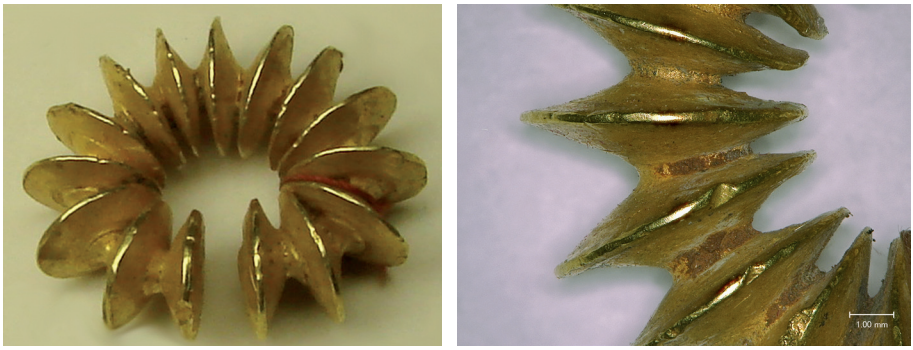
The collection includes four different types of rings wrapped around one or several core wires by another wire (Fig. 2–8). Cast examples, by contrast, are later copies or an unrecorded technique from ancient times (Bennett 2015: 222, fig. 6.37). On account of residues of baked clay on wire-wrapped rings obtained in the 1980s, Fiorella Rispoli (2000: 42–3, pl. 1) assumes that the inner core was covered by a thin layer of clay on which the outer wire was wound so that both were set apart. The gaps between the wires of the examples in the Frankfurt Weltkulturen Museum are often less than 0.25 mm or do not exist, which questions whether this technique was employed in earlier times.

The most common type uses three winding techniques – spiralling, bending and knotting – which allow highly decorative variation. The ring with wires wound up to two-thirds of the hoop is organised in symmetrically arranged sections of six wraps. This puts a special focus on the central part of the ring where it reaches its largest diameter (Fig. 4), which offers close parallels in style to a ring from Lamongan, East Java (Museum Volkenkunde Leiden

**23.** Miksic (1988: fig. 55; 2011a: pl. 17: inv. no. 2007.142.132, 2007.142.134, 2007.142.135) versus NMW Tropenmuseum (inv. no. TM-2960-302) and the Metropolitan Museum (inv. no. 1998.544.103 a, b); All these examples lack a secure provenance.

**24.** Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-3313; cf. without provenance: Miksic (2011a: pl. 17: inv. no. 2007.142.143, 2007.142.136).

**25.** This kind of ring received its name from its manufacturing technique and has been variously referred to as a "wire-wrapped ring" (Miksic 2011a: 117), "wound wire ring" (Lunsingh Scheurleer 2012: 97) or "rope-twisted ring" (Bennett 2015: 228, fig. 6.36). The latter is a misleading expression because, unlike a rope, the wire is not always twisted.




a b

**Fig 1 a–b –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19699. Disc-shaped ring, Java, 200–600 with detail (CEZA).

**Fig. 2 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19742. Wire-wrapped ring, Java, 7th to early 16th century.

a b

**Fig. 3 a–b –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19746. Wire-wrapped ring, Java, 11th to early 16th century; the detail shows striations which run longitudinally along the surface (CEZA).

inv. no. 1403-3298).[26] Most rings of this kind have a round diameter, apart from some peach-shaped exceptions, one of which was found in the village Karangbendo/Tege in the district Tekung of the regency Lumajang, East Java (Museum Mpu Tantular Sidoarjo inv. no. 04.136E; NMW Tropenmuseum inv. no. TM-2960-271). They were probably worn as finger-rings and the split ones as earrings, often made as a set. However, the heavy ring of 25.94 g with a diameter of 2.5 cm is so large that it might have been used as a toe ring or a pendant (Fig. 4).

Anne Richter (2010: 179) assumes that sacred rings from India woven from organic material served as the prototypes of this kind of ring. This decoration technique used for a gold ring is documented in an archaeological context in Southwestern Asia at Sirkap/Taxila, Northern Pakistan, dated to the 5th BCE–2nd century (Marshall 1975: pl. 191, no. 31–45, 195, no. 105–15, 147). Wire-wrapped rings are found in archaeological contexts in Oc Eo and Khao Sam Kaeo in Southern Thailand, dated to 400–200 BCE, using hammered and folded wire (Malleret 1962: pl. XXII; Bennett 2017: fig. 2.51). A Pyu ring from Myanmar of the 2nd/3rd–9th century is wire-wrapped but lacks any provenance (Tan 2015: 160).

The three wire techniques have been applied since protohistoric times in Indonesia, shown by an open silver bracelet from Bedayu, Lumajang regency in East Java, dated to 200–600, a gold bracelet from Batujaya Segaran IIA in West Java and a gold finger ring from Air Sugihan, Southeast Sumatra, dated to the 4–13th century (Djafar 2010: fig. 3.64; National Museum of Indonesia 2013: 114; Agustijanto Indradjaja et al. 2015: fig. 34). Most scholars[27] have assigned this kind of ring to the protohistoric period and only a few others to the Central Javanese Period.[28] However, the occurrence of wire-wrapped rings in both regions, Central and East Java,[29] implies that this technique was ensured longevity during the entire Classical Period (Lunsingh Scheurleer 2012: 101–3). Complex wire techniques such as multi-layered cores (Fig. 3a–4), twisted wire or wire with square sections seem characteristic during the Late Classical

**26.** Cf. nearly identical ones are in the Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19740, 19741 and the NMW Tropenmuseum inv. no. TM-2960-270, TM-2960-257, however, all without provenance.

**27.** Rispoli (2000: 68); Miksic (2011a: pl. 13); Lunsingh Scheurleer (2012: 97–9); Bennett (2015: 222). Cf. a small ring displayed in the Rijksmuseum is dated to the 2nd–8th centuries. However, all are without provenance.

**28.** Metropolitan Museum inv. no. 1998.544.374, 1998.544.376, 1998.544.380, 2001.794.153; Habsburg-Feldman (1990: 88–9). They are all without any provenance.

**29.** Cf. from Central Java (Stutterheim 1937: fig. 38, 40: C431–3); from the regency Lumajang, East Java: the village Karangbendo/Tege in the district Tekung (Museum Mpu Tantular inv. no. 04.140 E, 04.123–04.126E, 04.129E, 04.132E, 04.133E, 04.134E, 04.137E, 04.139E) and the district Suwito Yosowilangun (Museum Mpu Tantular inv. no. 04.322E).

Period. East Javanese stone statuary of the 14–15th century is adorned with torques and necklaces of wire decoration.[30]

Examining the examples in the Frankfurt Weltkulturen Museum under the microscope allows a closer look at the manufacturing technique: the ring with a single core consists most likely of a hammered and folded cast wire (Fig. 2). Parallel but intersected striations which run longitudinally along the surface of the wire in the lower part of Fig. 3b are evident under the microscope and could result from polishing the raw wire with a cloth or leather and not necessarily from drawing the wire. It is, thus, not possible to decide if it is a drawn or hammered wire. Drawn wires were not widespread until the end of the 1st millennium and their increased popularity in Southeast Asia was influenced by the trade with either the Islamic world or China (Bennett 2017: 67). Drawn wire was identified in Kota Cina dating from the 12–14th century (Swan and Scott 1986). Their triangular cross-section could have been produced by strip-drawing, i.e. a strip rather than a cone was drawn through holes, which is physically much easier.

The second wire-wrapped ring type in the Frankfurt Museum features an earring made from a finely braided wire consisting of twisted wire and square finials decorated with triangular leaf shapes (Fig. 5). This kind of braided filigree is recorded on a piece from the *Intan* wreck, though represented by an unfinished and distorted ring without finials (Flecker 2002: 74, fig. 5.101). Parallels are seen in the following pieces which are of unsecured context: a finely braided split ring roughly assigned to the pre-1521 Philippines and the shape of the finials of a braided split ring (Stutterheim 1937: fig. 41: C-525; Villareal 1995: 12, fig. 15). The piece from the Frankfurt museum can probably be assigned to the Central Javanese Period.

The third and most sophisticated example in this subgroup features split and encrusted rings. The core wire is fully wrapped by a plain or twisted wire (Fig. 6–7; Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19684). The stone is placed opposite the opening and is flanked by granulation or a wire. The stones clasped by thin claws are enclosed in a bezel cup with an indented rim which is either plain or with floral decoration on the outside. The hoop's ends are simply cut (Fig. 6) or clasped by a platelet of flat or convex shape (Fig. 7). Although different dates are proposed,[31] Lunsingh Scheurleer (2012: 100–1) suggests a dating to the Majapahit period of the second half of the

**30.** Lunsingh Scheurleer (2012: 115); National Museum of Indonesia (2013: 23–4). By contrast, Richter (2010: 186, fig. 182) has dated the collar to the 16th century.

**31.** Habsburg-Feldman (1990: 88, no. 129) assigns a similar ring to the 10th century. Two rings of this kind (Metropolitan Museum inv. no. 1998.544.355, 1998.544.350) are dated to the second half of the 8/10th century, whereas Shirley Day (1992: no. 28) proposes a wider dating span of the 6–12th centuries; cf. Stutterheim (1937: fig. 38, 40: C 438). However, all these rings have no firm provenance.

**Fig. 4 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19744. Wire-wrapped ring, Java, 11th to early 16th centuries.

**Fig. 5 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19685. Fine loop-in-filigree ring, Java or Sumatra, 7–10th century.

**Fig. 6 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19682. Wire-wrapped ring encrusted with a stone, Java, 11th to early 16th century.

**Fig. 7 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19683. Wire-wrapped ring encrusted with a stone, Java, 11th to early 16th century.

14th century, but she is not sure how it was worn. Seven examples of this type mostly found in the villages Duwet/Pucanganom, Wagiran in the regency Kediri, now stored in the Mpu Tantular Museum (inv. no. 4.345E, 4.87E, 4.89E, 4.90E, 4.91E, 4.92E, 4.93E), are sound proof that this encrusted split wire- and filigree-wrapped ring, probably worn as earring, is typical of the late Classical Period.

The fourth ring type in the Frankfurt Museum in this subgroup is also split, wire-wrapped or filigree-wrapped but smaller and with the ends of the core wire bent-over (Fig. 8a–b; Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19687, 19686 a, b, 19691 a, b).[32] It holds either a gemstone bezel in an oblong setting or golden beads. If set asymmetrically on the hoop, the use as an earring is indicated (Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19688, 19689 a, b). Miksic assigns this type of ring of which two originate from Malang to the Protoclassical Period.[33] Although East Java is not devoid of prehistoric sites, the numerous examples stored in the Museum Mpu Tantular and found in various East Javanese districts could likewise suggest a dating to the Late Classical Period. The find spots of the Mpu Tantular's collection are the following: Malang; the village Rambakan/Suroso, district Besuki in the regency Probolinggo; the village Bulangan/Dukun, district Gresik; the village Joko/Karni, district Semen; the village Duwet/Pucang Anom, district Wates in the regency Kediri; and the village Geger/Yono, district Sendang in the regency Tulungagung (inv. no. 04.314E, 04.317E, 04.46E, 04.77E, 04.81E, 04.82E, 04.87E, 04.91E, 04.96E). It is not known if this ring belongs to the Protoclassic or East Javanese Period; however, due to the frequent occurrence in East Java, it would represent a simpler and smaller version than the contemporaneous but more prestigious model of Fig. 6–7.

### *Horn-shaped Ring*

Horn-shaped rings are characterised by a stirrup-shaped hoop with bulbous, elevated shoulders reflecting the form of water buffalo horns, a widespread symbol in Southeast Asia. Parallel bands further accentuate the "u"-shape of the shank. The designation "u"-shaped hoop of planoconvex profile which widens to broad shoulders was coined by Miksic (2011a: 157) as a stirrup form. The ornamental ones include tendrils,[34] seen on Fig. 9, four-petalled flowers, hatches or notches. The heavy cast ring shows the Sri letter in Old Javanese script on a barrel-shaped bezel.[35] It consists of an arched "ś" above

**32.** Cf. Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-3198, 1919-5.

**33.** Miksic (1988: fig. 56; 2011a: pl. 13: inv. no. 2007.142.67, 2007.142.160 a, b). This kind of ring is said to be found in East Java (Miksic 1990: 68–9, group 65), but this place of origin is omitted in the revised edition (Miksic 2011a: 117, pl. 13).

**34.** Cf. the unprovenanced ring in the Museum Volkenkunde Leiden inv. no. B44-10.

**35.** Cf. a horn-shaped but repoussé ring with Sri letter (Dalton 1912: AF.2388 = British

the "r", a curved line at the bottom which normally swings to the right, but is depicted in reverse on the ring, and another half-circle including a central dash atop the "i". In Javanese mythology, the goddess Sri, also known as Lakshmi, is connected to the god Vishnu and stands for creative energy, fertility, wealth and fortune. She is venerated as the goddess of rice and fertility. Both the central motif of the ring and the silhouette of the water buffalo are connected to wealth and prosperity.

Cast or embossed rings with horn-shapes are recorded in Samar, Eastern Visayas in the Philippines and Central Java from the 8–13th century (Miksic 1988: 45, fig. 8: inv. no. 2007.142.49; 2011a: pl. 37; Middleton 2005: no. 117; Capristrano-Baker 2011: 58–9, fig. 1.3.6; Lunsingh Scheurleer 2012: 130–1). The closest parallel originates from Kebumen, Central Java (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-3172).[36] Epigraphic readings of stones set in rings from Thailand and Java with similar pronounced shoulders suggest a dating span to the 9–10th century (Wenzel 1993: 36, fig. 91–2). These comparisons assign the ring in the Frankfurt Weltkulturen Museum to the Early Classical Period.

### *Ring with Stylized Sri Symbol*

A stylized Sri symbol is set transversally on a hoop ring with ridged sides (Fig. 10). The decorative pattern consists of half-circles set above a "w"-shape supplemented by dots and curved lines, which are mirrored to obtain a symmetrical pattern.

The closest parallel in motif and ring shape is a ring from Kedu/Temanggung in Central Java which also includes hook-shapes and beaded bands on the bezel (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1794-4). The beaded bands represent typical designs in Semarang and Banyumas in Central Java.[37] The stylized Sri symbol is frequently depicted in the Early Classical Period as a single or mirrored image on various ring shapes, such as on stirrup-rings, and round, dodecagonal, hexagonal or quatrefoil bezels. Among them are two rings provided with secured provenance: one from the *Intan* wreck and another lotus ring from Pateman (?) in the district of Purbalingga or Banyumas, Central Java, both dated to the 10th century (Eggebrecht and Eggebrecht 1995: no. 58; Flecker 2002: 72, fig. 5.95).

Frederik Bosch (1927; 1960: 117–8, pl. 35) suggested an artistic metamorphosis in the decorations of Javanese rings from the Sri letter to more elaborate patterns by extending the syllable to a stylized and symmetrically

---

Museum inv. no. AF.2388). It is without provenance.

**36.** Cf. others with a Sri letter, an elaborate Sri symbol, plain hoops or a scroll but without provenance (Stutterheim 1937: fig. 38, 39: C354, C357, C361–363).

**37.** Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1745-2, 1891-1; cf. without provenance: Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19720.

**Fig. 8a–b –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19690 a, b. Pair of wire-wrapped ear rings encrusted with a stone and bent-over ends, Java, 200 to early 16th century.

**Fig. 9 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19715. Horn-shaped ring with the Sri syllabel, Central Java, 9/10th century.

**Fig. 10 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19721. Hoop ring with trapezoid bezel and Sri symbol, Central Java, 9/10th century.

arranged Sri image resembling a vase and, thereby, blending other symbolic connotations of this goddess, such as the *makara*, lotus, conch, fish, vase of plenty or elephant's goad (*ankusha*). Various scholars have followed Bosch's assumption (Miksic 1988: 14; 2011a: 130, 153; Eggebrecht and Eggebrecht 1995: no. 57; Lunsingh Scheurleer 2012: 69; Gallop 2016: 132). Bosch did not give an exact chronology, but he assumed that the evolution of the motif happened during the Javanese Hindu-Buddhist period and developed from simple to more elaborate patterns, which seems too simplistic as the sole moving factor in art history. The provenanced rings of the 10th century and other archaeological material, such as coins and intaglios which will be discussed on the following pages, suggest rather that these motifs already existed independently in the heyday of Java.

### *Ring with Concentric Design*

The concentric design on a cast ring consists of five independent loops with some dots punched at key places in its centre (Fig. 11). This motif is documented by several cast rings from Central and West Java, suggesting a dating to the Early Javanese Period.[38]

Following Bosch (1927: fig. IV; 1960: 117–8, pl. 35), Lunsingh Scheurleer (2012: 69) thinks that the concentric structure is an extreme variant of the Sri letter representing a labyrinth and, thus, was used as a "lucky signet ring" in the Central Javanese Period. The courses either with no entry or with connecting paths to navigate through on the Javanese rings are indeed similar in design to the classical labyrinth, generally consisting of seven courses, in Bronze Age Europe or India, which convey a connection with redemption, Heaven or the cosmos (Kumar 2015).

A similar geometric pattern, though of rectangular shape, is found on a Central Javanese stone inscription among which Sanskrit words such as "om" are discernible (Griffiths 2012: 486). Half-round circles set above each other interpreted as Sri are punch-marked on coins from prehistoric Bhir Mound, Taxila, Pakistan, and Indian gold coins of the 10–13th century (Marshall 1975: pl. 232. no. 125, 137, 138a). The anonymous Fanam gold coin (1000–1200) of Fig. 13 combines a pair of fish with a lampstand and an *ankusha* on one side and with the Kannada letter Sri on the other. Still in the late 13/early 14th century Indian gold coins show the following punch-marks: a central lotus and around a conch shell, an elephant and the Sri letter (Classical Numismatic Gallery 2014: no. 79–82). The source of inspiration for the geometric pattern representing Sri is strongly connected to early South Asian motifs on coinage and intaglios.

**38.** Four nearly identical but larger rings come from Karangduren Tengaran and Karangmangu Cimangu Cilacap in Central Java (Museum Ranggawarsita Semarang inv. nos. 041038 and 041039), and from Ciawi, Tasikmalaya near Bandung, in West Java (two rings, Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-2831; Juynboll 1909: 183).

**Fig. 11** – Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19724. Bezel of a ring with concentric pattern, Central Java, 7–10th century (CEZA).

**Fig. 12 a–b** – Classical Numismatic Gallery 2014: no. 48. Recto/verso of a Chola gold coin (10/11th century) with a pair of fish and a Nagari legend (with courtesy of the Ahmedabad Classical Numismatic Gallery).

**Fig. 13 a–b** – Classical Numismatic Gallery 2014: no. 54. Recto/verso of a Fanam gold coin (1000–1200) with a pair of fish and the letter Sri (with courtesy of the Ahmedabad Classical Numismatic Gallery).

### *Ring with Fish Motif*

One ring (Fig. 14) shows a fish with an object (fly, leaf or branch?) in front of its mouth surmounted on an eight-petalled lotus. The design is characterised by a detailed depiction of the fish with sharp fins and scales, facing left and a well-balanced symmetrical arrangement of the plant with three branches. The ring is cast, but microscopic photos show the use of engraving and chasing instruments (Fig. 14b). The round disc-like bezel is enclosed by protruding shoulders as part of an ovoid-shaped hoop of planoconvex profile.

The high popularity of this motif during the early Classical Period is supported by the existence of various cast rings of similar weight with round, oval or hexagonal bezels and small variations in the motif. However, they are all without provenance.[39] Provenanced parallels are documented in both Central and West Java: in Central Java, a most elaborate ring with finely carved motifs and a bulbous pearl border in positive relief from Limbangan, Wonosobo regency, and a heavy ring with a hexagonal bezel but without a beaded border from Banjarnegara (Miksic 1988: fig. 11[40]; Kal 1999: fig. 9; Miksic 2011a: pl. 33: inv. no. 207.142.31); in West Java: one from Serang, Banten regency (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. B44-14) and two massive fish rings with oval bezels from Pandeglang, Banten province.[41]

Beyond Java, the closest similarity is to a Burmese ring of the Pyu period, which shows a fish and a crescent above wavy lines within a beaded border on a pointed ovoid bezel (Tan 2015: 163). A single or pair of fish is punch-marked on coins from prehistoric Bhir Mound, Taxila in Pakistan, and on Indian gold coins of the 10–12th century (Marshall 1975: pl. 233: no. 213–6). A Chola period (985–1014) coin assembles the pair of fish with the royal emblem of a bow, a seated tiger and an umbrella (Fig. 12, see also Fig. 13). Semi-precious stones from South Asia found in the Java Sea are also incised with the same motifs, the fish, the Sri, the vase etc. (Liebner 2014: fig. 2.3–29). A Hindu coin of medieval India, tentatively a Chola coin of king Rajaraja I (985–1014), was found in the Musi river in Palembang (Fig. 15). It shows a pair of fish with wavy lines in-between, encircled by a beaded border on one side; on the reverse a standing man with Sethu writing, probably a Tamil connection.[42] A

**39.** Cf. Stutterheim (1937: pl. 39: C338, fig. 40: C408); Miksic (2011a: pl. 33: inv. no. 207.142.19); NMW Tropenmuseum inv. no. TM-2960-262 (dated to 1300–1500); Museum Volkenkunde Leiden inv. no. B44-11, 1403-2766. Two rings in the Museum Volkenkunde Leiden (inv. no. 1403-2765, 1403-3192) originate either from Malang or the residency Purworejo, because both places, the former Dutch residencies Kedu and Bagelen, are inconsistently mentioned in the museum's inventory (Jok Leijfeldt, personal communication 10.7.2018).

**40.** It is wrongly addressed as Sri motif.

**41.** At an unknown site called Jeput in Cening, Caringin (Miksic 2011a: 255, entries 6061–2).

**42.** Cf. Baldwin's 2011: lot 1044.

rock painting in Seplawan, Purworejo regency in Central Java, where a gold hoard from the 9th century was discovered, showing a pair of mirrored fishes with a circle (Soekatno 1982: 225). Bosch (1927; 1960: 117–8, pl. 35) has connected the fish on rings with the Sri letter.

However, given that the fish (*matsya*) in India is a symbol of luck connected to the eight auspicious symbols (*asta-mangala*) and is also depicted moving together with god Vishnu, it can be seen independently as an old pan-Indian symbol (Przyluski 1925; Karunaratne 1971; Sahai 1998). In Buddhist iconography, the fish connected to an eight-petalled lotus is a carp and a symbol of wealth and abundance (Williams 1976: 183–6).

A simple fish on a pointed ovoid bezel of a finger ring was retrieved in Limbang, West Borneo/Malaysia, dated to the 13/14th century when there were trading links between Brunei Bay and East Java (Harrison 1969: 65–6). Two fishes with curly tails one above the other are surrounded by a pearl border on a clay seal from the Majapahit period (Karow 1987: 196, no. 295). At that time, the fish applied on ceramics from Longquan could have been a source of inspiration. This kind of green ware had been exported to the Indonesian archipelago since the late 13/14th century (Dupoizat and Naniek Harkantiningsih 2007: 36, fig. 4). There is a continuity of the fish motif from the 1st millennium until the early 16th century. Different waves of linkages along the maritime routes existed and, hence, inspired various artistic articulations of a similar aquatic motif in gold jewellery.

### *Rings with Vegetal Decoration*

Floral decoration provides a wealth of inspiration for gold jewellery as seen on a cast ring with a stepped bezel of hexagonal shape decorated with a central quatrefoil blossom (Fig. 16; Capristrano-Baker 2011: 62–8; Guy 2011: 177) and lotus rings. This type features two variations: one holds a bezel with a conical lotus flower in full bloom (Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19727), the other forms a double lotus cushion with a flat corona, such as the bezel of a large repoussé ring (Fig. 17). The latter is decorated with hatches, including dots and granules of a perfectly round shape which attain the vivid outline of thin leaves formed like spikes. The lotus bezel is set on a hoop of stirrup form and represents one of the most characteristic forms of goldwork in Javanese jewellery: a sober but prolific ring shape of high workmanship.

In a key scene on Prambanan, an encrusted lotus ring from the finger of Sita is given to Rama, her husband and the hero in this epic. The bird Jatayu holds it in his beak before he dies tragically (Golden Lotus Foundation 2017: fig. on p. 13). The bezel is provided with small claws on a double cushion set on a broad hoop with ribbed shoulders. The lotus is an important symbol in the Hindu-Buddhist context. It serves both as a seat or cushion for deities and symbolizes nobility, purity, heavenly beauty, enlightenment and rebirth.

Lotus finger rings have large dimensions of up to 4 cm and bear different designs: figurative images, Old Javanese script, inlaid stones and geometric patterns, such as hatches, circles or a combination of both. They are generally assigned to the Early Classical Period (Miksic 1988: fig. 10; 2011a: pl. 36). Similarly, a ring in the Metropolitan Museum (inv. no. 1998.544.444) is dated to the 8–10th century or 8–9th century by Helen Jessup (1990: fig. 118/no. 60).[43] Two lotus rings with the Sri letter originate from Central Java: one with an ovoid bezel from the Dieng Plateau, which suggests an early dating to 700–800 (NMW Tropenmuseum inv. no. TM-3274-1), and another from Malahayu/Banjar-harjo, Brebes regency (Miksic 2011a: 256, entry 7649), whereas two others are from Pasuruan, East Java, one with simple circles and the other with an irregular grid of hatches (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1785-3, 1785-10). The latter two are worked in a less refined manner than the one of the Prillwitz collection. As we will see later, because of its weight and alloy composition, the high workmanship and large size, the ring in the Frankfurt collection can be tentatively assigned to the 9/10th century.

Finger-rings inlaid with stones were the most common ring type in ancient Java until the early 20th century (Jasper and Mas Pirngadie 1927: 181–4). The encrusted ring in the Frankfurt collection exemplifies the two techniques used to set gemstones in place: held by two short claws or within a cup-like base in a box setting (Fig. 18). The encrusted stones are smoothed and polished, similar to most ancient examples which are rarely facetted.[44] Glass, pearls, gold beads, reused beads,[45] intaglio,[46] semi-precious or precious stones, even pebbles,[47] were set into jewellery. According to the *Ramayana Kakawin*, a king wore several sparkling diamond rings, but even simple river pebbles fashioned into belts created enchanting jewelled adornments for noblewomen, as recorded in the first half of the 11th century (Soewito Santoso 1980, II: 402: XVII, 3; Creese 2004: 52). The ring in the Frankfurt collection is embellished with granulation, spirals and a triangular leaf (*tumpal*). This motif is attested on reliefs of the Borobudur of the 8th century and used as a *terminus technicus* for textile patterns in Middle Javanese poetry, such as the *Kidung Wangbang*

**43.** Cf. Stutterheim (1937: fig. 40: C400–407); Rijksmuseum inv. no. AK-RAK-1983-2. See also rings set with a stone: Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-3273; Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19726. However, none of them has a firm provenance.

**44.** A combination of facetted and polished stones is found on the gold plate from Plaosan, Kediri, East Java, of the 11th century, maybe due to a replacement? (Museum Mpu Tantular inv. no. 04.1990E; Sri Soejatmi Satari 1999: 88).

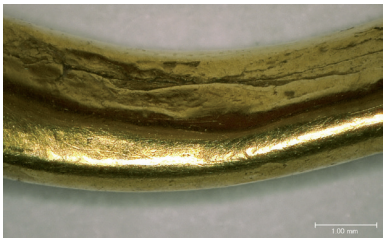
**45.** Cf. Golden Lotus Foundation (2018: fig. on page 191 below).

**46.** Cf. Golden Lotus Foundation (2019: fig. on pages 82–3).

**47.** E.g. Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19688.

a

b



c

**Fig. 14a–c –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19722. Ring with fish above lotus, Central Java, 9–10th century; details of the bezel and the folded hoop (CEZA).

**Fig. 15a–b –** Okky Okta Wijaya/Wakjaya Gallery Palembang. Recto/verso of a Chola bronze coin found in Palembang, Sumatra, 10/11th century.

**Fig. 16 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19732. Ring with a four-petalled flower, Java, 7th to early 16th century.

*Wideya*.[48] Various rings of the early Classical Period have a folded hoop see, for example, Fig. 14c or an intaglio ring from Java with a dated Kufi inscription of the 8–11th century (Golden Lotus Foundation 2018: 181).

### *Tiny Clips*

The tiny ornaments were once called "bird rings" by antique dealers, but there is no proof for the assertion that they adorned the legs of birds or their function was to be clipped onto the ears or hair.[49] They consist of two parts and recapture design elements of finger rings: a split ring to which a vertical ornament is attached at a right angle. The horizontal part consists of a plain concentric ring (Fig. 19), a hoop with protruding shoulders set with an encrusted stone (Fig. 20) or a horn-shaped ring (Fig. 21). The latter forms a cubical bezel flanked by chased ridges and a saw-tooth band to which a solid cube with a raised triangle is soldered. The main decoration of the two others are long triangular claws which include a horizontal platform to which formerly a stone, pearl or gold bead was grasped. Ornaments which consists of a horn-shaped or plain ring and long claws for the decoration are frequently seen in various collections, but no parallel has been found for the one with the triangular motif.[50] Since Willem Frederik Stutterheim (1937: 93–4, fig. 44: C653–667, C669), the shape of the claws of the tiny clips has been compared to a *vajra*, a thunderbolt, used in tantric Buddhist contexts. However, this comparison is misleading, because their profiles differ, and the central spike is missing. This particular claw setting was later adopted for encrusted finger-rings, attested by an example originating from Cipaku/Sukapura, West Java, tentatively dated to the 13/14$^{th}$ century (National Museum of Indonesia 2013: 94).

The earliest parallels of this kind of tiny clips were unearthed at U Thong and at the pre-Srivijayan site of Air Sugihan (Agustijanto Indradjaja et al. 2015: photo 31; Bennett 2017: 104–5). At Kamhantik in Mulanay, Quezon province, the Philippines a similar clip was unearthed in sarcophagus 14 (Dizon 2015). Following Miksic (1988; 2011a: pl. 43), the four examples in the Frankfurt Weltkulturen Museum, are assigned to the Early Javanese Period. This dating is supported by the provenance of several examples from Central Java, some from Kedu.[51]

---

**48.** Robson (1971: e.g. 197, 221); Miksic (2011a: 165). However, scholars like Pauline Lunsingh Scheurleer and Marijke Klokke (personal communication 12.4.2017) avoid this term in an ancient context.

**49.** Pauline Lunsingh Scheurleer, personal communication 12.4.2017.

**50.** Miksic (1988: pl. 24: inv. no. 26; 2011a: pl. 43: inv. no. 2007.142.242, 2007.142.243, 2007.142.256, 2007.142.257, 2007.142.255); NMW Tropenmuseum inv. no. TM-1771-19. A nearly identical piece with similar long claws is stored in the NMW Tropenmuseum (inv. no. TM-2960-306).

**51.** Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-3272, 1920-9; cf. without provenance:

**Fig. 17 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19714. Large lotus ring, Central Java, 9/10th century.

**Fig. 18 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19749. Ring with encrusted stones and "tumpal" motif, Central Java, 7–10th century.

**Fig. 19 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19770. Tiny clip with claws, Central Java, 7–10th century.

**Fig. 20 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19768. Encrusted tiny clip with claws, Central Java, 7–10th century.

### *Ear Ornaments with Bezels*

Various types of ear ornaments in the Frankfurt collection can be distinguished according to the outline of the main motif and the shape of the shank. Some of them consist of two parts: a stepped bezel of hexagonal shape and asymmetrically arranged shanks, a shorter and a longer one (Fig. 22–23). Their hexagonal bezel is either plain or raised with a triangle. The hemispheres of swelling forms on the shoulders recapture design elements of rings.

An example which lacks provenance and is broadly dated to 750–1550 (NMW Tropenmuseum inv. no. TM-2960-288) is identical to Fig. 22. Miksic (2011a: pl. 47–8) assigns this kind of ear ornament to the Early Classical Period. His assumption can be asserted on various grounds: parallels from Purbalingga, Banyumas, Central Java (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-2678, 1403-2679), stylistic similarities to motifs of the Early Classical Period of those found on the tiny clips mentioned above, and the swelling forms in stone carving (Lunsingh Scheurleer 1994).[52] One ear ornament from East Java (Miksic 2011a: pl. 48: inv. no. 2007.142.106) is similar to three examples in the Prillwitz collection including Fig. 23 (Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19649, 19651), though the latter are without provenance.

### *Eardrops*

This kind of ear ornament – henceforth called eardrops because of the textual references – is represented by four different types in the collection. They all consist of a "u"-shaped and curved shank, which serves as a counterweight and facilitates the attachment to the earlobe.

Firstly, an unknown example with rows of pyramidal shapes could be the visualisation of the spiky skin of a fruit or an artistic interpretation of geometric shapes (Fig. 24). The front explores a vibrant surface designed with the utmost artistic understanding of repetitive pyramidal shapes creating a spiky outline, whereas the back of the shank is left blank. Similar concepts of decoration have been seen on other gold jewellery, such as rod finials, for example, from Palembang, stored in a private collection in Jakarta, and in the Museum Volkenkunde Leiden (inv. no. 03-1856). A barrel-shaped gold bead from Tayawtaw, Myanmar, shows a similar spiky outline (Mahlo 2012: app. 22), but none of the examples represents a true parallel.

Secondly, another eardrop of "u"-shape shows a central bud surrounded by vegetal forms and loops congruent on both parts of the "u"-shape (Fig. 25). Nearly identical parallels, even of the same size, are controversially dated to the 8–12th (Metropolitan Museum inv. no. 2001.794.203, 2001.794.208) or

---

Stutterheim (1937: fig. 41: C655); NMW Tropenmuseum inv. no. TM-2960-306, TM-2960-307, TM-1771-19.

**52.** Cf. without provenance: Stutterheim (1937: fig. 42: C579, C581).

14–15th centuries (NMW Tropenmuseum inv. no. TM-2960-279, 2960-282), though all lack any provenance. The Late Classical Period is also suggested by Miksic because of a similar pair from East Java (2011a: pl. 103: inv. no. 207.142.359 a, b).

Thirdly, eardrops are decorated with figurative motifs, such as animals and mythical figures. They are found in pairs.[53] One represents a mythical creature which combines the features of an elephant with a raised trunk, tusks and an open mouth with vegetal motifs and other zoomorphic elements, such as pointed horns or ears (Fig. 26). A pair of eardrops depicts a ram's head with curved horns, locks and dashed eyebrows. Although modelled in a most naturalistic way, the head is extended vertically by flamelike foliage featuring a purely imaginary creature (Fig. 27). The dating to the Late Classical Period for this kind of ear decoration is not disputed, although none of the objects in pre-war museum collections has a firm provenance.[54] Lunsingh Scheurleer (2012: 79) is of the opinion that the images of the ram and elephant represent "protective motifs", in particular, the ram features a "symbol of muscular might" dated to the second half of the 14th century.

Fourthly, in striking contrast to jewellery pieces which create a highly vibrant outline, others take an austere shape of hexagonal profile inlaid with a cabochon held in place by four thin clasps (Fig. 28). A nearly identical pair encrusted with red stones originates from Tulungagung, East Java (Miksic 2011a: pl. 96: inv. no. 2007.142.262 a, b). Miksic's dating is not debated, so we also assign the pair in the Frankfurt Museum to the Late Classical Period.

### *Fan-shaped Ear Ornament*

A fan-shaped ear ornament with leaves, spirals and pointed projections has only one shank. The decoration is displayed parallel to the shank, whereas the decoration of the former type is arranged perpendicular to the shank (Fig. 29). It was assumed that it has to be hooked either into a pierced earlobe or the helix (Lunsingh Scheurleer 2012: 53). This ear ornament is found in pairs.[55] Whereas some scholars are of the opinion that this form was inspired by animal forms similar to a beetle or butterfly-like insect with outspread wings in nature, others think that it originated from vegetal forms such as a lotus bud or opened nut (Juynboll 1909: 187; Eggebrecht and Eggebrecht 1995: no. 87; Lunsingh Scheurleer 2012: 53).

---

**53.** E.g. Linden-Museum Stuttgart inv. no. SA 37308 a, b.

**54.** Ear ornaments in the shape of an elephant: Stutterheim (1937: C646); Lunsingh Scheurleer (2012: no. 20, republished in de Bock 2014: 248–9); NMW Tropenmuseum inv. no. TM-1771-15; ear ornaments with a ram: Stutterheim (1937: fig. 42: C645); Lunsingh Scheurleer (2012: no. 21).

**55.** E.g. Stutterheim (1937: C604, fig. 42: C605).

**Fig. 21 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19705. Tiny clip with horn-shaped ring and triangle, Central Java, 7–10th century.

**Fig. 22 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19648. Ear ornament with triangle on bezel, Java, 7–10th century.

**Fig. 23 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19653. Ear ornament with hexagonal bezel, Java, 7–10th century.

**Fig. 24 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19647. Spiky eardrop of "u"-shape, Java, 11th to early 16th century

**Fig. 25 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19668. Eardrop of "u"-shape with foliage, Java, 11th to early 16th century.

**Fig. 26 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19664. Eardrop of "u"-shape with mythical beast, Java, 11th to early 16th century.

**Fig. 27 a–b –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19667 a, b. Pair of eardrops of "u"-shape with mythical beasts, Java, 11th to early 16th century.

**Fig. 28 a–b –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19645 a, b. Pair of encrusted eardrops of "u"-shape, Java, 11th to early 16th century.

The dating is also highly debated and ranges from the Central to the East Javanese Period.[56] Lunsingh Scheurleer (2012: 53) favours the Central Javanese Period, whereas Miksic (1988: group 62, PC174) dates it to the 11–12th century. The NMW Tropenmuseum (inv. no. TM-2960-277, TM-1771-11) suggests a different dating range for two versions of the same type to 700–1550 and to 900–1550. The Metropolitan Museum (inv. no. 1998.544.134, 1998.544.133, 1998.544.136, 1998.544.137, 2001.794.64) even proposes three different time periods between the 8th and the last quarter of the 15th century. One earring of this type originates from Banyumas, Central Java, and is dated to 750–930 (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-2676), whereas two others are recorded from Madiun, East Java (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1800-1; Miksic 1988: group 62; 2011a: pl. 99: inv. no. 2007.142.173).[57] A Borobudur relief indicates that these fan-shaped ear ornaments were worn in the 9th century (Golden Lotus 2019: fig. on p. 47). It is thus impossible to attach the item of the Frankfurt Museum unambiguously to a specific time period.

## The Mastery of Goldsmithing

The skill of goldsmithing was highly esteemed in ancient Javanese society, listed among the five main crafts (Rani 1957: 89, 98, stanza 29, 43; Miksic 2011a: 32–3; Timbul Haryono 2012). By the end of the 10th century, goldsmiths and other specialists, such as jewellery dealers, makers of bangles, shields or wire, were full-time professionals who moved from market to market. Some of them were given leave to trade tax-free (Christie 1998: 349–50, 371–3). The alchemy was a secret formula and endowed goldsmiths with special power. According to the *Pararaton* of the 15th century, Ken Angrok, crowned in 1222, learned the science of making gold which he as ruler could then redistribute to his subjects (Hall 2000: 89–90).

Different idioms existed in old Javanese to refer to goldwork in connection to its uses, geographic references and material qualities, such as the colour, alloy or physical state (Zoetmulder 1982). There are expressions for pure or melted gold, gold dust, gold leaf, paint or an alloy of gold and copper applied to carvings in a pavilion and on krises (Zoetmulder 1982, I: 11168:17; Hinzler 1999: 30). The four ways in which the purity of gold can be tested given in the old Javanese didactic text *Kakawin Ślokāntara*, which was copied and compiled in Bali in 1753 – by rubbing on a touchstone, beating or hammering, cutting or melting – even served as metaphors for human qualities and virtues

**56.** Miksic (2011a: 242, pl. 99) and Eggebrecht and Eggebrecht (1995: no. 87) contra Lunsingh Scheurleer (2012: 53); All these objects are without provenance.

**57.** Cf. without provenance: Eggebrecht and Eggebrecht (1995: no. 87); Miksic (2011a: pl. 99: inv. no. 2007.142.172); G. K. (1984: 35, fig. on p. 29); the ear ornament (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1403-2678) in Lunsingh Scheurleer (2012: 53: ft. 4) is another jewellery type.

(Rani 1957: 117, stanza 80). Textual references to the processing of gold and its compositions are available in other parts of Southeast Asia but not for Java (Bennett 2009: 101–2; 2017: 53–4; Estrella 2016: 64–5).

Decoration techniques in the *kakawin* poetry of Classical Java included chased gold, gold leaf, open-work and "cupped" or soldered (?) stone settings (Robson 1971: 149, 167, 175, 197, 235; Creese 2004: 151, 157). Their aesthetic appeal is expressed by the shine of glittering, colourful and luminous jewellery described as "brilliant" and "sparkling" (Soewito Santoso 1980, II: 392: XVI, 9; 402: XVII, 3). Female beauty is compared with "burnished gold" in the 11th century (Creese 2004: 60). The poets were dazzled by the glow of diamonds, resembling dots of powder which framed the chain worn across a princess's breasts. The colour described as "dazzling" and "constant light from the ever-gleaming" gold features as an important aesthetic quality in Balinese *kakawin* literature of the 19th century which reflects Old Javanese ideas of the cosmological association of gold (Creese 2004: 44, 149, 151). Gold was connected to the sun, rainbows and light, and jewels, and particularly to the water of life. The brilliant shine of gold when heated, used as a metaphor in the *Kakawin Ślokāntara*, was a sign of the inherent goodness of the excellent (Rani 1957: 113, stanza 75). The most commonly used gold was, thus, of yellow colour, although red gold was also known and served for decorations interspersed with precious stones in the 9th century (Soewito Santoso 1980, II: 452: XIX, 17). The colour of gold paintings on walls and gateways was treated with a liquid called *sepuh*, as known from the 11th century work *Arjuna Wiwaha Kakawin.* It is a mixture of alum, saltpetre, blue stone (probably Lapislazuli) and other materials which turn the gold to a darker colour (Hinzler 1999: 30). In the ethnographic context, coating recipes were widely used to highlight the engraved design (Veltman 1904: 7). It is not known whether the reddish-brown stains of iron on some of the gold objects in the Frankfurt Weltkulturen Museum (Fig. 1, 10; Frankfurt Weltkulturen Museum inv. no. 19732, 19644) or red pigments, as seen on the earring (Fig. 28) or on a Central Javanese hoop ring with a Sri sign from Semarang (Museum Volkenkunde Leiden inv. no. 1745-2), are the remains of coating from ancient or more recent times or have developed from post-depositional conditions.[58] Anna Bennett (2017: 77) assumes that the red patina on excavated artefacts derives from the deposition of metal ions from the groundwater.

Very few archaeometallurgical analyses have been conducted on the alloys used in ancient metalwork in Southeast Asia. The first compositional analysis of gold started in the early 1960s. In Sumatra, 26 objects from Kota Cina, including a ring fragment, reveal certain types of alloys according to specific kinds of objects and manufacturing techniques (Manning et al. 1980; Swan and Scott

**58.** See the mineralogical and chemical studies of red stains on jewellery from Classical Java: Brenker (2019); Friedrich (2019).

1986: 269–70). There were several clay cups containing remains of borax at the same site (Miksic 2013: 125). It was utilised as a flux (nitrate or carbonate, e.g. calium nitrate)[59] in melting gold and cementation, a process to remove silver as silver chloride and raise the purity of the gold. Josef Riederer (1994, 1999) has analysed around 100 objects from Java, now stored in the Yale University Art Gallery, among which fewer than 40 deliver verifiable data of the gold content.[60] Data for prehistoric gold excavated in Bali, Cambodia and Vietnam have been mainly advanced in the last few decades, but the comparative data for gold from the historical period is still limited in Southeast Asia.[61] There are profound data of gold jewellery from private collections, but not a single chemical analysis of Java gold is available which derives from a controlled archaeological excavation (Lockhoff 2018; Pernicka 2018).

### *Chemical Composition*

A total of 25 pieces of gold jewellery from the Weltkulturen Museum were analyzed to determine gold (Au), silver (Ag), copper (Cu), zinc (Zn), lead (Pb) and iron (Fe) concentration by ED-XRF (Fig. 30, Table 1; CEZA 2016). This method helps to identify different types of gold alloys consisting of different amounts of gold, silver and copper. Results show that the silver concentration varies between 3.8 and 48 % Ag, and the copper concentration between 0.2 and 10.5% Cu. Different alloys can be depicted graphically in a so-called ternary diagram. In Fig. 30 the results of the 25 analyzed pieces from the Weltkulturen Museum are plotted and three different groups can be identified.

The majority of the objects consist of around 15–25 % Ag. However, three pieces characterized by less silver fall out of this general range. The braided filigree ring of the Early Javanese Period and two encrusted ear ornaments of the Late Javanese Period are made from an alloy with less than 10 % silver content and a lower copper content than all the other objects (Fig. 5, 28 a–b). The third group shows high silver concentrations up to 48%. Under the microscope silvery stains underneath the golden surface indicate that these pieces are gilded.

---

**59.** Alternatively, sodium chloride or saltpetre can be used.

**60.** In Riederer's table 2 of 1994, two samples lack inventory numbers and one ring (inv. no. PC098) cannot be traced. The data set was kindly made accessible by Hunter Thompson, Ruth Barnes, Benjamin Diebold and Thomas Jaffe at the Yale University Art Gallery.

**61.** Schlosser et al. (2013); Calo et al. (2015); XRF analyses of South Asian jewellery in Singapore (Yeow 2007: 272–3); three gold objects excavated at the Philippine Kamhantik site of the 10–14th centuries yielded the following results (Dizon 2015): a tiny clip contains 90 % gold, 9 % silver and 1 % copper; a coiled ring contains 69 % gold, 27 % silver, 4.8 % copper; and a link contains 90 % gold, 9 % silver, 1 % copper.

Firstly, during the Early Javanese Period, cast objects of both finger rings and ear ornaments with auspicious symbols tend to contain a relatively high gold content between 80–90%, 8–17% silver and 2–5% copper (Fig. 10, 14 a–c, 21). This group consists of a horn-shaped form and the Sri motif. This result confirms Riederer's observation that cast finger rings with inscriptions, the fish or Sri motif typical of the Early Javanese Period, are made of better quality gold. Among his seven evaluable composition analyses, the amount of gold is between 61–86% and that of silver between 14–17%.

The rings with auspicious signs in our first alloy group represent *simsim pasāda/prasāda* gold rings of the 9/10th centuries. This assumption is grounded not only by the chemical analyses given and stylistic considerations but also by their standardised weights. The highest weight unit of this kind of gift of four gold weights is represented in the form of rings of one *suwarṇa* or 16 *maşa* (38 g), others are graded lower – of eight, six, four or only two *masa*, based on the standard unit of one *maşa* of 2.4 g (Christie 1993). The second gradation of ring weight that is most frequently listed is eight *maşa* or 19 g which among our first alloy group corresponds to the ring with the fish motif of 19.6 g (Fig. 14). In three *sīma* inscriptions of 875–901, the third ring weight features four *maşa* (9 g) and in a Central Javanese inscription of 882 the fourth ring weight features two *maşa* (4.5 g) which roughly correlates to the hoop ring with the decorative Sri motif of 4.27 g (Fig. 10). As the motifs on these rings are closely connected to South Asian motifs found on coins and intaglios, their "Sinhalese-style" could offer more confirmation of this assumption. More rings with a flattened bezel and auspicious symbols or script[62] might be assigned to this category of these propitiatory gifts gold rings if more information on the alloys becomes available. One gold ring (19.5 g) in a private collection with a fish above a lotus corresponds to 8 *maşa* and also consists of a relatively high gold content of 89% gold, 8% silver and 3% copper (Tjoa-Bonatz 2018: 57, fig. 4; Golden Lotus Foundation 2018: fig. on p. 81). The horn-shaped ring with the Sri symbol corresponds to one *suwarṇa* or 16 *maşa* (Fig. 9), the lotus ring to eight maşa (Fig. 17). Both contain more than 80% gold but varying silver content. Despite the small sample and the fact that there are rings which correspond to the *maşa*-weight but contain a relatively low gold content,[63] the results suggest that this type of auspicious ring was standardised both in its weight and gold composition and, thus, carried a monetary value. S*imsim pasāda/prasāda* are not only cast but are also made of a combined technique of cast parts and gold sheet: the bezel of the lotus ring is hollow (Fig. 17).

**62.** See, for instance, the inscription rings in Kusen (1983); Machi Suhadi (1999); Griffiths (2012: 489–93); unfortunately, none provides weights.

**63.** The small rings, one with the flower and the other with a geometric pattern, correspond to the lowest weight group of about one maṣa (Fig. 11, 16).

**Fig. 29 –** Frankfurt Weltkulturen Museum, inv. no. 19670. Fan-shaped ear ornament, Java, 7th to early 16th century.

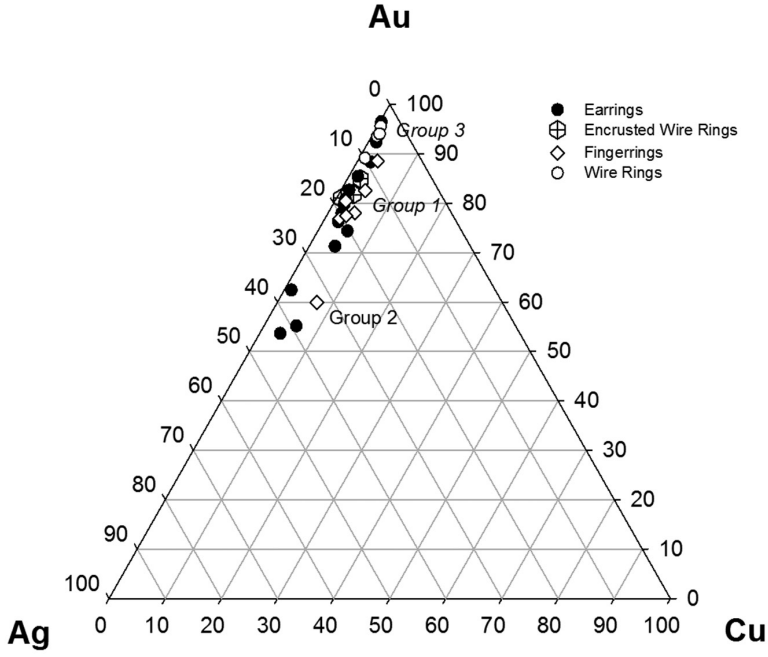



**Fig. 30 –** The ternary diagram shows the alloy composition of 25 Java jewellery from the Frankfurt Weltkulturen Museum: Au=gold, Ag=silver, Cu=copper (CEZA).

**Table 1 –** Chemical composition, weight and size of jewellery from the Weltkulturen Museum analysed by energy-dispersive x-ray fluorescence spectrometry (ED-XRF).
All chemical results are given in mass-%. n.d means not detected.

| Lab-no. (MA-) | Inv. no. | Weight (g) | Size (cm) | Au | Ag | Cu | Zn | Pb | Fe |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 130901 | 19645a_a | 25.5 (together) | 1.6 x 1.7 x 0.9 | 92 | 6.1 | 1.4 | n.d. | n.d. | 0.34 |
| | 19645a_b | | | 92 | 6.1 | 1.3 | n.d. | n.d. | 0.33 |
| | 19645a_c | | | 85 | 8.1 | 5.8 | n.d. | 0.66 | 0.4 |
| | 19645a_e | | | 92 | 6.2 | 1.2 | n.d. | n.d. | 0.43 |
| | 19645b_a | | | 92 | 6.2 | 1 | n.d. | n.d. | 0.26 |
| | 19645b_b | | | 92 | 6.3 | 1 | n.d. | n.d. | 0.26 |
| | 19645b_c | | | 86 | 9.5 | 3.8 | n.d. | n.d. | 0.31 |
| | 19645b_d | | | 87 | 9 | 3.6 | n.d. | 0.19 | 0.45 |
| | 19645b_e | | | 91 | 6.1 | 1.7 | n.d. | n.d. | 0.63 |
| | 19645b_f | | | 91 | 6.3 | 1.5 | n.d. | n.d. | 0.51 |
| 130902 | 19647_a | 1.31 | l: 1.4 | 74 | 20.3 | 5.1 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19647_b | | | 74 | 20.4 | 5.5 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19647_c | | | 72 | 22.2 | 5.8 | n.d. | n.d. | 0.14 |
| 130903 | 19648_a | 2.51 | 1.2 x 1.1 x 1 | 53 | 42.8 | 4 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19648_b | | | 54 | 37.6 | 7.8 | n.d. | n.d. | 0.14 |
| | 19648_c | | | 54 | 43 | 3 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19648_d | | | 54 | 42.2 | 4 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19648_e | | | 59 | 38.2 | 3 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130904 | 19653_a | 6.33 | h: 2 | 57 | 37 | 5.8 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19653_b | | | 54 | 39.7 | 6 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19653_c | | | 53 | 41.1 | 5.8 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19653_d | | | 63 | 29.3 | 4.2 | n.d. | n.d. | 3 |
| 130905 | 19664_a | 12.75 | h: 2.7, w: 2.7 | 59 | 39.2 | 1.4 | n.d. | n.d. | 0.14 |
| | 19664_b | | | 38 | 58.1 | 3.2 | n.d. | n.d. | 0.16 |
| | 19664_c | | | 38 | 58.7 | 3.7 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19664_d | | | 58 | 33.2 | 1.5 | n.d. | n.d. | 7.30 |
| | 19664_e | | | 65 | 33.4 | 1.1 | n.d. | n.d. | 0.3 |

| Lab-no. (MA-) | Inv. no. | Weight (g) | Size (cm) | Au | Ag | Cu | Zn | Pb | Fe |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 130906 | 19667a_a | 18.41 | h: 3, w: 2.8 | 80 | 17.6 | 2.4 | n.d. | n.d. | 0.18 |
| | 19667a_b | | | 72 | 24.3 | 3.1 | n.d. | n.d. | 0.21 |
| | 19667a_c | | | 76 | 21.3 | 2.5 | n.d. | n.d. | 0.25 |
| | 19667a_d | | | 73 | 20.6 | 6.2 | n.d. | n.d. | 0.51 |
| | 19667b_a | | | 79 | 18.6 | 2.5 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19667b_b | | | 75 | 21.9 | 2.5 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19667b_c | | | 77 | 20.5 | 2.4 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19667b_d | | | 76 | 21 | 2.6 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130907 | 19668_a | 7 | 1.5 x 1.9 x 1.3 | 82 | 15.7 | 1.6 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19668_c | | | 82 | 16 | 1.3 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130887 | 19670_a | 16.22 | 2.5 x 2.1 x 1.4 | 86 | 12.1 | 1.4 | n.d. | n.d. | 0.2 |
| | 19670_b | | | 84 | 13.8 | 1.8 | n.d. | n.d. | 0.45 |
| 130908 | 19682_a | 11.43 | d: 0.8, dia.: 2.8 | 82 | 15.3 | 2.5 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19682_b | | | 82 | 15.1 | 2.2 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19682_c | | | 82 | 15.1 | 2.2 | n.d. | n.d. | 0.11 |
| | 19682_d | | | 80 | 16.4 | 3.2 | n.d. | n.d. | 0.33 |
| | 19682_e | | | 80 | 16.1 | 2.8 | n.d. | n.d. | 1.30 |
| | 19682_f | | | 56 | 10.2 | 7.7 | n.d. | n.d. | 25 |
| | 19682_g | | | 75 | 17.4 | 7.5 | n.d. | n.d. | 0.12 |
| | 19682_h | | | 81 | 16.6 | 2.6 | n.d. | n.d. | 0.17 |
| | 19682_i | | | 81 | 16.2 | 2.4 | n.d. | n.d. | 0.15 |
| | 19682_j | | | 82 | 15.2 | 2.2 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19682_k | | | 82 | 14.8 | 2.5 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130884 | 19683_a | 8.23 | d: 0.7, dia.: 2.2 | 85 | 12.6 | 2 | n.d. | n.d. | 0.11 |
| | 19683_b | | | 85 | 12.9 | 2.1 | n.d. | n.d. | 0.21 |
| | 19683_c | | | 84 | 12.7 | 2.9 | n.d. | n.d. | 0.14 |
| | 19683_d | | | 85 | 11.9 | 2.9 | n.d. | n.d. | 0.29 |
| | 19683_e | | | 84 | 12.7 | 3 | n.d. | n.d. | 0.1 |
| | 19683_f | | | 82 | 14.3 | 3.6 | n.d. | n.d. | 0.26 |
| 130885 | 19685_a | 10.25 | dia.: 2.2 | 95 | 3.6 | 0.3 | n.d. | n.d. | 0.5 |
| | 19685_b | | | 96 | 3.1 | 0.3 | n.d. | n.d. | 0.25 |
| | 19685_c | | | 96 | 2.9 | 0.2 | n.d. | n.d. | 0.38 |

| Lab-no. (MA-) | Inv. no. | Weight (g) | Size (cm) | Au | Ag | Cu | Zn | Pb | Fe |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 130886 | 19699_a | 9.27 | d: 0.6, dia.: 1.9 | 71 | 24.1 | 4.6 | n.d. | n.d. | 0.13 |
| 130888 | 19705_a | 7.35 | 1.4 x 1.4 | 88 | 9.4 | 2.4 | n.d. | n.d. | 0.12 |
| | 19705_b | | | 88 | 9.1 | 2.3 | n.d. | n.d. | 0.28 |
| | 19705_c | | | 88 | 9.2 | 2.5 | n.d. | n.d. | 0.26 |
| 130889 | 19714_a | 19.95 | h: 2.8, d: 2.6, dia.: 3.1 | 81 | 17.3 | 1.8 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19714_b | | | 80 | 17.9 | 2.1 | n.d. | n.d. | 0.21 |
| | 19714_c | | | 76 | 20.3 | 2.90 | n.d. | n.d. | 0.15 |
| 130890 | 19715_a | 37.9 | 2.3 x 3.1 x 1.1 | 81 | 13.7 | 4.6 | n.d. | n.d. | 0.3 |
| | 19715_b | | | 83 | 12.6 | 4 | n.d. | n.d. | 0.16 |
| | 19715_c | | | 82 | 12.9 | 4.5 | n.d. | n.d. | 0.22 |
| 130891 | 19721_a | 4.27 | h: 2, d: 1.1. dia.: 2 | 78 | 17.2 | 4.5 | n.d. | n.d. | 0.17 |
| | 19721_b | | | 77 | 17.2 | 4.9 | n.d. | n.d. | 0.34 |
| 130892 | 19722_a | 19.16 | h: 2.1, dia.: 2.6 (bezel dia.: 1.7) | 88 | 7.8 | 3.9 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19722_b | | | 89 | 8 | 3.2 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130893 | 19724_a | 2.6 | h: 1.7, d: 1, dia.: 1.8 | 59 | 33 | 6.8 | n.d. | n.d. | 0.7 |
| | 19724_b | | | 59 | 33 | 7.3 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19724_c | | | 58 | 29.1 | 10.5 | n.d. | n.d. | 1.83 |
| | 19724_d | | | 59 | 30.9 | 8.9 | n.d. | n.d. | 0.61 |
| 130894 | 19732_a | 2.37 | h: 1.5, d: 0.7, dia.: 1.4 | 76 | 21.7 | 2.4 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19732_b | | | 78 | 19.2 | 2.8 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19732_c | | | 74 | 18.8 | 5.6 | n.d. | n.d. | 1.17 |
| | 19732_d | | | 78 | 18.8 | 3.2 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130895 | 19742_a | 6.14 | dia.: 2.1 | 95 | 3.8 | 0.6 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19742_b | | | 93 | 5.5 | 1 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130896 | 19744_a | 25.94 | dia.: 2.5 | 93 | 5 | 1.2 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19744_b | | | 93 | 5 | 1.2 | n.d. | n.d. | 0.25 |
| | 19744_c | | | 95 | 4.2 | 0.9 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19744_d | | | 94 | 5 | 1.3 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130897 | 19746_a | 2.93 | h: 0.4, dia.: 1.9 | 89 | 9.4 | 0.9 | n.d. | n.d. | 0.32 |
| | 19746_b | | | 88 | 10.3 | 1.1 | n.d. | n.d. | 0.17 |

| Lab-no. (MA-) | Inv. no. | Weight (g) | Size (cm) | Au | Ag | Cu | Zn | Pb | Fe |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 130898 | 19749_a | 3.07 | h: 0.8, dia.: 1.9 | 77 | 19 | 3.5 | n.d. | n.d. | 0.14 |
| | 19749_b | | | 80 | 18.4 | 0.8 | n.d. | n.d. | 0.25 |
| | 19749_c | | | 81 | 18.3 | 0.7 | n.d. | n.d. | 0.26 |
| | 19749_d | | | 81 | 17.8 | 0.9 | n.d. | n.d. | 0.16 |
| | 19749_e | | | 81 | 18.1 | 0.9 | n.d. | n.d. | 0.2 |
| 130899 | 19768_a | 5.08 | h: 1.7 | 81 | 17.2 | 1.4 | n.d. | n.d. | n.d. |
| | 19768_b | | | 80 | 17.8 | 1.9 | n.d. | n.d. | n.d. |
| 130900 | 19770_a | 4.61 | h: 1.8 | 84 | 14.4 | 1.3 | n.d. | n.d. | 0.29 |
| | 19770_b | | | 84 | 13.3 | 1.1 | n.d. | n.d. | 1.37 |
| | 19770_c | | | 86 | 12.8 | 1.2 | n.d. | n.d. | n.d. |

Secondly, wire-wrapped rings are characterised by low concentrations of both silver and copper, which enables the winding of a flat, solid but malleable wire (Fig. 2–4). Their concentration does not exceed 10 % silver and 1 % copper. The wire-wrapped rings inlaid with a gemstone are made of a similar alloy of 12–17 % silver and 3–4 % copper (Fig. 6–7). If we follow the dating of the wire-wrapped rings mentioned above, that the simple ones with hammered wire could be earlier than the more complex ones, no chronological sequence among the samples of this type is seen. This leads to the assumption that certain alloys seem typical of the manufacture of certain types of jewellery, and this was sustained over time. This result also confirms Riederer's observation (1999: 67) that the gold content in wires is relatively high, although he does not provide his data set for this assumption.

Thirdly, the analytical results reveal the presence of a silver-rich group, with a silver content of 38–59 %. Digital microscopy photographs show that the edges of the jewellery have a white colour, indicating that the pieces were gilded. This leads to falsified analytical data regarding the true alloy composition if non-destructive surface analyses are used. This group consists of cast ear ornaments and one ring (Fig. 11, 22–23, 26). Among them are not only tiny objects of simple design but also an elaborate figurative ear ornament and an auspicious ring. Gilding was, thus, not only a meant to use gold in an economic way, but also added aesthetic qualities. The use of depletion gilding is known at the early Cambodian site Prohear and seems to have been widely applied in jewellery and weapons in Java, at least since the early Classical Period, as recorded in the *Kakawin Ramayana* (Soewito Santoso 1980, II: 548: XXVI, 203; 559: XXI, 241; 569: XXII, 45; Schlosser et al. 2012; Bennett 2017: 71).

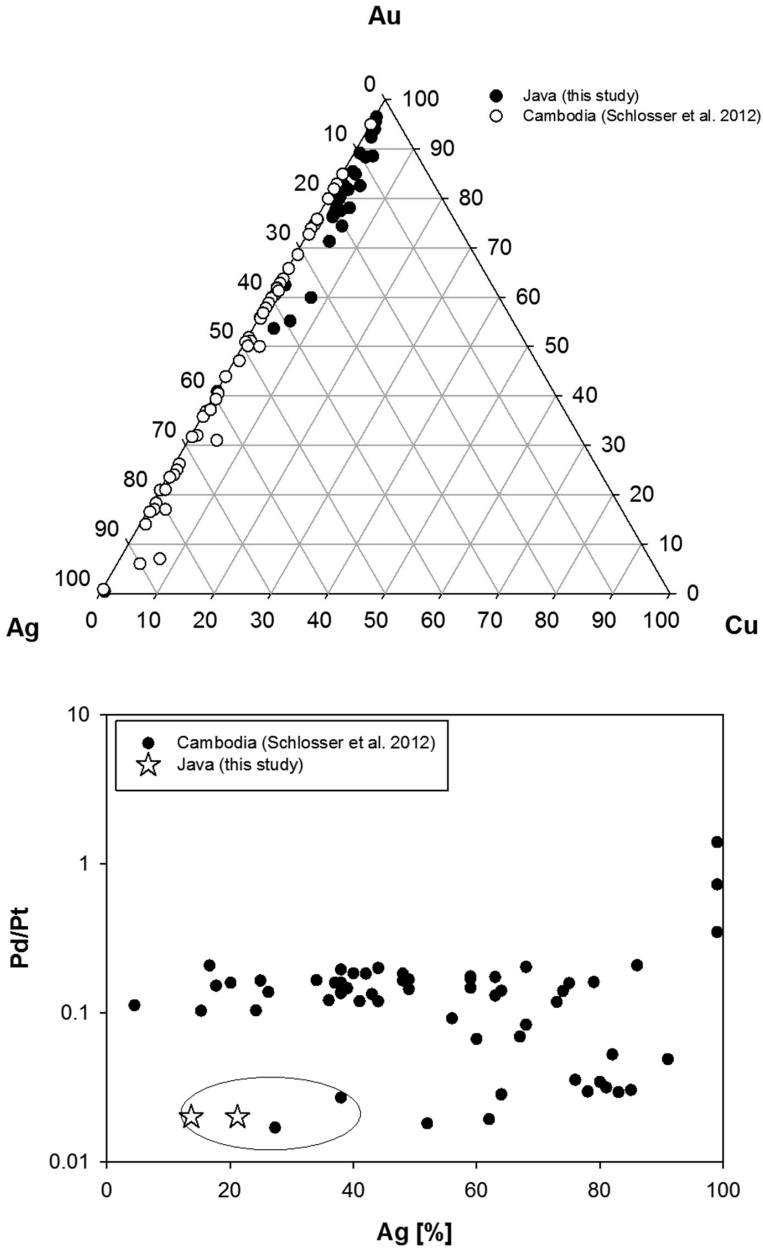



**Fig. 31a–b –** The ternary diagram shows the alloy composition and the scatterplot the silver and Palladium/Platinum ratio (Pd/Pt) of jewellery from the Frankfurt Weltkulturen Museum and Cambodia: Au = gold, Ag = silver, Cu = copper (Schlosser et al. 2012; CEZA).

**Table 2 –** The trace elements of two samples from the Frankfurt Weltkulturen Museum were analysed by laser-ablation inductively coupled plasma mass spectrometry (LA-ICP-MS) (CEZA), Fig. 9, 18

| **Major and minor elements [%]** | | | | **Platinum group elements [mg/kg]** | | | | | | | **Minor and trace elements [mg/kg]** | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Inv. no.** | **Au** | **Ag** | **Cu** | **Ru** | **Rh** | **Pd** | **Os** | **Ir** | **Pt** | **Pd/ Pt** | ***Ti*** | ***Cr*** | ***Mn*** | ***Fe*** | ***Co*** | ***Ni*** | ***Zn*** | ***As*** | ***Se*** | ***Cd*** | ***Sn*** | ***Sb*** | ***Te*** | ***Pb*** | ***Bi*** |
| 19714 | 75 | 21.2 | 3.6 | <3.0 | 1.28 | 6.2 | 0.07 | 0.49 | 255 | 0.02 | 1.74 | <2.6 | 7.5 | 1190 | <1.3 | 8.2 | 17.3 | <9.1 | <14.5 | <1.4 | 118 | 2.68 | 2.68 | 13 | 3.6 |
| 19715 | 82 | 13.7 | 4.6 | <3.0 | 1.89 | 7.1 | 0.05 | 1.1 | 330 | 0.02 | <1.5 | <2.6 | 19.6 | 3100 | <1.3 | 6 | 18.5 | 27.6 | <14.5 | <1.4 | 274 | 8 | <1.6 | 25.2 | 3.8 |

In addition to the determination of the major alloy components, the analyses of trace element patterns were carried out with LA-ICP-MS on two rings (Fig. 31b, Table 2). This technique allows the detection of even small amounts of impurities in the alloys, which might offer additional information about the raw materials, production processes and other information, such as the workshop or batch identification. Even though a data set of two objects is comparatively small, some important information is accessible. Both rings contain comparatively high amounts of trace elements. Taking the intentional addition of copper into account, it is not possible to ascertain whether the elements were added to the gold alloy by copper addition or belong to the gold ore. Copper generally contains traces of most of the elements analysed. One exception is the so-called platinum group elements, which are only present in a very low concentration in the copper. Hence, the presence of platinum group elements generally indicates the use of placer gold, as has already been discussed in papers dealing with the provenance of gold raw material (Chapman et al. 2006; Ehser et al. 2011; Jansen et al. 2016). Tin is also often used as indicator for placer gold, but the situation is more complex. The gold can be contaminated by not only tin while alloying with copper but also lode gold with cassiterite associations is known (in Europe, at least).

Recent studies yielded promising results using the platinum/palladium ratio to differentiate gold groups in prehistoric Southeast Asia (Schlosser et al. 2012; Calo et al. 2015). The platinum/palladium ratio of both rings from the Prillwitz collection analysed are very similar to the ratio reported by Ambra Calo (Calo et al. 2015) for gold found in Bali. The alloy composition of gold jewellery from early Cambodia and historic-period Java is plotted in Fig. 31 a–b. This leads to the assumption that placer gold from different sources was used or recycled in Island Southeast Asia and Mainland Southeast Asia and thus constitute different groups.

## Conclusions

The Prillwitz collection of jewellery in the Frankfurt Weltkulturen Museum provides a rich selection of rings and ear ornaments covering a wide span of time and various types, which allows new interpretations of motifs, chrono-typological markers and the assigning of historic terminology to specific jewellery types, in particular the eardrops (*anting-anting*), ear-studs (*suwĕng* or *pĕpĕlik)* and the propitiatory gift rings *(simsim pasāda/prasāda)*. The quality of workmanship of the Prillwitz objects, including some unique types, is remarkable. Java's gold working advanced to a high level of technical knowledge and decorative innovations, so much so, that its goldsmithing, diverged greatly from other Asian regions in the late 1st millennium and new models of wire-wrapped rings, rings with auspicious motifs, eardrops, clips, fan-shaped types appeared. Jewellery was responsive to changing tastes and status differences are recognisable. Javanese goldsmiths used an array of

motifs from other craftwork, in particular coins and intaglio which had already been disseminated during the 1st millennium from South Asia as models for their images on rings.

The chemical analyses of gold provide a good indicator of the state of metallurgical knowledge and alloying in ancient Java. The colour, hardness, strength or ductility of the metal were controlled by alloying gold with silver and copper. On the one hand, an alloy with a higher gold content was preferred for decorations, because it was easily moulded. On the other hand, rings made of gold sheet contain a relatively high amount of silver and copper because they had to be durable. Thus, certain alloys were deliberately chosen to obtain certain material properties. The analyses suggest that a complex gold-working industry existed, and craftsmen associated various types of alloys with different object groups and functions also taking aesthetic values, symbolic meaning and monetary value into account.

**Bibliography**

Agustijanto Indradjaja, Eka Putrina Taim and J. Arif. 2015. "Permukiman pra-Śriwijaya di kawasan situs Air Sugihan, Pantai Timur Sumatera." In Bambang Budi Utomo (ed.) *Kehiduan Purba di Lahan Gambut*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 34–77.

Anonymous. 1941. "Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, Uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 1941." *Oudheidkundig Verslag 1940*. Batavia: Kon. Drukkerij De Unie.

Baldwin's. 2011. *The Yashoda Singh Collection of Indian Coins. Auction 71*. London, 29 September. https://www.sixbid.com/browse.html?auction=258&category=3313 (consulted 6.4.2019).

Barnes, R. 2004. *Ostindonesien im 20. Jahrhundert. Auf den Spuren der Sammlung Ernst Vatter.* Frankfurt: Museum der Weltkulturen.

Barrett Jones, A. 1984. *Early Tenth Century Java from the Inscriptions. A Study of Economic, Social and Administrative Conditions in the First Quarter of the Century*. Dordrecht: Foris.

Bennett, A. T. N. 2009. "Gold in Early Southeast Asia." *ArchaeoSciences. Revue d'Archéométrie* 33, 99–107.

Bennett, A. T. N. 2015. "Ancient Gold and Modern Fakes in Southeast Asia." In R. Barnes, E. N. Stein and B. Diebold (eds.) *Gold in Early Southeast Asia*. New Haven: Yale Southeast Asia Studies, 183–236.

Bennett, A. 2017. *The Ancient History of U Thong City of Gold. A Scientific Study of the Gold from U Thong*. Bangkok: River Books.

Bosch, F. D. K. 1927. "Gouden vingerringen uit het Hindoe-Javaansche tijdperk." *Djawa* 7, 305–20.

Bosch, F. D. K. 1960. *The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*. 'S-Gravenhage: Mouton & Co.

Bougas, W. A. 2007. "Gold Looted and Excavated from Late (1300 AD–1600 AD) Pre-Islamic Makassar Graves." *Archipel* 73, 111–66.

Brenker, F. 2019. "Electron Microscopy Study of Red Stains on Javanese Gold." In Golden Lotus Foundation (ed.) *Java Gold. The Wealth of Rings*. Milano: Golden Lotus Foundation, 210–8.

Brinkgreve, F., Hari Budiarti and A. Rozali. 2010. *Kemegahan emas di Museum Nasional Indonesia. Golden Splendour in the National Museum of Indonesia.* Jakarta: Museum Nasional Indonesia.

Calo, A., Bagyo Prasetyo and P. Bellwood et al. 2015. "Sembiran and Pacung on the North Coast of Bali. A Strategic Crossroads for Early Trans-Asiatic Exchange." *Antiquity* 89/344, 378–96.

Capristano-Baker, F. 2011. "The Ayala Museum's Gold Collection." In F. Capristano-Baker (ed.) *Philippine Ancestral Gold*. Manila: NUS Press, 21–136.

CEZA 2016. Bericht 13-016. Mannheim: CEZA (unpublished).

CEZA 14-072. Analytical Report MA-no. 145881. Mannheim: CEZA (unpublished and no date).

Chapman, R., R. C. Leake, R. Warner et al. 2006. "Microchemical Characterisation of Natural Gold and Artefact Gold as a Tool for Provenancing Prehistoric Gold Artefacts. A Case Study in Ireland." *Applied Geochemistry – APPL GEOCHEM* 21, 904–18.

Chin, E. 1994. "Classical Indonesian Gold Jewellery in a Private Collection." *Arts of Asia* 24/4, 55–60.

Christie, J. W. 1993. Gold Rings Mentioned in Old Javanese and Old Balinese Language Inscriptions, typescript.

Christie, J. W.1998. "Javanese Markets and the Asian Sea Trade Boom of the Tenth to Thirteenth Centuries A.D." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41/3, 344–81.

Christie, J. W. 2015. "Gold and Early Javanese Inscriptions." In R. Barnes, E. N. Stein and B. Diebold (eds.) *Gold in Early Southeast Asia*. New Haven: Yale Southeast Asia Studies, 75–88.

Christie's Auction 2005. *Indian Himalayan and Southeast Asian Art*, Sale 2675. Amsterdam, 18 October.

Christie's Auction 2016. *Art d'Asie*, Sale 12689. Paris, 21–22 June.

Classical Numismatic Gallery 2014. *Classical Numismatic Gallery. The Wardhaman Collection of Indian Coins, Part One. Auction 15*. Mumbai, 2 February. Mumbai. https://classicalnumismaticgallery.com/document/auction/catalouge/AUC15.pdf (consulted 1.3.2019).

Creese, H. 2004. *Women of the Kakawin World. Marriage and Sexuality in the Indic Courts of Java and Bali*. London: Sharpe M. E.

Dalton, O. M. 1912. *Franks Bequest Catalogue of the Finger Rings Early Christian, Byzantine, Teutonic, Mediaeval and Later*. London: British Museum.

De Bock, E. 2014. *Goud der Goden uit het oude Java*. Rotterdam: Wereldmuseum.

Demandt, M. H. S. 2015. "Early Gold Ornaments of Southeast Asia. Production, Trade and Consumption." *Asian Perspectives* 54/2, 305–30.

Dizon, E. Z. 2015. Exit Conference for Kamhantik Archaeological Site (NM-IV-2011-F) Bgy. Buenavista, Mulanay, Quezon Province, Philippines July 2015 (manuscript).

Djafar, H. 2010. *Kompleks persandian Batujaya. Rekonstruksi sejarah kebudayaan daerah pantai utara Jawa Barat*. Jakarta/Bandung: EFEO, KITLV, PUSLIT et al.

Dupoizat, M.-F. and Naniek Harkantiningsih 2007. *Catalogue of the Chinese Style Ceramics of Majapahit. Tentative Inventory*. Paris: EFEO, Archipel, Cahiers d'Archipel 36.

Eggebrecht, A. and E. Eggebrecht. 1995. *Versunkene Königreiche Indonesiens*. Mainz: P. von Zabern.

Ehser, A., G. Borg and E. Pernicka. 2011. "Provenance of the Gold of the Early Bronze Age Nebra Sky Disk, Central Germany. Geochemical Characterization of Natural Gold from Cornwall." *European Journal of Mineralogy* 23/6, 895–910.

Eka Asih Putrina Taim. 2017. "Artefak emas Candi Buddha Sintong. Hubungan fungsi dan keletakannya." *Naditira Widya* 11/1 April, 17–30.

Ekowati Sundari. 2009. "Trade Ceramics from Sumatra in the Collection of the National Museum (Jakarta)." In F. Brinkgreve and Retno Sulistianingsih (eds.) *Sumatra. Crossroads of Cultures*. Leiden: KITLV, 97–106.

Estrella, V. P. 2016. "Ancient Tagalog Goldworking Technology from Fray San Buenaventurs's Vocabulario de Lengua Tagala. Integrating Archaeological, Linguistic and Ethnohistoric Data." *Hukay* 20, 47–78.

Evans, I. H. N. 1932. "Excavations at Tanjong Rawa, Kuala Selinsing, Perak." *Journal of the Federated Malay States Museum* 15, 79–134.

Flecker, M. 2002. *The Archaeological Excavation of the 10th Century Intan Wreck* (BAR International Series 1047). Oxford: Archaeopress.

Friederich, R. H. T. 1856. Verklaring van inskriptien op gouden ringen van Java. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 5, 471–83.

Friedrich, R. 2019. "Indirect Radiocarbon Dating of Gold Objects." In Golden Lotus Foundation (ed.) *Java Gold. Hidden Treasures*. Milano: Golden Lotus Foundation, 227–31.

G. K. 1984. "Das Linden-Museum Stuttgart im Jahr 1983 – Südasien-Abteilung." *Tribus* 33, 25–36.

Gallop, Annabel Teh 2016. "The Early Use of Seals in the Malay World." *Bulletin de l'École Française d'Extême-Orient* 102, 125–63.

Geoffroy-Schneiter, B. and M. Crick. 2016. *Bijoux d'Orients Lointains au Fil de l'Or au Fil de l'Eau*. Geneva: Foundation Baur Musée des Arts d'Extrême-Orient.

Ghysels, E. 2000. *A World of Rings. Africa, Asia, America.* Milano: Skira.

Girard-Geslan, M. 1995. *Les Ors d'Archipel Indonésien/Indonesian Gold. Treasures from the National Museum, Jakarta*. Paris: Musée national des Arts asiatiques-Guimet.

Golden Lotus Foundation. 2018. *Java Gold. The Wealth of Rings*. Milano: Golden Lotus Foundation.

Golden Lotus Foundation. 2019. *Java Gold. The Splendour of Jewellery*. Milano: Golden Lotus Foundation.

Goris, R. 1927. "Storm-kind en geestes zoon." *Djawa* 7, 110–3.

Griffiths, A. 2012. "The Epigraphical Collection of Museum Ranggawarsita in Semarang." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania* 168/4, 472–96.

Groeneveldt, W. P. and L. A. Brandes. 1887. *Catalogus der Archeologische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia: Albrecht & Co.

Guy, J. 2008. "Ornaments of Empowerment. The Kundala-Subang in Old Javanese Jewellery." *Aziatische Kunst* 38/4, 55–61.

Guy, J. 2011. "Gold in the Philippines. Form, Meaning, and Metamorphosis." In F. Capristano-Baker (ed.) *Philippine Ancestral Gold*. Manila: NUS Press, 163–90.

Habsburg-Feldman SA. 1990. *Gold – Important Ancient and Ethnic Jewellery and Work of Art in Precious Metal to be offered for Sale by Auction at the Hotel des Bergues, Geneva*. Geneva: Habsburg-Feldman SA.

Hall, K. R. 2000. "Personal Status and Ritualized Exchange in Majapahit Java." *Archipel* 59, 51–96.

Harrison, T. 1969. "The Golden Hoard of Limbang." *Brunei Museum Journal* 1/1, 57–71.

Hinzler, H. I. R. 1999. "Dharmakancana, the Magic Spell for Making Gold. Gold and Jewellery in Hindu-Buddhist Java from the 10th to the 15th Century." In W. H. Kal (ed.) *Precious Metals in Early South East Asia. Proceedings of the Second Seminar on Gold Studies*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 27–38.

Jansen, M., S. Aulbach, A. Hauptmann et al. R. 2016. "Platinum Group Placer Minerals in Ancient Gold Artifacts – Geochemistry and Osmium Isotopes of Inclusions in Early Bronze Age Gold from Ur/Mesopotamia." *Journal of Archaeological Science* 68, 12–23.

Jasper, J. E. and Mas Pirngadie. 1927. *De inlandsche Kunstnijverheid in Nederlandsch Indië, Vol. IV: De Goud- en Zilversmeedkunst*. 'S-Gravenhage: Mouton & Co.

Jessup, H. I. 1990. *Court Arts of Indonesia*. New York: Asia Society Galleries.

Juynboll, H. H. 1909. *Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums, Vol. V: Javanische Altertümer*. Leiden: Brill.

W. H. Kal (ed.) 1999. *Precious Metals in Early South East Asia. Proceedings of the Second Seminar on Gold Studies*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.

Karow, O. 1987. *Terrrakottakunst des Reiches Majapahit in Ostjava. Katalog zur Ausstellung. Das Sparschwein unter dem Reisfeld*. Frankfurt: Museum für Völkerkunde Frankfurt am Main.

Karunaratne, T. B. 1971. "Astamangala. The Eight Auspicious Symbols." *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society (Colombo), New Series* XV, 48–70 and pls. I–V.

Kieven, L. 2013. *Following the Cap-Figure in Majapahit Temple Reliefs. A New Look at the Religious Function of East Javanese Temples, Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Leiden: Brill.

Kinney, A. R. with M. Klokke and L. Kieven. 2003. *Worshipping Siva and Buddha. The Temple Art of East Java.* Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kumar, A. 2015. "Labyrinths in Rock Art. Morphology and Meaning with Special Reference to India." *Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology* 3, 84–104.

Kusen. 1983. "Catatan singkat mengenai cincin bertulisan "śramāna"." *Berkala Arkeologi* IV/2, 9–15.

Levin, C. 2003. "Glittering Emblems. Design Schema and Meaning of Classical Javanese Gold." In A. Karlstöm and A. Källén (eds.) *Fishbones and Glittering Emblems. Southeast Asian Archaeology 2002*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 371–80.

Levin, C. 2005. "Links of Gold. Hiranyasraj. Classical Javanese Gold and the South Idian Jewellery Tradition." In L. Mattet (ed.) *Icons in Gold. Jewelry of India from the Collection of the Musée Barbier-Mueller*. Paris and Geneva: Musée Barbier-Mueller and Somogy éditions d'art, 74–95.

Liebner, H. H. 2014. *The Siren of Cirebon. A Tenth-Century Trading Vessel Lost in the Java Sea*. PhD thesis. 2 vol. The University of Leeds. https://www.academia.edu/6900344/Nanhan_Cirebon_Wreck_thesis_text_corrected_final (consulted 13.2.2018).

Lockhoff, N. 2018. "Analytical Methods of Testing Gold." In Golden Lotus Foundation (ed.) *Java Gold. The Wealth of Rings*. Milano: Golden Lotus Foundation, 250–4.

Lockhoff, N. and E. Pernicka. 2014. "Archaeometallurgical Investigations of Early Bronze Age Gold Artefacts from Central Germany Including Gold from the Nebra Hoard." In H. Meller, R. Risch and E. Pernicka (eds.) *Metalle der Macht – Frühes Gold und Silber. Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle*, Vol. 11/1. Halle: Salzland Druck, 223–45.

Lunsingh Scheurleer, P. 1994. "Meandering Clouds for Earrings. The Stylistic Approach to Dating." In W. H. Kal (ed.) *Old Javanese Gold (4th–15th Century). An Archaeometrical Approach*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 18–29.

Lunsingh Scheurleer, P. 2010. "The Archaeological Gold Collection. Javanese Treasures from Javanese Soil." In F. Brinkgreve, Hari Budiarti and A. Rozali (eds.) *Kemegahan emas di Museum Nasional Indonesia. Golden Splendour in the National Museum of Indonesia.* Jakarta: Museum Nasional Indonesia, 24–33.

Lunsingh Scheurleer, P. 2012. *Goud uit Java*. The Hague: Gemeentemuseum and W Books.

Lunsingh Scheurleer, P. 2013. "Old Javanese Jewellery." In F. Brinkgreve and D. J. Stuart-Fox (eds.) *Living with the Frits Liefkes Collection. Indonesian Art*. Leiden: Rijksmuseum Volkenkunde and National Museum of Ethnology Amsterdam: KIT Publishers, 124–5.

Maas, A. 1924. "Sternkunde und Sterndeuterei im Malaiischen Archipel." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 64, 1–172, 347–460.

Machi Suhadi. 1999. "Old Javanese Inscribed Rings and Inscriptions on Gold." In W. H. Kal (ed.) *Precious Metals in Early South East Asia. Proceedings of the Second Seminar on Gold Studies*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 92–6.

Mahlo, D. 2012. *The Early Coins of Myanmar (Burma). Messengers from the Past. Messengers from the Past. Pyu, Mon, and Candras of Arakan (first Millennium AD).* Bangkok: White Lotus.

Malleret, L. 1962. *L'archaéologie du Delta du Mékong. Vol. 3: La culture du Fou-Nan*. Publications de l'École française d'Extrême-Orient 43. Paris: École française d'Extrême-Orient.

Manning, A., E. E. McKinnon and F. E. Treloar. 1980. "Analysis of Gold Artefacts from Kota Cina Site near Medan, Sumatra." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 53/2, 102–16.

Marshall, J. 1975. *Taxila. An Illustrated Account of Archaeological Excavations Carried out at Taxila under the Orders of the Government of India between the Years 1913 and 1934, Vol. III.* Cambridge: University Press.

Marzio, F. 2011. *The Glassell Collections of The Museum of Fine Arts, Houston. Masterworks of Pre-Columbian, Indonesian and African Gold*. New Haven and London: Yale University.

Middleton, S. E. H. 2005. *Intaglios, Cameos, Rings and Related Objects from Burma and Java. The White Collection and a Further Small Private Collection* (BAR International Series 1405). Oxford: Archeopress.

Miksic, J. 1988. *Small Finds. Ancient Javanese Gold*. Singapore: National Museum.

Miksic, J. 1990. *Old Javanese Gold.* Singapore: Ideation.

Miksic, J. 2011a. *Old Javanese Gold. The Hunter Thompson Collection at the Yale University Art Gallery* (2nd ed.). New Haven, CT: Yale University Press.

Miksic, J. N. 2013. *Singapore & the Silk Road of the Sea 1300 1800*. Singapore: NUS Press.

National Museum of Indonesia. 2013. *Jewelery. The Collections of the National Museum of Indonesia*. Jakarta: BAB Publishing.

Miksic, J. N. and Endang Sri Hardiati Soekatno (ed.). 1995. *The Legacy of Majapahit.* Singapore: National Heritage Board.

Pernicka, E. 2018. "Scientific Analyses of Javanese Gold." In Golden Lotus Foundation (ed.) *Java Gold. The Wealth of Rings*. Milano: Golden Lotus Foundation, 29–33.

Polak, J. 1980. "Indojavanischer Schmuck." In Linden-Museum Stuttgart (ed.) *Java und Bali. Buddhas Götter Helden Dämonen*. Mainz: P. von Zabern, 123–33.

Przyluski, J. 1925. "La princesse à l'odeur de poisson et la nagi dans les traditions de l'Asie Orientale." Études Asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême Orient. 2 vol. Paris: École Française d'Extrême Orient, 265–84.

Queensland Art Gallery. 1999. *Indonesian Gold. Treasures from the National Museum, Jakarta*. South Brisbane: Queensland Art Gallery.

Ramli, Z., N. H. Shuhaimi, N. H., Rahman et al. 2016. "Archaeological Discoveries of 200 BC Coastal Settlement in Pulau Kelumpang, Matang, Perak." *The Social Sciences* 11/13, 3264–70.

Rani, S. 1957. "*Ślokāntara.*" *An Old Javanese Didactic Text*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Reinecke, A. 2015. "Ancient Gold and Silver Jewelry and the Beginnings of Gold Working in Mainland Southeast Asia." In R. Barnes, E. N. Stein and B. Diebold (eds.) *Gold in Early Southeast Asia*. New Haven: Yale Southeast Asia Studies, 126–66.

Reinecke, A. and Nguyen Thi Thanh Luyen. 2009. "Recent Discoveries in Vietnam. Gold Masks and Other Precious Items." *Arts of Asia* 39/5 (Sept.–Oct.), 58–67.

Richter, A. 2010. *The Jewelry of Southeast Asia*. London: Thames and Hudson.

Riederer, J. 1994. "The Goldsmith's Techniques. The Technological Analysis of Early Gold Objects from Java." In W. H. Kal (ed.) *Old Javanese Gold (4th–15th century). An Archaeometrical Approach*. Amsterdam KIT and Tropenmuseum, 46–57.

Riederer, J. 1999. "Analysis of Gold Objects." In W. H. Kal (ed.) *Precious Metals in Early South East Asia. Proceedings of the Second Seminar on Gold Studies*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 65–8.

Rispoli, F. 2000. *L'Oro degli Archipelaghi, Gioielli dall'Indonesia e dale Filippine*. Rome: Museo Nazionale d'Arte Orientale.

Robson, S. O. 1971. *Wanban Wideya. A Javanese Panji Romance*. 'S-Gravenhage: N.V. de Nederlandsche Boek.

Robson, S. O. 1981. "Notes on the Cultural Background of the *kidung* Literature." In N. Philipps and Khaidir Anwar (eds.) *Papers on Indonesian Languages and Literatures*. London and Paris: SOAS, 105–20.

Sahai, B. 1998. "Fish in Indian Art." In C. P. Sinha, Kameshwar Prasad, Jagdishwar Pandey et al. (eds.) *Facets of Indian Culture. Gustav Roth Felicitation Volume, Published on the Occasion of his 82nd Birthday*. Patna: Bihar Puravid Parishad, 244–51.

Schlosser, S., A. Reinecke, R. Schwab et al. 2012. "Early Cambodian Gold and Silver from Prohear. Composition, Trace Elements and Gilding." *Journal of Archaeological Science* 39, 2877–87.

Schorer, B., V. Leusch and R. Schwab. 2018. "New Insights into Hallstatt Gold from Southwest Germany. Technological Aspects and Material Analyses." In R. Schwab, P. Y. Milcent, B. Armbruster et al. (eds.) *Early Iron Age Gold in Celtic Europe*. Proceedings of the International Congress held in Toulouse, France, 11–14 March 2015. Rahden: Marie Leidorf, 181–229.

Shirley Day Ltd. 1992. *The Ancient Art of South East Asia*. London: Shirley Day Ltd.

Shirley Day Ltd. *1993. The Ancient Art of South East Asia. Part 2*. London: Hillingdon.

Shuhaimi, N. H. 1991. "Recent Research at Kuala Selinsing, Perak." *Bulletin* of the *Indo-Pacific Prehistory Association* 11, 141–52.

Soekatno, TW. 1982. "Sepasang Arca Emas dari Dua Seplawan Purworejo, Jawa Tengah." In Proyek Penelitian Purbakala (ed.) *Pertemuan Ilmiah Arkeologi ke II, Jakarta, 2–29 Pebruari 1980*. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala, 207–25.

Soewito Santoso. 1980. *Indonesian Rāmāyaṇa*. 3 vol. New Delhi: Sharada Rani, Hauzkhas Enclave.

Sri Soejatmi Satari. 1999. "Modesty Plates in the Hindu Buddhist Period. Functional Use or More Ornament?" In W. H. Kal (ed.) *Precious Metals in Early South East Asia. Proceedings of the Second Seminar on Gold Studies*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 85–91.

Sri Wahyuni. 2010. "After Burglary, Sonobudoyo Museum tightens Security." *The Jakarta Post* 19.8.2010, 9.

Stark, P. 1992. *Gold & Silver Auction. Part I Ancient to Tribal*. New York: Taisei Gallery.

Sternberg, P. 1995. *Gold of Asia. Ancient to Tribal Classical. Auction 30*. Zürich, 9 November 1995.

Stutterheim, W. F. 1937. "De Oudheden-Collectie van Z. H. Mangkoenagoro VII te Soerakarta." *Djawa* 17/1–2, 1–112.

Swan, R. and D. Scott. 1986. "Gold Work from Kota Cina. A Technical Study." In I. Glover and E. Glover (eds.) *Southeast Asian Archaeology, 1986. Proceedings of the First Conference of the Association of Southeast Asian Archaeologists in Western Europe, Institute of Archaeology, University College London, 8th–10th September, 1986*. Oxford: BAR, 275–86.

Tan, T. 2015. *Ancient Jewellery of Myanmar. From Prehistory to Pyu Period*. Yangon, Myanmar: Mudon Sar Pae Publishing House.

Timbul Haryono. 2012. "A Sketch of Metal-working in Early Java." In Edi Sedyawati and I Wayan Ardika (eds.) *Recent Studies in Indonesian Archaeology*. Delhi: Publishing Corporation, 165–73.

Tjoa-Bonatz, M. L. 2017a. "Ein unentdeckter Goldschatz in der Mainmetropole." *Indonesienmagazin*, 26–7.

Tjoa-Bonatz, M. L. 2017b. Goldsammlung aus Java. Ein Goldschatz in der Mainmetropole. http://www.indonesienmagazin.de/index.php/wissen/224-ein-goldschatz-in-der-mainmetropole (consulted 13.02.2018).

Tjoa-Bonatz, M. L. 2018. Schmuck und Gold als Austausch- und Zahlungsmittel im klassischen Java, Indonesien. *Der Primitivgeldsammler* 39/2, 54–60.

Tokyo National Museum 1997. *Treasures of Ancient Indonesian Kingdoms*. Tokyo: Tokyo National Museum.

Veltman, T. J. 1904. "Note betreffende de Atjèhsche Goud- en Zilversmeedkunst." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Voolkenkunde* 47, 341–77.

Villareal, F. W. L. 1995. *Philippine Prehistoric Gold Bead Catalogue*. Manila: GEBA.

Villegas, R. N. 2004. *Ginto. History wrought in Gold*. Manila: Bangko Sentral ng Pilipinas.

Wahyono Martowikrido. 1994. "The Gold of Wonoboyo. Preliminary Notes." In W. H. Kal (ed.) *Old Javanese Gold (4th–15thcentury). An Archaeometrical Approach*. Amsterdam KIT and Tropenmuseum, 30–45.

Wenzel, M. 1993. *Ornament and Amulet. Rings of the Islamic Lands. The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, Vol. XVI*. London: Oxford University Press.

Westerkamp, P. 1995. "Jewellery in Indonesia. Symbols of Cosmic Worlds." In J. Walgrave and H. Dedecker (eds.) *Sieraad Symbool Signaal*. Antwerp: Koningin Fabiolazaal, 51–6.

Williams, C. A. S. 1976. *Outlines of Chinese Symbolism & Art Motives* (3rd revised ed.). New York: Dover.

Yeow L. 2007. *The Divine within Art and Living Culture of India South Asia*. Singapore: Asian Civilizations Museum.

Zoetmulder, P. J. 1974. *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Zoetmulder, P. J. 1982. *Old Javanese-English Dictionary*. 'S-Gravenhage: M. Nijhoff. http://sealang.net/ojed/ (consulted 5.4.2017).

*Jiří Jákl*[1]

# Pangolin, Rāma, and the garden in Laṅkā in the 9th century CE: A few notes on a symbolically powerful "anteater"

## Introduction

The Sunda pangolin (*Manis javanica*), also known as the Javan pangolin, features in four closely related passages in the *Kakawin Rāmāyaṇa*, a poem composed between the second half of the 9th and the first quarter of the 10th century CE in the court register of Old Javanese.[2] A visual representation of a pangolin also figures in an enigmatic narrative relief on Candi Śiwa, the major temple in the Prambanan complex, and a very large skeleton of a pangolin was found interred under the Caṇḍi Nandi located just in front of the Śiwa temple. Inspired by a pioneering essay on the topic by Mary-Louise Totton (2011), this article tries to make sense of this sparse but significant evidence, and offers new reading of several Old Javanese textual passages.

For readers unacquainted with this remarkable animal, a few notes about its biology might help them to understand the major argument advanced in this article more clearly. The pangolin is a mammal native to Southeast Asia, and the Sunda pangolin used to be common throughout Java in the past. It prefers forested habitat, and spends a large part of its life in trees.[3] Uniquely

**1.** Heidelberg University, Institute of Anthropology, jiri.jakl@uni-heidelberg.de.

**2.** I would like to thank Véronique Degroot for a number of valuable comments on the first draft of this paper. The comments helped substantially to improve the arguments advanced in this article. I am also grateful to Mrs Rosemary Robson, for correcting my English.

**3.** The Sunda pangolin is closely related to the Chinese pangolin, but the Indonesian

among mammals, its body is covered with rows of keratin scales. Also quite exceptionally among the mammals found in Southeast Asia, its diet is based almost completely on ants and termites: the pangolin has powerful claws allowing it to dig into the soil in search of ants' nests or to break into termite mounds. The pangolin has poor eyesight but a very acute sense of smell. Typically pangolins are solitary, nocturnal animals. Despite its appearance, the pangolin is not aggressive, and when facing danger the animal rattles its scales, sprays a foul scent, and lashes its sharp scaly tail (Schlitter 2005: 532). Pangolins have few natural enemies, mostly tigers and other big cats.[4] When threatened by a formidable predator like a leopard, the pangolin protects its soft belly by rolling into a ball. Pangolins make burrows near termite mounds and ants' nests, and, traditionally, termite mounds were taken as markers of the nearby presence of pangolins.

In modern Javanese, the pangolin called *tiṅgiliṅ* in Old Javanese, is *tenggiling*.[5] Scholars of Old Javanese literature, however, often translate *tiṅgiliṅ* rather imprecisely as "anteater."[6] This could be potentially misleading, for anteater is a name reserved for the four mammal species of the suborder Vermilingua, animals commonly known for eating ants and termites but which are native to South America and were not found in Java in the past.[7] In popular use, today the pangolin is sometimes called "scaly anteater." Although the pangolin is only rarely mentioned in Old Javanese literature, this animal does figure prominently in the *Kakawin Rāmāyaṇa*, the earliest extant specimen of the *kakawin* literary genre.[8] In this Old Javanese version of the *Rāmāyaṇa* story, the pangolin is mentioned in four passages, in three of which it figures alongside another remarkable mammal commonly found in Java, the porcupine. Intriguingly, as mentioned the skeleton of a very large pangolin was found interred beneath the Caṇḍi Nandi, a temple dedicated to the bull-mount of Śiva, in the Loro Jonggrang temple complex at Prambanan. The pangolin was interred in a

species is larger, lighter in colour, and has shorter fore-paws (Schlitter 2005).

**4.** Today, pangolins are among the most severely poached and exploited animals, hunted for their skin, scales, and meat. Illegal international trade, largely driven by Chinese buyers, has led to rapidly decreasing population numbers, and the Sunda pangolin is currently among the critically endangered species.

**5.** For *tenggiling* in Modern Javanese, see Robson and Singgih Wibisono (2002: 737).

**6.** See, for example, Robson (2015: 736).

**7.** Colloquially, however, the term "anteater" is applied to the unrelated pangolins, as well as numbats, echidnas, and some other mammals for which ants are an important part of their diet. At one time, because of their physical similarities anteaters were assumed to be related to pangolins, but these similar features have since been explained as a sign of convergent evolution (Schlitter 2005: 532).

**8.** *Kakawin* is a metrical poem composed in the literary register of Old Javanese. *Kakawin*s were written in Java between the 9th to 15th century CE, and later also in Bali (Zoetmulder 1974).

specially constructed shaft, almost six metres below the Nandi statue, alongside the remains (mostly teeth) of one or more porcupines (Ijzerman 1891: 67). Caṇḍi Nandi faces the central Caṇḍi Śiwa and, as Totton (2011: 11) notes, "the placement of pangolin in the brick-lined shaft under the centre *wahana candi* denotes its superior status, just as Siwa outranks Wisnu and Brahma, who flank him in smaller *candi*." This ritual use of the pangolin is interesting and deserves closer attention in view of the apparent symbolic meanings of the pangolin in the *Kakawin Rāmāyaṇa*, a text composed in the same social milieu in which Prambanan functioned as the major religious complex.

**Pangolin, demonic ants, and military figures in 9th-century Java**

In the past the scaly skin of the pangolin was used for the personal protection of warriors, and several specimens of this sort of armor are known in European collections. For example, an impressive cuirass made from the skin of a pangolin was acquired by a French traveller at the end of the 17th century CE, probably in Borneo, and it is now preserved in the Musée du Quai Branly in Paris (for former location, see Léger 1979). However, no actual specimen of pangolin armor from Java has been documented. Given this data it is not surprising that the pangolin is represented in the *Kakawin Rāmāyāṇa*, a text which can be read as a political allegory, as a military figure. In sarga 25, the anonymous author describes Rāma and Sītā on their way back to Ayodhyā, aboard the airborne vehicle Puṣpaka. They are delighted with the countryside seen from the air and, as they approach Rāma's native Ayodhyā, the hero is moved when he sees (and smells!) the well-known tracts of his homeland. After having been away for many years, Rāma describes to Sītā the natural beauties of his beloved home, marked by "local" plants and inhabited by typically Javanese animals, as described in stanza 25.101:

*ikurasu kadi taṇḍa-taṇḍa ya*
*layu-layu laywan ikaṅ kuśāsəkar*
*kayu ṅ arasuk ari si tiṅgiliṅ*
*umumur ulā biṣa wuntirah manūb*[9]

The *ikurasu*[10] resembles war standards,
And the *kuśa* grass[11] in flower is the pennants;
Trees, the warriors in armour, are younger brothers of the pangolin –
Quickly slips away the poisonous snake when the flying-fox swoops down.[12]

**9.** *Kakawin Rāmāyaṇa* 25.101. Old Javanese text taken from Van der Molen (2015: 595).

**10.** The actual referent of Old Javanese *ikarasu* is not entirely clear. The literary meaning of the word, "dog's tail," seems to point to a species of wild grass.

**11.** Old Javanese *kuśa*, a loanword from Sanskrit, denotes a perennial grass known in Europe as Halfa grass or salt reedgrass (*Desmostachya bipinnata*). This plant was extremely important in Hindu and Buddhist ritual in South and Southeast Asia. Sitting mats were often woven from *kuśa* grass.

**12.** Soewito Santoso (1980: 701) translates this stanza: "The ikur-asu (loosestrife)

Although situated in the mythical time-space of the epic Ayodhyā, the scene, part of the description of Rāma's homeland, is mapped onto the Javanese landscape; in fact, the whole of stanza 25 of the *Kakawin Rāmāyaṇa* abounds in descriptions of the local flora and fauna and is hence a treasure-trove of Old Javanese plant and animal names.[13] In stanza 25.98, Rāma's feelings on his arrival home are described in these words: "Even when he has seen all the countries of other people, when he gets home his heart moves."[14] Interestingly, local plants and animals are envisioned as an imaginary army, or armed troops. Despite the fact that the motif of plants imagined as war banners is common in the Old Javanese martial imagination, the trio of a pangolin, snake, and *wuntirah* represents a unique image. The *wuntirah* is the Old Javanese term for the greater flying fox (*Pteropus vampyrus*), an impressively large bat also known as the Malayan flying fox or large fruit bat. It is one of the largest bats and its wingspan can reach 1.5 m.[15] The greater flying fox feeds exclusively on flowers, nectar, and fruits (Simmons 2005: 345). Most interesting, however, is the allegorical reference to the pangolin, an animal famous for its scaly skin, and in this stanza likened to the "armoured trees" (*kayu ṅ arasuk*).[16] Old Javanese *rasuk* denotes "dress, attire; mail" (Zoetmulder 1982: 1518), and we can be certain that "armour, mail" is the intended meaning in the passage quoted above because the whole of stanza 25.101 is based on a martial metaphor. But what are the "armoured trees" (*kayu ṅ arasuk*) that are taken to be typical of the Javanese environment? One possible explanation is that they represent majestic kapok trees, known not only for their large size but especially for their sharp thorns that protect the trees from leaf-eating predator pests, like monkeys. Hence these thorns function as a kind of "armour" for the trees.[17] One famous passage in the *Kakawin Rāmāyaṇa* in which kapok trees

---

is like a banner, the flag is the flower of the tall grass. The banyan-tree acts like the anteater which drives away a venomous snake swooping down on a flying fox."

**13.** See the two stanzas preceding the stanza 25.101 quoted above; in just two stanzas (25.99 and 25.100) at least twelve plant species are mentioned, some of them, like *acuṅ-acuṅ* and *wyah*, represent swamp plants used as locally well-known food plants.

**14.** Robson (2015: 736).

**15.** As with all mega-bats, it has a fox-like face, hence its name. Unlike most bats, fruit bats have a well-developed eyesight (Simmons 2005: 346).

**16.** Soewito Santoso (1980: 701), for one, renders *kayu* in this stanza as "banyan," which fails to convince me. My interpretation of this line also differs from the translation advanced by Robson (2015: 736), who renders the third line of stanza 25.101: "There is one in armour, my dear, the anteater."

**17.** Véronique Degroot has suggested that this is not the only option. Other possible candidates would be *ulin* wood, known for its hardness, and teak wood, from which shields and helmets were made in the past. Both tree species are indeed loaded with the martial symbolism and represent alternative interpretations for the enigmatic "armoured trees."

**Fig. 1 –** Caṇḍi Śiwa relief at Prambanan showing a pangolin (bottom, to the right). Credit: Véronique Degroot.

figure is stanza 22.51: simian soldiers, trying to save themselves from the rampaging of the *rākṣasa* giant Kumbhakarna, climb kapoks. Unsurprisingly, the humanized trees, offended by cowardly behavior of the simian soldiers, shake sending the scared monkeys tumbling down. Immediately afterward, the simian soldiers climb sugar palms, another plant famous for its thorns.[18] Pertinently, lines *c* and *d* in the passage quoted above are closely related and should be read as a semantic unit. Kapok trees, with their spreading crowns, often host fruit bats, like flying foxes, and in line *d* we do indeed learn that the "flying fox swoops down": it is from the tree crown, the place where it roosts, that it flies down.

A similar forest environment represented by the Javanese flora and fauna, depicted on the narrative relief on Caṇḍi Śiwa in the Loro Jonggrang temple complex at Prambanan, features a pangolin that is shown in a defensive

**18.** Elsewhere I have analysed this passage in detail (Jákl 2015: 111).

posture. Totton (2011: 16) has rightly observed that the insertion of the pangolin encodes "information with local visual clues." On the left of the scene we see Rāma who has just loosed an arrow from the large bow of Wiṣṇu. Several figures crowd around him: we can identify his brother, Lakṣmaṇa, and probably Paraśurāma, among them. The arrow has flown over the expanse of forest in front of him, landing on the roof of the residence of Daśaratha, Rāma's father, in Ayodhyā.[19] The scene has been identified as Rāma and Sītā heading to meet Daśa ratha in Ayodhyā, after Rāma had won the hand of Sītā in the archery contest. From the *Rāmāyaṇa* we know that, on their way, they are halted by Paraśurāma, who is forced to acknowledge Rāma's superior power as a new *avatār* of Viṣṇu.[20] The setting is that of a jungle, therefore only wild plants, animals, and – quite uniquely – mushrooms, are represented on the relief; a small snake emerging from its hole, as well as pangolins and monkeys all help to indicate that the scene is set in a densely wooded environment. Totton (2011: 18) observes that the pangolin 'curls before Rama, acting as a submissive devotee who offers a warning and a strategy of surviving: wait out the danger ahead.' I find this explanation interesting, especially in view of the fact that Paraśurāma, too, offers Rāma his homage in the same scene. Nevertheless, I cannot subscribe to the view that the pangolin is represented in this scene as a *devotee* of Rāma; for pangolins, curling themselves up is not an act of submission, but rather an act of self-defense and resistance. Moreover, my interpretation of the symbolic value of this animal in ancient Java differs from that advanced by Totton, which will emerge more clearly below. Before offering my understanding of the symbolic meanings ascribed to the pangolin in Old Javanese texts, I want to discuss yet another interesting aspect of the enigmatic scene on the narrative relief on the Loro Jonggrang, one that adds to what is obviously the very complex symbolism of pangolin in ancient Java.

Unique among the Javanese temple reliefs is a depiction of a cluster of three mushrooms, alongside the amorpho-phallus plant *Amorphus variabilis*. Totton (2011: 17) has suggested that the mushrooms "have the form and dotted cap as the bright red and white fungi, *Amonita muscaria*, hallucinatory mushrooms thought by many to be the primary component of soma, the elixir of immortality associated with Siwa and Tantric spiritual alchemy." This identification, however, is purely speculative. Totton (2011: 17) has also claimed that the presence of mushrooms "helps place the scene in the forest." However, it is a well-known fact that mushrooms are relatively rare in tropical

**19.** In the next scene, we see Rāma's father and Kaikeyī, his crafty third wife, who forces the king to put Bharata, her own son, on the throne instead of Rāma (Totton 2011: 18).

**20.** Paraśurāma had previously cleansed the world of the warrior caste 21 times. Daśaratha, Rāma's farther, only survived because he bowed before Paraśurāma (for details of this story, see especially Hiltebeitel 2001).

rainforests; therefore it is pretty improbable that the sculptor would have depicted them as *typical*, or representative of the densely wooded habitat, as suggested by Totton. In my view, far more persuasive is the view expressed a long time ago by Cammerloher (1934: 202), who tentatively identified the three mushrooms as "termite mushrooms" (*Agaricales*), known in modern Javanese as *jamur rayap*, and in modern Sundanese as *supa bulan*.[21] As their scientific name suggests, termitomyces are a food source for termites: the fungi grow on "combs" that are formed from by the termites' excreta, in which tough wood fragments predominate.[22] It seems to me that, by including these mushrooms in the scene, the Javanese sculptor was indicating the presence of termites, and, the pangolins that fed on them. Hence Rāma is shooting his arrow literally over the termite nest or mound. The presence of Paraśurāma, a brahman warrior who cleansed the world of the warrior caste many times, is also significant: in the next scene, as we have already seen above, Rāma's arrow lands on the roof of his father's residence in Ayodhyā, foretelling the doom of Daśaratha who, bamboozled by his wife Kaykeyī, had expelled his own son into wilderness.

In pre-modern Java, the pangolin was accorded a liminal status. Totton (2011: 14) has observed that "its scales associate it with fish and reptiles, its long claws are like an eagle's or tiger's (not to mention that long nails are an attribute of royal figures), and a pangolin can appear to mimic humans (its two-legged gait and so-called courtly behaviour of bowing its head)." However, none of these characteristics is crucial to understanding the very special status of the pangolin in ancient Java. In my view, to comprehend the symbolism of the pangolin in ancient Java fully, we must understand the very specific symbolism ascribed to its diet. As we have seen above, the pangolin sustains itself almost exclusively with ants and termites, which it daily consumes in immense numbers. Therefore the animal can only thrive in areas in which large populations of termites and ants are found. Now, in ancient Java ants and termites were symbolically loaded insects. Elsewhere I have demonstrated the complex symbolic meanings of the swarming and mating flights of ants and termites, and the "digestion" of the śakti of one's enemies, a process prominently symbolized by these insects, as this is documented in Old Javanese literature (Jákl 2012).[23] To summarize briefly, the image of swarming ants/

**21.** Elsewhere, however, Cammerloher (1934: 203) has identified the mushrooms as *Gymnopus albuminosus*.

**22.** It should be noted, however, that not all mushrooms of the order Agaricales are "termite fungi." I am grateful to one of my anonymous reviewers for this suggestion.

**23.** Ants and termites, as is well-known, are gregarious, social insects, living in highly organized, hierarchical colonies, each colony found on the coexistence of two separate castes. At certain periods, the queens fly away from their nests in order to establish new colonies. During their mating flights, queens mate with numerous male ants.

termites falling into a fire or onto an open lamp was used almost exclusively in war passages of *kakawin*s and *kiduṅ*s to allude to the forces of fate presiding over the epical (and real) warfare. The locally well-known propensity of swarming ants to fly headlong into a fire, to die consumed by its flames, was used by Javanese poets to allude to desperate attacks of warriors doomed to failure, their śakti "consumed" by the superior śakti of their opponents. In the framework of pre-Islamic views, the pangolin is a model warrior, literally "eating up" the śakti of (demonic) enemies. Furthermore, we should not underestimate the belief in the efficacy of notions based on sympathetic magic in pre-modern Java; we have substantial evidence that sympathetic magic was commonly used in the context of warfare in Java, and in other parts of ancient Indo-Malay world (Quaritch Wales 1952; Charney 2004). Importantly for our discussion, warriors symbolized by burnt ants/termites were *always* classified as demons (like *asura*s, *yakṣa*s, *niśācara*s) or human warriors fighting for *adharma* (in particular: the Korawas). Hence, for the pre-modern Javanese, the pangolin's śakti was particularly strong as it "attracted" innumerable ants and termites to be literally consumed by the pangolin and their śakti 'digested' in the process of pangolin's feeding. In my view, the belief in the magical powers of the pangolin as a "consumer" of demonic śakti – associated with ants and termites – was crucial to its interment in the Caṇḍi Nandi in the Prambanan temple complex. It is the apotropaic, protective status of the pangolin that was prominent in ancient Java. In the next section, we shall see that the pangolin is represented as a warrior who guards Rāwaṇa's pleasure garden in Laṅkā in the *Kakawin Rāmāyaṇa*. Now, a number of scholars have suggested that Rāwaṇa be identified with a Śailendra king and Rāwaṇa´s epic court (and hence also his pleasure garden) of Laṅkā with the Ratu Boko hillock in Central Java, a place once the site of the Buddhist monastery of the Abhayagirivāsins, founded by a Śailendra king in 792 CE. After the initial defeat of the Buddhist Śailendras in 856 CE, Ratu Baka was converted into a Śaiwa complex by the enigmatic man known in Old Javanese inscriptions by the name Kumbhayoni, and revitalized as an important pilgrimage site. An expansive garden had already been envisaged on the plateau by Bernet Kempers in 1978, but archeological research is needed to confirm or disprove this idea.[24] Although considerable scholarly attention has been devoted to Ratu Baka in the last twenty years, we still know too little about the origins and history of this site. In particular, we know very little about the sojourn of Abhayagirivāsins on Ratu Baka. Sundberg (2016: 361) notes that, "no piece of evidence on the plateau sheds light on the

---

In that season these winged males, air-borne for a short mating period, form large swarms of flying ants.

**24.** The status and function of Ratu Boko has been discussed by a number of scholars (for review of the evidence, see especially Degroot 2006; Miksic and Slamet Pinardi 2015). It has been suggested that the place was a Buddhist monastery, royal palace, or both.

Abhayagiri and its monastic denizens in the years between its founding in ca. 792 and the year AD 856." Unquestionably, Ratu Baka is unique among the sites in Central Java: a significant number of Chinese ceramics found on the plateau indicates that the site was occupied, or visited, from the 11th to 13th centuries CE, while the amount of ceramics decreased significantly in the 14th century CE. Degroot (2006: 69) observes that such a long period of occupation is attested to at only one other Central Javanese site, the Dieng Plateau, that was an important place of pilgrimage. One cannot help but make a comparison with the similar pattern/ground-plan documented from Sigiriya in Sri Lanka, a pilgrimage site famous for its expansive and very complex ancient garden: after the 13th or 14th century CE, the place was almost completely abandoned (Bopearachchi 2006; Cooray 2012: 62). The presence of a large garden on Ratu Baka, that served as an important pilgrimage site even before Abhayavihārins occupied the place (Griffiths 2013: 75),[25] would at least partially explain why a vast expanse of the plateau seems to be devoid of any traces of architecture and habitation. Yet, the present form of the Ratu Baka Plateau is a man-made structure. Sundberg (2004: 101) observes that the landscaping design on Ratu Baka is "an immense civil engineering project including clearing, quarrying, excavating, and filling up the natural hill and refashioning it as a flat, manicured, terraced, and walkwayed plateau." Degroot (2006: 71) has tentatively suggested that Ratu Baka might have been used, among other functions, to protect the royal palladium of Mataram. An expansive royal garden that would accommodate the palladium (of Śailendras before 856 CE, and of Mataram after 856 CE), and serve as a pilgrimage site would indeed explain the result of a large-scale engineering project that would leave little traces of architecture and habitation.

Returning to stanza 25.101 quoted above, the text seems to suggest that the pangolin, once a protector of Rāwaṇa's pleasure garden, metamorphized into an apotropaic figure around the time of Rāma's flight to Ayodhyā. Recently, Griffiths (2011: 147-48) has offered a hypothesis that the ancient toponym "Laṅkapura," attested in a group of inscriptions associated with the Ratu Boko area and that he has dubbed the "Kumbhayoni Corpus," refers to the ancient *wanua* (settlement) corresponding to the modern village of Karangasem,

**25.** Griffiths (2013: 75) has proposed that Abhayagiri was known as such even before the Abhayagirivāsins established their monastery there, postulating the hypothesis that Satyavarman of Pāṇḍuraṅga in Campā undertook the erection of the Buddhalokeśvara image there, in order "to engage in diplomacy with the expansive Śailendra rulers, to persuade them to leave mainland Southeast Asia in peace." The long pilgrimage and diplomatic mission of Satyavarman from Campā to Java, possibly to the Śailendra court and to Ratu Baka, was not a solitary historical event. Griffiths (2013: 75, n. 89) offers intriguing evidence from the Campā inscription C. 149, from which we learn that a Cham aristocrat undertook no fewer than two *siddhayātrā* pilgrimages from Campā to Yavadvīpa, that must mean Java.

in which the Prambanan temple complex is situated, or even to the temple complex itself. The Śiwa temple in this complex features, as we have already seen, an interesting depiction of a pangolin in its narrative program: the pangolin curled in self-defense, that is, in an apotropaic gesture, before Rāma at the moment he has won Sītā, but is still to be banished to the wilderness by Daśaratha, his father. The self-defensive pangolin could have been used to mark the very site – rejuvenated Laṅkapura – at which Javanese kings built the Prambanan complex for the people of that time. Going by what we see on this relief, the place would have been located on the way between the birthplaces of epic Sītā and Rāma, the royal courts of Widarbha and Ayodhyā, places allegorically identified with the local royal dynasties and their seats in ancient Java. On a symbolical level, the garden of Laṅkā (and its protective pangolins), initially located on the Ratu Boko hillock, has been moved to the precincts of Prambanan, the new spiritual center of ancient Mataram.

**Pangolin and porcupine: complementary opposites?**

In three other passages in the *Kakawin Rāmāyaṇa* in which pangolin figures, it is invariably accompanied by the porcupine. The first time they appear together is in stanza 9.57. The passage is part of the description of Hanumān's heroic feats in Laṅkā, that include the complete destruction of the pleasure garden of the demon king Rāwaṇa. After slaying the mighty demon Akṣa, Hanumān proceeds to smash the fabulous *parijāta* trees in the garden, an act that throws all the animals living there into tumult. Among the animals and birds so disturbed, a pangolin (*tiṅgiliṅ*), well-protected by its scaly armour, seems to be undeterred by Hanumān's devastating attack. It does not try to escape but bolts into the undergrowth where it would 'wait out' the attack in hiding. As has already been noted, pangolins spend much of their time in trees, and, in my view, the pangolin in question had just been forced to descend from one of the *parijāta* tree destroyed by Hanumān.[26] In the undergrowth the pangolin encounters a porcupine (*laṇḍak*) – the only other animal that seems to have been undeterred by Hanumān's attack – that is trying to copulate with its mate.

> *sarabha sarabhasan məsat śīghra luṁhā milu ṁ tiṅgiliṅ tann iluṅ tan ləgö niścayāpan subaddhāṁrasuk riṅ sukət hewa riṅ laṇḍak amrih makuṇḍaṁ priyā maṁrəpātah ri sor niṅ puḍak ḍöh aho hīna yā liṅ nikaṁ tiṅgiliṅ sih nikaṁ tiṅgaluṅ*[27]

**26.** From a practical point of view, pangolins were certainly welcome in large garden complexes in ancient Java, from which they would eradicate ants and termites, common pests of gardens. Nocturnal animals, it is easy to understand why in the *Kakawin Rāmāyaṇa* the pangolin is considered the 'armed soldier', the protector of the garden.

**27.** *Kakawin Rāmāyaṇa* 9.57c. Old Javanese text taken from Van der Molen (2015: 210). Robson (2015), rather surprisingly, renders *tiṅgaluṅ* "porcupine," and identifies

> The śarabha deer ran off impetuously and swiftly set off with them, but the pangolin, undaunted, did not follow, because, protected by his mail he felt confident in the grass. Cross with the porcupine who was endeavouring to get together with its mistress, crouching under the leaves of *pandanus*: "Oh, how low", the pangolin said, "is the 'love of the civet cats'."

Among the animals inhabiting the pleasure garden in Laṅkā, four species are selected for specification: serpents (mentioned in stanza 25.101 quoted above), deer (śarabha), pangolin, and porcupine. In my view, this preference reflects the description in Vālmīki's *Rāmāyaṇa*, from which we learn that "great serpents and deer" (*mahoragavyālamṛgā*) try to evacuate the garden destroyed by Hanumān (Goldman and Sutherland Goldman 2007: 227). The Javanese poet has introduced the pangolin and the porcupine as interesting additions Moreover, the poet introduces a specific bonding between the pangolin and porcupine. In Old Javanese literature, the porcupine is one of the several animals that is particularly associated with military service and warfare, and it is plausible that, in the passage quoted above, the male porcupine represents a military figure. As noted by Totton (2011: 23), the porcupine is considered "the complimentary opposite of the pangolin – one with dangerous quills and the other with impenetrable scales." It is almost certain that the animal called *laṇḍak* in Old Javanese is identical to the Sunda porcupine (*Hystrix javanica*), a species endemic to Indonesia.[28] Sumatra in particular was well-known for its export of civet musk ("civet") in the period under study. Perret (2009: 610), who has collected data on the trade and export of civet musk from ancient Sumatra, calls attention to the Tamil inscription from Lobu Tua, issued in 1088 CE, in which civet is mentioned as part of the taxes paid by traders. Porcupines are rodent-like mammals with a coat of sharp spines (quills) that protect them from predators. They are large, slow terrestrial rodents (Woods and Kilpatrick 2005). Mostly herbivores, Indonesian porcupines are strictly nocturnal, and this habit has certainly had influence on the symbolic representations of these animals in Old Javanese lore. In fact, the porcupine's night-time activities were proverbial in Java: in Old Javanese, the verb form *maṅlandak* means 'to work the whole night through' (Zoetmulder 1982: 974).

Totton (2011: 18) gives a different interpretation of the passage quoted above. She observes that "The scaly anteater just ducks under the bush where he knows his wife is hiding. But to his horror, he finds a porcupine trying to rape her. The pangolin leaves the forest in disgust, complaining to itself." The

---

it with *laṇḍak*. Old Javanese *tiṅgaluṅ*, however, denotes "civet cat," and it is already glossed as such by Zoetmulder (1982: 2015).

**28.** Apart from the Sunda porcupine, two other species are found in Indonesia: the Sumatran porcupine (*Hystrix sumatrae*) and the Malayan porcupine (*Hystrix btachyura*); these three Indonesian species belong to the group of 11 porcupine species known from the Old World (Woods and Kilpatrick 2005).

text, however, says next to nothing about a she-pangolin, nor does the poet say anything about a "rape." The porcupine's sexual partner is denoted as *kuṇḍaṅ* in the text: the term used in other Old Javanese *kakawin*s for a "bed-mate," or "mistress," as aptly translated in this particular context in the *Kakawin Rāmāyaṇa* by Robson (2015).[29] What seems to have horrified the pangolin is the fact that in the situation of imminent danger, the he-porcupine – standing here for a military figure, a soldier – tries to make love to a she-porcupine, qualified by the term *kuṇḍaṅ* a prostitute, or a mistress, who engages in an act called *sih niṅ tiṅgaluṅ*. In his recent translation of the *Kakawin Rāmāyaṇa*, rather surprisingly, Robson (2015) ignores the fact that all manuscripts he has used read *tiṅgaluṅ*, and translates the word as "porcupine." The consistent use of *tiṅgaluṅ* in the manuscripts, however, suggests that a type of civet is meant; Zoetmulder (1982: 2015), for one, glosses *tiṅgaluṅ* "civet-cat."[30] I propose the hypothesis that the phrase *sih nikaṅ tiṅgaluṅ* ("love of the civet-cats"), as a reference in the passage quoted above to porcupines' lovemaking, could well have been an Old Javanese euphemism for free, pre-marital sex, or, possibly, for prostitution and venal sex. The Asian palm civet (*Paradoxus hermaphroditus*), commonly called civet-cat, is notorious for its nocturnal activities (Wozencraft 2005: 534-36). Probably even more importantly in the context discussed here, since at least the 8th century CE civets were exploited for their musk, a strong-smelling secretion from a pouch located under their tails, that was used in perfumery; in Sanskrit literature especially, "courtesans" – basically high-earning prostitutes – were typically associated with the cunning use of musk and other odoriferous substances (McHugh 2012b).[31] All these characteristics could have marked the civet as a symbolic animal, and resulted in its association with free love/venal sex. Associations between civet-cats and eroticism were well-known in ancient Java. Elsewhere I have demonstrated that there seems to have been a special practical and symbolic bond between palm civets, sugar palms (*Arenga saccharifera*), and divine temptresses: heavenly nymphs (*apsara*s) whose literary image in Old Javanese literature is completely based on high-class prostitutes attached to and pimped by Javanese

**29.** In an article on prostitution in pre-Islamic Java that I am currently preparing, that Old Javanese *kuṇḍaṅ* can be traced to Tamil, and initially denoted a type of prostitute, or mistress.

**30.** Robson and Singgih Wibisono (2002)

**31.** In its raw state, the civet, also called civet musk, is foul-smelling and it needs extensive preparation in order to make it into a pleasant perfume. Studying the use of musk and other odoriferous substances in ancient and medieval India, McHugh (2012b: 264) has offered the hypothesis that musk, popular in India from the Gupta period and well established in the classical textual culture, most likely set the precedent for the use of other musk-like materials, including civet. McHugh (2012b: 265) calls civet/musk a "cosmopolitan vernacular perfume," and suggests that its source in medieval India could have been the Malayan civet (*Viverra tangalunga*).

courts, a practice still documented in the 19th century CE from colonial Bali. In the *Arjunawiwāha*, for example, civet-cats, denoted by a Sanskrit loanword *satwa kasturi*, are closely associated with the sugar palms, trees that serve as the destinations of imaginary flyways used by heavenly nymphs to descend from Indra's heaven to the earth to tempt ascetics (Jákl 2015: 98).

Unlike pangolins, in ancient Java civets and porcupines seem to have been animals symbolically marked as representing free sex and promiscuity. This finding is further supported by another passage in the *Kakawin Rāmāyaṇa*: in a famous passage describing an encounter between Lakṣmaṇa and the demoness Śūrpanakhā, the sister of Rāwaṇa, who is allegorically endowed with the physical attributes of the porcupine. Stricken with passion on seeing young Lakṣmaṇa, she adopts the gait of a noble maiden and tries to seduce Rāma's younger brother. In stanza 4.31d, we learn that "her fingers, glowing red, are as sharp as porcupine quills" (*jarijinyānuji laṇḍak ujwalābāṅ*). The connection between the red colour and blood is also obvious in stanza 24.123, in which the porcupine's remarkable red-coloured quill tips are introduced as a simile for soldiers badly wounded by arrows: it is even possible that the poet envisaged the sharp red nails of Śūrpanakhā as the Arrows of Kāma.

**Pangolin: good to eat or good for thought?**

At another place in the *Kakawin Rāmāyaṇa*, in stanza 124.123, the porcupine is again mentioned alongside the pangolin as they visit the restored pleasure garden, that is now the property of the just Wibhīṣaṇa. Both these suitably armored figures now seem to cooperate in protecting the garden:

> *saṇḍiṅ laṇḍak surākṣāmawa panah arasuk taṅ tiṅgiliṅ ariṅ*[32]
>
> […] the porcupine as a good guard was carrying his bow and arrows,[33] and the pangolin was wearing his coat of mail at his ease.

However, at the end of the story the pangolin and porcupine seem to have met different fates. The last passage in which the pangolin and porcupine figure with one another is found in sarga 26, the last sarga of the *Kakawin Rāmāyaṇa*, that has often been considered – without offering solid evidence – a later addition to the text. Porcupine meat is served at the banquet organized by Rāma on the occasion of his coronation in Ayodhyā, and its taste is likened

**32.** *Kakawin Rāmāyaṇa* 24.123d. Old Javanese text taken from Van der Molen (2015: 545).

**33.** In Old Javanese, *panah* denotes both the bow and its arrows; although in the passage quoted above *panah* is used as a metaphor for porcupine quills, because the porcupine is represented as a warrior/soldier on duty I render *panah* as "bow and arrows."

to that of pangolin. The chef Bhaṇḍira, who seems to have prepared the menu, tempts his guests by listing all kinds of dishes served; the bush-meat of the porcupine is presented as a delicacy worth waiting for patiently:

> *laṇḍak iṅantya təmən rasatuṅgali tiṅgilakən pwa asiṅ matasak kalalah tikanaṅ kalalah katəke sira w*ānara*w*īra *warəgg i rasākalalah nira kāla nikā harəpan*[34]
>
> The porcupine should be awaited, truly of the same taste as the pangolin – Now, make haste with everything that is already cooked, before what is impatiently desired comes! Satisfying their desire, heroic simian warriors were impatiently awaiting what was to come.

The passage is, in fact, not entirely clear and can be interpreted in two different ways: either that pangolin figures on the menu, or it is only the taste of pangolin meat that is mentioned. I consider the second possibility the more plausible, as is reflected in my translation above. Totton (2011: 16), based on the translation of the text by Soewito Santoso (1980), is convinced that "Pangolins (...) are (...) served up as part of the celebratory menu when Rama eventually is crowned at Ayodhya." My reading of the text, following Robson (2015), suggests that it is only porcupine that is explicitly listed as an item on menu. Nevertheless, it is clear from Bhaṇḍira's speech that the taste of the pangolin meat, too, was known to the guests. In fact, pangolins seem to have been widely eaten in ancient Java, and their flesh did not have to be avoided by some religious groups: the Old Javanese *Wratiśāsana*, a code of behavior prescribed for religious persons that was compiled after 1300 CE, actually lists both porcupine (*laṇḍak*) and pangolin (*tiṅgiliṅ*) among the animals permitted to be consumed by Śaiwa Siddhānta ascetics.[35] In my view, the passage in the *Kakawin Rāmāyaṇa* quoted above seems to imply that porcupine was served as a *substitute* for pangolin, that, although probably a well-known delicacy in Java, for some reason was considered taboo for consumption at a royal feast. We know from a detailed description in the *Deśawarṇana*, a text composed in 1365 CE by Mpu Prapañca, that few sources of meat protein were prohibited to the lower levels of ancient Javanese society for consumption, and the reason pangolin is avoided in the *Kakawin Rāmāyaṇa* must be looked elsewhere than in the "Hindu" dietary proscriptions. In my view, it was the symbolic aspect of the pangolin as a "consumer" of rākṣasic śakti that forced the author of the text to avoid listing of pangolin as an item on menu. Therefore, the chef Bhaṇḍira offers the simian soldiers only porcupine – another bush-meat popular with Javanese peasants, tantalizing them with the claim that its meat is "truly of

**34.** *Kakawin Rāmāyaṇa* 26.25. Old Javanese text taken from Van der Molen (2015: 609).

**35.** *Wratiśāsana* 08j. The text was composed after 1300 CE as it lists a type of distilled alcoholic drink denoted *tampo*. Distillation of alcohol was unknown in Java before the late 13th century CE, as I demonstrate in my new book on alcohol in pre-Islamic Java (Jákl forthcoming).

the same taste as the pangolin." The passage provides early evidence that pangolins and porcupines were known as food sources in pre-modern Java. Alhough pangolins and porcupines were traditionally consumed in many parts of Southeast Asia, including Java and Vietnam (Woods and Kilpatrick 2005), there is actually little ancient evidence testifying to this practice. The passage quoted above clearly reflects the fact that both animals were actively hunted for meat in Java of the 9th century CE when the *Kakawin Rāmāyaṇa* was composed, but that in the courtly environment the status of the pangolin as a protective animal differed markedly from that of the porcupine.

## Conclusion

In ancient Java, the Sunda pangolin was a symbolically loaded animal. Although mentions of pangolin are rare in Old Javanese literature, the pangolin figures prominently in the *Kakawin Rāmāyaṇa*, a court poem composed between the second half of the 9th and the first quarter of the 10th century CE. In the three passages out of the four in which a pangolin figures, we find it alongside another conspicuous Javanese mammal: the porcupine. While the porcupine is depicted as promiscuous and tricky, the pangolin seems to have enjoyed a high status in the Javanese (court) *imaginaire*. I have argued that its unique diet based on ants and termites – insects representing *adharma* and demonic qualities in pre-Islamic Java – made the pangolin a powerful "consumer" of demonic śakti – and hence an apotropaic animal. This is, in my view, also the reason a very large pangolin was placed as an offering in a man-made shaft beneath Caṇḍi Nandi in the Prambanan temple complex, at a depth of six metres. Interestingly, this is also the maximum depth to which pangolins burrow in nature. The pangolin was interred in Caṇḍi Nandi alongside the remains of one or more porcupines. I have argued that the natural characteristics of both animals – the scaly skin of the pangolin and sharp quills of the porcupine – were responsible for the fact that, in the *Kakawin Rāmāyaṇa*, a text that reads as an allegory of political power in Java of the 9th century CE, the pangolin and porcupine were perceived as military figures protecting the pleasure garden of Rāwaṇa in Laṅkā. When the garden was destroyed by Hanumān, and Rāwaṇa was killed in an ensuing battle, the animals – allegorically representing Rāwaṇa's court, especially his warriors – were left without their lord. As a consequence, some of them fled away into hiding (predatory birds representing Rāwaṇa's warlords, the *taṇḍa*s), while others were converted under the rule of wise and just Wibhīṣana, and pledged their loyalty to the new order. Still other military figures, represented in the text by the porcupine, were captured and killed: in stanza 26.25, porcupine meat is served at the royal feast organized in Ayodhyā by Rāma, and fed as a delicacy to the simian soldiers, the monkey troops who helped Wibhīṣana conquer Laṅkā. The fate of the pangolin, however, seems to be entirely unique: considered an apotropaic animal by rulers of both dharma and adharma, the

pangolin simply moved from the ruins of Rāwaṇa's royal garden in Laṅkā to a newly laid out one in Laṅkapura, without undergoing any 'spiritual change' or a change in its status.

**Bibliography**

Bernet Kempers, A.J. 1978. *Herstel in Eigen Waarde*. *Monumentenzorg in Indonesië*. Amsterdam: Walberg.

Bopearachchi, Osmund. 2006. *The Pleasure Gardens of Sigiriya: A New Approach*. Colombo: Godage Book Emporium.

Cammerloher, H. 1934. "De op de Boroboedoer Afgebeelde Plantenwereld," *De Tropische Natuur* 198-224.

Charney, Michael. 2004. *Southeast Asian Warfare*. Leiden: Brill.

Cooray, Nilan. 2012. *The Sigiriya Royal Gardens; Analysis of the Landscape Architectonic Composition.* Delft: Technical University.

Degroot, Véronique, M.Y.. 2006. "The Archaeological Remains of Ratu Boko: From Sri Lankan Buddhism to Hinduism," *Indonesia and the Malay World* 34(98): 55-74.

Goldman, Robert P. and Sally J. Sutherland Goldman. 2007. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*. *An epic of ancient India, volume V: Sundarakāṇḍa; Introduction, translation and annotation*. Delhi: Motilal Banarsidas.

Griffiths, Arlo. 2011. "Imagine Laṅkapura at Prambanan," in: A. Acri, H. Creese & A. Griffiths (eds.), *From Laṅkā Eastwards: The Rāmāyaṇa in the Literature and Visual Arts of Indonesia*. Leiden: KITLV Press, pp. 133-148.

Griffiths, Arlo. 2013. "The Problem of the Ancient Name Java and the Role of Satyavarman in Southeast Asian International Relations Around the Turn of the Ninth Century CE," *Archipel* 85: 133-148.

Hiltebeitel, A. 2001. *Rethinking the Mahābhārata; A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Hooykaas, C. 1958. "The Paradise on Earth in Lĕngkā (OJR XXIV. 87-126)," *Bijdragen tot de Taal-*, *Land- en Volkenkunde* 114(3): 265-91.

Jákl, J. 2012. "Swarming ants and their kin in the Old Javanese *kakawin* literature," *Pandanus* 12: 47-63.

Jákl, Jiří. 2015. "Sugar palms and celestial nymphs in Old Javanese *kakavin* poetry: erotic and martial symbolism of the literary motif," *Pandanus* 15(1): 89-119.

Jákl, Jiří. forthcoming. *Alcohol in Early Java: Its Social and Cultural Significance*. Leiden: Brill.

Léger, Daniel. 1979. "A propos d'une cuirasse en peau de pangolin conservée au musée de l'Homme de Paris'", *Archipel* 17: 35-41.

McHugh, James. 2012a. "The Disputed Civets and the Complexion of the God: Secretions and History in India," *Journal of the American Oriental Society* 132(2): 245-73.

McHugh, James. 2012b. *Sandalwood and Carrion: Smell in Indian Religion and Culture*. New York: Oxford University Press.

Miksic, John N. and Slamet Pinardi. 2015. *Kraton Ratu Boko: A Javanese Site of Enigmatic Beauty*. Yogyakarta: P.T. Taman Wisata Borobudur dan Prambanan.

Molen, Willem van der. 2015. *Rāmāyaṇa*. *The Story of Rāma and Sītā in Old Javanese*. *Romanized Edition*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.

Perret Daniel, et al. *Histoire de Barus, Sumatra, III. Regards sur une place marchande de l'océan indien (XIIe – milieu du XVIIe s.)*. Paris : Archipel – EFEO, 2009.

Quaritch Wales, H.G. 1952. *Ancient South-East Asian Warfare*. London: Bernard Quaritch.

Robson, Stuart. 2015. *Old Javanese Rāmāyana*. *A New English Translation with an Introduction and Notes*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.

Robson, S.O. and Singgih Wibisono. 2002. *Javanese-English Dictionary*. Hong Kong-Singapore, Periplus Editions (HK).

Schlitter, D.A. 2005. "Order Pholidota," in: Wilson, D.E. and Reader, D.M., *Mammal Species of the World: A Taxonomic and Geographic Reference*. Baltimore: John Hopkins University, pp. 530-532.

Simmons, N.B. 2005. "Order Chiroptera," in: Wilson, D.E. and Reader, D.M., *Mammal Species of the World: A Taxonomic and Geographic Reference*. Baltimore: John Hopkins University, pp. 345-346.

Santoso, Soewito. 1980. *Ramayaṇa kakawin*. New Delhi: Mrs. Sharada Rani, Hauzkhas Enclave.

Sundberg, Jeffrey. 2004. "The wilderness monks of the Abhayagirivihāra and the origins of Sino-Javanese esoteric Buddhism," *Bijdragen tot de Taal-*, *Land- en Volkenkunde* 160(1): 95-123.

Totton, Mary-Louise. 2011. "The Pangolin. A multivalent memento in Indonesian art," *Indonesia and the Malay World* 39(113): 7-28.

Woods, C.A. and Kilpatrick, C.W. 2005. "Hystricognathi," in: Wilson, D.E. and Reader, D.M., *Mammal Species of the World: A Taxonomic and Geographic Reference*. Baltimore: John Hopkins University, pp. 1538-1600.

Wozencraft, W.C. 2005. "Order Carnivora," in: Wilson, D.E. and Reader, D.M., *Mammal Species of the World: A Taxonomic and Geographic Reference*. Baltimore: John Hopkins University, pp. 532-628.

Zoetmulder, P.J. 1974. *Kalangwan: A survey of Old Javanese literature*. The Hague, Nijhoff.

Zoetmulder, P.J. 1982. *Old Javanese-English dictionary*. *With the collaboration of S.O. Robson*. Two volumes. 's-Gravenhave, Nijhoff.

*Pauline Lunsingh Scheurleer* [1]

# Prince Dipanagara's Pilgrim's Staff

Prince Dipanagara (1785-1855), a national hero of the Republic Indonesia, was the leader of the Java War (1825-1830). As a Javanese prince who took the title of *Ratu Adil* (Just King), he owned many weapons and other objects considered *pusaka* (sacred heirloom). Both during the War itself, when some were captured by Dutch commanders, and afterwards, when the prince's personal collection of *pusaka* weapons were distributed among his children, a number of the *pusaka* in his possession still remained and many would subsequently be dispersed in collections all over the world. One of these *pusaka* has only recently surfaced. For a long time it had remained with the descendants of Jean Chrétien Baud (1789-1859), a post-Java War Governor-General (in office 1834-1836), after an interim period (1833-1834). In 1834 Baud went on an inspection tour, with the purpose of affirming Dutch power on the island and to check that the recently imposed Cultivation System (*cultuurstelsel*) was working properly. Introduced by Baud's predecessor Johannes van den Bosch (in office 1830-1833) in 1830, this system required Javanese farmers reserve a part of their land for the cultivation of crops for export to Europe. It placed a heavy burden on the local Javanese population, but ensured enormous profits flowed into the Dutch state treasury.[2]

**1.** Former curator of South and Southeast Asian Art at the Rijksmuseum, Amsterdam.

**2.** My acknowledgements are in the first place due to Dr. Peter Carey for his wide-ranging changes, additions and suggestions for my paper, in which my analysis of Dipanagara's staff is now comfortably embedded. Harm Stevens, curator of the History

One of the stations on Baud's inspection tour was Yogyakarta. During his stay there (7-13 June 1834), Prince Natapraja (c.1806-1855) and other princes came to pay him their respects. At one of these meetings, Natapraja presented him with an unfamiliar object which used to belong to Dipanagara: a staff crowned by an iron disc (Figs. 1-4). At Baud's request, the Resident of Yogyakarta, Frans Gerardus Valck (in office 1831-1841), noted down the information Prince Natapraja provided him about the gift. The reason this note, dated 4 December 1834 (Appendix), was written about half a year later, is not clear. Today it is kept in the Baud private archive in the National Archives in The Hague. Valck was an experienced administrator, who had held a number of posts before his Yogya appointment. He was also interested in Javanese culture and history and had a good command of Malay.[3]

Natapraja, like Dipanagara, was a grandson of the second sultan, Hamengkubuwana II (r. 1792-1810, 1811-1812 and 1826-1828). More importantly, through his grandmother he was also descended from Sunan Kalijaga, one of the foremost *wali* (apostles of Islam) in south-central Java and particularly revered by the rulers of the Mataram dynasty. Despite his indifferent military record, his pedigree ensured Natapraja was seen to be endowed with spiritual power, which won him widespread popular respect. At the outbreak of the Java War, he had joined Dipanagara, but quite early defected to the Dutch side on 21 June1827, bringing his large following with him. He was amply rewarded with land, titles, allowances and presents (amongst them a cellar full of Dutch gin) by the Dutch.[4] The Dutch government regularly employed him as intermediary to win people to its side. Therefore, sometime after 11 August 1829, when one of the last pitched battles of the war was fought he might well have been the intermediary who helped an ordinary rank-and-file (*wong cilik*) follower of Dipanagara to return to the Dutch side bringing with him Dipanagara's staff. This anonymous follower had taken the staff with him during his flight from the battlefield when Dipanagara's forces had been soundly defeated in the confused end game of the Java War.[5]

---

Department of the Rijksmuseum, Amsterdam, drew my attention to Dipanagara's staff, put at my disposal photographs of the staff and the walking-stick, and his constructive comments were of great help. My gratitude to Dr. Stuart Robson for his help in questions of Old and New Javanese, and to Dr. Ignatius Supriyanto of Leiden University, for providing valuable information about *pusaka* matters. Barend Blom, intern of the History Department of the Rijksmuseum Amsterdam 2015, kindly put his report on the available data on Dipanagara's staff at my disposal. Mark Loderichs made my one visit to the National Archives in The Hague very agreeable. Dr. Sadiah Boonstra helped with some questions about the *wayang* theatre. Last but not least, much appreciation for Rosemary Robson who improved and embellished my English with understanding and knowledge.

**3.** Carey 2008, pp. XIV, 461, 690; Bloembergen and Eickhof 2013, pp. 93, 101, 102.

**4.** Blom 2015.

**5.** As suggested by Kraus and Carey 2015, pl. 7.28, p. 516.

On the 5 February 2015, the heirs of J.C. Baud handed the staff back to the Indonesian people, in the person of the then minister of Education and Culture, Anies Baswedan (in office 2014-2016). It has subsequently been placed in the Indonesian National Museum in Jakarta along with a number of other of Dipanagara's *pusaka*.

In this paper, I intend to investigate what type of staff it is and how it was used by Dipanagara. The staff itself and the note written by Resident Valck were central to my art-historical investigation. According to the information provided by Natapraja in Valck's note, Dipanagara carried the staff with him whenever he went on *tirakat* (pilgrimage) during the "troubles," an euphemism for the Java War, saying that it would ensure that all his wishes would be fulfilled by the Supreme Being (Appendix). By describing the staff, analysing its form, material and technique, comparing it to similar artefacts, and combining it with the information from the note, its function and provenance will become clearer. First, however, I want to analyse the significance of what the Javanese term "*tirakat*," in which the staff was said to have been used, meant to Dipanagara. In Valck's note, *tirakat* is explained as "pilgrimage" (Dutch: *bedevaart*), but applied to Dipanagara's actions this term should be viewed in its broader sense: encompassing not only a pilgrimage but also retreat for meditation and self-imposed ascetic hardships, preferably in holy sites like graveyards, or places created by nature.[6] Hence I use the word *tirakat* in its broader sense. Performing *tirakat* was an essential aspect of the leadership style of Dipanagara as *Ratu Adil*.

## *Tirakat* of the future *Ratu Adil*

Dipanagara, the eldest son of Yogya's third sultan, Hamengkubuwana III (1812-1814), by an unofficial wife, was raised principally by his pious great-grandmother, Ratu Ageng (c.1732-1803), on her Tegalreja estate located an hour's journey by foot to the north-west of the Yogyakarta *kraton* (royal palace). Ratu Ageng was the proponent at the Yogya court at this time of the Sufi-influenced Islam based on the Shattariya *tarekat* (mystical brotherhood). Under the influence of his great-grandmother, Dipanagara became a member of the Shattariya *tarekat* and had no problem acknowledging the powers of the spirit world of Java.[7] When he was about twenty years of age, in the second half of 1805, as a young adult he set off on an extended pilgrimage to complete his education. He assumed a new name, Ngabdurahim (Arabic: Abd al-Rahim), and journeyed southwards into the landscape strewn with sites sacred to the Mataram dynasty of which he was a scion, where he practised *tirakat*. He

**6.** Koentjaraningrat 1990, pp. 372-375. Also in Hinduism, Buddhism and Christianity staffs are used for pilgrimage to sacred places, which likewise implied meditation etc., as well as walking.

**7.** Ricklefs 2006, pp. 195-220.

visited a number of these sites, seeking contact with their spiritual beings. His ascetic exercises enabled him to receive messages from the Upper World.

Among Dipanagara's closest role models was the *wali*, Sunan Kalijaga. Like all *wali,* he was both a temporal and spiritual leader, the ideal type of Javanese ruler for Dipanagara. Kalijaga appeared to him in the Song Kamal cave south of Yogyakarta, and prophesied he would become a king (*ratu*). Another role model was Dipanagara's ancestor, Sultan Agung (r. 1613-1646), who he believed had successfully combined Javanese-Islamic spiritual and temporal leadership. He meditated at his gravesite at Imagiri for several days. Farther south, on Java's Indian Ocean coast, Dipanagara meditated in the Gua Langsé cave associated with the fabled spirit of the Southern Ocean, Ratu Kidul, Queen of the spirit underworld, and consort of the sovereigns of the central Javanese *kraton*. Her appearance to him proved to the prince that he was in a direct line of spiritual descent from his royal ancestors. Afterwards Dipanagara proceeded along the southern coast to Parangkusuma. There, a disembodied voice, most likely that of Sunan Kalijaga, predicted to him the forthcoming "beginning of the ruin of the land of Java" within three years. This prediction was almost certainly associated with the arrival of Marshall Herman Willem Daendels to be Governor-General (1808-1811) on 6 January 1808. His appointment led to a succession of events which spelt disaster for the south-central Javanese courts. The most damaging was the storming and plundering of the Yogyakarta court on 20 June 1812 by the British Indian army acting on the orders of Lieutenant-Governor Thomas Stamford Raffles (1781-1826; in office 1811-1816). The same voice instructed him to change his name to Ngabdulkamit (Arabic: Abd al-Hamid) and urged him to return home. Significantly, he would stick to this name throughout all subsequent divergent phases of his life. It is probably a reference to the Ottoman sultan of this name (r. 1773-1787), who revived the claim of his line to the authority of caliph, the protector of Muslims worldwide. Moreover, in Javanese legend the Ottoman sultan, known as "Sultan Ngrum," was the king who had organized the civilization and peopling of Java. Finally the voice told Dipanagara that he would be given a sign. This materialized in the form of the arrow-head Kyai Sarutama, presented to him in a lightning flash which pierced the stone serving as his pillow. This receipt of a divine weapon as a reward for asceticism made a significant analogy with Arjuna, the third of the Pandawa brothers, a hero from the *wayang* (shadow puppet) theatre, and yet another lifelong example to Dipanagara.

On the way home Dipanagara lingered at the holy black meditation stone *Sela Gilang* at Lipura in the Pandag district at which his ancestor Prince Senapati (reigned c.1574-1601) had received a prophesy that he would become king of Java and he did indeed became the founder of the Mataram dynasty.[8] Back at Tegalrejo,

**8.** Data for this paragraph are borrowed from Ricklefs 1974, and Carey 2008, Chapter IV, Pilgrimage to the south coast.

Dipanagara felt spiritually strengthened and more secure about his place in Java's future. *Tirakat* had been and would remain a regular feature of his life.

The years leading up to the outbreak of the Java War were turbulent. The colonial government changed within eight years (1808-1816) from Dutch to French to British and back again to Dutch. It adopted another, much more interventional style. Its measures had unfavourable repercussions on the court and the population, generating poverty and unrest. The eruption of Mount Merapi on 28 December 1822 was seen as a portent. According to the prophesies attributed to Prabu Jayabhaya, the twelfth-century king of Kediri, the advent of the *Ratu Adil* was at hand and his arrival would be preceded by natural events, such as lightning and earthquakes. His reign would begin with the purging warfare and bloodshed needed before a new moral order could be established.

Intrigues, sexual misdemeanours and the widespread irreligiousness of the Yogyakarta court led to an estrangement from it of Dipanagara, who had recently been appointed as a guardian of his nephew, the infant Sultan Hamengkubuwana V (1822-1826; 1828-1855). This ended in a complete break in early 1824. During these years Dipanagara frequently retreated to familiar holy sites. He received a series of dreams and visions delineating his role in the coming conflict. On 19 May 1824, he had a vision of being summoned from Selarong to meet the *Ratu Adil*, who was standing on top of Gunung Rasamuni to the west of Yogyakarta, dressed like the Sultan of Ngrum. His message to Dipanagara was that he now had the authorization to lead the *Ratu Adil*'s armies in his purging war in Java. During Ramadan of 1825, retiring to the Gua Secang cave for meditation, Dipanagara heard a voice addressing him using a series of high titles. In a dream on 16 May 1825, eight men appeared standing around a pond on the Tegelrejo estate, reading out from a letter the same series of Dipanagara's titles, among which was the *Ratu Adil*'s title of Erucakra. After its perusal, the letter was thrown into the pond and the eight *wali wudhar* (leaders who combined spiritual and worldly functions) vanished as smoke evaporates.

The Java war began on 20 July 1825 when the Dutch failed to arrest Dipanagara at his Tegalreja estate. Dipanagara, his uncle and a group of followers escaped and settled at Selarong near the meditation cave. There, on 15 August 1825, Dipanagara assumed the *Ratu Adil* title of Sultan Erucakra and other significant designations.[9]

During the Java War Dipanagara protected his troops by providing them with amulets (*jimat*). He himself was also believed to be a *jimat* and invulnerable. When he was present on the battlefield, he kept himself surrounded by his bodyguard and was also protected by two pikes, one of which was Kangjeng

**9.** Data for this paragraph are borrowed from Carey 2008, Chapter X, Waiting for the "Just King": the road to war in south-central Java, 1822-1825, and Ricklefs 2006, Chapter 7, The Mystic Synthesis. Serat Centhini and Prince Dipanagara.

**Fig. 1 -** Kangjeng Kyai Cakra of Dipanagara with its wooden cap alongside, National Museum of Indonesia, Jakarta, photograph Rijksmuseum Amsterdam

Kyai Rondhan (His Highness Sir Night Watchman) carried on either side of him all the time.[10] He usually remained at some distance from the actual fighting. His contribution to the war was more elevated, namely *tirakat*. Dipanagara's primary aim was the resurgence of the Islamic religion in Java and the reinstatement of the authority of Muslim law.[11]

## The form of the staff

The staff (Fig. 1) consists of a wooden shaft crowned with a sharp-edged disc and a curling decoration flanking its long neck sheathed in silver (Fig. 2). This finial (Fig. 3) is made of iron decorated with a pattern (*pamor*) wrought of iron and nickel. The disc is decked with a wooden cap (Fig. 1). A piece of paper is pasted onto the wooden cap and several words written on it can still be discerned. Probably Baud, or one of his heirs, attached it to the staff as a reminder of what the object was. The staff ends in a short metal tube, open at the lower end (Fig. 4). Obviously, the lowest part has been lost, and originally the staff was longer. The total height now is one hundred and forty centimetres. In Valck's Dutch note, it is referred to as a "*stok*," English "stick." In the nineteenth century the wooden shaft of a Javanese state lance and the handle of a sunshade were both also called *stok*.[12] But a walking-stick was, and still is, called a stick, in Dutch as well as in English. Nowadays "staff," sounds more solemn, and therefore I have preferred to use it. The note adds that the iron part of the staff has the model of what the Javanese call cakra, from which it derives its name; Cakra means the Sun (Appendix).[13]

---

**10.** It was captured by Major A.V. Michiels of the 11th Mobile Column during an ambush of Dipanagara's party by Manadonese troops on the early morning of 11 November 1829. For the subsequent history of this weapon, see Van Beurden 2017, pp. 146-147. Kind information by Peter Carey.

**11.** Carey 1981, p. XLVI.

**12.** See the album with black ink drawings of *kris* and lances, Yogyakarta, dating to c.1850; UB Leiden, inv. no. KITLV D Or. 40, no. 224; *Encyclopaedie van Nederlandsch Oost-Indië* vol. III, p. 90.

**13.** Interestingly, the word "cakra" indicating Wisnu's core attribute, is Sanskrit and

**Fig. 2 -** The joint of the finial with the wooden shaft, detail of fig. 1, photograph Rijksmuseum Amsterdam

**Fig. 3 -** The finial, detail of fig. 1, photograph Rijksmuseum Amsterdam

**Fig. 4 -** The lower tip, detail of fig. 1, photograph Rijksmuseum Amsterdam

The cap which covered the iron finial when it was carried away by Dipanagara's servant as the battle was lost, indicates it was not in use at that time – on the analogy that a lance finial with its cover and a *kris* in its sheath is at rest (see below). Moreover, eyewitnesses who saw Dipanagara in action as the *Ratu Adil* do not mention the staff. One was the Belgian Lieutenant J.N. de Thierry, commander of the cavalry detachment during the unsuccessful Dutch-Javanese attack on Tegalrejo on 20 July 1825, starting off the Java War, who gave his fellow countryman, the artist Antoine Payen (1792-1853) an eye-witness report of Dipanagara's escape. Another was that given by the Dutch inspector of birds' nests cliffs at Rongkob on the south coast, Paulus Portier, taken prisoner and held in Dipanagara's camp, who observed him riding in royal splendour clad in full state regalia.[14] At least these reports do not contradict the staff's use exclusively during Dipanagara's meditation retreats in search of the Supreme Being, as mentioned in Valck's note.

It is highly unusual to carry any accoutrement on *tirakat*, except a walking-stick. Was the staff a special kind of walking-stick used to religious professionals like the *wali* to lend them support during their peregrinations? As befitted their ascetic status, they were generally made of simple materials, such as a tree branch or a bamboo cane and left undecorated. Two types of walking-stick exist in Java: a short stick, the *teken*, and a long one especially for "priests," the *cis* or *ecis*.[15] These walking sticks are also called pilgrims' staffs. On 1 July 1828 a "priestly staff" (Dutch: *priesterstaf*) was seized by the Dutch from Dipanagara's son and namesake Dipanagara II, and in early August 1829 a priestly staff with a refined silver ferrule was captured from a small party of rebels.[16] These were probably *cis* which belonged to members of Dipanagara's elite regiments. Several of his elite regiments were specified as 'priestly' bodyguards of the sultan who went over to Dipanagara.[17] One particular example of such a *cis* is the Kyai Tongkat Cis, an important Cirebon court *pusaka* (Fig. 5). It is a pilgrim's staff believed to have belonged to the *wali* Sunan Gunung Jati. It is a long, straight wooden stick with a gilded round knob at the top.[18] In Javanese folk tales the *wali* not only walk

---

is maintained in Old and New Javanese, as well as in Indonesian. In the same way the core attribute of Siwa, "trisula" (Fig. 7, third from the left), is Sanskrit and is maintained throughout these cultural historical phases.

**14.** Carey 1988, pp. 50-51; Portier [1826], p. 21; Carey 2008, p. 631.

**15.** I learned of the existence of the two types of sticks from Mohammad 2016. See also Draeger 1992, pp. 72-73 and Gericke and Roorda 1901, vol. 1, p. 639, "priesterstaf," from Old Javanese meaning stick, prop, support, and p. 275, probably a loan word.

**16.** Carey 2008, p. 116, note 66 and Weitzel 1853, vol. II, pp. 446-447.

**17.** Carey 1981, p. 259, note 105.

**18.** Mohammad 2016; the photograph borrowed with thanks from Dr. Hélène Njoto. The lower tip of this staff consists of what looks like an iron scoop or shepherd's crook.

**Fig. 5 -** Kangjeng Kyai Tongkat Cis held by Pak Adnan, caretaker of the Great Mosque of Cirebon, Sang Cipta Rasa, photograph Hélène Njoto, 7 July 2015

with them, but also use them to perform miracles, or their sticks do this at their behest.[19] Nineteenth-century divines such as Kyai Maja (?1792-1849), Dipanagara's principal religious advisor in the initial stages of the war who wore priestly garb,[20] used a European walking-stick. European walking-sticks were known at the Surakarta court from at least 1739 onwards, as appears from Pakubuwono II's European outfit which included a walking-stick with a silver knob used during his royal progress in September-October of that year.[21] Probably, a European walking-stick (Fig. 6) was part of a Javanese gentleman's town outfit besides being an attribute of the clerics connected to the courts.[22] The European sticks also come in two sizes, both with a rounded top so that it can be swung smoothly in the palm of the hand. The short type sometimes has a handle placed crosswise at the top making leaning on it easier during walking. Both types have a metal lower tip.

**19.** Rinkes 1911.

**20.** Dark green tabard (*kabaya*) and white turban, Carey 2008 p. 631. His staff is kept in the National Museum of Indonesia, see *Gids* 1917, no. 21, (*Wandelstok met zilveren knop, afkomstig van Kjai Kadja den medestander van Dipa Negara*.)

**21.** Ricklefs 1998, p. 232.

**22.** The walking-stick Dipanagara flung on the ground during his exile in Manado, creating a local earthquake, see Carey 2008, p. 116, note 66, p. 585, note 230, p. 727, was a European walking-stick (cf. Fig. 5), not the subject of the present paper.

**Fig. 6 -** Walking-stick made of rattan with silver knob of European model, L. 135 cm., 18th cent. Rijksmuseum Amsterdam inv. NG-1994-70, photograph Rijksmuseum Amsterdam

As Valck's note explains that Dipanagara's staff was to be used for *tirakat*, the staff has to be a *cis*, a priestly or pilgrim's staff. However, as far the present author's is aware, a *cis* does not have a proper name, nor has any crowned with a *pamor* iron finial ever been seen or heard of.[23] Moreover, the serious risk of injuring either walking pilgrim's hands or head with the sharp edged iron disc could only have been avoided by having it raised far above the head. Its original height therefore must have been considerably more – perhaps as much as half a metre – than the usual c.1.40 metres of a cis and the length of the staff in its present state. Dipanagara's staff was a *cis*, a priestly or pilgrim's staff, but of an unusual, and probably a unique type. Instead of a knob at the top, its length was considerably extended and it was crowned by a solar disc from which it took its proper name, Cakra.[24] In this last mentioned part, it resembles Javanese state lances (*tombak*) of the courts of Yogyakarta and Surakarta. Comparison with them will reveal more about the properties of the staff.

## Comparison of the staff with Javanese state lances (*tombak*)

Javanese state lances have a wooden shaft, a finial of patterned iron (*pamor*), a protective cover for the finial made of painted and carved wood which follows the shape of the finial (Figs 7 and 8).[25] Their height can reach over three metres, and its lower end is tipped with metal.[26] The cover of

**23.** David van Duuren, until July 2011 curator at the Tropenmuseum, Amsterdam, and expert on *kris*, had never seen a similar staff. Nor is it found in specialized publications like Van Zonneveld 2001, and Voskuil 1929.

**24.** The description in Valck's note could be interpreted as the staff with an iron handle, Carey 2008, p. 116. As the staff can now be examined, clearly the iron is a finial and not a handle.

**25.** For others, see Museum of World Cultures, Amsterdam and Leiden, inv. TM-1322-111, TM-A-1555; Voskuil 1929, p. 23.

**26.** Juynboll 1916, pp. 205-213.

**Fig. 7 -** State lance finial with its cover alongside, Java, Yogyakarta, 19th century, Museum van Wereldculturen, inv. TM-A-1360

**Fig. 8 -** State lance finial with its cover alongside, Java, Yogyakarta, 19th century, Museum van Wereldculturen, inv. RV-704-3

the iron parts of all *pusaka* weapons is an essential item, as it seals in the magic power and renders it inactive. The lances are used only on special occasions, particularly the three annual Javanese Islamic festivals, *Garebeg Besar* commemorating Abraham's willingness to sacrifice his son and the pilgrimage to Mecca, *Garebeg Mulud* celebrating the birth of the Prophet, and *Garebeg Puasa*, celebrating the end of the fasting month, at which they are carried in front of the ruler's procession. All *pusaka* weapons have a proper name borrowed from the model of their finial, whether it be the blade of a kris, a lance finial, or the present staff's disc, and all are entitled to the honorary title *Kangjeng Kyahi* (His Highness Sir).[27]

**27.** Groneman 1895; Jasper and Pirngadi 1930; Knebel 1898, p. 250.

Documentation about Javanese state lances has only been available since the nineteenth and twentieth century; initially in drawings made at Javanese courts on behalf of Dutch officials, later in photographs. The earliest of which I know is a book containing drawings of sunshades (*payung*) – another item of great importance in court protocol – and lance finials made at the court of Yogyakarta in 1817.[28] Between about 1840 and 1850 two more books of drawings became available for inspection.[29] The proper names of the lances in Javanese script, as well as a transcription or a Dutch translation in Latin script, are written next to the drawings. As they became popular, they went through several editions.[30] Around the same time, lances or their finials also began to be collected by Europeans.[31] In the 1880s the Javanese Kassian Cephas (1845-1912), photographer to the court of Yogyakarta (c.1871-1912), produced a set of four photographs showing eighteen state lance finials.[32] The lances are numbered in the negatives to refer to the names which were written down somewhere, but, regrettably, cannot be traced. Another contemporaneous[33] photograph by Cephas featuring twelve state lances was published by the Yogyakarta court physician Isaac Groneman (1832-1912)[34] in his book on Yogyakarta court festivals (Fig. 9).[35] Groneman has meticulously provided the proper names of the lances shown in the book.

---

**28.** Presented to King William III of the Netherlands (r. 1849-1890), Koninklijke Verzamelingen, The Hague, Collectie Oosterse Handschriften, inv. G013-08. On the first page is written in pencil "AJ 1745 = AD 1817." AJ 1745 = AD 11 Nov. 1817-31 Oct. 1818, which probably refers to the date of manufacture of the album. A drawing of Prince Dipanagara's parasol is also included. This could only have been done before his uprising in 1825.

**29.** Drawings of lance finials and *kris* at the court of Surakarta at the behest of the Susuhunan Pakubuwana VII (r. 28 July 1796–10 May 1858) for V.W.N. van Net, Vice-President van de Raad van Nederlandsch-Indië, UB Leiden, inv. KITLVD Or. 39. Possibly this should be J.F. Walraven van Nes, Acting-Resident of Yogyakarta (1827-1830). The second drawing collection at the court of Yogyakarta, UB Leiden, inv. KITLV, D Or. 40.

**30.** Museum of World Cultures, Leiden, inv. RV-1098-1, purchased August 1896, and inv. RV-03-421.

**31.** In 1867 W.F. von Schierbrandt (1817-1888) donated a number of state lances he collected with the help of Heinrich Count von Ranzow, Assistant-Resident of Yogyakarta (in office 1868-1873) while in the service of the Dutch East Indies army to the Ethnological Museum in Dresden, see Martin 1999; Meyer und Uhle1885, pl. 5, Figs. 4-9, pl. 6, Figs. 1-5, pl. 7, Figs 1-2.

**32.** UB Leiden, inv. nos. KITLV, 106559, 106560, 106561, 106562.

**33.** The preface (Een woord vooraf) is dated "12 November 1888"; p. 56 "Jogjakarta, October 1884."

**34.** Knaap 1999, pp. 7-8.

**35.** Groneman 1895, pl. IX.

**Fig. 9 -** Twelve state lances, photograph Kassian Cephas, Yogyakarta, c.1885, printed in Groneman 1895, pl. IX, Museum of World Cultures, inv. RV-A142-01-009

From left to right:

1. Sangut (Long legged bird),
2. Garudaresmi (Double Garuda)
3. Trisula (Trident of Siwa)
4. Cempuling (Harpoon)
5. Regular pike without a name
6. Nracabala (Weapon of Batara Guru)
7. Cundamani (Weapon of the buta Ongsatama)
8. Payal (Weapon of Batara Guru)
9. Cakra (Throwing Disk of Krisna)
10. Angkus (Elephant hook of the sultan of Pajang)
11. Tanggal (Moon sickle)
12. Pecruksili (Wild duck swallowing a fish)

Dipanagara's staff, even in its original length, was much shorter than a state lance; the joint of the finial with the shaft (Figs. 2 and 9) has been made using a different technique and the cap is undecorated (Fig. 1). As for the lower part (Fig. 4), we can only guess, but it would certainly have had a longer wooden shaft, possibly ending in a metal point. Otherwise, the wooden shaft, the *pamor* finial, the wooden finial cap, and most importantly, its name derived from the model of the finial, the staff has in common with the state lances. This comparison indicates that the staff was to hold up the disc emblem and

was used only on special occasions. When it was in use, the protective cover was removed and the *pamor* iron sharp-edged solar disc would have been on display. Congruent with Natapraja's information in Valck's note, the special occasion of its use was Dipangara's *tirakat* during the Java War. As he went on *tirakat* silently and completely alone, or with only one or two of his intimate retainers (*panakawan*),[36] it seems logical that the staff would have been seen in use only by a close circle of friends. Perhaps it functioned in a private, spiritual sphere solely for the Supreme Being, as a counterpart to his gold state parasol (*payung*) carried in his absence by retainers in the open, temporal sphere for all Javanese inhabitants to see.[37]

**The finial Cakra signifying the Sun**

Carrying emblems of a worldly or spiritual authority at the front of processions, into battle or at festivals is a worldwide and ancient custom. One Javanese fashion, stemming from the Hindu-Buddhist period, is to mount emblems pertaining to the highest leader reproduced in metal on ceremonial lances. For instance, the two core attributes of the Hindu God Wisnu, the wheel-shaped throwing disc (*cakra*) and the conch shell (*sankha*), are the emblems borne on the standards of the army of Prince Rama, an incarnation of Wisnu and acting on his behalf, in a *Ramayana* episode depicted on the wall of the East Javanese temple Candi Panataran dating to c.1350.[38] Several of these types of finials cast in bronze have been recovered. As far as can be determined, they are the emblems of Hindu Gods, the Nawadewata (Nine Deities of the Eight Directions of Space and the Centre),[39] the Five Pandawa brothers,[40] and possibly others. In the course of the fifteenth century, the bronze used for the manufacture of these lance finials was replaced by iron, a metal already used for weapons and tools. The tall representation of a blacksmith's forge carved in stone from the fifteenth-century Candi Sukuh on Mount Lawu shows that lance finials were included in the blacksmith's repertoire at that

**36.** Carey 2008, p. 116.

**37.** Carey 2008, p. 586.

**38.** Stutterheim 1925, pl. 187.

**39.** One bronze hoard probably dating to the thirteenth century contains several emblems of the *Nawadewata*: Rudra's incense burner (*dhupa*) of the South-east, Brahma's staff or club (*danda*) of the South, Maheswara's drum (*damaru*) of the South-west, Wisnu's wheel (*cakra*) of the North, all of which now kept in the National Museum of Indonesia, see Crucq 1930, pp. 286-288, pls. 34-35; Bernet Kempers 1959, pl. 267; Fontein 1990, pl. 90. Mahadewa's snake (*nagapasa*) finials of the West have also been discovered, Fontein 1990, no. 95, Lerner and Kossak 1991, no. 178. For the names of the *Nawadewata*: Soekmono 1995, p. 96; depictions of the emblems on the lotus petals carved on the coping stone of Candi Ngrimbi in the National Museum of Indonesia, OD photo 11282.

**40.** Bima's club has a characteristic shape, Fontein 1990, no. 97.

time.[41] The smith is forging a *kris*, the dagger which had already acquired cult status by this period. Other iron objects he has also wrought are displayed on the rear wall. Among them can be recognized the lance finials Mahadewa's snake, Maheswara's hourglass-shaped drum and the club of Bima, one of the Pandawa brothers.

For several centuries hereafter any documentation is lacking, but there are a few exceptions: a richly decorated state lance acquired in 1647 for the Kunstkammer of Ole Worms in Copenhagen,[42] and a Javanese lance and a lance finial purchased in 1722 by Friedrich August II (1670-1733), Elector of Saxony and King of Poland.[43] Carefully preserved as precious rarities far beyond their tropical land of origin created the circumstances which allowed their wooden components to be preserved.

A careful survey of the documentation of nineteenth-century lance finials indicates the range of their designs seem to be unrestricted.[44] They represent weapons of all kind, imaginary and ancestral, also animal heads biting onto a vertical dagger blade, and much more besides. Nevertheless, this wide repertoire of ancient emblems is still recognizable: the snake (*naga*), the wheel (*cakra*), the trident (*trisula*),[45] the cakra, the wheel-shaped throwing disc of Wisnu now the Sun God, the Payal of Batara Guru, the Angkus, the elephant-steering hook used by the Sultan of Pajang[46], and Bima's club, Gada Lukita.[47] The elaborate series of lance finial designs contributed to grand courtly spectacles, characteristic of Javanese sovereignty. The consistency of certain designs down the centuries can be explained by the fact that the Javanese rulers in the Hindu-Buddhist and in the Islamic periods, counted the Hindu deities and the Pandawa's in one of the two ancestral lines, namely: the left-hand genealogy in which rulers trace their ancestry back to the Prophet Adam

**41.** Fontein 1990, no. 33.

**42.** Gundestrup 1991, vol. I, pp. 24-25. This lance was probably taken as booty by a Dutchman during the war against Sultan Agung in 1628-1629, and sold on the European art market. For the sieges of Batavia in 1628 and 1629, see Ricklefs 2001, pp. 52-53.

**43.** On the Leipziger Messe from a Dutch dealer, see Meyer and Uhle1885, pl. 5, nos. 2-3.

**44.** "Dergelijke lansen worden niet alleen verzonnen door den wapensmid, zij komen voort uit de gedachten van vorsten en voornamen die het sierwapen, hetwelk gemaakt moet worden, bewaren als een kostbaar erfstuk, dat geluk aanbrengt in het huis, waarin het eerbiedig verzorgd wordt. Die ontwerpen zijn de uitingen van symbolieke overpeinzingen, ...", Jasper and Pirngadi 1930, p. 223.

**45.** Jessup 1990, fig. 7 left, no. 11; fig. 8 left, no. 13; fig. 48 no. 16.

**46.** Or is this actually a re-identification of the emblem of Sankara, the deity of the North-west? Groneman 1895, pl. IX, nos. 8-10.

**47.** Koninklijke Verzamelingen, The Hague inv. G013-08, no 56.

via the last king of Majapahit, Brawijaya VII.[48] Naturally, Islamic ancestors are also included. Some of the finials are the emblems pertaining to the divine ancestors, who used these to legitimate their rule in Java.

No disc called 'Cakra meaning the Sun' has been found among this extensive collection of lance finials.[49] Proof of its existence was supplied only in the twentieth century in an enumeration of over fifty proper names of lances, in which the Cakra is recorded in the variations the Radiant Sun Disc (*Cakra Baswara*) and Radiant Moon Disc (*Cakra Basonta*).[50] Of course, it could have existed earlier, but was certainly not yet part of the regular lance finial repertoire. The solar disc of Dipanagara's staff must be traced through another application; perhaps the decoration on some gravestones in Trowulan and Troloya in East Java, dating to the fourteenth to sixteenth centuries, or on wooden pulpits (*mimbar*) of some early Javanese mosques, for example, that of Sunan Ampel in Surabaya;[51] or perhaps the banners of some of the Yogyakarta Sultan's bodyguard regiments.[52] The finial of Dipanagara's staff must represent the emblem of the Supreme Authority he served, namely: the *Ratu Adil*. As no emblem of the *Ratu Adil* had been handed down, it was hereby introduced as such.

The *Ratu Adil*'s title "Erucakra," which Dipanagara assumed at the beginning of the Java War,[53]does contain the familiar designation 'cakra' of Wisnu's

**48.** In the right-hand genealogy the rulers are descended from the Prophet Muhammad and the Nine Wali, Koentjaraningrat 1990, pp. 39, 330, 448; Schrieke 1957, pp. 9-13; for the earliest instance, see Van der Molen 2010, p. 393.

**49.** Cakra has a look-alike: On a photo by Cephas taken about 1885 showing six state lances (UB Leiden, inv. KITLV 106559), the second from the left is crowned by a disc. A vertical ridge has been applied in the centre of the disc. Hence it is not a proper disc. Regrettably its name is unknown. In a book with drawings of lance finials compiled in Yogyakarta in about 1850 (UB Leiden, inv. KITLV D Or. 40, no. 223), one finial looks like a disc. Its name written next to the drawing is Bargowastro, a weapon of Werkodara (Bima). Another representation of the Bargowastro, in a book with drawings of parasols and lance finials with their names written along the drawings (Koninklijke Verzamelingen, The Hague, inv. G013-08, 1817, no. 59), it is shaped differently rather resembling the spades of playing cards. Apparently, although Werkodara's weapon is sometimes represented resembling a disc it can also have a different shape.

**50.** Regrettably without illustrations, Jasper and Pirngadi 1930, p. 222.

**51.** Montana 1985, pp. 722-738. My gratitude to Johanna Leyfeldt for translating the relevant passages. Ricklefs, 2001, pp. 5-6.

**52.** The Jagakarya: a red banner with a central white disc, and the Abdi-Dalem Bugis: a black banner with white corners and central disc, Carey 1992, p. 400, note 8a and p. 402, note 10a.

53. 15 August 1825, Carey 2008, p. 580, 672; Carey 2015, consulted online on 20 July 2017.

attribute.[54] This Hindu god, as well as the solar disc, stem from the Hindu-Buddhist period, but their close association dates from the Islamic period. Influenced by Islamic ideas from both East and West Asia, the Javanese cosmos changed radically.[55]Wisnu became a Sun God bearing the cakra not only in its traditional wheel-shape, but also in its solar and lunar disc variants, and the prophesy of the immanence of the *Ratu Adil* bearing the Erucakra title emerged. Hence it can be seen that the *Ratu Adil* became the Javanese Islamic version of the immanency aspect of the Hindu god Wisnu, combined with messianic ideas from the Near East. One characteristic of this god in the Hindu-Buddhist period was that he came down to earth whenever an evil power threatened to win domination. Earlier he had already been incarnated in earthly forms several times, for instance, as the Princes Krishna and Rama forced to live under an unjust regime. By conquering the bad king, he restored prosperous and peaceful rule. One final incarnation on Earth, is still awaited.[56] To restore just Islamic rule after a period of chaos is precisely the task a *Ratu Adil* has to accomplish. The Solar Disc Cakra is a fitting choice for *Ratu Adil*'s emblem.[57]

**Provenance of the staff**

According to Prince Natapraja's information recorded in Valck's note, the staff had been made about two hundred years ago by a sultan of Demak and hence he must have been its creator. During troubles in his kingdom it fell into the hands of an ordinary Javanese man. Then, after a long succession of anonymous, common owners, it finally was presented to Dipanagara, again by an anonymous Javanese commoner about ten years before the outbreak of the Java War (Appendix).

The "made by a Demak sultan" should of course be understood as "commissioned by." The sultan is not mentioned by name. In Javanese historiography Demak is the first Islamic realm in Java and successor to the last Hindu-Buddhist kingdom of Majapahit (1293-1527). The history of this period is very uncertain. Demak came into existence in the last quarter of the

**54.** The meaning of this title is not completely clear. Cohen Stuart suggests the Arabic *khair* meaning "good, morally or physically" for the first part of the word, see Cohen Stuart 1872, which has been adopted by Gericke and Roorda in their *Woordenboek*, vol. 1, p. 47.

**55.** The association of the sun disc with the ruler is frequently found in the cultures of West Asia, see *Encyclopaedia of Islam* New Edition, vol. IX, Leiden 1997, s.v. *shams* in art, pp. 294-295.

**56.** Renou and Filliozat 1947, pp. 503-512. In the Islamic period, the God Wisnu creates order after chaos and is often portrayed as the first king of Java; Koentjaraningrat 1990, pp. 332-333. In Dipanagara's *babad*, Wisnu in his seventh incarnation as a world ruler is bearing the *cakra* (solar discus), Carey 2008, pp. 403, 585.

**57.** Already suggested by Peter Carey 2008, p. 116.

fifteenth century and was conquered around 1588 by Senapati of Mataram.[58] If we assume that the commissioner of the staff was the last sultan who ruled until about 1588, about two and a quarter centuries (about 200 years according to the note) of the preservation and handing over the staff must have been carried out by a series of low-born Javanese before it reached Dipanagara in about 1815. In actual fact, this is highly unlikely, as the wood of the shaft and cap would have long since perished in tropical Java, and the *pamor* disc would not have survived the centuries without a flaw. The fact is that caretaking of *pamor* iron needs special, intensive treatment.[59] Also, it seems strange that a *pusaka* of such an elevated origin did not attract greater attention from any would-be or actual Javanese ruler at an earlier date. Moreover, there is not a single object in Indonesia which can be said definitively to hail from the Demak sultanate. The Yogyakarta state lance with the name "Angkus," the elephant steering hook of the Sultan of Pajang, photographed in the 1880s (Fig. 9), third from the right, was probably not actually believed to date to the Pajang period in the late sixteenth century, but was viewed as a visual commemoration of one of the Yogyakarta sultan's Islamic ancestors.[60] Only a similar staff with secure date of manufacture would prove a Demak period origin for Dipanagara's staff. It is within the bounds of reason that Dipanagara received only the iron disc and restored the wooden shaft and cap. The metal alloy of the ring (Fig. 1) and the tube around its present lower tip (Fig. 4) were probably still unknown in Java in the sixteenth century. In other words, the given provenance seems untrustworthy. The information was provided by Prince Natapraja, who did it in good faith and had no reason to lie about it. The point is that in nineteenth-century Javanese mindset it is true.[61]

Dipanagara owned many *pusaka* to which he was very attached.[62] So much so, that his devotion created a basis for the breakdown of his relations with his principal religious advisor, Kyai Maja.[63] The ownership of *pusaka* is a Javanese means of legitimation in which length of a chain of inheritance

**58.** Ricklefs 2001, pp. 41-43, 45, 46, 49.

**59.** Poeroebaja 2003, pp. 249-254; Anonymous 1862.

**60.** The dating of wooden lions of some early Muslim mausoleums and a tree trunk carved like a holy mountain to the 'early Islamic period' remains uncertain, see Njoto 2018 and 2014.

**61.** Expressed more explicitly: the rule that the origin of a ruler's *pusaka* was ancient, elevated and, in this case, Islamic, are qualities hard to prove for a *pusaka* turned up in the early nineteenth century, and is too good to be true for an (art) historian. Therefore this is the only piece of information provided by Natapraja which the present author mistrusts. For Dipanagara, Natapraja and their fellow-believers, however, it was a reality. Natapraja was a reliable informant.

**62.** Carey 2008, p. 124 and Appendix XI.

**63.** Carey 2008, pp. 631-635.

and provenance are important.[64] Among the Javanese aristocracy lineage goes back in a long line from the Mataram dynasty via Pajang and Demak to the Hindu Majapahit dynasty.[65] As Dipanagara's ancestry was that of the sultans of Yogyakarta, the *pusaka* of his ancestry were widely well-known in Java. Dipanagara was naturally well-acquainted with his high birth and illustrious family tree.[66] Therefore, any *pusaka* newly acquired by him, would not only have been required to have been a possession of an early ancestor, but would also have necessitated a deviation from the regular inheritance route and therefore an unusual succession of nameless lower-class Javanese was invented. A sultan of the first Islamic kingdom in Java would have been the ideal patron for the prospective ruler of a revived Islamic Javanese empire. Taking Dipanagara's character into account, we can assume that he made sure he had received ancestral authorization through meditation. In my opinion, Natapraja's information recorded in Valck's note reproduces Dipanagara's respectful attitude towards the pilgrim's staff Cakra, which makes it a *pusaka*, and therefore I call it a *pusaka*.

From a twenty-first century art historical perspective, however, there is no proof of Natapraja's assertion. Therefore here I feel compelled to present some counter-arguments. The sultans of Demak did not use the Erucakra title. What use would the staff have been to one of them? The earlier Prince Dipanagara (active 1718-1723), son of king Pakubuwana I (r. 1704-1719) of Kartasura, who also adopted the title Erucakra,[67] did not own the staff, as it was then putatively in the hands of common Javanese. He might have owned a similar staff but there is no record of this. So, the relationship between the Erucakra title and the staff Cakra applies only to Prince Dipanagara of the Java War. Also, it is uncertain if the *cakra* variant of solar disc was in existence in the Demak period and, if it was, whether it was then wrought as an iron emblem.

Moreover, although Dipanagara of Java War fame did not personally employ a blacksmith (*empu*), he must have had access to several. He was, for instance, alerted to the arrival of a joint Dutch-Javanese expedition preparing to take him by surprise on his estate at Tegalreja, which became the *casus belli* for the Java War, by blacksmiths in Yogyakarta.[68] The dagger Kyai Sarutama which he received from above in c.1805, he had melted down with two other *pusaka*: a pike, Kyai Barutuba, and a *kris*, Kyai Abijaya, to make his principal *pusaka* dagger, Kangjeng Kyai Bandayuda (His Highness Sir

**64.** Koentjaraningrat 1990, pp. 344, 156-157; Kalff 1923; Ricklefs 1985, pp. 601-630.

**65.** Ricklefs 1978, p. 161 and 2001, p. 42.

**66.** Carey 2008, p. 109. In his own *Babad* written in Menado, the first one-third is devoted to the history of Java from the fall of Majapahit in c.1527 up to the Treaty of Giyanti in 1755. Carey 1981, p. XXIV.

**67.** Ricklefs 2001, p. 113.

**68.** Carey 2008, p. 601.

Duelling without Weapons).[69] Blacksmiths were certainly employed at the Javanese courts.[70] Regents (*bupati*) also maintained smiths on their estates.[71] The making of *pusaka* weapons was their principal business. For instance, after the desecration of the Yogyakarta court by the British in 1812, the princes had new *kris* and other weapons made.[72] Lacking any embellishment of gold, diamonds or carving of the cap, the staff is simple, not courtly. Blacksmiths were also available in the outer regions (*mancanagara*) of Yogyakarta to do the job for him.

The occasion of the acquisition of the staff is not completely clear. Natapraja was not particular about dates, so it could have been earlier or later than 1815, but before the Java War. The occasion which ushered in a drastic alteration to his place at court, the unexpected death of Dipanagara's father, the third Sultan, on 3 November 1814, might have been the reason. His minor half-brother (born 1804) came to the throne and a small group of family members and court officials seized control of the court. Their views about court life and how the sultanate should be ruled were totally opposed to those of Dipanagara. His privileged access to power in Yogyakarta as principal advisor to his father had lasted only a brief period and he might have been feeling isolated and insecure about his future.[73] Nevertheless, ever since his pilgrimage in c.1805, he had been aware of his future destiny as a Javanese ruler, if only for a very short time.

## Conclusion

Pilgrim's staffs were probably familiar to Dipanagara. Not only the semi-mythical *wali*, but also members of the sultan's bodyguard regiments were equipped with them. As *tirakat* had been part of his life from his childhood, he might have had one himself. In about 1805 he was told by the Upper World that he would become king of Java; later rumours of the arrival of the *Ratu Adil* were heard and, in about 1815, Dipanagara saw that the time was ripe to search for *Ratu Adil* insignia. The idea of a special type of staff to be carried by the *Ratu Adil* took root. This became a combination of a reduced version of the Javanese state lance (*tombak*), and an extended version of the pilgrim's staff (*cis*). The finial had to be a motif signifying the *Ratu Adil*, the Supreme Authority. But none existed. The cakra, the solar disc, an attribute of the Sun God Wisnu who traditionally descends to restore just rule in the island of Java, was considered the most appropriate. As an essential accoutrement of a sultan of the first Islamic kingdom in Java it was a very apposite model.

---

**69.** Carey 2008, p. 814.

**70.** Carey, and Hoadley 2000, pp. 30-31, 119, 166-167, 219, 289, 338, 382.

**71.** Jasper and Mas Pirngadi 1930, p. 156.

**72.** Carey 2008, p. 365.

**73.** Information kindly provided by Peter Carey.

The first sight of Dipanagara's staff after its public presentation in 2015 was confusing: it was not known that the lower end had been lost during the war and the upper end had been added to its design. A circuitous route of investigation was necessary to reconstruct its original, meaningful form. Originally, visible to almost nobody, its *pamor* disc towering above the pilgrim's head, it would have occasionally flashed in the tropical sunlight. Dipanagara never referred to it. It did not work. The staff was and will remain one of a kind.

**Bibliography**

*Abbreviations*

BKI = Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië = Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia
KITLV = Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land-, en Volkenkunde = Royal Institute of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia
OD = Oudheidkundige Dienst = (former) Archaeological Service of the Dutch East Indies
TBG = Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap = (former) Journal of theBatavian Society
UB = Universiteits Bibliotheek = Leiden University Library

Anonymous,"Opgave van de Wijze, waarop de Javanen Hunne Wapenen, zooals Pieken, Krissen, enz. Schoonmaken," *TBG* vol. 12, 1862, pp. 592-594

Bernet Kempers, A.J., *Ancient Indonesian Art*, C.J.P. van der Peet Amsterdam, 1959

Beurden, Jos van, *Treasures in Trusted Hands. Negotiating the Future of Colonial Cultural Objects*, Leiden Sidestone Press 217

Bloembergen, M. and M. Eickhof, "A Wind of Change on Java's Ruined Temples," *BMGN - Low Countries Historical Review*, vol. 128, no. 1, 2013, pp. 81-104

Blom, Barend (intern History Department Rijksmuseum, Amsterdam), Unpublished Excerpt of facts connected to Dipanagara's staff, 2015

Carey, Peter, *Babad Dipanagara: An Account of the Outbreak of the Java War (1825-30): the Surakarta court version of the Babad Dipanagara with translations into English and Indonesian Malay*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland Sri Lanka Branch, Kuala Lumpur 1981

Carey, Peter (ed.), *Journal de mon voyage à Jocja Karta en 1825: the outbreak of the Java war (1825-30) as seen by a painter Payen, Antoine, 1792-1853*, Paris Association Archipel, 1988

Carey, Peter (ed.), *The British in Java*, *1811-1816: a Javanese account*: a text edition, English synopsis and commentary on British Library additional manuscript 12330 (Babad Bědhahing Ngayogyakarta), Oxford University Press Oxford 1992

Carey, Peter, *The Power of Prophesy. Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*, second edition, KITLV Press, Leiden 2008

Carey, Peter, 'Erucakra', *Encyclopaedia of Islam*, Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (eds.), third edition 2015

Carey, Peter and Mason C. Hoadley, *The Archive of Yogyakarta: An Edition of Javanese Reports, Letters and Land grants from the Yogyakarta court dated between A.J. 1698 and A.J. 1740 (1772-1813) taken from materials in the British Library and the India Office Library London.* Vol. II: Documents relating to economic and agrarian affairs, Oxford etc. : Oxford University Press, 2000

Cohen Stuart, A.B., "Eroe Tjakra," *BKI* vol. 19, 1872, pp. 285-288

Crucq, C.K., "De Bronsvondst te Seloemboeng," *Oudheidkundig Verslag* 1929, Weltevreden 1930, pp. 286-288, pls. 34-35

Draeger, D.F., *Weapons and Fighting Arts of Indonesia*, Rutland, 1992

Fontein, Jan, *The Sculpture of Indonesia*, National Gallery of Art, Washington Harry Abrams Inc. New York, 1990

Gericke, J.F.C. and T. Roorda, *Javaansch - Nederlandsch Woordenboek*, Amsterdam, Muller, 1901, 2 vols.

Mohammad, Ghamal Satya (Research Master Student in Colonial and Global History, Leiden University, 2014-2016), unpublished intern report 'Tracking The Pilgrim Staff of Java: Its Origin, Function, and the Search of Identity in the Staff Kangjeng Kyai Cokro'

*Gids voor den bezoeker van den schatkamer*, Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Batavia 1917

Groneman, Isaac, *Garebeg's te Ngajogyakarta*, Nijhoff The Hague 1895

Gundestrup, Bente, *The Royal Danish Kunstkammer 1737*, National Museum and Nordisk Forlag Arnold Busck Copenhagen 1991-1995

Jasper, J.E. and Mas Pirngadi, *De inlandsche kunstnijverheid in Nederlandsch-Indië*, 's-Gravenhage, vol. V, De Bewerking van Niet-Edele Metalen, 1930

Jessup, Helen Ibbitson, *Court Arts of Indonesia*, The Asia Society Galleries, New York and Harry Abrams Inc. New York 1990

Juynboll, H.H., *Catalogus van 's-Rijks Ethnographisch Museum te Leiden*, vols. 9, 11, 13 and 15, Leiden Brill, 1914-1920, Java, Tweede Deel, vol. 11, Leiden 1916

Kalff, S., "Javaansche Poesaka," *Djawa* vol. 3, 1923, pp. 151-158;

Knaap, Gerrit, *Cephas, Yogyakarta. Photography in the service of the sultan*, KITLV Press, Leiden 1999

Knebel, J., "A propos d'armes et d'autres objets désignés par les javanais sous les noms de kjai, njai, poen et si, kaämpoehan et kasiat. Croyances populaires et traditions," *TBG* vol. 40, 1898

Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Oxford University Press, Oxford, Singapore, New York, 2nd imp, 1990

Kraus, Werner and Peter Carey, *A Lost Pusaka Returned*, Jakarta 2015

Lerner, Martin and Stephen Kossak, *The Lotus Transcendent*, The Metropolitan Museum of Art New York 1991

Martin, Petra, "Was die Natur und der Mensch des merkwürdigen Tropenlandes erzeugen. Wolf Kurt von Schierbrandt und seine Sammlungen," *Kleine Beiträge aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden*, 17, Dresden 1999, pp. 16-29

Meyer, A.B. und M. Uhle, *Seltene Waffen aus Afrika, Asien und Amerika*, Königliches Ethnographisches Museum zu Dresden, vol. 5, Leipzig, 1885

Molen, Willem van der, "Darmawangsa's heritage. On the appreciation of the Old Javanese Mahabharata," Inaugural Lecture, 15 June 2010, Adjunct Professor in Old Javanese at the University of Indonesia, *Wacana*, vol. 12, no. 2, October 2010, pp. 385-397

Montana, Suwedi, "Mode Hiasan Matahari Pada Pemakaman Islam Kuno di Beberapa Tempat di Jawa dan Madura," *Pertemuan Ilmiah Arkeologi* vol. 3, 1985, pp. 722-738.

Njoto, Hélène, "Mythical Feline Figures in Java's Early Islamisation Period (Fifteenth to the Early Seventeenth Centuries): Sinitic and Vietnamese Borrowings in Pasisir Art," *Arts Asiatiques* vol. 73, 2018

Njoto, Hélène, "À propos d'une pièce en bois sculptée de l'art du Pasisir (xves.xviies.) : le 'kalpataru' du musée de Tuban à Java-Est," *Archipel* vol. 88, 2014, pp. 169-188.

Poeroebaja, M.B.P.H., "The celebration of ceremonies during the period when the realm of Yogyakarta was without a sultan," in Stuart Robson (ed.), *The Kraton. Selected Essays on Javanese Courts*, Leiden 2003, pp. 231-264

Portier, Paulus Daniel, "Verklaring van Paulus Daniel Portier, opziener der vogelnestklippen tot Ronkob aan het zuiderzeestrand, houdende een verhaal van zijn wedervaren gedurende

zijn gevangenschap bij de muitelingen." [1826], UB Leiden, inv. D H 263

Renou, Louis and Jean Filliozat, *L'Inde Classique Manuel des Études Indiennes*, 2 vols, Payot Paris 1947

Ricklefs, M.C., "Dipanagara's early inspirational experience," *BKI* vol. 130, 1974, pp. 227-258

Ricklefs, M.C., *Modern Javanese Historical Tradition*, School of Oriental and African Studies London 1978

Ricklefs, M.C., "The Missing Pusakas of Kartasura, 1705-37," in Prof. Dr. Sulastin Sutrisno, Dr. Darusuprapta, Dr. Sudaryanto (eds.), *Bahasa – Sastra – Budaya. Ratna Manikam Untaian Persembahan Kepada Prof. Dr. P.J. Zoetmulder*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press 1985, pp. 601-630.

Ricklefs, M.C., *Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749: history, literature and Islam in the court of Pakubuwana II*, St. Leonards: Allen & Unwin ; Honolulu, Hawai'i : University of Hawai'i Press 1998

Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia since c.1200*, Palgrave Basingstoke, Hampshire, 3rd ed. 2001

Ricklefs, M.C., *Mystic Synthesis in Java. A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Norwalk East Bridge, 2006

Schrieke, B., *Ruler and Realm in Early Java*, Van Hoeve Bandoeng 1957

Rinkes, D.A., "De Heiligen van Java IV, Ki Pandanarang te Tembajat," *TBG* 53, 1911

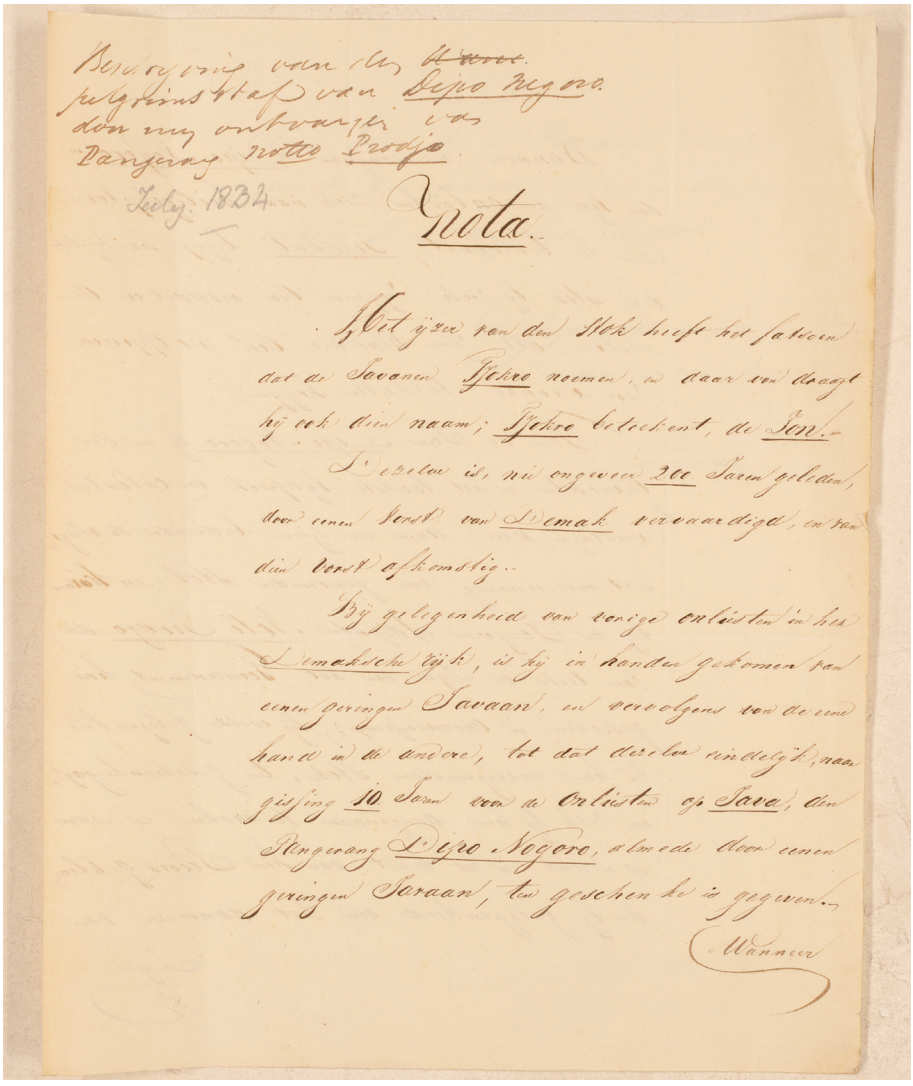
Soekmono, R., *The Javanese Candi*, E.J. Brill Leiden 1995

Stutterheim, W.F., *Rama-Legenden und Rama-Reliefs in Indonesien*, Georg Müller Verlag Munich 1925

Voskuil, H.J., "Over Inheemsche Wapens in den Oost-Indischen Archipel," *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw*, vol. 6, no. 1, May 1929

Weitzel, August Wilhelm Philip, *De oorlog op Java van 1825-1830: hoofdzakelijk bewerkt naar de nagelatene papieren van z. exc. Den Luitenant baron Merkus de Kock*, Broese Breda, 2 vols. 1852-1853

Zonneveld, Albert G. van, *Traditional Weapons of the Indonesian Archipelago*, C. Zwartekot Art Books, Leiden 2001



Berigt van de Heer
pelgrims stap van Djoo Nyoo
door my ontvangen in
Dangerag Notte Prodjo
Julij 1834

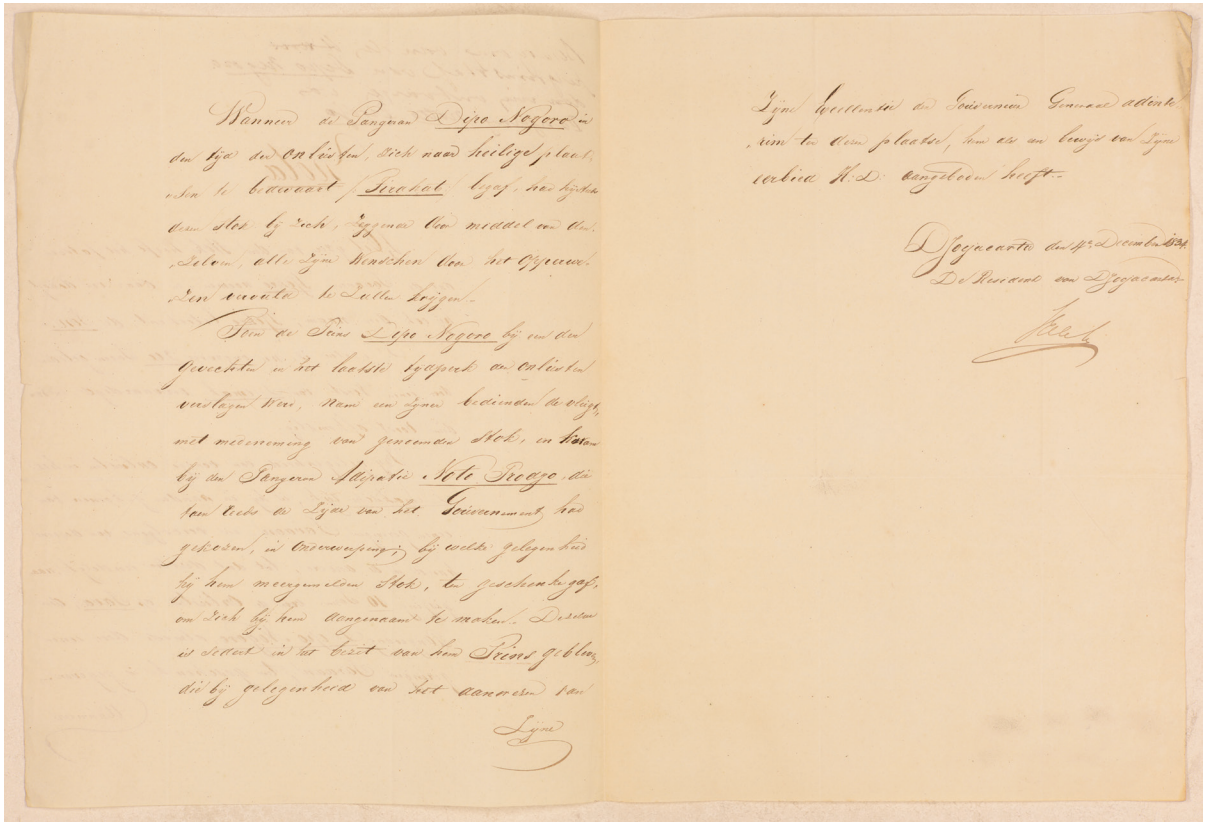
Nota.

Uit zijne van den Stok hierbij het Javaan
dat de Javanen Djokro noemen, en daar van draagt
hij ook dien naam; Djokro beteekent, de Jon.

Deselve is, nu ongeveer 200 Jaren geleden,
door eenen Vorst van Demak vervaardigd, en van
dien Vorst afkomstig.

Bij gelegenheid van vorige onlusten in het
Demaksche rijk, is hij in handen gekomen van
eenen geringen Javaan, en vervolgens van de eene
hand in de andere, tot dat dezelve eindelijk, naa
gisting 10 Jaren van de Onlusten op Java, den
Regeering Djoo Nogoro, almede door eenen
geringen Javaan, te geschenke is gegeven.

Wanneer



Last pages of the note of fig. 10, photograph National Archives, The Hague

## Appendix

English translation of the note with the information by Prince Natapraja, taken down by Resident Valck dated 4 Dec. 1834.

Note

The iron of the staff is in the model the Javanese call Cakra (Tjokro), and it is from this is takes its name. Cakra (Tjokro) means the Sun.

The same, now about 200 years ago, was made by a ruler of Demak, and originates from this ruler.

When past troubles (*onlusten*) erupted in the Demak realm, it fell into the hands of an ordinary Javanese person (*wong cilik*), and passed from one hand to another, until finally, at a guess 10 years before the troubles in Java (the Java War), the same was presented to Prince Dipanagara (Dipo Nogoro) again by an ordinary Javanese.

When Prince Dipanagara (Dipo Nogoro) went on pilgrimage to holy places Tirakat (Tirokat) in the time of the troubles, he carried this staff, saying by means of the same to have all his wishes granted by the Superior Being.

When Prince Dipanagara was defeated in one of the battles in the closing stages of the troubles, one of his servants fled taking the said staff, and came to submit himself to Prince Adipati Natapraja (Noto Prodjo), who had already chosen the side of the government by then. On this occasion he presented the aforesaid staff to curry his favor. Since then it has remained in possession of the Prince (Natapraja), who on the occasion of the presence of His Excellency the Governor-General *ad interim* at this place, has presented it to him as a token of his esteem.

*Jérôme Samuel* [1]

# Mosquées sous verre à Java : vie et mort d'un thème iconographique

En 1939, dans un article publié par la revue orientaliste *Djåwå*, J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp[2] soulignait la fréquence des représentations de mosquées dans la peinture sous verre javanaise, ce sujet tenant alors, selon ses observations, la seconde place après les « couples de mariés » (HvLB 1939, p. 60). De prime abord, cette affirmation a de quoi surprendre et il est possible que, enquêtant principalement auprès d'ateliers de peinture actifs dans la région de Yogyakarta (voir Samuel 2017), HvLB ait sous-estimé la proportion de représentations de personnages de *wayang*, dont on sait qu'elles sont souvent peintes par des manipulateurs (*dalang*) et facteurs de marionnettes établis individuellement et en milieu rural. De plus, elle inclut dans cette catégorie les représentations des Lieux Saints de l'islam qui sont bien autre chose que de simples mosquées.

## Un corpus

Il n'en reste pas moins que l'évaluation de HvLB n'est probablement pas éloignée de la réalité et met en évidence un genre, caractéristique et bien établi

**1.** Centre Asie du Sud-Est, CNRS/EHESS/INaLCO, Paris.

**2.** Désormais HvLB. Il s'agit de Jacoba Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp (1901-1965), anthropologue bien connue des spécialistes de Bali, également épouse de l'orientaliste Christiaan Hooykaas. L'article de 1939 est l'une de ses premières publications, dont elle a dû préparer le matériau à la fin de son séjour à Yogyakarta, peu avant de s'installer à Bali.

dès les années 1930, de la peinture sous verre à Java. La base de données que j'ai constituée à partir d'enquêtes et par la compilation des rares travaux existants, le confirme pour l'époque de HvLB et les trois décennies qui suivent son travail. Sur un total, à ce jour, de 1 474 peintures produites à Java entre la fin du XIX[e] siècle et le mouvement de renouveau de la fin des années 1970, celles qu'on qualifiera par pure commodité de peintures « traditionnelles »[3], 186 items soit 12,6 % de l'ensemble, représentent des mosquées javanaises. D'ailleurs, pour rapporter cet usage aux pratiques actuelles, on observera que, si les mosquées sous verre n'ornent plus les murs des intérieurs ou des commerces à Java, l'habitude d'y suspendre des calendriers portant des vues de mosquées – toutes sortes de mosquées – reproduit le même goût pour l'affichage de bâtiments cultuels.

Ce genre tel qu'il est pratiqué sous verre, n'est pas spécifique au domaine indonésien ; il se retrouve également en Turquie, avec des vues de grandes mosquées stambouliotes (Selimiye, Sultanahmet ; *cf.* Aksoy 2005, pl. 151-155, 188, 190 et 191) et du bâtiment abritant la tombe de Mevlāna, le saint soufi Rūmī à Konya, où il s'en produit encore de nos jours (*Id.*, pl. 189).

J'exclus de cet ensemble les vues des Lieux Saints de l'islam, qui posent des problèmes de production très particuliers et méritent une étude à elles seules, ainsi que celles d'autres mosquées étrangères et extérieures à Java, au demeurant très peu nombreuses[4]. Je n'ai également pas pris en considération

**3.** Le terme « traditionnel » est mal adapté pour qualifier les peintures sous verre javanaises, car il s'agit d'objets de leur temps, parfaitement insérés dans une contemporéanité des Indes Néerlandaises, tant en matière de support que pour le choix des sujets et le mode de représentation de ces derniers, dont font partie les représentations de bâtiments cultuels. Si de nombreux sujets sont effectivement « traditionnels », c'est en termes de transmission qu'il faut l'entendre et il n'en reste pas moins que le qualificatif trahit un regard extérieur – orientaliste ou d'historiens de l'art occidentaux – ou postérieur – celui d'amateurs de la fin du XX[e] et du XXI[e] siècle.

**4.** HvLB note : « En outre, nous trouvons représentées les mosquées de Djeddah, de Singapour, du Caire, de Banjarmasin, de Yogyakarta et de Palembang » (1939, p. 60). Je n'ai jamais rencontré de représentations de la mosquée de Djeddah. Par ailleurs, il est possible que HvLB confonde la vague mosquée de Singapour qu'elle mentionne, avec le mausolée de Sayyid Nuh al-Habshy dont j'ai retrouvé des représentations sous verre à Java centre (voir Samuel 2014, p. 119-121 et n° 15). Cependant de telles vues ont dû exister, peut-être pour répondre à la demande d'anciens pèlerins dans le cas de Djeddah ou à destination du public d'origine hadhramie. Outre les Lieux Saints de l'islam (*harām* de la Mecque et de Médine, mosquée al-Aqsā à Jérusalem), ma base de données comprend une mosquée égyptienne de facture probablement récente (légendée *masjid Mesir* en caractères arabes) et deux vues d'un bâtiment qui pourrait être le mausolée du shaykh Abd al-Qādir al-Jilāni, fondateur de la conférie Qādiriyya à Baghdad.
Pour les mosquées indonésiennes non javanaises ni madouraises, je compte une vue de la mosquée Baiturrahman à Banda Aceh, par un peintre actif à Java dans la seconde moitié du XX[e] siècle, aux frises foliées et à la technique mixte caractéristiques (pigments et papier argent collé) ; et trois vues de la grande mosquée du sultan à

les scènes historiées, notamment celles qui illustrent les colloques des neuf apôtres de l'islam à Java (*Wali Sanga*) dans la mosquée de Demak, comme celles qui rapportent l'histoire de Seh Pandanarang, le saint de Tembayat et très populaire islamisateur de Java centre, et où figure la mosquée de Tembayat qu'il a fondée près de Klathen (Samuel 2017, p. 148-149 et 165). En revanche, aux 186 tableaux mentionnés plus haut, j'en ajoute seize postérieurs à la période « traditionnelle » définie plus haut, ce qui porte le total des peintures considérées à 202. Les vues qui nous retiennent ici sont en quelque sorte des portraits de mosquées, célèbres ou anonymes, généralement dépourvus de personnages mais souvent agrémentés d'engins de transport de tous types dont je serai amené à reparler.

Comme tant d'autres thématiques, religieuses ou non, il n'y a aucune raison de voir dans ces sujets une spécificité de la peinture sous verre. Non seulement d'une manière générale le verre n'est qu'un support venant s'ajouter à d'autres tels que papier, cuir, zinc et tissu, mais dès l'époque coloniale, dessins et photos ont circulé sous forme de planches libres et, surtout, dans des revues ou ouvrages illustrés en malais ou javanais destinés à un public plus large[5]. De toute évidence, certaines peintures sous verre sont reproduites d'après des modèles de papier, parfois identifiables (ill. n° 3). Pour autant, je ne me réfère à d'autres supports que lorsque cela est nécessaire pour comprendre une œuvre sous verre, et le premier critère de définition du corpus sur lequel je travaille est celui du support.

## Travail sur série

En matière de peinture sous verre, l'approche sérielle, autrement dit l'étude de séries de pièces et non pas d'œuvres singulières, uniques, érigées en exemples ou même simplement jugées représentatives[6] est d'autant plus

---

Medan, dont l'une pourrait avoir été peinte à Java (Samuel 2014, p. 115). Dans les deux cas il s'agit de bâtiments dûs à des architectes européens (1881 et 1909) et très différents des mosquées d'architecture vernaculaire.

**5.** Pour n'en citer que quelques-uns antérieurs à 1945, voir An., *Masdjid dan makam doenia Islam*, Weltevreden : Balai Poestaka, 1927, ainsi que les revues publiées par la même maison d'édition, telles que *Kadjawen* (1926-1942) et *Sri Poestaka* (1919-1931). Pour un exemple de planche couleur, voir Nijland E., *Handleiding voor de kennis van het volksleven der bewoners van Nederlandsch Oost-Indië*, Utrecht-Leiden : E.J. Brill-Breyer, 1897, planche n°12 (43 x 56,8 cm).
Pour un avis inverse, voir van Dijk 2007, p. 46, n. 8, mais lui se réfère à des planches, cartes postales et photographies en couleurs, onéreuses et destinées au public occidental. Les modèles des peintres sous-verriers viennent plus sûrement de la presse vernaculaire.

**6.** Au contraire de ce que proposait Cuisinier, par exemple : « [La méthode] consistera à partir d'une œuvre significative pour ceux-là mêmes qui l'ont élaborée, puis à considérer cette œuvre comme l'œuvre de référence ». Puis « on discriminera à travers [des séries d'] œuvres celles qui fonctionnent comme des modèles dont on s'inspire et

justifiée, que pour beaucoup de peintres cette activité est avant tout un art de la copie, de la reproduction sur le verre d'œuvres existantes ou de modèles de papier, et cela en de larges quantités. Elle permet, sur la base d'un travail d'inventaire ou à vocation d'inventaire et aussi large que possible, de dégager des séries traitées en corpus, sur une base thématique ou autre (en particulier motifs récurrents, et ornementation)[7]. Dans ce cadre, l'examen de chaque pièce doit se faire par rapport à l'ensemble traité, pour observer les régularités tout en restant attentif aux variations et sans oublier de tenir compte des éléments de contexte, même si leur importance peut sembler moins flagrante que dans le cas d'œuvres uniques, et si, dans le cas particulier de la peinture sous verre, ces éléments sont souvent maigres.

Dans un article précédent, j'ai tenté de mettre en évidence l'existence d'un ou deux ateliers de peinture sous verre, actifs au cours des années 1930 dans la région de Yogyakarta, identifiables sur la base d'un corpus constitué par deux petites séries aux ornementations caractéristiques. C'est une autre question que je voudrais aborder ici, celle de la vie et de la mort d'un thème iconographique. Parmi les différents thèmes traités par les peintres sous-verriers, celui de la mosquée est, plus que tout autre, susceptible de nous aider à répondre à cette question, puisque nous disposons d'un corpus homogène et remarquablement abondant au regard du matériel disponible, couvrant une période de quatre-vingts ans et plus de production picturale sous-verrière. La présente série permet donc d'esquisser la naissance d'un thème pictural et d'aborder son traitement dans l'imagerie populaire, d'en identifier les sous-séries thématiques (mosquées de Demak, palatines, Syuhada, etc.) ou non (par l'emploi de motifs ou d'ornements particuliers, et selon les ateliers) ; d'en étudier les variations (et distinguer les hapax) ; de mettre en évidence d'éventuels outils de datation ; enfin, de voir comment ce thème, dont le traitement évolue au fil du temps, finit pas s'étioler et disparaître dans le contexte final, pour nous, des années 1980.

Ici, l'identification des modèles – un des exercices de prédilection des études consacrées à la peinture sous verre – présente assez peu d'intérêt, car le thème et les sujets sont locaux, à la différence des vues des Lieux saints, par exemple, et les canons souples, au contraire des figures du théâtre d'ombres. La relative simplicité des sujets à reproduire rend les patrons de papier assez peu nécessaires. Or, si les contraintes qui pèsent sur les peintres sont faibles il se dégage pourtant

---

celles au contraire qui ne sont que des répliques. » (1975, p. 17-18).

**7.** Je reprends ici les définitions proposées par J. Baschet à propos de l'analyse sérielle des images médiévales en Occident : « Un thème iconographique est (…) une unité structurale élémentaire possédant une cohérence propre et pouvant faire l'objet d'une scène spécifique (…). Par motif, on entend un élément constitutif d'un thème qui, sauf exception, n'apparaît pas de manière isolée » (Baschet 2015, p. 323-324). Dans mon usage, « sujet » renvoie à un « thème »particulier : « mosquée » est un thème, « mosquée de Demak » un sujet. Tous deux sont suceptible d'être traités en série.

de l'ensemble un fort sentiment d'homogénéité de traitement. Les variantes très déviantes – à plus forte raison les hapax – sont rares, l'imagination de chaque peintre se déployant essentiellement dans le traitement personnalisé des motifs et de l'ornementation, sauf à suivre des règles strictes d'interprétation, dans le cas d'une production en atelier (Samuel 2017).

## Qu'est-ce qu'une mosquée (de verre) ?

Les deux premières questions qui se posent sont celles de la reconnaissance de ces bâtiments comme mosquées et de leur identification précise. Les trente items légendés, portant le nom de la mosquée ou dont celui de la ville figure sur le bâtiment (en particulier les mosquées de Malang et Suhada à Yogyakarta)[8] y répondent d'eux-mêmes ; en outre, sur ces peintures comme sur d'autres, les mosquées se laissent aisément reconnaître en raison de leur architecture caractéristique, également connue par la photographie. Mais les mosquées identifiables à coup sûr sont assez peu nombreuses : Demak (43 items ; n° 2, 3, 5, 6), Yogyakarta (11 items ; n° 7), mais aussi celles de Malang (9 items), Kudus (4 items) Sumenep (3 items), Boyolali (1 item)[9].

Pour le reste du corpus, quoique les bâtiments soient représentés de façon très stéréotypée, il est parfois possible d'hésiter sur leur nature et d'y voir un simple pavillon ouvert de type *pendopo*, auquel cas on se fondera sur des éléments architecturaux propres aux mosquées figurant sur ces représentations, tels que la forme de la toiture (de type *tajug*, pyramidale et en trois parties superposées), un ornement sommital en forme de couronne (dit *momolo* ou *mastaka*) ou de croissant ; la présence d'un minaret, presque toujours distinct du bâtiment, bien qu'elle ne soit pas systématique[10].

La grande majorité des peintures offre une vue de face, la mosquée étant souvent précédée d'un muret matérialisant la cour avant ; le bâtiment est toujours bordé d'arbres, sur des plans différents, extrait de tout contexte urbain. Pour les peintures de la période antérieure à 1942, il n'est pas rare que la mosquée soit partiellement prise de trois-quart face, angle visible par le rendu

**8.** Deux légendes sont cependant problématiques ; il s'agit d'une vue de la mosquée du sultan de Yogyakarta, donnée comme « Masjid Rajawali » et d'une peinture légendée en caractères arabico-malais « Ini [illisible] masjid Banten », mais dont le bâtiment est très différent de la mosquée en question. Sur cette dernière peinture figurent deux bâtiments identifiés comme *rumah susun* (« maison à étages ») et trois drapeaux rouges sur les coupoles ; un tel bâtiment (mais un seul) existe bien à proximité de la mosquée de Banten, construit vers 1675 par le néerlandais Henrik Cardeel (Lombard 1990, vol. I, p. 149).

**9.** Pour la grande mosquée de Sumenep, fort logiquement c'est son portail monumental qui est représenté, puisqu'il cache complètement le bâtiment principal. La mosquée Ampel de Boyolali, reproduction fidèle d'une photographie datée ca. 1930 (https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/item/803130) semble être un hapax.

**10.** Il était rare autrefois. Même la mosquée Syuhada dont je reparlerai, n'a pas de minaret en dépit des apparences.

des toitures (n° 4), ce qui ne vient pas nécessairement de l'emploi de modèles photographiques (n° 2, 3, 5), mais peut signaler une spécificité d'atelier ou un canon local ; cette vue de léger trois-quart est aussi caractéristique de la mosquée de Malang, dont toutes les représentations datent des années 1950 et 1960. Le profil pyramidal des toits structure les tableaux selon un axe vertical ; ils sont généralement peints de couleurs différentes pour en souligner la superposition. La mosquée peut être flanquée d'autres bâtiments dont la fonction, en terme de structuration de l'espace pictural, est d'accentuer une perpective très marquée, au point de fuite bien centré[11], et plongeant au cœur du bâtiment à travers le portail d'entrée, puis une véranda (jav. *serambi, surambi*) parfois très étroite et enfin la porte de la mosquée proprement dite. Les effets de perspective sont également accentués par les dallages, les degrés ou les colonnades (n° 6-12 et Samuel 2017, n° 4-6) ; pour la partie centrale, autrement dit les portes, le modèle en est assez clair, c'est celui du motif du portail (jav. *gapura*) tel qu'il figure sur les marionnettes dites *gunungan*[12] du théâtre d'ombres javanais. Tout cela confère à ces mosquées une majesté certaine, à laquelle le goût pour le rouge et, surtout, l'emploi récurrent de la couleur or ne sont pas étrangers, sur les colonnades, les arêtes des toits et les toits eux-mêmes, piquetés ou mouchetés d'or dans plus de la moitié des cas.

La présence d'un véhicule, enfin, est également une indication assez sûre, si importante qu'il faudra y revenir en détail. Les antiquaires et collectionneurs expliquent aujourd'hui la présence de ces véhicules comme un indice de localisation : le chemin de fer caractériserait, selon les cas, la mosquée de Demak ou celle de Surakarta (proximité d'une voie ferrée ?), les véhicules à quatre roues celle de Yogyakarta, l'avion celle de Kudus, le bateau celle du grand port de Semarang, etc. Malheureusement, la liste en est très courte et l'architecture changeante de bâtiments affectés d'un même véhicule laisse sceptique sur la réalité de cette association ; d'ailleurs il est possible d'expliquer de façon plus satisfaisante la présence de ces véhicules. Enfin, il n'est pas rare qu'une horloge figure sur ces vues (23 items), ce qui n'étonnera pas « car pour les croyants la prière s'inscrit à heures fixes », comme le dit une sourate coranique souvent rappelée sur les représentations du sanctuaire de La Mecque (Cor. IV, 103).

Ces peintures ne sont qu'exceptionnellement signées (huit items). Bien que les peintres signataires soient inconnus par ailleurs, à l'exception de Maryono (un item ; actif ca. 1980-ca. 2014) et de Kartodiardjo (un item, actif 1950-1975), en voici les noms : Kusni, Suwandi (une pièce, datée du 16.01.1961), Hisjam (que sa peinture donne de « Muntilan »), Sardji et Soedipawiro (voir ill. n° 6). Toutes ces signatures sont apposées en caractères latins, à l'exception de celle

**11.** Le corpus ne compte qu'une vue de côté avec un point de fuite complètement décalé sur la droite du tableau, à considérer comme un hapax.

**12.** La manipulation de ces « marionnettes » de cuir (*wayang*) marque les début, fin et transitions des représentations de théâtre d'ombres (*wayang kulit*).

de Maryono, pour qui l'emploi réfléchi et délibéré des caractères javanais, dans un contexte plus général de relative désaffection du public à l'égard de la culture traditionnelle javanaise, en particulier son système d'écriture, relève à la fois d'une forme de patrimonialisation d'éléments jugés emblématiques de cette culture, d'une affirmation identitaire et de l'adaptation du peintre aux exigences de son public, intellectuels yogyakartanais et expatriés, sensible à cet affichage ; au surplus, le titre de la peinture en question s'affiche en indonésien et en caractères latins, seule garantie d'être lu et compris par son public (voir *infra*, en conclusion). Quoiqu'il en soit, tout cela fait peu rapporté aux 202 pièces du corpus ; l'anonymat est donc la norme.

Par ailleurs, quelques pièces sont attribuables à des peintres connus, à nouveau Maryono, mais aussi son frère aîné Sastra Gambar, tous deux établis à Muntilan (voir *infra*) ; d'autres, plus nombreuses, sont associables sur critères stylistiques à des peintres ou des ateliers déjà identifiés, par le détail des bâtiments ou l'ornementation des bordures (Samuel 2017). Cela fait au total entre quarante et cinquante pièces, dont il est possible de repérer et de cerner les auteurs.

Seules neuf peintures sont datées (de 1921 à 1987, pour la plupart des années 1950). D'une façon générale, la datation des peintures sous verre javanaise est délicate[13] et ne peut reposer que sur l'examen visuel des pièces (matériaux et sujet), les analyses de matériaux n'ayant encore jamais été pratiquées ou publiées. De plus l'usure – fragilité du support et qualité parfois médiocre des pigments –, et la dispersion des pièces au gré d'un marché complètement libre, font que peu de peintures sont finalement accessibles, sinon de façon temporaire. Le gros travail d'enquête et de photographie accompli par Sasaki et son équipe au début des années 1980 (Sasaki, Martowikrido et Hirai, 1987 et 1989), est un outil indispensable mais souvent décevant, car nombre de pièces ont simplement disparu et la plupart des reproductions qu'il a publiées l'ont été en noir et blanc. Néanmoins, s'il n'est généralement possible de se livrer à un examen direct et attentif des pièces que lors de leur découverte et dans des conditions peu confortables, les peintures qui relèvent de certaines thématiques et certains sujets se prêtent plus facilement à l'exercice de la datation. C'est le cas des vues de mosquées, tant pour des raisons architecturales (on dispose de photos anciennes et datées de certaines mosquées ; pour les mêmes ou d'autres les dates de construction et de réfection sont connues), ornementales (présence de décors floraux ou géométriques spécifiques et datés), usage de motifs récurrents (les engins de transports, dont les choix sont également datés, présence des drapeaux néerlandais ou indonésien) ; je reviendrai sur ces motifs et ornements.

**13.** HvLB (1939) n'a malheureusement publié qu'une vue de mosquée, simple décor d'une scène historiée de l'histoire du saint de Tembayat.

Au final, pour la quasi totalité des peintures, il est relativement aisé de déterminer si elles ont été réalisées pendant la période coloniale (64 items, soit 31,7 %) ou après l'indépendance de l'Indonésie (137 items, soit 67,8 %), un item seulement me paraissant indatable ; bien sûr, cette répartition ne reflète que très imparfaitement les réalités de la production au cours du XX$^{e}$ siècle. Il est possible de préciser cette chronologie pour la période la plus récente ; une demi-douzaine de peintures non datées, en particulier, sont certainement le fruit du mouvement de renouveau des années 1970. Pour la période la plus ancienne, l'exercice est plus périlleux. La peinture la plus anciennement datée est une vue de la grande mosquée palatine de Yogyakarta (1921) et la mosquée la plus fréquemment représentée avant 1942, celle de Demak, avec des indices architecturaux permettant d'en dater certaines *après* le milieu des années 1920, mais je n'en connais pas pour la période antérieure.

Au plan de la distribution géographique des pièces, la plupart d'entre elles ont été relevées à Java Centre. Malheureusement, la circulation des objets suit la dynamique du marché de la brocante (Ind. *antik*), si bien que des objets en provenance de tout Java et de toute l'Indonésie aboutissent en particulier à Yogyakarta, Jakarta (Ciputat) et Bali. Cela a pour effet de brouiller les tentatives élémentaires de localisation des pièces, d'autant que des critères stylistiques solides d'identification des espaces de production restent encore à établir. Quoiqu'il en soit, il est certain que la production de Java Centre est sur-représentée dans mon corpus de mosquées et celle de la région de Cirebon sous-représentée : une peinture seulement, alors que Nurjaman qui a enquêté dans le canton de Losari, à l'est de Cirebon, au début des années 1980, y a relevé des vues de la mosquée de Demak et de la grande mosquée de Cirebon (Nurjaman 1984, p. 55-56 ; voir aussi Syahril 1976, p. 38)[14].

## Avant 1942: mosquées remarquables

Le maillage des mosquées à Java a varié dans le temps. Pour le début du XIX$^{e}$ siècle, Raffles note que « dans chaque village important se trouve une mosquée ou un bâtiment dédié au culte » (cité *in* Ricklefs 2007, p. 10) ; un peu moins d'un siècle plus tard, Veth dresse un paysage sensiblement différent : « En règle générale, on ne trouve de mosquée (…) que dans les principales villes des régences, districts et sous-districts. », et il ajoute que seul un petit nombre

**14.** J'ai mentionné plus haut la fonction d'indice de localisation affectée aux véhicules, mais les environnements de montagne, peu fréquents, sont parfois interprétés de la même façon : tel épaulement rappellerait le volcan Merapi, tandis que la combinaison de deux montagnes identifiées comme les volcans Merapi et Merbabu localiserait une mosquée dans la région de Boyolali ou de Muntilan, par exemple. Cela pourrait aider à identifier les lieux de production, si l'on considère que les peintres répondent à la demande d'une clientèle locale et que celle-ci attache de l'importance à l'identification précise de la mosquée représentée (sans pour autant juger nécessaire de la nommer), mais cela reste trop fragile pour être pris en compte.

de mosquées présentent un intérêt remarquable, « comme celle de Demak », précise-t-il (Veth 1907, p. 428). Il est vrai que la différence entre un petit bourg et un gros village peut être ténue, mais la mobilité de la population ou le recul de la pratique religieuse sous l'effet du développement d'une sensibilité moins observante dite *abangan* (Ricklefs 2007, chap. 4) ont pu conduire à une diminution du nombre de lieux de cultes actifs[15]. Pour la période postérieure à l'indépendance, le nombre de mosquées est connu et a considérablement augmenté dans les deux dernières décennies du siècle, par exemple pour la province de Java Est, il passe de 5 978 (1954) à 15 574 (1973) puis à 25 655 (1990) (Aboebakar 1955, p. 608-9 ; Ricklefs 2012, p. 152-3)[16]. Ce type de bâtiment s'est donc banalisé, mais le nombre de mosquées « remarquables » à un titre ou à un autre, lui, n'a guère changé et on ne s'étonnera pas que celles-ci soient représentées et reproduites sous verre, en particulier la grande mosquée de Demak et, dans une bien moindre mesure, la grande mosquée palatine de Yogyakarta.

### *Demak, la mosquée du pèlerinage*

Je commence par la mosquée de Demak (ill. n° 1.-5. ; voir aussi Samuel 2017, n° 4-5, Geyssant 2008, p. 231 et Geyssant 2011, p. 147) en raison de la fréquence de ses représentations et parce qu'il est probable que c'est avec elle qu'apparaissent les premières vues de mosquées javanaises destinées à l'affichage, sous verre ou sur d'autre supports. En effet, il s'agit d'une mosquée de pèlerinage, pour laquelle les usages des représentations du lieu de pèlerinage par excellence en islam – le *harām* de La Mecque – ont pu faire office de modèle. Or divers témoignages montrent que l'habitude de posséder et d'afficher des vues de La Mecque est déjà bien établie au cours des années 1890[17]. Cet usage a pu s'étendre à la mosquée de Demak dès le tournant du siècle.

L'importance de Demak est essentielle pour l'établissement de l'islam à Java et l'histoire de l'île, puisque la ville a été le siège du premier et principal royaume musulman de Java, entre la fin du XV^e^ et le milieu du XVI^e^ siècle. La mosquée elle-même jouit d'un très grand prestige. Elle aurait été la première

**15.** Veth note aussi que « parfois, un grand nombre de *dessa* n'ont qu'un petit nombre de mosquées et il arrive qu'elles ne soient plus entretenues parce que la population est devenue trop petite. » (1907, p. 428), mais la raison qu'il avance laisse sceptique, sauf localement et conjoncturellement.

**16.** Il faut rappeler cependant que la population a plus que doublé pendant la même période.

**17.** Pour les mentions des vues de la Mecque, voir les avis de Snouck Hurgronje au gouverneur général des 27.01.1894 et 25.03.1897 (Gobée et Adriaanse 1965, p. 1886 et 1959, p. 1208) ; voir aussi le roman de L. Couperus *De Stille kracht* (1900), 1986, p. 124. Pour la mention de « belles mosquées avec de hauts minarets » (possiblement la Mecque), voir l'épisode d'un feuilleton (*Maria. Indische schets*) paru dans les numéros des 25, 26, 27 (la mention qui nous intéresse), 29, 30 et 31.03.1897 du *Soerabaijasch Handelsblad*. L'auteur se cache sous le pseudonyme de Pollux.

**Fig. 1 –** « Grande mosquée de Demak », an. – Java centre, ca. 1920–1930 – 49,1 x 59,5 cm – Collection particulière, Jakarta.

à Java, et selon la légende, bâtie en une nuit par les neuf apôtres islamisateurs de Java (*Wali Sanga*), sous la direction de l'un d'entre eux, Sunan Kalijaga, le « sceau des apôtres » (*wali panutup*, Fox 1989 : 23) ; la tombe de ce dernier se trouve à proximité de la mosquée, dans le village de Kadilangu. C'est lui qui aurait réuni les fragments de bois nécessaires à la confection d'un des principaux piliers (*saka guru*) de la mosquée, permettant de les cercler de fer pour les tenir ensemble. C'est encore lui qui aurait ajusté l'orientation de la mosquée par rapport à La Mecque (*qibla*) *et* celle de La Mecque par rapport à la mosquée de Demak, par un alignement qui affirme la réticence des Javanais à se soumettre à une autorité religieuse extérieure, si prestigieuse soit-elle (Florida 1995, p. 332-337). La mosquée aurait aussi abrité les assemblées régulières de ces saints personnages.

Mais ce n'est sans doute pas à ce titre-là que le sujet de la mosquée de Demak a fait l'objet de tant de représentations sous verre : elles constituent 21,3 % du corpus de référence avec une sous-série du corpus d'au moins 43 items, nombre que l'on peut porter à une cinquantaine si l'on considère que certaines peintures anciennes et sans train, produites dans la région de Yogyakarta, sont de possibles vues simplifiées de Demak. En effet, la grande

mosquée de Demak est le lieu du principal pèlerinage musulman de Java. La mosquée est accessible toute l'année, mais à l'occasion de la fête annuelle des pèlerins de La Mecque (jav. *Garebeg Besar*, Ind. *Idul Adha*), il s'y tient un pèlerinage de substitution au *hajj* mecquois. Le pèlerinage de Demak, qui commence deux jours avant cette fête, culmine aux mêmes dates qu'*Idul Adha* et comprend des rituels ou des usages en plusieurs points semblables à ceux tenus sur les Lieux Saints, à La Mecque et Médine : baiser au pilier le plus sacré de la mosquée qui rappelle celui de la pierre noire et consommation d'eau prise au puit de la mosquée associé à celui de zamzam dans le sanctuaire de La Mecque ; nuit de prières du 9 au 10 du mois de *dhu'l-hijjah* à rapprocher de la « station » (*wuquf*) à Arafat pendant la même nuit ; sacrifice d'un animal, puis visite pieuse (*ziarah*) à Kadilangu sur la tombe du saint Kalijaga, de même que les pèlerins profitent de leur séjour en Terre Sainte pour visiter la tombe du Prophète à Médine. La croyance populaire veut que sept pèlerinages à Demak en temps de *Garebeg Besar* équivalent au *hajj*.

La presse coloniale donne une idée de l'affluence à l'occasion du *Garebeg Besar* : 4 000 personnes en 1888 (*Soerabaijasch Handelsblad*, 20.08.1888) et 7 000 en 1900 (*De Locomotief*, 11.04.1900), pour une ville qui compte alors

**Fig. 2 –** « Grande mosquée de Demak », an. – Java Centre, avant 1942 – 38,0 x 44,0 cm – Légende (car. javanais) « Demak » – Collection particulière, Allemagne.

**Fig. 3 –** « Grande mosquée de Demak », an. – Java Centre, ca. 1930 – 18,5 x 25,0 cm – Légende (car. arabes) : Masjid Agung Demak/« Grande mosquée de Demak » – Collection particulière, Jakarta.

environ 5 000 habitants[18]. Cette valeur est à comparer aux 3 466 pèlerins mecquois originaires des îles de Java et Madoura officiellement enregistrés en 1900, dont 28 seulement pour les principautés de Surakarta et Yogyakarta (Vredenbregt 1962, p. 142 & 149). Ces personnes affluent de tout Java Centre et si le voyage à pied reste longtemps valorisé (*Encyclopædie van Nederlandsch* Indië (*ENI*) 1917, art. « Demak » et Prijohoetomo 1928/9, p. 264), ils se déplacent également en char, en bateau, à vélo et, bien sûr, en train ; d'ailleurs chaque année des trains supplémentaires sont affrêtés pour l'acheminement des pèlerins (par exemple *De Locomotief*, 12.05.1898, 9.04.1899, 15.04.1899).

Comme l'écrit HvLB, la mosquée de Demak en peinture est « aisément reconnaissable à son petit chemin de fer (noir et or) qui la longe. » (1939, p. 60). Ce train est à proprement parler un tramway à vapeur (holl. *stoomtram*) alimenté au bois ; ouvert à partir de 1882, il circulait sur la plus ancienne des lignes locales et privées opérant aux Indes néerlandaises, la ligne Semarang-Joana-Stoomtram (« tramway-vapeur Semarang-Yuwana ») ou « SJS », sigle qu'arborent les wagons de certaines peintures du corpus[19]. La construction de

**18.** Demak compte 5 200 habitants en 1905 (*ENI*, vol. I, art. « Demak »).

**19.** En réalité, la compagnie SJS, créée en 1881, exploitait un réseau local de 402 kilomètres, dont la ligne passant par Demak constituait l'ossature principale. La construction de la ligne au départ de Semarang commence en 1882 et la ville est

cette ligne de chemin de fer, comme d'autres à Java, a considérablement accru les mobilités temporaires de la population javanaise, y compris dans les milieux religieux (Ricklefs 2007, p. 70 ; Laffan 2003, p. 49) et la ligne SJS a rendu Demak accessible à un plus grand nombre de pèlerins – qui souvent viennent en famille, précise la presse de l'époque – pour participer au *Garebeg Besar*.

Ce « petit train noir et or » qui transporte passagers ou marchandises selon les peintures, ne passe à proximité de la mosquée de Demak que dans ses représentations non réalistes du site, jamais sur celles peintes d'après photo. D'ailleurs, il n'a pas vocation à reproduire une spécificité du paysage, car s'il évoque une réalité, c'est avant tout celle le pèlerinage lui-même, dont le voyage est une composante essentielle, sous toutes les latitudes.

Poussant plus loin le parallèle entre La Mecque et Demak, il est possible que dans l'esprit d'un public politisé et sensible à la propagande pan-islamiste,

**Fig. 4 –** « Grande mosquée de Demak », an. – Java Centre, ca. 1930 – 39,3 x 54,1 cm – Légende (car. arabes) : Hadha masjid Demak Bintara/« Ceci est la mosquée de Demak Bintara » – Collection particulière, Yogyakarta.

desservie à partir de 1883 ; la portion de ligne reliant Demak à Blora, à l'est, est achevée en 1894. Ce réseau local était l'un des principaux des Indes Néerlandaises, d'importance comparable aux réseaux de Batavia (Nederlandsch-Indische Tram) ou de Java Est (Oost Java Stoomtram) et celui qui utilisait le plus de matériel roulant. En 1915, 8.334.494 passagers et 478.692 tonnes de biens y ont circulé, soit respectivement 15% et 13,7% des totaux transportées par les réseaux locaux privés de toute la colonie (*ENI*, 1921, art. « Spoor- en tramwegen » ; Liem 2004 (1931), p. 175 et 195 ; https://en.wikipedia.org/wiki/Samarang–Joana_Stoomtram_Maatschappij, consulté le 6 avril 2019).

**Fig. 5 –** « Grande mosquée de Demak », an. – Java Centre, ca. 1990 – 14,5 x 34,0 cm Légende (car. latins) : M. Demak M. Kudus/« M[osquée] de Demak M[osquée] de Kudus » – Collection particulière, France.

ce train ait aussi fait écho au chemin de fer du Hedjaz, la ligne Damas-Médine construite à l'initiative du Sultan ottoman Abdülhamid II. Achevé en 1908, mais abandonné dès 1914, pendant ces quelques années d'exploitation, le train aura été d'un faible secours pour les pèlerins indonésiens, ceux-ci débarquant à Djeddah, avant de continuer par la voie caravanière. Cependant, le grand projet du sultan a été en partie financé par une taxe imposée à tous les pèlerins mecquois et a fait l'objet de souscriptions lancées jusqu'aux Indes Néerlandaises par le consul ottoman (1900), où son existence était connue d'une partie du public javanais (Schmidt 1992, p. 89).

La peinture n° 1 est à la fois la plus grande de la sous-série que forment les vues de Demak peintes avant 1942 et l'une des plus luxueuses et plus finement réalisées de tout le corpus. Il ne peut s'agir que d'une pièce de commande, à la différence des peintures légèrement plus petites et plus standardisées, à peu près contemporaines et produites dans les ateliers de Yogyakarta (Samuel 2017, n° 4 et 5). Sa frise foliée et animalière (les quatre dragons) rouge et or est exceptionnellement délicate et ses élégants fanions tricolores à passementerie disent clairement qu'elle a été peinte avant 1942, peut-être dans les deux premières décennies du siècle. L'ensemble architectural reprend les formes conventionnelles du sujet, mais avec un surcroît de détails : portail d'entrée au centre, longue véranda, bâtiment principal de la mosquée et des constructions latérales, dont on a dit qu'elles étaient communes, mais qui ne correspondent pas à la réalité architecturale. Les deux arbres et les lampadaires sont aussi fréquents sur les vues de Demak. La partie humaine, vivante, du sujet, celle qui figure au premier plan, affiche à la fois un grand souci de précision (le train, ses passagers et ses différents éléments), une volonté de réalisme (la

plate-forme roulante, les fils télégraphiques ou téléphoniques[20]) et le goût du détail comique et vécu (le cerf-volant pris dans les fils), qui contraste avec le sérieux du sujet et la noblesse de l'ornementation.

À côté de peintures telles que celle-ci, nécessairement onéreuses en raison de leur taille et du soin de leur finition, des objets de plus petite taille et de qualité moindre, quoique tentant de répondre aux mêmes critères de représentation et de mise en scène, ont également circulé. C'est le cas de la peinture n° 2, intéressante à plus d'un titre. La légende en caractères javanais (« Demak ») désigne un public javanais différent de celui, possiblement arabe, de la n° 4, et qui ne semble pas non plus compter parmi ces amateurs aisés de la région de Yogyakarta. La frise à rinceaux, d'une simplicité rustique, confirme que ce type ornemental appliqué au verre dans la région de Yogyakarta, peut-être dès les années 1920, et diffusé par une production abondante, a suscité des émules. Enfin, l'économie générale du bâtiment nous montre ce qui, en l'absence du motif du train et et d'un modèle photographique de référence, permet d'identifier la mosquée de Demak. Il s'agit de ce qui ressemble à la véranda de la mosquée, ici très étroite, à moins que ne soient confondus en une construction unique la véranda et le portail d'entrée, et que l'on retrouve sur la plupart des vues non réalistes de la mosquée. La présence de cet élément solidaire du bâtiment principal sur une douzaine de tableaux sans train ni indication complémentaire, laisse penser que ces dernières pourraient être des vues simplifiées, donc meilleur marché, de la mosquée de Demak. Quoiqu'il en soit, toutes ces peintures, avec ou sans frises développées, disent bien que les peintres et leur public peuvent se satisfaire de vues très stéréotypées, éloignées de la réalité du sujet, mais identifiables par un élément remarquable, ici le train ou la forme particulière d'une véranda.

Il n'est peut-être pas indifférent qu'une proportion significative des items pris en compte soient datés de la fin des années 1920 et du courant des années 1930. Pendant ces décennies, en effet, aux difficultés accrues d'accès aux Lieux Saints (troubles dans le Hedjaz en 1924-1925, conséquences économiques de la crise de 1929), s'ajoute, en 1930, une polémique menée par des nationalistes indonésiens et le Sarekat Islam, hostiles à la *qibla* mecquoise et au *hajj*, et suggérant d'y substituer le pèlerinage et la *qibla* de Demak (Laffan, 2003, p. 55-57, 196-197). La petite vue n° 3 pourrait refléter cette polémique. En effet, non seulement elle est approximativement datable par sa source, une photographie parue dans la revue *Kadjawèn* (livraison du 11 février 1931)[21] qu'elle reproduit avec beaucoup de précision, mais on y

**20.** Et non pas électriques. La ligne télégraphique Batavia-Surabaya est établie en 1857 et la ligne téléphonique Batavia-Semarang-Surabaya en 1906 (*ENI*, art. « Post- en telegraafdienst »). En 1938, seuls 9 % de la population javanaise résident dans des zones où l'électricité est disponible (Mrazek 2002, p. 95).

**21.** Certes la photo a été prise en 1910 (https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/

observe un drapeau rouge à droite du pavillon d'entrée. Les drapeaux ottoman (rouge) ou califal (vert) ne figurent en général que sur deux types de sujets, les vues de la Mecque et les représentations d'armoiries, souvent inspirées des armoiries ottomanes (Samuel 2014a et 2014b) ; ils signalent toujours une position politique, dans un contexte où les autorités coloniales témoignent de la plus grande méfiance à l'égard du panislamisme, sans nécessairement constituer un indice chronologique, le sultanat ayant été aboli en 1922.

La peinture n° 6 est identique, à de menus détails près, à quatre autres vues du corpus, et représente une mosquée anonyme qui est probablement celle de Demak. Sur la peinture elle-même, outre le fait que toutes ces vues ont été produites à partir du même modèle, quelques points intriguent. Tout d'abord, la forme générale du bâtiment, peu réaliste mais répondant aux critères d'identification évoqués plus haut ; ensuite la présence de deux paons face à face dans la partie supérieure du tableau et surmontés d'un court rideau. Élargissant notre recherche hors du corpus des mosquées à d'autres représentations de bâtiments ou de structures architecturales, ornées de paons et de rideaux supérieurs, il est possible d'isoler une petite série de 17 pièces, au style très homogène et qui renvoient toutes, hormis nos vues de mosquées, aux enseignements de Sunan Kalijaga ou à la symbolique soufie. L'une est datée 1922, indication précieuse, qui incite à dater toute cette petite série des années 1910 et 1920. Par ailleurs, la présence du paon fait alors sens. En effet, malgré une certaine ambivalence de cet animal en islam, il est un symbole d'immortalité. Dans l'islam médiéval, il est réputé tuer le serpent et détecter le poison, d'où l'usage apotropaïque de son image et de ses plumes ; mais c'est surtout la poésie soufie du monde persan qu'il a inspiré, et il est aussi représenté sous la forme de deux paons affrontés ou aux cous enlacés (Baer 1999, p. 424-426 ; Bonnenfant 1995, p. 530 ; Green 2006, p. 57).

Dernier point d'étonnement, alors que l'anonymat est presque de règle, deux des cinq vues en question sont signées, l'une d'un nommé Sardji, l'autre d'un certain Soedipawiro, et deux des trois autres sont clairement attribuables aux mêmes peintres, dont on ne peut exclure qu'il s'agisse de la même personne. Or ces deux noms figurent sur d'autres peintures, à savoir trois figures (un Burāq et deux personnages de *wayang*) garnies des mêmes bordures caractéristiques (passe-partout noir à fleurs blanches), ainsi que des scènes très populaires tirées de l'histoire de Java (Jaka Tarub et les nymphes, et le duel d'Arya Penangsang). Tous ces tableaux sont ornés de rideaux supérieurs, sauf les deux scènes historiées, alors que cet ornement est rarement associé aux mosquées et presque jamais aux personnages de wayang ni au Burāq. La taille des tableau est variable, mais homogène.

---

view/item/725275), mais une date postérieure est plus vraisemblable, si l'on prend en compte sa diffusion auprès d'un public javanais.

**Fig. 6 –** « Mosquée de Demak [?] », Soedipariwo. – Java Centre, s.d. – 55,0 x 44,9 cm – collection particulière, France.

Le croisement de la petite série ci-dessus (neuf items) et de la précédente (17 pièces) laisse donc entrevoir l'existence d'un ou deux ateliers, de quelques peintres en tous cas, actifs au cours des années 1920, au répertoire très large (islam, wayang, histoire), aux œuvres très identifiables pour certaines d'entre elles et suffisamment établis pour signer leurs œuvres.

Les représentations plus tardives de la mosquée de Demak, datables des années 1950 (au mieux) à 1980 sont très différentes. Peintes d'après photos, le train n'y passe plus, mais y figure le minaret construit sur financement néerlandais entre 1924 et 1926 et que Stutterheim comparait à un plongeoir de piscine combiné à un phare (Pijper 1947, p. 281). Bien que ce minaret ait un temps, avant et après 1945, suscité la méfiance de certains milieux religieux (van Dijk 2007, p. 60), il y a définitivement trouvé sa place. À vrai dire, il apparaît déjà et de façon exceptionnelle sur le tableau n° 4, d'époque coloniale comme l'indique la présence du drapeau tricolore – un hommage, peut-être ironique, au donataire n'est pas exclu – et dont la légende teintée d'arabe donne le nom complet de l'emplacement de la mosquée (*hadha Masjid Demak Bintara*, « Ceci est la mosquée de Demak Bintara », en caractères arabes peu soignés). L'emploi du démonstratif arabe *hadha*, rare et associé uniquement à des sujets religieux dans les peintures inventoriées (y compris hors du corpus étudié ici), suggère un commanditaire arabophone, mais pas nécessairement arabe[22].

Quoiqu'il en soit, quelques décennies plus tard, le réalisme l'a emporté et le minaret « néerlandais » de la mosquée de Demak s'est complètement substitué au train comme emblème d'une mosquée dont la forme générale n'a rien de spécifique. Il figure donc sur les six vues de Demak postérieures à 1949, probablement toutes peintes dans les années 1980. Ces peintures, de plus petite taille que les versions antérieures, ne semblent pas destinées au même public, autrefois peut-être yogyakartanais, sûrement aisé. D'ailleurs il s'en vendait encore à la fin des années 1980 aux alentours de la tombe du saint Kalijaga, à Kadilangu, où sont fort logiquement[23] concentrés les commerces d'objets de piété, au même prix que les cartes postales en couleurs du site. Vingt ans plus tard, ces petits objets peints à la main avaient été remplacés par des peintures sous verre imprimées selon un procédé mécanique, de même taille modeste et proposées au même prix modique.

L'une de ces représentations des années 1980, l'illustration n° 5, fait cotôyer les mosquées de Demak et de Kudus. Bien que Kudus ne soit qu'à 25 kilomètres de Demak et placée sur la même ligne ferroviaire, on peut

**22.** J'ai montré ailleurs l'implication de membres de la communauté hadhramie dans la collection, la production et la commercialisation de peintures sous verre (Samuel 2014a et 2014b)

**23.** En effet, la tombe du saint est le lieu où s'exprime la plus grande piété, où se concentre la plus grande ferveur des pèlerins, ce lieu de passage nécessaire pour s'imprégner de la bénédiction (jav. *berkah*, ar. *baraka*) du saint qui en jaillit.

**Fig. 7 –** « Mosquée palatine de Yogyakarta », an. – Java Centre, 1921 – 54,0 x 65,0 cm Légende (car. javanais) : « Ngayogyakarta » – Collection Audric, France.

se demander si les pèlerins de la première moitié du XX^e^ siècle associaient les deux mosquées dans leur pieux voyage et si, tout simplement, la visite à Kudus s'imposait pour eux. Ce n'est pas certain et dans ces années 1980, l'évolution du sujet montre que les modalités de la visite pérégrine ont changé. Désormais en autocar plutôt qu'en tramway-vapeur (il a d'ailleurs disparu au cours des années 1980), éventuellement déconnecté du *Garebeg Besar* et dans le cadre de tournées à la fois pérégrines et touristiques (Ind. *wisata religi*) de trois ou quatre jours, au cours desquelles les pèlerins « font » les principaux sanctuaires musulmans de la côte nord de Java et d'autres encore (voir Chambert-Loir et Guillot 1996).

### *Mosquées palatines*

Les mosquées palatines constituent un autre ensemble de mosquées remarquables, donc susceptibles d'être représentées, non pas comme véhicule de la bénédiction d'un saint local, mais comme emblème (ou reconnaissance)

d'une autorité, comme l'expression d'une identité locale ou pour sa valeur plus banalement iconique. Ainsi, une affichette imprimée par la Muhammadiyah à l'occasion de son XX^e^ congrès tenu à Yogyakarta en mai 1931 réunit-elle dans un raccourci saisissant, la personne du prince Dipanegara pointant vers la mosquée palatine de Yogyakarta – parfaitement reconnaissable – avec, en arrière-plan, le cône fumant du volcan Merapi et un soleil rayonnant frappé en son centre du nom de l'organisation[24]. La mosquée palatine de Yogyakarta (n° 7) qui est aussi celle du Kauman, le très religieux quartier adjacent, et d'où est originaire K. H. Ahmad Dahlan, fondateur de la Muhammadiyah.

Cette peinture appelle moins de commentaires. La mosquée, ancienne (1773 ; Bonneff 1985, p. 176 et 197), est aisément reconnaissable à son muret blanc ajouré ainsi que son fronton central en demi-cercle, orné d'un motif ailé et d'une horloge conformes à la réalité, éventuellement d'une couronne royale. Le tableau n° 7 est à la fois daté et légendé en caractères javanais.

La construction sort des schémas usuels (à comparer à Samuel 2017 n° 6), par la taille démesurée du mur arrière blanc, la quasi absence de rouge, la relative confusion des éléments des premier et second plans, l'œil se perdant dans les détails, et ce ciel très inhabituel fait de bandes horizontales blanches et bleues. En effet, quoique très structurée verticalement et horizontalement, la mosquée est pensée comme une succession de plans et finalement l'œil n'est réellement dirigé que vers la date et le nom de la ville au fronton de la véranda. La palette de couleurs, plus étroite que sur les autres représentations de cette mosquée et les striures du ciel rappellent la coupole d'un autre bâtiment religieux, le mausolée de Sayyid Nuh al-Habshy à Singapour (voir *supra* note 3), dans une vue non datée et peinte d'une main assez malhabile, elle-même inventoriée à Yogyakarta en 2012. On ne peut s'empêcher de voir dans cette mosquée, une version particulière, qui sort de la « palpitation tranquille des modestes variantes » dont parle J. Baschet à propos des corpus d'images médiévales (2008, p. 274).

La grande variété des représentations de cette mosquée et la taille des tableaux, qui va du simple au double ou presque (les prix à l'avenant), sont révélatrices de la dispersion des peintres ou ateliers, pour répondre à une demande qui traverse différentes composantes de la société du sultanat. Pour les plus grands formats et notamment les tableaux à frises riches, on pense plus particulièrement aux habitants du Kauman, où vivaient les fonctionnaires de la mosquée et de petits industriels du batik.

L'autre mosquée palatine attestée dans le corpus est celle du palais Kasepuhan à Cirebon, appelée Sang Cipta Rasa, pièce unique, sous l'effet d'un biais de la collecte ; cette pièce a été relevée par Sasaki au début des années 1980 (1987, n° 76). Le traitement du sujet montre qu'elle provient de l'atelier de production ou du réseau de distribution de la famille Alfan, centré sur Cirebon, très homogène par les thèmes choisis, l'organisation de

**24.** L'affichette est signée Siraad, http://hdl.handle.net/1887.1/item:853180.

l'espace pictural, la taille des tableaux et la forme des cadres (Samuel 2014b, p. 236-237). Comme en atteste Nurjaman (1984, p. 55-56), ces objets ont dû être beaucoup plus nombreux dans le passé, qu'une enquête systématique dans la région de Cirebon permettrait de mettre au jour. En revanche, on ne peut que s'interroger sur l'absence de représentations de la mosquée palatine de Surakarta, dont l'architecture du portail et du minaret est suffisamment caractéristique pour en permettre l'identification avec certitude.

Mais pour en revenir à Yogyakarta, depuis les années 1950, la mosquée palatine a été supplantée par une autre mosquée de la même ville, paragon de modernité, qui illustre l'insertion du sultanat dans un nouveau cadre politique, indonésien et républicain, et nous retient maintenant.

### *Syuhada : la mosquée de l'indépendance et de la modernité*

La mosquée Syuhada à Yogyakarta est la plus représentée dans le corpus après celle de Demak : 35 items, soit 17,3 % du corpus. Cela fait beaucoup, en dépit, à nouveau, d'un possible biais de collecte.

Comme son nom l'indique, la mosquée Syuhada commémore d'abord les « martyrs » (ar. *shahīd*, plur. *shuhad*ā) de la Guerre d'indépendance, tout en remerciant Yogyakarta de l'accueil fait au gouvernement républicain indonésien chassé de la capitale Jakarta par les coloniaux, entre janvier 1946 et décembre 1949. Construite sur un terrain offert par le sultan, elle est considérée comme une mosquée nationale (*masjid kebangsaan*) et son édification est achevée en septembre 1952 (Basuni 1956, p. 7 et 22). Localement et concrètement, avec cette mosquée, les habitants de Yogyakarta reprennent pleinement possession du quartier qui l'abrite, Kota Baru (« villeneuve »), autrefois résidence d'Européens et de Chinois aisés, et où se dressent déjà une église catholique et un temple protestant (Basuni 1956, p. 15) ; elle exprime donc une volonté de reconquête à la fois politique et religieuse, même si la coexistence à faible distance des trois lieux de cultes n'est pas dénuée d'une certaine charge œcuménique. À la face du monde, elle se veut mosquée par excellence du martyr et du sacrifice, selon un hagiographe, prenant place au cinquième rang derrière les trois mosquées des Lieux Saints, bien sûr, et celle d'al-Azhar au Caire, mosquée des sciences et de la sagesse (Aboebakar 1955, p. 261[25]). Dans ce contexte, la mosquée Syuhada s'affirme aussi comme la plus moderne d'Indonésie, au regard des équipements techniques dont elle bénéficie et des conditions d'hygiène qu'elle offre aux fidèles qui la fréquentent (Baruni 1956, p. 31-32).

**25.** Sur H. Aboebakar Atjeh (1909-1979), intellectuel musulman et homme politique, membre de la Muhammadiyah, voir https://id.wikipedia.org/wiki/Aboebakar_Atjeh, consulté le 25.04.2019).

**Fig. 8 –** « Mosquée Syuhada », an. – Java Centre, années 1950 – 45,0 x 59,0 cm – Texte (arabe) : Coran II, 255 (sourate « La Vache »/al Baqarah, verset « Le Trône »/al Kursi) – Collection Audric, France.

Enfin, son architecture est célébrée non seulement pour sa modernité – celle de la coupole, entre autres – et la symbolique nationaliste qu'elle recèle[26], mais aussi pour sa forme générale, et son biographe[27] suggère un parallèle intéressant avec l'autre grand monument de la région, Borobudur. Prenant appui sur une forme générale également pyramidale, dans un parallèle pour le moins audacieux, il assimile les trois niveaux des deux bâtiments et compare la coupole principale de Syuhada au stupa placé au sommet de Borobudur (Basuni 1956, p. 65). D'une manière étonnamment anticipatrice, cela l'amène aussi à poser la dimension patrimoniale et touristique de cette mosquée (Basuni 1956, p. 63). Cette forme de sécularisation de la mosquée n'a pas trouvé sa concrétisation et, aujourd'hui, les extravagantes mosquées qui se construisent dans tout Java font de Syuhada un bâtiment pour le moins dépassé.

**26.** Cette symbolique, à demi-visible seulement, se retrouve dans de nombreux bâtiments d'apparat ou de monuments indonésiens. Ici, ce sont les 17 marches de chaque escalier, les poteaux de coupe octogonale des colonnes du portail d'entrée, les quatre petites coupoles et les cinq coupoles supérieures, qui font 17.8.45, la date de la proclamation d'indépendance (Baruni, 1956, p. 68).

**27.** Ahmad Basuni (1920-1990), journaliste, membre de la Muhammadiyah et responsable (parmi d'autres) de l'association JASMA chargée de la gestion de la mosquée Syuhada (http://rumahbacaalmaun.blogspot.com/2014/02/h-ahmad-basuni-tokoh-pers-nasional.html, consulté le 25.04.2019).

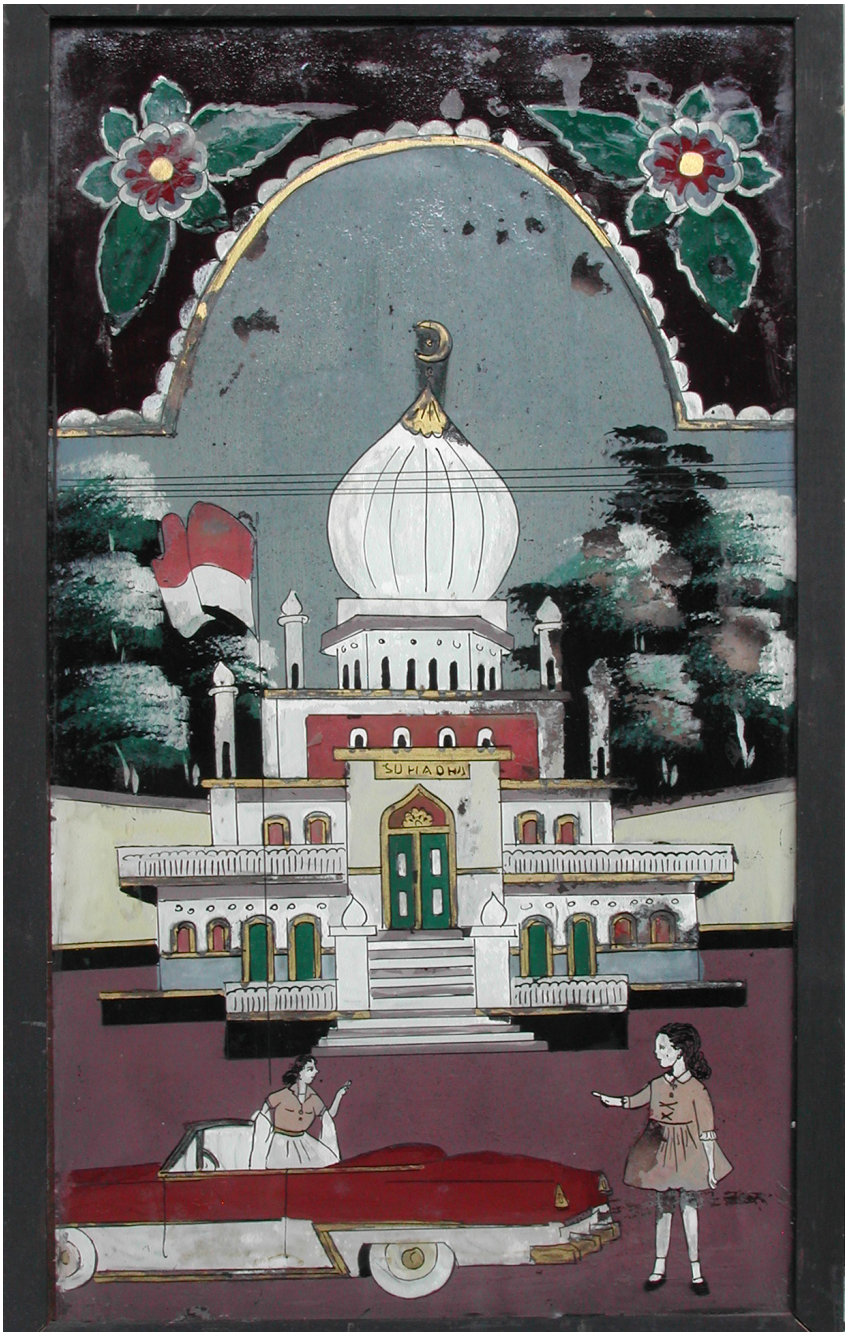



**Fig. 9 –** « Mosquée Syuhada », an. – Java Centre, années 1950 – 50,0 x 28,5 cm – Collection particulière, Yogyakarta.

Quoiqu'il en soit, au lendemain de l'indépendance, tout cela concourait à affirmer Syuhada comme une grande mosquée internationale, nationale et locale, une mosquée moderne du temps présent, mais aussi susceptible d'établir un lien avec le passé culturel et architectural de Java. Cela explique sans doute le succès (si l'on en croit Baruni) de ses représentations sur papier ou sur tissu, auprès du public de Yogyakarta comme des visiteurs de marque[28], ce que confirme la fréquence des versions sous verre, et le fait qu'elle semble bien se substituer au moins partiellement à la mosquée de Demak et complètement à la mosquée palatine de Yogyakarta comme objet d'affichage à partir de 1952.

Deux peintures illustrent ici cette mosquée, les n° 8 et 9. Comme presque toutes les vues de Syuhada, elles expriment la grande majesté du bâtiment et suggèrent des dimensions plus imposantes qu'elles ne sont en réalité. Elles sont structurées par le bâtiment lui-même, auquel s'ajoute généralement une ornementation florale supérieure qui accentue la forme générale du bâtiment et sa coupole, et un premier plan de contextualisation, en somme, qui dit le quotidien des fidèles et de la nouvelle société indonésienne. Quant à la modernité, qui semble de prime abord signifiée par ces seuls véhicules de tourisme flambant neufs, elle est en réalité omniprésente, dans le bâtiment lui-même, on l'a compris, mais aussi dans cette ornementation particulière, propre aux peintures de l'après-indépendance.

Le n° 8 exagère quelque peu l'environnement végétal de la mosquée, en la faisant surgir d'un monde forestier. Le choix des coloris, par ailleurs, ne semble pas laissé au hasard : le vert de l'islam et les rouge et blanc du drapeau national imprègnent le bâtiment et pavent littéralement la voie qui y mène le fidèle. La présence d'une longue citation en arabe est plutôt rare pour une vue de mosquée ; il s'agit du verset du « Trône » (Ind. *ayat kursi*) de la sourate de la « Vache » (*al-Baqara*) (Cor. II : 255), que la tradition musulmane considère comme l'un des plus importants du Coran et auquel sont prêtées des vertus prophylactiques. On sait que les peintures sous verre sont souvent utilisées à ces fins et il est vrai que le support se prête particulièrement bien à un affichage en extérieur, sous la véranda et à proximité de la porte d'entrée du foyer. Le corpus comprend trois versions de cette mosquée avec son dallage d'accès, produites par le même peintre (ou à partir du même modèle), deux affichant d'ailleurs le même verset du « Trône », mais dans des coloris et avec une ornementation à chaque fois différente.

**28.** « Les images de la mosquée Syuhada décorent les murs de nombreuses maisons musulmanes, certaines sous forme de photos, d'autres sous forme de batik imprimé. Les images de la mosquée sont souvent affichées pour attirer les clients habitués ou non dans les ateliers des photographes [*toko-toko gambar*], pour illustrer les cartes de vœux, les calendriers. Beaucoup de ces images sont envoyées à l'étranger comme cadeaux et souvenirs pour les dirigeants des pays musulmans. » (Baruni 1956, p. 67).

Quant au n° 9, il propose une mosquée plus élancée et s'inscrit résolument dans un mouvement qui la traverse de part en part : ondulations du drapeau, agitation des feuillages, fils télégraphiques vibrionnants, jusqu'à ce coupé décapotable rouge et blanc qui paraît si pressé de quitter le cadre du tableau, sur un adieu esquissé par les deux personnages, une fillette et une jeune femme aux poses spontanées qui paraissent bien prises à un cliché photographique. Il est temps maintenant de s'intéresser à ces motifs et ornements, qui sans être exigés par les sujets représentés – une mosquée se suffit à elle-même – sont trop récurrents pour ne pas dire aussi quelque chose de ces tableaux. Je ne parlerai des autres mosquées – anonymes (n° 10-11) – qu'incidemment, à titre d'illustration des développements qui suivent.

## Motifs et ornements, les auxiliaires du sujet

### *Contextualisation et mise en scène*

Les procédés de mise en valeur des sujets, de même que l'emploi de certains motifs, évoluent tout au long du siècle. À ce titre, ils sont précieux en tant qu'éléments de contextualisation et comme indices de datation des œuvres.

Les peintures sans bordures, donc meilleur marché, d'une part, et d'autre part celles d'un type un peu plus coûteux à large passe-partout monochrome bordé d'or ou d'argent existent pendant tout le siècle (voir les n° 3-5, 8, 10-11). Mais pour les objets d'une qualité supérieure ou y prétendant, la présence de frises ou d'une ornementation d'un type différent permet d'opposer deux périodes.

Pendant la période coloniale, les objets de plus grande qualité arborent de savantes frises géométriques ou à rinceaux délicats (voir n° 1 et Samuel 2017), généralement réservées aux sujets religieux et dont certaines s'inspirent clairement de frises semblables figurant sur les chromolithographies d'images pieuses imprimées au Proche-Orient. D'une certaine façon et rapportées au traitement du sujet iconographique, ces frises imposent un double sacrifice, pour le peintre, obligé de restreindre son sujet à une portion réduite de sa feuille de verre, pour l'amateur car elle renchérissent le coût de l'objet. Mais leur sophistication fait de ces peintures des objets de luxe réservés à une élite.

Après guerre, ces frises disparaissent et les peintures les plus ambitieuses – qui restent d'une qualité moindre que celle de la période précédente, signe que le public a évolué – affichent de grosses fleurs dans les angles supérieurs du tableau (34 items de cette sous-série, soit 24,8 % ; voir n° 9), parfois associées à un passe-partout et disposées de façon à souligner la toiture ou la coupole du bâtiment. Ces fleurs, plus rapides à reproduire que les frises très élaborées, figurent très rarement sur d'autres sujets que les représentations de mosquées. Un autre type de frise plus discret, simple bande lobée d'une modeste élégance géométrique (voir n° 9 et 10), fait aussi son apparition, épisodiquement associé à des sujets profanes ; ce type semble plus fréquent dans les peintures de Muntilan et il pourrait s'agir d'une marque régionale, voire d'atelier.

Enfin, il faut mentionner un dernier type de mise en valeur, que je considère tardif et déviant, et qui recourt à des rideaux dans la partie supérieure du tableau. En règle générale, l'emploi de rideaux est associé aux représentations de scènes du théâtre d'ombres dont ils reproduisent le réel dispositif scénique ; ils sont donc absents des vues de mosquées à deux exceptions près : celles de la mosquée de Malang, où il s'agit donc d'une ornementation régionale, peut-être d'un choix d'atelier ; et deux peintures produites par les peintres Sastra Gambar et Maryono (Muntilan) dans le cadre du mouvement de revitalisation. Dans le second cas, la licence prise par ces peintres s'explique par un nouveau contexte de production, dans lequel les canons de composition perdent peu à peu leur sens, ce qui rend tel motif ou tel ornement disponible pour d'autres sujets que ceux auxquels il était jusqu'alors réservé. Ces exceptions confirment donc la règle.

Les motifs récurrents, pour leur part, nous disent tous quelque chose d'une modernité et d'un mouvement du temps, de nature technologique ou politique.

Au plan technologique, outre le motif du transport qu'il faut traiter séparément (voir *infra*), cette modernité transparaît dans l'équipement urbain qui accompagne les mosquées : fils télégraphiques ou téléphoniques (n° 1, 9), bien qu'au début du XX$^{e}$ siècle leur présence se soit banalisée et qu'ils signalent aussi le souci du détail des peintres ; lampadaires (n° 1 ; Samuel 2017, n° 4), essentiels sous une latitude où l'obscurité enveloppe tout douze heures par jour et qui restent suffisamment rares avant l'indépendance pour qu'on en rappelle la nécessité.

Au plan politique, pour la période coloniale, les affichages politiques sont rares et prudents par de discrets drapeaux (5 items seulement ; voir n° 3 et 4), auxquels s'ajoutent quelques allusions dans les frises, par exemple, mais pour lesquelles il peut être difficile de trancher. En effet, selon la période, l'association du rouge et du blanc, par exemple, peut renvoyer aux maisons palatines de Java Centre, comme au mouvement indépendantiste (Geyssant 2011, p. 137). À partir de la fin des années 1940, l'inscription des bâtiments dans un nouvel ordre, indépendant et républicain, domine. Ce nouvel ordre est donné par la figuration du drapeau national rouge et blanc, seul présent pour la période de l'indépendance (50 items, soit 36,5 % de la sous-série), ainsi que des allusions colorées dont le n° 9 est un exemple typique ; de même pour le tableau n° 8, où l'association des couleurs rouge, blanc et vert laisse peu de doute sur son caractère intentionnel et symbolique, même si ce peintre use ailleurs d'une palette très différente.

Les personnages, peu fréquents et toujours anonymes, viennent introduire un peu de vie quotidienne dans des sujets parfaitement figés, par de simples esquisses qu'on trouve exclusivement sur les peintures de la seconde période : ici une séparation (ill. n° 9), ailleurs un conducteur de cyclopousse occupé à une réparation, ou encore un religieux qu'on conduit à la mosquée. On y ajoutera quelques rares rappels de la guerre d'indépendance : deux soldats

**Fig. 10 –** « Mosquée avec train et avion », an. – Java, s.d. – 47,0 x 59,0 cm – Collection Audric, France.

qui semblent hésiter à pénétrer dans la cour d'une mosquée (n° 11, sur lequel figurent aussi deux avions) ou un parachutiste (quatre items, très stéréotypés et tous de la même main) ; tout cela n'en fait pas un sujet ni un motif très stable.

*Le motif du véhicule : du voyage à la modernité*

La figuration d'engins de transports dans la peinture sous verre n'est spécifique ni à Java ni aux représentations de mosquées. Les « portraits » de navires, marchands ou de guerre, thème classique de la peinture sous verre flamande du XIX^e^ siècle (Exposition 1992), sont également prisés en Turquie (Aksoy 2005, pl. 180-182) et se retrouvent jusqu'à Java (Samuel 2014). Le train est aussi le sujet même de peintures sous verre ottomanes ou turques (Aksoy 2005, pl. 192). De même, l'imagerie populaire indienne introduit à l'occasion des véhicules de transport dans des vues de mosquées, par exemple deux Chevrolet apparaissant sur une vue de Jama Masjid à Delhi datée des années 1960 (pl. coul. imprimée, *in* Neumayer et Schelberger 2003, p. 152, pl. 166).

Il n'empêche qu'à Java le motif du transport est très fortement corrélé au thème de la mosquée, et ce à double titre. D'une part, plus des deux tiers des items du corpus étudié ici sont assortis d'un véhicule (70,8 %) ; d'autre part, le motif des transports apparaît très peu associé à d'autres sujets que les mosquées. Il est notablement absent d'une thématique où l'on s'attend à

**Fig. 11 –** « Mosquée avec soldats », an. – Java, ca. 1950 – 35,5 x 49,2 cm – Collection particulière, Jakarta.

le trouver, à savoir ces saynètes dites *dagelan* qui impliquent les « clowns » (jav. *punakawan*) de la comédie javanaise, placés dans diverses situations de la vie quotidienne de l'Indonésie contemporaine, coloniale ou indépendante : sept tableaux seulement (dont quatre très tardifs, années 2000 et 2010) pour un total de 94 items. Quant aux peintures dont le sujet lui-même est un engin de transport, elles sont rarissimes et se laissent associer à des contextes très particuliers (voir par exemple Samuel 2014a).

Dans la sous-série des mosquées portant le motif du véhicule, l'engin de transport préféré est le train (52,1 %) suivi de la voiture, toujours de tourisme (42,2 %) ; les items restants et pourvus d'un véhicule autre (7,7 %) affichent avions (ill. n° 10), autobus, ou deux roues (moto, vélo, cyclopousse). Train et voiture peuvent être combinés avec d'autres véhicules, quoique rarement, mais ils ne le sont jamais entre eux ; par ailleurs, on observe un clivage chronologique très net entre les pièces que je date d'avant 1942, assorties d'un train pour la moitié d'entre elles (51,6 %) et jamais d'un autre type de véhicule[29], d'une part ; et, de l'autre, celles de la période postérieure à

**29.** À une exception près, mais cette exception est problématique à plusieurs titres (voir note 5). Les véhicules, une voiture à capote et deux motos, sont datables des années 1910-1920.

F**ig. 12.** « Mosquée des transports », [Sastra Gambar]. – Muntilan (Java centre), ca. 1980 – 48,0 x 35,0 cm – Collection particulière, Yogyakarta.

l'indépendance, massivement ornées de véhicules très diversifiés (78,8 %) et qui sont des voitures dans près de la moitié des cas (43,1 %).

En général, ces véhicules ne sont pas simplement esquissés ni peints schématiquement, mais reproduits d'après modèle. Comme c'est souvent le cas dans la peinture sous verre javanaise, il faut souligner le goût du détail et de l'exactitude ; ou, pour dire les choses différemment, ces peintres n'inventent rien ou si peu. Le travail d'après modèle, c'est-à-dire la reproduction de modèles est une constante, qu'il s'agisse de modèles de papier (patrons, photos, planches imprimées, figurines de cuir) calqués ou copiés, avec un peu de maladresse parfois, ou bien de modèles parfaitement intériorisés et que le peintre est capable de rendre à main levée (Samuel 2015, 2017). Mais si la fantaisie n'est pas de mise, elle est parfois de commande, comme le montre l'exemple très particulier de la peinture n° 12 sur laquelle je reviendrai. Cette fidélité est moins vraie des trains, plus schématiquement rendus ; pour les voitures et avions des années 1950 et 1960, il suffisait aux peintres de feuilleter les magazines de presse, pour trouver en abondance les images dont ils avaient besoin, y compris pour certaines silhouettes de personnages (voir ill. n° 9). En effet, l'orientation de ces objets et le rendu des volumes, contrastent avec le hiératisme des bâtiments ; ils montrent que les peintres ont cherché à reproduire des photos d'actualité ou dessins publicitaires sur lesquels les objets figurent plus volontiers de trois quarts que de face ou de profil. Aujourd'hui encore un peintre sous-verrier de Muntilan, Nugroho, nourrit de la même façon ses tableaux, qu'il reproduit par calque ou à main levée et transforme à son goût (entretien, juin 2012)

À l'origine, comme je l'ai dit, le motif du train est lié à la vocation pérégrine de la mosquée de Demak, la principale mosquée reproduite sous verre avant-guerre, qui est aussi la seule que toutes les sources et informateurs associent à ce motif. Après le milieu des années 1940, ce motif s'émancipe de la mosquée de Demak, il en disparaît même, et devient disponible pour évoquer autre chose que le voyage du pèlerin, de même que l'éventail s'élargit à d'autres engins de transport que le train. De Demak, le motif du transport n'a gardé que ce lien avec la mosquée en tant que bâtiment et la mobilité qu'il évoque s'est complètement sécularisée. Cela reflète d'abord une mobilité accrue et diversifiée dans une période de changements profonds, où ces engins restent peu fréquents : ces représentations de mosquées avec leurs rares véhicules disent la réalité de ces villes javanaises d'alors, avec leur mosquée bordant une grand-place (Ind. *alun-alun*) à la circulation bien morne.

Ces véhicules symbolisent aussi une modernité matérielle, qui n'est pas dénuée de rêve, puisque les véhicules de tourisme (et plus encore les avions) représentés sont encore inaccessibles au plus grand nombre. À cet égard, la présence de véhicules et, plus généralement, ce goût pour l'affichage d'une modernité purement matérielle qui semble s'offrir à tous, n'est pas sans rappeler les décors de studios de photographie contemporains, où le chaland pouvait se faire photographier dans le décor de son choix : au volant d'un

bolide, devant une mosquée (à coupole), dans un intérieur de luxe aux fenêtres toutes vitrées, etc. (Strassler 2010).

Au cours des années 1950 et 1960, l'association véhicule-mosquée est devenue si étroite, qu'on la retrouve sur une vue de la mosquée al-Nabawi, celle qui abrite le tombeau du prophète à Médine, ici avec une voiture dans la cour, relevée dans la région de Cirebon au début des années 1980 et datable des années 1950-1960 (Nurjaman 1985, n° 7). Mais dans une évolution ultérieure que je veux aborder maintenant, la mobilité réelle a pris de telles proportions et l'accès à la voiture s'est si bien démocratisé, que ces véhicules de transports ne sont plus que les indices comiques d'un genre iconographique en passe d'être démodé.

## La fin d'un cycle iconographique

Je finis par une des peintures les plus tardives de mon corpus (ill. n°12, début des années 1980), due à un peintre sous-verrier établi à Muntilan, gros bourg javanais entre Yogyakarta et Magelang, Sastrodihardjo alias Sastra Gambar[30] (1925-1984). Il fait partie des peintres de la transition, ceux qui ont connu la désaffection du public populaire javanais pour la peinture sous verre au cours des années 1960, ont éventuellement abandonné cette activité, et ont été relancés une décennie plus tard, par le mouvement de « revitalisation » de la peinture sous verre engagé à la fin des années 1970.

Les causes de cette désaffection sont connues, ce sont, entre autres la banalisation du verre qui lui ôte une partie de son caractère luxueux et l'attrait pour un nouveau matériau associé à la modernité de l'époque, le plastique. D'autre part, un autre type de support iconographique envahit désormais les intérieurs, très bon marché, disponible partout et d'une variété infinie, le poster. Des représentations nouvelles, souvent photographiques, beaucoup plus attractives, font concurrence aux anciennes : le chef et les symboles de l'État, les figures vivantes d'une culture populaire indonésienne, musicale et cinématographique, les photos de la Ka'ba et son tourbillon de pèlerins, d'autres représentations encore, importées, d'une culture pop qui se mondialise. L'image affichée, autrefois rare, devient omniprésente, mais le verre est passé de mode auprès de son public « naturel » depuis quelques décennies, essentiellement rural et modeste. Certains peintres sous-verriers abandonnent cette activité devenue trop peu lucrative.

C'est alors, précisément au moment où cette forme d'art est engagée dans la voie du déclin et que ses agents disparaissent, que d'autres milieux s'en

**30.** Il est possible que Sastra Gambar (« Lettré de l'image ») n'ait adopté que tardivement son nom de pinceau, d'ailleurs dans la presse, en 1978, il se fait encore appeler Sastrodihardjo. Son jeune frère, Maryono (1939-ca. 2014), également établi comme peintre sous-verrier à Muntilan, est resté actif trente ans de plus, mais il n'a été que le continuateur appliqué de son frère aîné, sans en éclipser ni en faire oublier les qualités de peintre.

saisissent pour la sauvegarder ou la régénérer, et, ce faisant, la transforment profondément. S'agissant de ce courant appliqué à la peinture sous verre javanaise, au qualificatif peu satisfaisant de « traditionnelle », on préfèrera celui de « néo-traditionnelle » pour rendre cette prise de distance avec un art qui n'est fondamentalement plus le même. En dépit de la permanence de certains sujets, les thèmes, techniques, statut des peintres et public ne sont plus les mêmes ; huit peintures du corpus étudiés relèvent de ce courant. Pour autant, tous les peintres ne s'y sont pas coulés : les huit vues postérieures aux années 1970 des mosquées de Demak et de Kudus sont de toute évidence dues à des peintres et destinés à un public « traditionnels ».

À Java, les agents de ce changement sont institutionnels, publics (Joop Ave[31]) ou privés (les galeries d'art Bentara Budaya du groupe Kompas), intellectuels pour les autres (Umar Kayam[32]) ou encore artistiques (Butet Kartaredjasa) et les régions dans lesquels ils se sont manifestés le plus activement sont Yogyakarta, Cirebon (Samuel 2013) et Bali (Samuel 2010). En 1980, donc dans les premières années de ce mouvement, Umar Kayam disait assez clairement quelle était son ambition pour la peinture sous verre comme pour les autres arts « traditionnels » : « Notre but est de revitaliser un art populaire [*revitalisasi kesenian rakyat*] », ce qui impliquait d'inévitables changements et la recherche d'un « nouveau format culturel. » (*Tempo*, 24 mai 1980). Les objectifs du groupe Kompas et de ses galeries, étaient assez différents ; poursuivant une idée du fondateur du quotidien *Kompas*, P. K. Ojong, il s'agissait pour eux de faire connaître des arts traditionnels (*seni-seni tradisi*) vivants ou mourants et des formes artistiques marginales de toute l'Indonésie (avec un accent mis sur Java et Bali), qui ne trouvaient pas à s'exposer dans les autres galeries (entretien avec Ipong Purnama Sidhi, 4 septembre 2014).

Sastra Gambar est issu d'une famille qu'il considère comme aisée et aurait appris à dessiner et peindre après 1949, auprès d'un certain Karto. Sastrodihardjo travaille alors dans une entreprise de meubles familiale, où il se voit souvent commander des peintures sous verre pour décorer les parties vitrées de paravents en bois (jav. *sketsel, gebyog*) communs à l'époque dans les intérieurs javanais. De fait, jusqu'à une époque très récente, ces écrans ajourés autant que d'autres pièces de mobilier telles qu'armoires ou patères, aussi bien que les fenêtres des maisons, étaient souvent pourvues de décors vitrés peints. En 1969, après diverses péripéties professionnelles et familiales,

**31.** Joop Ave (1934-2014) : chef du protocole du palais présidentiel, 1972-1978 ; directeur général du protocole et des affaires consulaires au ministère des affaires étrangères, 1978-1982 ; directeur général du tourisme, 1982-1988 ; ministre du tourisme, des postes et télécommunications, 1993-1998.

**32.** Umar Kayam (1932-2002) fait partie des élites intellectuelles et artistiques de l'Ordre Nouveau (1966-1998) : écrivain, sociologue, haut fonctionnaire (directeur général de la radio-télévision et du cinéma, 1966-1969 ; directeur du Conseil des Arts de Jakarta, 1969-1972), universitaire (Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 1977-1997).

il s'établit comme peintre sous-verrier. Productif et très doué, il est repéré par Umar Kayam, qui introduit sa peinture dans les cercles intellectuels, à Yogyakarta en particulier, tant indonésiens qu'étrangers. Ce faisant, Umar Kayam lance la carrière tardive de Sastra Gambar, qui devient, avec Rastika dans la région de Cirebon et quelques autres, un des meilleurs représentants de la peinture sous verre néo-traditionnelle à Java.

Le répertoire de Sastra Gambar couvre de très nombreux sujets, mais les représentations de mosquées et celles du Burāq ainsi que les couples de mariés concentrent une grande partie des demandes. Sous l'influence de l'évolution de la demande en contexte néo-traditionnel, Sastra Gambar abandonne progressivement la production de personnages de *wayang* ainsi que les scènes historico-mythiques du passé javanais, au profit, notamment de saynètes comico-moralisantes dans le genre *dagelan* (*Tempo* 1978, 1984).

Son traitement des sujets classiques évolue aussi comme le montre la peinture n° 12, que je soupçonne être une commande de son premier propriétaire, Umar Kayam. Sastra Gambar y pousse jusqu'à l'extrême l'association du thème de la mosquée et du motif des transports, et multiplie les véhicules, ajoutant au train deux cyclopousses, un avion, une moto volante et… un Burāq, dans une évidente intention comique. Après avoir abandonné sa signification pérégrine, le motif du transport perd ici sa valeur d'emblème de la modernité motorisée et de la mobilité dans l'Indonésie indépendante. D'ailleurs, Sastra Gambar a peut-être cessé très tôt de prendre au sérieux cette symbolique du véhicule, puisqu'on lui prête d'avoir régulièrement utilisé l'image de la moto volante pour signer indirectement ses œuvres (Hermanu, entretien août 2003). Avec Sastra Gambar, ce qui n'a été pendant une trentaine d'années qu'un simple motif, facultatif au surplus, associé au sujet « mosquée », a plus que gagné son autonomie, il est devenu un sujet de tableau à lui seul. L'accumulation des engins, l'incongruité de ceux qu'il a placés dans les airs, leur ballet autour de la mosquée fait s'interroger sur le nom qu'on pourrait donner à ce tableau, « la mosquée des transports » ou « le transport de la mosquée » ? Ainsi, dans le cadre du revivalisme néo-traditionnel, par sa moquerie Sastra Gambar annonce-t-il la mort de ce qui aura été l'un thèmes les plus prisés de la peinture sous verre javanaise au XX$^{e}$ siècle. Le transport de la mosquée est une simple évacuation.

## Vers une piété sans images

La désaffection pour certains thèmes iconographiques et leur disparition n'est pas un phénomène nouveau ni exceptionnel. L'article de HvLB (1939) et le catalogue qu'elle y dresse témoignent de la popularité de sujets dont je n'ai retrouvé trace nulle part ailleurs, sinon dans des tableaux rares et qui lui sont strictement contemporains, en particulier illustrant l'histoire de Joseph. Il en va de même du thème de la mosquée qui paraît bien essoufflé au

mitan des années 1980, comme le disent d'autres peintres sous-verriers plus explicitement encore que Sastra Gambar.

À cet égard, on rappellera ce tableau de Maryono, le jeune frère de Sastra Gambar, déjà mentionné plus haut, une vue d'après photo de la mosquée de Kudus (signée, localisée et datée « 24-4-1987 »), dont le sujet n'est pas tant la mosquée elle-même, que la promesse qui la surmonte : « Sincérité [dans la prière], paradis assuré »[33]. La hiérarchie entre la légende et l'image y est inversée et la mosquée n'est plus que le lieu privilégié de la prière, conformément aux injonctions contemporaines à y accomplir les prières rituelles quotidiennes, plutôt que dans son particulier. Un autre peintre sous-verrier revivaliste javanais, Subandi Giyanto (de Kasongan, Yogyakarta), dont les œuvres ne figurent pas dans le corpus étudié, conduit le processus à son terme dans deux tableaux du genre *dagelan*. Tous deux ont une mosquée à l'arrière-plan, mais l'essentiel est dit par les échanges entre les personnages, qui sont de simples injonctions à effectuer la prière rituelle – à la mosquée, bien entendu[34].

Au vrai, Sastra Gambar va plus loin, dans ce qui ressemble à une entreprise de refondation de l'imagerie populaire religieuse javanaise et dont il n'est que le bras armé. Après avoir ringardisé la mosquée ou, plus précisément, celle de ces représentations populaires, il jette dans le même panier la figure du Burāq qui est, faut-il le rappeler, une des figures fantastiques animalières les plus populaires de tout le monde musulman, Java incluse. L'association du Burāq à une mosquée est normale, puisqu'il a servi de monture à Muhammad dans son « voyage nocture » (*isrā'*) de la Mecque à Jérusalem, quoiqu'il soit plus souvent représenté seul. Mais ici, le Bur*ā*q semble bel et bien ramené à la seule fonction véhiculaire d'un animal domestique, et sans qu'on sache s'il est dépassé par les modernes engins mécaniques qui l'environnent ou s'il les surpasse, il apparaît complètement sécularisé.

Cette mise en scène inversée sonne le glas du thème de la mosquée et suggère que celui du Bur*ā*q pourrait sombrer lui aussi. Elle confirme ainsi l'exclusion de deux thèmes de l'imagerie religieuse sous verre à Java, qui, pour ses réalisations les plus prisées, tend à se cantonner désormais à la reproduction de versets coraniques ou de sentences pieuses calligraphiées.

---

**33.** On relèvera au passage que cette peinture, en coupant l'élément architectural le plus emblématique de la mosquée de Kudus, son minaret, et par l'emploi du gris pour rendre la brique de cette tour et du portail d'entrée, occulte tout ce qui la rattache au passé architectural pré-islamique de Java, alors que le nom populaire de cette mosquée est *Mesjid Menara*, autrement dit « la mosquée de la [ou à la] tour ». Ici, l'élément architectural saillant est le dôme métallique de la véranda, précédé d'un fronton vert pomme, qui est un ajout de 1933 (Massiga 1998, p. 109).

**34.** Subandi Giyanto, « *Sapa sing durung sholat* » / « Qui n'a pas encore fait sa prière » (Kasongan, septembre 2013), et « *Srengenge wis ngglewang, ayo padha sholat, Mo!* » / « Le soleil se couche, allez, tous à la prière ! » (Kasongan, janvier 2014)

## Bibliographie et sources


Aboebakar H., 1955. *Sedjarah Mesdjid and amal ibadah dalamnja*, Banjarmasin : Toko Buku Adil.

Aksoy N., 2005. *Around the World under Glass. An Excursion through the enchanting world of Reverse Glass-Painting with Examples from Four Continents*, Istanbul : Pera Museum Publications.

Baschet J., 2008. *L'Iconographie médiévale*, Paris : Gallimard.

Baschet J., 2015. « Corpus d'images et images sérielles », *in* Baschet J. et Dittmar P.-O., *Les Images dans l'Occident médiéval*, Turnhout : Brepols, p. 319-332.

Cuisenier J., *L'Art populaire en France. Rayonnement, modèles et sources*, Paris : Arthaud, 1975, p. 17-18).

Baer, E., 1999. « Tāwūs », *in Encyclopédie de l'Islam*, t. X, Leyde : E. J. Brill, p. 424-426.

Basuni A., 1956. *Peranan Masdjid Sjuhada' (Selama 4 Tahun)*, [Yogyakarta] : [JASMA].

Benjamins H. D. & Snelleman J. F. dir., 1914-1917. *Encyclopædie van Nederlansch-Indië*, 3 vol., 's-Gravenhage : Martinus Nijhoff–Brill, 2e éd., articles « Demak », « Spoor- en tramwegen », « Post- en telegraafdienst ».

Bonneff M., 1985. « Le *kauman* de Yogyakarta. Des fonctionnaires religieux convertis au réformisme et à l'esprit d'entreprise », *Archipel*, n° 30, p. 175-205.

Bonnenfant P., 1995. « La Symbolique de la demeure », *in* Bonnenfant P. éd., *Sanaa : architecture domestique et société*, Paris : CNRS éd., p. 522-551.

Couperus L., 1986. *La Force silencieuse*, Paris : Éditions du Sorbier (traduit du néerlandais : *De Stille kracht*, 1900).

Cuisinier J., 1975. *L'Art populaire en France. Rayonnement, modèles et sources*, Paris : Arthaud.

Dijk K. van, 2007. « The Changing contour of mosques », *in* Nas P., *The Past in the Present. Architecture in Indonesia*, Leiden : KITLV Press, p. 45-66.

Chambert-Loir H. & Guillot Cl., 1996. « Pèlerinage aux neuf saints de Java », in Amir-Moezzi M. A., éd., *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, p. 203-225.

[Exposition], 1992. *Portraits de navires : peintures marines sur verre*, [Arcueil] : Anthèse-Musée portuaire de Dunkerque

Florida N., 1995. *Writing the Past, Inscribing the Future. History as Prophecy in Colonial Java*, London & Durham : Duke University Press.

Fox R., 1989. « Ziarah visits to the tombs of the Wali, The Founders of Islam on Java », 23 p.

Geyssant J., 2008. *Peintures sous verre, églomisés, fixés et estampes, de l'antiquité à nos jours*, Paris : Massin.

Geyssant J., 2011. *La Peinture sous verre. Un art ancien toujours actuel*, [Chartres] : Musée des Beaux-Arts de Chartres.

Green N., 2006. « Ostrich Eggs and Peacock Feathers: Sacred Objects as Cultural Exchange between Christianity and Islam », *Al-Masaq*, vol. 18, no. 1, p. 27-66.

Gobée E. & Adriaanse C. éd., 1957-1959-1965. *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889-1936,* 3 vol., 's-Gravenhage : Martinus Nijhoff.

Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp J. H., 1939. « Volksoverlevering in beeld », *Djåwå*, XIXe année, p. 54-68.

Laffan M. Fr., 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The* Umma *below the winds*, London–New York : RoutledgeCurzon.

Liem Th. J., 2004 (1e éd. 1931). *Riwayat Semarang*, Jakarta: Hasta Wacana.

Lombard D., 1990. *Le Carrefour javanais*, vol. I : *Les Limites de l'occidentalisation*, Paris : EHESS.

Massiga H., 1998. « Masjid Menara Kudus Jawa Tengah », *in* Alam R. H. éd., *Sejarah Masjid-Masjid Kuno di Indonesia*, Jakarta : Badan Litbang Agama Departement Agama RI, p. 107-112.

Mrazek R., 2002. *Engineers of Happy Land. Technology and Nationalism in a Colony*, Princeton and Oxford : Princeton University Press.

Neumayer E. et Schelberger Chr., 2003. *Popular Indian Art. Raja Ravi Varma and the Printed Gods of India*, New Delhi : Oxford University Press.

Nurjaman, M., 1985. « Ungkapan perlambangan pada lukisan kaca Cirebon », mémoire de maîtrise, Jurusan Seni, Fakultas Seni Rupa dan Desain, Institut Teknologi Bandung.

Pijper G. F., 1977. *Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950*, Leiden : E. J. Brill, chap. « De Moskeeën van Java ».

Pijper G. F., 1947. « The minaret in Java », in *India antiqua. A volume of oriental studies presented by his friends and pupils to Jean Philippe Vogel, on the occasion of the fiftieth anniversary of his doctorate*, Leiden : E. J. Brill, p. 274-283.

Prijohoetomo M., 1928/1929. « De Beteekenis van Demak voor den Islam », *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw*, vol. 13, p. 261-265.

Ricklefs M. C., 2007. *Polarising Javanese Society. Islamic and other Visions (c. 1830-1930)*, Singapore : NUS Press.

Ricklefs M. C., 2012. *Islamisation and Its Opponents in Java. A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, Honolulu : University of Hawai'i Press.

Samuel J., 2010. « Peinture sous verre à Bali, entre pratique populaire et réemploi identitaire », *Le Banian*, n° 10, Paris : Pasar Malam, p. 121-132.

Samuel J., 2013. « Du peintre-dalang à l'ouvrier et à l'artshop. Les métamorphoses de la peinture sous verre à Cirebon, Java Ouest », *in* Dupuis A. éd., *Ethnocentrisme et création*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, p. 417-436.

Samuel J., 2014a. « Iconographie de la présence turque dans le monde malais : ce que dit la peinture sous verre javanaise », *Archipel*, n° 87, p. 103-142.

Samuel J., 2014b. « Peinture sous verre javanaise et thématique ottomane : quelques compléments », *Archipel*, n° 88, p. 133-137.

Samuel J., 2015. « Croiser les regards et les disciplines. Approches de la modernité en Indonésie au XX$^{e}$ siècle. Mémoire de synthèse de travaux présenté en vue d'obtenir l'habilitation à diriger des recherches », Paris : Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

Samuel J., 2017. « À la recherche des ateliers perdus. Peinture sous verre et production en série à Java », *Archipel*, n° 94, pp. 143-169.

Sasaki S., Martowikrido W. & Hirai T., 1987. « A report of the Indonesian painting on glass. I. A research to be held in Indonesia from December 21$^{st}$, 1983–February 25$^{th}$, 1984 », *Tama Bijutsu Daigaku Kenkyū Kiyo*, 3, p. 221-319.

Sasaki S., Martowikrido W. & Hirai T., 1989. « A report of the Indonesian painting on glass. II. A research to be held in Indonesia from July 28$^{th}$ to October 10$^{th}$ 1986 », *Tama Bijutsu Daigaku Kenkyū Kiyo*, 4, p. 189-258.

Schmidt J., 1992. *Through the Legation Window 1876-1926. Four essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History*, Istanbul : Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut.

Strassler K., 2010. *Refracted visions. Popular photography and national modernity in Java*, Durham and London : Duke University Press.

Syahril, I., 1976. « Lukisan Kaca Cirebon », mémoire de maîtrise, Departemen Seni Rupa, Fakultas Teknik Sipil dan Perancangan, Institut Teknologi Bandung.

Veth P. J., 1896-1907. *Java, Geographisch, Ethnographisch, Historisch*, vol. 4., 1907 (2$^{e}$ éd., 1$^{e}$ éd. 1875-1884), Haarlem : de Erven F. Bohn.

Vredenbregt J., 1962. « The Haddj. Some of its features and functions in Indonesia », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 118-1, p. 91-154.

### *Articles de presse*

*De Locomotief* (Semarang), 12.05.1898, 9.04.1899, 15.04.1899, 11.04.1900
*Kompas* (Jakarta), 1er septembre 1992, p. 20, « Lukisan Kaca Rakyat ».
*Soerabaijasch Handelsblad* (Surabaya), 25-31.03.1897.
*Tempo* (Jakarta), 25 novembre 1978, p. 35-36, « Lukisan kaca kita »,
*Tempo* (Jakarta), 3 mars 1984, p. 82-83, « Jaka dan Bima ».
*Tempo* (Jakarta), 12 septembre 1992, p. 112, « Mengaca Tradisi Rakyat ».

# ÉTUDES

*Jean Couteau*[1]

# Le substrat pré-hindou du culte des ancêtres : rites des morts à Bali

*Photos : Aimery Joëssel*

---

Bali est une société nousantarienne qui, entre les débuts de l'ère chrétienne (Ardika and Bellwood 1991) et le XVI^e^ siècle, fut régulièrement au contact de la pensée de l'Inde, soit directement, bien qu'il n'y ait que très peu de traces génétiques d'une présence indienne (Breguet 1981: 77-87), soit indirectement, via Java, qui s'en empara en 1343 et en remplaça les élites dirigeantes (Berg 1927).

La pensée indienne se répandit ainsi par le haut, via les réseaux du pouvoir et la langue écrite, le sanscrit puis le Kawi, sur laquelle elle imprima sa marque. Mais elle imprégna la société balinaise à des degrés très divers selon les lieux, les strates, et les domaines concernés.

Au total, si, au regard du discours « cosmicisé » de ses élites lettrées, on peut qualifier la société balinaise d'indianisée, comme le faisaient la plupart des observateurs hollandais (Swellengrebel 1961: 25), on peut aussi, à partir de l'observation, surtout parmi la petite paysannerie, d'un substrat plus ancien, encore présent dans certains éléments rituels, mais aussi dans l'architecture, l'organisation sociale, et même le discours religieux, qualifier cette même société de fondamentalement nousantarienne, avec prééminence du culte des ancêtres et de la nature (Guermonprez 2001).

Il y a, dans cette dualité, matière à débat, qu'il ne nous appartient pas de clore ici[2]. Notre objet est plus simplement d'apporter de nouveaux éléments

---

**1.** Jean Couteau est chercheur indépendant (jycouteau@gmail.com), Aimery Joëssel photographe indépendant (aimeryjoessel@yahoo.com).

**2.** Pour un bon résumé de ce débat, voir Picard 2017: 33-43.

d'information et de révéler, à travers l'exemple des rites mortuaires, plus particulièrement ceux de l'exhumation, la résilience du substrat nousantarien.

S'il y a en effet un domaine où la résilience du substrat nousantarien est la plus marquée à Bali, c'est celui de la notion et du traitement de la mort. S'il y a un lieu, c'est celui des villages, et s'il y a une strate, c'est celle des petites gens, tenus à l'écart du discours plus indianisé des cours princières.

Notre étude se penche donc, après des considérations de nature générale nécessaires à la compréhension du phénomène, sur le cas d'une communauté de l'intérieur de l'île, celle du village de Bungbungan, *banjar* Pagutan, au nord-ouest de Klungkung, que nous prenons comme exemple concret du traitement de la mort, à l'occasion d'une cérémonie d'exhumation des morts tenue le 4 août 2017.

Ce faisant, nous espérons rendre plus visible aussi les affinités de la société balinaise, non seulement avec d'autres sociétés nousantariennes, mais aussi, en l'occurrence, avec la société malgache. C'est en effet à l'occasion d'une conférence à Antananarivo que nous avons fait la présentation première de ce texte[3].

## Problématique du religieux à bali : tradition nousantarienne versus tradition indienne

Bali est au croisement de deux traditions : la tradition nousantarienne, caractérisée par le culte des ancêtres, et la tradition de l'Inde classique, dans laquelle prévaut la notion de cosmicité — macrocosme d'une part, et de l'autre, microcosme des êtres vivants qui connaissent de multiples incarnations pour aboutir, à terme, à leur fusion dans le grand tout cosmique.

Vis-à-vis de ces deux composantes, la tradition nousantarienne, plus ancienne, fait montre d'une remarquable résilience. Ce n'est que dans la deuxième partie du premier millénaire que se sont affirmées les influences indiennes, sous forme bouddhique d'abord, puis, à la suite de la colonisation javanaise de Majapahit, sous la forme hindo-bouddhique à dominante shivaïte que nous connaissons actuellement (Goris 1931). Présentement, c'est essentiellement à partir de la grille de lecture hindo-bouddhique que la société est nommée et le rapport à la mort interprété par beaucoup de Balinais eux-mêmes.

Mais la réalité est plus complexe.

Il s'en faut en effet de beaucoup que cette lecture ait pénétré de manière uniforme dans tous les pores de la société balinaise. Comme déjà noté plus haut, le discours hindo-bouddhique s'est répandu par le haut, par le pouvoir politique et religieux, dont la parole écrite a ensuite produit l'appareil idéologique. À partir de l'écrit, ce discours s'est diffusé de manière indirecte, via le théâtre, *wayang* en particulier, en une médiation qui impliquait adaptation et donc syncrétisme. Il n'a donc pas éradiqué le culte des ancêtres, mais lui a

**3.** Foire Internationale de Madagascar, Symposium Madagascar 2017, 27-28 Octobre 2017.

donné une forme et une coloration hindoue[4] à spectre variable[5]. Plus marquée dans les hautes « castes »[6], en particulier les brahmanes, maîtres traditionnel du savoir et des mantras, et allant décroissant selon la position occupée dans l'échelle sociale. Plus forte aussi à proximité des cours traditionnelles. Mais peu perceptible chez les villageois de l'intérieur, ceux des villages Bali Aga, traditionnellement à l'écart des cours javanisées, et donc sans le système de « castes » de ces dernières (Ramseyer 1984). Il en résulte, reconnue par les Balinais eux-mêmes, une grande variété d'interprétations du religieux et de la coutume : « C'est le lieu qui crée la manière » (*desa mawa cara*), dit-on à Bali. Cette variabilité couvre l'ensemble des croyances, rites et traditions locales. Ainsi, la notion de Dieu Suprême, assignée à Parama Siwa ou Açintia dans les milieux les plus indianisés, avec un support théologique cosmicisant relativement structuré conservé dans les manuscrits *lontar*, n'est plus qu'un vague Sesuhunan, Ratu Gede, ou autre appellation nousantarienne aux attributs mal cernés, dans les milieux les plus rustres de l'intérieur, étant entendu qu'il y a toutes sortes de variantes syncrétiques intermédiaires.

La différence la plus marquée entre les deux pôles, respectivement indianisé et nousantarien, se trouve dans le traitement et l'interprétation de la mort, la crémation étant le signe par excellence de l'hindouisme. Le dégradé va, à une extrémité, de la crémation du grand-prêtre brahmane, dont on attend que, bien qu'affilié lui-aussi à un réseau de temples ancestraux, il disparaisse dans l'Indicible (*awor in Açintya*), mettant ainsi un terme à ses incarnations ; de l'autre côté du spectre, à l'enterrement sans crémation, dans un village Bali Aga, d'un paysan dont chacun sait que, « devenu eau » (*dadi yeh*), il rejoindra le séjour de ses ancêtres au dessus des montagnes.

Entre ces deux pôles on trouve, là aussi, une multiplicité de situations moyennes. Avec, ipso facto, de multiples rites locaux, dont l'exceptionnelle richesse symbolique et visuelle constitue le capital culturel de Bali, sur lequel nous ne nous étendrons pas ici. La situation est donc complexe.

Elle l'est davantage encore depuis quelques dizaines d'années. Nous assistons en effet à un approfondissement accéléré de l'hindouisation de Bali et donc à une transformation de ce qui vient d'être dit ci-dessus (Picard 2017). Depuis la période coloniale (Vickers 1989), la nature du pouvoir a changé,

---

**4.** Par hindou, nous entendons ici la pensée cosmicisée de l'Inde plutôt qu'une religion structurée.

**5.** Se référant à Wolters 1999: 55-56, Michel Picard écrit : « Les systèmes culturels autochtones ne sont pas demeuré inchangés après localisation des apports étrangers : les composantes autochtones et étrangères ont été respectivement "universalisées" et "vernacularisées". »

**6.** Nous utilisons le mot « caste » par défaut. Le système est en effet très différent de celui de l'Inde, malgré l'existence d'une nomenclature similaire, celle des quatre *wansga* : *satria*, *brahmana*, *wesia*, *sudra*. (Voir Goris 1931.)

passant de la royauté traditionnelle à l'État moderne. Le principal moyen de diffusion de la connaissance n'est plus le théâtre du religieux sous ses multiples variantes, porteur d'un univers symbolique par définition fluide et vecteur de diffusion de l'hindo-bouddhisme. C'est désormais l'école qui répand un néo-hindouisme national normalisé, du nom d'Agama Hindu Dharma, inspiré du réformisme hindou indien. Constitué officiellement et institutionnellement en « religion » depuis 1960 et soutenu par l'appareil administratif de l'État, cet Agama Hindu Dharma national est en train de pénétrer de manière de plus en plus profonde l'ensemble du territoire et de la société de Bali (Picard 2017: 247-272). Il en résulte non seulement une « rationalisation » des croyances, maintenant organisées en « foi » autour d'un dieu dit unique, Sang Hyang Widhi Wasa, et ses manifestations, mais aussi la diffusion de principes de base (*Panca Sradha*) structurés à la fois autour de la mécanique macrocosmique trinitaire de Brahma, Wisnu et Siwa, et de la logique du *karma* et du cycle des incarnations au niveau microcosmique individuel — jusqu'alors éléments peu importants en dehors des milieux restreints des maisons brahmaniques et des palais princiers[7].

De cette mutation du religieux, engagée, cette fois-ci encore, par le « haut » s'ensuivent, sur le terrain, de fortes pressions visant, via l'école et les médias, à une standardisation géographique et sociale des interprétations et des rites. Les effets en sont multiples, variables et parfois contradictoires. Mais partout s'infiltre, puis s'impose un discours néo-hindou qui relit et corrige arbitrairement les traditions locales à la double lumière de la tradition des vieilles élites hindo-bouddhiques, maintenant renforcée et modernisée en interne, et à celle du réformisme hindou indien, transmise de l'extérieur via le sanscrit de l'Inde.

Sans même se pencher sur l'imbroglio idéologique et les conflits qui en résultent pour les institutions et les milieux lettrés, on en voit les effets patents dans le quotidien : la langue balinaise s'efface petit à petit de la prière et du rite pour être remplacée par un sabir de Kawi et de sanscrit. Et on assiste également à une transformation des rites mortuaires dans les villages de l'intérieur, dans lesquels la crémation est en voie de généralisation (Connor 1996). L'Agama Hindu Dharma s'empare ainsi systématiquement de tout l'espace philosophique, social et rituel, promouvant une purification de nature fondamentaliste qui, même confuse, transforme le rapport à la religion et bouleverse son contenu.

Cette mutation est d'autant plus rapide qu'elle accompagne une urbanisation rapide de la société, qui affaiblit considérablement les vieux supports sociologiques de l'aile nousantarienne du religieux balinais. Les sectes indiennes et associations à but spirituel foisonnent. Les dieux de l'Inde

**7.** Il s'en faut toutefois de beaucoup que l'Agama Hindu Dharma soit un corps religieux homogène. Il est l'objet de tensions de « caste » et d'orientation, selon le degré d'indianisation souhaité (Picard 2017: 177-209).

en tirent tout le bénéfice, alors que les dieux locaux s'en retournent à leurs pierres, arbres et autres montagnes de leurs origines.

Mais les ancêtres, comme on le verra ci-dessous, résistent encore. On ne transforme pas en quelques dizaines d'années le rapport à la mort.

**Le culte des ancêtres**

Qu'en est-il donc, justement, de la mort et de son traitement ?

Pour aborder cette question, il convient d'avoir une idée de ce qu'est concrètement le culte des ancêtres à Bali, tel qu'il perdure derrière le paravent formel de l'hindouisme actuel. Dans l'acception commune balinaise, celle de la paysannerie de l'intérieur, au-dessus des montagnes se trouve ce qui est connu comme « le vieux pays » (*tanah sane wayah*), séjour des âmes ancestrales purifiées devenues « eau » (*suba dadi yeh*). Lors des festivals de temple et les fêtes calendaires telles que Galungan et Kuningan (Belo 1953 ; Darta, Couteau, Breguet 2013), ces âmes, connues et inconnues, accompagnées d'une cohorte de dieux (*dewa-dewi*) et autres divinités subalternes (*rencang*, *ancangan*) descendent (*tedun*) sous forme intangible visiter ceux qu'elles appellent leur « petits » (*cening*). Elles résident alors dans les effigies (*pratima*), purifiées à cet effet, qui leur sont attribuées dans les autels des différents temples de famille et de clan. On les traite comme des vivants : on les baigne à la rivière (*mesucian*), les habille, les promène dans les lieux et temples de mémoire du village, leur offre danses (*pendet*) et nourriture (*ayaban*) pendant toute la durée de leur visite, avant de les renvoyer dans leur séjour ancestral. L'attention prodiguée est extrême. Aux défunts les plus récents, ceux dont on garde la mémoire, on offre leur nourriture favorite. Aux plus anciens, on offre éventuellement un spectacle de danse masquée (*topeng pajegan*) dans lequel se rejoue l'histoire du clan, dont ils ont été, dit-on, des protagonistes. Certaines de ces âmes ancestrales peuvent s'emparer un instant de l'esprit d'un de leur descendants, devenu réceptacle (*tapakan*) : c'est la transe. Simple danse, ou moyen pour l'ancêtre de formuler une demande spécifique : construction d'un autel, demande de pèlerinage, etc. On peut également les consulter, par l'intermédiaire d'un *balian*/medium, pour savoir quelle faute tel ou tel de leurs « petits » aurait commis, quelle impureté il/elle aurait causé. Au-delà des fêtes calendaires, la communication se poursuit quotidiennement via les offrandes (*saiban*) et les prières adressées informellement, chaque jour, aux « grand-pères » (*kaki*), « grand-mères » (*nini*), dans l'autel des origines (*kemulaan/kawitan*), situé, dans le temple de famille (*sanggah/merajan*) au centre de la lignée des autels de l'Est (*kangin*) dudit temple.

On le voit donc clairement, si l'hindouisme, tant hindo-bouddhique que maintenant néo-hindou, est le discours chapeautant le religieux balinais, le culte des ancêtres en est le fondement.

## Le syncrétisme

L'âme ancestrale du balinais est néanmoins prise dans un cheminement récurrent. Elle revient sur terre. C'est là où s'imbrique dans le religieux, comme brièvement décrit ci-dessus, le signe le plus fort de l'influence de la pensée hindoue de l'Inde : la notion hindoue du *samsara*, de la chaîne des incarnations de l'âme tenue par la passion (*rajas*).

Les Balinais disent en effet que l'âme ancestrale a faim et cherche à redescendre sur terre pour « demander du riz » (*nunas baas*) ou « demander à parler » *(nunas baos*) — version populaire de l'enchaînement au *rajas*. C'est la réincarnation, que l'on qualifie de « goutte » (*titisan*) tombée des hauteurs montagneuses, référence au rôle de la montagne comme origine, à la fois des ancêtres et des eaux, dès avant les influences indiennes. Tombée du ciel, l'âme incarnée poursuit le cheminement de la vie jusqu'au moment où elle retourne à ses origines.

Voyons rapidement les étapes de son cheminement, où se mêlent culte des ancêtres de tradition indigène nousantarienne et emprunt hindo-bouddhique.

L'âme, que l'on dit aussi sortie du purgatoire hindou, ne s'incarne pas n'importe comment. Elle est contingente de l'acte sexuel, et ne descend pas par hasard s'immiscer dans ce dernier, sauf violence ou autre irrégularité[8]. Idéalement, elle se présente à la suite de prières formulées par le couple auprès de l'autel ancestral de leur temple clanique, où résident les ancêtres plus lointains que ceux de la famille immédiate. On dit du couple qui s'unit qu'il est animé par le dieu du regard (*Sanghyang Deleng*), et qu'il réalise au niveau terrestre l'union cosmique du dieu de l'amour, Kamajaya, et de la déesse lune Ratih — il s'agit ici de références hindoues. Leur union est aussi celle du désir rouge (*kama bang*) et du désir blanc (*kama petak*), symboles respectivement de l'ovule et du sperme. Elle ouvre la porte à la descente de l'âme ancestrale en attente d'incarnation.

Car à Bali, on descend du « vieux pays » pour s'incarner parmi les siens (*numadi*), donc parmi les gens de son clan et de sa « caste », et non pour se voir attribuer un statut déterminé par la qualité de ses actions passées – *karma pala* selon la conception hindoue normative.

Les rites suivis au cours de la vie poursuivent le mélange des deux traditions, plutôt indigène pour les rites de naissance, et de plus en plus colorée d'hindouisme au fur et à mesure que la personne prend de l'âge et s'ouvre aux passions (*rajas*). Néanmoins, selon la grande majorité des Balinais, au terme de la vie et donc de l'incarnation en cours, l'âme retrouve son statut indigène d'ancêtre divinisé résidant au dessus de la montagne.

Le premier rite adressé à la personne incarnée consiste à bien ancrer le fœtus (*jabang bayi*) dans l'utérus féminin, c'est le *megedong-gedongan* (litt.,

**8.** Qui sera manifeste, dit-on, dans le comportement de l'individu.

la mise en habitat). Il a statut de petit dieu (*dewa*), que l'enfant gardera dans sa petite enfance, signe de la présence de l'ancêtre divinisé. Après la naissance, s'enchaînent une succession de rites similaires à ceux trouvés dans d'autres populations de l'archipel, et qui confortent la présence terrestre du *dewa* incarné : l'enterrement des « quatre petits frères » (*catur sanak*, les tissus et liquides de l'après naissance) ; la cérémonie du cinquième ou septième jour pour couper le cordon ombilical (*kepus pungsed*) ; la cérémonie du douzième jour pour identifier l'ancêtre à l'aide d'un médium ; celle du quarante-deuxième jour pour les premiers pas ; celle enfin du troisième mois, qui marque l'entrée en scène du calendrier javano-balinais de 210 jours (*Pawukon*). L'objet de ces premiers rites est d'accueillir et de guider l'entrée de l'enfant dans la vie.

Le rite le plus significatif est celui du douzième jour, quand ses parents entreprennent de localiser ses origines, c'est-à-dire s'enquièrent de savoir quel ancêtre a pris forme incarnée et quelles demandes éventuelles il/elle a à formuler. On consulte à cet effet un *balian*, qui convoque l'âme qui s'incarne. On lui demande son nom, son origine dans les générations passées, par exemple : « qui vient ici demander du riz » (*nyen ane ngidih nasi*) ? — « Je suis le grand-père de l'Ouest de la rivière » (*tiang kakiang uli dauh tukad)*. On lui demande aussi si il/elle a une ou des requêtes spécifiques à formuler, pour garantir au nouveau-né santé et prospérité. Les familles s'efforcent de remplir ces demandes, qui varient considérablement : il peut s'agir d'un simple châle (*saput*) à donner à l'enfant ou d'une représentation de théâtre d'ombres (*wayang*) à offrir dans le futur, lorsque l'enfant aura grandi — donc après la période de haute mortalité infantile.

Passée l'enfance, les rites sont plus étroitement régis par les principes de l'hindouisme, auquel le théâtre, très présent — le *wayang* en particulier — fait constamment référence. Il faut assumer, de manière équilibrée est-il dit, les trois buts — hindous — de la vie : le désir (*kama*), la richesse (*artha*) et la vertu (*darma*). Le jeune âge, *brahmacari*, est celui du contrôle des désirs, mis en scène et jugulé symboliquement dans le limage des dents (*metatah*), l'âge adulte, *grehasta*, est celui de l'exercice des désirs et de l'accumulation de richesse, avec comme rite central le mariage ; l'âge avancé (*wanaprasta*) est celui du *dharma* couronné par la prêtrise. Le but suprême, par-delà la vie, reste le *moksa*, la fusion dans le Vide Sublime, selon la version la plus indigène (*Embang*), ou dans le l'Âme Sublime du Paramatma, selon la version la plus hindoue.

**Rites mortuaires et post-mortuaires**

C'est dans les rites de la mort que resurgissent, en transparence, derrière l'habillage hindou de la crémation, les rites du culte des ancêtres (Darta, Couteau et Breguet 2013: 156-180). L'objet est de libérer l'âme du mort et de lui permettre de retourner à ses origines, au-dessus de la montagne. Après

la mort, l'âme est en effet sans « séjour » stable ; elle n'est plus dans le corps, ni libérée de ses liens terrestres. Elle erre de manière potentiellement dangereuse dans le voisinage du mort ; il faut donc la neutraliser, lui fournir des séjours provisoires, en fonction du moment de sa « marche » de retour vers ses origines, ce qui est l'objet d'un certain nombre d'offrandes et de rites, accompagnés de courts dialogues entre elle et ses proches.

Puis très rapidement, sauf dans le cas de certaines familles privilégiées, qui gardent le corps intact (présentement sous formol) dans l'attente d'une grande crémation, le corps est confié, provisoirement, c'est-à-dire pour quelques mois ou années, soit au feu (*mekingsan di geni*), soit à la terre (*mekingsan di pertiwi*) par enterrement (*metanem*). L'âme quant à elle est confiée à la garde de la déesse de la mort, Durga.

Ces mesures ont pour fonction d'interrompre la procédure de séparation de l'âme et du corps, dans l'attente d'une crémation collective, qui la remettra en action à moindre coût. C'est dans le cas d'enterrement provisoire (*mekingsan di pertiwi*) qu'a lieu le rite d'exhumation des morts (*ngagah*), que nous décrivons plus bas.

Le rituel crématoire et post-crématoire organise la séparation par phases des éléments tangible (le corps), et intangible (l'âme) de la personne décédée : les restes du corps finiront dispersés dans la mer, et l'âme rejoindra le « vieux pays » de l'au-delà des monts. L'appareil symbolique utilisé est fondamentalement hindo-bouddhique. Il faut d'abord transporter le corps de la résidence du mort au cimetière (*setra*) et champ crématoire contigu (*tunon*), situés à l'aval du village[9]. On utilise à cet effet un catafalque, dont il existe de multiples types selon le groupe clanique et les moyens de la famille. Dans les familles les plus simples, ce catafalque consiste en une simple boite-cercueil (*wadah*) qui sera également utilisée pour la crémation proprement dite. Dans les autres familles, le *wadah* est situé dans la partie médiane d'un *bade* ou tour crématoire, qui représente la tripartition hindoue du monde, avec symboles chtoniens (tortue, *naga* et Bhoma) dans sa partie basse, symboles ouraniens (niveaux/*loka* célestes, jusqu'à onze) dans sa partie haute, et corps du défunt ou effigie de substitution installé dans sa partie médiane, qui représente le monde du milieu, donc des humains, pour le transport vers le cimetière.

Arrivé au cimetière, le corps est soit brûlé tel quel dans son *wadah* soit, transporté dans un *bade*, comme mentionné ci-dessus, transféré dans un sarcophage (*petulangan*), associé lui aussi à la mythologie hindoue, et dans

**9.** Selon qu'il y a crémation d'attente, lorsque le corps est confié au feu, sans rituel crématoire complet, ou inhumation provisoire (*mekingsan di Pertiwi*), puis exhumation (*ngagah*), la procédure est différente, plus complexe dans le second cas. Seule l'inhumation provisoire est ici notre objet. Lorsque le corps est confié au feu (*mekingsan di geni*), on utilise un symbole corporel et il n'y a ni inhumation ni exhumation.

lequel le corps, ou un symbole corporel à défaut,[10] sera brûlé. Il y en a de multiples sortes, pour les mêmes raisons que ci-dessus ; certains sont très simples, d'autres richement décorés en forme de taureau, lion, tigre, etc., selon le groupe clanique. En revanche, la plupart des objets d'accompagnement — eaux bénites des temples du village, vêtements, effigies corporelles, etc. — sont incontestablement d'origine locale pré-hindoue.

La crémation proprement dite permet la dispersion des éléments corporels dans la rivière, puis les profondeurs marines. On remarquera que le corps va vers l'aval (*ngelodang*), passant de la partie basse de la maisonnée (*balai dangin*), à la partie aval du village et se dispersant dans la partie basse de l'île.

C'est maintenant à l'âme de se libérer. Elle engage, par moult rites et « résidences-offrandes » provisoires qu'il n'est pas notre objet d'expliciter ici, son chemin de retour vers l'amont (*ngajanang*), vers les hauteurs montagneuses et le « vieux pays » des âmes ancestrales divinisées (*dewa pitara, dewa hyang*).

On la purifie d'abord par une sorte de répétition de la crémation, avec une petite tour de bambou comme nouveau symbole cosmique, puis on l'envoie sur un bateau miniature rejoindre le monde de l'au-delà des mers, ou elle se purifiera en purgatoire ; c'est la cérémonie du *nyekah/mukur*.

Le symbolisme est clairement hindou, et l'encadrement religieux déterminé le plus souvent par un « deux fois né » (*dwijati*, grand-prêtre), mais la démarche est balinaise : l'âme ancestrale, bientôt divinisée, ne saurait s'encombrer de la moindre impureté lors de son cheminement vers les hauteurs sacrées.

Non moins balinaises sont les phases suivantes : on rappelle l'âme purifiée de la mer à laquelle elle a été confiée et on l'envoie vers les hauteurs de ses origines : c'est la cérémonie du *nyegara-gunung* (litt., de la mer à la montagne), effectuée habituellement à Goa Lawah, au pied d'une colline du bord de mer.

L'âme purifiée est dorénavant un ancêtre divinisé (*dewa pitara* ou *dewa hyang*). On en fait alors notification (*mapejati*), avec force offrandes, dans toute une série de temples, certains claniques, d'autres de village, de « région », etc. ; c'est le *meajar-ajar*.[11]

Il reste ensuite, dans l'ultime cérémonie du *kelinggihang*, à lui attribuer un réceptacle symbolique, une effigie le plus souvent, qui résidera dans le *kemulan/kawitan* du temple de famille, et sera le point de référence du culte ancestral, par lequel s'établira le dialogue avec les *nini* et *kaki* ancestraux, intercesseurs auprès des autres divinités et protecteurs contre les forces maléfiques.

---

**10.** Lorsque le corps à été confié au feu (*mekingsan di geni*) ou lorsque qu'il n'y a pas de rituel d'exhumation, comme cela est de plus en plus fréquemment le cas.

**11.** Il s'agit d'une notification aux dieux de tous les temples desquels on est fidèle (*penyungsung*), c'est-à-dire les trois temples du Kahyangan Tiga du village, les temples claniques, les temples royaux, le temple de « l'origine du monde » de Gelgel (*Pura Dasar Bhuwana*), certains temples du complexe de Besakih, et le temple clanique (*pedharman*) situé à Besakih ou dans ses environs.

## Ngendag et ngagah : réveil et exhumation

Un des modes préparatoires à la crémation balinaise, nous l'avons vu ci-dessus, est l'inhumation provisoire (*mekingsan di Pertiwi*) suivie d'une exhumation précédant la crémation[12]. L'exhumation est une tradition pratiquée par d'autres sociétés nousantariennes, en particulier les Toraja de Célèbes, de même que par certaines populations de Madagascar, où elle est connue sous l'appellation française de « retournement des morts »[13]. Cet article ayant été présenté à l'occasion d'une conférence tenue à Antananarivo, en 2017, il a valeur comparative pour les anthropologues. Le rite balinais est bien sûr encombré d'une certaine terminologie hindoue ayant trait pour l'essentiel aux dieux et forces naturelles (Pertiwi, Durga, Surya, Banaspati, *buta*), mais il n'en reste pas moins d'essence balinaise et nousantarienne et mérite à ce titre comparaison avec les autres sociétés mentionnées ci-dessus.

C'est dans ce contexte que nous présentons ci-après la cérémonie collective d'exhumation et de « réveil » des morts à laquelle nous avons assisté le 28 Juillet 2017 dans le village de Bungbungan, dans le hameau (*banjar*) de Pagutan, situé dans la préfecture de Klungkung, à Bali. Que s'est-il passé ce jour-là ?

D'abord il faut savoir où les corps à exhumer avaient été précédemment enterrés dans le *setra* (cimetière), qui se trouve, comme dans presque tous les villages de Bali, dans la partie aval du village, donc côté « eaux usées ». Ce *setra* jouxte le temple de la mort (*pura dalem*) et l'autel *mrajapati* annexe[14] consacré à Durga.

Ensuite, il importe de bien comprendre que tout enterrement, fut-il provisoire, est accompagné de rites : si le corps doit être réveillé (*ngendag*), puis exhumé (*ngagah*), cela suppose qu'il ait été enterré de manière rituellement conforme, faute de quoi l'âme, loin de prendre le chemin du séjour ancestral, deviendra une âme errante (*atma kesasar*), cause s'il en est de malheurs et maladies[15].

---

**12.** Ce type de crémation est présentement qualifié d'*asti wedana*.

**13.** Il est connu comme *fokon'olona* en malgache. Voir Condominas 1960.

**14.** À l'autre extrémité, donc à l'amont, côté eaux pures, se trouve le temple du village, *pura desa*, et entre les deux, le *pura puseh*, temple d'origine.

**15.** Les rites sont extrêmement complexes, si complexes en fait qu'il est impossible d'en faire un résumé cohérent en quelques lignes. En voici toutefois une liste provisoire. Avant le départ pour le cimetière : bain du corps, préparation avec pose de *kwangen* (symbole de l'*omkara* cosmique hindou), onction d'eau parfumée (*kumkuman*), bénédiction avec eau bénite issue des temples d'origine et des temples du village, mise en place d'éléments décoratifs (miroir sur les yeux, entre autres), nouvelle bénédiction, prise de congé des plus jeunes, enveloppement du corps dans un tissu blanc inscrit d'écrits ésotériques (*kajang*), nouvelle bénédiction, mise en place d'une natte, dessin puis préparation d'un catafalque simple grillagé de 33 tiges de bambou accompagné de 33 pièces percées (*kepeng*). Lorsque le corps est correctement disposé sur son catafalque, on lui pose sur la poitrine une banane (*saba*), symbole de Durga, puis on le met dans le pavillon de l'Est (*balai dangin*). Suivent des prières, puis la

Pour cette raison, avant tout enterrement, on se rend au *mrajapati* pour en notifier (*matur piuning*), avec force prières, demande d'eau bénite et offrandes, la déesse de la mort Durga et lui confier l'âme du défunt, dont on dit qu'elle la servira fidèlement (*ngaturang ayah*) jusqu'au moment de la future exhumation.

Quant au corps proprement dit, on le confie, avec rituel similaire, à la déesse terre, Pertiwi, et sous la protection du gardien du cimetière (*sedahan setra*). Le dieu soleil Surya est pris à témoin, offrandes à l'appui. Enfin, les forces du bas (*butakala*) sont neutralisées par offrandes et exorcismes.

L'objet de l'ensemble de ces rites est de fonctionner comme blocage du temps (*pangalang sasih* – litt., blocage des mois), signifiant par là que la période d'inhumation ne saurait être qu'une simple parenthèse dans le processus complexe de séparation de l'âme du corps. Plus concrètement, on dit du mort qu'il dort (*sirep*). L'âme patiente-t-elle toujours pour autant près de Durga ? Pas toujours. Non encore libérée et soumise à de multiples tortures dans l'au-delà, elle peut, si l'attente des rites à venir est trop longue, manifester son mécontentement (*ngerubeda*), par des maladies, accidents et autres signes néfastes qui frappent la famille et son environnement. On consulte alors un médium (*nunas baos*) qui, selon l'interprétation donnée – « j'ai chaud, j'ai chaud » (*kebus, kebus*), peut-on entendre de la bouche du médium — peut conseiller d'avancer la date du rite crématoire ou de mettre en œuvre un rite d'apaisement.

Dans tous les cas, si l'on dit que le mort dort, son emplacement signalé par un petit monticule (*gegumuk*), on ne saurait le réveiller sans consultations calendaires préalables avec un grand-prêtre — « deux fois né » (*dwijati*) et donc hindou. C'est celui-ci qui décide des dates et qui effectuera, eaux bénites à l'appui, les rites finaux de la crémation future.

Lorsque la décision a été prise de faire une crémation collective — tous les 5 ans à Bungbungan — les représentants des clans et prêtres locaux (*mangku* responsable du *pura dalem*, temple des morts, et *mangku sonteng*) se concertent pour se répartir les tâches. Les préparations ont lieu dans l'enceinte extérieure d'un petit temple de voisinage (*pura banjar*). Elles durent des semaines, chaque famille devant préparer son quorum d'offrandes et d'objets rituels, certains

prise de congé de la famille, au terme de laquelle les membres masculins du *banjar* (communauté de voisinage), chacun accompagné d'une machette, de nourriture et d'une petite lampe (pour ouvrir le chemin vers l'au-delà), le transportent au cimetière, où un trou a été préalablement préparé aux dimensions voulues. Viennent une nouvelle série d'offrandes, en particulier celles présentées à Pertiwi (la déesse terre), à Durga et au Batara Dalem, puis le prêtre local (*mangku sonteg*) accomplit un rite d'apaisement dans le trou (*ngulapin*), dans lequel les membres du *banjar* déposent le corps. Intervient alors une parente, qui lave symboliquement le trou en le balayant de ses cheveux ; on comble ensuite ce trou, avant de déposer sur la tombe un *udeng* (couvre-chef) si c'est un homme, ou un batik si c'est une femme. Une cérémonie de fin de rite (*pepegatan*) a lieu dans la maison du mort.

pour l'exhumation, d'autres pour la crémation. Les principaux, en particulier les effigies, serviront de véhicules provisoires à l'esprit du mort à différents moments du rite. D'autres sont des objets d'accompagnement – nourriture, vêtements, symboles de la présence du mort (*pangawak*), effigies destinées à devenir réceptacles de l'âme du mort (*sawa kersia*), etc. Tous sont, après purification, *pangawak* blancs en tête (fig. 1), emmenés au setra, en désordre pour ceux de l'exhumation, intégrés à la procession qui partira du temple pour les autres. Ils sont rejoints par les catafalques (*wadah*) — pour transporter le corps — et le cas échéant les sarcophages (*petulangan*), dans lesquels celui-ci sera brûlé, juste avant la cérémonie crématoire. Celle-ci, signalons-le, vise à débarrasser l'âme de son enveloppe corporelle, les *pancamahabuta* hindous– ou cinq éléments de base : eau, feu, terre, air, et vide, et faciliter ainsi son retour au « vieux pays ».

L'exhumation a lieu plusieurs jours avant la crémation proprement dite, le matin. On ne saurait la réaliser sans en notifier (*mapejati*) au préalable, avec prières, offrandes (essentiellement *sorohan, pejati* et *bebangkit*) et purifications, tous les dieux et esprits auxquels on a confié le corps lors de son inhumation.

Il faut prendre congé de chacun. On s'adresse d'abord à Durga, la gardienne du *mrajapati*, qui a assuré la garde de l'âme du mort pendant toute la période d'inhumation; puis au maître du temple des morts, Batara Dalem ou Banaspati Raja[16]. On leur présente des offrandes dans le temple et on les implore de bien vouloir libérer les âmes à leur charge, pour recevoir in fine leurs eaux bénites.

Puis, passant sur le champ crématoire, c'est au mort qu'on s'adresse directement, comme à un vivant : « Maman, tu a fini de servir au *mrajapati*, on va te réveiller maintenant pour que tu puisses avoir ta crémation » (*Meme, suud ngayah di mrajapati, men jadi, meme lakar abenang, lan bangun jani*). On présente alors des offrandes à la déesse terre Pertiwi, puis au dieu soleil Surya, comme témoins de l'évènement, au gardien de l'amont du cimetière (*sedahan ulun setra*), au maître de l'espace crématoire (*pengesengan*), sans oublier les multiples esprits chtoniens du lieu, les *butakala*, et les gardiens des *gegumuk*, les tombes de terre provisoires dans lesquels sont enterrés les morts.

On ne saurait en effet négliger aucune de ces forces du monde intangible sans s'exposer à un risque d'échec, le mort alors devenant une dangereuse âme errante (*atma kesasar*), qu'il faudra tôt ou tard apaiser.

Tout se passe sans incident. Le but de ces offrandes et notifications aux dieux et esprits du lieu est de remettre en marche le mécanisme rituel de séparation de l'âme de son enveloppe corporelle, lequel a été interrompu par

**16.** Dont on dit maintenant qu'il ne serait autre que Siwa.

**Fig. 1 –** Les effigies des morts (*pangawak*) sont portées au cimetière en procession par des enfants.

**Fig. 2 –** Au cimetière, des vêtements sont déposés à l'emplacement des tombes pour habiller les morts lors de leur retour symbolique avant la crémation. Les vêtements sont ceux dont on habille habituellement les morts. À l'arrière-plan, la longue structure en bambou (*petak*) servira de reposoir aux dépouilles et à leur *sawa kersia* (ou *sekah*), séjour symbolique de l'âme réveillée du mort, dans l'attente de la crémation deux jours plus tard. Les deux plates-formes à droite du *petak* sont des autels provisoires pour le dieu Surya et les gardiens qui vont assister à la cérémonie.

l'inhumation plusieurs mois ou plusieurs années auparavant et qui ne sera achevé qu'au terme des cérémonies post-crématoires (*nyegara gunung*) qui auront envoyé l'âme au « vieux pays ». Mais il faut d'abord pour cela mettre à nouveau l'âme du mort, précédemment confiée à Durga, à proximité de son corps d'origine et les brûler ensemble, comme cela est le cas lors d'une crémation post-mortem ordinaire (*pengabenan*), lors de laquelle l'âme du mort est placée en attente dans un réceptacle symbolique non loin du cadavre. Vient le moment de l'exhumation proprement dite, dans la matinée.

Au cimetière les tombes ont été préparées, sur chacune d'elle ont été placés des vêtements (fig. 2) — les mêmes que ceux dont on habille d'habitude les morts, comme s'ils étaient morts il y a peu de temps et que la période d'inhumation n'était qu'une parenthèse dans la mécanique rituelle balinaise ordinaire.

Après qu'ont été présentées, au petit matin, toutes les notifications et faites toutes les purifications nécessaires, c'est l'héritier mâle (*sentana*) en chef du clan qui prend les choses en main, assisté d'un prêtre *mangku sonteng*[17] pour les mantras et l'aspersion des eaux bénites. Le rite commence par une visite au *mrajapati*, pour demander a Durga de libérer l'âme du mort de sa servitude provisoire auprès d'elle, à la suite de quoi on sort du *mrajapati* avec une effigie-réceptacle de l'âme du défunt, le *sawa kersia* (fig. 3)[18]. Une demande similaire est adressée à Pertiwi pour qu'elle laisse le corps échapper à sa garde dans la terre. Ainsi libérés, corps et âme pourront se rejoindre dans le rite pour être séparés à nouveau dans la crémation, le premier se dispersant dans les eaux de rivière puis les profondeurs marines, la seconde prenant le chemin du retour vers le « vieux pays » des hauteurs montagneuses.

Le *sawa kersia* est posé sur la tombe, côté amont, puis, alors que le prêtre finit d'invoquer les forces de vie (*ngulapin*), l'héritier (*sentana*) prend un bâton rituel, le *ubes-ubes*[19], et frappe trois fois le sol (fig. 4) en s'adressant à la morte — il s'agissait en l'occurrence d'une femme — comme s'il voulait la réveiller : « Réveille-toi, maman, réveille-toi » (*tundun, meme*), lui dit-il.

**17.** Ce prêtre local prononce les mantras en balinais et asperge les eaux bénites des temples auxquels le mort était affilié. Le grand-prêtre (*pedanda*), issu d'une maison brahmanique lointaine et considéré comme deux fois né (*dwijati*), n'intervient qu'au moment de la crémation proprement dite.

**18.** Habituellement appelé *sekah*, effigie-réceptacle de l'âme.

**19.** Parfois appellé *tulup* ou *penuntun*. Il consiste en un bâton de bois sacré (*dabdab*) planté dans une noix de coco contenant des offrandes et de l'eau bénite. C'est le *ubes-ubes* qui est à l'avant de toutes les processions dont l'âme fait l'objet, y compris lors de la crémation, deux jours plus tard.

**Fig. 3 –** Des femmes sortent du *mrajapati* (l'autel de Durga), où elles sont allées récupérer l'âme précédemment confiée à la déesse Durga et l'installer dans le *sawa kersia*, qui servira à réveiller le cadavre au moment de l'exhumation.

**Fig. 4 –** L'héritier en chef (*sentana*) de la défunte frappe le sol trois fois avec un bâton rituel (*ubes-ubes*), afin d'annoncer à la défunte qu'on va le réveiller.

**Fig. 5 –** Une femme, au second plan, vient de toucher une tombe avec son *sawa kersia*. Celui-ci est posé trois fois sur la tombe pour réveiller le mort. C'est l'âme qui réveille le corps, de sorte qu'ils puissent participer ensemble à la crémation, comme si le corps n'avait jamais été enterré.

Les autres membres du clan l'imitent, frappant le sol avec leurs *sawa kersia* respectifs (fig. 5), pour réveiller leurs morts les uns après les autres.

Cette exhortation faite, le *sentana* prend une bêche ordinaire. Il creuse un petit trou tout seul, puis d'autres personnes prennent le relais (fig. 6). Plus l'exhumation avance, plus il semble difficile de réveiller le mort. De temps à autre on voit surgir la tête ébouriffée de celui qui creuse, un grand sourire aux lèvres, et s'essuyant le front de ses mains. Rien ne se passe. Il faut l'aider à réveiller le mort. Lorsque le creusement atteint le cadavre, on glisse un batik desous, et on le relie au cordon (*benang gede*)[20] attaché au bâton *ubes-ubes* ; les membres de la famille se groupent aux deux extrémités du batik et, sur un signe du *sentana*, tout le monde tire en même temps, en criant : « *kedetin*, tirez ! ». Le corps, ou plutôt ce qu'il en reste, surgit sur le tissu qui se tend (fig. 7). Il s'agit en l'occurrence d'ossements, un crâne, un torse, et quelques membres (fig. 8).

**20.** À l'extrémité de cette corde se trouve une centaine de pièces *kepeng*, dites « pièces de paiement » (*kepeng penebusan*), qui compensent auprès de la déesse terre Pertiwi le déplacement du cadavre hors de la terre. Les pièces *kepeng* symbolisent les cinq éléments de la matière, *panca datu*, dans le vocabulaire hindouisé.

**Fig. 6 –** La fosse est creusée.

**Fig. 7 –** Un linceul est remonté, que l'on ouvre.

**Fig. 8 –** Apparaît un squelette

Avant de continuer, on met les ossements en vrac sur une natte (*tikar*) de feuilles de cocotier, et on s'occupe du trou. Celui-ci ne saurait en effet rester tel quel. Il pourrait appeler la mort. Il faut donc non seulement le combler, mais remplacer ce qui a été ôté à Pertiwi, la Terre. C'est l'objet des pièces chinoises *kepeng* précédemment attachées à la corde de l'*ubes-ubes*, que l'on détache pour les laisser dans le trou. On libère également un poulet, que l'on voit sortir du trou et se sauver en piaillant. Puis on comble le trou avant de planter un petit plant de bananier sur la terre que l'on vient de bouleverser. Les équilibres sont maintenant rétablis. On peut s'occuper du corps, ou plutôt de ce qu'il en reste. Sans oublier le *sawa kersia*, réceptacle de l'âme maintenant sortie de la garde de Durga et qui va bientôt reprendre son long cheminement. Dorénavant, jusqu'à la crémation, le *sawa kersia* restera aux côté des restes corporels du mort.

Comment les membres de la famille réagissent-ils ? On a vu que celui qui creusait faisait montre de son plus beau sourire. Alors qu'il recueille les ossements les uns après les autres et reconstitue un semblant de corps sur la natte, ce sourire laisse place, à part quelques ricanements inquiets, à la plus exemplaire des dignités. Certes, le cadavre, ou les morceaux qui en sont issus, sont de la matière morte dont il faut à tout prix se « débarrasser »[21] ; et tel est en effet l'objet de la crémation et de la dispersion des cendres dans la mer à venir.

Mais on se saurait s'abandonner à aucune émotion déplacée : « Il ne faut pas que les larmes touchent le corps », dit-on, « cela rend glissante la route sur laquelle sont engagés les morts » (*Da yeh peninggalan kena ked ke sawa, sang pitra laka nemu jalan sane belig*).

Que fait-on avec la tête, les membres et autres ossements posés en vrac sur le *tikar* ?

Eh bien, on en fait ce qui se doit : on les lave (fig. 9), dans certains cas on arrache les chairs restantes, et on réassemble le tout en un corps plus ou moins homogène. L'objet de l'exhumation est en effet de reconstituer le corps avant de le brûler.

À partir de ce moment-là, le corps est soumis à exactement les mêmes rituels, avec certes des variantes de « caste » et de village, que ceux prodigués à un mort ordinaire, c'est-à-dire non soumis à inhumation préalable à la crémation. On le lave (*mandusin*), on le couvre d'un tissu blanc (fig. 10), et, comme le corps de tout défunt ordinaire, on le met en attente de la crémation à venir. On le transfère à cet effet, bâton *ubes-ubes* en tête, sur le *petak*, structure en bambou (voir fig. 2, au fond, au centre) construite sur le côté du setra, où il restera avec son *sawa kersia*, à côté des restes corporels des autres participants, à attendre la crémation à venir.

**21.** Le transport du corps au cimetière est habituellement qualifié de *pengutangan* : action de jeter ou se débarrasser de quelque chose.

**Fig. 9 –** Les ossements sont lavés.

**Fig. 10 –** Les ossements sont enveloppés dans un linceul, qui sera déposé sur les *petak* de bambou, avec les *sawa kersia*, en attente de la crémation.

Ce n'est que deux jours plus tard – dans le cas de Bungbungan – que les restes corporels des cadavres et les réceptacles des âmes adjoints sont récupérés au *petak* pour être emmenés en une courte procession, *ubes-ubes* en tête, suivi des *pangawak*, symbole du mort (fig. 11), dans un vacarme de gongs et cymbales, vers le lieu de la crémation proprement dite (*pengesengan*), où on les mettra dans leur *petulangan* (sarcophage) respectif, pour qu'ils soient brûlés selon les rites communs à toutes les crémations.

Une fois arrivé au *setra*, on y brûlera tout, symboles du corps, symboles de l'âme et restes corporels, de deux manières selon les familles : soit de façon élémentaire avec un simple brûleur à gaz (fig. 12), soit sur une plate-forme construite à cet effet (fig. 13, avant la crémation). On ira ensuite à la rivière. Bientôt, les cendres seront dispersées dans les profondeurs marines, et l'âme du défunt pourra reprendre son long cheminement rituel vers les hauteurs du « vieux pays » jusqu'à sa mutation finale en *dewa hyang*, en ancêtre divinisé, comme décrit dans la section *Rites Mortuaires et Post-mortuaires* ci-dessus.

Ainsi, tout au long des cheminements de la matière corporelle et de l'âme vers leur destination respective, le monde d'en bas et les hauteurs célestes, l'hindouisme continuera de parer le culte des ancêtres balinais de ses plus beaux atours.

**Fig. 11 –** Des enfants portent en procession les effigies des morts (*pangawak*) au champ crématoire. Ces *pengawak* symboliseront les morts (enterrés, puis exhumés) lors de la crémation.

**Fig. 12 –** Crémation des os recoltés à Bungbungan, le 3 août 2017.

**Fig. 13 –** Le cimetière se transforme en champ crématoire. Les restes corporels, les *sawa kersia* et de multiples autres offrandes et symboles, dont les *pangawak*, seront brûlés sur les diverses plates-formes.

## Bibliographie Choisie

Ardika, Wayan & Peter Bellwood, 1991. « The Beginnings of Indian Contacts with Bali », *Antiquity* 65, p. 221-232.

Belo, Jane, 1953. *Bali: Temple Festival*, Seattle : University of Washington Press.

Berg, C.C., 1927, *De middeljavaansche historische traditie*, Santpoort.

Bernet Kempers, A.J., 1990. *Monumental Bali : Introduction to Balinese Archaeology & Guide to the Monuments*, Berkeley : Periplus Editions (1977).

Bréguet, Georges, 1981. « Génétique et Ethnologie, ou quand l'information portée par les gènes rejoint celle transmise par les mythes », *Cahier de la Faculté des Sciences* nº 6, Genève : Université de Genève.

Bréguet, Georges, 1983. « Notes sur les rites funéraires en usage à Tenganan Pengringsingan », in *Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, 47/2 , p. 195-211.

Condominas, Georges, 1960. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris : Berger-Levrault.

Connor, Linda, 1996. « Contestation and Transformation of Balinese Ritual: The Case of Ngaben Ngirit », *in* Adrian Vickers, *Being Modern in Bali, Image and Change*, New Haven : Yale University, South-East Asia Studies, p. 179-211.

Covarrubias, Miguel, 1937. *Island of Bali*, New York : Alfred A. Knopf.

Darta, I Gusti Nyoman, Jean Couteau & Georges Bréguet, 2013. *Time, Rites and Festivals in Bali*, Jakarta: Babbooks.

Goris, Roelof, 1931. « Secten op Bali », *Mededeelingen van de Krtya Liefrinck-Van der Tuuk*, vol. 3, p. 37-54.

Guermonprez, Jean François, 2001. « La Société Balinaise dans le Miroir de l'Hindouisme », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 88, p. 271-293.

Hauser-Schaublin, Birgitta and I Wayan Ardika (dir.), 2008. *Burials, Texts and Rituals, Ethno-archeological Investigations in North-Bali, Indonesia*, Göttingen Universitätsverslag.

Hobart, Mark, 1978. « The path of the soul: the legitimacy of nature in Balinese conceptions of space », *in* G.B. Milner (ed.), *Natural Symbols in South East Asia*, London: SOAS, p. 5-28. (Collected Papers in Oriental and African Studies).

Picard, Michel, 2017. *Kebalian : La construction dialogique de l'identité balinaise*, Paris : EHESS, Cahiers d'Archipel 44.

Ramseyer, Urs, 1984. *Clothing, Ritual and Society in Tenganan Pengeringsingan (Bali)*, Basel: Naturforschenden Gesellschaft.

Swellengrebel, J.L., 1960. « Introduction », *in* J.L. Swellengrebel (dir.), *Studies in Life, Thought and Ritual*, The Hague : W. van Hoeve, p. 1-76.

Vickers, Adrian, 2012. *Bali : A Paradise Created*, Singapore : Tuttle Publishing, (1989).

Wirz, Paul, 1928. *Der Totenkult auf Bali*, Stuttgart : Strecker und Schröder.

*Annabel Teh Gallop* [1]

# *Silsilah Raja-Raja Brunei:* The Manuscript of Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim

## Introduction

Sir Hugh Low (1824-1905) lived in Borneo for over thirty years. He first arrived in Sarawak in 1843 or 1844, and spent the next two years travelling and collecting botanical specimens. Low was a great admirer and supporter of James Brooke's rule in Sarawak, and when Brooke was made Governor of the newly-established British colony of Labuan, Low was appointed Secretary to the government, taking up his post in early 1848. He remained in colonial service in Labuan until 1877, when he moved to the Malay peninsula as the fourth British Resident of Perak, a post he held until retirement in 1889. He died in Italy in 1905.[3]

Low gained considerable renown as a naturalist and explorer of Borneo, and identified several new botanical and zoological species. He was the first European to climb Mount Kinabalu in 1851, and the highest and deepest points of the mountain bear his name: Low's Peak and Low's Gully. But from his earliest days in Sarawak he also evinced a deep interest in Malay history and culture, and an appreciation of the centuries-old role of the Malay kingdom of

**1.** Head of the Southeast Asia section, British Library, annabel.gallop@bl.uk.

**2.** I would like to express my profound appreciation to Henri Chambert-Loir for locating his 40-year old photocopy of the manuscript, and thus enabling this edition, and for helpful suggestions and some important corrections to the readings and translations. My thanks are also due to an anonymous reviewer for constructive comments; any remaining shortcomings are entirely my responsibility.

**3.** For a biographical outline of Low and his career, see Sadka (1954: 17-21).

Brunei as the acknowledged sovereign power along the north coast of Borneo. In his account of Sarawak published in London after his first visit to Borneo, he refers to the written histories of Brunei in the possession of Malay nobles, and his hopes of obtaining copies:

> "There still existed during the lifetime of the late rajah, Mudah Hassim,[4] the genealogical tree of the late royal family of Borneo, and annals of its history, but after his lamented death I could not learn what had become of them; and the surviving brother, the present rajah, Mudah Mohammed, feared that these relics, which had been preserved through generations with the most religious care, had perished in the flames of the houses of the murdered pangerans. These Mahometans, being more proud of their ancestry than those of the eastern world will allow themselves to be, take the greatest possible care of the histories of their families. On returning to the island I shall not fail to try by every means to obtain these papers, or copies of them, if they should be found still to exist" (Low 1848: 95).

During his subsequent long posting in Labuan, Low succeeded in obtaining copies of a number of Malay histories of Brunei, but it was only after his move to Perak that in 1880 he published a lengthy annotated compilation of historical materials from Brunei, in the 5th issue of the journal of the newly-established Straits Branch of the Royal Asiatic Society. Low's five-part contribution consisted of an English translation of a "Selesilah (Book of the Descent) of the Rajas of Bruni', followed by his own 'Notes'; an English translation of a 'History of the Sultans of Bruni and of their descent, from Sultan Abdul Kahar to Sultan Abdul Jalil-ul-Jebar"; a "List of the Mahomedan Sovereigns of Bruni, or Borneo Proper," compiled by Low based on the preceding texts, with reference to other sources; and finally a "Transcription and Translation of a Historic Tablet" (Low 1880).

The "Historic Tablet" (Batu Tarsilah) is identified precisely as a stone inscription standing on the tomb of Sultan Jamalul Alam in the *Makam damit*, "Small graveyard," located at the foot of Bukit Panggal, and Low's copy of the text was made on 1 June 1873. Low is, however, decidedly circumspect concerning the original form of his sources for the "Selesilah" and "History," although the translations do appear to be based on single manuscripts of each, for in footnotes Low frequently makes comparisons with other copies of the texts. The main authority on Brunei history most often referred to by Low in his footnotes is one Pangiran Kasuma,[5] who had given Low a copy of the *Selesilah* (Low 1880: 6). This was not the text translated by Low, but is frequently cited in footnotes for its variant accounts,[6] and Low also refers to Pangiran Kasuma's opinions conveyed orally.[7]

Low never published the original Malay texts of his source manuscripts,

**4.** Raja Muda Hasyim. Brunei governor in Sarawak, was killed in late 1845 or early 1846 on the orders of Sultan Umar Ali Saifuddin II of Brunei (r. 1828-1853).

**5.** Pangiran Kasuma is cited in nine separate notes by Low (1880: 6, 7, 11, 16, 17, 18, 20).

**6.** Low 1880: 7, 11, 17, 18, 20.

**7.** Low 1880: 16, 17.

and it was not until 1968, when Amin Sweeney published editions of two manuscripts of *Silsilah raja-raja Brunei* (henceforth SRRB) held in London, that the Malay texts became widely accessible. Sweeney's sources were MS 25032 from the Library of the School of Oriental and African Studies (SOAS), referred to in his edition as MS A, and MS 123, held in the Royal Asiatic Society (RAS), referred to as MS B. Over the past half century no new edition of the SRRB has been published, but in the intervening years, many other manuscripts of SRRB have been documented or referenced in publications. All known versions of the SRRB will be listed and evaluated in a forthcoming publication, but the present article focusses on just one of these manuscripts, which was described in a catalogue of the Malay manuscripts in the Muzium Negara, Kuala Lumpur, by Henri Chambert-Loir (1980: 15):

> 21. Silsi[l]ah Brunei
>
> A notebook with blue cardboard cover, without number nor title.
>
> 14 damaged pages now well restored; 16 x 20.5 cm.
>
> Watermarks: a) Queen sitting in a chariot; b) GIOR MAGNANI; c) 1818.
>
> Text: 9.5 x 13.5 cm. Number of lines irregular. Black ink. The historical text is written in a well-shaped and neat script, the spells in a clumsy but easy one.
>
> p. 1: incomplete sentences; p. 2: talisman-formulas.
>
> p. 3-10: historical sketches and genealogies of Brunei (b.w.r.n.y). Begins with the date of the death of Sultan Muhammad Ali bin Sultan Hassan: Sunday 14 Jumadilakhir 1072 [Saturday 4 February 1662] – (cp. with *JSBRAS* no. 5, 1880: 222; 14 Rabiulakhir 1072). Then follow some genealogies with mention of the first muslim ruler: Sultan Muhammad, allusion to the attack of the Spaniards, the civil war between Sultan Abdul-Mubin and Sultan Muhiuddin, the rulers of Matan and Sambas, etc …
>
> p. 11-14: new talisman formulas with twice the mention (pp. 12 and 13) of a date of birth: 5 Syaban 1246 [Wednesday 19 January 1831].
>
> This very brief *Silsilah Brunei* should be compared with the texts published by Low (*JSBRAS* 5, 1880) and Sweeney (*JMBRAS* 49 pt. 2, 1968).

My attempts in the early 1990s to see this manuscript were unsuccessful.[8] I am therefore extremely grateful to Henri Chambert-Loir for recently locating a photocopy of the entire manuscript, made at the time of the preparation of his catalogue, and for providing me with digital scans, on the basis of which the present edition has been prepared.

**8.** After the founding of the Malay Manuscripts Centre (Pusat Manuskrip Melayu, PMM) at the National Library of Malaysia in 1984, most of the Malay manuscripts in the Muzium Negara were transferred to the PMM, but according to the then head of the PMM, Datin Siti Mariani Omar, this manuscript could not be located (pers. comm., 8.6.93).

## The Muzium Negara manuscript

On the basis of the digital scans, there are 14 pages with writing in this manuscript, and as noted in the catalogue description above, there are at least two distinct hands. The main text, the *Silsilah raja-raja Brunei*, begins at the top of p. 4 (*Bahwa inilah silsilah*) and concludes on p. 11 (*cucunya bernama Pengiran Amir, wa-Allahu a'lam*), and is written in a neat small hand (A), in dark black ink. There are lengthy marginal notes in hand (A) on pp. 6, 7, 8, 9 and 10. The second hand (B), which is larger and less accomplished, but carefully formed and very clear to read, in a slightly lighter ink, is found on pp. 2-3 and pp. 11-13 for all preliminary and end matter, comprising amulets, a historical statement and genealogy, notes on a birth, and two brief marginal comments on pp. 8 and 9. Hand B is also responsible for all additions of words written above the line in the *Silsilah*, suggesting that this person checked the copy carefully against its source. The first (p. 1) and last (p. 14) pages of the manuscript have scribbled notes in an indeterminate hand(s).

The genealogy presented on p. 3 is that of Pengiran Muhammad Hasyim, son of Pengiran Kerma Indera, and a grandson of Sultan Umar Ali Syarifuddin [sic] (d. 1795). At the end of the manuscript there is a statement on the birth of Pengiran Muhammad Hasyim's son, Abdul Rajad, in 1831, which, as noted further below in the section on "Birth notes," was drafted several times before being finalised. These multiple versions suggest that this note was not written by a professional scribe, but was most likely composed by Pengiran Muhammad Hasyim himself, who is thus the scribe of hand (B) and the owner of the manuscript. Since the paper is said to be watermarked 1818, it is proposed that the core text (hand A) was probably copied some time in the 1820s for Pengiran Muhammad Hasyim, who subsequently added the amulets and other paratexts, up to and around 1831, or slightly later.

The key to the identity of this owner of the manuscript can be found in one of the many publications on Brunei history by the senior Brunei historian, Pehin Jawatan Dalam Seri Maharaja Dato Seri Utama (Dr.) Haji Awang Mohd. Jamil al-Sufri, Director of the Brunei History Centre (Pusat Sejarah Brunei). Citing a reference to "Pangiran Kasuma" in Low's account, Pehin Jamil identifies him more precisely as "Pengiran Kesuma Negara Pengiran Hashim" and describes him as "A very knowledgeable person on the intricacies of the history of Brunei, and son to Yang Amat Mulia Pengiran Kerma Negara Pengiran Anak Sulaiman ibnu Sultan Omar Ali Saifuddin I" (Mohd. Jamil 2002: 18). This critical piece of information – that the personal name of Low's 'Pangiran Kasuma' was Hasyim – together with a close comparison between the contents of the Muzium Negara manuscript with the text of "Pangiran Kasuma" described in Low 1880, allows us to identify the present manuscript as almost certainly the copy of the *Silsilah raja-raja Brunei* given by Pengiran Kesuma[9] to Low.

**9.** The place of the indeterminate vowel /e *pepet*/ in standard Malay is taken by /a/ in Brunei Malay

According to Chambert-Loir (1980: 1), the present manuscript is one of at least 15 manuscripts in Muzium Negara of which the origin is unknown. However, one manuscript in his list (no. 34), as well as some rare printed books in the library, were previously the property of the Perak State Museum in Taiping. Since Low evidently brought his Brunei historical materials with him to Perak, whence he published the *Selesilah* in 1880, it is possible that the SRRB manuscript of Pengiran Kesuma may have come to the Muzium Negara together with other items from the Perak State Museum, or with other manuscripts of Perak origin.[10]

## Contents of the *Silsilah raja-raja Brunei* of Pengiran Kesuma

In recent years there has been a growing recognition of the value that can be added to our understanding of a manuscript through a greater appreciation of its materiality: the paper on which it is written, the ink, the style of handwriting, the spatial layout of the text, the binding, and any annotations in the volume, including decorative features. Technological advances mean that it is now so much easier and cheaper to include photographic illustrations of manuscripts to accompany text editions.[11] In preparing the edition of Pengiran Kesuma's manuscript, the core text of the SRRB is therefore considered within the context of the whole book, including all the surrounding paratexts, and paying heed to the graphic interplay of the different textual elements on the page. Thus the list of the contents of the manuscript below starts from the scribbled annotations on the first page, with the amulets which open and close the royal genealogy regarded as an integral part of the book.

## Contents:

p. 1 Notes and scribbles.
p. 2 (Hand B) Four amulets [A-D].
p. 3 Statement on the death of Sultan Muhammad Ali on 14 Jumadilakhir 1072 (4 February 1662). Above this, written diagonally in the top margin, is the genealogy of Pengiran Muhammad Hasyim on both his paternal and maternal sides.
p. 4 (Hand A) *Silsilah raja-raja Brunei*, starting with Sultan Muhammad, his brother Sultan Ahmad, and Sultan Syarif Ali.
[Between the end of p. 4 and the beginning of p. 5 there is a break in the narrative.]
p. 5 The Spanish attack on Brunei, and betrayal of Pengiran Seri Laila. Bendahara Raja Saqkam restored his father to the throne and killed the traitors. Reign of his brother Sultan Saiful Rijal.

(Clynes 2001: 15), and is often indicated with an *alif* in words written in Jawi script. However, in modern romanized Malay in Brunei this vowel is standardised to *e*. Henceforth in this article, the name written as "Pangiran Kasuma" by Low will be rendered as "Pengiran Kesuma."

**10.** No. 16, *Hikayat Hang Tuah*, and No. 19, *Silsilah Melayu dan Bugis*, bound in a single volume, were written by a scribe from Perak (Chambert-Loir 1980: 12-13).

**11.** Indeed, it could be regarded as a dereliction of duty not to include at least one photograph whenever a Malay manuscript text is published.

p. 6 Sultan Saiful Rijal enthroned his unborn child, who was born a simple minded but beautiful girl. Succeeded by his sons Sultan Syah Berunai and then Sultan Hasan (Marhum di Tanjung). The mute princess was given a great inheritance; her son was Bendahara Abdul who killed Sultan Muhammad Ali and became Sultan Abdul Mubin.

p. 7 The civil war in Brunei between Sultan Abdul Mubin, whose followers were named the Island Rajas, and Sultan Muhyiuddin, nephew of the late Sultan Muhammad Ali, whose followers were the Brunei Rajas.

p. 8 Descendants of Marhum Tuha [Sultan Jalilul Akhbar, son of Sultan Hasan] down to Sultan Muhyiuddin, and of Sultan Muhammad Ali.

p. 9 Descendants of [Sultan Muhammad Ali's son] Sultan Kamaluddin and his son Sultan Muhammad Aliuddin, and of Raja Tengah in Sambas.

p. 10 Descendants of Marhum di Tanjung, including the Raja of Suluk, and the cruel Pangiran Di Gadong Berunai.

p. 11 Siblings of Marhum di Tanjung, ending the *Silsilah*. (Hand B) Six amulets [E-J].

p. 12 Draft of a note on the birth of Abdul Rajad, son of Pangiran Muhammad Hasyim and Kahawang Bidah, on 5 Syaaban 1246 (19 January 1831). Eight amulets [K-R].

p. 13 Finalised note on the birth of Abdul Rajad on 8 Syaaban 1246 (22 January 1831). Two amulets [S-T].

p. 14 Magic squares and notes.

The contents are discussed in more detail below, starting with the *Sisilah* proper in hand A, followed by the various texts in hand B of Pengiran Kesuma.

### Hand A: *Silsilah raja-raja Brunei* (pp. 4-11)

This is a very short text occupying eight pages and containing only 1,250 words, increasing to 1,500 with marginalia.[12] The text on p. 4 begins directly: *Bahwa inilah silsilah segala raja2*, "This is the genealogy of the rulers," and describes the reigns of the first Muslim sovereign of Brunei Sultan Muhammad, and his brother Sultan Ahmad who marries a Chinese wife, and whose daughter marries Sayid Syarif Ali. Sayid Syarif Ali becomes the third sovereign and reigns in Brunei as Sultan Berkat, and is succeeded by his son Sultan Sulaiman and thence his son Sultan Bolkiah.

The narrative on pp. 5-6 concerns the Spanish attack on Brunei, and the betrayal of Pengiran Seri Laila. Bendahara Raja Saqkam (as the name is consistently spelt s-q-k-m in this manuscript) valiantly battles the Spanish and restores his father (Sultan Abdul Kahar) to the throne, and kills the traitors Pengiran Seri Laila and Pengiran Seri Ratna. Bendahara Saqkam then supports the rule of his brother Sultan Saiful Rijal.

**12.** In comparison, MS A contains approximately 10,500 words, and MS B approximately 10,800 words.

Sultan Saiful Rijal enthrones his child while still in the womb; a girl is born, who turns out to be simple minded but beautiful. Sultan Saiful Rijal is succeeded first by his son Sultan Syah Berunai, who has no children so abdicates in favour of his brother Sultan Hasan (Marhum di Tanjung). The mute princess was also married to a noble named Pengiran Muhammad, and given a great inheritence, and amongst her sons was Bendahara Abdul Mubin. It was he who killed Sultan Muhammad Ali and proclaimed himself sultan, following which civil war broke out in Brunei between his followers and those of Sultan Muhiuddin, the nephew of of Sultan Muhammad Ali, ending with the death of Sultan Abdul Mubin.

As noted in the contents list, between the end of p. 4 and beginning of p. 5, there is a break in the text. As the manuscript has been heavily restored and re-sewn, it is not easy to confirm the loss of intervening pages, or the extent of such loss.[13] The opening of the *Silsilah* on p. 4 follows almost exactly that of MS A (Sweeney 1968: 49-50) and the Batu Tarsilah, albeit without any religious exordium, or mention of Dato Imam Yakub or Haji Abdul Latif and their royal patrons. The text on pp. 5-6 however follows very closely the narrative in Low's "History" (Low 1880: 10-11) and is also broadly similar to MS B (Sweeney 1968: 55-56). This implies a possibly lengthy loss of text between the current pp. 4 and 5, which might have contained the end of the core *Silsilah* of Dato Imam Yaakub, followed by the start of the historical chronicle akin to MS B. Furthermore, there are three instances of Low's citations from Pengiran Kesuma's narrative concerning episodes which are not found in this manuscript, and which therefore may have been lost in the intervening period. These include the explanation that the *kota batu* built by Chinese subjects during Sultan Berkat's reign was that located across the Brunei river beside Pulau Cermin (Low 1880: 7); a note that in former times the sons of sultans were called Rajas, the other nobles being titled Pengirans (Low 1880: 11); and the description of the arrival of the Sulus in the civil war (Low 1880: 17).

However, from p. 7 onwards, Pengiran Kesuma's manuscript diverges from all other known texts of the SRRB, in one important albeit brief passage. This explicitly describes the split of Brunei society into two camps during the prolonged civil war: the followers of Sultan Abdul Mubin, whose palace was on Pulau Cermin, were known as the Island rajas (*raja-raja Pulau*), while the supporters of Sultan Muhyiuddin were the Brunei rajas (*raja-raja Brunei*). The Island rajas could claim the allegiance of nearly all the Bajau along the coasts of Sabah, because this was part of the inheritance of Sultan Abdul Mubin's mother, the mute princess, the sister of Sultan Hasan, Marhum di

**13.** At present there are 14 pages evident in the digital copy, with p. 1 preceded by a blank folio; the present manuscript is made up of 4 bifolia, folded and sewn down the middle between pp. 6-7, where sewing threads can be seen. There is no evident break in the text betwee pp. 8 and 9, as might be expected if one or more leaves (bifolia) had been lost between pp. 4 and 5.

Tanjung, and it was the great wealth of the Island raja faction that ensured their continued prominence in Brunei. Of particular significance is that the manuscript implies that the seismic events of the late 17th century were the origin of a long-lasting fissure in Brunei society, which still resonated at the time of writing in the early 19th century: *Itulah asal bangsanya raja2 pulau, ialah raja Bajau… Sebab itulah raja Pulau itu kaya sampai sekarang karena ia sama sepusaka dengan Marhum di Tanjung*, "That is the origin of the Island Rajas, who are the Bajau Rajas… And this is the reason why the Island Rajas are so rich, to the present day, because their inheritance equalled that of Marhum di Tanjung." This section ends with the phrase *wa-Allāhu a'lam*, "God is He who knows," conventionally used to close a piece of writing, implying that this is the end of that particular text.

The manuscript continues on pp. 8-11 with a series of discrete and detailed genealogies of the descendants of Sultan Hasan, Marhum di Tanjung: firstly of Marhum Tua (Sultan Abdul Jalilul Akbar, Sultan Hasan's son and successor); next of Sultan Muhammad Ali; and then of Raja Tengah of Sambas (who is described as the son of Sultan Jalilul Jabar, Marhum Tengah, who was the son of Sultan Abdul Jalilul Akbar). Next is an account of the descent lines of Marhum di Tanjung's sons by concubines or non-royal wives (*gundik*), then of his daughters, and finally of Marhum di Tanjung's siblings born of concubines. Some of these descent line also end with the phrase *wa-Allāhu a'lam*, indicating that they should be understood as discrete texts complete in themselves. There is little narrative content in this section, although the lines of descent are occasionally peppered with some colourful comment, such as on the sadistic nature of Pengiran Di Gadong Berunai (the middle brother of Marhum di Tanjung born of a concubine), who seems to have delighted in killing people by beheading them not with a sword but with a saw, or roasting them above a fire, and who pulled out the teeth of his concubines.

**The editing of marginalia**

This manuscript of SRRB contains eight marginal additions on pp. 6-10, always written at an angle to the main text. These are not seamless additions to the narrative, in the same category as words occasionally added above the line (indicated in the edition with angled brackets), which are necessary to ensure the logical or correct flow of the text; for example, *jikalau* added above the line on p. 7, and *al-dīn* added twice to the name of *Sultan Muhyi* on p. 8. In every case, the purport of these marginal notes is solely to add genealogical information and lines of descent for individuals mentioned in the narrative. Six of these notes are in the hand of the same scribe (A) who wrote the main text and are relatively lengthy, all comprising two or more lines. In two cases, on pp. 8 and 9, brief notes are in hand (B), inked in on top of pencilled drafts.

In all cases except the first on p. 6, the marginal note is linked with the point of reference in the text by means of a symbol. On p. 7 this is the Malay numeral 2 (٢); on p. 8 the first note is linked with a V-shaped caret with a dot above, and the second one with a small circle (o); on p. 9 the first note is linked with a character resembling "N" and the second with "V"; and on p. 10 the note is again linked with a small circle (o).

In editing this manuscript, it was surprisingly difficult to select the appropriate format for presenting the marginal notes. Initially, it was assumed that the marginalia would be incorporated into the main text accompanied by suitable graphic indicators; for example, placed within square brackets, just as angled brackets are used for words inserted above the line. Almost immediately it became clear that such a course of action was inappropriate, because the marginalia is often very lengthy, and interrupted the flow of the narrative too much. Yet gathering the marginal notes together at the end of the text also not ideal, as the information was then too far removed from the point of reference in the text. Nor were footnotes the answer, as this would involve placing marginalia alongside editorial notes, whereas the two types of information were fundamentally different. Finally the decision was taken to present the marginalia at the end of each page of text. Even though this method hinders the flow of reading of the main text, it aims to preserve better the experience of the original reader of the manuscript, who would have been forced to pause while reading each page in order to physically turn the page and read the marginalia.

### *Hand B: Death of Sultan Muhammad Ali*

The main text on p. 3 is a statement of the death of Sultan Muhammad Ali on the eve of Monday, 14 Jumadilakhir 1072 (4 February 1662). The year is also specified as a *Ha* year in the eight-year Malay *daur kecil* cycle, where each year is named after an Arabic letter, and the time of day is identified as that of Brahma, according to the Indic *ketika lima* cycle.[14]

> *Adapun Seri Sultan Muhammad Ali ibn Seri Sultan Hasan mangkat daripada negeri yang fanā kepada negeri yang baqā qālū inna lillāh wa-inna ilayhi raji'ūn hijrat al-nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam seribu tujuh puluh dua tahun pada tahun ha' pada empat belas ~~ha~~ hari bulan Jumadilakhir pada ketika Brahma malam Isnin.*
>
> Seri Sultan Muhammad Ali, son of Seri Sultan Hasan, passed on from this transient world to the eternal world, as it is said, "We belong to God and to Him we shall return," in the year of the migration of the prophet, may the peace and blessings of God be upon him, one thousand and seventy two, in the year Ha, on the fourteenth day of Jumadilakhir, at the time of Brahma, on the eve of Monday.

**14.** On the *ketika lima* cycle, of five time periods repeating over a five day cycle, see Farouk 2016: 105.

The circumstances of this event are well-known, from what is by far the most important and lengthy episode in several manuscripts of the SRRB.[15] The son of the Bendahara Abdul Mubin was unjustly killed by the son of Sultan Muhammad Ali, and when the Bendahara laid the matter before the Sultan, the Sultan agreed that his son should face justice. At that point the prince ran into the palace and the Bendahara followed him in, but not finding him, ran amok and killed all the inhabitants. Thereupon the Sultan agreed that he himself too should die, and he was garotted by the Bendahara in the garden outside the palace, henceforth being known as Marhum Tumbang di Rumput, "the Late Ruler who fell on the grass." According to Low, "the first date in Bruni history which can be trusted is A.H. 1072, being that of the death of Sultan Mahomet Ali" (Low 1880: 1), and elaborates further: "The date of this occurrence is the first and only one in Bruni history, it is: 'Malam hari Isnein' 14th Rabial Akhir, A.H. 1072" (Low 1880: 13). Subsequent historians of Brunei have thus cited this date of 1072 AH as "the first date given in any Brunei source" (Brown 1970: 144; Saunders 1994: 63), although Brown did later qualify this statement by noting that Low had also published the text of the Historic Tablet or *Batu Tarsilah*, dated 1807 (Brown 1988: 75), to which might be added a long list of dated tombstones and other dated manuscript books and documents from Brunei.

Nevertheless, despite the exceptional importance of this date in Brunei history and its widespread recognition as such, it should be noted that all references to this date of AH 1072 only derive from the single footnote by Low cited above, with no information on his actual source. Pengiran Kesuma's manuscript is therefore the first known primary source in Malay for this date. It will also be noted – as highlighted by Chambert-Loir (1980: 15) – that there is a discrepancy between the date in Pengiran Kesuma's manuscript (14 Jumadilakhir 1072) and that cited by Low (14 Rabiulakhir 1072, equivalent to Wednesday 7 December 1661). Furthermore, in Yura Halim's 1951 historical novel *Mahkota berdarah* – shown to have been based on a manuscript of SRRB very similar to that translated by Low (Gallop 1997: 202) – the date is given as 14 Rabiulawal 1002 [sic] (Yura 1987: 18). Although it is not unknown in Malay sources to encounter a confusion between the parallel names of the two adjacent pairs of months (Rabiulawal / Rabiulakhir and Jumadilawal / Jumadilakhir), as the only known primary source Pengiran Kesuma's date is to be preferred: 14 Jumadilakhir 1072 (Saturday 4 February 1662). Moreover, *malam Isnin*, "the eve of Monday," refers to Sunday, and a discrepancy of one weekday is a very common occurrence in the conversion of Hijrah dates, due to variations in the start day of a particular month, depending on the sighting of the new moon in different locations.[16]

**15.** See Sweeney 1968: 57-65 and Gallop 1997: 190-192.
**16.** Cf. Gallop 1997: 212-3, n. 4.

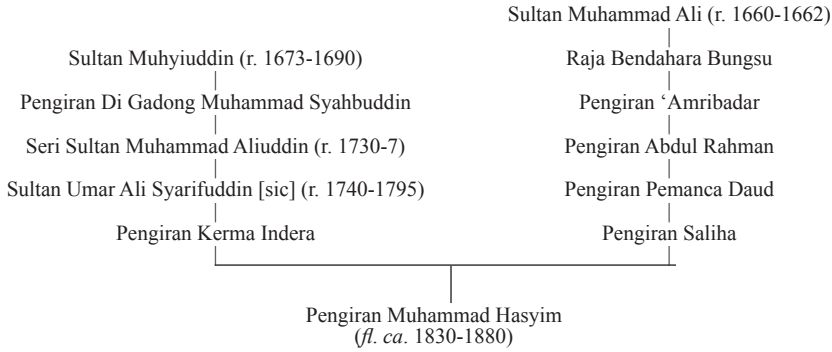
### *Genealogy of Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim*

Written diagonally above the statement on the death of Sultan Muhammad Ali, in the top margin, is the genealogy of Pengiran Muhammad Hasyim:

> Bahwa inilah alamat silsilah Pengiran Muhammad Hasyim ibn Pengiran Kerma Indera ibn Sultan Umar Ali Syarifuddin[17] ibn Seri Sultan Muhammad Aliuddin ibn Pengiran ~~d.g.a.g.a~~ Di Gadong Muhammad Syahbuddin ibn Seri Sultan Muhyiuddin[18] ialah bergalar Marhum Bungsu. Bahwa Pengiran Muhammad Hasyim itu bundanya Pengiran Saliha ibn Pengiran Pemanca Daud ibn Pengiran Abdul Rahman ibn Pengiran ʻAmribadar[19] ibn Raja Bendahara Bungsu ibn Seri Sultan Muhammad Ali, ialah baginda itu berparang dengan Marhum di Pulau.

The genealogy can be presented in Table 1 below, with regnal dates largely based on the official genealogy prepared by the Brunei History Centre in 1986.

**Table 1 -** The genealogy of Pengiran Muhammad Hasyim




### *Birth notes*

Notes on births are occasionally found in Malay manuscripts, and coincidentally, one published account documents several examples in a Brunei manuscript.[20] The example written by Pengiran Muhammad Hasyim affords a fascinating glimpse of a formal composition in progress. In his first draft on p. 12, he initially starts with *Adapun*, which is then crossed out, and then with *Bahwa adapun*, which is again crossed out, before drafting a full paragraph beginning *Bahwa adapun*. However, the finalised version of the note on the next page begins, in the standard formulaic structure of all Malay official documents, with the date, *Hijrat al-nabi*.[21] The note was probably written

**17.** sy-r-f-w-a-l-d-y-n, although in all other sources the name is given as *Saifuddin* (s-y-f-a-l-d-y-n), for example, in MS A (SOAS MS 25032, f. 22v).

**18.** vocalised

**19.** vocalised

**20.** Cf. Gallop 2011: 63-64.

**21.** Cf. Gallop 2009: 276, where it is noted that in contradistinction to Malay epistles, Malay documents always start with the date, often given in exceptional detail, starting with the year and followed by month, date, day of week, and time.

some time after the birth, because the date of birth is corrected from 5 Syaaban in the draft on p. 12, to 8 Syaaban in the final version on p. 13, and although the time of day according to the prayer time is constant in both version as after *'isya*, the time according to the *ketika lima* has been corrected from Kala to Brahma. The baby's title is given as *Hawangku*, indicating noble blood as the son of a *Pengiran*, and familiar as *Awangku* in contemporary parlance in Brunei. In one of the crossed-out drafts the baby's mother, Bidah, is given the title *Kadayang*, relating to the present-day female non-noble title *Dayang*, but in both the full draft and the final version, she is called *Kahawang Bidah*. This suggests that the current Brunei male non-noble title of *Awang* was used in a less gender-specific way in earlier days, just as the title *Encik* was frequently applied to females in the broader early Malay world.

### *Amulets and magic squares*

This manuscript contains 20 prescriptions for ways of achieving desired goals through the use of certain steps involving formulae. On each page of the manuscript, the amulets are written initially in the standard orientation, from top to bottom, but in order to make best use of space the writing then continues 90° clockwise, firstly into the left hand margin, then upside-down across the top of the page, and then along the right-hand margin.

| **Page** | **Ref.** | **Type** | **Description** |
|---|---|---|---|
| 2 | A | *azimat* | amulet to gain affection and for protection against weapons |
| 2 | B | *azimat* | amulet to prevent someone running away or to stop a woman from getting married |
| 2 | C | *azimat* | amulet of 'Alī, to protect against an attacker |
| **Page** | **Ref.** | **Type** | **Description** |
| 2 | D | *doa* | a prayer to be uttered after washing the face (to beautify the face) |
| 11 | E | *cakar harimau* | tiger's claw amulet, to inspire fear in people and beasts |
| 11 | F | *azimat* | amulet to stop children having convulsions |
| 11 | G | *azimat* | amulet to stop children crying |
| 11 | H | *tangkal* | talisman to protect against spirits and devils in the house |
| 11 | I | *azimat* | amulet to stop children having convulsions |
| 11 | J | *azimat* | amulet to become powerful |
| 12 | K | *hikmat* | spell to ensure a woman never sleeps with another man |
| 12 | L | *azimat* | amulet to reveal a woman's secrets |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 12 | M | *azimat* | amulet to ease out a dead foetus following a miscarriage |
| 12 | N | *permanis* | prayer to beautify a face |
| 12 | O | *azimat* | attraction amulet |
| 12 | P | *azimat* | amulet for invisibility |
| 12 | Q | *azimat* | amulet to harm enemies |
| 12 | R | *azimat* | amulet to attract someone who does not like you |
| 13 | S | *azimat* | lunar eclipse amulet, to make someone love you or to beautify a face |
| 13 | T | *azimat* | amulet for coughing |

The majority of these prescriptions, 15 out of the 20, bear the self-descriptor *azimat* (amulet), often elaborated further, for example as *azimat tangkal* (preventive amulet), *azimat petarik* (attraction amulet), *azimat halimunan* (invisibility amulet) and *azimat bulan dimakan Rahu* (lunar eclipse amulet). Five other terms are used: *hikmat* (spell), *tangkal* (preventor), *permanis* (beautifier), *doa* (prayer) and *cakar harimau* (tiger's claw).

All but the two beautifying prayers, described as *doa* and *permanis*, and the spell, *hikmat*, take the form of a magical formula or diagram (*rajah*) composed of Arabic letters – or stylized Arabic letters – arranged in certain configurations, with instructions for their use. These formulae should be inscribed on a range of different media. When inscribed on paper they can be placed somewhere or worn on the body, either in a headdress (for a man) or earring (for a woman), or tied to a limb or around the neck; written on paper or a more durable medium like tin they can be placed (or buried) under the steps (up to a house) or in the prow of a boat; inscribed on an edible/chewable medium like black taro, lime or betel nut they can be absorbed into the body; or written on paper the ink can be dissoved in water and the solution drunk. In the case of the spell (K), a paste made from gall from a fighting cock mixed with honey solution should be rubbed onto the penis, whereupon following an act of intercourse the woman would never sleep with another man.

On the final page, p. 14, are a number of magic squares, with each cell containing a three-digit number. Many magic squares are derived from the basic 3 x 3 magic square, consisting of the numbers 1 to 9, arranged in such a way that the sum in any direction is always 15:

| | | |
|---|---|---|
| 6 | 1 | 8 |
| 7 | 5 | 3 |
| 2 | 9 | 4 |

In her study of Islamic amulets, Venetia Porter has shown how complex magic squares can sometimes be reduced to a recognizable simple square by the subtraction of a certain number. Moreover, it is not uncommon for errors to occur in magic squares engraved on seals and amulets, necessitating correction (Porter 2011: 168, 171). Thus the complex magic square at the top of p. 14 of the manuscript can be corrected (in square brackets), whereupon it is recognizeable as the basic 3 x 3 magic square, with 35 added to each cell.

| | | |
|---|---|---|
| 356 | 351 | 3?6<br>[i.e. 358] |
| 359<br>[i.e. 357] | 355 | 353 |
| 352 | 361<br>[i.e. 359] | 354 |

In its corrected form, the sum total would be 1065 across each line, which may represent the *abjad*[22] value of an auspicious religious phrase or Name of God. For example, a similar square on a metal seal held in the British Museum, with 39 added to each cell, adds up to 1185 on each line, which is 'the numerical value of the invocation to the greatest of the Names of God, *yā ism al-aʿẓam*' (Porter 2011: 170).

At the bottom of the page is a conjoined structure which could be deconstructed into three unfinished 3 x 3 squares, with that on the left rotated through 90 degrees and with 35 added to each cell; that in the middle with 93 added to each cell; and that on the right, as above, with 35 added to each cell.

Amulets are commonly found in manuscripts throughout the Malay world,[23] but there is a perception of a heightened appreciation for the protective power of Islamic amulets in Brunei and west Kalimantan. In a study of Malay seals, it has been noted that seals from Brunei have a higher number of talismanic elements that elsewhere, primarily in the use of the amulet of the name of the Sufi saint Maʿrūf al-Karkhī written in disconnected letters, and also number formulae including 786, the *abjad* total of the *bismillah*.[24] Mansurnoor (1995: 93) notes that a manuscript by the prominent Brunei religious scholar Haji Abdul Mokti bin Nassar (d. 1946), who had spent three years in Mecca, cited ways to enhance women's fertility by drinking water boiled with a certain tree resin (*damar putih*), and included atttraction formulae reminiscent of the *petarik* amulets listed above.[25] To the present day, children of the royal family in Brunei have often been

**22.** In the *abjad* system, each letter of the Arabic alphabet is assigned a numerical value (cf. Gacek 2009: 11-12; Porter 2011: 134, 166).

**23.** See Skeat 1899, Yahya 2016.

**24.** Gallop 2013: 180-181.

**25.** Mansurnoor (1995: 93) also notes that the work of the 13th-century writer on the occult, al-Būnī, was apparently known in Brunei.

pictured wearing amulets on chains containing religious inscriptions and magic squares associated with protection. The official photograph released in 2007 of new-born Pengiran Muda Abdul Muntaqim, son of the Crown Prince, shows him wearing a large square gold amulet on a gold chain (Fig. 1). The amulet contains the *bismillah* at the top, and a 3 x 3 magic square with five-digit numbers in each cell. The large number of amulets in this manuscript of SRRB emphasises their important position in the writing culture of Brunei at that time.

**Fig. 1 –** Yang Teramat Mulia Pengiran Muda Abdul Muntaqim, first son of the Crown Prince of Brunei, pictured soon after his birth in 2007, with a gold amulet on a chain around his neck. (Image source: Flickr <https://www.flickr.com/photos/7612264@N06/441314956>; accessed 17 Feb. 2019)

## The aftermath of the Brunei civil war: new light on the Island Rajas versus the Brunei Rajas

Pengiran Kesuma's copy of the *Sisilah raja-raja Brunei* is an important addition to the small corpus of manuscripts of this premier work of Brunei historiography, until recently only represented in full published form by the two manuscripts edited by Amin Sweeney in 1968. It is most unfortunate that the slim manuscript of Pengiran Kesuma now extant has probably suffered considerable losses of pages since it was last referenced by Low for his publication of the *Selesilah* in 1880, but its value is evident in a number of unique textual elements not found in other published versions of the SRRB.

As noted above, the statement on the death of Sultan Muhammad Ali is of exceptional importance in being the only known primary source for the date of this event – 14 Jumadilakhir 1072 (4 February 1662) – long regarded as a high-water mark in Brunei historiography and a yardstick of the historicity of Brunei sources. It is also of interest that this statement does not form part of the *Silsilah* proper, but was rather added by Pengiran Kesuma as a momentous and portentous opening to the manuscript. For indeed, probably the most valuable aspect of Pengiran Kesuma's SRRB is its explicit description of the seismic divide in Brunei society resulting from the civil war that followed the killing of Sultan Muhammad Ali in the late 17th century, and the emergence of two distinct camps in Brunei society, the Island Rajas and the Brunei Rajas. This is the only known written source from Brunei to document and explain this divide, which according to Low still reverberated in Brunei society two centuries later. But Pengiran Kesuma's manuscript also further throws light on two crucial aspects of this rift.

Firstly, we know from Low (1880: 16) that Pengiran Kesuma's "sympathies and relationships were with the island," and his copy of the *Silsilah* was frequently cited to support this view, in contradistinction to the versions promoted by the Brunei rajas.[26] But Pengiran Kesuma's genealogy presented in this manuscript (see Table 1) shows that he himself was directly descended on his paternal side from Sultan Muhyiuddin, Marhum Bungsu, the 'Brunei Raja' who fought against the "Island Raja," Sultan Abdul Mubin. Meanwhile, on his maternal side, Pengiran Kesuma was descended directly from Sultan Muhammad Ali, who was killed by Sultan Abdul Mubin. On the basis of this genealogy, it would be natural to assume that Pengiran Kesuma would have self-identified with the "Brunei Rajas." The fact that this was evidently not the case indicates that in the small and tightly-interconnected world of Brunei nobility, paternal descent – and even the paternal line of the mother – was not necessarily the critical deciding factor in 'clan' allegiance. Throughout the *Silsilah*, although the significance of women is frequently relegated to a lower order – there are a number of instances within the written genealogies where the writer simply states *tiada kami sebutkan anaknya yang perempuan*, "we do not list his daughters" (p. 7, marginal note) – it is possible that in judging sympathies with the Island or Brunei Raja groupings, maternal descent, and thereby inheritance, may have played an important role.

For the other related significant revelation from Pengiran Kesuma's manuscript is that while the Island-Brunei rift originated in the civil war, the long-running repercussions were fuelled and perpetuated by the considerable resources controlled by, in this case, the losing side. This momentous societal divide was rooted in the unprecedented decision by Sultan Saiful Rijal to enthrone his unborn child while still in the womb. Even when the child was born female and thus could not inherit the throne of Brunei, and then turned out to be simple-minded, she was allocated a vast inheritance, equal to that of her brother, the famed Sultan Hasan, Marhum di Tanjung. Her inheritance brought with it the loyalty and service of most of the Bajau sea people subject to Brunei, and the lands stretching up the coast of Sabah.[27] Thereafter, her descendants and heirs played a powerful role in Brunei that was not negated by the death of her son Sultan Abdul Mubin, or even the shift in allegiance of the majority of the sea Bajau from Brunei to Sulu in the aftermath of the civil war,[28] right up to the period observed by Low.

Perhaps it was the loss of the last vestiges of Brunei control over the coastal lands to the northeast, through a series of commercial concessions in the last quarter of the 19th century, that finally dissipated the fortunes of the Island rajas and blunted the divide.[29] For the deeply entrenched animosities, which

**26.** Cf. Low 1880: 17.

**27.** The Bajau in Brunei would originally have played a role in Brunei as pivotal as that of the *Orang Laut* in the kingdoms of Melaka and Johor (cf. Andaya 1975: 43-52).

**28.** Brown 1971.

**29.** Cf. Saunders 1994: 83-91.

had persisted through two centuries in the close-knit royal circles of Brunei, seem now to be but a distant memory.[30]

## Transliteration and translation of Pengiran Kesuma's *Silsilah raja-raja Brunei* (Muzium Negara, MS [21])

The manuscript is presented in two sections: Part 1, the historical texts; and Part 2, the amulets and other paratexts. For ease of reading, in Part 1 all the Malay texts are presented first, followed by the English translations. In Part 2, each element is accompanied by its English translation.

### *Editorial note*

In the transliteration and translation below, the following editorial conventions are followed:

… text missing (due to paper damage or cropped in the photograph)
[ ] text restored or conjectured
< > text located above the line
{} text to be disregarded in the editor's opinion
~~Dan~~ text deleted in manuscript
? expresses uncertainty

No comment is made in the case of common scribal practices, such as the writing of *pa* with one dot, and the use of *syin* for *sin*, eg. in *niscaya*. Other unusual spellings are reflected in the transliteration or footnoted, for example the use of *alif* to indicate the characteristic Brunei vowel *a* where *e pepet* would be found elsewhere, for example in *kana* for *kena*, *langan* for *lengan*, *berparang* for *berperang*, etc.

## Part 1: Historical texts

Malay text

[Hand B]

[p.3] *Adapun Seri Sultan Muhammad Ali ibn Seri Sultan Hasan mangkat daripada negeri yang fanā kepada negeri yang baqā qālū innā lillāh wa-innā ilayhi raji'ūn hijrat al-nabī ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam seribu tujuh puluh dua tahun pada tahun ha' pada empat belas ~~ha~~ hari bulan Jumadilakhir pada ketika Brahma malam Isnin. Dan ialah baginda itu berparang dengan Marhum di Pulau, dan tempatnya istananya di dalam Kota Batu yang di Burunai. Dan nama anak baginda itu Seri Sultan Muhammad Kamaluddin, ialah disabut Marhum di Luba baginda itu.*

**30.** Pers. comm., Ampuan Haji Brahim bin Ampuang Hj. Tengah, 2.3.2019.

[Top margin] *Bahwa inilah alamat silsilah Pengiran Muhammad Hasyim ibn Pengiran Kerma Indera ibn Sultan Umar Ali Syarifuddin*[31] *ibn Seri Sultan Muhammad Aliuddin ibn Pengiran ~~d.g.a.g.a~~ Di Gadong Muhammad Syahbuddin ibn Seri Sultan Muhyiuddin*[32] *ialah bergalar Marhum Bungsu. Bahwa Pengiran Muhammad Hasyim itu bundanya Pengiran Saliha ibn Pengiran Pemanca Daud ibn Pengiran Abdul Rahman ibn Pengiran 'Amribadar*[33] *ibn Raja Bendahara Bungsu ibn Seri Sultan Muhammad Ali, ialah baginda itu berparang dengan Marhum di Pulau.*

[Hand A]

[p. 4] *Bahwa ini silsilah segala raja2 yang mempunyai tahta [mahkota]*[34] *kerajaan dalam kandang daerah negeri Burunai*[35] *dār al-salām yang turun temurun yang mengambil pesaka*[36] *nobat nekara dan genta alamat dari negeri Johor kamāl al-maqām dan mengambil pesaka pula nobat nekara dan genta alamat dari negeri Minangkabau yaitu negeri Andalas. Maka adalah yang pertama kerajaan di negeri Burunai dan membawa agama Islam dan mengikut syariat nabi kita Muhammad muṣṭafā ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam dalam negeri Berunai yaitu Paduka Seri Sultan Muhammad dan saudaranya Sultan Ahmad. Maka beranak seorang perempuan dengan isterinya saudara Raja Cina yang diambil daripada Cina Batangan. Maka puteri itulah diambil Syarif Ali akan*[37] *isteri. Maka Sayid Syarif Ali itulah kerajaan dinamai Paduka Seri Sultan Berkat, ialah mengeraskan syariat rasul Allah ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam dan berbuat mesjid dengan segala rakyat Cina dan berbuat kota batu.*[38] *Adapun Sayid Syarif Ali pancar daripada silsilah amīr al-mū'minīn Husain raḍī Allāh 'anhu cucu rasul Allah. Maka Paduka Seri Sultan Berkat itu beranak akan Paduka Seri Sultan Sulaiman, beranakkan Paduka Seri Sultan Bolkia, ~~ber~~ yaitu raja yang mengalahkan negeri Suluk*

…

[p. 5] *dan gundiknya, sebab itulah maka Pengiran Seri Laila Raja di Buang Manis*[39] *tempatnya diam berdayakan marhum itu tatkala disarang Kastila. Maka alah negeri Burunai habis lari segala raja2 menteri hulubalang*

---

**31.** sy-r-f-w-a-l-d-y-n; this ruler is usually termed Sultan Umar Ali Saifuddin.

**32.** vocalised

**33.** vocalised

**34.** m-m-k-k-t, i.e. *makota*, cf. MS A (Sweeney 1968: 11).

**35.** b-w-r-n-y

**36.** There are line fillers at the end of this line, the only such occurrence in the manuscript.

**37.** *akan* added at the start of the line, in the margin

**38.** otiose alif after *batu*

**39.** Alternative reading: *Pengiran Seri Laila Raja dibuang, Manis tempatnya diam*. Low (1880: 9) calls him 'Pangiran Buang Manis', who was banished by Bendahara Sakam to Kamanis, i.e. Kimanis, on the coast of Sabah.

*membawa marhum. Hanya Bendahara Raja Saqkam*[40] *jua yang tinggal seorang tiada mau lari dengan hambanya seribu laki-laki, berbuat kota di Pulau Ambok melawan Kastila itu berparang. Maka dihimpunkannya segala Kedayan dan segala Bisaya. Setelah banyaklah mati Kastila dibunuhnya, maka larilah ia ke benua Lusong. Maka oleh*[41] *Bendahara Saqkam itu diambilnya ayahanda baginda dan kakanda baginda ke negeri Burunai didudukkannya di atas kerajaan. Maka Bendahara Saqkam berlari ke Belahit mengikut Pengiran Seri Laila*[42] *yang durhaka dua bersaudara dengan Pengiran Seri Ratna, maka matilah habis dibunuhnya. Telah sudah mati maka ia kembali ke Burunai mengeraskan kerajaan saudaranya Paduka Seri Sultan Saiful Rijal. Adalah pada zaman itu segala saudaranya jadi ceteria bendahari*[43] *empat puluh orang dan< jikalau>*[44] *Marhum itu pergi bermain berangkat ke Labuhan adalah segala saudaranya yang empat puluh itu bertanggal kimka membagi biru beremas akan tanda saudara Yang Dipertuan. Maka Paduka Seri Sultan Saiful Rijal*

[p. 6] *itu hamil isterinya baginda* [+6.1]. *Maka dinobatkan dalam hamilnya itu, disangkanya anaknya itu laki-laki. Maka keluar perempuan, jadilah dungu tiada berakal tetapi parasnya terlalu elok. Kemudian pula berputera dua orang laki-laki, seorang bernama Sultan Syah Berunai,*[45] *seorang bernama Sultan Hasan. Maka Sultan Syah Berunai menggantikan kerajaan ayahnya. Berapa lamanya tiada mampu[?]*[46] *beranak maka ia turun dari atas kerajaan dibarikannya kepada saudaranya Sultan Hasan, ialah dinamai Marhum di Tanjung, yang mengikut Sultan Makota Alam yang di negeri Aceh. Ialah sangat gagah berani dan kebesaran dalam negeri Burunai melakukan sekehendaknya.*

*Maka raja perempuan itu pun diberi pesaka Bajau Marudu dan Bajau Banggai dan Bisaya Mempalu dan Lawas Buku*[47]*. Maka dijunjung oleh seorang ceteria, raja Pandai Kawat, bernama Pengiran Muhammad, ada hambanya tiga ratus orang disembahkannya akan berinya. Ialah beranakkan Raja Bendahara Pengiran Kahar dan Bendahara Pengiran Damit dan Bendahara Abdul, ialah merebut kerajaan Paduka Seri Sultan Muhammad Ali. Setelah jadi raja bernama Sultan Abdul Mubin, maka diam ia di Pulau*

---

**40.** s-q-k-m

**41.** a-w-a-l-h

**42.** a-l-n-y-l-a, the dot of *nun* is probably an error or may be a blemish on the paper.

**43.** b-n-d-h-a-r-y. Low (1880: 10) has *bendahara*, which is a better reading, i.e. '*ceteria* of the Bendahara', referring to Bendahara Saqkam himself.

**44.** This, and other insertions above the line, are in hand B unless specified otherwise, showing that Pengiran Kasuma himself checked the contents of the manuscript carefully and made corrections as necessary.

**45.** b-r-n-y

**46.** m-m-w

**47.** b-w-k

[+6.1] *berputera pula perempuan juga bernama … / seorang raja di Bali Benawang*[48] *seorang … / Pengiran Tuha awang2 anak Marh …*

[p.7] *Cermin. Pada masa itu berperang orang Burunai sama sendirinya, dengan Paduka Seri Sultan Muhyi<uddin> anak saudaranya Paduka Marhum Muhammad Ali* [+7.1].

*Maka sebab Sultan Abdul Mubin dinamai raja2 pulau, Orang Kaya Rongia,*[49] *pulau takluknya sepenggalnya tanah Saba, dan sebelah Sultan Muhyi<uddin> dinamai raja2 Burunai, takluknya sebelah tanah sepenggalnya hulu. Maka setelah alah pulau, matilah dibunuh Sultan Abdul Mubin, dikuburkan di Pulau Cer[min], di sanalah makamnya. Itulah asal bangsanya raja2 pulau, ialah raja Bajau. Maka Bajau yang lagi tinggal ke dalam Bajau Pututan pegangnya Pengiran Temenggung, dan Bajau Sugat dan Bajau Mamising[?]*[50] *Bajau Pelawan Bajau Belasuk kekal ke dalam lagi tinggal lain daripada itu, semuanya habis Bajau kepada raja2 pulau, karena raja2 pulau itu pancar daripada saudara Marhum di Tanjung ialah maka banyak pesakanya Bajau dan benua perbahagian daripada Marhum di Tanjung jua, karena ia raja itu saudara yang tuha dalam Burunai, pesakanya seribu laki-laki. Sebab itulah raja pulau itu kaya sampai sekarang karena ia sama sepusaka dengan Marhum di Tanjung* [+7.2]. *Maka sekalian hasil Bajau itu*

[+7.1] *Sultan Muhyiuddin yang membalikan saudaranya ayahnya laki menantu hanya ialah membunuh Sultan Abdul Mubin dan anak cucu Sultan Muhyiuddin Sultan Muhammad Aliuddin yang kerajaan sekarang ini khallad Allah mulkahu wa-sultanahu wa-abbada ʻadlahu wa-ihsanahu wa-da[wa]m*[51] *dawlatahu wa-a-m-t-t-a-n.*

[+7.2] *Ialah beranakkan Pengiran Muhyi dan Pengiran di Gadong Kasim dan Pengiran Darwangsa dan Pengiran Mukmin dan Pengiran Saifa anaknya yang tuha tiada kami sebutkan anaknya yang perempuan.*

[p.8] *semuanya, ialah yang mengambil dia, dan berapa puluh hambanya bernama puawang2 yang kaya, wa-Allāhu aʻlam.*

*Pasal adapun raja2 yang pancar Marhum Tuha*[52]*, pertama anaknya yang tuha bernama Pengiran Besar Abdul* [+8.1], *dan ialah beranakkan Sultan Nasiruddin dan cucunya bernama Sultan Aliuddin {bera}*[53] *beristeri pula raja Jawa bernama Pengiran Siti Kisah, beranak laki-laki tiga orang. Yang tuha bernama Raja Umar, yang irang bernama Pengiran Aliuddin, yang tengah bernama Sultan Abdul Jalilul Jabar, yang dikatakan Marhum Tengah. Yang*

**48.** b-n-d/w-ng, Benawang or Bendang.

**49.** According to Low (1880: 18), this was a Bajau title.

**50.** m-m-s-y-ng or m-m-y-ng

**51.** w-d-a-m

**52.** Sultan Abdul Jalilul Akbar, son of Sultan Hasan, Marhum di Tanjung.

**53.** The same insertion mark for the marginal annotation, as found in the line above after the name *Abdul*, is found here.

*bungsu perempuan, tiada beranak. Dan beranak pula laki-laki bernama Raja Tuha dan bernama Sultan Muhyiuddin dan Pangiran Maharaja Laila dan Pengiran Di Gadong Damit. Dan anak perempuan lagi bernama Raja Ratna dan Raja Tengah dan Raja Sari dan Raja Bungsu, dan Pengiran Tinggal perempuan juga.*

*Pasal pancar Marhum Muhammad Ali, pertama mula anaknya yang tuha bernama Pengiran Di Gadong Umar namanya, ialah banyak anaknya cucunya dan* [+8.2] *Raja Bendahara dan Pengiran Bungsu namanya. Ialah yang beranakkan Raja Bendahara Alam, anak ratu di Sambas ialah cucu Marhum Sulaiman karena*

[+ 8.1] *... ber[anak]kan dua orang perempuan bernama Raja Besar Su dan Pengiran Tuha, anak Raja Besar Pengiran Bendahara anaknya Pengiran Temenggung, dan Pengiran Tuha anaknya Pengiran Syahbandar Bekerma Dewa dan Pengiran Besar Sulung.*

[+ 8.2] *lagi saudaranya bernama*[54] *Pengiran [Muhammad?]*[55]

[p. 9] *ialah jadi bendahara di negeri Burunai dan negeri Sambas dan saudaranya* [+9.1] *bernama Paduka Seri Sultan Kamaluddin, ialah yang memberikan kerajaan kepada Sultan Muhammad Aliuddin, menamai dirinya Paduka Maulana. Dan tiadalah kami sebutkan segala puteranya Marhum itu yang tiada ada, tinggal anak cucunya, berapa2 puluh banyaknya.*

*Bermula adapun pancar Raja Tengah* [+9.2] *yang kerajaan di negeri Sambas, ialah raja2 Sambas. Yang menjadi raja kerajaan di negeri Sambas anak cucunya Marhum Tengah, dan setengah jadi di Matan anak cucunya Raja Bakas yang bernama Panembahan anak Marhum Tengah di Sambas juga, itulah anak cucu Marhum di Tanjung Paduka Seri Sultan Hasan, wa-Allāhu a'lam.*

*Bermula anak gundik Baginda yang tuha bernama Pengiran Di Gadong Besar Uthman, ialah beranakkan Pengiran Maharaja Laila yang gagah perkasa lagi kuat dan berani, dan dapat berlawan dengan anak Marhum Tuha yang bernama Pengiran Besar Abdul. Dan seorang lagi anak Pengiran Di Gadong itu bernama Pengiran Tengah, dan cucunya Pengiran Syahbandar Damit. Dan lagi anak Marhum di Tanjung itu perempuan*

[+9.1] *Raja Bendahara Pengiran Bungsu*[56]

[+9.2] *Anak Marhum Tengah itu yang bernama Sultan Anum dan anak gundiknya bernama Pengiran Bendahara Raja Ludin dan bernama Pengiran Raja Arya Abdul dan bernama Pengiran Mangku Negara dan anaknya di negeri Matan dengan anak Panembahan Matan bernama Panembahan juga Pengiran Bakas namanya cuculah yang kerajaan di negeri Matan sekarang ini. Adapun yang kerajaan di Sambas pertama Marhum Tua Marhum Sulaiman beranakkan Marhum Bima dan yaitu Sultan Muhammad Jamaluddin dan*

**54.** Written in Hand B.

**55.** Written in pencil, very faint, in a different part of the margin.

**56.** Written in Hand B in ink over a pencil draft.

*beranakkan Sultan Muhammad Kamaluddin beranakkan Sultan Muhammad Abu Bakar dan beranakkan Sultan Umar Akamuddin.*

[p. 10] *bernama Raja Siti Nur Alam, ialah banyak benuanya dan hambanya yang turun kepada Raja Ratna, karena ia dikasihinya. Dan seorang lagi anak Marhum di Tanjung, perempuan, bernama Pengiran Tuha, awang itupun banyak jua benuanya dan hambanya ada seribu, dan banyak anak cucunya. Inilah pancar anak cucu Marhum di Tanjung, wa-Allāhu a'lam.*

*Adapun bermula akan saudara Marhum di Tanjung baginda itu, <yang> tuha anak gundik bernama Pengiran Temenggung Mahmud. Ialah yang berbuat bedil meriam Seri Negeri dan Si Darwis dan Si Mambang, dan ialah yang amhaf*[57] *hamba orang Burong Pingai, seorang pun tiada ke tempat lain. Dan anaknya laki2 dua orang bernama Pengiran Derma Putera dan Pengiran Sedewa Maharaja. Dan anaknya* [+10.1] *Raja Suluk yang bernama Pengiran Syahbandar Maharaja Laila, cucu Betara Raja Suluk, dan seorang lagi anak gundik. Saudara Marhum di Tanjung juga yang irang, yang tuha bernama Pengiran Di Gadong Burunai. Ialah sangat keras hukumnya, jikalau membunuh orang dipenggalnya dengan gergaji dan pahat dan disulanya dan*

[+10.1] *dan cucunya bernama Pengiran Temenggung Kadir dan Pengiran Sedewa Maharaja dan Pengiran Salam dan Ampuan Jabar*.

[p. 11] *disalainya di atas api, dan ialah yang menjabut gigi gundiknya, dan banyak anak cucunya bernama Pengiran Tengah di Bengawan dan Pengiran Umar dan cucu Pengiran Di Gadong Bungsu. Dan seorang lagi saudara Marhum di Tanjung, anak gundik jua, bernama Pengiran Syahbandar Abid, ialah beranakkan Pengiran Canil dan cucunya bernama Pengiran Amir, wa-Allāhu a'lam.*

[Hand B]

[p.12] ~~*Adapun Hawangku kaluar diperanakkan oleh ibunya Kadayang Bidah kepada*~~

~~*Bahwa adapun Hawangku kaluar diperanakkan oleh ibunya*~~

*Bahwa adapun Hawangku anak Pangiran Muhammad Hasyim kaluar diperanakkan oleh ibunya Kahawang Bidah* ~~*kepada hari*~~ *kepada malam Selasa* ~~*lepas daripada orang*~~ *pada lima hari bulan Syakban lepas daripada orang sembahyang 'isya kepada getika Kala dinamai akan dia Abdul Rajad hijrat al-nabi ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallam* ~~*seribu*~~ *seribu dua ratus empat puluh* ~~*sembilan*~~ *enam tahun*[58] *kepada tahun ba, satwanya singa*[59]*[?, tamat.*

---

**57.** a-m-h-f

**58.** 5 Syaaban 1246 (Wednesday 19 January 1831 AD)

**59.** s-t-w-a-ny s-y-ng; two other possible readings are: *satunya siang*, 'at one o'clock at noon', which reflects the common Brunei interpolation of medial *alif*, cf. *ibuanya* (a-y-b-w-a-ny) in the final version of the birth note on p. 13, or *saatnya siang*, 'at the time of noon'. However, the time of birth has earlier been specified as after the '*isya* prayer, i.e. at night.

[p.13]

*Hijrat al-nabi ṣallā Allāh ʻalayhi wa-sallam seribu dua ratus empat puluh enam tahun kepada tahun ba dualapan hari bulan Syaaban,*[60] *kepada malam Selasa, lepas daripada orang sembahyang ʻisya'pada getika Brahma dewa[sa]*[61] *itulah Hawangku anak Pengiran Muhammad Hasyim kaluar diperanakkan oleh ibuanya [Kahawang Bidah]*[62] *dinamai akan dia Abdul Rajad*

**English translation**

[p. 3] Seri Sultan Muhammad Ali, son of Seri Sultan Hasan, passed on from this transient world to the eternal world, as it is said, 'We belong to God and to Him we shall return', in the year of the migration of the prophet, may the peace and blessings of God be upon him, one thousand and seventy two, in the year Ha, on the fourteenth day of Jumadilakhir, at the time of Brahma, on the eve of Monday. He was the ruler who fought with *Marhum di Pulau* (the Late Ruler who died on the [Cermin] Island), and his palace was at Kota Batu in Brunei. The name of his son was Seri Sultan Kamaluddin, the sovereign who is called *Marhum di Luba* (the Late Ruler who died on Luba [island]).

[In top margin] This is the genealogy of Pengiran Muhammad Hasyim, son of Pengiran Kerma Indera, son of Sultan Umar Ali Syarifuddin, son of Seri Sultan Muhammad Aliuddin, son of Pengiran Di Gadong Muhammad Syahbuddin, son of Seri Sultan Muhyiuddin, who is called *Marhum Bungsu* (the Late Ruler who was the Youngest). And Pengiran Muhammad Hasyim's mother was Pengiran Saliha, daughter of Pengiran Pemanca Daud, son of Pengiran Abdul Rahman, son of Pengiran 'Amribadar, son of Raja Bendahara Bungsu, son of Seri Sultan Muhammad Ali, the ruler who fought with *Marhum di Pulau*.

[p. 4] This is the genealogy of all the rulers, who possessed the royal throne and crown located in the state of Brunei, abode of peace, who succeeded each other, who obtained the regalia of the royal drums and bells of insignia from Johor, place of perfection, and who also obtained the regalia of the royal drums and bells of insignia from Minangkabau, namely the state of Andalas. The first ruler of Brunei who introduced the religion of Islam and who applied in Brunei the law of our Prophet Muhammad, the chosen one, may the peace and blessings of God be upon him, was Paduka Seri Sultan Muhammad. His brother was Sultan Ahmad, who had a daughter with his wife, who was a relative of the King of China, and who he had brought from Cina Batangan. That daughter was taken in marriage by Syarif Ali, and when Sayid Syarif Ali became ruler he was known as Paduka Seri Sultan Berkat. It was he who implemented firmly the law of the Messenger of God, may the peace and

**60.** 8 Syaaban 1246 (Saturday 22 January 1831 AD)

**61.** d-w-[s?]

**62.** Paper damaged, but the letters k-a…y-d-h are apparent and can be reconstructed by comparison with the name on p.12.

blessings of God be upon him, and who built the mosque with his Chinese subjects, and who constructed the stone fort. Sayid Syarif Ali was descended from the line of the Commander of the Faithful Husain, may God be pleased with him, the grandson of the Prophet of God. Paduka Seri Sultan Berkat begat Paduka Seri Sultan Sulaiman, who begat Paduka Seri Sultan Bolkiah, the ruler who defeated Suluk

[p. 5] and his concubines, and that is why Pengiran Seri Laila of Buang Manis betrayed the Late Ruler during the Spanish attack. Thus Brunei was defeated, and all the princes, ministers and warriors fled with the ruler. The only one who stayed, refusing to flee, was Bendahara Raja Saqkam, with his own force of a thousand men. They constructed a fort on Pulau Ambok (Monkey Island), and waged war on the Spanish. He mobilised all the Kedayan and Bisaya, and killed so many Spaniards, that they retreated to Lusong. Then Bendahara Saqkam brought his father and relatives back to Brunei and restored him to the throne. Bendahara Saqkam then set forth for Belahit on the trail of the treacherous brothers Pengiran Seri Laila and Pengiran Seri Ratna, and killed them both. After killing them he returned to Brunei, and firmly shored up the reign of his brother Paduka Seri Sultan Saiful Rijal. At that time, forty of his brothers were installed as *ceteria*[63] of the Bendahara, and if the Late Ruler set off on a visit to Labuhan, then all forty of his brothers would wear blue *kimka* patterned in gold, as a sign of their kinship with His Majesty.

Then the wife of Paduka Seri Sultan Saiful Rijal

[p. 6] became pregnant [+ 6.1], and he enthroned the unborn baby while she was still pregnant, for he assumed the child was a boy. But a girl was born, who grew up mentally handicapped, but exceptionally beautiful. After that he had two sons, one who was named Sultan Syah Berunai, and one named Sultan Hasan. Sultan Syah Berunai succeeded his father, but after some time, after not having managed to sire any children, he stepped down from the throne in favour of his brother, Sultan Hasan. It was he who is named Marhum di Tanjung (the Late Ruler who died on the Cape), and who followed in the footsteps of Sultan Makota Alam of Aceh. He was exceedingly brave and valiant, and ruled Brunei with a rod of iron, just as he pleased.

The princess was given as her inheritance the Bajau of Marudu and the Bajau of Banggai and the Bisaya of Mempalu and Lawas Buku. And her hand was requested by a *ceteria*, who was the chief of Pandai Kawat, named Pengiran Muhammad, who brought his three hundred followers as marriage dowry. Her offspring were Raja Bendahara Pengiran Kahar and Bendahara Pengiran Damit and Bendahara Abdul, it was he who wrested the throne from Paduka Seri Sultan Muhammad Ali. On becoming ruler he was known as Sultan Abdul Mubin, and resided on

**63.** A Brunei title of noble office (Brown 1970: 87).

[+ 6.1] and also begat a daughter named … / a prince in Bali Benawang … / Pengiran Tuha, the followers of the son of the Late Ruler …

[p. 7] Cermin Island. During that time Brunei was plunged into civil war, against Paduka Seri Sultan Muhyiuddin, the son of a brother of the late Sultan Muhammad Ali. [+7.1]

The reason why [the followers of] Sultan Abdul Mubin were named the Island Rajas, Orang Kaya Rongia, was that he held sway over the lands and islands up Saba, while the side of Sultan Muhyiuddin was named the Brunei Rajas, holding sway over the lands upriver. When the island forces were defeated, Sultan Abdul Mubin was killed, and he was buried on Chermin Island, and that is where his grave is. That is the origin of the Island Rajas, who are the Rajas of the Bajau. Other Bajau, namely the Bajau of Pututan fell to the Pengiran Temenggung, and the Bajau of Sugat and the Bajau of Maming and the Bajau of Palawan and the Bajau of Belasuk remained with others. But apart from those, all the Bajau fell to the the Island Rajas, because the Island Rajas were descended from the sister of Marhum di Tanjung. Her Bajau inheritance was very great, and her share of the land inheritance equalled that of Marhum di Tanjung, because she was the elder sibling of Brunei, and she inherited a thousand men. And this is the reason why the Island Rajas are so rich, to the present day, because their inheritance equalled that of Marhum di Tanjung. [+7.2] And all the revenues of the Bajaus

[+7.1] It was Sultan Muhyiuddin who restored the relatives of his father and inlaws [?], and it was he who killed Sultan Abdul Mubin, and the descendant of Sultan Muhyiuddin is Sultan Muhammad Aliuddin who is ruling at present, may God preserve his kingdom and sultanate and prolong his wisdom and beneficence and extend his sovereignty.

[+7.2] He begat Pengiran Muhyi dan Pengiran Di Gadong Kasim and Pengiran Darwangsa and Pengiran Mukmin and Pengiran Saifa who was his oldest child, and we will not list his daughters.

[p. 8] fell to them, they took it all, and scores of their followers are (aristocratic) and wealthy *puawang* (to this day), and God is He who knows.

As for the rajas descended from Marhum Tuha (the Late Ruler was was old), his oldest son was named Pengiran Besar Abdul [+8.1], and his son was Sultan Nasiruddin and his grandson was Sultan Aliuddin. He also married a Javanese princess named Pengiran Siti Kisah, and had three sons. The oldest was named Raja Umar, the second oldest was named Pengiran Aliuddin, the middle one was named Sultan Abdul Jalilul Jabar, who is called Marhum Tengah (the Late Ruler who was the middle one), and the youngest was a female, who had no children. And he had other sons called Raja Tuha and Sultan Muhyiuddin and Pangiran Maharaja Laila and Pengiran Di Gadong Damit. And his daughters were named Raja Ratna and Raja Tengah and Raja Sari dan Raja Bungsu, and Pengiran Tinggal who was also female.

As for the descendants of the late Muhammad Ali, his oldest child was named Pengiran Di Gadong Umar, who in turn had many children and grandchildren, [+8.2] and then there was Raja Bendahara and Pengiran Bungsu. It was he who begat Raja Bendahara Alam, the son of the ruler of Sambas who was the grandson of the Late Sulaiman, because

[+8.1] .. begat two daughters named Raja Besar Su and Pengiran Tuha; Raja Besar's son Pengiran Bendahara had a son, Pengiran Temenggung; and Pengiran Tuha had sons Pengiran Syahbandar Bekerma Dewa and Pengiran Besar Sulung.

[+8.2] and had a sibling named [Pengiran Muhammad?]

[p. 9] it was he who became Bendahara in Brunei and Sambas, and his brother [+9.1] was Paduka Seri Sultan Kamaluddin. And it was he who relinquished the throne to Sultan Muhammad Aliuddin, and took on the title Paduka Maulana. And we will not list this late ruler's sons who passed away; dozens of his grandchildren remain.

As for the descendants of Raja Tengah [+9.2] who ruled in the state of Sambas, the princes who became the rulers of Sambas were the descendants of Marhum Tengah, while some of those who settled in Matan were the offspring of Raja Bakas the Panembahan, who was also the son of Marhum Tengah of Sambas, and thus the grandson of Marhum di Tanjung Paduka Seri Sultan Hasan, and God is He who knows.

As for His Majesty's oldest child by a concubine, named Pengiran Di Gadong Besar Uthman, he begat Pengiran Maharaja Laila, renowned for his courage, valour and strength, and who managed to defy the son of Marhum Tuha named Pengiran Besar Abdul. Another son of Pengiran Di Gadong was named Pengiran Tengah, and his grandson was Pengiran Syahbandar Damit. Marhum di Tanjung also had a daughter

[+9.1] Raja Bendahara Pengiran Bungsu

[+9.2] This son of Marhum Tengah was named Sultan Anum, and his sons by a concubine were named Pengiran Bendahara Raja Ludin and Pengiran Raja Arya Abdul and Pengiran Mangku Negara, and his son in Matan by the daughter of the Panembahan of Matan was also styled Panembahan and was named Pengiran Bakas, it is his grandson who is now ruling in Matan. As for those who ruled in Sambas, the first was the Old Late Ruler Sulaiman, whose son was Marhum Bima namely Sultan Muhammad Jamaluddin, who begat Sultan Muhammad Kamaluddin, who begat Sultan Muhammad Abu Bakar, who begat Sultan Umar Akamuddin.

[p. 10] named Raja Siti Nur Alam, who possessed much territory and many followers, which she bequeathed to Raja Ratna, for she loved her very much. Another daughter of Marhum di Tanjung was Pengiran Tuha, and she too had many followers and lands and a thousand slaves, and many children and grandchildren. And those are the offspring of Marhum di Tanjung, and God is He who knows.

As for the siblings of Marhum di Tanjung, the eldest was the son of a concubine, and he was named Pengiran Temenggung Mahmud, and it is he who made the cannons Seri Negeri and Si Deruwis and Si Mabang, and it was he who enslaved[?] the people of Burong Pingai, not one person [managed to?] move to another place. He had two sons, named Pengiran Derma Putera and Pengiran Sedewa Maharaja, and it was his son too who was the [+10.1] Raja of Suluk named Pengiran Seri Maharaja Laila, who was the grandson of the Batara Raja Suluk, and there was another son by a concubine. Of the middle brothers of Marhum di Tanjung, the elder one was named Pengiran Di Gadong Burunai. He was extremely harsh in his rulings, and he would kill people by severing their head with a saw or chisel, and impaling them and roasting them

[+10.1] And his grandsons were Pengiran Temenggung Kadir and Pengiran Sedewa Maharaja and Pengiran Salam and Ampuan Jabar.

[p.11] above a fire, and it was he who pulled out the teeth of his concubines. Amongst his many offspring were Pengiran Tengah of Bengawan and Pengiran Umar, and a grandson was Pengiran Di Gadong Bungsu. And another brother of Marhum di Tanjung by a concubine was Pengiran Syahbandar Abid, and he begat Pengiran Canil, and his grandson was named Pengiran Amir, and God is He who knows.

[p.12] And so Hawangku, the son of Pangiran Muhammad Hasyim, was born of his mother Kahawang Bidah on the eve of Tuesday on the fifth of Syaaban after the *'isya* prayers, at the time of Kala, and he was named Abdul Rajad, in the year of the migration of the Prophet, may the peace and blessings of God be upon him, one thousand two hundred and forty six, in the year Ba, his animal is a lion.

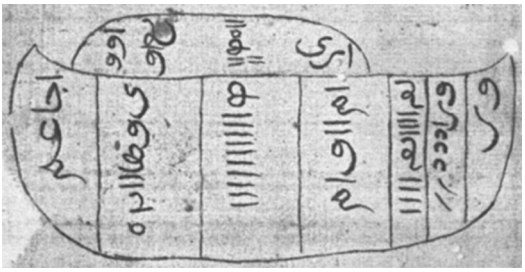
[p. 13] In the year of the migration of the prophet, may the peace and blessings of God be upon him, one thousand two hundred and forty six, in the year Ba, on the eighth day of the month of Syaaban, on the eve of Tuesday, after the *'isya* prayer, at the time of Brahma, at that time Hawangku, the son of Pengiran Muhammad Hasyim, was born out of his mother Kahawang Bidah, and he was named Abdul Rajad.

**Part 2: Amulets and other paratexts**

[p.1] *yā qudūs ini surat Pengiran*
*bab ini tuan guru s-w-s-[ng?]*
*digelarkan*
*baik suda*
*l-m-l-ng*
O Most Holy One! this is the manuscript of Pengiran
this section is on Teacher …
who is entitled
alright
…

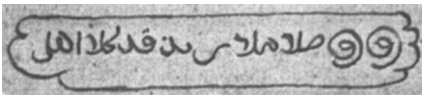
[p.2] [A] *Ini azimat suruh bulan namanya, barangsiapa memakai dia*[64] *dikasih segala raja2 dan orang besar2 dan orang kaya2, segala mahaluk pun takutkan dia, jika dibawa berparang tiada kana oleh senjata. Maka disurat pada kertas maka dipakai, ini rajahnya:*

This amulet is called "summoning the moon," whoever wears it will gain the affection of princes and notables and chiefs, all creatures will fear him, if carried into battle he will not be scathed by weapons. Inscribe this on paper and wear it, this is the formula:



[B] *Ini azimat tangkal orang lari disurat pada keladi hitam maka kita suruh makan kepadanya. Sebagai lagi jikalau hendak menahani ~~o~~ orang berlari maka surat pada timah hitam taruh dalam perahunya niscaya tiada jadi dinugerahkan Allah taala. Sebagai lagi, jikalau hendak akan tangkal orang bersuami surat timah hitam maka taruh di bawah tangganya niscaya tiada bersuami selama2nya dengan berkat rajah*[65] *ini. Rajahnya:*

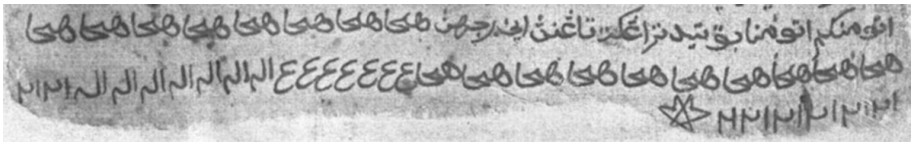
The amulet is to prevent someone from running away; write it on black taro and then make the person eat it. And another way for stopping someone from fleeing: write it on black tin, and place it in his boat, and certainly God Almighty will not allow him [to flee]. And another [use] is to stop a woman marrying: inscribe it on black tin and place it beneath her steps, and she will certainly never ever get married, thanks to this formula. This is the formula:



[C] [Top, upside down] *Ini azimat 'Alī raḍī Allāh 'anhu disurat pada kertas maka ikat pada langan jika orang hendak menatak atau menikam atau menabak tiada terangkat tangannya. Inilah rajahnya:*

This is the amulet of 'Ali, the friend of God, inscribe it on paper and then tie it to your arm. If someone tries to slash or stab or swipe at you they will not be able to lift their arm. This is the formula:

**64.** d-a-y; throughout this MS in the amulets *dia* is usually spelt in this way.
**65.** r-j-ḥ; vocalised

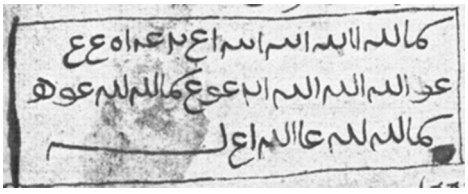


[D] [Right-hand margin] *Bab ini doa sudah basuh muka: Bismillāh al-raḥmān al-raḥīm y*ā *Allāh3 y*ā *Nur Muhammad limpahi akan cahaya nabuwat*[66] *Nur Muhammad pada muka hambamu seperti bulan purnama dan gemerlapan bintang zuhara, manis seperti laut madu, memakar seperti bunga raya gemar segala yang memandang tunduk kasih kepada aku berkat doa: Lā ilaha illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh, tamat*.

This is a prayer to say after washing your face: In the Name of God, the Merciful, the Compassionate, Oh God (x3), Oh Light of Muhammad, cast the prophetic brightness of the Light of Muhammad on the face of your servant, like the light of the full moon and the brightness of the planet Venus, sweet as a sea of honey, blooming like a hibiscus, so all who gaze upon it will be filled with delight, and bow down out of love for me, through the blessing of the prayer: 'There is no God but God, and Muhammad is the Messenger of God.'

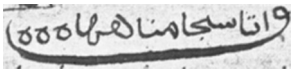
[p. 11] [E] *Ini cakar harimau, barangsiapa memakai dia ditakut orang akan dia dan segala binatang yang busu*[67] *pun takut dan jikalau laki2 ditaruh pada dastar dan jika perempuan taruh pada subang ini rajahnya:*

This is the tiger's claw, whoever wears it will be feared by all, and even the lowest beasts will fear him, men should place it in their headdress and women should place it in their earring. This is the formula:



[F] *Ini azimat kanak2 jangan sawan, disurat ini rajahnya:*

This is an amulet to stop children having convulsions, write down this formula:

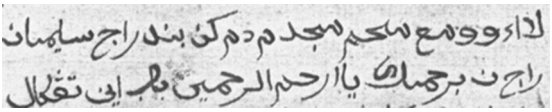


[G] *Ini azimat kanak2 menangis, surat pada kertas, ini rajahnya:*

**66.** vocalised.

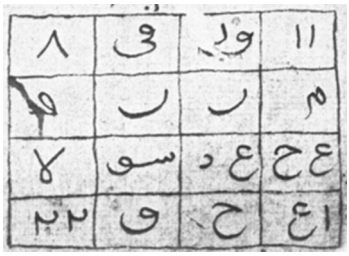
**67.** b-w-s; *busu* = *bongsu* (Winstedt 1957: 54).

This is an amulet for crying children, inscribe this formula on paper:



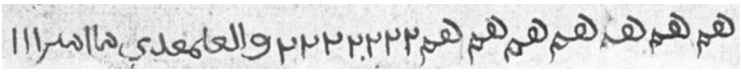
[H] *Bab ini tangkal syaitan, maka digantung empat penjuru [ru]ma kita segala jin dan syaitan pun tiada dapat datang pada ruma kita, dan segala* [along the left-hand margin] *mara bahaya dijauhkan Allah taala daripada kita, dilakatkan di tihayang*[68] *ruma supaya tiada hampir pada kita segala mara bahaya yang akan datang pada kita, inilah yang disurat:*

This is to keep away devils, if it is hung in the four corners of the house, then no spirits or devils will be able to enter our house, and all dangers will be kept away from us by God Almighty; it should be affixed to the main pole of the house, to keep far away from us all dangers that might befall us. This is what should be inscribed:



[I] [Top, upside down] *Bab ini azimat kanak2 jangan sawan menangis malam, surat pada kertas, lakatkan pada leher* [rotated 90° clockwise] *budak itu, ini rajahnya*:

This is an amulet to stop children having convulsions and crying at night, write this on a piece of paper and attach it to the neck of the child, this is the formula:



[J] [Top, upside down, but with the formula the right way up] *Bab ini azimat perkasa, surat pada kertas [tunu?],*[69] *ambil habunya labah*[70] *pada kapur,*[71] *ini rajahnya* [the formula is shown upside down]:

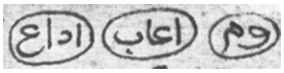
**68.** t-h-a-y-ng, i.e. *tiang* with archaic medial *ha*.

**69.** t-a-w-n?-w; the final letter is obscured.

**70.** l.a.b.h

**71.** k.f.r

This is a amulet for becoming powerful, inscribe it on paper and burn it, take the ashes and mix these with lime,[72] this is the formula:

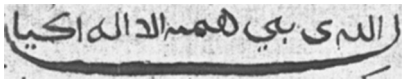


[p.12] [K] *Bab ini hikmat ambil hempedu hayam sabungan dan air madu*[?][73] *<maka> campurkan sudah itu maka sapukan pada zakar kita bawa jama' niscaya tiada dapat dengan laki2 yang lain* [decorative flourish]

This is a spell. Take the gall of a fighting cock and honey[?] solution, and mix well, and then brush it onto your penis, and then have intercourse, and she will certainly never sleep with another man.

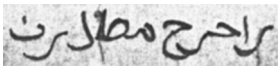
[L] *Ini azimat pembuka rahasia perempuan disurat pada kertas maka bubuh di bawah bantalnya, barang rahasianya dikatakannya, ini rajahnya:*

This is a an amulet to reveal a woman's secrets, write it on a piece of paper and place it under her pillow, and she will utter all her secrets. This is the formula:



[M] *Ini azimat selusuh*[74] *budak mati dalam perut ibunya, surat pada* [along the left-hand margin] *perca putih ikatkan pada pahanya kanan, ini rajahnya:*

This is a amulet to ease out a baby which has died in its mother's stomach, write it on white lead and tie it to her right thigh. This is the formula:



[N] [Top, upside down] *Ini pula permanis muka supaya berahi orang pada kita ini yang dibaca Bismillāh al-raḥmān al-raḥīm Allāhumma*[75] Yā nūr Allāh 3 Yā nūr Muhammad 3 Yā nūr cahaya 3 Yā nūr cahaya Allāh cahaya Muhammad cahaya nabu[76] *rasul Allāh berkat doa Baginda ~~'Alī~~ Yusuf dan Puteri Zalaikha [berhikmat?]*[77] Yā al-raḥmān al-raḥīm tamat.

This is also to beautify your face to make someone fall in love with you. Recite this: In the name of God the Merciful the Compassion, Oh our God, Oh Light of God 3, O Light of Muhammad 3, O Bright Light 3, O bright light of God, brightness of Muhammad, prophetic brightness of the Messenger of God, with the help of the prayers of His Majesty Yusuf and of the spells of Princess Zalaikha, O Merciful One, Compassionate One.

---

**72.** lime is mixed with betel nut for chewing.

**73.** m-a-n-d-w

**74.** "medicine to hasten or ease childbirth" (Winstedt 1957: 294).

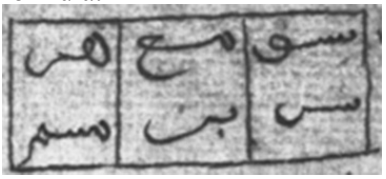
**75.** vocalised, as are the next two phrases.

**76.** n-a.b-w, i.e. *nabi*?

**77.** b-r-ḥ-m-t-k

[O] [Right-hand margin] *Ini azimat petarik, disurat pada ~~kertas~~ talur hayam hitam, surat namanya dan isterinya, maka ditanam dibawah tangganya, ini rajahnya:*

This is an attraction amulet, it should be inscribed on the egg of a black hen, write the person's name and the name of their wife, and bury it beneath their steps. This is the formula:

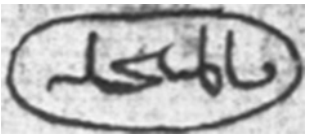


[P] *Ini azimat halimunan, surat pada kertas, maka taruh di buritan perahu, ini rajahnya:*

This is an amulet for invisibility. Write it on paper and place it in the prow of your boat. this is the formula:

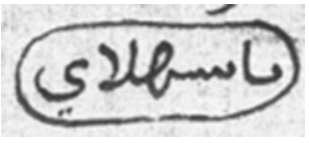
[Q] *Ini azimat, disurat pada kertas dan surat nama seteru kita itu juga maka bakar, niscaya sakit atau mati, ini rajahnya:*

This is an amulet. Inscribe it on paper and write the name of your enemy and then burn it, and he will certainly fall ill or die. This is the formula:



[R] *Ini azimat, disurat pada mengalaq*[78] *putih basah dengan air hujan, diminum, barang ~~a.w~~ hikmat orang tiada mengasi, ini rajahnya:*

This is an amulet, write it on white [*mengalaq*?], and wash it with rain water, and then drink it, and it will enchant the person who does not love [you], this is the formula:

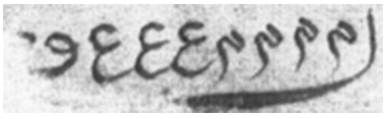


**78.** m-ng-l-q

[p. 13] [S] [Left-hand margin] *Ini azimat bulan dimakan Rahu,*[79] *barangsiapa memakai diperlebahi*[80] *segala raja2, dan segala menteri pun kasih padanya. Jikalau siapa memakai dia wajah bulan ini, jikalau perempuan memakai dia niscaya dikasih oleh suaminya, menyurat dia tatkala bulan dimakan Rahu. Jikalau akan permanis, disurat pada kertas, maka rendam pada mangkuk putih, maka basuhkan*[81] *pada muka kita, niscaya hairan orang ...*[82] *muka kita. Jikalau laki2 memakai dia dikarat pada kepala, jika perampuan pada telinganya kanan, niscaya hairan segala ...*[83] *memandang dia, dan kasih pada kita lagi* ~~*m.l.w*~~ *mulia pada kita, inilah rajahnya yang disurat, tamat.*

This is an amulet for when the moon is swallowed by Rahu (i.e. a lunar eclipse), whoever wears it will be favoured above all princes, and all chieftains will adore him. Whoever wears this moon face, if a woman wears it she will certainly be loved by her husband, [if] it is written at the moment of the lunar eclipse. To use it for beautifying, write it on paper, and then immerse this [in water] in white bowl, and then wash your face in it, then certainly everyone will be amazed at your face. If it is be used by a man then it should be bound to his head, and for a woman to her right ear, and everyone who sees them will be amazed, and will adore and honour them. This is the formula to be inscribed:

[T] [Top, upside down] *Bab ini azimat batuk surat pada sirih ber...*[84] *rajahnya*: This is an amulet for coughing, write it on some betel nut …, this is the formula:



**79.** Hindu dragon that swallows the moon and causes eclipses (Winstedt 1957: 262).

**80.** i.e. *diperlebihi*

**81.** b-a-s-h-k-n, can be read as either *basuhkan*, to wash, or *basahkan*, to make wet.

**82.** Text missing due to paper damage.

**83.** Text missing due to paper damage.

**84.** Text missing due to paper damage.

[p. 14]

| | | |
|---|---|---|
| 356 | 351 | 3?6 |
| 359 | 355 | 353 |
| 352 | 361 | 354 |

[Written around the magic square] *Wāfaq w.b.y.ṭ.l.t.f baik / pungunannya seribu / enam puluh tujuh / balum buang? dua belas*

A diagram …. good / …. one thousand / sixty-seven / before taking away[?] twelve /

*Bismillah al-ṣāfī* ….

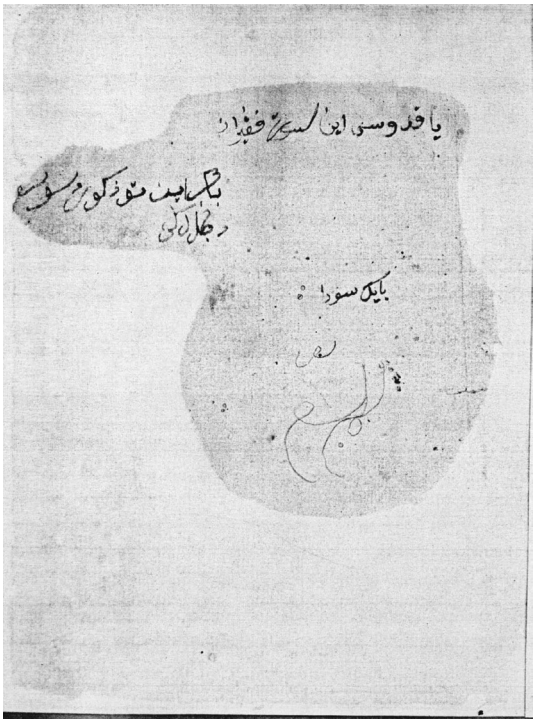
*w.a.n.l.ṭ*

[rotatated 90 degrees anticlockwise]

| | | |
|---|---|---|
| 360 | 355 | 362 |
| 369 | 355 | 352 |
| 3… | ... 3 | 3… |

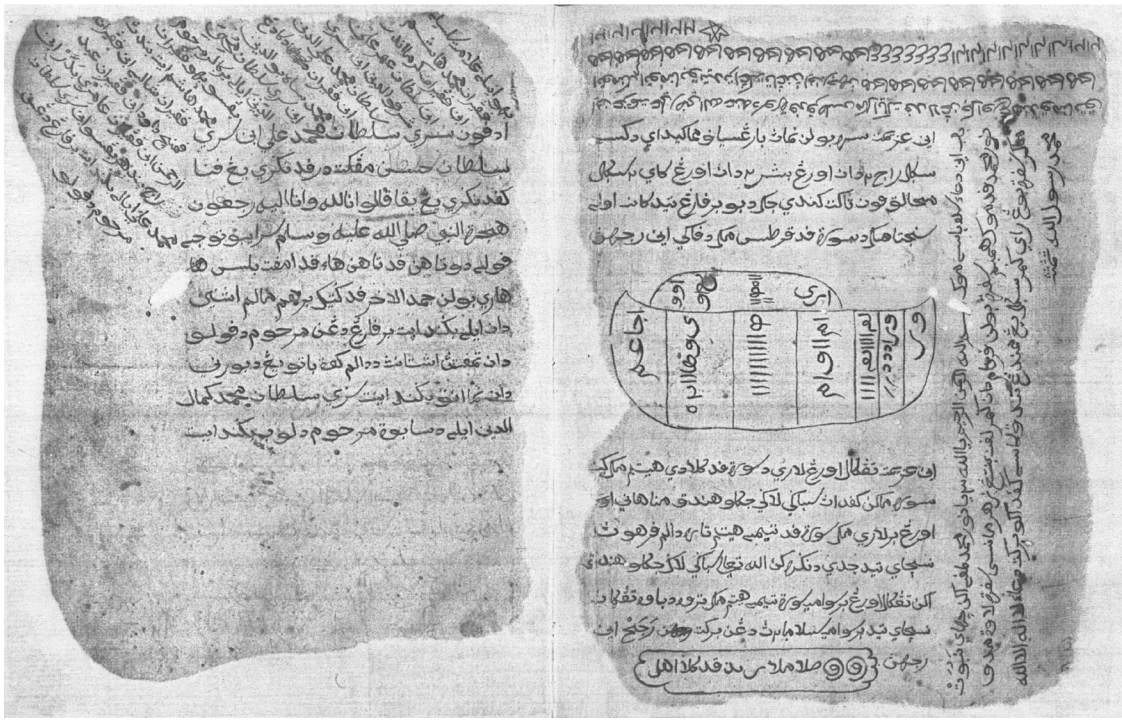
[probably best understood as two conjoined 3 x 3 squares]

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 931 | | 356 | 351 | 3… |
| | | 933 | 359 | 355 | 353 |
| 932 | | 934 | 352 | | |



Pengiran Kesuma's manuscript of *Silsilah Raja-Raja Brunei*, Muzium Negara, MS [21].

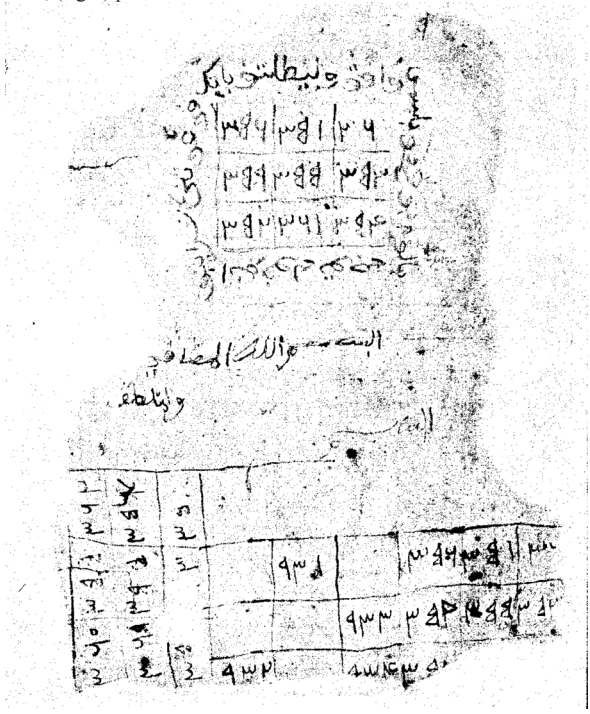
(Left) p.1; (below) pp. 2-3



(Above) pp. 4-5; (below) pp. 6-7

(Above) pp. 8-9, (below) pp. 10-11

(Above) pp. 12-13; (right) p. 14



## Bibliography

Andaya, Leonard Y. 1975. *The kingdom of Johor 1641-1728*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Biddle, Michaelle. 2017. New strategies in using watermarks to date Sub-Saharan Islamic manuscripts. *The arts and crafts of literacy: Islamic manuscript cultures in Sub-Saharan Africa*, ed. Andrea Brigaglia and Mauro Nobili. Berlin: De Gruyter; pp. 27-68. (Studies in manuscript cultures; 12).

Brown, D. E. 1969. Hugh Low on the history of Brunei. *Brunei Museum Journal,* 1(1): 147-156.

— 1970. *Brunei: the structure and history of a Bornean Malay sultanate*. Brunei: Brunei Museum. (Monograph of the Brinei Museum Journal; II.2).

—1971.Brunei and the Bajau. *Borneo Research Bulletin,* 3(2): 55-58.

Chambert-Loir, Henri. 1980. Malay (and some other) manuscripts in the Muzium Negara (Kuala Lumpur). *Federation Museums Journal (New Series),* 25: 1-41.

Clynes, Adrian. 2001. Brunei Malay: an overview. *Occasional Papers in Language Studies,* Department of English Language and Applied Linguistics, Universiti Brunei Darussalam, 7: 11-43.

Farouk Yahya. 2016. *Magic and divination in Malay illustrated manuscripts*. Leiden: Brill. 6. (Arts and archaeology of the Islamic world).

Gacek, Adam. 2012. *Arabic manuscripts: a vademecum for readers*. Leiden: Brill.

Gallop, Annabel Teh. 1997. Sultan Abdul Mubin of Brunei: two literary depictions of his reign. *Indonesia and the Malay World,* (73): 189-220.

—2009. *Piagam Serampas*: Malay documents from highland Jambi. *From distant tales: archaeology and ethnohistory in the highlands of Sumatra*, ed. Dominik Bonatz, John Miksic, J. David Neidel, Mai Lin Tjoa-Bonatz; pp. 272-322. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Press.

—2011. An Acehnese Qur'an manuscript in Belgium. *Teks, naskah dan kelisanan: festschrift untuk Prof. Achadiati Ikram*, penyunting Titik Pujiastuti, Tommy Christomy; pp. 50-72. Depok: Yayasan Pernaskahan Nusantara.

—2013. The amuletic cult of Ma'ruf al-Karkhi in the Malay world. *Writings and writing: investigations in Islamic text and script in honour of Dr Januarius Just Witkam*, ed. by Robert M. Kerr & Thomas Milo; pp. 167-196. Cambridge: Archetype.

Low, Hugh. 1848. *Sarawak: its inhabitants and productions*. [Facsimile reprint of the 1848 ed.] Petaling Jaya: Delta, 1990.

—1880. Selesilah (Book of the Descent) of the Rajas of Bruni. *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society,* (5): 1-35.

Mansurnoor, Iik Arifin. 1995. Historiography and religious reform in Brunei during the period 1912-1959. *Studia Islamika,* 2(3): 77-114.

Mohd. Jamil al-Sufri, Pehin Orang Kaya Amar Diraja Dato Seri Utama Haji Awang. 2002. *Survival of Brunei: a historical perspective*. Bandar Seri Begawan: Brunei History Centre.

Mulaika Hijjas. 2017. Marks of many hands: annotation in the Malay manuscript tradition and a Sufi compendium from West Sumatra. *Indonesia and the Malay World,* 45(132): 226-249.

Porter, Venetia. 2011.*Arabic and Persian seals and amulets in the British Museum*. London: The British Museum.

Sadka, Emily. 1954. The journal of Sir Hugh Low, Perak, 1877. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society,* 27(4): 5-108.

Saunders, Graham. 1994. *A history of Brunei*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Skeat, Walter W. 1899. *Malay magic*. [Facsimile reprint of the 1899 ed.] Singapore: Oxford University Press, 1984.

Sweeney, P. L. Amin. 1968. Silsilah raja-raja Berunai. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society,* 41(2): 1-82.

Yura Halim. 1987. *Mahkota berdarah*. (2nd ed.) Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei.

## Postscript

As this article went to press I became aware of a book by Allen R. Maxwell, *Malay historical writings: two manuscripts from the Sarawak Museum* (Kuching: Sarawak Museum, 2005), containing an essay entitled "A brief Brunei Salasilah in the collections of the Sarawak Museum: a source for the study of Brunei history" (pp. 142-191). Through the kind help of Stephen Druce, I was able to obtain a copy of this essay, which includes a facsimile publication, transliteration and English translation of a seven-page Malay manuscript text in the Sarawak Museum. This text is a more-or-less exact copy of the SRRB of Pengiran Kesuma, with the marginal notes now incorporated into the main text, and which, crucially, includes 30 lines of text missing in the Pengiran Kesuma manuscript between pages 4 and 5. This newly-available text (lines 24.24–25.21, Maxwell 2005: 165-167) continues the concise genealogy from Sultan Bolkiah down to Sultan Aliuddin, omitting the name of Sultan Abdul Mubin. This is followed by a chronicle which starts with Sultan Abdul Kahar (recalling the "History" translated by Low, which also commences with this ruler). It mentions that he had 42 sons, including Bendahara Sabar whose mother was a Javanese, and Bendahara Sakam whose mother was a Bajau, and who had a propensity for seizing any beautiful woman he wanted; at this point the text rejoins that of Pengiran Kesuma's manuscript. However, this restored text does not address the three instances of Low's citations from Pengiran Kesuma noted above, relating to the building of Kota Batu, the use of the titles *raja* and *pengiran*, and the arrival of the Sulus in the civil war, indicating that these must derive from some other written or oral source. In a few cases the new manuscript has solved problematic readings, eg. for *amhaf* (n. 59) read *empunya* (Maxwell 2005: 174).

*SONG GE* [1]

# *Sam Kok*, presse et idée de nation chinoise aux Indes néerlandaises (fin XIX^e^-début du XX^e^ s.) [2]

Le *Sanguo yanyi* 三国演义 (*Roman des Trois Royaumes*) ou *Sanguo zhi tongsu yanyi* 三国志通俗演义 (*Histoire romancée populaire des Trois Royaumes*), attribué à Luo Guanzhong 罗贯中 (XIV^e^ s.)[3], le plus remarquable des romans historiques chinois, relate en cent vingt chapitres l'histoire du pays depuis la révolte des Turbans jaunes en 184 jusqu'à la réunification de la Chine en 280. L'auteur s'est inspiré de divers récits des « Trois Royaumes » ayant circulé de longue date dans la population. À son tour, le roman est devenu une source de messages édifiants.

De même, le *Sam Kok* (titre abrégé couramment utilisé en Indonésie pour désigner le *Sanguo yanyi*) en malais a marqué la population *peranakan* des Indes néerlandaises. Les deux plus anciennes traductions dont on a gardé le

**1.** Université de Shanghai, agnes0403@163.com.

**2.** Cet article est adapté d'un chapitre de notre thèse intitulée : Indes néerlandaises et culture chinoise. Deux traductions malaises du *Roman des Trois Royaumes* (1910-1913), qui a été soutenue le 8 décembre 2018, à l'INALCO, Paris.

**3.** L'auteur du *Sanguo yanyi*, fait toujours l'objet de débats. En 1925, on était arrivé à la conclusion que Luo Guanzhong vécut à la charnière des Yuan et des Ming (1330-1400) ; *cf.* Lu Xun 鲁迅, *Zhongguo xiaoshuo shilue* 中国古代小说史略 (Brève histoire du roman chinois) (1^ère^ éd. 1925), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001, p. 87. Après la redécouverte du *Luguibu xubian* 录鬼簿续编 (Suite au Registre des spectres) en 1931, qui contient une petite biographie de Luo, on déduisit que ce dernier naquit probablement vers 1321. Toutefois, certains chercheurs continuent à douter que l'on puisse attribuer le *Sanguozhi tongsu yanyi* à Luo Guanzhong.

souvenir furent amorcées au début des années 1880[4]. Mais pour lire le *Sam Kok* intégral en malais à Java, les lecteurs ont dû attendre les deux traductions de Batavia (1910-1913). Le *Boekoe Tjerita Sam Kok*, traduit par Lie In Eng 李云英, parut en feuilleton dans le *Sin Po* 新报 ou « Nouveau Journal » ; le premier numéro sortit le 1er octobre 1910 et le dernier, semble-t-il dans un numéro de 1912. Légèrement plus tard, la « Drukkerij Sin Po » imprima en parallèle cette version sous forme de fascicules. Cette traduction compte 65 fascicules totalisant 5308 pages. La deuxième traduction, par Tjie Tjin Koeij [徐进贵], publiée à Batavia chez Tjiong Koen Bie 钟崑美, fut mise en vente à partir de la fin de l'année 1910[5]. En 1913, sortait le 62e et dernier fascicule totalisant 4655 pages[6].

Lie In Eng (c.1890-1941) était né à Padang dans une famille de *Sinke* 新客 (nouveaux émigrés) hakkas ; il fut éduqué dans une petite école chinoise privée. Le *Sam Kok* fut sa première traduction. Par ailleurs, il fut journaliste au *Sin Po* et participa avec sa sœur aînée à la rédaction de l'hebdomadaire *Penghiboer* (Divertissement). Quant à Tjie Tjin Koeij, il naquit également vers 1890, à Sukabumi. Il étudia auprès d'un précepteur, ce qui lui donna une bonne maîtrise de la langue chinoise. Il fut actif comme traducteur de romans pendant les années 1909-1925. Il est assez remarquable que ces deux traducteurs ont traduit le *Sanguo yanyi* alors qu'ils n'avaient guère que vingt ans. N'ayant qu'une éducation chinoise du premier degré et une connaissance du malais en usage dans les milieux urbains de Java, ils ont mené cette entreprise avec passion, tenacité et rigueur. Leurs traductions sont assez fidèles à l'original et

**4.** L'une par Correspondent Hindia Nederland XX (nom de plume de Tjhie Ang Lien), *Tjerita dahoeloe kala di benoewa negri Tjina. Tersalin dari tjeritaan Boekoe Sam Kok*, Betawi, H.M. Van Dorp & Co., 1883-1885, 12 vol., 960 p. (partiellement conservée à la Perpustakaan Nasional Indonesia et à la bibliothèque de l'Université de Leyde ; *cf.* Claudine Salmon, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia, a Provisional Annotated Bibliography,* Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981, p. 347), et l'autre par Tan Siauw Tjiak imprimée à Surabaya chez Poei Tjien Hie, mais dont aucune trace n'a encore été retrouvée (*cf.* C. Lombard Salmon, « Aux origines de la littérature sino-malaise : un *sjair* publicitaire de 1886 », *Archipel* 8, Paris, 1974, p. 166).

**5.** Des publicités pour inciter les abonnés à acheter le *Sam Kok* de Tjie parurent dans le *Sin Po* jusqu'au début du mois de novembre 1910.

**6.** Un long titre figure sur la couverture qui se lit : *Sam Kok atawa peperangan antara Tiga Negri (terhias gambar). Satoe tjerita jang betoel soeda kedjadian di Tiongkok pada djeman dahoeloe kala, jaitoe dari abad ke 2, dari itoengan taon masehie 175 sampe taon 269. Tersalin ka dalam Melajoe rendah jang banjak terpake, dari boekoe tjerita bahasa Tionghoa, tjitaken jang paling baroe*, « *Sanguo*, ou les guerres entre les Trois Royaumes (embelli par des illustrations). Une histoire qui s'est vraiment passée en Chine dans les temps anciens, à savoir au IIe s., de l'année 175 à l'année 269 de l'ère chrétienne. Traduit en bas malais d'usage courant, à partir du dernier roman chinois paru ».

faciles à comprendre. Ils ont adapté de nombreux poèmes sous la forme de *syair*. Ils ont également ajouté des notes visant à clarifier certains points d'histoire et de culture. Tjie a, pour la première fois, traduit les commentaires de chapitres et expliqué plus de 90 proverbes. Grâce à leurs efforts, les lecteurs ont pu prendre conscience de toute la richesse culturelle du *Sanguo yanyi*.

Nous envisagerons dans cet article l'influence des *Sam Kok* au niveau de la vie quotidienne et des mentalités, ainsi que le rôle de la presse, en rapport avec la naissance de journaux d'un type nouveau diffusant une pensée moderne, politique, voire nationaliste, et plus particulièrement à travers l'exemple du *Sin Po* ; nous terminerons par une réflexion sur l'émergence du concept de *bangsa Tionghoa* ou de nation chinoise.

## Impact du *Sam Kok* sur la vie quotidienne et les mentalités

Les *Sam Kok* étaient présents dans les récits des conteurs, les pièces de théâtre, tout comme dans les sanctuaires et plus particulièrement ceux dédiés à Guan Yu 关羽 aussi appelé Guandi 关帝 (Empereur Guan) dispersés à travers l'Archipel. Les épisodes les plus connus du public *peranakan* sont ceux se rapportant aux principaux héros, tel Guan Yu, ainsi qu'aux valeurs morales qu'ils incarnent.

GuanYu est omniprésent dans la communauté *peranakan*. Son culte à Batavia remonte au moins à la fin du XVII[e] s.[7] : de fait, son effigie se trouvait dans le plus ancien sanctuaire, le Jinde yuan 金德院 (Temple de la vertu d'or, récemment détruit par un incendie) à côté de divinités bouddhiques[8]. Toutefois le premier temple en son honneur, le Nanjing miao 南靖庙 (Temple de Nanjing), fondé par un certain Dai Lianghui 戴亮辉, ne date que du début du XIX[e] s.[9]. L'effigie de Guan Yu est présente dans treize temples de la capitale, dont les fondations s'étalent entre le XVII[e] et la fin du XX[e] s.[10]. Ce héros est également l'objet d'un culte secondaire dans une quinzaine de temples du XIX[e] et du début du XX[e] s. situés dans d'autres villes[11].

Selon les enquêtes menées en Indonésie, Guan Yu était tout particulièrement vénéré par deux groupes sociaux très différents : les marchands et les membres de sociétés secrètes. Pour les premiers, il est un *wucaishen* 武财神 (Esprit militaire de la richesse) veillant sur leurs fortunes et incarnant « fidélité et justice » ou *xinyi* 信义, qualités morales très importantes à leurs yeux. Les

**7.** Claudine Salmon, « The Three Kingdoms in the Malay World—Religion and Literature », *Asian Culture* 16, 1992, p. 14.

**8.** *Ibid.*

**9.** *Ibid.*, p. 16.

**10.** L'effigie de Guan Yu figure également dans huit autres temples fondés après 1910. Cf. Claudine Salmon et Denys Lombard, *Les Chinois de Jakarta, Temples et vie collective*, Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980, p. 42.

**11.** Cf. La carte indiquant la répartition des temples, dans Salmon, *op. cit.*, p. 15.

seconds étaient surtout influencés par l'histoire du « Serment de fraternité dans le jardin des pêchers », *Taoyuan jieyi* 桃园结义, relaté dans le premier chapitre du *Sanguo yanyi*.

Ces deux groupes considéraient que Guan Yu incarnait l'esprit « *yi* 义», comme les panneaux horizontaux (*bian'e* 匾额) placés dans les temples en l'honneur du héros l'attestent, tels ceux-ci : *Yigao qiangu* 义高千古 (Sa droiture est aussi haute que l'éternité) et *Yisheng rongling* 义圣容灵 (Sa droiture divine est glorieuse et efficace)[12]. Ce qui a fait dire à Claudine Salmon que « certainement les fidèles étaient familiers avec le roman des *Trois Royaumes*, car, comme on le sait, son auteur s'intéressait à l'exploration contrôlée de la signification de la droiture[13]. »

En outre, certaines scènes célèbres du *Sanguo yanyi* sont souvent représentées, soit sur des peintures, soit sur des bas-reliefs. Dans au moins huit temples de Java, pas nécessairement dédiés à Guangong, figurent des fresques murales renvoyant à ce roman. Celles du Chaojue si 潮觉寺 (Temple du flux lumineux) de Cirebon pourraient dater de la fin du XIX$^{e}$ s. ; les autres sont moins anciennes[14]. S'inscrivant dans la tradition architecturale chinoise, les scènes empruntées aux romans et pièces de théâtre sont souvent présentes dans le décor des sanctuaires, le *Sanguo yanyi* étant un des romans favoris des artistes. Nous n'avons pas eu l'occasion de faire une étude poussée des représentations artistiques tirées de ce roman dans l'architecture, mais il ne fait guère de doute que ce genre de décoration était également présent dans les demeures des *peranakan* aisés.

Le Benteng Heritage Museum de Tangerang (Java Ouest) nous en fournit la preuve. Dans ce bel édifice de style traditionnel qui, aux dires du conservateur, aurait été construit au XVII$^{e}$ s., mais qui est sans doute beaucoup plus récent, figurent des bas-reliefs représentant dix scènes du *Sanguo yanyi*. Ces bas-reliefs sont constitués de mosaïques faites d'éclats de porcelaine, selon une technique en usage au Fujian, au Guangdong et à Taïwan, connue sous les noms de *jianzhan* 剪粘, *jiancidiao* 剪瓷雕, ou encore *qianci* 嵌瓷 (voir l'illustration ci-dessous). Ils ornent la partie inférieure de la balustrade du deuxième étage courant le long d'une cour intérieure. Seules deux scènes ont été identifiées, à savoir *Gucheng hui* 古城会 (La rencontre à Gucheng) et *Kongcheng ji* 空城计 (Le piège de la ville vide)[15]. Cette deuxième scène

**12.** Cf. Salmon, « The Three Kingdoms in the Malay World: Religion and Literature », p. 19.

**13.** « …would definitely show that the worshippers were familiar with the Romance of the Three Kingdoms, for as is known its author was concerned with controlled exploration of the meaning of righteousness. » *Ibid*.

**14.** *Ibid.*, p. 22.

**15.** Nous avions remarqué ces bas-reliefs en visitant le musée en 2016, mais à cause de la distance nous en séparant, nous n'avions pu identifier que la scène de *Gucheng hui*.

**Fig. 1-2 –** Reproductions de deux bas-reliefs du Benteng Heritage Museum de Tangerang. (D'après *Benteng Heritage, The Pearl of Tangerang. Museum Warisan Budaya Peranakan Tionghoa Tangeran*g (Benteng Heritage, la Perle de Tangerang. Musée d'héritage culturel des *peranakan* chinois de Tangerang), opuscule publié pour l'inauguration du musée en 2011, p. 53.)

**Fig. 3-4 –** Reproductions de deux bas-reliefs du Benteng Heritage Museum de Tangerang. (D'après *Benteng Heritage, The Pearl of Tangerang. Museum Warisan Budaya Peranakan Tionghoa Tangeran*g (Benteng Heritage, la Perle de Tangerang. Musée d'héritage culturel des *peranakan* chinois de Tangerang), opuscule publié pour l'inauguration du musée en 2011, p. 53.)

l'a été par Saiful Bakhri, auteur d'un mémoire sur les histoires du *Sam Kok* représentées sur ces bas-reliefs du Benteng Heritage Museum, suivi d'une réflexion sur leur qualité historique et culturelle[16]. L'auteur conclut que ces deux épisodes du *Sam Kok* contiennent certaines valeurs du confucianisme, à savoir la loyauté, les sentiments de fraternité, l'honnêteté et la franchise, ainsi que la bienfaisance[17]. Ces bas-reliefs nous montrent une préférence de l'artiste ou du propriétaire de l'édifice pour le *Sam Kok*, mais aujourd'hui, combien de Chinois *peranakan* de la jeune génération peuvent « déchiffrer » ces bas-reliefs et comprendre leur sens ? Il est à craindre qu'il y en ait très peu. La réception des *Sam Kok* au niveau de la lecture est plus difficile à suivre. Il nous semble que jusqu'au début du XX$^{e}$ s., à part les deux versions complètes et les deux plus anciennes de Tan Siauw Tjiak et de Tjhie Ang Lien mentionnées ci-dessus, il existait d'autres textes se rapportant aux histoires des Trois Royaumes, dont des adaptations qui parurent dans la presse. Par exemple, dans les six numéros du *Ik Po* 译报 (Journal de traduction, 1904-1909) que nous avons pu consulter en Indonésie[18], figure en feuilleton un *Sam Kok Tji* 三国志 *Hikajat Dzaman Sam Kok* (Chronique des Trois Royaumes), qui, en dépit de son titre, est une adaptation du *Sanguo yanyi*, et non du récit historique[19]. Quant aux lecteurs, vu les listes des noms d'abonnés figurant dans ledit hebdomadaire, ils étaient à n'en guère douter tous d'origine chinoise.

Cependant, malgré nos efforts, nous avons trouvé assez peu de documentation se rapportant directement à la réception des *Sam Kok* à cette époque, car les auteurs *peranakan* n'avaient pas l'habitude de s'exprimer sur leurs impressions de lecture. Toutefois Claudine Salmon, dans un article intitulé « A Critical View of the Opium Farmers as Reflected in a *Syair* by Boen Sing Hoo (Semarang, 1889) »[20], a révélé l'existence d'un *syair* satirique

**16.** Voir Saiful Bakhri, « Relief *Samkok* Museum Benteng Heritage, Tangerang: Memori dan Pewarisan Nilai » (Relief des *Trois Royaumes* dans le Benteng Heritage Museum. Tangerang : mémoire et valeur de patrimoine), 2005, Universitas Indonesia, sans pagination. Accessible en ligne : https://fr.slideshare.net/SaifulBakhri1/saiful-bakhriskripsifibnaskah-ringkas2015

**17.** *Ibid.* Pour étudier les histoires du *Sanguo yanyi*, l'auteur s'est aidé uniquement d'une traduction anglaise.

**18.** Il s'agit des numéros 22 (9 août 1904), 29 (7 septembre 1904), 41 (20 décembre 1904), 62 (6 mai 1905), 88 (14 novembre 1905) et 92 (12 décembre 1905).

**19.** Étant donné que le *Ik Po* n'avait que 4 pages par numéro, dans le dernier consulté (n° 92), la traduction du roman en était seulement au chapitre 7.

**20.** Paru dans *Indonesia*, *The Role of Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life*, 1991, p. 25-51.

se référant aux *Sam Kok*. Il s'agit du *Boekoe sair binatang : landak, koeda dan sapi* (Livre de poèmes sur les animaux : porc-épic, cheval et bœuf)[21], publié par Boen Sing Hoo[22] en août 1889.

Ce poème concerne la vente aux enchères de la ferme de l'opium de Semarang précédemment détenue par la famille Ho 何[23], laquelle eut lieu en juillet de la même année. L'auteur entendait critiquer trois grands groupes d'intérêt *peranakan*, mais en raison de la puissance de ceux-ci et de la censure à l'époque, il eut recours à une fable plaisante dans laquelle les protagonistes sont des animaux. D'après Salmon, ce serait le premier poème de satire sociale à avoir été publié sous forme de livre à Java. À la suite de ce long *syair*, figure en épilogue un autre *syair* d'un style différent, intitulé « Sam Kok », dans lequel l'auteur a emprunté au *Sanguo yanyi* l'épisode dit *lianhuan ji* 连环计 (stratagème des combinaisons qui s'enchaînent) et remplacé les noms des animaux par ceux de héros figurant dans le roman[24].

Cet exemple montre bien que le *Sam Kok*, ou du moins certains de ses épisodes fameux comme « La bataille de la Falaise Rouge », était bien connu des lecteurs *peranakan*. Sinon, il leur aurait été très difficile, voire impossible, de comprendre ce poème. À nos yeux, les luttes entre ces groupes *peranakan* s'expliquent bien dans le contexte du *Sanguo yanyi* tel qu'il est présenté par l'auteur du *syair*. On voit en outre que le recours au passé pour réfléchir sur le présent, ou *yigu jianjin* 以古鉴今, était une façon de penser chinoise bien présente dans l'esprit de certains *peranakan*.

Cette manière de raisonner, en faisant des analogies entre l'histoire des *Sam Kok* et l'actualité, existe encore de nos jours comme le montre l'article suivant intitulé « Ahok Ujian Kepemimpinan Prabowo, dalam Analogi Sam Kok » (Ahok, test du pouvoir de Prabowo, par analogie avec le *Sam Kok*)[25],

---

**21.** *Boekoe sair binatang : landak, koeda dan sapi. Terkarang dalem bahasa melaijoe rendah,* oleh Boen Sing Hoo, (Livre de poème sur les animaux : porc-épic, cheval et bœuf. Écrit en bas malais, par Boen Sing Hoo), Semarang, P. A. van Asperen van der Velde & Co., 1889, 35 p. Il fut réimprimé en 1895 à Batavia, par Tjiong Hok Long sous le titre *Sair Binatang*, et par Albrecht & Rusche sous celui de « Sair *sindiran » tatkala lelang restantnja pacht madat tahon 1889, di antara meninggalnja pachter « Hoo Ijam Lo » di Semarang. Tjerita « Gadjah poetih radja di oetan ».*

**22.** Boen Sing Hoo 文盛号 était en fait le nom de la firme de Tan Tjin Hoa 陈振华. Possédant une bonne connaissance du chinois et du malais, Tan fut l'un des premiers traducteurs *peranakan*, ainsi qu'un auteur de *syair*.

**23.** Jusqu'à la mort de Ho Ijam Lo (He Yanlao 何炎老) en 1888, la famille Ho était l'une des plus puissantes de Java central. Parti de rien, Ho s'était enrichi grâce à la ferme de l'opium. Il avait aussi investi dans d'autres domaines et donné des fonds pour des œuvres caritatives. Pour plus de détails, voir Salmon, « A Critical View of the Opium Farmers as Reflected in a *Syair* by Boen Sing Hoo (Semarang, 1889) », pp. 29-31.

**24.** Boen Sing Hoo, *op. cit.*, sans pagination.

**25.** « Ahok » (阿学) est le prénom *hakka* de Basuki Tjahaja Purnama (nom chinois :

écrit en 2013 par un Indonésien d'origine chinoise, utilisant le nom de plume de Go Teng Shin, dans son blog du *Kompasiana* (mis à jour en 2015)[26]. Dans ce texte, l'auteur établit des correspondances entre trois types différents d'hommes politiques, à savoir Liu Bei 刘备, Cao Cao 曹操 et Sun Quan 孙权, et quelques dirigeants indonésiens appartenant à des partis politiques différents, en se basant sur leurs expériences, leurs caractères et leurs styles politiques[27]. D'après Go Teng Shin, « dans l'histoire des Trois Royaumes, il y a des milliers de héros ayant toutes sortes de positions, de rôles et de tendances politiques, de sorte que presque toutes les pratiques et activités politiques de l'époque moderne peuvent y trouver une correspondance ». (*Di dalam hikayat Sam Kok terdapat ribuan tokoh dengan berbagai jabatan, peran dan kiblat politik, sehingga nyaris setiap praktek dan tindakan politik di zaman modern inipun bisa diketemukan paralelnya dalam Sam Kok*[28].)

Selon ce texte, il nous semble que Go connaît bien le *Sam Kok* : il fait une analogie entre Ahok et Lü Bu 吕布, du fait que tous deux ont changé de camp politique à plusieurs reprises et manqué de loyauté et de gratitude[29]. Ce qui est plus intéressant encore, c'est qu'en parlant de la manière dont Prabowo pensait contrôler Ahok, l'auteur se réfère à la manœuvre de Cao Cao pour nuire à Mi Heng 祢衡 en coulisse, laquelle peut se résumer comme *jiedao sharen* 借刀杀人 (se servir d'un autre pour tuer quelqu'un)[30].

---

Zhong Wanxue 钟万学), qui fut gouverneur de Jakarta de 2014 à 2017. Prabowo, membre fondateur du Parti Gerindra (Grand mouvement indonésien) a été candidat à l'élection présidentielle de 2014.

**26.** *Kompasiana* est l'un des blogs de *Kompas*, un des journaux les plus influents d'Indonésie.

**27.** Précisément, SBY (Susilo Bambang Yudhoyono), président de la république d'Indonésie entre 2004 et 2014, est un homme politique comme Liu Bei ; Megawati, fille de Soekarno, et présidente de 2001 à 2004, est comparée à Sun Quan qui a hérité du pouvoir de son père. Quant à Prabowo, et à l'ancien président Suharto, ils sont perçus comme étant du type Cao Cao.

**28.** « Ahok Ujian Kepemimpinan Prabowo, dalam Analogi Sam Kok », est accessible en ligne : https://www.kompasiana.com/gts69/ahok-ujian-kepemimpinan-prabowo-dalam-analogi-samkok_552a02b46ea834033e552d4a (consulté le 11/02/2019)

**29.** En 2009, Ahok avait remporté l'élection parlementaire aux côtés du Parti Golkar (groupes fonctionnels). L'année suivante, Prabowo l'a invité à adhérer au Parti Gerindra. En 2012, en tant que représentant de ce parti, Ahok fut élu gouverneur adjoint de Jakarta aux côtés du gouverneur Joko Widodo du Parti démocratique indonésien de lutte (PDI-P). Mais Ahok s'est finalement retiré du Gerindra en septembre 2014, du fait qu'il était contre la proposition de ce parti d'abolir l'élection régionale. Lors de l'élection présidentielle de 2015, Ahok a soutenu Jokowi (Joko Widodo) du PDI-P.

**30.** Dans le *Sanguo yanyi*, Mi Heng, un lettré connu pour son talent mais très extravagant, insulta Cao Cao en face. Ne voulant pas être accusé d'intolérance et de tyrannie, ce dernier l'envoya à Liu Biao 刘表, lequel l'adressa à Huang Zu 黄祖. Et c'est finalement, Huang Zu qui tua Mi Heng à cause de ses comportements discourtois.

## Le *Sin Po* comme champ de coexistence entre histoire et modernité

Parallèlement aux *Sam Kok*, nous allons étendre notre recherche à d'autres écrits de l'époque afin de voir quelle influence ils ont pu avoir sur les mentalités *peranakan*. En plus des traductions de romans chinois, d'assez nombreux textes circulaient dans la presse des Indes néerlandaises, qui exprimaient certaines idées sociales et politiques. Dans cette section, nous nous concentrerons sur le *Sin Po* des années 1910 et 1911, plus précisément les n° 1-26 (1er octobre 1910-25 mars 1911) et n° 41-50 (8 juillet 1911-9 septembre 1911), les seuls que nous ayons pu consulter. Nous avons fait ce choix pour deux raisons : d'une part, cela nous permet de savoir quels genres d'informations les lecteurs du *Sam Kok* de Lie In Eng trouvaient dans cet hebdomadaire ; d'autre part, cela montre que maints articles émanaient de lecteurs éduqués[31], lesquels exprimaient des points de vue variés sur le monde et la nation chinoise.

Apparemment, le *Sin Po* était un journal destiné à promouvoir une pensée moderne et nationaliste. En le lisant, on ressent une certaine « coexistence entre le passé et la modernité », par le fait que la page du journal était divisée en deux parties ; dans celle du haut, figuraient les articles et, dans celle du bas, le *Sam Kok* de Lie In Eng. Bien que cette mise en page ait été souvent employée dans la presse de l'époque, il nous semble qu'il y avait là visuellement coexistence de deux mondes, le moderne et l'ancien. De plus, il apparaît aisément qu'une certaine vision du monde et une passion pour la tradition et l'histoire de la Chine sous-tendaient ces articles souvent critiques. Une telle coexistence reflétait l'état d'esprit d'une bonne partie des Chinois *peranakan* de l'époque. Aussi notre propos va se diviser en deux sous-parties, la première pour traiter des idées sociales, et la seconde pour analyser les étincelles du passé.

**31.** Dès le premier numéro du *Sin Po*, figurait la petite annonce suivante : « On peut envoyer au rédacteur de cet hebdomadaire des œuvres écrites en chinois, en néerlandais ou en anglais ; elles seront traduites en bas malais et publiées dans l'hebdomadaire, si jugées utiles. » (*Pada redacteur dari ini soerat kabar minggoean orang boleh kirim karangan-karangan, jang tertoelis dengen hoeraoef Tionghoa dan dengen hoeroef Latijn bahasa Olanda dan Inggris, nanti disalin ka dalem bahasa Melajoe renda dan dimoeat dalem weekblad ini apabila dirasa ada faedanja*. *Sin Po*, n° 1, p. 2.). Citons également l'article « Haroes diperhatiken » (Ce à quoi on doit prêter attention) écrit par une femme chinoise, Siotjia (*xiaojie* 小姐, Mademoiselle) Lim Tjin Kiok Nio, dans lequel elle donne des conseils à ses consœurs (*Tionghoa Hoejin dan Siotjia* = Dames et Demoiselles chinoises), tels que : une femme mariée doit bien s'entendre avec son mari ; celle habitant chez ses beaux-parents doit bien veiller aux convenances (*Lee*, *li* 礼) ; la femme cultivée et vertueuse doit se comporter de manière modeste. Cf. *Sin Po*, 2 septembre 1911, n° 49.

## Idées sociales modernes

Il faut avant tout donner un aperçu des attitudes et des opinions politiques se manifestant dans le *Sin Po* des années 1910 et 1911. Dès les premiers numéros, l'hebdomadaire manifeste une tendance nationaliste assez évidente qui, ultérieurement, se trouve renforcée par l'expression récurrente du désir de faire prospérer la Chine et de développer la nation chinoise (*bangsa Tionghoa*) tout entière.

Le but premier du journal est de promouvoir la solidarité et le développement de la nation. Selon un certain F.E., « la publication du *Sin Po* a bien sûr pour but de susciter un mouvement important pour la nation chinoise, et elle est donc en rapport avec l'évolution naturelle qui développe sa pensée. » (*Terbitnja ini Sin Po, tentoe djoega ada bermaksoed aken menoentoet gerakan jang penting bagi bangsa Tionghoa, maka berhoeboeng sama gerakan alam jang djoega ada mambangoenken pikirannja bangsa Tionghoa*[32].)

Plus précisément, le *Sin Po* met au centre de ses préoccupations quatre sujets principaux. En premier lieu, l'éducation, thème prioritaire retenant l'attention du moment. Vu la conjoncture mondiale et le retard de la Chine au niveau économique et scientifique, de plus en plus de *peranakan* étaient conscients qu'il fallait dispenser une bonne éducation moderne aux jeunes générations. À part le développement de l'instruction, les conceptions éducatives concrètes font aussi l'objet de discussions, comme dans l'article « Pikiran jang kliroe » (Pensée erronée), dans lequel l'auteur (qui signe seulement avec l'initiale T.) s'oppose à l'interruption des études décidée par les parents voulant économiser leur argent. D'après lui, étudiants et parents devraient mieux apprécier l'importance de l'éducation supérieure pour contribuer à l'édification nationale[33]. Le type d'enseignement donné par l'association chinoise Tiong Hoa Hwe Koan 中华会馆 (T.H.H.K)[34] est très apprécié dans le *Sin Po*, surtout les cours d'un type nouveau comme

**32.** F.E., « Dalem abad ka XX » (Au XX[e] s.), *Sin Po*, 15 octobre 1910, n° 3, p. 34. Cette phrase ne semble pas très claire, du fait que l'on ne sait pas ce que signifie exactement ce « courant naturel ».

**33.** Selon cet article, il y avait des parents *peranakan* qui demandaient à leurs enfants d'abandonner leurs études à Nanjing 南京. L'auteur mentionne spécialement l'école Khai Lam Hak Tong 开南学堂 dont l'enseignement et la gestion étaient de bonne qualité et où il y avait même un médecin scolaire ; *cf.* T., « Pikiran jang kliroe », *Sin Po*, 26 novembre 1910, n° 9, p. 133-134. Des points de vue semblables se rencontrent aussi dans un autre article « Pikiran jang kliroe » de T. A. N., ainsi que dans le commentaire du rédacteur du *Sin Po* du 22 octobre 1910, n° 4, p. 49-51.

**34.** L'expression chinoise *Zhonghua huiguan* 中华会馆 apparaît pour la première fois à Yokohama en 1871 pour désigner une association regroupant tous les Chinois de la ville. *Cf.* 中村聪 (Nakamura Satoshi), « Riben hengbin datong xuexiao zhi chuangli 日本横滨大同学校之创立 » (La fondation de l'école Daido de Yokohama au Japon), *Dongfan gluntan* 东方论坛 (Forum oriental), 2008, n° 5, p. 93.

l'enseignement de l'anglais[35]. Avec l'approfondissement du débat, on touche davantage de sujets, telle la vulgarisation du mandarin[36].

En deuxième lieu, vient la solidarité. Le *Sin Po* s'efforce d'appeler sans cesse la communauté chinoise à s'unir et à se développer. Réaliser la solidarité est le premier pas, qui repose sur la communication et l'esprit d'entraide. « Comment pourrions-nous améliorer notre niveau, considéré comme fort bas par les autres nations, si nous ne pouvons pas discuter avec nos concitoyens ? » (*Begimanakah kita bisa angkat deradjat kita jang ada dipandang amat renda oleh laen bangsa, kaloe kita tiada bisa berlakoe tempoek pada sasama bangsa*[37] ?)

Du côté des éditeurs du *Sin Po*, la presse est alors considérée comme un très bon espace permettant au public d'améliorer sa façon de penser et de suivre les bons conseils. Nous citons ci-dessous l'énoncé de F.E. en tant qu'exemple concret.

> *Semingkin bertamba banjaknja soerat-soerat kabar, semingkin banjak orang bisa dapet taoe, begimana bedanja antara* glap *dan* terang, *kerna soerat kabar poen ada sebagi peminpin dari orang banjak.*
> *Maka atas terbitnja ini weekblad baroe, jang ada djadi orgaan boeat sasoeatoe orang jang soeka meoereiken [menguraikan] pikirannja jang berfaedah, moedah-moedahan bisa memimpin Pembatjanja ka djoeroesan jang terang, sebagimana jang ada dimaksoed oleh kaoem Moeda bangsa Tionghoa*[38].
>
> Avec l'augmentation du nombre des journaux, de plus en plus de gens peuvent comprendre la différence entre ténèbres et lumière, car la presse est comme le guide d'un grand nombre de personnes.
> La publication de ce nouvel hebdomadaire, qui est l'organe de ceux aimant exposer des idées utiles, guidera, espérons-le, ses lecteurs vers la lumière, ainsi que le veut le mouvement des Jeunes Chinois.

Plus concrètement, la solidarité à l'intérieur de la communauté chinoise est également prise en compte. Comme diverses associations avaient été fondées, on prônait la tolérance et la patience entre les membres et les administrateurs, en s'abstenant de s'irriter et en se considérant comme des frères[39]. Quant à

**35. Cf.** Le commentaire ajouté par le rédacteur (*Sin Po*, 22 octobre 1910, n° 4, p. 50-51) et la note intitulée « Kabar dari Redactie » (Nouvelles de la rédaction, *Sin Po*, 29 octobre 1910, n° 5, p. 78-79).

**36.** Cf. Kwik Khing Djoen, « Poe Toeng Hoa [普通话] » (La langue commune), *Sin Po*, 26 août 1911, n° 48, p. 754 ; « Faedanja bahasa Tjeng Im [正音] » (L'utilité du mandarin), conférence de Lim Bok Sioe et Jwê Soe Sjê faite à la T.H.H.K. le 2 septembre 1911, *Sin Po*, 9 septembre 1911, n° 50, p. 789-793.

**37.** Ang Yauw Tjaij, « Karempoekan » (Discussion), *Sin Po*, 15 octobre 1910, n° 3, p. 34.

**38.** F.E., « Dalem abad ka XX » (Au XX$^{e}$ s.), *Sin Po*, 15 octobre 1910, n° 3, p. 33.

**39.** T., « Karoekoenan bangsa Tionghoa » (Harmonie au sein de la nation chinoise), *Sin Po*, 10 décembre 1910, n° 11, p. 163.

l'entraide, d'après les contenus du *Sin Po*, elle touchait principalement les questions économiques, telles les donations en faveur de la T.H.H.K., le soutien des marchands *peranakan* et des produits chinois[40], et même les contributions pour promouvoir la Chine[41].

Le but de cette solidarité était de faire progresser la communauté chinoise toute entière. Pour ce faire, le *Sin Po* suggérait de prendre l'habitude de lire des livres et des journaux et, ce faisant, d'acquérir des connaissances[42] ; il prônait également l'expression des pensées et la méditation, lesquelles sont indispensables au progrès d'une nation ; enfin, il critiquait les défauts de certains *huaqiao* 华侨 (Chinois d'outre-mer), tels leur propension aux luttes intestines[43], leurs commérages[44] et le fait que beaucoup de lecteurs sautaient les développements instructifs par manque de curiosité, ce afin qu'ils s'améliorent[45].

En troisième lieu, viennent les informations concernant le monde occidental. Elles remplissent une bonne partie de chaque numéro du *Sin Po*, et se trouvent dans la rubrique « Roepa-roepa kabar » (Nouvelles diverses) composée d'entrefilets et d'articles divers. Ces nouvelles concernent presque

**40.** Par exemple, le magasin Chu Tung Woe publia, à plusieurs reprises, dans le *Sin Po*, une publicité dans laquelle il louait la qualité des tissus fabriqués en Chine. Par la suite, un lecteur, Tan Eng Phay, écrivit au journal pour critiquer cette publicité qui, à son avis, faisait preuve d'arrogance. Le rédacteur du *Sin Po* publia deux lettres de Tan Eng Phay et y répondit en défendant le magasin. Le journal souhaitait que la nation chinoise essaie des produits chinois, surtout ceux en soie qui n'étaient pas inférieurs aux produits européens. Cf. *Sin Po*, 3 décembre 1910, n° 10, p. 159 ; 17 décembre 1910, n° 12, p. 189.

**41.** Dans l'article « Pikiran dan pamandangan » (Pensées et points de vue), l'auteur L. Young Chigacia appelle les *Huaqiao* à soutenir leur pays natal financièrement. Cf. *Sin Po*, 8 juillet 1911, n° 41, pp. 645-649. Une publicité « Badean » (Devinette) propose des questions. Le public pouvait envoyer la réponse avec un mandat d'un florin. Les dix premiers participants dont les réponses étaient correctes obtiendraient une prime. Le surplus de l'argent ramassé grâce aux autres participants devait être donné au fonds de la marine chinoise et à la T.H.H.K. de Besuki (Java oriental). Cf. *Sin Po*, 17 décembre 1910, n° 12, p. 6.

**42.** Comme l'article de T., « Hal membatja » (La question de la lecture, *Sin Po*, 10 décembre 1910, n° 11, p. 163-166), bien étoffé, souhaitant que les Chinois puissent aimer lire, tout comme les Européens, et employer leurs connaissances dans la pratique.

**43.** Cf. Tan Han Djin, « Pertimbangan » (Avis), *Sin Po*, 12 novembre 1910, n° 7, p. 99-100.

**44.** Cf. Sinjo Willem, « Iseng-iseng » (Commérages), *Sin Po*, 3 décembre 1910, n° 10, p. 147.

**45.** K. Buitenzorg, « Sekarang baru djadi terang » (La lumière se fait seulement maintenant), *Sin Po*, 3 décembre 1910, n° 10, p. 148.

tous les aspects de la société occidentale − histoire, politique[46], sciences[47], littérature[48] et culture. L'intention du journal était d'informer sur le progrès dans les pays étrangers et de susciter des expériences chez les lecteurs. Par exemple, dans l'histoire de Thomas Alva Edison, on mentionne que sa mère lui apprit à lire. Le rédacteur ajoute, en conclusion, que c'est pourquoi il est nécessaire d'éduquer les filles et que la T.H.H.K. a d'ailleurs fait venir tout exprès une enseignante de *Tjengim* 正音 (mandarin) de la Chine et une autre d'anglais des États-Unis[49].

En quatrième et dernier lieu, les articles concernant la politique et l'actualité aux Indes néerlandaises. Bien qu'ils aient suscité moins de passion chez les lecteurs, ils méritent néanmoins notre attention. Ils concernent généralement la politique coloniale à l'égard de la nation chinoise et les critiques qui lui sont faites. Par exemple, dans l'article « Padjek kahasilan di Straits » (L'impôt sur le revenu dans les Détroits), en évoquant le nouvel impôt sur le revenu à Singapour qui allait être mis en vigueur à partir de 1912, l'auteur exprime l'idée que celui établi par le gouvernement colonial hollandais n'est pas juste[50]. Un autre texte « Peratoeran Pas » (Réglementation des laissez-passer) critique les mesures discriminatoires visant à limiter la circulation des nations étrangères (*bangsa asing*) aux Indes néerlandaises[51]. Ces critiques à l'égard du gouvernement colonial ne signifient pas que les Chinois n'aient pas d'attachement pour leur pays d'accueil, mais qu'ils supportent mal les mesures discriminatoires dont ils sont l'objet par les autorités. Le début d'un article « Kita poenja pengidoepan » (Notre vie) exprime clairement un sentiment de frustration. Nous citons deux passages ci-dessous :

> Quoi qu'il en soit, nous, la nation chinoise, avons des obligations et des devoirs à l'égard du gouvernement, dont nous dépendons ; malgré tout, après avoir vécu plusieurs siècles aux Indes notre vie reste très difficile. Pour tout dire, que devons reprocher aux autorités hollandaises, eu égard à notre situation si inquiétante ? C'est une question que je remets au jugement des lecteurs. (……)
> Depuis combien de siècles notre nation demeure-t-elle ici ? Les lecteurs le savent, et ce que le gouvernement a fait de bien pour nous, ils peuvent le voir eux-mêmes.

**46.** Par exemple l'article de Young Chinaman, « Gerakan politiek dari bebrapa karadjaän di Europa » (Les mouvements politiques dans certains pays d'Europe), *Sin Po*, n° 39, n° 42, n° 44, n° 45 et n° 46.

**47.** Il semble que certains *peranakan* s'intéressaient beaucoup au progrès scientifique. Citons par exemple « Dengen kakoeatannja electris » (Avec l'énergie électrique) de L. Dzepen, *cf. Sin Po*, 15 octobre 1910, n° 3, p. 37-39.

**48.** Telles les présentations de romans comme *Les Aventures de Robinson Crusoé*, *La petite Cady* de Camille Pert, etc. Cf. *Sin Po*, n° 9, p. 139 ; n° 41, p. 650-654.

**49.** « Thomas Alva Edison », *Sin Po*, 10 décembre 1910, n° 11, p. 172.

**50.** Cf. L. Pembantoe, « Padjek kahasilan di Straits », *Sin Po*, 10 décembre 1910, n° 11, p. 161-162.

**51.** Cf. *Sin Po*, 24 décembre 1910, n° 13, p. 193-196.

> S'il y a des gens impudents qui disent que notre nation n'a pas de devoirs et doit se sentir jalouse, parce que les autorités hollandaises ont davantage besoin de la nation javanaise[52] du fait qu'elle possédait cette île au tout début et qu'ils sont les autochtones, je veux vraiment dire que ceux qui parlent ainsi ont des idées étroites.[53]

## « Étincelles » littéraires et historiques chinoises

Tout en voulant promouvoir la modernité chez les Chinois, le *Sin Po* n'a jamais abandonné ou encore ignoré les valeurs de la pensée et de la culture chinoise. À travers le premier article du *Sin Po*, intitulé « Khong Hoe Tjoe [孔夫子] » (Confucius), nous constatons que, d'un côté, son auteur était favorable à la T.H.H.K.[54] et que, de l'autre, il était tout à fait conscient de l'importance du confucianisme pour la nation chinoise. Bien que la culture traditionnelle chinoise n'ait pas été au centre des débats, les articles montrent néanmoins qu'elle était bien intériorisée chez certains *peranakan*, notamment pour ce qui est du roman, de l'histoire et des classiques confucéens.

Bien que les Chinois *peranakan* aiment beaucoup lire les romans traduits du chinois, tel le *Sam Kok*, ils expriment rarement leurs idées sur la littérature ou *sastra*, que ce soit dans la presse ou dans les livres. Le *Sin Po* ne fait pas exception. Cependant, dans deux articles, nous découvrons des indices intéressants qui tendent à montrer l'influence des romans chinois sur les lecteurs *peranakan*.

Le premier est intitulé « Satoe doesoen jang pendoedoeknja kasohor pande maen dam » (un village dont les habitants sont connus pour leur talent au jeu de dames)[55]. Après avoir raconté une anecdote sur le Roi Frédéric II de Prusse,

---

**52.** Ou « les autorités hollandaises prêtent plus d'attention à la nation javanaise », si l'on considère que *perloeken* est une coquille pour *pedoeliken*.

**53.** « Biar begimana djoega adanja kita −bangsa Tjina − poenja kamoestian dan kawadjiban pada pamerenta, di bawah siapa kita orang sekarang ada menaloek, biar bagimana djoega adanja kita-orang poenja pengidoepan jang amat soesah, sasoedah bangsa kita ada tinggal babrapa abad lamanja di ini Hindia, boeat membilang, apa kita-orang haroes seselken pada pamerenta Olanda, jang kita poenja hal ada begini glap, itoelah satoe perkara jang saja sraken sadja pada pembatja poenja timbangan. (……) Brapa abad lamanja kita poenja bangsa soeda ada di sini, itoe pembatja sampe taoe, dan kabaekan apa dan brapa banjak jang gouvernement soeda berboeat, itoe poen pembatja bisa dapet liat sendiri. Djikaloe ada orang brani hati membilang, jang kita poenja bangsa tida wadjib dan haroes beririhati, lantaran pemerenta Olanda ada lebi perloeken pada bangsa Djawa, kerna itoe bangsa ada jang bermoela poenjain ini poelo dan itoe bangsa ada mendjadi anak-negri, soenggoe saja maoe bilang, orang jang berkata begitoe, tentoelah djoega perkataännja itoe terbit dari pikiran jang pendek sadja. » (*Sin Po*, 12 août 1911, n° 46, p. 721.)

**54.** Le rédacteur du *Sin Po* de cette période, Lauw Giok Lan 刘玉兰 (1882-1953), était aussi membre de la T.H.H.K de Batavia. Cf. Salmon, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia, a Provisional Annotated Bibliography*, p. 223.

**55.** En fait, il s'agit du jeu d'échecs chinois.

l'auteur, L. Dzepen, pense à l'empereur chinois Zhao Kuangyin 赵匡胤 des Song, lequel aimait aussi jouer aux échecs (*xiangqi* 象棋), et s'exprime en ces termes :

> Il y a certainement parmi les lecteurs des personnes qui, en lisant cette anecdote, se sont rappelé que le futur Empereur Zhao Kuangyin (Song Taizu 宋太祖), dans sa jeunesse, s'était rendu sur le mont Hua, où il avait vu deux hommes vêtus comme des ermites [taoïstes], assis, en train de faire une partie de dames [en fait d'échecs]. En regardant leur jeu, il ne put se retenir et au moment où l'un des joueurs allait placer une pièce dans une mauvaise position, l'avertit. Sinon, ce joueur aurait été vaincu.
>
> En conséquence, Chen Tuan 陈抟[56], le taoïste ayant perdu, invita Zhao Kuangyin à faire une partie de *tiokie* [*tiaoqi* 跳棋 = jeu de dames] en misant de l'argent et ce dernier s'installa pour jouer. Mais Zhao Kuangyin ne cessa de perdre, de sorte qu'il ne pouvait plus mettre la mise. Alors, Chen Tuan Lao Zu 陈抟老祖 lui demanda d'écrire sur une grande pierre que les habitants de ce mont n'auraient plus besoin de payer les impôts à l'État. Et c'est ce qui arriva en effet, parce que Zhao Kuangyin devint vraiment empereur.[57]

Cette anecdote est assez populaire en Chine et il en existe plusieurs versions, dont seuls les détails varient selon les romans et les pièces de théâtre. Celle citée ci-dessus correspond assez bien à une anecdote figurant dans le roman *Feilong quanzhuan* 飞龙全传 (Histoire complète de Dragon volant), qui fut traduit en malais par deux fois : la première traduction par Ong Han Tjioe et Yo Pek Soey sortit en 1885 et celle de Tjiong Hok Long 钟福龙 en 1887[58], ce qui laisse entendre que cette histoire était bien appréciée du public. Il est donc logique que l'auteur pense à cet épisode en racontant l'anecdote d'un roi d'Europe concernant le jeu d'échec.

---

**56.** Chen Tuan était un personnage connu du taoïsme de la période des Cinq Dynasties et des Dix Royaumes, considéré comme un immortel dans la religion et la littérature populaires.

**57.** « Membatja tjerita ini, tentoe di antara Pembatja ada jang inget, begimana dalem riwajat dari hal ihwalnja Keizer Tio Kong In (Song Taij Tjouw), tatkala itoe Hongtee masi moeda dan masi djadi orang particulier, ia soeda perna pergi di goenoeng Hoa San, dimana ia dapet liat doea orang jang matjemnja sebagi orang pertapaän lagi doedoek maen tiokie. Ini bakal Keizer jang awasin itoe doea orang maen telah tiada bisa tahan hatinja dan soeda bilangin pada jang satoe koetika dia ini maoe pindaken bidji dam pada tempat jang sala, hingga kaloe tiada dibilangin, tentoe ia mendjadi kala.
Lantaran begitoe, orang pertapaän jang kala maen, Tan Pok namanja, soeda silaken Tio Kong In tjoba maen tiokie dengen betarohan dan ini bakal Keizer telah doedoek maen, tapi salaloe ia kala, hingga ia tiada mampoe bajar oewang tarohannja. Itoe sebab Tan Pok Lo Tjouw minta ia toelis soerat di atas batoe besar, dimana ada ditentoeken, pendoedoek di itoe goenoeng tiada oesa bajar padjek pada negri dan begitoelah djoega soeda kadjadian, kerna kamoedian betoel-betoel Tio Kong In mendjadi Keizer. » (*Sin Po*, 29 octobre 1910, n° 5, p. 72.)

**58.** Salmon, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia, a Provisional Annotated Bibliography*, p. 477-478.

Le deuxième article consiste en un long essai intitulé « Hoa-Kiauw di Lam-Yang pada tempo doeloe » (Les *Huaqiao* des mers du Sud durant les temps anciens), paru en livraisons dans les quatre premiers numéros du *Sin Po*. L'article étant en deuxième position dans le premier numéro, cela montre que les éditeurs avaient l'intention d'écrire eux-mêmes l'histoire des *Huaqiao*. On ne s'étonnera pas que l'auteur, K.A.K., ait bien connu les noms des empereurs chinois, tels Keizer Ban Lek Koen 万历君, Eng Lok Koen 永乐君, Kee Tjeng Koen 嘉靖君, qu'il utilise pour jalonner son récit[59]. Cette manière de nommer les empereurs, en mettant le « titre du règne + jun 君 (souverain) », principalement employée dans les contes et les romans populaires, mérite notre attention. D'après nous, ce n'est pas un hasard si les appellations citées plus haut figuraient respectivement dans les titres complets des romans *Pek Koei Tjie* 白圭志 (*Histoire du sceptre blanc*), *Sam Po Toa Lang* 三宝太监下西洋记 (*Le voyage de l'eunuque Sanbao dans les mers du l'Ouest*) et *Hay Soeij Taij Hong Pauw Tjoan Toan* 海公大红袍全传 (*Biographie complète de Maître Hai, la grande robe rouge*)[60].

Bien que le thème de ces romans ne soit pas purement historique, ils permettent aux lecteurs de prendre conscience des différentes périodes du passé. En réalité, non seulement pour les *Huaqiao*, mais aussi pour la plus grande partie de la population chinoise, jusqu'à aujourd'hui, les romans constituent un moyen important de se familiariser avec l'histoire. Les études historiques ne sont pas aussi accessibles que ce type de romans, surtout pour les gens du commun. La confusion entre histoire et histoire romancée est donc très fréquente. Nous l'avons aussi croisée plusieurs fois dans notre thèse. Les appellatifs utilisés dans l'article « *Huaqiao* dans les mers du Sud des temps

**59.** Cet article fut publié en quatre parties dans *Sin Po*. Dans le n° 2, l'auteur mentionne Keizer Tian Kam Koen 天监君 (l'Empereur des Liang, Xiao Yan 萧衍), Keizer Tian Yoe Koen 天佑君 (le dernier Empereur des Tang), Taij Peng Koen dan Hin Kok Koen (à savoir Taiping xingguo 太平兴国, terme désignant une période de règne de Taizong des Song, 976-984), Keizer Hong Boe Tee 洪武帝 (le premier empereur des Ming, Zhu Yuanzhang 朱元璋), et Radja Sam Hoet Tjee (le roi de Sanfoqi 三佛齐 ou Srivijaya). Cf. *Sin Po*, 8 octobre 1910, n° 2, p. 23.

**60.** *Boekoe tjerita ber-alamat Pek Koei Tjie, tersalin dari boekoe Tjina, tempo keizer Ban Lek Koen merk Taij Beng Tiauw*, traduit en 1899 par Goei P.H. ; *Boekoe tjerita Sam Po Toa Lang tempo keradjaan Beng Tiauw keizer Eng Lok Koen salinan dari boekoe Tjina See Yang Kee*, traduit par Oeij Taij Hin et publié de 1903 à 1910 ; à propos de ce dernier roman, il y a deux traductions dont les titres comprennent Kee Tjeng Koen : *Tjerita dahoeloe kala di negri Tjina tersalin dari boekoe Thay Ang Pauw, ditjeritaken Haij Soeij baroe dilahirken, tempo keradjaan Khe Tjeng Koen merk Tay Beng Tiauw*, publié en 1896 ; *Tjerita Hay Soeij Taij Hong Pauw Tjoan Toan, ketika djaman keradjaan Taij Beng Tiauw Hongte Khe Tjeng Koen*, dans *Boekoe boelanan*, Betawie, Oeij Taij Hin, 1895-96, traduit par Jo Tjim Goan, et continué dans *Boekoe roepa-roepa…Minggoean*, 1900. Cf. Salmon, *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia, a Provisional Annotated Bibliography*, p. 473, p. 491 et p. 479.

anciens » mettent en évidence, d'une part, cette confusion et, d'autre part, l'impact qu'ont eu les traductions de romans chinois.

Après cet article de K.A.K., nous passons au contenu du journal concernant l'histoire. Nous constatons que le *Sin Po* lui accorde assez peu d'attention, que ce soit celle de la Chine ou celle des pays occidentaux. En tant qu'immigrés, les Chinois *peranakan* étaient, d'un côté, éloignés de la terre de leurs ancêtres et, de l'autre, pour diverses raisons complexes, ils n'avaient, pour la plupart, pas pu trouver leur propre position dans la société d'accueil, et constituaient ce qui, dans la langue moderne est appelé une minorité. À nos yeux, en faisant l'histoire des *Huaqiao*, un certain nombre de *peranakan* ont choisi de remonter jusqu'à l'histoire de la Chine, leur « *tanah air* » (terre natale)[61], afin de renforcer leur sentiment d'appartenance. Ce faisant, comme leurs compatriotes restés au pays, ils ont su se créer une certaine confiance nationale.

Citons un exemple très représentatif : l'article « Perobahan di Tiongkok » (Changements en Chine), publié dans le n° 19 du *Sin Po*, dans lequel l'auteur, C. SY, ne cache pas sa fierté pour sa nation ainsi que son histoire.

> Nous tous, en tant que peuple de la Chine, avons grand besoin de connaître notre histoire (*lishi* 历史), et devons aimer et défendre de tout notre cœur ce pays qui est l'héritage laissé par nos ancêtres. Rappelons-nous que la Chine est le pays de nos *tongbao* 同胞 (compatriotes), nous devons dire à haute voix : *Wansui*万岁(Vive la Chine) ! Parmi nos compatriotes, il y en a encore une bonne part qui aime s'en prendre à la stupidité des Chinois, lesquels sont dits incapables de concurrencer la nation européenne et cetera. De telles conduites sont en fait erronées, parce que, si nous étudions les mouvements historiques, dont les récits sont clairement consignés dans le livre du *Shiji* (trésor royal), les connaissances de la nation chinoise à cette époque étaient bien supérieures à celles de la nation européenne...[62]

Ici, l'auteur a trouvé dans l'histoire de Chine les preuves que la nation chinoise n'est pas inférieure à la nation européenne. Après cette histoire en six parties, allant de l'antiquité à la dynastie Qing, il conclut son article par un discours ayant une forte tonalité nationaliste :

---

**61.** « Pikiran dan pamandangan » de L. Young Chigasia commence par « Sringkali bangsa kita soeka bilang : Negri Tiongkok ada tana aer kita. » (Notre nation aime souvent dire que la Chine est notre pays natal.) Cf. *Sin Po*, 8 juillet 1911, n° 41, p. 645.

**62.** « Kita sekalian jang mendjadi rahajat Tiongkok paling perloe moesti dapet taoe riwajatnja (Lih Sze) itoe negri, moestie tjinta dan membela dengen sagenep pikiran dan djiwa pada itoe negri, jang ada djadi poesaka dari leloehoer kita. Ingetlah Tiongkok ada kita Tong Pauw poenja negri, maka pada Tiongkok sadja kita haroes menjeboet : Ban Swee ! Sedeng begitoe di antara Tong Pauw masi ada banjak jang soeka menjela dan beber kabodoannja orang Tionghoa, jang dikataken tiada bisa melawan pada bangsa Europa dan sebaginja. Perboeatan begini sabenernja ada kliroe sekali, kerna kaloe kita selidiken segala gerakan Tong Pauw kita di djeman doeloe, jang ada diriwajatkan dalem kitab Sze Kie (poestaka Radja) ada ternjata, ilmoe kapandean bangsa Tionghoa di itoe masa ada djaoe lebi tinggi dari kapandeannja bangsa Europa di itoe Djeman... » (*Sin Po*, 4 février 1911, n° 19, p. 289.

> Pour moi, d'une génération plus jeune (*boanseng* = *wansheng* 晚生), ce qui m'afflige en ce moment, ce n'est pas la faiblesse de la Chine, mais le fait que la PENSÉE et les DESSEINS des Chinois pourraient être ÉTOUFFÉS et ÉTEINTS. Ah, compatriotes, rappelez-vous les paroles de Napoléon : « Dans le monde, il n'y a pas de chose difficile ! » Vive la Chine ! Vive nos compatriotes !![63]

Notons que C. SY a encore publié quelques écrits intéressants. Sous la rubrique « Roepa-roepa kabar » du n° 24 du *Sin Po*, il présente des personnages historiques chinois dans quatre courts textes, dont les deux premiers concernent Gak Hoei (Yue Fei 岳飞,1103-1142) et les deux autres respectivement Hwan Tiong Jam (Fan Zhongyan 范仲淹, 989-1052) et Jang-Tsin (Yang Zhen 杨震, 54-124)[64]. En ce qui concerne le premier, nous présumons que son nom était familier aux *peranakan* grâce à la traduction du *Shuoyue quanzhuan* 说岳全传 (Biographie complète de Yue Fei)[65]. Le début de l'article « Koeboerannja Yo Fei (Gak Hoei) » (Le tombeau de Yue Fei) corrobore en partie cette interprétation : « Les lecteurs connaissent certainement le nom de Yue Fei, général des Song le plus fidèle et ayant rendu de grands services. » (*Liatwi Pembatja tentoe soeda kenal nama Gak Hoei, jaitoe satoe generaal prang dari karadjan Sung jang paling setia dan besar djasanja*[66].) Après avoir raconté sa résistance contre la dynastie Jin *Taijkim* (*dajin* 大金) et sa mort à cause du complot de Chin Kwei (Qin Hui 秦桧), l'auteur cite deux sentences parallèles très connues inscrites à l'entrée du tombeau de Yue Fei situé à Hangzhou : *Tjhing San Joe Hing*, *Baij Giok Koet* ; *Pik Thiat Hoo Kow*, *Sioe Tjwee Hing*. (*Qingshan youxing maizhonggu*, *baitie wugu zhuningchen* 青山有幸埋忠骨，白铁无辜铸佞臣) « Les collines vertes ont l'honneur d'abriter les os du loyal général ; le fer blanc, malgré son innocence, a été utilisé pour fondre les statues de ministres flatteurs[67]. » Quant aux deux autres personnages, il s'agit de Fan Zhongyan qui, sous les Song du Nord, fit don d'un très bon terrain, du

---

**63.** « Dengen pendek boanseng mengakoe : boanseng tiada merasa doeka di ini tempo Tiongkok ada amat lema, tapi boanseng merasa sanget doeka, djilaloe [djikaloe] PIKIRAN dan NIATAN orang Tionghoa telah djadi LEMAS dan DINGIN. Ha, Tong Pauw, ingetlah perkataännja Keizer Napoleon : 'Di DALEM DOENIA TIADA ADA HAL JANG SOESA !' Tiongkok Ban Swee ! Tong Pauw Ban Ban Swee!! » (*Ibid*., p. 293. La citation de Napoléon est sans doute celle bien connue : « Impossible n'est pas français ». Toutefois, l'expression utilisée nous semble plus proche de la citation chinoise suivante : *Shishang wu nanshi* 世上无, « En ce monde il n'y a rien d'impossible. »)

**64.** *Sin Po*, 11 mars 1911, n° 24, pp. 375-377.

**65.** Traduit par Goan Bie Ho et publié pendant les années 1891-1903, sous le titre complet de *Boekoe tjerita-an dahoeloe kala di negri Tjina tersalin dari tjerita Gak Hoeij tempo hongtee Hwi Tjong merk Taij Song Tiauw* (Livre d'histoire de la Chine ancienne, traduit du roman *Yue Fei* se passant à l'époque de l'Empereur Huizong des grands Song), Batavia, Yap Goan Ho/Oey Tjay Hin ; seconde édition en 1910.

**66.** *Sin Po*, p. 375.

**67.** La deuxième phrase fait allusion aux statues des quatre traîtres : Qin Hui et son épouse, Moqixie 万俟卨 et Zhang Jun 张俊, tous agenouillés devant le tombeau de Yue Fei.

point de vue de la géomancie, *fengshui* 风水, afin d'y établir l'école administrative de Suzhou 苏州, et de Yang Zhen, personnage d'époque Han, qui refusa d'être corrompu[68]. Pour autant que nous sachions, ces deux histoires n'ont pas de lien avec les romans traditionnels ; mais ces trois personnages représentent les vertus suivantes : loyauté et courage en combattant les agresseurs, dévouement pour l'éducation et intégrité parfaite. Si nous les replaçons dans le contexte historique, il est aisé de voir l'intention de l'auteur : ces personnages peuvent encore servir de modèles pour les Chinois de notre temps.

Certes, le patrimoine culturel ne se trouve pas seulement dans les romans populaires et dans l'histoire, il est également présent dans les pensées confucéenne et taoïste. Bien que celles-ci soient moins familières des lecteurs du *Sin Po*, elles sont assez connues de certains *peranakan* et on s'y réfère de manière pertinente dans les discussions concernant l'actualité.

En parlant des « Hoa Kiauw dengen saseboetan "Tjow Kè" » (les *Huaqiao* et l'emploi du terme '*zujia*')[69], dans l'article « Pamandangan » (Regards), C. SY fait une allusion assez touchante à un vers du « Livre des Odes » ou *Shijing* 诗经 :

> Dans le *Shijing*, il est dit : « *Wei taren fu* 谓他人父, ou appeler quelqu'un d'autre père », voilà,... Excusez-moi lecteurs, c'est la même chose que lorsque les *Huaqiao* appellent l'Europe « *zujia* » ou pays de leurs ancêtres. Que dire ? C'est le fait des *Huaqiao* d'autrefois, qui n'avaient aucune connaissance de leur propre littérature ; non seulement ils ne pouvaient pas comprendre l'expression *zujia*, mais ils avaient presque oublié leur propre *zujia*.[70]

*Wei taren fu*, *yi mo wogu* 谓他人父，亦莫我顾 « Bien que j'appelle quelqu'un "père", je ne m'attire aucun secours », est un vers triste tiré du poème « Gelei 葛藟 » (La vigne vierge)[71], lequel exprime la souffrance de celui qui, ayant perdu ses frères, est obligé de quitter le pays natal et de loger sous le toit d'autrui. Ce vers rappelle celui de la citation ci-dessus et exprime l'affliction des *Huaqiao*, et est une façon de critiquer les *peranakan* occidentalisés qui ne peuvent tirer du profit en trahissant leur origine.

---

**68.** Un proverbe résume cette histoire ainsi : *Tianzhi dizhi nizhi wozhi* 天知地知，你知我知 (Personne ne sait sauf le ciel et la terre, toi et moi.)

**69.** L'auteur explique que *Tjow Kè* 祖家, c'est-à-dire l'endroit où habitent les ancêtres ou la maison ancestrale, est l'équivalent de « Tjow Kok » (*zuguo* 祖国, le pays des ancêtres, la patrie). Cf. *Sin Po*, 26 août 1911, n° 48, p. 753.

**70.** « Dalam kitab Si King ada pepata : "Wi Tha Djin Hoe", menjeboet orang lain dibilang papah, na,... maäflah pembatja, inilah ampir satoe roepa dengan halnja Hoa Kiauw menjeboet Europa dibilang Tjow Kè. Ja, maoe bilang apa? Dasar HOA KIAUW tempo doeloe waktoe blon dapet ilmoe peladjaran sastra sendiri, boekan sadja tiada bisa membedakan pepata Tjow Kè, hanja Tjow Kè sendiri poen ampir diloepa sama sekali. » (*Ibid.*)

**71.** Le chap. I. *Guo Feng* 国风, section *Wang Feng* 王风 du *Shijing*. Cf. *Shijing zhuxi* 诗经注析 (Livre des Odes, annoté), commenté par Cheng Junying 程俊英 et Jiang Jianyuan 蒋见元, Beijing, Zhonghuashuju, 1999, p. 210.

Certains textes du *Sin Po* montrent bien l'influence de la culture chinoise sur la manière de penser des *peranakan*. Par exemple, dans une grande polémique autour de « Peladjaran dan Oewang » (L'étude et l'argent), qui dure du n° 12 au n° 16, il y a un article dont l'auteur NOVA-HINO compare l'étude et l'argent aux notions philosophiques taoïstes de *yin* 阴 et de *yang* 阳[72] ; en insistant sur l'importance qu'il y a à se concerter et à unir la « bangsa Tionghoa di Hinda Nederland » (nation chinoise aux Indes néerlandaises), Ang Yauw Tjaij pense au proverbe « Djin Ho Wi Poen Ja » (*Renhe weiben ye* 人和为本也, « L'harmonie entre les hommes est essentielle »)[73] ; les dictons confucianistes servent à donner des conseils afin de se cultiver, tels ceux-ci : *Xiushen qijia zhiguo pingtianxia* 修身齐家治国平天下 (Travailler à la perfection, faire régner l'ordre dans la famille, gouverner le pays et pacifier la terre sous le ciel)[74] et *Guo ze wudan gai* 过则勿惮改 (Quand vous commettez une faute, n'ayez pas peur de vous corriger[75]).

Les valeurs morales et les connaissances font également l'objet d'élucidation. Il y a une rubrique intitulée « Membri ketrangan » (Éclaircissements) sous laquelle on explique certains termes chinois, tels *fenghuang* 凤凰 (phénix), *qingluan* 青鸾 (oiseau bleu, porteur de messages), *yuan* 黿 (grande tortue)[76] et des sentences tirées du *Lunyu*[77]. Les normes

**72.** *Sin Po*, 31 décembre 1910, n° 14, p. 211.

**73.** Ang Yauw Tjaij, « Karempoekan » (Discussion), *Sin Po*, 15 octobre 1910, n° 3, p. 35.

**74.** K. Buitenzorg, « Sekarang baru djadi terang », *Sin Po*, 3 décembre 1910, n° 10, p. 148-149. Selon l'auteur, *Khow Katie* (*gu jiaji* 顾家己) = *Sioe Sin* (*xiushen* 修身) = *merawati diri sendiri* = prendre soin de soi-même, n'est pas un défaut comme il est dit dans la presse. Il cite l'exemple de Confucius (Nabi Khong Hoe Tjoe) pour exprimer son point de vue. Les textes originaux sont comme suit : « Nabi Khong Hoe Tjoe ada mengadjar pada oematnja soepaja bisa mengoeroes diri sendiri, dan pada sasoedahnja bisa oeroes diri sendiri, baroelah oeroes roemah tangga dan oeroes pamarentahan aken mendamiken orang sadoenia. » (Confucius a enseigné dans sa communauté afin que les gens sachent s'occuper d'eux-mêmes, et ensuite puissent se perfectionner, établir l'ordre dans la famille, gérer l'administration, et réconcilier les hommes du monde.)

**75.** Cf. *Lunyu* 论语 (Les entretiens de Confucius), chapitre 1.8, traduction du chinois, introduction, notes et index par Pierre Ryckmans, préface d'Etiemble, Paris, Gallimard, 1987, p. 14. Les textes malais cités sont « Ko Tjek Boet Tan Kaij (apa jang kliroe, haroes diroba) » (*Guo zewudan gai*, ce qui est faux doit être corrigé) ; *cf.* C. T. Wang, « Faedanja nama » (L'utilité de la réputation), *Sin Po*, 9 septembre 1911, n° 50, p. 793. L'auteur emploie aussi un autre proverbe chinois *Husi liupi, rensi liuming* 虎死留皮，人死留名 (*Harimau mati tinggal koelitnja* ; *orang mati tinggal namanja*= Le tigre laisse sa peau après sa mort ; l'homme, sa réputation.)

**76.** *Sin Po*, 12 novembre 1910, n° 7, p. 110.

**77.** *Sin Po*, 3 décembre 1910, n° 10, p. 158. « Tjoe Wat: Gouw Joe Ti Houw Tjaiij? Boe Ti Ja. Joe Phi Hoe Boen Ie Ngo, Khong Khong Dji Ja, Ngo Khaw Ki Liang Twan Dji Kiat Jan. » (子曰：吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。《论语·子罕》= Le Maître dit : Suis-je savant ? Non. Un rustaud

éthiques confucéennes sont évoquées dans bien des articles, comme « Ilmoe bergaoelan » (Science des relations sociales), dans lequel C. T. Wang parle concrètement des quatre choses importantes pour les Chinois dans les relations entre amis, à savoir : *Tiong* 忠 ou fidélité, *Sin* 信 ou confiance, *Soe* 恕 ou tolérance, *Gi* 义 ou devoir[78]. L'auteur, pour les expliquer, emprunte des passages du *Lunyu*[79].

**Réflexion inspirée par *L'imaginaire national* de Benedict Anderson**

*Bangsa Tiong Hoa* (la nation *zhonghua*/chinoise), terme très fréquemment utilisé dans le *Sin Po*, mérite toute notre attention. Nous ne pouvons pas préciser pour le moment quand ce terme est apparu pour la première fois. La plus ancienne occurrence que nous sommes parvenue à retracer se trouve dans une nouvelle du *Ik Po* du 09 août 1904[80] intitulée « Mengoeboer djinazat P. Majoor Be Biauw Tjoan di Semarang » (Enterrement de la dépouille du Major Be Biauw Tjoan à Semarang), dans laquelle « bangsa Tiong Hoa » figure au début de l'article. Cette expression est également employée dans diverses notes d'actualité données par ce journal, telle celle du 20 décembre 1904 à propos de la Fête de l'hiver (*Tang Tjik*, ou *Dongjie* 冬节)[81], et celle concernant la T.H.H.K. de Surakarta dans le numéro 88[82]. Par ailleurs, un texte officiel de la T.H.H.K. de Batavia corrobore le fait qu'en 1904, si ce n'est plus tôt, l'usage de « *bangsa Tionghoa* » était assez courant dans le langage de la communauté chinoise. Il s'agit d'un long article, intitulé « Verslag dari "Pasar-derma" (Fancy-fair) jang telah diadaken oleh pakoempoelan "Tiong Hoa Hwe Koan" di Betawi aken goena Sekola Tjina dari pakoempoelan itoe » (Rapport sur la vente de charité organisée par la T.H.H.K. de Batavia au profit de l'école chinoise de cette association)[83], qui eut lieu en octobre 1904[84].

---

est venu me poser une question : je ne trouvais vraiment rien à répondre, mais j'ai quand même examiné son affaire sous tous les angles pour tâcher d'en tirer quelque chose. » Cf. *Les entretiens de Confucius*, chapitre. 9.8, *op. cit.*, p. 50.

**78.** *Sin Po*, 15 juillet 1911, n° 41, p. 661-662.

**79.** Par exemple, sur la vertu *shu* 恕, l'auteur cite le dicton très connu *Jisuo buyu, wushi yuren* 己所不欲，勿施于人 « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fasse ». Cf. *Sin Po*, p. 662.

**80.** Les journaux que nous avons pu consulter en Indonésie sont en mauvais état, plusieurs numéros sont manquants et d'autres endommagés.

**81.** *Ik Po*, 20 décembre 1904, sans pagination.

**82.** Plus précisément, c'est « bangsa kita Tiong Hwa » (notre nation chinoise). *Ik Po*, 14 novembre 1905, sans pagination.

**83.** Le texte est reproduit dans Nio Joe Lan [梁友兰], *Riwajat 40 Taon dari T.H.H.K. Batavia (1900-1939)* 吧城中华会馆華四十周年纪念刊 1900-1939）(Quarante ans d'histoire de l'Association chinoise de Batavia (1900-1939)), Batavia, Tiong Hoa Hwe Koan, 1940, p. 209.

**84.** Par contre, on utilise *bangsa Tjina* dans l'article « Koetiban dari soerat-kabar minggoean *Li Po* 理报 » (Citation de l'hebdomadaire *Li Po* du 14 février 1903),

Avant l'apparition du terme *bangsa Tionghoa*, on utilisait celui de *bangsa Tjina* comme le montre ce texte de la T.H.H.K. écrit en juillet 1900 : « Soerat kiriman kapada sekalian bangsa Tjina, terkirim oleh lid-lid pengoeroes dari pakoempoelan "Tiong Hoa Hwe Koan" di Batavia (1900)[85] » (Lettre adressée à toute la nation chinoise par les responsables de l'association T.H.H.K.). D'ailleurs, les deux expressions, ainsi que celle de *orang-orang Tjina*, ont été employées parallèlement pendant un certain temps.

Il nous semble donc assez raisonnable de considérer *bangsa Tionghoa* comme une expression mixte influencée par le nouveau vocabulaire politique, *zhonghua minzu* 中华民族 (nation chinoise), en usage en Chine même. Dans ce dernier pays, le concept de *minzu* 民族, au sens moderne du terme[86], avait été emprunté aux Japonais à la fin des Qing, lesquels l'employaient pour traduire le terme occidental de *nation*. Selon les travaux de Huang Xingtao 黄兴涛, la première apparition du terme *minzu,* avec le sens de « nation », remonterait à l'article intitulé « Tuerqi lun 土耳其论 » (Discussion sur la Turquie) paru dans le *Shiwu bao* 时务报 (Journal sur l'actualité), en date du 15 novembre 1896[87]. Ce terme reste au début polysémique et hétérogène, tout en comprenant le sens de nation susceptible d'établir un régime politique. De ce fait, il a fait l'objet de discussions dans divers textes politiques émanant de réformateurs chinois, tel Liang Qichao 梁启超 (1873-1929). En 1901, ce dernier introduisit l'idée de « *minzu zhuyi* 民族主义 » (nationalisme) dans son article « Guojia sixiang bianqian yitonglun 国家思想变迁异同论 » (Dissertation sur les différences et ressemblances entre les conceptions successives de l'État). Il utilisa aussi l'expression *zhongguo minzu* 中国民族 (litt. la nation de la Chine)[88] et, en 1902, dans son traité célèbre « Lun zhongguo xueshu sixiang bianqian zhi dashi 论中国学术思想变迁之大势 »

---

reproduit dans Nio Joe Lan, *op. cit.*, p. 214.

**85.** *Ibid.*, p. 201-203.

**86.** Dans le chinois classique, *minzu* n'est pas un terme couramment utilisé, pourtant on peut le trouver dans plusieurs textes anciens.

**87.** C'est un article traduit du japonais par le sinologue Kozyo Satakichi 古诚贞吉 (1866-1949), dans lequel *minzu* désigne une communauté non seulement historique et culturelle, mais aussi politique, laquelle peut légitimement fonder un État. Cf. Huang Xingtao 黄兴涛，*Chongsu zhonghua: jindai zhongguo de zhonghua minzu guannian yanjiu* 重塑中华 : 近代中国的中华民族观念研究 (Reconstruire la Chine [littéralement le pays dont la civilisation resplendit au centre du monde] : Études sur le concept de nation chinoise en Chine moderne), Beijing, Beijing shifandaxue chubanshe, 2017, p. 55.

**88.** Par exemple dans l'article publié en 1901, « Zhongguo shixulun 中国史叙论 » (Discussion sur l'histoire de Chine), dans *Yinbingshi heji* 饮冰室合集 (Collection du *Yinbing shi*), Shanghai, Zhonghua shuju, 1936, volume 3 de la section *wenji* 文集 (Collection d'ouvrages littéraires), p. 1-11.

(Propos sur la tendance générale de l'évolution de la pensée académique chinoise)[89], celle de *zhonghua minzu* comme suit :

> 齐，海国也。上古时代，　我中华民族之有海思想者厥惟齐。故于其间产出两种观念焉：一曰国家观，　二曰世界观。国家观衍为法家，世界观衍为阴阳家[90]。
>
> Qi, était un pays maritime. Dans les temps anciens de notre nation chinoise, il n'y avait que Qi à avoir « des conceptions maritimes »[91]. Il engendra donc deux concepts, celui d'État et celui d'univers. Le premier donna naissance au légisme, et le second, à l'école cosmologiste.

Ici, le concept de nation chinoise renvoie à l'ethnie han. À cette époque, nation et ethnie n'étaient pas encore clairement distinguées[92]. Puis, dans son « Lishishang zhongguo minzu zhi guancha 历史上中国民族之观察 » (Étude sur la nation chinoise au cours des temps), Liang Qichao emploie à plusieurs reprises l'expression « *zhonghua minzu* » et ajoute que cette notion inclut les Han majoritaires ainsi que d'autres ethnies[93]. Par la suite, Yang Du 杨度 (1875-1931) publia son article « Jintie zhuyi shuo 金铁主义说 » (Doctrine de l'or et du fer)[94], qui parut en plusieurs épisodes dans le *Zhongguo xinbao* 中国新报 (*Nouveau journal de la Chine*), organe des constitutionalistes, fondé en 1907[95]. Dans cet essai politique assez long, Yang Du utilisa plusieurs fois le terme *zhonghua minzu* et expliqua également l'origine de l'emploi de *zhonghua* pour désigner la Chine et donna son interprétation du terme nation chinoise : d'après lui, *zhonghua* renvoie à une communauté culturelle, plutôt

**89.** Cet article a été publié en épisodes dans le X*inmin congbao* 新民丛报 (*Journal du nouveau peuple*) à partir de mars 1902.

**90.** Liang Qichao, *Lun zhongguo xueshu sixiang bianqian zhi dashi* 论中国学术思想变迁之大势 (Propos sur la tendance générale de l'évolution de la pensée académique chinoise), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001, p. 29.

**91.** Liang Qichao, dans cet article, parle de l'influence des situations géographiques différentes sur les écoles de pensée des périodes des Printemps et Automnes et des Royaumes Combattants. Ici donc *youhaisixiang* 有海思想 veut dire que la pensée de Qi est influencée par l'environnement maritime.

**92.** Nous nous abstenons ici d'élaborer les liens entre les concepts de race/ethnie et nation à la charnière de l'Empire mandchou et de la République chinoise. Pour une discussion concernant plus particulièrement ce sujet, voir Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, London, Hurst – Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 97-125, section 5 « Race as Nation (1903-1915) ».

**93.** Publié en feuilleton dans le *Xinmin congbao* 新民丛报 (J*ournal du nouveau peuple*), n° 65-66, 1905.

**94.** À savoir renforcer l'État en développant l'économie et la force militaire. Yang Du à cette époque était un partisan de l'établissement d'une monarchie constitutionnelle.

**95.** L'article a été publié dans cette revue mensuelle du n° 1 au n° 5. Il est aussi reproduit dans le *Yang Du ji* 杨度集 (Recueil des œuvres de Yang Du), édité par Liu Qingbo 刘晴波, Changsha, Hunanremin chubanshe, 1986, p. 213-397.

qu'à un pays ou une ethnie[96]. Selon nous, ce n'est qu'après la révolution de 1911 que le concept de nation chinoise englobera les divers groupes ethniques sur un pied d'égalité.

En bref, le terme *minzu*/nation apparaît à la fin des Qing, et celui de *zhonghua minzu*/nation chinoise en 1902. Mais ce dernier, pour les réformateurs, fut compris comme la race jaune vivant sur le sol de l'empire chinois et, pour les révolutionnaires, comme les descendants des empereurs Yandi 炎帝 et Huangdi 黄帝. Aux Indes néerlandaises, *bangsa Tionghoa* fut utilisé pour désigner la communauté chinoise vivant dans la colonie, laquelle, en raison de la pression politique exercée par les colonisateurs, était en cours de formation ; parfois aussi, ce terme désigne la nation chinoise dans son ensemble. Que ce soit en Chine ou aux Indes néerlandaises, l'introduction et la propagation du concept de nation ont des rapports très étroits avec la presse.

En réfléchissant sur la relation entre la presse et l'idée de nation (et plus tard le nationalisme), il nous semble que la théorie de Benedict Anderson[97] (bien qu'elle suscite des controverses), s'adapte aux Indes néerlandaises. Dans son étude, devenue célèbre, Anderson définit la nation comme « une communauté politique imaginaire, et imaginée, intrinsèquement limitée et souveraine[98]. » En Europe, la nation est un sujet essentiel et très complexe, qui a été beaucoup discuté par les chercheurs. Cet ouvrage a attiré notre attention du fait de l'expérience personnelle de l'auteur et de ses recherches dans le domaine indonésien. Dans cette œuvre[99], la discussion commence par les racines culturelles et les origines de la conscience nationale, puis Anderson examine successivement trois vagues de mouvements nationaux ayant eu lieu respectivement aux Amériques, en Europe et dans les colonies asiatiques et africaines. Il n'est pas besoin de récapituler ici toutes les idées

**96.** Cf. « Jintie zhuyi shuo », *Yang Du ji*, p. 373-374.

**97.** Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, première édition, 1983 ; édition révisée, London − New York, Verso, 1991. Version française *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2002. La précédente édition de cet ouvrage a été publiée en 1996 aux Éditions La Découverte.

**98.** Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, p. 19.

**99.** Les réflexions d'Anderson sur le nationalisme apparaissent à travers l'évocation des conflits régionaux de 1972, entre le Vietnam, le Cambodge et la Chine. Ces trois régimes communistes ont montré par leurs agissements la contradiction entre marxisme et nationalisme. D'après l'auteur, de son temps, la nation était encore la valeur la plus largement reconnue, bien que les théories du marxisme et du libéralisme ne puissent nous aider à bien interpréter ce qu'est le nationalisme. Donc Anderson voulait remettre en question les conceptions du nationalisme, de la nationalité ou de l'État nation, aussi bien que le nationalisme qui sont « des artefacts culturels d'un type bien particulier ».

de cet auteur. Nous mettrons l'accent sur quelques facteurs fondamentaux qui, d'après Anderson, ont joué un rôle déterminant au cours de la formation des nations modernes et l'émergence des mouvements nationalistes : les langues d'imprimerie (print-languages), « le capitalisme de l'imprimé » (print-capitalism) et l'idée nouvelle de simultanéité[100]. Ces trois aspects nous fournissent des points de départ pour réfléchir sur l'émergence du concept de *bangsa Tionghoa* chez les Sino-indonésiens au début du XX^e^ s.

Nous avons l'impression qu'avant d'être touchée par les idées nouvelles à l'échelle mondiale, la communauté chinoise des Indes néerlandaises restait profondément marquée par les liens unissant les vivants à leurs ancêtres et en conséquence, par la nécessité de leur rendre un culte, soit privé, soit collectif, éventuellement par l'existence de lignages réels ou fictifs, comme il apparaît à travers la fondation de temples ancestraux pouvant regrouper les tablettes de défunts portant simplement le même patronyme. Ceci apparaît clairement dans les inscriptions érigées dans les temples ancestraux fondés durant la seconde moitié du XIX^e^ s. Cette conception de la société permettait à un très grand nombre de Chinois, même ceux établis aux Indes néerlandaises depuis des générations, de s'identifier de manière spontanée.

Mais à la charnière du XIX^e^ s. et du XX^e^ s., en rapport avec les transformations des conceptions politiques à l'échelle mondiale, cette identité naturelle est reconstruite dans un nouveau cadre socio-politique. En d'autres termes, l'émergence du concept de nation chinoise allait offrir à la communauté chinoise une nouvelle façon de tisser un lien avec la mère patrie. En 1900, personne ne savait s'identifier à la *bangsa Tionghoa*, mais en 1910, les rédacteurs du *Sin Po* n'hésitaient plus à utiliser ce terme pour rassembler les Chinois des Indes néerlandaises.

Ce qui précède nous invite à adhérer à certaines idées d'Anderson sur le lien entre l'émergence des nations modernes et l'imprimé (livre et la presse) ; à savoir que le roman (ici, la fiction occidentale née en Europe au XVIII^e^ s.) et la presse, en tant que deux formes d'imaginaire, fournirent les moyens techniques de « re-présenter » ce genre de communauté imaginée qu'est la nation ; que les langues d'imprimerie (print-languages) jetèrent les bases de la conscience nationale, et que l'essor de l'imprimé-marchandise apporta « les idées entièrement nouvelles de simultanéité »[101]. En élucidant ces idées,

**100.** Il a également parlé d'autres facteurs importants, tels : le nationalisme officiel et le système éducatif colonial, mais ils sont sans rapport avec la présente discussion et, de plus, ne s'adaptent pas au cas de la communauté sino-indonésienne.

**101.** Cf. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, p. 49. Grace au développement des sciences séculières, notre propre conception de la simultanéité s'est formée progressivement. Anderson a emprunté à Walter Benjamin l'idée d'« un temps vide et homogène » pour expliquer que, dans sa théorie, la simultanéité est « transversale et intertemporelle », marquée par la coïncidence temporelle. En se référant à quelques romans, il a expliqué pourquoi ce

Anderson cite « quatre fictions de cultures et d'époques différentes », écrites aux XIX^e^ s. et XX^e^ s., dont trois sont liées aux mouvements nationalistes[102]. En comparant le *Sanguo yanyi* avec ces romans, nous pensons qu'il comprend également une simultanéité dans sa narration mais, en tant que roman historique plus ancien, il est évidemment différent des quatre fictions citées. Il est avant tout basé sur des faits vrais et l'imaginaire n'y joue qu'un rôle marginal. Apparemment, Anderson ignorait l'existence de ces romans imprimés, traduits du chinois, qui ont été beaucoup lus aux Indes néerlandaises au moins depuis les années 1880. Si l'on dit, comme Anderson, que la presse et le roman servent à former l'idée de simultanéité, laquelle est transversale, et à promouvoir des pensées modernes et nationales, les romans historiques chinois, de fait, fournirent aux *peranakan* la compréhension de l'histoire, ainsi qu'une succession chronologique, verticale.

Si nous suivons Anderson plus en détail, le capitalisme de l'imprimé « permit à une masse rapidement croissante de gens de se penser et de se rattacher à autrui en termes profondément nouveaux »[103]. Le livre imprimé, tout comme le journal, fournit davantage de connaissances et d'informations contemporaines. Dans l'Archipel, la consommation quasi simultanée du journal permit aux lecteurs *peranakan* de prendre conscience du fait qu'ils formaient une communauté, laquelle lisait les mêmes textes au même moment en utilisant le malais véhiculaire de Java comme langue d'imprimerie. Plus précisément, ces Chinois, qui ne connaîtraient jamais tous leurs *Tong Pauw* (*tongbao* 同胞, compatriotes) auxquels le *Sin Po* s'adressait, pouvaient cependant, à travers les divers appels et suggestions visant à développer la *bangsa Tiong Hoa*, réussir à imaginer une telle nation et à s'y intégrer. La presse sino-malaise et le *Sin Po*

---

genre, qui commença à fleurir en Europe au XVIII^e^ s., est important pour concevoir la formation de cette simultanéité. Au cours de leur lecture, les lecteurs observent les personnages qui agissent en des lieux différents mais simultanément. Lui même dit ceci : « Que tous ces actes soient accomplis à la même heure calendaire, mais par des acteurs qui ignorent presque tout les uns des autres, montre bien la nouveauté du monde imaginé que fait naître l'auteur dans l'esprit de ses lecteurs. » (p. 36-38) Nous pensons que, dans la théorie d'Anderson, cette idée de simultanéité permet aux gens de percevoir l'existence d'une communauté imaginaire résultant d'une représentation abstraite, par delà la notion de nation.

**102.** Ce sont *Noli me tangere* (Cancer social, écrit en 1887) de José Rizal, une autre fiction célèbre philippine *Pinagdaanang Buhay ni Florante at ni Laura sa CahariangAlbania* (La vie de Florante et de Laura dans le royaume d'Albanie, publié en 1861) de Francisco Balagtas, le roman mexicain *El Periquillo Saniento* (Perruchet le Galeux, écrit en 1816) de José Joaquín Fernández de Lizardi, ainsi que la nouvelle indonésienne *Semarang Hitam* (La Semarang noire) de Mas Marco Kartodikromo, parue en feuilleton en 1924.

**103.** Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, p. 47.

en particulier, revêtirent un rôle significatif dans l'élaboration de la conscience nationale et l'émergence du mouvement nationaliste.

Toutefois, pour ce qui est de cette communauté chinoise des Indes néerlandaises, cas de figure non envisagé par Anderson, ce n'est pas la littérature romanesque qui permit aux Chinois *peranakan* de se penser en tant que « nation », mais bien les traductions de romans historiques chinois, lesquels leur fournirent la compréhension de l'histoire, ainsi qu'une succession chronologique, verticale.

En bref, au début du XX^e^ s., les descendants de Chinois aux Indes néerlandaises construisirent leur nation en fonction de deux axes, qui apparaissent clairement dans le *Sin Po* : d'un côté, les actualités et les discussions sur la *bangsa Tiong Hoa*, qui correspondent à leurs soucis concernant leur position présente aux Indes néerlandaises, et de l'autre, le *Sam Kok* publié en feuilleton, ainsi que d'autres étincelles historiques et littéraires chinoises, qui constituent autant de liens les rattachant à la Chine de manière intellectuelle. Grâce à la lecture du *Sam Kok*, ces *peranakan* dispersés dans les différents coins de l'archipel, et qui n'avaient jamais vécu dans le pays de leurs ancêtres, parvinrent à imaginer ensemble un espace-temps dans lequel avaient eu lieu des histoires chinoises palpitantes et c'est cela qui leur servit enfin à se construire un passé.

Le fait que ces deux traductions du *Sanguo yanyi* parvinrent à voir le jour simultanément au début du XX^e^ s. n'est peut-être pas un hasard : d'un côté, les adaptations de romans chinois publiées depuis les années 1880 avaient pu inspirer Tjie Tjin Koeij et Lie In Eng à entreprendre leurs traductions en même temps, de l'autre, un tel chef-d'œuvre possédait sans doute les valeurs requises pour la communauté chinoise cherchant alors à se constituer en tant que nation.

De nos jours en Indonésie, le *Sanguo yanyi*, bien que toujours considéré comme un roman célèbre, a perdu de son importance, et son influence sur les nouvelles générations de lecteurs, apparemment fort différentes, mériterait en elle-même une autre étude.

*Rodolphe De Koninck*[1]

# Singapour : l'énigme territoriale

## Introduction : un jeune État

### *La découverte de Singapour*

Le 26 mai 1967, au terme d'un voyage de 45 jours en provenance du Québec, je suis arrivé à Singapour afin d'y poursuivre mes études de doctorat. En chemin, j'avais fait plusieurs escales, de quelques jours à une semaine chacune, dans une dizaine de villes, en l'occurrence Bruxelles, Bordeaux, Rome, Athènes, Istanbul, Téhéran et Ispahan, Calcutta, Rangoon et Bangkok. À chacune de ces escales, y compris dans les trois premières villes qui m'étaient déjà familières, tout particulièrement Bordeaux où j'avais étudié de 1963 à 1965, sont attachés des souvenirs, les plus mémorables sans doute provenant d'Athènes. C'est que le 21 avril, j'y avais assisté, lors du Coup d'État des colonels, au déploiement des chars et autres véhicules blindés de l'armée grecque ! Mais c'est Istanbul qui m'avait envouté et Ispahan ébloui, alors que la misère qui s'étalait dans les rues de Calcutta m'avait indigné, la morosité qui régnait à Rangoon inquiété et l'exubérance de Bangkok rassuré.

Pourtant, c'est de Singapour que je garde le souvenir le plus vivace, maintes fois ranimé depuis, celui d'une cité empreinte d'assurance et de vitalité. Malgré la chaleur étouffante, plus humide et pesante encore qu'à Rangoon ou Bangkok, qui m'avait accueilli à ma sortie de l'avion sur le tarmac de l'aéroport de Paya Lebar, le dynamisme de la grande ville équatoriale avait

**1.** Professeur émérite, Université de Montréal.

**Tableau 1 –** Singapour, 1959-2018

| | 1959 | 2018 |
|---|---|---|
| Superficie | 581,5 km$^2$ | 722,5 km$^2$ |
| Population résidente | | 3 994 300[a] |
| Population résidente | 1 587 200 | 5 638 700[a] |
| Principaux groupes ethniques (%) | | |
| Chinois | 75,4[b] | 74,3 |
| Malais | 13,6[b] | 13,4 |
| Indiens | 9,0[b] | 9,0 |
| Autres | 2,0[b] | 3,2 |
| Taux de natalité sur 1000 | 32,9 | 8,8 |
| Taux de mortalité sur 1000 | 6,4 | 5,0 |
| Taux de mortalité infantile sur 1000 | 36,0 | 2,0 |
| Espérance de vie (hommes et femmes) | 64[b] | 83,1 |
| Croissance démographique annuelle (%) | 4,0 | 0,5 |
| Chômage (%) | 13,2 | 1,6 |
| Alphabétisme (15 ans et plus) (%) | 52,2[b] | 97,1 |
| PIB (en parité de pouvoir d'achat et en millions de $ Singapour) | 2 150[c] | 555 376 |
| Commerce extérieur (millions de $ Singapour) | 6 811[d] | 1 055 000 |
| $ de Singapour en $ américain | ~ 0.33 | ~0.74 |

a. La population résidente comprend les citoyens et les résidents permanents ; à la mi-juin 2018, le nombre de ces derniers s'élevait à 522 300. La population totale comprend les citoyens et les résidents, permanents ou pas. Toutes les autres données présentées ici ne concernent que la population résidente.
b. 1957 ; c. 1960 ; d. 1965
Sources : Annuaires démographiques de l'ONU et http://www.singstat.gov.sg/

continué à m'impressionner tout au long du parcours m'ayant amené jusqu'à *River Valley Road* dans un bus bondé brinquebalant. C'est là, au cœur de la ville, que je fus hébergé pendant les deux premiers jours d'une aventure doctorale qui allait durer trois ans.

J'écris aventure, car mes années d'études dans ce qui était depuis moins de deux ans une république indépendante et une Cité-État furent pleines de péripéties, d'autant plus nombreuses que mes recherches de thèse, portant sur les communautés chinoises de la banlieue maraîchère, nécessitèrent de multiples entrevues et de plus fréquentes encore enquêtes de terrain. Les unes et les autres furent menées auprès non seulement de quelque 300 familles d'exploitants agricoles, mais aussi de bien des catégories d'intervenants, qu'il

s'agisse d'universitaires et de fonctionnaires de l'État ou de commerçants et marchands. Ces derniers étaient actifs à tous les niveaux de la filière alimentaire, jusqu'au cœur même des marchés de Chinatown. J'en acquis une grande familiarité avec les régions agricoles, qui couvraient à cette époque plus du cinquième du territoire national, mais aussi avec la quasi-totalité de l'île (De Koninck, 1972 et 1975).

Ainsi, lorsqu'en mai 1970, je soutins ma thèse de géographie à l'*University of Singapore* – devenue en 1980 la *National University of Singapore* (NUS), suite à sa fusion avec Nanyang University – ma confiance dans l'assurance qui régnait au sein de sa population, et tout particulièrement de la classe politique, était grande. Mais je demeurais malgré tout sceptique devant la détermination de plus en plus affichée par les dirigeants de rapidement libérer Singapour des rangs des pays du Tiers Monde. Car, manifestement, la petite république insulaire en faisait encore partie, alors que les nuages s'accumulaient chez plusieurs de ses voisins, en particulier l'Indonésie, comme à travers l'ensemble du Sud-Est asiatique.

Quoi qu'il en soit, au cours des années, à vrai dire des décennies qui suivirent, alors que la Cité-État s'industrialisait et s'enrichissait plus rapidement que tous ses partenaires au sein de l'ASEAN, je me tournai en priorité vers l'étude des enjeux et défis agraires de l'ensemble de la région, y menant et y dirigeant des travaux, dont ceux de nombreux thésards, tout particulièrement en Malaisie, en Indonésie et au Vietnam. Mais je continuai à fréquenter Singapour annuellement, ne serait-ce que pour y revoir et consulter des amis. Et puis, curieusement, dans cette ville que je croyais avoir explorée jusque dans ses moindres recoins, généralement à moto, et connaître comme le fonds de ma poche, il m'arriva, de plus en plus souvent, de m'égarer !

C'est que l'île était devenue un vaste chantier où tout était objet de réaménagement, voire de déménagement. Cela touchait tant la forme de l'île, en expansion croissante grâce au remblaiement de ses littoraux, que la totalité de l'utilisation du sol. En effet, Singapour s'industrialisant tout en se verdissant de façon spectaculaire, l'habitat était transformé de fond en comble, avec la multiplication de cités résidentielles à la périphérie du centre urbain, pendant que le réseau routier était restructuré, les écoles et les très nombreux lieux du culte et même les cimetières relocalisés. Certes, ce genre de bouleversement est presque devenu chose courante parmi bien des villes asiatiques, mais nulle part de façon aussi rapide, rigoureuse et systématique.

Alors, pourquoi tant de transformations, me suis-je mis à me demander, et surtout, pourquoi un tel acquiescement de la part de la population qui semble bien s'accommoder de cette territorialité constamment bousculée et modifiée, au gré de l'État (Lee, 2000) ? S'agissait-il d'une conséquence de la fulgurante croissance de l'économie singapourienne et de son évidente accession au club des pays dits développés (Tabl. 1) ? Ou d'une condition ? Il me fallait reconnaître que la littérature consacrée à la réussite singapourienne tout comme à sa critique était déjà considérable. Pourtant personne n'avait cru

bon de chercher explication du côté de la nature de la gestion territoriale et de son impact sur la discipline sociale et l'adhésion politique à un projet quasi prométhéen : changer le territoire, changer la société.

### *L'hypothèse territoriale*

Je décidai donc d'approfondir la question ou, si l'on préfère, de résoudre cette énigme. En lisant ou en relisant des travaux clés sur la notion de territorialité, dont ceux de Yi Fu Tuan (1974) et de Claude Raffestin et Mercedes Bresso (1979), je mis au point, sous la forme d'une question, ce que j'appelle une hypothèse territoriale. Celle-ci peut être formulée ainsi : est-il possible de réaliser, au sein d'une communauté et de façon pacifique, une érosion quasi-totale de presque tous les liens aux lieux familiers, une érosion de la topophilie (« l'amour des lieux ») ? En d'autres mots, est-il possible d'engendrer sans violence l'aliénation territoriale ? L'analogie avec la notion marxiste d'aliénation du travail n'est pas fortuite dans la mesure où l'objectif de contrôle est commun aux deux notions. Ainsi, s'agissant de Singapour, est-il possible que la nature, l'ampleur et le rythme du bouleversement territorial auxquels les citoyens et résidents sont soumis depuis maintenant plus d'un demi-siècle, soient tels qu'ils n'ont d'autre choix que d'accepter ? Que de s'accrocher à la République de Singapour pendant que le tapis est constamment remué de dessous leurs pieds ? Est-il possible que l'adhésion d'une majorité de Singapouriens au projet républicain soit au moins partiellement attribuable à l'insécurité spatiale interne et externe qui caractérise la nation[2] ?

Une réponse facile pourrait consister à dire que cette acceptation et cette docilité singapouriennes sont largement attribuables à l'autoritarisme sans faille dont ont fait preuve les dirigeants politiques du pays. D'autant plus que le grand remue-ménage dont l'île a fait l'objet a de toute évidence profité à la majorité, tant apparaissent réels, au-delà des inégalités croissantes, l'amélioration du bien-être et l'enrichissement d'une très large majorité de Singapouriens. Finalement, peu importait : au-delà du fait que la seule véritable façon de valider pareille hypothèse aurait nécessité une gigantesque étude de topophilie au sein de la population, tâche politiquement et financièrement impossible, je décidai de réaliser une étude plus modeste de ce que je me suis mis à qualifier de révolution du territoire, ne serait-ce que pour souligner l'intérêt d'une démarche géographique. Menée d'en haut, la révolution territoriale ne pouvait-elle pas tenir lieu de révolution sociale ou, plus simplement, guider et encadrer les transformations sociales ?

**2.** Rappelons qu'un argument fréquemment utilisé par les autorités singapouriennes pour convaincre la population de la nécessité de ses politiques est celui selon lequel la république insulaire est vulnérable. Ainsi, assurent-elles, la sécurité et la prospérité du pays ne peuvent être assurées que par une cohésion sociale exemplaire, une discipline de travail tout aussi exemplaire et une totale confiance dans ses dirigeants.

***La réalisation de l'étude***

En 1990, après avoir fait paraître un article (De Koninck, 1990) résumant mon projet et obtenu le financement nécessaire auprès du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, j'effectuai un séjour de deux mois à Singapour, au cours duquel je parvins à rassembler la documentation et les informations nécessaires à la préparation d'un atlas illustrant l'ampleur des transformations territoriales. À la toute fin de 1992, celui-ci fut publié par le GIP RECLUS, à Montpellier, en version bilingue sous le titre de *Singapour. Un atlas de la révolution du territoire* / *Singapore. An Atlas of the Revolution of Territory.* Sa publication fut reçue froidement par les médias singapouriens et par nombre d'intellectuels locaux. À un point tel que la bibliothèque même de NUS ne garda le livre qu'en accès contrôlé : pour le consulter, uniquement sur place, tout emprunteur devait signer. J'en déduisis que l'hypothèse territoriale pouvait apparaître dérangeante et que j'avais sans doute mis le doigt sur une question sensible, mon livre étant en bonne compagnie, si je puis dire, notamment celle des œuvres de Karl Marx !

Soucieux de garder mes entrées à Singapour, je me replongeai dans mes études agraires, me tournant pendant une bonne douzaine d'années vers le Vietnam, tout en effectuant, chaque année, de brèves visites à Singapour. Je ne manquais pas alors de remarquer que l'autocensure y reculait, que le monde de la culture et de l'édition se décoinçait, bref que la parole se libérait. Je fus tout de même quelque peu surpris lorsque, aux Presses de l'Université Nationale de Singapour (NUS Press), on me laissa entendre qu'une nouvelle version, uniquement en anglais et soumise à un éditeur local, pourrait être envisagée. Je sautai donc sur l'occasion et me relançai, en collaboration avec une de mes thésardes et d'un cartographe chevronné, dans la préparation d'un nouvel atlas qui fut soumis à NUS Press, précisément. Il parut en 2008, sous le titre de *Singapore. An Atlas of Perpetual Territorial Transformation*. Celui-là fut nettement mieux reçu, à un point tel que, moins d'une décennie plus tard, je relevai à nouveau le défi d'en préparer un troisième, cette fois avec l'aide de deux cartographes-géomaticiens dont l'un ayant déjà participé à la préparation de celui de 2008. Beaucoup mieux documenté et présenté, ce troisième atlas fut lui aussi publié par NUS Press, en 2017, avec le titre de *Singapore's Permanent Territorial Revolution*. *Fifty Years in Fifty Maps*. J'avais en effet résolu de réhabiliter l'idée de révolution territoriale, permettant de suggérer, dès le titre, le caractère exceptionnel de la transformation singapourienne, avant de poursuivre l'étude des conditions de cette révolution ainsi que des conséquences de sa réalisation. L'essentiel de ce qui suit, en particulier les figures, est tiré et adapté de cette dernière publication[3].

**3.** Les huit figures rassemblées ici sont tirées, traduites et adaptées de l'Atlas de 2017 qui lui contenait 50 planches de grand format (286 mm x 270 mm). Je tiens à

## Changer le territoire, changer la société

### *Changer le territoire*

#### *Une île bien placée*

Bien qu'il puisse sembler banal de le rappeler, il faut souligner à quel point la position géographique de Singapour est avantageuse, stratégique même, à plusieurs échelles, planétaire, asiatique et sud-est asiatique. À l'époque de l'acquisition coloniale de l'île par le représentant britannique Stamford Raffles, opération initiée en 1819 puis complétée en 1824, sa position axiale sur le réseau maritime reliant le monde indien au monde chinois apparaissait déterminante. Mais sa micro-localisation l'était tout autant. Bien abritée au centre même d'une zone de calmes équatoriaux, lovée en quelque sorte à la pointe de la péninsule malaise et partie prenante du monde archipélagique qui l'entourait, lui-même profondément marqué par le commerce maritime, l'île de Singapour semblait posséder toutes les qualités d'un havre, y compris pour accueillir des migrants qui fourniraient la main-d'œuvre nécessaire à son essor. (Fig. 1)

C'est ainsi que, dès les premières années de l'implantation des Britanniques, des opérations de remblaiement du littoral furent réalisées sur le flanc méridional de l'île, là où allaient se déployer la ville coloniale, au pied même d'une colline – Bukit Larangan – dont le sommet avait jadis accueilli un établissement royal malais remontant au XIV$^{e}$ siècle[4]. Cette pratique de remblaiement du littoral allait être utilisée à plusieurs reprises par les autorités coloniales au cours des XIX$^{e}$ et XX$^{e}$ siècles, puis par celles de la petite république dès son accession à l'indépendance en 1965.

#### *Une île à reconfigurer*

À vrai dire, une fois leur indépendance acquise, les Singapouriens ont plutôt choisi de reconfigurer la quasi-totalité de l'île, voire l'ensemble du petit archipel dont l'île même de Singapour est la pièce maîtresse et qui forme avec elle la portion terrestre de la petite république. Les résultats sont impressionnants (Fig. 2). En 1957, deux ans avant que Singapour n'accède au statut d'État autonome (*Self-Governing State*), sa superficie s'élevait à 581 km$^2$. Au cours des années qui suivirent, il y eut peu de modifications jusqu'à l'accession à la pleine indépendance en 1965[5]. Mais à partir de cette année-là l'expansion a connu

---

remercier le directeur de NUS Press, Peter Schoppert, de m'avoir permis cet emprunt à mon propre travail. Je devrais plutôt dire notre travail, car c'est Marc Girard, déjà complice dans la préparation des atlas de 2008 et 2017, qui a bien voulu réaliser cette adaptation. Je l'en remercie vivement !

**4.** Cf. Miksic, 2004 et 2013, p. 8, 12 et 214.

**5.** Lors de la création de la Fédération de Malaysia en septembre 1963, Singapour s'y était jointe. En faisait alors aussi partie la Malaisie proprement dite (*Malaya*), i.e. la péninsule

**Fig. 1 –** Une île au centre du commerce maritime régional

une accélération ininterrompue. Un demi-siècle plus tard, en 2015, le territoire terrestre singapourien avait gagné aux dépens de la mer quelque 25 %, soit 135 km$^2$. Au départ et jusqu'à la fin des années 1960, le matériau utilisé pour accroître la superficie de l'île, l'étirer en quelque sorte, provenait des collines de l'intérieur. L'arasement qui en est résulté est particulièrement marqué dans la partie sud-ouest de l'île. Mais depuis lors le matériau nécessaire est plutôt prélevé par le dragage des eaux territoriales du pays ou par l'achat de limon et de sable en provenance des pays voisins, la Malaisie et l'Indonésie, mais aussi et de plus en plus de pays plus éloignés tels la Birmanie, le Cambodge, le Vietnam et les Philippines.

Cette expansion a entraîné une transformation considérable de la géographie de l'île et de ses paysages, de sa forme même et plus encore de celle des îles satellites, telles les *Western Islands,* dont la plus grande, Jurong, au large de la plaine éponyme, elle-même en partie gagnée à la fin des années 1960 sur des zones autrefois marécageuses. Sur ces îles ont été rassemblées la majorité des réservoirs de pétrole, toutes les raffineries et autres infrastructures relevant de la puissante industrie pétrochimique mise en place depuis un demi-siècle. L'expansion territoriale est aussi largement attribuable à la fermeture des estuaires de nombreux cours d'eau drainant le cœur de l'île. Au fil des ans, la plupart de ces estuaires tout comme des mangroves et zones marécageuses ont été endigués, puis, par désalinisation et assainissement progressifs, transformés en autant de réservoirs d'eau douce, tels ceux de Kranji et de Sungei Seletar. Ceux-ci contribuent à l'accroissement de l'autonomie de la Cité-État sur ce plan.

L'expansion territoriale a aussi permis à l'État, seul propriétaire du terrain, de bien planifier les affectations et fonctions territoriales. Ainsi, après qu'ait été préparé le terrain, littéralement, dans le sud-ouest de l'île, afin d'y favoriser la concentration des infrastructures industrielles, les industries les plus polluantes étant rassemblées dans les îles, c'est de l'autre côté, dans le sud-est, que les grandes transformations ont été activées. Ainsi, plus de 30 km$^2$ y ont été gagnés sur la mer, afin d'accueillir, dès 1981, l'aéroport de Changi, en remplacement de celui de Paya Lebar. Celui-ci est désormais réservé à des fonctions militaires, d'ailleurs partagées avec trois autres aéroports, dont un placé à proximité du gigantesque aéroport civil de Changi, lui-même en expansion continue. D'ailleurs, ce sud-est de l'île, a un peu l'allure d'une forteresse. Non seulement la plus importante des deux bases navales dont dispose la Cité-État y est implantée, mais aussi l'île de Tekong (*Pulau Tekong*), elle-même considérablement agrandie par remblaiement (Fig. 2), est désormais consacrée à un usage exclusivement militaire, en particulier l'entraînement des troupes en milieu forestier. Cette évolution rappelle ce qu'écrivait Jacques

Malaise, ainsi que le Sabah et le Sarawak situés sur le versant nord de l'île de Bornéo. Mais moins de deux ans plus tard, en août 1965 et suite à des différends profonds entre Abdul Rahman et Lee Kuan Yew, premiers ministres respectivement de la Malaysia et de Singapour, celle-ci fut exclue de la fédération et devint de facto un État indépendant.

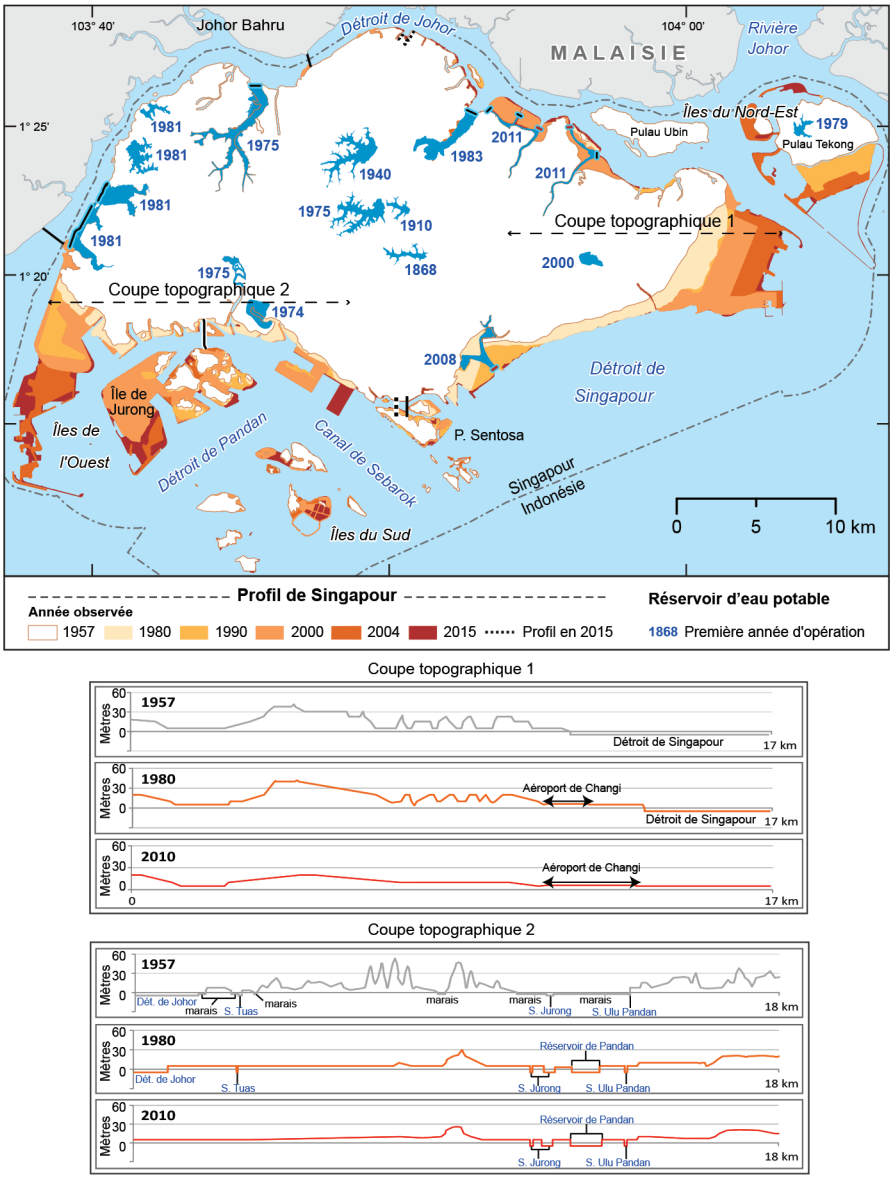



**Fig. 2 –** Reconfigurer l'île

Decoutre, un marchand flamand ayant œuvré dans la région vers 1600, qui expliquait qu'une citadelle, construite à cet emplacement, pourrait permettre de contrôler l'accès à l'estuaire du fleuve Johor (Borschberg, 2014, p. 234-5) et par conséquent le passage des navires vers la mer de Chine méridionale.

*Domestiquer la nature*

Un enjeu déjà considérable avant même la séparation de Singapour d'avec la Fédération malaise en 1965 était celui de l'approvisionnement en eau douce. Pour celui-ci, la grande cité équatoriale était très dépendante de la péninsule malaise, qui lui assurait plus de la moitié de ses besoins via un aqueduc construit en 1923, en même temps que la jetée reliant l'île à la péninsule. Depuis l'indépendance, l'un des grands objectifs de la reconfiguration du territoire de la Cité-État a consisté à rendre celui-ci plus autonome en eau. La recherche de l'autosuffisance totale est même envisagée et il semble désormais possible qu'elle soit atteinte au cours de la prochaine décennie. À cette fin, l'une des initiatives les plus importantes a consisté à multiplier le nombre de réservoirs d'eau douce un peu partout à travers l'île. Ainsi, alors qu'en 1965, la Cité-État n'en comptait que trois, tous situés au cœur de l'île, leur nombre atteint 17 aujourd'hui, la plupart ayant résulté, comme déjà mentionné, de l'endiguement et de la désalinisation des estuaires (Fig. 3).

La question de l'approvisionnement en eau douce a été confiée à une régie, le *Public Utilities Board* (PUB), sorte de régie nationale de l'eau, laquelle a établi une politique d'approvisionnement, identifiant quatre sources ou *taps* (robinets). La première, l'aqueduc, doit à terme devenir superflue, les trois autres devant progressivement combler tous les besoins. L'identification du deuxième robinet est simple : la pluie ! Celle-ci représente la seule ressource naturelle considérable dont dispose Singapour. En effet, le territoire de la Cité-État équatoriale reçoit en moyenne annuelle quelque 2,5 mètres de précipitations[6]. Pendant longtemps, la plus grande partie du ruissellement a été canalisée vers la mer. Seule une faible proportion l'était vers les réservoirs, faute d'un aménagement approprié des bassins versants et faute de… réservoirs ! Mais tout cela a commencé à changer dès le milieu des années soixante-dix, alors que, parallèlement à l'aménagement de nouveaux réservoirs, des bassins ont été agencés de façon à ce que leurs eaux soient acheminées directement vers les réservoirs ou vers le quatrième robinet (cf. ci-dessous). De nos jours, ce sont les eaux de pluie ruisselant sur plus de 70 % du territoire qui sont recueillies, l'objectif étant d'en arriver à 90 % dans quelques années, la quasi-totalité de l'île étant ainsi considérée comme un seul bassin versant entièrement mis à contribution. À ce moment-là, le second robinet comblera 20 % des besoins nationaux en eau douce.

**6.** À titre de comparaison, Paris reçoit annuellement une moyenne de 64 cm de précipitations et Montréal environ un mètre.

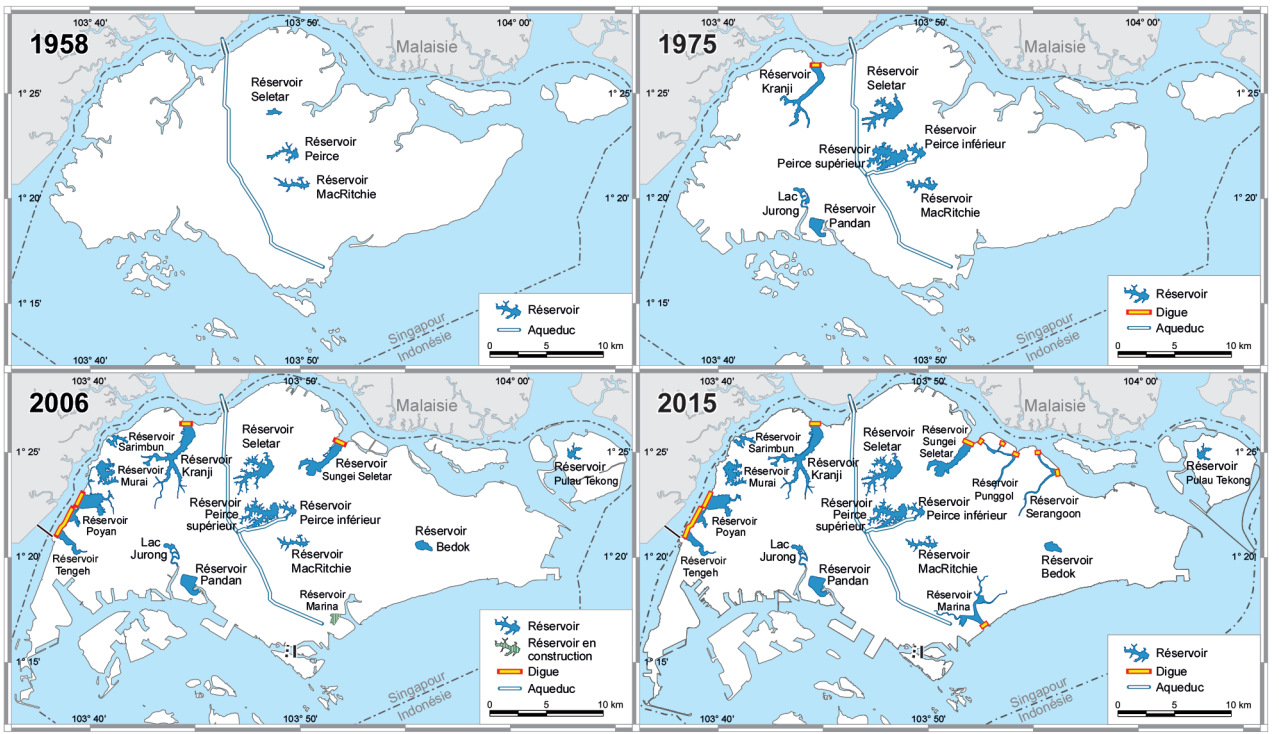



**Fig. 3 –** Recueillir et stocker l'eau

Le troisième robinet est établi sur les rivages du sud-ouest de l'île, à proximité de Tuas, et est constitué de deux grandes usines de désalinisation de l'eau de mer, lesquelles, déjà en fonction, devraient à terme fournir 30 % de l'eau douce nécessaire à la vie du pays. Enfin, le quatrième robinet est branché sur les usines de traitement des eaux usées, de toutes origines. Ces usines, dont sept sont déjà en fonction, comblent ainsi tous les besoins en eau du secteur industriel ainsi que, séparément bien sûr, ceux en eau potable, dite localement *NeWater*. Ces eaux traitées, recyclées en quelque sorte, combleront 50 % de l'ensemble des besoins en eau douce.

*Verdir l'île, intégrer terre et mer*

Une caractéristique fondamentale de l'urbanisation singapourienne est son côté vert. La Cité-État tire profit du climat équatorial. Ainsi, forte pluviométrie, chaleur et humidité constantes font que la végétation et en particulier les arbres y poussent très vite. Même si la croissance urbaine et surtout le développement des cités nouvelles à la périphérie tant immédiate que lointaine du centre historique se sont largement réalisés aux dépens des espaces agricoles et des quelques espaces verts naturels qui subsistaient encore à la fin des années 1960, l'une et l'autre ont aussi été accompagnées par la plantation d'arbres. Chaque année depuis 1971, généralement au début de novembre, alors que les premières pluies de la mousson du nord-est commencent à tomber, on célèbre à Singapour le *Tree Planting Day*. Des cérémonies de plantation d'arbres sont tenues un peu partout et les enfants dans les écoles primaires sont incités planter un arbre chacun. La plupart des routes et des autoroutes sont bordées par de denses rangées d'arbres et dans bien des cas en partie surplombées par une canopée verte[7]. Dès qu'un chantier de construction est lancé, on plante des arbres pour masquer les travaux, du moins là où c'est possible. Surtout, l'aménagement de parcs, sous la gouverne du *National Parks Board*, a été systématiquement pratiqué un peu partout dans l'île. Sous toutes les formes, y compris celle de couloirs de verdure (*connectors*), les parcs couvrent aujourd'hui quelque 85 km$^2$, soit près de 12 % du territoire, une proportion appelée à augmenter.

Cette domestication de la nature prend des formes plutôt inédites dans le centre même de la ville (Fig. 4). Celui-ci a en effet été considérablement transformé, non pas par l'arasement des vieux quartiers, qui ont plutôt été généralement conservés, encore que souvent grâce à leur gentrification, mais par l'étalement urbain aux dépens de la mer. Tout en gagnant du territoire, on le verdit, ou du moins on l'aménage en espaces récréatifs comprenant des plans d'eau, des parcs et des jardins. Ainsi, le petit fleuve Singapour, aujourd'hui bordé par les tours du district financier, et qui autrefois se jetait directement dans la mer, se déverse

**7.** Les arbres ainsi plantés le long des routes sont généralement des *Rain Trees* ou *Samanea Saman*. Ils croissent rapidement, jusqu'à 30 mètres de hauteur, déployant une très large couronne.

**Fig. 4** – La mer dans la ville

désormais dans un vaste réservoir d'eau douce. C'est aussi le cas de deux autres petits cours d'eau qui jadis drainaient des terres marécageuses et des quartiers pauvres, situés sur le flanc est de la ville, qui eux ont en partie été rasés !

Ce *Marina Reservoir* (formé de *Marina Bay*, *Marina Chanel* et *Kallang Basin*) est aujourd'hui entouré de portions de territoire issues des opérations de remblaiement réalisées au cours des dernières décennies. Le barrage qui en ferme l'accès vers la mer est une merveille d'ingénierie raccordée au système de contrôle des débordements et des inondations dans le centre-ville. Enfin, ce bassin d'eau douce à proximité du *Central Business District*, est aussi devenu la pièce centrale d'un ensemble d'espaces récréatifs.

### *Changer la société*

#### *Loger tout le monde*

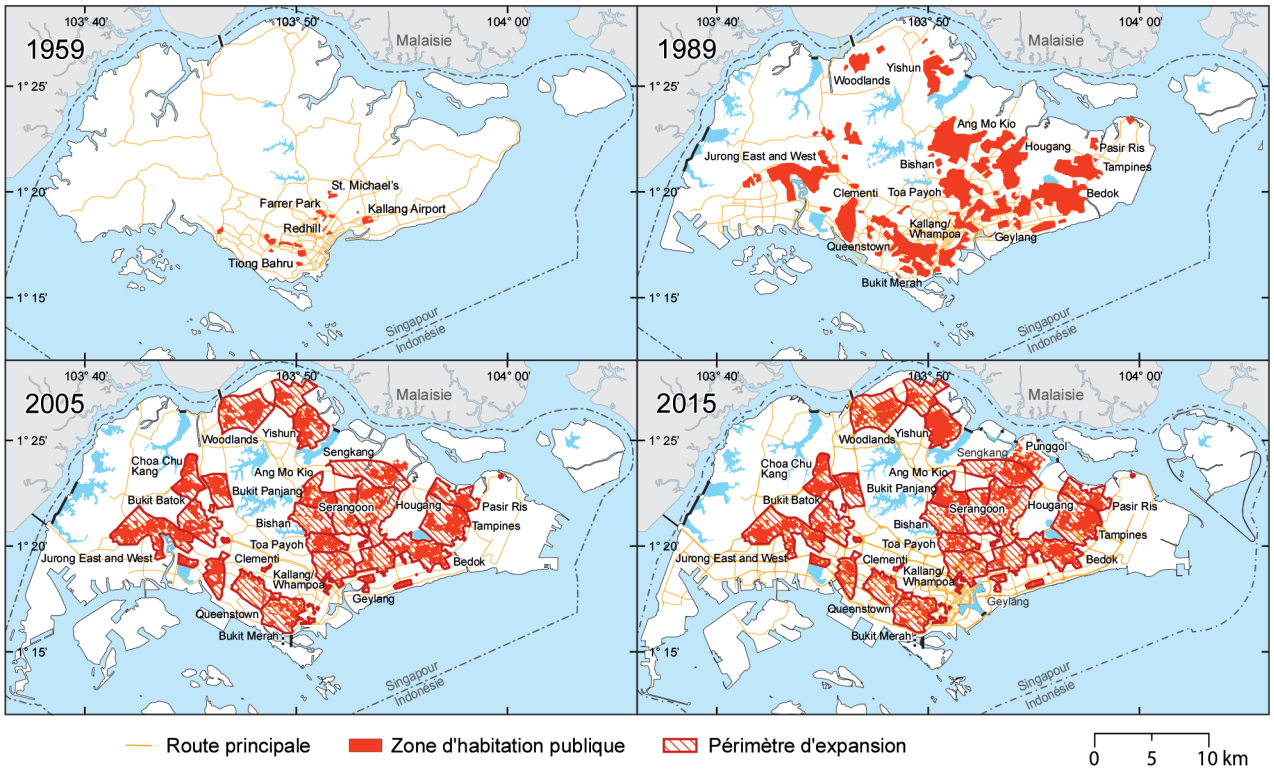
Gestion territoriale et gestion sociale allant de pair, l'action maîtresse de tout ce réaménagement a été la redistribution de la population, partie prenante d'une vigoureuse réponse à la question du logement, dans un pays en proie à la détérioration avancée du tissu résidentiel et à la présence de bidonvilles avec tous les problème sociaux associés, dont un très fort taux de chômage.

Cette réponse, confiée au *Housing and Development Board* (HDB), la toute puissante régie du logement établie dès 1960, a consisté dans l'application d'une vigoureuse campagne de construction de tours de logements dans des *Public Housing Estates* ou *New Towns* (Cités nouvelles) situés à la périphérie de la ville (Fig. 5). Cette opération était combinée à une tout aussi vigoureuse politique de création d'emplois en particulier dans le secteur industriel[8].

Il faut rappeler ici qu'en 1959, année où le pays devint un État autonome, près du tiers des résidents de Singapour vivait dans des quartiers délabrés, des *squatter settlements*, la quasi-totalité de ces résidents ne possédant aucun titre de propriété (Kaye, 1960). Seuls neuf pour cent de la population totale du pays habitaient dans des logements publics. Mais, dès 1974, c'est près de 43 % des habitants qui vivaient dans les Cités nouvelles. En 1989 la proportion avait atteint 87 % d'une population de citoyens et résidents permanents s'élevant cette année-là à près de 2,8 millions de personnes. Depuis, cette proportion a décliné, se situant à environ 80 % en 2018, la part des ensembles résidentiels privés augmentant avec l'enrichissement de plus en plus marqué de la population.

On compte aujourd'hui un total de 26 Cités nouvelles dispersées à travers l'île. Elles occupent près de 18 000 hectares, soit le quart du territoire national. À l'intérieur du périmètre de chacune de ces Cités, c'est moins de la moitié du terrain qui est réservé aux tours de logements. Le reste est consacré aux

**8.** Cette politique est expliquée et illustrée en détail dans l'atlas précité (De Koninck, 2017), à travers six doubles planches étalées des pages 60 à 73.




**Fig; 5 –** Loger tout le monde

infrastructures de transport, aux institutions d'éducation, espaces verts, lieux du culte, commerces, etc. D'une cité à l'autre, les densités démographiques varient considérablement en fonction de la hauteur des tours : les plus anciennes ne dépassent jamais vingt étages, les plus récentes franchissent souvent ce seuil. La disposition des tours et la dimension imposante des aires récréatives – chaque cité dispose d'une piscine olympique – expliquent que la sensation de densité est habituellement inférieure à la réalité.

Élément essentiel depuis les années 1960, lorsque que le transfert systématique des populations vers les Cités a été initié, le HDB n'a eu cesse d'adapter et d'affiner ses politiques et ses pratiques au sein de ce qui est devenu un véritable empire. Les infrastructures, y compris les appartements eux-mêmes, et les services sont constamment améliorés – à Singapour le terme à la mode est *upgrade* ou *upgrading*, *i.e.* mise à niveau – alors que les arrangements contractuels avec les résidents évoluent. Ainsi, depuis 1964, les résidents des Cités ont la possibilité de devenir propriétaires de leurs logements : en 1988, près la moitié d'entre eux avaient déjà saisi cette opportunité. En 2006, parmi les quelque 880 000 appartements disponibles dans les Cités, 94 % étaient en régime de propriété privée, dont un tout petit nombre en sous-location[9]. Mais cet accès à la propriété privée est largement conditionné par les prérogatives de la régie. Celle-ci possède toujours une pleine autonomie administrative, ainsi qu'un droit de regard sur toute transaction immobilière au sein des Cités. Parmi celles-ci, sans doute plus que partout ailleurs dans la petite république insulaire, les Singapouriens demeurent sous bonne surveillance. Cela dit, la situation évolue constamment : la construction de tours résidentielles privées connaît une croissance plus rapide que celle des tours érigées par la régie. Dans certaines Cités nouvelles, telle Punggol, située dans le nord-est de l'île, on tend désormais à ériger en juxtaposition des ensembles privés et publics.

Aujourd'hui, quelque 80 % des Singapouriens vivent dans des tours du HDB et parmi eux environ 90 % à titre de propriétaires. Les 20 % parmi les Singapouriens (citoyens et résidents permanents) qui ne vivent pas dans les tours de la régie sont tous propriétaires de leur logement. Pour un peu plus des deux tiers d'entre eux, il s'agit d'appartements situés dans des ensembles résidentiels privés, presque toujours des tours de logements, généralement plus confortables et luxueuses ; pour l'autre tiers il s'agit de maisons individuelles, souvent de grand standing et situées sur des terrains possédés par l'État – qui est, rappelons-le, le seul propriétaire foncier – et loués en baux emphytéotiques d'une durée de généralement 50 ans. Au total, ce sont aujourd'hui plus de 90 % des Singapouriens qui sont propriétaires de leur logement, assurément l'un des taux les plus élevés au monde.

*Mieux répartir la population*

**9.** En 2016, le nombre d'appartements dans l'ensemble des Cités nouvelles dépassait un million.

Poursuivis sans relâche depuis le début des années 1960, les programmes de relocalisation des populations, tout en faisant l'objet de constantes améliorations, ont permis de mieux équilibrer la répartition de celles-ci sur l'ensemble du territoire (Fig. 6). Ils ont également permis de rénover les quartiers du centre devenus délabrés. La comparaison de la répartition de la population aux dates de recensement 1957, 1980, 2000 et 2010, la plus récente, en fournit une illustration éloquente[10].

En 1957, peu de temps avant que le grand déménagement ne soit amorcé, alors que la population de ce qui était alors encore une colonie britannique s'élevait à 1,4 million de personnes, les trois quarts d'entre elles étaient établis dans un rayon de huit kilomètres autour de l'embouchure du fleuve Singapour. Cette population était donc largement concentrée dans le noyau urbain central, dont *Chinatown*, ou dans sa proche périphérie. En 1980, la répartition de la population (2,4 millions) apparaissait déjà bien moins concentrée. Le noyau central avait perdu la moitié de ses habitants, le déclin n'ayant jamais cessé depuis. En parallèle, autour de ce centre, des pôles de population avaient pris forme. Il s'agit bien sûr de Cités nouvelles dont le taux d'occupation n'a pas cessé de croître depuis.

En 2000, alors que la population atteignait près de 3,3 millions de personnes, la déconcentration démographique était de plus en plus évidente. La décongestion du vieux noyau central s'est poursuivie pendant que plusieurs nouveaux noyaux sont apparus, tant dans l'ouest de l'île qu'au nord et dans l'est. Concurremment, plusieurs secteurs ont été largement vidés de leurs occupants[11]. C'est le cas en particulier de tout le versant ouest de l'île et d'une partie du versant est, lesquels sont désormais largement réservés à des fins militaires. Depuis lors, ainsi que l'illustre la carte de 2010, l'ampleur et le rythme du redéploiement démographique ont été considérablement ralentis. La Cité-État approche-t-elle une répartition optimale de ses effectifs démographiques ? Le redéploiement démographique est-il terminé ? Rien n'est moins sûr, car des Cités nouvelles déjà existantes élargissent leurs périmètres et d'autres peuvent encore être déployées. Mais, s'agissant de la population, le canevas général de sa répartition ne devrait plus être bouleversé.

---

**10.** Les données de recensement utilisées ne concernent que les citoyens singapouriens et les résidents permanents. Au milieu de 2018, leur nombre s'élevait à quelque 3 994 300, la Cité-État comptant également 1 644 400 résidents non-permanents, quelque deux fois plus qu'en 2000. (https://www.singstat.gov.sg/find-data/search-by-theme/population/population-and-population-structure/latest-data)

**11.** La méthode cartographique utilisée ne permet pas de représenter les petits nombres, un point comptant pour 500 personnes. Cela signifie que les secteurs qui apparaissent totalement vides de population sont possiblement habités par de petits nombres de personnes.

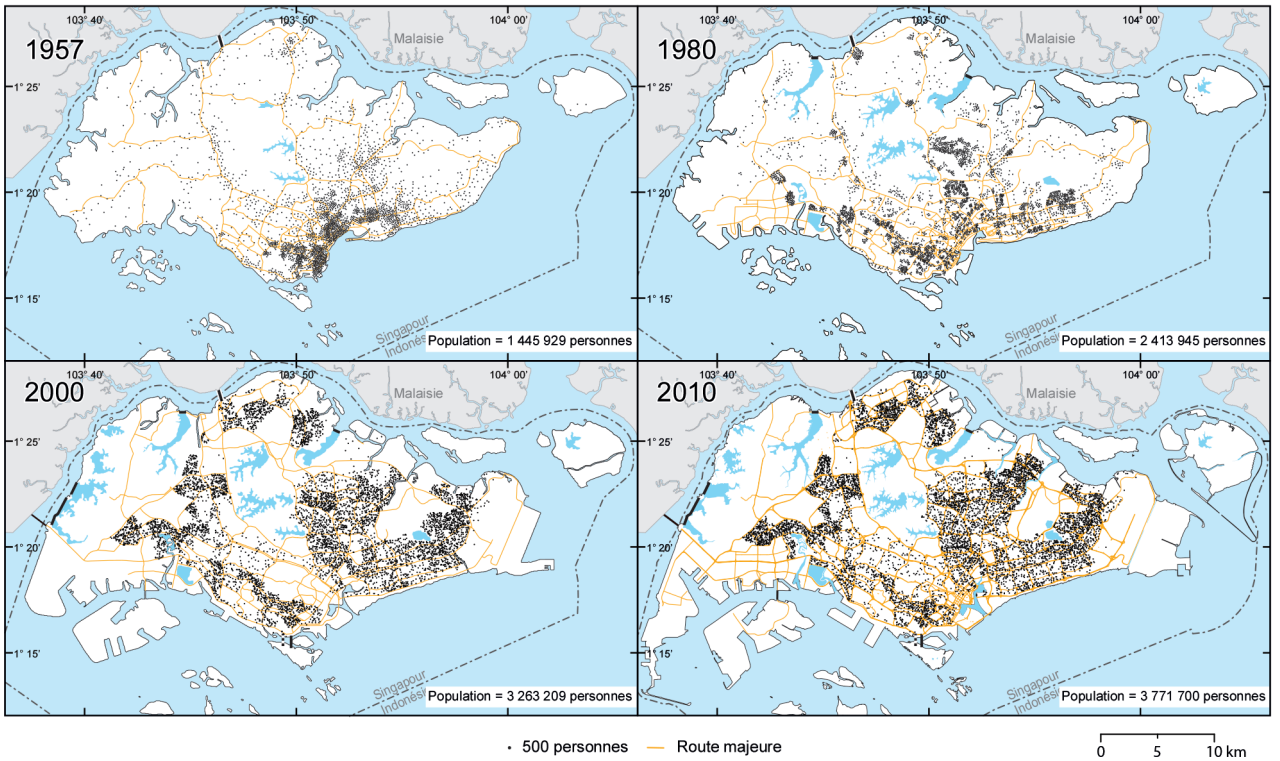



**Fig. 6 –** Mieux répartir la population

**Tabl. 2 –** Les cimetières

| CIMETIÈRES | 1958 | 1988 | 2005 | 2014 |
|---|---|---|---|---|
| chinois | 54 | 25 | 8 | 1 |
| musulmans | 47 | 20 | 8 | 2 |
| hindous | 3 | 3 | 2 | 1 |
| chrétiens | 3 | 7 | 3 | 1 |
| autres | 6 | 9 | 4 | 5 |
| Total | 113 | 64 | 25 | 10 |
| columbariums & crematoriums | 0 | 5 | 16 | 7 |

*Rien n'est sacré*

Le déménagement du territoire n'a épargné rien ni personne. Pendant la période la plus intense du bouleversement territorial, entre 1965 et 1988, quelque 270 000 familles, soit le tiers de la population, furent relocalisées. Ces relocalisations ont tout autant concerné les établissements scolaires, les lieux du culte et, tout particulièrement, les cimetières.

La nature et la localisation des sépultures ainsi que des sites associés au culte des ancêtres sont importantes au sein de la majorité des communautés du monde et le sont tout particulièrement parmi les communautés chinoises. Pourtant, à Singapour, dont la population est à ~75 % chinoise, pratiquement toutes les sépultures existantes ont fait l'objet de relocalisations massives. En 1958, on comptait 113 cimetières. En 1988, il n'en restait déjà plus que 64, seulement 25 en 2005 et dix en 2014 (Tabl. 2). Les exhumations suivies par des relocalisations ont été fréquentes et systématiques dans la région centrale ainsi que dans les petites îles, où elles concernèrent avant tout des cimetières chinois et musulmans. Pendant un temps, de nombreux columbariums et crematoriums disséminés à travers le tissu urbain ont servi à l'accueil des sépultures exhumées. Mais, progressivement, toutes les exhumations, relocalisations et nouvelles sépultures ont été rassemblées sur le versant ouest de l'île, dans une portion de territoire éloignée de la ville (Fig. 7). Exclusivement réservé aux sépultures et couvrant plusieurs hectares, cet espace est situé parmi de basses collines et représente l'un des lieux les plus paisibles du petit pays.

On y trouve aujourd'hui une dizaine de cimetières, dont un immense réservé aux personnes de religion « chinoise ». Tous les Singapouriens qui souhaitent réserver une sépulture traditionnelle aux leurs dans ces cimetières peuvent s'en prévaloir, quelle que soit leur religion ou leur rite, taoïste, musulman, hindou, bouddhiste, chrétien, juif, parsi, bahaï ou autre et à condition d'en avoir les moyens. Pour ceux qui ne les ont pas, des columbariums et crematoriums ont aussi été rassemblés sur le site.

Cette relocalisation des cimetières et des sépultures a nécessité au fil des ans des centaines de milliers d'exhumations. Alors que la majorité des familles ont opté pour une sépulture cinéraire pour leurs ancêtres, dans un bon nombre de cas les déterrements ont été suivis par de nouveaux enterrements dans les cimetières de l'ouest. On trouve aussi quelques cas de cimetières qui ont tout simplement été fermés. Aucune nouvelle inhumation n'y est permise mais les sépultures existantes ont été préservées. C'est le cas de trois cimetières chinois situés au centre de l'île, juste au sud du réservoir de MacRitchie. Ils sont visibles sur la carte de 2005. Les cimetières de l'Association des Hokkien, du Clan Ong et de Bukit Brown sont en effet officiellement fermés, d'où leur disparition des cartes officielles et de la carte de 2014 représentée ici (Fig. 7). Mais ils continuent à recevoir des visites des descendants des personnes inhumées, tout comme celle de touristes. C'est qu'ils sont devenus, celui de Bukit Brown en particulier, représentatifs de la résistance citoyenne à la planification par le haut ! Jusqu'à ce jour, la mise en œuvre des plans de relocalisation des sépultures afin de laisser place au développement autoroutier a maintes fois été reportée, à la suite de protestations de représentants des *Kongsi* (associations de clans) et de bon nombre de Singapouriens choqués par la procédure.

*S'inspirer d'Athènes ?*

Selon le recensement de 1970, cinq ans après la création de la République de Singapour, les quelque 21 000 travailleurs étrangers représentaient 3,2 % de l'ensemble de la main-d'œuvre. En 2014, leur nombre atteignait près de 1,4 million, soit presque 40 % de cette main-d'œuvre. Que s'est-il donc passé depuis bientôt un demi-siècle ? Deux choses avant tout : premièrement la transformation massive, quasi permanente de la géographie même du pays, qu'il s'agisse de sa topographie ou de tout ce l'on y aménage et construit, dont les Cités nouvelles, un réseau routier et autoroutier ainsi qu'un réseau métropolitain d'une grande qualité, toutes choses nécessitant un énorme apport en travail manuel ; deuxièmement, l'enrichissent tout à fait exceptionnel d'une grande majorité des citoyens. Certes, l'amélioration des conditions et du niveau de vie a été accompagnée d'un accroissement des inégalités socio-économiques (Teo, 2018). Pourtant, alors que l'offre d'emploi n'a jamais cessé de croître – à un point tel que le chômage est à peu près inexistant depuis plus de trois décennies – mêmes les Singapouriens les moins bien nantis sont devenus peu intéressés par les emplois subalternes, en particulier dans la construction et les services d'entretien. En conséquence, ces postes sont pratiquement tous remplis par des étrangers. À cette demande s'est ajoutée celle en employés de maison, pratiquement toutes des femmes, alors qu'une proportion sans cesse croissante de Singapouriens a les moyens de les embaucher. Enfin, la demande s'est étendue aux secteurs recrutant de la main-d'œuvre très qualifiée, notamment des ingénieurs et des banquiers, la Cité-État comptant désormais parmi les hauts-lieux de la finance mondiale. Ainsi, depuis décembre 2009, le

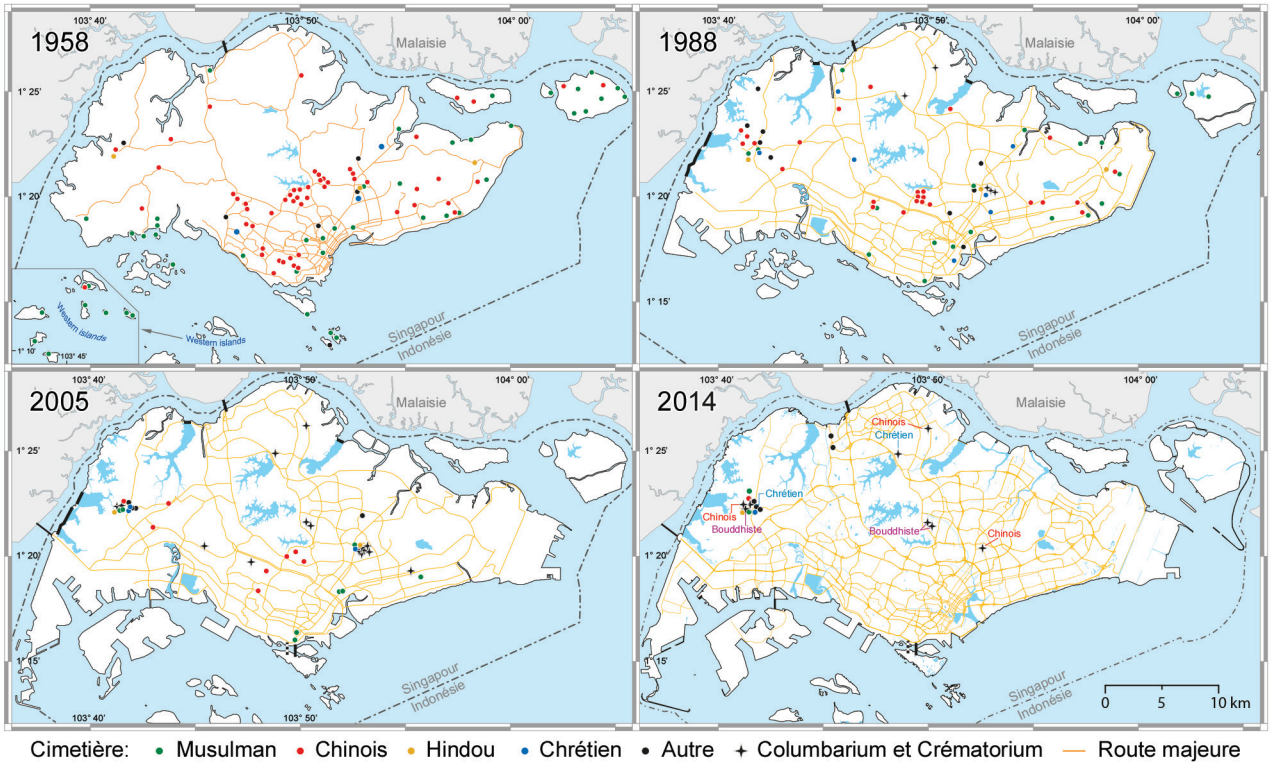



Figure 7. Déménager les sépultures hors de la ville

taux de croissance du recrutement des travailleurs qualifiés et des professionnels a été plus rapide encore que celui des employés de la construction.

Des données détaillées concernant l'origine de ces travailleurs temporaires ne sont pas révélées par les autorités singapouriennes, qui préfèrent demeurer discrètes à ce sujet. Chose certaine, cette main-d'œuvre provient de plusieurs pays asiatiques, dont la Chine, la Thaïlande, la Birmanie, les Philippines, l'Indonésie, l'Inde et le Bangladesh. On sait que les travailleurs de la construction proviennent surtout du sous-continent indien, les employées de maison des Philippines, d'Indonésie et, plus récemment, de la Chine. Quant à la main-d'œuvre très qualifiée, elle provient surtout des pays occidentaux, tout comme de la Chine et de l'Inde. Alors que ces travailleurs qualifiés sont éligibles au statut de résidents permanents, cela n'est pas le cas pour les autres. Cela dit, les règlements à cet égard sont fréquemment ajustés voire modifiés, surtout en fonction des critiques provenant de citoyens singapouriens mécontents de la compétition sur le marché du travail pour les emplois de haut niveau.

Depuis une bonne décennie, le logement des travailleurs non qualifiés est devenu de plus en plus problématique. Cela ne concerne pas les travailleurs qualifiés, généralement tous très bien rémunérés, et parvenant donc à se loger dans les ensembles de condominiums privés ; ni les centaines de milliers de domestiques qui sont par définition pratiquement toutes logées par leurs employeurs. Mais parmi la « classe » des travailleurs de la construction, particulièrement nombreux, le tableau est beaucoup moins clair, là aussi les autorités divulguant peu d'information concernant leurs logis. Des dizaines de milliers d'entre eux louent des chambres ou même des appartements entiers dans les Cités nouvelles ainsi que dans le quartier de *Little India*, et dans des quartiers environnants, tel celui de *Geylang* et pas toujours dans des conditions confortables. Un nombre tout aussi indéterminé, mais certes inférieur, est logé, légalement ou illégalement, sur les chantiers de construction, notamment ceux situés loin de la ville.

Cependant, une proportion sans cesse croissante de travailleurs non qualifiés, œuvrant surtout dans le domaine de la construction, est logée dans des ensembles de dortoirs privés, situés un peu partout en périphérie et dont le nombre ne cesse de croître. En 2015, on en comptait 42 (Fig. 8). Leur taille varie considérablement, le plus petit offrant un peu plus d'un millier de lits et le plus important près de 17 000. Tous ces complexes résidentiels, véritables cités prolétariennes, dûment reconnus par le *Ministry of Manpower* (Ministère de la main-d'œuvre), offrent à leurs résidents le petit déjeuner et le dîner. Les travailleurs, pratiquement tous masculins, peuvent aussi y préparer ou y acheter les casse-croûtes qu'ils apportent avec eux sur les chantiers vers lesquels ils sont quotidiennement convoyés par une noria de bus.

La construction de ces dortoirs, dont les plus importants sont situés dans des lieux bien isolés, loin de la Cité et des régions résidentielles les plus

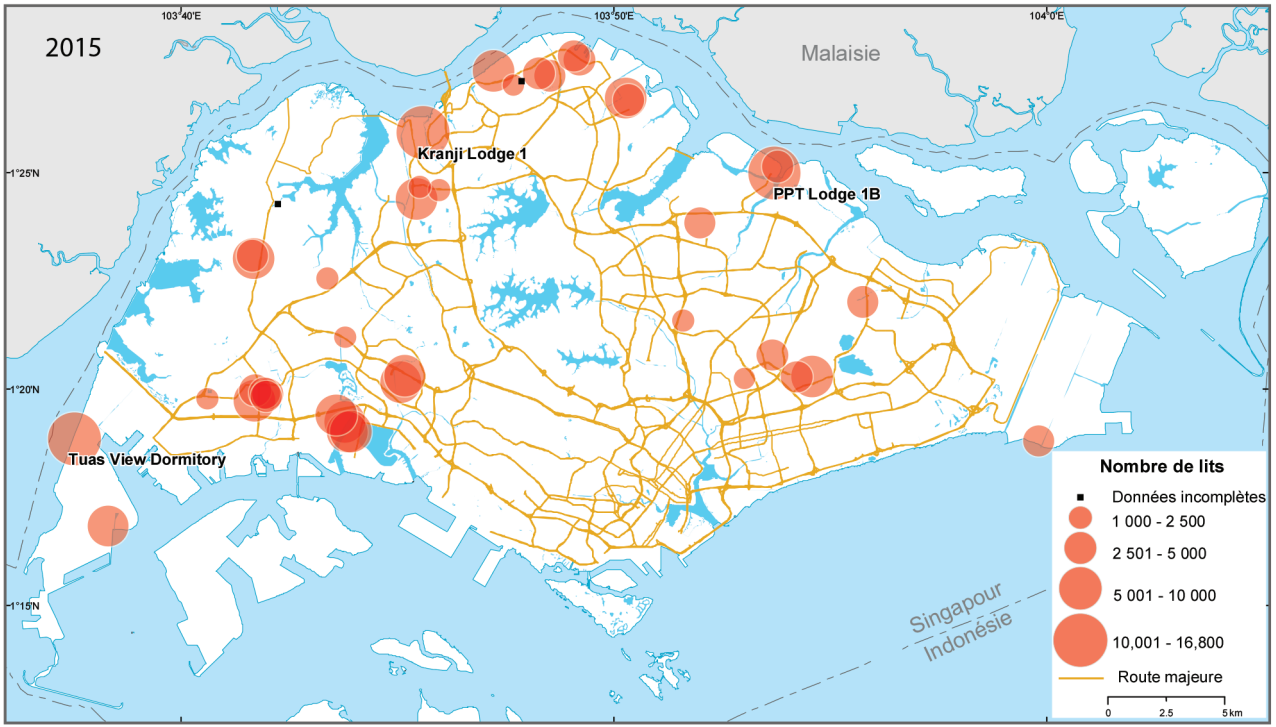



**Fig. 8 –** Loger les travailleurs étrangers loin de la Cité Dortoirs en 2015

importantes, tels que le littoral occidental de l'île, sur le détroit de Johor, non loin de Tuas, a pris une ampleur considérable à compter de décembre 2013, peu après que des émeutes aient éclaté dans *Little India*. Fin 2015, la population de ces cités dortoirs, au sens propre du terme, pouvait être estimée à plus de 150 000 travailleurs, *i.e.* près des deux tiers des détenteurs de permis de travail dans le secteur de la construction.

On est ici devant un exemple additionnel de la méthode singapourienne, consistant à s'en remettre à une opération de relocalisation massive comme solution à un problème social. Mais cette solution entraîne avec elle un dilemme que je qualifierais d'athénien. Tout comme la Grèce classique et même la Rome classique (Finley 1980 et 1983 ; Scheidel 2005), lesquelles en vinrent à dépendre d'un afflux constant de travailleurs extérieurs, surtout des esclaves, Singapour a atteint un stade où sa dépendance à l'endroit d'une forme moderne de lumpenprolétariat importé semble être devenue irréversible. Ce nouveau dilemme n'est certes pas propre à Singapour, dans la mesure où bien des États riches doivent y faire face. Mais dans le cas de la Cité-État, au sein des nations véritablement industrielles, il a atteint des dimensions exceptionnelles.

## Conclusion: une autocratie qui innove et se tempère

Depuis le début de la grande révolution territoriale, les dirigeants singapouriens n'ont eu cesse d'affirmer que celle-ci était indispensable à la survie de la petite république. Pour se tailler une place dans la région tout comme à l'échelle littéralement mondiale, il lui faut être exemplaire et innover, continuent-ils de répéter.

S'agissant d'innovation, la Cité-État s'y est résolument attelée, à un point tel qu'aujourd'hui elle et ses régies sont devenues des entreprises à part entière, actives à l'échelle planétaire, à titre soit de partenaire, soit de consultant, dans des domaines aussi variés que le logement, la gestion de l'eau, celle des transports urbains, celle des installations portuaires et l'aménagement de parcs industriels[12]. Parmi les ingrédients de la réussite, si l'on peut dire, l'on peut donc mentionner : 1) La prise de possession exclusive de tout le foncier par l'État ; 2) une lutte sans merci contre la corruption dans le secteur public ; 3) l'approvisionnement des coffres de l'État par des initiatives originales d'entrepreneuriat et de partenariat avec le secteur privé ; 4) la recherche constante de la stabilité sociale ; 5) la révolution territoriale.

1. Dès les premières années ayant suivi l'acquisition de la pleine indépendance en 1965, le gouvernement singapourien a procédé, par étapes, à la nationalisation de facto du territoire (Chua, 2017, p. 76 *sq.*). Une occasion en or lui fut donnée pour amorcer ce processus. En se retirant, les Britanniques

**12.** À ce sujet on pourra consulter, en plus de celles présentées ici en petit format, plusieurs des planches rassemblées dans l'Atlas de 2017, en particulier, les n$^{os}$ 21, 24, 25, 40, 41, 42, et 47.

lui cédèrent la totalité des terres de la Couronne, comprenant les bases militaires, lesquelles couvraient près du cinquième du territoire. Suivirent une série de décrets et de lois, surtout adoptés pendant les années 1970 et 1980 permettant à l'État de s'approprier le reste du territoire, parfois au prix de généreuses compensations. Enfin, il va sans dire que tout le territoire conquis par remblaiement devenait et continue de devenir propriété de l'État.

2. Là aussi, dès le début de leur mandat à la tête de la petite république, les dirigeants du PAP et en particulier le premier ministre Lee Kuan Yew prirent fermement position contre toute forme de corruption dans le secteur public, promettant de sévir contre les contrevenants au sein de leur gouvernement et de leur administration. Le premier ministre déclara publiquement que Singapour échapperait à ce fléau, ne se gênant pas pour souligner combien il était répandu dans la région (Lee, 2000, p. 19 *sq.*). Dès 1960, une loi anti-corruption fut adoptée, alors qu'au fil des années, les amendes en cas de délit devinrent extrêmement sévères. Quelques cas retentissants eurent l'effet escompté, à savoir une reconnaissance largement répandue que le risque n'en valait pas la chandelle. Aujourd'hui, la Cité-État est classée parmi les pays les moins corrompus de la planète, alors que la quasi-totalité des autres pays de la région, Cambodge en tête, sont très mal classés[13]. Certes, on pourrait considérer ce classement avec un certain cynisme, quand on sait à quel point les grandes banques singapouriennes, tout comme celles de la Suisse, ont accueilli avec bienveillance des fortunes mal acquises, notamment celles de défunts dictateurs, tels le Philippin Ferdinand Marcos et l'Indonésien Suharto. Mais, chose certaine, alors que tant les membres du gouvernement que les fonctionnaires de l'État, ce qui comprend les enseignants à tous les niveaux, sont très bien payés, les pots-de vin sont pratiquement inexistants.

3. L'une des principales caractéristiques du capitalisme singapourien est le rôle central qu'y joue l'État, lequel dispose aujourd'hui de fonds souverains colossaux, en particulier le fonds *Temasek* et le *Singapore Government Investment Corporation* (Chua, 2017, p. 111 *sq.*). Le gouvernement singapourien est ainsi lui-même très actif au plan entrepreneurial, à la fois à travers ses régies, tout comme dans la collaboration avec les entreprises privées, selon un modèle de partenariat public-privé. Les régies bénéficient d'une large autonomie, la règle qui leur est imposée étant de remplir leur mandat dans la Cité-État, bref d'y livrer la marchandise, tout en réalisant des profits ailleurs à travers le monde. La plupart desdites régies, qu'elles

**13.** Dans son rapport de 2018 sur la perception de la corruption dans le monde, *Transparency international* – https://www.transparency.org/cpi2018 – classe 180 pays. Singapour y apparaît au 3e rang, derrière le Danemark et la Nouvelle-Zélande, et ex-aequo avec la Finlande, la Suède et la Suisse. Aucun des autres pays de la région n'est classé parmi les 30 premiers, Brunei étant classé au 31e rang et le Cambodge au 161e. Mentionnons que le Canada est au 9e rang, la France au 21e rang et les États-Unis au 22e.

œuvrent dans les domaines du logement, des transports, du développement urbain, industriel ou portuaire ou dans ceux de fournitures de services, telles les télécommunications ou même la gestion de l'eau, sont présentes dans plusieurs pays d'Asie, dont la Chine et l'Inde. Elles y sont actives comme investisseurs, entrepreneurs, conseillers ou consultants. De plus, les entreprises industrielles ont commencé très tôt, de façon significative dès les années 1980, à délocaliser leurs propres activités, d'abord chez les voisins, la Malaisie et l'Indonésie, puis à travers le monde, presque toujours avec l'aide de l'État, et très souvent sous la forme de partenariat. L'un des exemples bien connus de ce type de partenariat public-privé est celui qui concerne la compagnie aérienne *Singapore Airlines*, l'une des rares dans le monde à réaliser des profits substantiels. Elle est possédée à 56 % par le fonds *Temasek*. Une conséquence fondamentale de l'enrichissement de l'État résultant de cette forme de capitalisme, à la fois d'inspiration est-asiatique et spécifique à Singapour, est que la petite république possède les moyens de fournir à la population des services d'une qualité à peu près inégalée dans le monde, tout particulièrement dans les domaines de la santé et de l'éducation. Ce dont elle s'acquitte sans coup férir.

4. En parallèle, en résulte une stabilité sociale unique dans la région, voire en Asie. Au-delà de l'autoritarisme et de la sévérité des sanctions à l'endroit de ceux qui osent critiquer les membres du gouvernement, celui-ci a, depuis le début, cherché l'apaisement, en adaptant sans cesse ses politiques sociales. Cela concerne en priorité, là aussi, la santé et l'éducation, ainsi que le logement. Dans un cas comme dans l'autre, tout est fait pour éviter les tensions entre les membres des trois principales communautés, la chinoise, la malaise et l'indienne et, pour autant que faire se peut, éviter les injustices et les pièges. Ainsi, dans la redistribution géographique de la population, la régie du logement s'est assurée d'éviter de créer des ghettos communautaires au sein des Cités nouvelles, y compris dans chacune des tours résidentielles. Dans le domaine éducatif, des bourses sont spécifiquement destinées à des membres de la communauté malaise qui, malgré tout, demeure moins bien représentée dans les instances dirigeantes. Cela dit, l'actuelle présidente est une Malaise. Quant à la langue malaise et à la religion musulmane, qui est celle de la quasi-totalité des Malais, là aussi des efforts considérables sont consentis pour éviter les récriminations. Cela comprend la désignation du malais comme langue nationale, devant les trois autres langues officielles que sont l'anglais, le chinois et le tamoul; tout comme la création d'un *Ministry of Muslim Affairs* (Ministère des affaires musulmanes), ce qui représente une entorse à la très stricte laïcité de l'État singapourien (Chua, 2017, p. 148 sq.); toutes choses ayant jusqu'à maintenant permis à la petite république d'éviter la violence communautaire dans une région où les tensions ethniques sont omniprésentes et souvent sources de conflits meurtriers (Vatikiotis, 2018).

5. Quant à la révolution territoriale, elle n'explique certes pas tout, loin de là. Mais, jusqu'à preuve du contraire, elle demeure intrinsèquement liée à toutes les politiques évoquées ci-dessus. De plus, elle semble de moins en moins contestée par une population dont la participation au débat public est de plus en plus tolérée par un État ayant choisi, rappelons-le, d'investir massivement dans l'éducation et lui-même de plus en plus ouvert au débat public. Tout cela ne confirme pas pleinement la validité de l'hypothèse territoriale mais du moins en souligne la pertinence.

Cela dit, bien des observateurs de la Cité-État continuent à la considérer comme une autocratie à part entière, aux prises avec au moins deux grands problèmes. La résolution du premier, celui du déficit structurel en main-d'œuvre, repose précisément sur une politique territoriale, laquelle, cependant, apparaît ici carrément ségrégationniste. La résolution du second, à savoir la réduction, voire le blocage de la croissance des inégalités socio-économiques au sein même de la communauté des citoyens singapouriens est loin d'avoir été trouvée. Pourtant, il semble bien que, s'il existe un État dans le monde disposant des moyens d'appliquer une politique généreuse de revenu minimum garanti, c'est bien Singapour. Le jour où la petite république s'y résoudra, elle aura rompu avec sa politique de fuite en avant productiviste et territoriale, tout comme avec celle de tenir mordicus à son statut de nation méritocratique.

S'agissant d'autocratie et de méritocratie, deux caractéristiques dont je reconnais qu'elles ont été essentielles au projet singapourien, c'est délibérément que je me suis abstenu de les aborder de façon approfondie dans cet article. Je pourrais le faire et je le ferai peut-être un jour, mais pour le moment, hic et nunc, c'est mon interprétation de la gestion territoriale que je tiens à exposer. Cela dit, une chose est certaine à mes yeux : le projet singapourien ne se résume ni à l'autoritarisme de ses dirigeants ni, bien sûr, à la seule question territoriale, car bien d'autres composantes de ce projet méritent une analyse approfondie. Une deuxième chose est aussi certaine : tant le contrôle territorial que l'autoritarisme semblent bel et bien en voie d'atténuation, ce dont semblent témoigner d'une part un ralentissement marqué des bouleversements territoriaux et d'autre part un processus électoral plus ouvert et plus contestataire, le tout sans violence. Quant à ma relation personnelle avec la Cité-État, après plus d'un demi-siècle de fréquentation assidue, comprenant plusieurs séjours à titre de professeur ou de chercheur invité à NUS et à l'Institute of Southeast Asian Studies, elle demeure intense, empreinte d'un curieux mélange d'estime et d'aversion, toutes choses que n'hésitent pas à me rappeler mes amis singapouriens !

## Bibliographie

Borschberg, Peter (ed.) (2014). *The Memoirs and Memorials of Jacques de Coutre. Security, Trade and Society in 16th and 17th Century Southeast Asia*. Singapore: NUS Press, translated by Roopanjali Roy.

Chua Beng Huat (2017*). Liberalism Disavowed. Communitarianism and State Capitalism in Singapore*. Singapore: NUS Press.

De Koninck, Rodolphe (1972). « Cultivateurs chinois de Singapour: population, organisation et comportement socio-économique », *Travaux et Documents de Géographie Tropicale* (CEGET de Bordeaux: France), n° 7, 1972, p. 225-278.

De Koninck, Rodolphe (1975). *Farmers of a City-State. The Chinese Smallholders of Singapore*. Montreal: Canadian Sociology and Anthropology Association.

De Koninck, Rodolphe (1990). « Singapore or the Revolution of Territory. Part One: the Hypothesis ». *Cahiers de Géographie du Québec* 92: 209-216.

De Koninck, Rodolphe (1992). *Singapour. Un atlas de la révolution du territoire* / *Singapore. An Atlas of the Revolution of Territory.* Montpellier: RECLUS.

De Koninck, Rodolphe (2006). *Singapour. La cité-État ambitieuse*. Paris: Belin.

De Koninck, Rodolphe (2017). *Singapore's Permanent Territorial Revolution. Fifty Years in Fifty Maps*. Singapore: NUS Press.

De Koninck, Rodolphe, Drolet, Julie & Girard, Marc (2008). *Singapore. An Atlas of Perpetual Territorial Transformation*. Singapore: NUS Press.

Finley, Moses I. (1980). *Ancient Slavery and Modern Ideology.* New York: Viking Press.

Finley, Moses I. (1983). *Economy and Society in Ancient Greece.* London: Chatto and Windus.

Kaye, Barrington (1960). Upper Nanking Street. Singapore: University of Malaya Press.

Lee Kuan Yew (2000). *From Third World to First. The Singapore Story 1965-2000*. New York: HarperCollins.

Miksic, John N. (2004). « 14th Century Singapore: A Port of Trade », *in* Miksic and Low (eds.), *Early Singapore 1300s-1819*. Singapore, Singapore History Museum: 41-54.

Miksic, John N. (2013). *Singapore and the Silk Road of the Sea. 1300-1800*. Singapore: NUS Press.

Raffestin, Claude & Bresso, Mercedes (1979). *Travail, espace, pouvoir*. Geneva: l'Âge d'Homme.

Scheidel, Walter (2008). « The comparative economics of slavery in the Greco-Roman world », *in* E. Dal Lago and C. Katsari (eds.), *Slave systems: ancient and modern*. Cambridge University Press: 105-26.

Tan, Kevin YL (dir.) (2011). *Spaces of the Dead. A Case from the Living*. Singapore: Ethos Books

Teo You Yenn (2018). *This is what Inequality Looks Like*. Singapore: Ethos Books.

Vatikiotis, Michael (2018). *Blood and Silk. Power and Conflict in Modern Southeast Asia*. London, Weidenfeld & Nicolson.

Yi-Fu Tuan (1974). *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values* Englewood Cliffs: Prentice Hall.

**TÉMOIGNAGE**

*Tedjabayu*

# *C'est la vie !* Quatorze années de détention politique

Traduit et introduit par Henri Chambert-Loir [1]

Le texte traduit ci-dessous est extrait des mémoires inédits d'un homme qui a passé quatre ans et demi en prison, à Java, et neuf ans et demi au bagne de Buru, sous le règne de Soeharto.

Tedjabayu est l'aîné des huit enfants de Sudjojono et Mia Bustam, deux figures du mouvement nationaliste et de la première phase de la République d'Indonésie. Sudjojono (1913–1986) est l'un des tout premiers représentants de la peinture indonésienne moderne ; on l'a appelé « le père de la peinture indonésienne moderne » et on le présente souvent comme l'un des trois grands maîtres, avec Affandi et Hendra Gunawan. Mia Bustam (née Fransisca Emanuela Sasmiati, 1920–2011), issue d'une famille de petite noblesse javanaise, quitta le confort de son milieu solonais pour épouser Sudjojono, en 1943, et mener, pendant 17 ans, une vie bouillonnante de création artistique, d'élan patriotique, mais aussi de pauvreté. Elle a laissé de ces années un récit magnifique, qui est certainement l'un des textes les plus émouvants, dans le champ, relativement vaste, des mémoires et autobiographies indonésiennes : *Sudjojono dan Aku* (2006, deuxième édition, 2011).

Sudjojono avait des idées nationalistes et socialisantes. Il adhéra au Parti communiste en 1950, devint député dans la fraction du Parti, et entraîna sa

**1.** Directeur d'études émérite à l'École française d'Extrême-Orient. Je remercie très chaleureusement M. Tedjabayu de m'avoir communiqué le texte de ses mémoires et de m'avoir autorisé à en publier un extrait en traduction, ainsi que pour les informations ci-dessous sur sa vie et sa famille. Je remercie également sa soeur Sri Nasti Rukmawati pour m'avoir communiqué la photo de la fig. 1.

**Fig. 1 –** Les quatre aînés vers 1956 : de droite à gauche, Tedjabayu, Sri Nasti Rukmawati, Watugunung, Sekar Tunggal. (Photo de famille)

famille dans son sillage. Mia, beaucoup plus effacée que son mari, ne prit jamais un engagement politique public, mais elle se laissa inscrire au LEKRA et devint même présidente de la branche de Yogyakarta de cet organisme vers 1963. Le couple, alors, avait divorcé depuis plusieurs années (en 1959) parce que Sudjojono désirait épouser une autre femme. Le Parti lui intima de choisir entre sa nouvelle femme et son adhésion. La décision fut vite prise, et c'est ainsi que Sudjojono échappa à la purge de 1965, alors que sa femme et son fils aîné allaient passer de très longues années en prison ou au bagne.

Tedjabayu fut arrêté fin octobre 1965, Mia fin novembre. Elle fut libérée en juillet 1978, lui en septembre 1979. On la voit, dans les deux extraits ci-dessous lui faire ses adieux le jour de son arrestation et l'accueillir au lendemain de sa libération. De ses années dans cinq prisons de Java, Mia a laissé un deuxième volume de mémoires : *Dari Kamp ke Kamp* (2008).

Les huit enfants du couple portent des noms liés aux circonstances de leur naissance. Tedjabayu, né le 3 avril 1944, fut nommé ainsi parce que les veines bleues (*bayu teja*) de ses bras avaient rappelé à sa mère une citation du poème javanais *Sri Tanjung*, qu'elle avait lu dans la thèse de Prijana. Les naissances se succèdent rapidement, entre 1944 et 1956. La famille déménage souvent, notamment autour de Yogya, au gré des événements politiques, vivant parfois en communauté avec les membres du groupe des « Jeunes peintres indonésiens » que Sudjojono a créé en 1946.

Après la séparation, les enfants restent avec leur mère, et la vie devient pour de bon misérable. Il y est fait allusion ci-dessous. Tous cependant vont à l'école. Tedjabayu passe onze années au Taman Siswa de Yogya, puis trois dans

un lycée, avant d'entrer, en 1964, à la Faculté de géographie de l'université Gadjah Mada. Il adhère au CGMI (Concentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia, Fédération des mouvements étudiants d'Indonésie, l'une des nombreuses organisations créées sous l'égide du PKI sans lui être officiellement affiliées), de même que sa cadette, Nasti (Sri Nasti Rukmawati). Fin 1965, celle-ci sera exclue de la Faculté de lettres, de même que le troisième enfant, Watugunung, sera exclu de son collège, mais ils ne seront pas inquiétés.

Une fois la mère et le fils aîné arrêtés, les autres enfants sont confiés à leur grand-mère maternelle, puis à une tante, puis à leur père, à Jakarta, mais ils se sentent maltraités et s'en vont un à un. Leur dépit et leur ressentiment sont consignés dans une annexe aux mémoires de leur mère.

Après sa libération, en 1979, Tedjabayu habite environ quatre ans chez son frère Watugunung, puis dans des logements de fortune jusqu'à son mariage, en 1985. Il a deux fils, dont, en 1998, il emmène le plus jeune, encore au jardin d'enfants, au Parlement, afin de voir les manifestations étudiantes qui vont forcer Soeharto à la démission. Il note dans l'annexe citée plus haut : « Je dis toujours à nos deux fils, Bhre et Wikan : Nous sommes les enfants de notre époque et nous avons accompli jusqu'au bout notre tâche historique. Se tromper et être vaincus, tel était notre lot. Vous êtes les enfants de votre époque, vous avez votre propre tâche historique et votre propre avenir. »

Peu après sa libération, il suit durant six mois un stage de bibliothécaire, puis est embauché au LBH (Lembaga Bantuan Hukum, Bureau d'assistance judiciaire), dont il développe le réseau informatique. En 1998, il entre à l'ISAI (Institut Studi Arus Informasi, Institut pour l'étude des flux d'information, une organisation subversive soutenu par les États-Unis – qui avaient auparavant soutenue l'avènement au pouvoir de Soeharto...), où il reste jusqu'en 2012, en dépit d'un accident cardio-vasculaire qui l'immobilise durant six mois en 2003. À 68 ans, il est temps de prendre sa retraite.

Il retourne deux fois en visite à Buru. La première fois, en 2004, pour le compte de la radio 68H ; la deuxième, en 2015, en compagnie de Hersri Setiawan, tous deux étant les personnages centraux du documentaire de 40 mn de Rahung Nasution, *Buru Tanah Air Beta* « Buru, ma terre d'origine » (voir fig. 2).

Les mémoires dont deux courts extraits sont traduits ci-dessous ont été écrits en 2014–2017, avec pour titre *Mutiara dalam Padang Ilalang : Memoar dari Penjara dan Pulau Buru*, 1965-1979, « Une Perle dans les hautes herbes : mémoires de prison et de Buru, 1965–1979 ». En détention à Buru, il avait été autorisé à écrire à partir de fin 1977, et il commença à tenir un journal en décembre 1978, qui est également inclus dans le manuscrit de *Mutiara*. Mais il avait en réalité pris quelques notes auparavant, notamment dans un livre de « Prières quotidiennes » (fig. 3, 4, 5). Celles-ci n'ont sans doute pas beaucoup aidé à la rédaction des mémoires, mais elles sont précieuses parce qu'elles représentent symboliquement les instants de liberté, lorsqu'en dépit de toute surveillance, le prisonnier pouvait inscrire de façon tangible un signe de son individualité.

**Fig. 2 –** Tedjabayu (à gauche) et Hersri Setiawan se rendent à Buru en mai 2015. (Photo du domaine public)

Le texte de *Mutiara*, environ 230.000 mots, dont on peut espérer qu'il sera publié prochainement, est constitué de trois parties : des mémoires propement dits (c.39 %), un journal courant du 1er décembre 1978 au 10 novembre 1979 (c.44 %), et une annexe (dictionnaire biographique, glossaire et index, c.17 %). Ce texte constitue un document extrêmement important sur la vie à Buru. Il prend place à côté des textes déjà publiés, treize au total, de mémoires de Buru :

Pramoedya Ananta Toer, *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu*, 2 vol., 1989, 1997.
Kresno Saroso, *Dari Salemba ke Pulau Buru*, 2002.
H. Achmadi Moestahal, *Dari Gontor ke Pulau Buru*, 2002.
Hersri Setiawan, *Memoar Pulau Buru*, 2004 ; deuxième volume inédit.
— —, *Diburu di Pulau Buru*, 2006.
A. Gumelar Demokrasno, *Dari Kalong sampai Pulau Buru*, 2006.
H. Suparman, *Dari Pulau Buru sampai ke Mekah*, 2006.
Prayitno, Suyatno, Astaman Hasibuan & Buntoro (eds.), *Kesaksian Tapol Orde Baru*, 2007.
N. Syam H., *Bulembangku*, 2009.
Djoko Sri Moeljono, *Babad Banten Seabad Setelah Multatuli*, 2013.
— —, *Pembuangan Pulau Buru*, 2017.
Gregorius Soeharsojo Goenito, *Tiada Jalan Bertabur Bunga*, 2016.
Mars Noersmono, *Bertahan Hidup di Pulau Buru*, 2017 (voir le compte rendu dans le présent volume).[2]

**2.** Des fragments de mémoires ont également été publiés dans quelques recueils,

Tedjabayu rapporte, comme ses prédécesseurs, divers aspects de la vie en prison et à Buru, la violence des gardiens, la nourriture déficiente, les humilations de tous ordres, le travail accompli pour transformer l'île en colonie agricole prospère, les conditions sanintaires, les rapports avec les autochtones, les liens entre prisonniers, et bien d'autres. Cependant, sans commune mesure avec les récits de mauvais traitements, de tortures et d'humiliations, en prison comme à Buru, que rapportent les autres auteurs, il raconte l'expérience effrayante d'une détention de quatorze années sans le moindre procès et dans des conditions parfois épouvantables, comme s'il racontait une initiation. Il sort de l'université, il s'intéresse particulièrement à la géographie, l'histoire, notamment l'histoire militaire, et la littérature ; il regarde le monde avec un esprit de découverte. Il est jeune, sportif, joyeux, extraverti, déterminé, amoureux aussi. Il a envie de rire et de chanter avec ses camarades, et il en trouve l'opportunité dans les conditions horribles qui sont les siennes. Il n'y a aucune colère, revendication ou plainte dans ces mémoires ; il y a même une constante compassion pour les êtres plus accablés que lui. Quant aux soldats qui les ont brutalisés, insultés et humiliés pendant des années, il leur pardonne, car eux-mêmes sont victimes d'un régime totalitaire. La « perle dans les hautes herbes », c'est le trésor invisible, caché dans un milieu dangereux, qu'il faut se donner la peine de trouver.

Il est vrai que lorsqu'il entame un journal, le 1er décembre 1978, les conditions de détention se sont considérablement adoucies. Les violences, de la part des soldats, sont désormais interdites et sanctionnées ; les détenus sont relativement libres de leurs horaires et de leurs activités : ils lisent, écrivent, bavardent, regardent la télévision, font la sieste, échangent des cours dans de multiples disciplines. Tedjabayu lit des livres et des magazines, regarde la télévision, s'intéresse à la politique internationale (il note dans son journal le décès de Golda Meir, la hausse du prix du pétrole, la découverte de Lucy en Ethiopie), aux documentaires, au sport (« Demain soir a lieu la finale de badminton entre l'Indonésie et la Chine. Sur le papier, on a perdu, mais nous, à Buru, nous prions pour qu'un miracle se produise »), il écrit des lettres, rédige son journal, suit des cours de français, d'anglais, de mécanique et d'électricité.

Quant aux mémoires, il sont écrits 35 ans après le retour à la vie civile, 50 ans après l'arrestation initiale et 15 ans après la chute de la dictature qui l'a mis en prison – un délai assez long pour avoir élaboré intellectuellement et moralement, politiquement aussi peut-être, le vécu de son expérience et le message qu'il désire livrer.

---

comme par exemple Baskara T. Wardaya (ed.), Suara di Balik Prahara: Berbagai Narasi tentang Tragedi '65, Yogyakarta: Galangpress, 2011.

**Fig. 3-4-5 –** Le recueil de prières annoté par Tedjabayu.
(Photos HCL, nov. 2018)

Les deux extraits traduits ci-dessous illustrent de façon spectaculaire cette volonté de tirer le meilleur parti possible des conditions abjectes dans lesquelles il est amené à passer les quatorze premières années de son âge adulte. Dans le premier extrait, au tout début du récit, il relate son arrestation, avec 125 autres jeunes « communistes », le 20 octobre 1965 : ils n'ont aucune inquiétude : les militaires les emmènent dans une caserne afin de les mettre à l'abri d'une foule en délire ; ils chantent dans le camion qui les emporte, inconscients de la spirale concentrationnaire dans laquelle ils sont engagés. Le deuxième extrait rapporte la libération de Buru, le retour à Java en bateau et les retrouvailles avec la mère de l'auteur. L'attitude théâtrale de celle-ci souligne magnifiquement l'impuissance des citoyens sous une dictature et la volonté inflexible de conserver sa dignité en dépit des humiliations subies. Aux deux extrémités de ces deux extraits, au premier comme au dernier jour (le départ de son domicile pour la prison et le retour à Java après sa libération) se dresse la figure emblématique de la mère,

qui, par sa serénité bienveillante et inébranlable, définit la morale de l'histoire : il n'y a rien à craindre et aucun regret à avoir.

Plus surprenant encore est le romantisme qui colore le récit du départ de Buru : l'auteur est ému de quitter l'île, dont la nature lui est si douce et si familière, où il s'est fait des amis, et où il a tant appris, tant sur le plan humain que dans diverses sciences et techniques. « Oui, s'exclame-t-il, Buru était un campus, un institut supérieur où l'on pouvait mener des études doctorales jusqu'à leur terme, une académie de la vie unique en son genre ! ».

Tedjabayu, comme sa mère dans un camp pour femmes à Java, a choisi le catholicisme lorsque les autorités ont exigé que chaque détenu affiche une religion. Le 15 janvier 1979, il inscrit dans son journal : « Jour de ma patronne Sainte Thérese de Lisieux, bien que je ne sois pas catholique ». Sans doute ! Reste que la compassion et la générosité des soeurs l'ont marqué, et il se peut que la bonne parole, telle qu'il l'a lue et entendue au cours de ces années, ait conforté sa foi en la beauté de l'existence et sa mansuétude envers ses tortionnaires.

Les mémoires, y compris le journal, mentionnent un nombre considérable de noms, essentiellement des détenus, comme si l'auteur voulait opérer un recensement de tous ces hommes que la société et l'histoire ignorent, avec une vision optimiste : « De même que nos aïeux sont appelés Digulis [anciens du bagne de Boven Digul], nous serons pour sûr appelés Buruis [anciens du bagne de Buru] par nos petits enfants. » Peut-être, mais il faudra attendre encore plusieurs générations pour que le qualificatif Buruis inspire le respect.

Tedjabayu a l'esprit scientifique : il évalue les terrains sous l'angle géologique, il donne le nom latin des plantes et des animaux, il mesure tout ce qui peut l'être, il porte sur le monde un regard d'ingénieur, mais aussi de poète. Le rythme du récit est lent, la phrase est appliquée, le ton est grave. Tedjabayu était depuis peu à l'université quand il a été arrêté. Il n'avait aucune expérience de l'écriture, puis, durant une douzaine d'années, il lui a été interdit d'écrire et même de lire. Lorsqu'il entreprend de consigner par écrit son expérience, il invente le genre du journal et celui des mémoires. Obsession du détail, des dates, des chiffres, des noms. Se souvenir pour raconter, témoigner devant l'histoire, créer des archives, peut-être aussi pour se convaincre d'avoir vécu, d'avoir rempli les jours, les mois, les années. Chaque bribe d'information est précieuse, y compris celles qui paraîtraient insignifiantes dans une vie ordinaire. L'exil à Buru signifiait plus que le travail forcé dans un bagne ; c'etait la mise en quarantaine, l'oubli, l'exclusion absolue, la non existence vis-à-vis de la société. Ces hommes condamnés à mener une vie fruste et précaire sous la garde de brutes, étaient effacés de la vie. Il est utile de garder en mémoire cette nécessité de consigner tout ce qui peut être sauvé de l'oubli lorsque des énumérations de noms et d'objets ou la mention de faits insignifiants semblent alourdir le récit : le besoin de consigner ces informations est dicté par la volonté de survivre.

## Une Perle dans les hautes herbes : Mémoires de prison et de Buru, 1965–1979

Extraits

Je me souviens encore de l'ambiance, chez nous, au matin du 20 octobre 1965. Certains de mes frères et sœurs étaient partis à l'école. Dont Watugunung, inscrit au lycée modèle de Gampingan, et Sekartunggal, au Collège public no. 1. Les jumeaux Lanang Daya et Lanang Gawe, arrivés premiers à l'examen final des collèges du district de Sleman, n'étaient pas encore partis, de même qu'Abang Rahino, le tout dernier, et que Sri Nasti Rukmawati, ma cadette, qui était assez âgée pour lire la situation politique du moment[3]. Elle avait suivi plusieurs des réunions de notre organisation, le CGMI, au 25 de la rue Magelang, et connaissait mon intention de m'y rendre, afin de protéger le bâtiment du CHTH d'une probable attaque des manifestants présents au grand rassemblement « Écraser le mouvement du 30 septembre et le Parti communiste (*Ganyang G30S/PKI*).[4]

Maman se tenait devant la véranda, silencieuse, souriant et me faisant de la main un geste d'adieu. Je me retournai – je portai une clef anglaise dans mon sac – et lui retournai son geste et son sourire. Avant de partir, j'avais pris congé de Nasti, qui était membre de la section Lettres du CGMI à l'université Gadjah Mada, de même qu'Endang Pudiastuti Paldjono, aujourd'hui décédée, élève de l'université Res Publica (URECA), qui avait été ma camarade de classe et mon amie au lycée.

Le bâtiment du CHTH, rue Sonobudoyo, était en fait le lieu de spectacles de l'organisation de nos collègues bouddhistes d'origine chinoise Chung Hwa Tjung Hwi. L'université Res Publica, présidée par Mme Utami Soerijadarma, empruntait les locaux.

La veille, les membres de plusieurs commissariats du CGMI, moi compris, s'étaient réunis au bureau de l'organisation, 25 rue Magelang, afin de décider de la stratégie à adopter. Nous étions des jeunes, déterminés et insouciants des risques que nous allions courir, le lendemain matin. La nuit précédente, le 18 octobre, la radio nationale (RRI) avait annoncé la suspension de notre organisation, en tant que branche du Parti communiste, qui était, lui, déjà interdit.

Cela ne nous attrista pas ; bien au contraire, nous applaudîmes. En entendant la nouvelle, un ami saisit sa guitare et nous invita à oublier l'injonction faite aux membres du CGMI de mépriser les chansons *ngak ngik ngok* occidentales

**3.** Il manque à cette énumération Sri Shima, la septième. Sauf indication contraire, toutes les notes sont du traducteur.

**4.** Sur le CGMI (Consentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia), voir plus haut. Le CHTH est défini quelques lignes plus bas.

décadentes.[5] Tous d'accord, nous entonnâmes des chansons de Bill Halley, Elvis Presley et autres, qui en vérité nous plaisaient bien. Sacrés jeunes ! Moi compris, qui avais à peine 21 ans. Suharno, président de la section de Yogyakarta du CGMI[6], riait tout en nous invitant à parler de choses sérieuses.

Pour finir, en ce matin du 20 octobre, je me rendis au CHTH en compagnie de Bung Pardi et Bung Wadino, deux autres membres[7]. Après quelques hésitations, nous pénétrâmes dans le bâtiment. Il y avait déjà beaucoup d'adhérents, ainsi que des camarades représentant les Pemuda Rakyat. J'aperçus également des militants des ateliers de peinture *Bumi Tarung* et *Pelukis Rakyat* (*PERAK*). Des membres aussi du HSI (*Himpunan Sarjana Indonesia*), comme Mas Mustaji, qui devait décéder à Jiku Kecil, à Buru, et Mas Bambang Subiono, que je connaissais depuis longtemps et qui venait souvent à la maison. Et encore d'anciens étudiants du pensionnat TP/TRIP, rue Pakuningratan no 38 (aujourd'hui, no. 40)[8].

Plus tard dans la matinée, le rassemblement prit forme. On entendait des discours entrecoupés de cris célébrant à répétition la grandeur du Seigneur, de plus en plus fort, au point de devenir hystériques. De derrière nos murs, nous entendions les manifestants hurler « À bas le PKI, à bas le PKI ! » avec une violence croissante.

Vers 11 heures, le programme terminé, la foule commença à se déplacer vers le nord. Nous nous tenions prêts. Puis nous entendîmes une série de détonations. Au bruit, je reconnus qu'on tirait des balles à blanc vers le ciel. Les cris de « *Allahu Akbar* » se répétaient. Puis le son des balles changea. Je compris que les militaires avaient remplacé leurs cartouches à blanc par des munitions véritables : l'explosion et le sifflement le long de la rue Sonobudoyo s'entendaient distinctement. La foule devint silencieuse : plus de *Allahu Akbar*, plus de clameurs hystériques. Les camarades qui épiaient la scène par

**5.** L'expression *ngak ngik ngok* pour stigmatiser la chanson occidentale est une création de Soekarno ; elle fait partie de sa campagne contre le néo-colonialisme. Les mémoires de Tedjabayu, cependant, montrent que certains jeunes communistes connaissaient bien ces chansons et qu'ils en étaient friands.

**6.** Sa petite amie était ma camarade de classe au département de Géographie sociale de la Faculté de géographie ; j'ai oublié son nom. (Note de l'auteur.)

**7.** Je n'ai pas traduit les appellatifs et termes de parenté utilisés devant les noms propres (Bung, Mas, Dik, Pak, Mbak), qui sont des marques de politesse indiquant un degré de familiarité.

**8.** Pemuda Rakyat est une organisation communiste créée en 1950, Sanggar Bumi Tarung un atelier de peinture créé par des membres du Lekra en 1961 à Yogyakarta, Sanggar Pelukis Rakyat un atelier de peinture créé par Hendra Gunawan, Affandi et d'autres en 1947, HSI une Association des diplômés indonésiens, créée dans les années 50 et associée au PKI ; quant aux TP (Tentara Pelajar) et TRIP (Tentara Republik Indonesia Pelajar), ce sont deux organisations militaires d'écoliers et d'étudiants qui participèrent aux actions de la révolution de 1945-1949, encadrées par l'armée nationale, puis furent dissoutes en 1951.

le trou de la serrure descendirent en hâte pour nous raconter en s'esclaffant que les manifestants s'étaient soudain couchés à terre et rampaient vers le sud, pour finalement se disperser dans les rues adjacentes.

Soudain, la porte, que nous avions fermée à clef, s'ouvrit sur des dizaines de soldats de l'armée nationale en tenue de combat, avec armement complet. Le temps d'un éclair, je vis qu'ils portaient des fusils que je connaissais bien, des Garand M-1. En fait, ces soldats de la Quatrième Brigade d'Infanterie se montrèrent cordiaux. Ils nous demandèrent poliment de leur remettre nos armes, afin d'éviter une effusion de sang. Nous fûmes tous désarmés, et adieu la chère clef anglaise que j'avais héritée de Papa ! J'interrogeai un gradé : et si les manifestants nous attaquaient et nous ne pouvions pas nous défendre ? C'était un aspirant assez âgé. Il secondait le commandant responsable du détachement. Il répondit sur un ton sérieux, mais avec le sourire :

— Laisse-nous faire, petit. Le Bataillon F est à la hauteur.

Le Bataillon F ? Ah, ils étaient donc de la Quatrième Brigade d'Infanterie de Purwokerto, tout juste rentrée du front dans l'opération Dwikora contre la Malaisie. Il avait raison d'ailleurs : pas un seul manifestant ne se risqua à franchir la barrière. Plus d'un an plus tard, je rencontrai l'officier à nouveau, au Fort Ambarawa (Fort Willem Een), mais cette fois comme détenus l'un et l'autre, lui comme détenu militaire. Dommage que m'échappe le nom de cet officier strict et chaleureux à la fois.

Une fois rassemblés hors du bâtiment, on nous ordonna de nous mettre en rangs, afin d'être comptés. Nous étions 126. Suivit une sorte de passation entre le Bataillon F et la police. On nous ordonna de monter dans des camions, et des policiers en armes nous guidèrent vers des camions à plateau ouvert, les mains croisées derrière la nuque, bien sûr. Mais une fois à bord, nous pûmes revenir à une position normale.

Les rues étaient désertes. Pas un manifestant, pas un véhicule non plus. Uniquement des cartables abandonnés dans les rues et des soldats coiffés de casques pourvus de moustiquaires vert foncé. D'après le badge qu'ils portaient au bras, ils appartenaient au Bataillon C du Septième Commandemant militaire Diponegoro, basé au Fort Vredeburg, en face du palais (le Gedung Agung). Le camion roulait, nous emmenant vers le nord, et passa devant le palais. Debout sur le plateau, nous ne manifestions aucune crainte, pas la moindre inquiétude ; nous avons même chanté pendant tout le trajet. Le camion obliqua à gauche après le camp militaire qui, avec l'Ordre Nouveau, allait devenir le quartier général du KOWILHAN et plus tard du KOMLEK TNI, puis il pénétra dans la cour du commissariat de Ngupasan[9] (aujourd'hui le POLRESTA DIY), dans

**9.** Le nom vient du mot *opas*, dérivé du néerlandais, qui désignait autrefois les policiers indigènes. (Note de l'auteur.)

la rue Ngupasan (aujourd'ui, rue Bhayangkara)[10]. Nous sautâmes du camion et nous groupâmes dans la salle d'entrée.

Un employé nous enregistra : nom, adresse, organisation. Nous écrivîmes, bien entendu, le nom de nos organisations respectives avec fierté : CGMI, PERHIMI, HSI, Sanggar Bumi Tarung, Pemuda Rakyat (PR), et même PKI[11]. Quelle raison y aurait-il eu de les dissimuler ? Nous ne savions pas, alors, qu'un cataclysme allait menacer nos vies, ou en tout cas décider de notre avenir, et que ses conséquences allaient perdurer et confirmer la devise des militants politiques de l'époque coloniale qui s'élevaient contre la reine Wilhelmine : la prison, le bagne ou la mort[12]. Nous n'avions pas conscience que cet épisode n'était qu'une étincelle de la formidable explosion, le *big bang* provoqué par la collision de deux météroïtes, génialement orchestrée par les services secrets de pays étragers et dont les effets allaient bouleverser la constellation politique et l'économie mondiales. Soekarno, le champion de l'Asie-Afrique, allait être mis à l'écart, le mouvement Non-Bloc allait décliner, les États-Unis et le capitalisme allaient dominer le monde. Le pouvoir de Bung Karno allait disparaître et l'orientation politique de l'Indonésie changer de façon radicale.

Il se trouve que je connaissais l'un des officiers du commissariat. C'était le frère aîné d'un camarade de lycée, Siswanto « Rhinocéros » (aujourd'hui décédé), du nom de Wahyuno. Je ne voulus pas le contacter, cependant, car je commençais à subodorer que la situation était plus sérieuse. On nous donna un plat de riz complet pour déjeuner, puis on nous emmena dans le même camion. Au coin des rues Ngupasan et Malioboro, un jeune garçon qui avait raté le camion parce qu'il était aux toilettes, se mit à courir derrière nous en criant :

— Attendez-moi, attendez-moi, je vais à Ledokratmakan.

Nous lui fîmes signe de s'éloigner. Même les policiers qui nous gardaient tentèrent de le chasser, en criant « Va-t-en ! », mais il s'obstinait à nous suivre, persuadé que le camion le déposerait dans son quartier. Et c'est ainsi que ce joyeux membre des Jeunesses du Peuple, qui avait tout juste 14 ans, devint le prisonnier politique le plus jeune dans l'histoire des détenus politiques de Yogyakarta ! Jusqu'à ma libération, je n'ai plus rencontré ce garçon, dont j'ai oublié le nom ; j'ai seulement appris que lui aussi avait été déporté à Buru.

Le camion entra dans la prison de Wirogunan, alors que nous chantions joyeusement « Décembre au plus tard », avec le ferme espoir que nous serions

**10.** Kowilhan (Komando Wilayah Pertahanan) : Commandement de district de défense ; KOMLEK TNI (Komunikasi dan Elektronika Tentara Nasional Indonesia) : Division Communications et électronique de l'armée nationale ; Polresta (Kepolisian Resort Kota) : Police municipale.

**11.** CGMI, voir plus haut ; PERHIMI (Perhimpunan Mahasiswa Indonesia), Association des étudiants indonésiens affiliée au Parti communiste ; PKI : Partai Komunis Indonesia.

**12.** En indonésien, la devise était formulée : *BBB*, *Bui, Buang* atau *Bunuh*.

libérés au plus tard en décembre, de même que les militants du BTI, qui demandaient alors l'application des lois UUPA dan UUPBH[13]. Nous rêvions même de sortir de prison comme des héros au retour du front : les jeunes filles du Gerwani et du CGMI–Pemuda Rakyat nous accueilleraient, c'est sûr, avec des colliers de fleurs ! Stupides et naïfs que nous étions ! Il s'en fallut de quatorze années.

On nous fit enlever nos chaussures et remettre tout ce que nous avions. Les fonctionnaires de la prison – nous apprîmes plus tard que c'était désormais un « Centre de Socialisation » (LP, Lembaga Pemasyarakatan) – nous conduisirent au Bloc A, un long dortoir d'environ 20 mètres sur 50. Tout le long de la salle, l'espace central était occupé par une banquette de béton légèrement inclinée. L'espace au-dessous pouvait servir à se reposer, bien qu'il fût suffocant. Des bouches d'aération étaient pratiquées dans les cloisons de la banquette, protégées par des barreaux de fer. Dans la partie supérieure des murs, des petites fenêtres, également protégées par des barreaux de fer, servaient de sources de ventilation et de lumière. Les murs, peints en blanc à l'origine, étaient sales, couverts de taches de sang séché. Bigre, un lieu de torture, à ce qu'il semblait.

Un employé assisté de deux détenus distribua des couverts brillants, qui semblaient neufs, comme s'ils sortaient tout juste du magasin : assiettes, saladiers et gobelets, tous en aluminium. L'employé se présenta et expliqua que le grand détenu costaud s'appellait Sutarno ; c'était le chef du bloc ; il assistait les employés pour assurer la sécurité et il était responsable de notre bloc. Le bloc A servait de dortoir provisoire, avant que les détenus soient répartis dans des cellules plus petites en fonction de leur catégorie : type meurtriers ou pickpockets. Tous ces mots nouveaux me faisaient sourire : *Lembaga Pemasyarakatan*, *Napi*, *Narapidana*, *Tamping*… fichtre !

Nous nous sommes immédiatement allongés, pour pouvoir nous étirer après cette rude matinée. Je voulus utiliser les toilette dans l'après-midi. Il y avait des cabinets à la turque au bout de la salle. Le sol était d'un jaune brillant. Comme je n'avais ni chaussures ni sandales, je m'accroupis simplement et ... quoi ! Près d'un centimètre d'eau mêlée d'excréments inondait le sol des cabinets. J'avais l'habitude d'utiliser du papier toilettes et aussi, dernièrement, de faire mes besoins dans un affluent du Gajahwong, mais ce jour-là, je dus me contenter de me rincer avec le peu d'eau qu'il y avait et de frotter mes pieds sur le sol.

Nous dûmes nous satisfaire, cette nuit-là, de dormir en prison, loin de nos familles. Il y avait, au nord du bâtiment, une ruelle où passait de temps à autre un vendeur de soupe ambulant. On entendait sa voix claironnante et son bruit

**13.** BTI (Barisan Tani Indonesia), Front des paysans indonésiens créé en 1945 ; UUPA (Undang-Undang Pokok Agraria), loi agraire promulguée en 1960 par Soekarno ; UUPBH (Undang-Undang Perjanjian Bagi Hasil), deuxième loi agraire de 1960, légiférant sur les contrats entre propriétaires et fermiers.

familier, *tik tok tik tok*, destiné à éveiller l'appétit et qui me faisait penser au *bakmi djogdja*[14], qui est devenu si célèbre à Jakarta aujourd'hui.

De camarades plus âgés, j'appris que les employés étaient pour la plupart membres du Syndicat des travailleurs des maisons d'arrêt (SBLP). Ceux-ci nous dirent qu'avant nous avaient été détenus des camarades du Syndicat des travailleurs des chemins de fer (SBKA), à savoir des machinistes de Surakarta et Yogyakarta qui avaient eu le courage de faire la grève durant la première semaine du mois d'octobre. Par la suite, nous devions apprendre qu'ils avaient été parmi les premiers à être exécutés dans la ville de Yogyakarta[15].

Durant les années précédant 1965, ma famille vivait dans la pauvreté, et même, je peux dire, dans une grande misère. Mais, par amour-propre, nous vivions cela dans l'enthousiasme. Au plus profond de nous-mêmes, nous étions fermement décidés à ne pas nous résigner, parce que nous voulions montrer à notre père que nous pouvions survivre sans le Sudjojono qui avait trahi sa femme et ses enfants. Nous ne mangions du riz que lors de nos anniversaires respectifs, mais c'était justement un plaisir particulier. Au quotidien, nous mangions un mélange de riz et de maïs, ou bien du manioc râpé, qui était, à l'époque, symbole de pauvreté. Bien des années ont passé ; la sagesse locale a fini par l'emporter sur la mode élitiste du riz ; le manioc râpé est aujourd'hui recherché et coûteux, parce que son taux très bas de glucose le désigne comme nourriture choisie des diabétiques.

Nous habitions tous les neuf dans une maison de bois, dans le village de Papringan. Juste derrière coulait le ruisseau Kali Tunjang. Nous faisions face à la misère avec optimisme et sans la moindre tristesse. Un jour, par exemple, l'un des jumeaux rentra du ruisseau – un affluent du Gajahwong, la rivière qui coulait à côté de la maison du peintre Affandi, un ami de la famille. Lanang Daya, le jumeau en question, tout fier et tout joyeux, armé de sa canne à pêche en bambou, rapportait, dans son casier, quelques petits poissons qu'il avait attrapés. Maman les lava et les fit frire avec quelques gouttes d'huile qui restaient d'un repas précédent. Tous en cercle, nous avons savouré ces poissons frits, ou plutôt chauffés avec un peu d'huile, et du riz mélangé de manioc. C'était pour nous bien meilleur que de dîner au Restaurant Liem de la rue Tugu Kidul !

Selon moi, notre ration, à la prison, pouvait être qualifiée de luxueuse. J'avais l'habitude de vivre pauvrement depuis le divorce de mes parents, alors, songez que le menu de la prison changeait tout au long de la semaine, avec, midi et soir, du riz authentique, oui, du vrai riz, qui coulait dans la gorge, pas un aliment âpre comme le maïs ou le manioc. L'accompagnement était varié : poisson salé, viande frite (qui était parfois aussi dure que les sandales taillées dans des pneux hors d'usage, comme j'en ferais à l'Unité I de Wanapura, à Buru), moitié d'un oeuf en saumure, plus divers légumes, entre autres liseron

**14.** Plat de nouilles à la viande, dans l'orthographe de l'époque.

**15.** L'auteur emploie deux mots d'argot signifiant « être tué » : *disukabumikan* et *digame*, qui semblent également nouveaux pour lui.

d'eau et choux, cuits en sauce claire de lait de coco. Le matin, nous mangions du maïs bouilli dur sous la dent parce que l'enveloppe extérieure n'avait pas été nettoyée. Mais nettoyer le maïs devint une distraction pour passer le temps et chasser l'ennui. Faute d'autre occupation, nous nous mîmes à compter les grains de maïs qu'on nous donnait : il décroissait sans cesse ; d'un demi-gobelet, on finit par environ 75 grains. [.....]

Après quelques mois de détention à Yogyakarta, Tedjabayu, classé « catégorie B », fut envoyé successivement à Nusa Kambangan, Ambarawa, puis Nusa Kambangan à nouveau, et enfin, en 1970, à Buru. Au bout de quatorze années...

Au début de septembre 1979, notre unité s'occupa des préparatifs administratifs du retour. Les camarades des cuisines s'étaient, eux, préparés depuis longtemps, d'une façon que je n'avais pas soupçonnée : ils avaient cuisiné des provisions pour le voyage et des mets simples à offrir à l'arrivée. Maïs sucré, viande séchée et autres... bravo, les amis ! Mas Kardi DH s'affairait à façonner des badges de tissu blanc inscrits à la peinture noire, que l'on porterait sur la poitrine gauche. Eh oui, tout comme des militaires, avec un *name tag* sur la poitrine. Y étaient inscrits notre province de destination, notre numéro matricule, qu'il ne fallait oublier en aucun cas, et notre numéro d'ordre. Une grande partie des camarades de l'Unité I portaient bien sûr l'insription Java Centre. Moi, non : j'allais à Jakarta, mon lieu de naissance. Je ris en voyant les badges : on aurait dit des billets aller-simple. *One-way ticket !* Cela me rappela la chanson de Paul Anka, *One-way Ticket*, mais pas *to the blues*, non, pour Jakarta !

On me fit remplir une déclaration sur papier A4 pliée en deux pour former deux exemplaires. Je devais certifier de mensonges :

**CERTIFICAT**

Je soussigné,
Nom : Tedjabayu
Matricule : 2188
Situation : Prisonnier G30S/PKI Groupe "B"
certifie en toute vérité que, durant mon séjour au INREHAB de Buru, j'ai bénéficié d'un traitement approprié et n'ai jamais subi de pressions.
Cette déclaration est établie conformément à la vérite, sans aucune coercition de quiconque.
Fait à Mako, INREHAB P. Buru.[16]
Le déclarant,
Tedjabayu

**16.** Inrehab (Instalasi Rehabilitasi), Installation de réhabilitation, nom donné au bagne de Buru.

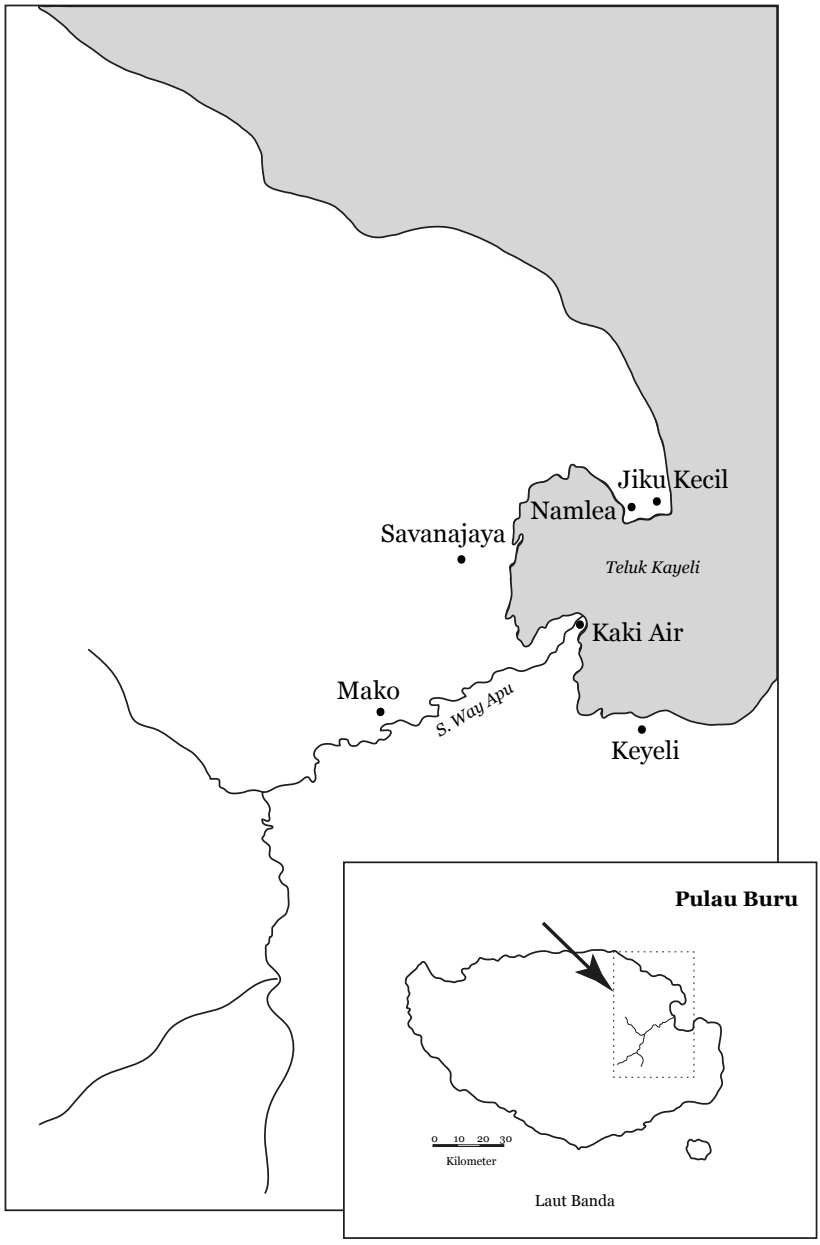



**fig. 6 –** Carte du bagne de Buru, dans la partie nord-est de l'île. Carte de Ade Pristie Wisandhani.

Je signai, bien sûr, sans quoi j'aurais bien pu ne pas rentrer à mon lieu d'origine, Jakarta. Formidable ! Une déclaration « sincère, du plus profond de ma conscience », que j'avais faite basiquement sous la menace du fusil des autorités, bien qu'il n'y eût pas d'arme tangible.

Deux semaines environ avant le départ, je me rendis à Namlea dans le canot du Commandement, la Sirène (Putri Duyung). Je profitai de temps libre pour me promener autour du vieux quai et du port. Je vis le hangar du Bapreru[17] et je rendis visite au presbytère, où je pris congé des soeurs Caecillia et Francisca. Elles me donnèrent l'accolade en murmurant :

— Dieu soit avec toi. Sois prudent, là où tu vas, mon enfant !

Je répondis par une plaisanterie et les enlaçai à mon tour. Elles souriaient, leurs cornettes agitées par le vent de la côte.

— Je ne pourrai plus vous emprunter de livres, mes soeurs !

Oui, le presbytère était notre havre, *a haven in a gulag called Buru Island !* Pas seulement pour les détenus chrétiens, mais aussi bien les musulmans et les bouddhistes. Et de même pour les enfants de Savanajaya, qui allaient à l'école et devaient loger à Namlea. Les soeurs nous donnaient aussi des médicaments légers : des analgésiques du type Panagrip ou de la teinture d'iode (*tinctura jodi*) pour les égratignures. Et encore autre chose : elles donnaient des lunettes de lecture à quiconque en avait besoin.

Hier après-midi, j'étais allé au Commandement pour informer le Commandant en second, le Commandant du Corps du Génie Daslim, d'une erreur adminitrative : j'allais être libéré au Commandement militaire (Kodim) de Jakarta Ouest, alors que mon frère Watugunung, qui était clairement désigné comme devant m'accueillir en tant qu'ex-détenu, habitait à Jakarta Sud. Mon certificat de libération, c'est un fait, spécifiait Jakarta Ouest ! Le sous-chef de renseignement, qui se trouvait par hasard dans la salle, affirma que ça ne posait pas de problème, ce serait réglé à Jakarta.

Un radiogramme du Commandement nous apprit que, la veille au soir, le 7 novembre, le bateau Tanjung Pandan avait jeté l'ancre dans la baie de Kayeli. Il nous fallait donc nous préparer, parce que, selon le calendrier que j'avais lu dans le programme d'embarquement distribué par le Commandement, il nous faudrait cinq jours pour embarquer. Nous devions donc lever l'ancre le 12 novembre.

L'embarquement à bord du Tanjung Pandan commença le 8 novembre, très tôt le matin. 250 camarades du l'Unité T furent les premiers à partir pour Namlea, suivis de 16 de l'Unité VII et 86 de l'Unité XII. Le reste de l'Unité XII monta dans l'après-midi, portant leur nombre à 200, plus 14 de l'Unité VI. En tout, 480 hommes sont donc partis le premier jour. Le lendemain, 9

**17.** Bapreru (Badan Pelaksana Resettlement dan Rehabilitasi Buru), Bureau d'exécution de relégation et de réhabilitation de Buru.

novembre, 491 ex-détenus embarquèrent, venant des Unités S, VIII, X, XIII et XVI. Le troisième jour, 10 novembre, 477 hommes des Unités II, V, XI et XV. Le dimanche 11, ce fut le tour des Unités R, III, XVII, XVIII et XV. Le 11 également, « l'escouade de nettoyage » de l'Unité I, soit 57 hommes, suivis pas d'autres de l'Unité XV dans la matinée, reçurent l'ordre de partir pour Namlea pour ensuite embarquer. Au total, presque autant d'hommes montèrent à bord ce dimanche que les deux premiers jours, soit 468 hommes. Je fis partie d'un groupe qu'on fit monter sur le chaland de débarquement Gadjah Mada (un ex-LCVP, Landing Craft Vehicle & Personnel, de la Guerre du Pacifique que nous avions modifié) pour descendre (*pi lao*) le Way Apu[18].

J'étais ému de quitter l'Unité I et même l'île de Buru, et l'odeur si particulière des eupatoires et des eucalyptus, et les gueulantes et les cris hystériques des soldats, mais j'étais aussi empli de joie. Dans un instant, nous allions tous retrouver nos amis et nos familles. J'avais beaucoup appris sur divers types du genre humain. Nous avions échangé nos connaissances dans diverses disciplines – oui, Buru était un campus, un institut supérieur où l'on pouvait mener des études doctorales jusqu'à leur terme, une académie de la vie unique en son genre !

Nous laissions à l'Unité I 266 234,800 hectares de rizières et 121 450 hectares de champs. À gauche et à droite de notre embarcation, j'observais les arbres qui ornaient les berges : merantis, eucalyptus, rubiacées, bosquets d'eupatoires et autres arbres tropicaux, qui formaient comme une sorte de rempart et de canopée protégeant les champs et les rizières que nous devions laisser derrière nous. Leur feuillage touffu, agité par le vent qui par instants perçait l'épaisseur de la forêt, semblait nous faire des signes d'amitié.

— Bonne route, mes amis ! Vous nous avez fait connaître la civilisation des rizières. Je garderai ce fleuve dorénavant. J'accompagnerai les sangliers, les cerfs et les pythons. Je veillerai sur vos amis et leurs familles de l'Unité IV, afin qu'ils puissent continuer de vivre sur cette terre d'exil ! Le Way Apu demeure inchangé, même si ses méandres prennent des formes diverses, afin de leur donner vie, ainsi qu'à mes amis de toujours, les Sua.

Nous atteignîmes Kaki Air, l'estuaire du Way Apu. Nous faisions de grands signes aux enfants de pêcheurs qui pagaïaient dans leurs canots, dans la baie. Des gamins escaladaient les piliers de leurs maisons, des bâtisses sur pilotis au-dessus de l'eau. Deux mères de famille agitèrent la main vers nous en souriant. Une autre, un bébé en pleurs dans les bras, tenta de surmonter le soufflement du vent et le bruit du moteur du Gadjah Mada pour nous crier :

— Bonne route, les amis !

---

**18.** Dans la langue des indigènes de Buru, *pi lao* (ind. *ke laut*) signifie « descendre la rivière », en l'occurrence, se diriger vers Sanleko, d'où l'on prenait une embarcation pour Namlea. De même, *pi dara* (ind. *ke darat*) signifie « remonter la rivière ».

Tous les habitants de Kaki Air savaient apparemment qu'on nous rapatriait à Java. C'était signé Bung Margono, Bung Dasipin et leurs amis, qui fréquentaient les maisons sur pilotis. À mesure que le Gadjah Mada se rapprochait des maisons, nous distinguions plus clairement les visages des enfants et de leurs mères. Nous agitions les mains en retour avec de grands sourires. J'envoyai un baiser à un groupe de jeunes filles ; elles se mirent à rire et trois d'entre elles répondirent pas un baiser.

Je voyais au loin, au milieu de la Baie de Kayeli, un immense navire de couleur grise – magnifique ! – ses deux cheminées dressées vers le ciel. Oh, c'était donc là le bateau de guerre Tanjung Pandan ! Pas étonnant qu'ils aient acheté deux boeufs et sans doute plus d'une tonne de légummes à l'Unité I. Je me souviens encore du numéro inscrit sur son flanc, à la peinture noire, vers la proue : 931[19]. Une fois libre, j'ai appris qu'il avait servi au transport de troupes, puis à celui des pèlerins pour la Mecque, et plus formidable encore, il avait été pris aux Nazis allemands.

Je me souviens vaguement que le Gadjah Mada dépassa le navire en direction de la jetée de Namlea pour nous débarquer. Nombreuses étaient les femmes et les jeunes filles habitant le lotissement près de la plage. Malheureusement, je ne me souviens plus où l'on nous fit passer la nuit. Ce ne pouvait être dans les villas *Anggrek* et *Sans Souci*, parce que c'étaient les palaces des seigneurs officiers du Bapreru. J'ai posé la question, plus tard, à Mas Gumelar, qui était sur le même bateau, mais lui aussi avait oublié. Je suis sûr cependant que nous n'avons pas dormi dans les maisons de Namlea – peut-être à Jiku Kecil.

En fait, la mémoire m'est revenue plus d'un mois après avoir écrit cette phrase. Les vagues souvenirs qui remontaient à la surface supportaient les images avérées : nous n'avions pas débarqué à Namlea, et cela fut encore confirmé par Dik Purwoko, qui me téléphona de Magelang. Autrement dit, le chaland de mon groupe a accosté le navire et nous sommes montés à bord.

Mes amis de Mako, eux, dont Mas Gumelar, le duo des « Barbares »[20], Bung Barnas et Pak Subari Hartono, étaient partis la veille ; ils avaient eu le temps de se promener et de visiter les locaux. L'une des maisons qu'ils fréquentaient habituellement était celle de Ibu Raja, l'épouse de Bapa Raja, un homme extrêmement respecté par les gens de Namlea et des environs. Elle s'était toujours montrée aimable envers les tapol[21] depuis l'arrivée de nos camarades de l'Unité ancienne. Lorsque les conditions s'étaient relâchées,

**19.** Les bateaux de la Marine indonésienne portent un numéro matricule, qui est inscrit sur la coque.

**20.** Sobriquet donné à Barnas et Subari, allusion au vaste trafic dont profitaient les gestionnaires de la coopérative.

**21.** Le mot *tapol* est l'acronyme de *tahanan politik*, « prisonnier politique » et désigne spécifiquement les personnes maintenues en détention ou déportées dans des colonies pénitentiaires, sous le régime de Soeharto, à la suite des événements de 1965.

**Fig. 7 –** Le Tanjung Pandan, navire 931 de la Marine indonésienne.
(Photo du domaine public)

elle avait aidé beaucoup d'entre eux au quotidien, particulièrement, bien sûr, ceux qui faisaient constamment l'aller et retour Namlea-Mako. Elle avait une fille, jeune veuve qui avait épousé un militaire originaire de Java. Son enfant de son premier mariage, une gentille fille de 17 ans, était donc la belle-fille d'un soldat du Bataillon 731.

Les camarades de Mako rendirent donc visite à Ibu Raja, et quand Mas Gumelar arriva, tout le monde l'applaudit parce que le beau-père de cette jeune-fille avait décidé de la marier au peintre de l'atelier Sanggar Bumi Tarung du nom de Gumelar Demokrasno, ha ha ! Mais le Dandim (Commandant du district militaire) de Namlea, qui était le frère aîné de Bung Hartono, fit remarquer que l'avenir de Mas Gumelar n'était pas clair : il pouvait se retrouver à l'aise, mais s'il devenait un vagabond ? Ses propos étaient on ne peut plus réalistes.

Notre chaland aborda le flanc gauche du navire. Mas Mispan m'enseigna quelques termes nautiques. Les attaches des amarres de proue (*head line)* et de poupe (*stern line*) du Gadjah Mada, faites de fibres de bananier, furent lancées en direction du bateau et attrapées par deux marins coiffés du fameux berêt blanc, qui amenèrent (en termes de marine, *dihibob*) les amarres à bord et les fixèrent sur les bornes d'amarrage. Bung Margono et ses amis étaient vifs à la manoeuvre. Leur travail avait fait d'eux de véritables marins sur lesquels on pouvait compter.

Une échelle fut sortie du bateau, qui nous permit de monter à bord. À notre grande surprise, nous fûmes accueillis par des sourires. Aucun des soldats n'avait la mine revêche des gardiens que nous venions de quitter. Bung Margono (aujourd'hui décédé), qui faisait partie de l'équipage du Gadjah Mada, me donna l'accolade au moment de nous quitter. Je lui dis à voix basse:

— Au revoir, Bung Margono, Tout va bien, n'est-ce pas ? Salue pour moi Mbak Marni, Bung Dasipin et leurs cadets.

Je lui demandai de saluer aussi les camarades de l'équipage du Gadjah Mada et du Putri Duyung : Bung Eko, Bung Wagimin Bandko et les autres qui avaient décidé de rester sur place. Mon sac de marin vert foncé sur l'épaule je montai à bord. Ce sac – *duffelbag* en anglais, *plunjezak* en néerlandais – était un sac militaire de fabrication soviétique que m'avait envoyé mon frère Watugunung. J'avais à la main un seau de couleur bleue rempli de paquets de viande séchée et d'autres friandises tel que du maïs sucré, préparées par les camarades des cuisines pour servir de cadeaux lors de notre retour. Je me pressai d'escalader l'échelle jusqu'à la porte. Avec mes cheveux que je coupais toujours très court et mon sac de marin, j'avais l'air d'un GI rentrant chez lui ! Sans parler du badge épinglé sur ma poirine, qui affichait : « David T. Bayu, no. matricule 2188 ». Il ne me restait plus qu'à porter un fusil !

Quelques jours auparavant, j'avais inscrit bien distinctement, à la peinture noire, sur le seau de plastique bleu, deux lignes en lettres majuscules, empruntées à une chanson des Koes Plus : *Kembali Ke Jakarta* (« Retour à Jakarta »), très populaire a l'époque.

Nous descendîmes sur le pont situé juste en-dessous de celui des officiers, mais qui était néanmoins le pont supérieur, mitoyen de celui des marins. Chacun de nous chercha sa place conformément à des notes inscrites sur un bout de papier. Notre discipline acquise de tapol prévenait toute dispute, mais il n'y avait aucune crainte non plus, parce que la situation était totalement différente de celle du Tobelo[22], à l'aller.

Je montai à l'étage et pénétrai dans une cabine, dans le couloir des officiers. Je ne sais pas si l'officier que je rencontrai était ou non le commandant. C'était un lieutenant-colonel de la marine ; il portait une casquette noire, sur laquelle étaient inscrits le nom du bateau et son numéro de coque. Il me salua poliment et m'invita à m'asseoir. Il s'excusa de ne pouvoir nous offrir des cabines plus confortables, à nous qu'il qualifiait d'honorables. J'étais interloqué par ses paroles, mais je me bornai à hocher la tête avec un sourire. Je l'informai de l'erreur administrative commise par les employés du Bapreru, au quartier général, dans la liste des eks-tapol qu'ils avaient remise aux autorités du navire. Il ouvrit un dossier et inspecta la liste.

— Mas Tedjabayu, n'est-ce pas ? Voilà ! Tous les lieux de destination ont la même liste. Une erreur a été faite à la frappe, et il est difficile de la corriger parce que tous les Kodim (commandemants militaires) possèdent une copie. (Il poursuivit.) S'il y a un problème, contactez le Kodim local ; ce sera réglé.

— À vos ordres !

**22.** Le bateau qui les avait conduits à Buru.

Puis il m'informa que le bateau lèverait l'ancre le lendemain soir vers 10 heures. Je le saluai en portant l'extrémité de ma main droite au-dessus de mon oeil droit, et je sortis de la chambre. Il se leva précipitamment et me salua tout en disant :

— N'oubliez pas, voulez-vous ? Demain soir, l'orchestre des matelots va jouer. Il y en a certainement parmi vous qui voudront chanter... !

— Oh oui, nous viendrons, c'est sûr !

Le lendemain matin, le lundi 12 novembre, je vis le Gadjah Mada approcher depuis Namlea, puis aborder le navire ; il transportait à son bord le dernier contingent d'ex-tapol : 72 hommes travaillant à Mako. Je vis Pramoedya Ananta Toer, Mas Suroso, Mas Gumelar, des camarades ingénieurs comme Pak Ruspanadi, Mas Winardi et d'autres encore monter sur le pont.

Dans l'après-midi, un autre chaland vint de Namlea. Surprise ! Il s'y trouvait Rietje Lawalata, ainsi que Ientje, la joueuse de volley nationale. Rietje était la fille d'un policier affecté à Leksula, aujourd'hui à la retraite. Elle était connue pour toujours chanter aux fêtes de l'Unité IV et dans le *band* de Savana Nada. Elle me salua et me dit d'une voix joyeuse, en désignant son amie :

— On vous accompagne à Jakarta, voyez ! Intje va entrer au Centre d'Entraînement National.

Il y avait aussi quelques femmes aux traits moluquois, dont certaines que je connaissais, et des camarades anciennement à Mako qui se trouvaient alors à Namlea. Avec les camarades de l'ex-Unité IV, je les accueillis chaleureusement et nous nous promîmes de bavarder plus tard, ce soir-là.

Après le dîner de 7 heures, nous nous sommes tous retrouvés sur le pont supérieur, dans ce qu'ils appelaient « l'amphitéâtre » pour écouter l'orchestre de la marine. J'ai oublié qui, parmi les ex-tapol, est monté sur scène, à part Mas Suroso, qui a entonné la chanson de *keroncong* « *Jembatan Merah* ». J'entends encore sa voix de ténor. Je me souviens aussi quede jeunes coquettes de Namlea, Rietje et Ientje entre autres, contribuèrent à animer notre voyage.

Vers 11 heures du soir, la grosse dame Tanjung Pandan fit entendre un lourd grincement, elle leva lancre et s'éloigna lentenment de la Baie de Kayeli vers la haute mer de Banda. Le bateau, me sembla-t-il, se dirigeait vers le sud-ouest, en direction des îlots autour de Taman Wakatobi.

Dans l'amphithéâtre, l'ambiance était toute à la joie et à l'amitié, car il n'y avait plus cette barrière que nous avions connue pendant neuf années avec les soldats qui nous gardaient, féroces et provocants. Les matelots, au contraire, étaient tous aimables, et l'on nous fit asseoir à côté des officiers. C'est à cette occasion que j'appris que l'officier sympathique que j'avais rencontré n'était autre que le commandant du navire, le lieutenant-colonel de police Untung Sarwono. La fête dura tard dans la nuit, suivie par un profond sommeil.

Le lendemain matin, vers 7 heures, les matelots servirent le petit-déjeuner. La nourriture était bonne, comme c'est l'usage dans la marine. Nous dévorions, comme si nous n'avions pas mangé depuis trois jours. Pourtant, j'avais toujours du dégoût pour tout ce qui était viande et mangeais surtout des légumes, mais j'appréciais les poissons de mer. Ensuite, un grand nombre de jeunes ex-tapol se précipitèrent à l'extérieur. Depuis qu'ils étaient montés à bord, la veille, je n'avais pas vu Pramoedya et les autres anciens, car avant même le départ nous avions été occupés par les diverses tâches qui devaient être exécutées avant de lever l'ancre. Je ne me souviens pas des camarades de mon groupe dont je partageais la cabine, a fortiori ceux qui dormaient ailleurs.

De même qu'à notre voyage aller, sur le Tobelo, deux poissons volants sautaient joyeusement à mes côtés, plongeaient à nouveau, devançaient le bateau, et ainsi de suite, comme s'ils fêtaient le retour de leurs amis tapol – bien que vers une autre sorte d'emprisonnement.

Arrivés à Surabaya, nous fîmes halte au quai Ujung pour laisser descendre les camarades de Java Est. Ce fut l'occasion d'embrassades avec nos compagnons de joies et de peines durant neuf années. Puis le Tanjung Pandan suivit la côte nord de Java, pour faire escale au quai Tanjung Emas, à Semarang, où descendirent nos camarades de Java Centre. Pramoedya Ananta Toer et quelques autres anciens originaires de Jakarta descendirent également, mais à notre insu, car il faisait déjà nuit lorsque le bateau avait jeté l'ancre. Ils étaient conduits à Magelang. Nous devions apprendre, quelques semaines plus tard seulement, qu'ils étaient considérés comme des *die hard*, dont il fallait laver le cerveau avec une tonne de lessive supplémentaire !

J'étais moi-même originaire de Yogyakarta, mais, pour toutes sortes de raisons, j'avais décidé de m'installer dans les environs de Jakarta, près de mon frère Watugunung. Et puis, n'étais-je pas né à Jakarta, à l'hôpital Budi Kemulyaan, *the very earth my mother spilt her blood on*, comme dit le poème qu'écrivit pour moi mon ami le commandant d'infanterie Kartawi ?

Nous entrâmes dans la baie de Jakarta le 20 novembre. Le soleil était couché, mais sa lumière se reflétait encore sur l'eau de plus en plus sombre. Le navire jeta l'ancre en pleine mer, près du chenal d'entrée au port de Tanjung Priok, que marquait une jetée de protection contre la houle. On pouvait voir du bateau les hangars, les voitures, les camions et les jeeps autour du quai réservé à la Marine, probablement les véhicules qui allaient nous emmener à nos Kodim respectifs. Je savais de mes camarades que le Grand Jakarta possédait cinq Kodim, respectivement Jakarta Centre, Nord, Ouest, Est et Sud. Mon frère habitait au Sud, mais j'étais enregistré à l'Ouest – bah, on verrait bien à terre !

On voyait au loin des bâtiments gigantesques se profiler sur le ciel. Oh, ce devaient être les immeubles de luxe qu'on appellait gratte-ciel ! Lorsque j'avais visité Jakarta, en 1965, les immeubles les plus hauts que j'avais vus

étaient la Wisma Nusantara et l'Hôtel Indonesia. Je n'y étais même pas entré. Père et Rose[23] m'avaient emmené au magasin Sarinah. Le bâtiment principal du Sarinah Department Store n'était pas encore construit ; le magasin ne consistait encore qu'en un seul vaste étage, mais j'avais été éperdu d'admiration : un magasin d'alimentation et des boutiques de cette suface, c'était à peine croyable !

Plus la soirée avançait, plus le ciel, au sud, s'assombrissait. Je regardais la vue de Jakarta, ce soir-là, avec émerveillement. Pensez donc, nous venions d'un lieu très éloigné de l'Indonésie orientale, tout là-bas. Je pouvais imaginer, désormais, l'impression des villageois arrivant à Jakarta, et je comprenais le propos de Pak Mankei, autrefois, que seules Java et Sumatra étaient indépendantes !

Je m'en rassasiais. Des dizaines de milliers, des milliards d'étoiles d'un blanc étincelant ou jaune clair clignotaient entre les ombres des gratte-ciel gris qui, par centaines, viraient au noir, dans le sud. Ces ombres se déplaçaient vers la gauche, à mesure que le navire obliquait vers la droite, poussé par le vent et le courant. Petit à petit, une lueur éclaira le ciel, au-delà des immeubles. Leur silhouette se dessina plus précisément. Elle était donc belle, Jakarta, mon lieu de naissance ! Et pourtant, le ciel n'était pas aussi beau qu'à Buru, où des milliers d'étoiles illuminaient le couchant ; on y voyait la voie lactée, comme l'écharpe blanche de charmantes fées en visite sur la terre.

Nous n'avions pas encore le droit de descendre à terre et passâmes donc une nuit de plus à bord. Le lendemain, après le petit-déjeuner, je montai sur le pont, où je retrouvai quelques camarades – je ne sais plus lesquels. Nous échangeâmes des accolades d'adieu et nos adresses. J'avais mon seau bleu avec moi Je regardais les gratte-ciel en sifflotant et en me remémorant le début de la chanson : « Là est ma maison, dans la brume azurée ». Je me souviens bien, par contre, des deux mignonnes de Namlea : Rietje Lawalata et Ientje, debout près du bastingage du bateau. Voyant mon seau et les mots qui y étaient isncrits, elles entonnèrent d'une seule voix la chanson des Koes Plus, *Retour à Jakarta* – quel émouvant duo ! « À Jakarta je reviens, quoi qu'il doive arriver... ».

Je jetai le seau à la mer, tout en leur adressant un sourire amical. Le seau dansa un instant près du bateau, tout droit dans l'eau, puis le vent matinal l'emporta au loin. Tel était mon salut à la capitale. J'enlaçai les deux jeunes filles ; Rietje, les yeux humides, prononça un au-revoir qui m'était adressé, ainsi qu'à tous les camarades présents sur le pont. Je ne savais pas que je ne la reverrais pas, la petite Rietje ; quelques années plus tard, Dik Wagimin Subiarjo m'apprit qu'elle était décédée à Namlea.

Après avoir offert mon seau bleu à la mer, j'entendis le grincement de la chaine, tandis que l'ancre était remontée et que le bateau pénétrait dans un mouillage spécial, pour accoster près des hangars de la Marine. En saluant

**23.** Rose Pandanwangi, deuxième épouse de Sudjojono.

au passage les officiers et les matelots, nous pénétrâmes dans le complexe militaire, qui frappait par sa propreté. On nous groupa tout de suite en fonction de nos Kodim respectifs. J'aperçus Mas Marjo, un ancien élève de mon père au studio SIM[24] et Mas Rachmat « Les Calories »[25] monter dans un camion à destination de Jakarta Sud, et je me dirigeai moi-même vers le camion marqué Ouest ; je sautai sur le plateau ; mes camarades en firent autant.

Le camion prit la direction du sud via le *by pass*[26]. Le trajet nous laissa ébahis. Imaginez seulement un individu débarquant d'un village perdu, tout au loin à l'est, là où l'air pur est préservé par la quasi-absence de voitures, projeté soudain dans une métropole dont l'atmosphère étouffe, a fortiori lorsque les pots d'échappement s'activent ! J'avais envie de vomir. Les voitures qui semblaient faire la course autour de moi me donnaient le vertige. Le camion pénétra dans la cour d'un immeuble pourvu d'une guérite où se tenait un soldat. Ah, c'était donc le Kodim de Jakarta Ouest.

Nous mîmes pied à terre, tout en respirant l'air de la liberté ; il n'y avait pas de soldats pour crier des insultes. Ceux qui étaient là souriaient pour la plupart, même s'ils n'étaient pas aussi aimables que les matelots du bateau. Je posai la question de mon assignation à un officier que son brassard rouge et blanc désignait comme de garde. Il s'en occupa immédiatement et, après un coup de téléphone, il vint m'annoncer :

— C'est fait, Mas Tedja. Le problème administratif est réglé. Vous allez bien au Commandement du Sud. Désolé pour l'erreur d'enregistrement.

Une fois terminées les questions administratives – enrôlement, obligation de se présenter au poste de police et autres – chacun s'éloigna ; leur famille était venue chercher certains d'entre nous. Ils étaient nombreux à rire, à s'embrasser et même à pleurer de joie. Je les regardais avec émotion, car je savais ce que l'on peut ressentir en retrouvant une famille perdue depuis longtemps. Un camarade fixait sans le reconnaître son fils, qui lui-même regardait son père comme un étranger et pleurait en voyant sa mère l'enlacer. Il recula et se cacha derrière sa mère.

Je demeurai un moment sur le pas de la porte, désorienté et perplexe devant l'agitation de la rue. L'horloge, au mur, indiquait 11h05. Je m'apprêtais à demander au planton comment me rendre chez mon frère, à Petogogan, lorsqu'un drôle de véhicule, un petit engin à trois roues, dont le nom, *bajaj*,

**24.** SIM (Seniman Indonesia Muda), les Jeunes peintres indonésiens, atelier de peinture créé par Sudjojono, Trisno Sumarjo et d'autres, à Madiun, en 1946.

**25.** Une note des mémoires explique que Mas Rachmat se vit attribuer ce surnom parce qu'il comptait toujours le nombre de calories nécessaires à l'accomplissement d'une tâche qui lui était assignée, dans le but de s'en faire dispenser.

**26.** Le port de Jakarta (Tanjung Priok) est relié à la ville, entre autres, par une voie rapide (*by pass*), qui contourne le centre de l'agglomération par l'est puis le sud.

me fit penser qu'il était d'origine indienne, s'arrêta pile devant la porte de la caserne. Une femme en sortit, vêtue d'un kain fait d'un beau batik précieux et d'une blouse à fleurs rouges et vertes. Mais, c'était ma mère ! En la voyant, je crus qu'elle allait m'enlacer en pleurant, comme les autres. Elle s'approcha de moi avec un large sourire. Il n'y eut ni embrassade ni baiser. Ni pleurs ni sanglots. Elle me serra la main, comme deux amis qui se retrouvent après une longue absence, et elle prononça avec fermeté :

— *C'est la vie*, Tedja !

Alors seulement, elle m'enlaça et m'embrassa sur la joue. Puis elle demanda :

— Et ton eczéma, mon garçon : il n'est pas revenu, n'est-ce pas ?

Seigneur, je m'étais trompé du tout au tout ! Qui était donc cette femme dans mes bras ? Ma mère ? Était-ce la noble petite fille de R.M.H. Pratiktokoesoemo, une aristocrate de Sumenep, à Madura, ou bien une femme forgée par les circonstances, comme Pélagie, l'héroïne du roman de Maxime Gorki, *La Mère* ?

# COMPTES RENDUS

## Traditions littéraires

Ding Choo Ming & Willem van der Molen (eds.), *Traces of the Ramayana and Mahabharata in Javanese and Malay Literature*, Singapour, ISEAS Publishing, 2018, 229 p., Illustrations, Index. ISBN 978-981-4786-57-7 (soft cover) ; ISBN 978-981-4786-58-4 (E-book).

Cet ouvrage est un recueil de six articles sur les adaptations javanaises, malaises et balinaises des épopées indiennes du *Ramayana* et du *Mahabharata* et leurs représentations dans l'art pictural balinais, dérivés de communications présentées à un colloque international qui s'est tenu en 2014, à Singapour, à l'ISEAS-Yusof Ishak Institute, à l'initiative de Ding Choo Ming. Singapour est au cœur de la région où s'est produite l'extraordinaire activité littéraire qui était le sujet de ce colloque, mais l'introduction, rédigée par Willem van der Molen, n'explique pas pour quelle raison il ne se trouve aucun Malaisien ou Indonésien parmi les contributeurs, ni pourquoi les deux éditeurs sont également absents du volume.

Stuart Robson étudie l'histoire de la transmission du *Ramayana* indien à Java et à Bali, depuis son adaptation en vieux-javanais au IX$^{e}$ siècle, jusqu'aux *Serat Rama* et *Rama Keling* des XVII$^{e}$ et XVIII$^{e}$ siècles. Il montre que cette transmission s'est faite dans une grande continuité, n'ayant subi que peu d'influence islamique.

Harry Aveling se penche sur un épisode du *Mahabharata* : la mort, lors du combat entre les Pandawa et les Kaurava, d'Abimanyu, le jeune fils d'Arjuna et de Subrada. Il compare le traitement de cet épisode dans l'original sanskrit, le *Kakawin Bharatayuddha* javanais, rédigé par deux auteurs (Mpu Sedah, qui l'a commencé en 1157, et Mpu Panuluh, qui l'a terminé en 1159), la version malaise non datée, *Hikayat Pandawa Jaya* (Histoire des Pandawa victorieux) et la nouvelle moderne de l'écrivain indonésien Danarto, « *Nostalgia* » (1987). L'auteur montre que les idéaux développés

dans ces quatre textes autour de la mort de ce grand héros sont différents. Comme le souligne Willem van der Molen dans l'introduction de l'ouvrage, le texte sanskrit insiste sur « l'idéal héroïque de l'homme noble » (*heroic ideal of the nobleman*) (p. 2), le *Kakawin Bharatayuddha* exalte « la beauté poétique de la mort » (*poetic beauty of death*) (*Ibid*.), la *Hikayat Pandawa Jaya* revient à l'esprit du texte sanskrit, en insistant cependant davantage sur le concept de la « bonne réputation » (*good name*) (*Ibid*.), tandis que « *Nostalgia* » met en avant l'idée d'une « plus noble destinée humaine » (*more noble human destiny*) (p. 3).

Le *Nawaruci* (sans doute écrit vers 1613) est une adaptation en javanais ancien d'un épisode du *Mahabharata*, relatif à la recherche par Bima (le deuxième des Pandawa) de l'eau purificatrice, à la demande de Drona, son professeur. La version malaise de ce texte, pluriforme, est consignée dans quatre manuscrits conservés dans des bibliothèques de Leyde, de Jakarta, de Londres, et dans une bibliothèque de prêt. Ce texte fait l'objet du troisième article, rédigé par Bernard Arps, qui l'analyse d'un point de vue religieux et éthique.

*Hikayat Misa Taman Jayeng Kusuma* (copié ou écrit entre 1860 et 1870) est l'une des histoires malaises de Panji d'origine javanaise. Gijs L. Koster s'efforce de détecter, dans quelques passages de cette œuvre, les éléments provenant du *Mahabharata* et du *Ramayana*. Selon lui, ces éléments ne seraient pas originaires d'anciennes adaptations de ces épopées en javanais, mais de nouvelles versions, en javanais et en malais, contemporaines de l'*hikayat* en question.

Comme on l'a dit plus haut, le *Kakawin Bharatayuddha* (XII$^{e}$ siècle) est l'œuvre de deux auteurs, Mpu Sedah et Mpu Panuluh. C'est sur la contribution de ce dernier que se concentre Helen Creese, en particulier sur quatre passages qui lui sont attribués (qu'elle appelle des « narrative interventions »), à savoir : la confrontation entre Salya et Aswatthama, l'ambassade de Nakula auprès de Salya, les relations entre Salya et sa femme Satyawati, et la mort de Salya. Elle passe en revue les adaptations en balinais de l'ensemble de l'œuvre (ex. le *Kidung Bratayuda* et le *Gaguritan Bharatayuddha*), mais aussi celles de la partie écrite par Mpu Panuluh (ex. le *Gaguritan Salya*). Elle montre enfin comment ces « narrative interventions » ont été représentées dans les peintures balinaises, tout particulièrement celles de la collection de Van der Tuuk conservées à la bibliothèque de l'université de Leyde, et elle reproduit plusieurs illustrations (p. 155-157, 159, 161-163, 165-167, 171, 173, 176).

Edwin P. Wieringa, quant à lui, se penche sur les *Astabrata* (Les huit règles de vie), c'est-à-dire les actes de bravoure des huit dieux hindous (Indra, Yama, Bayu, Brama, Baruna, Surya, Candra, Wisnu) dont le roi idéal devrait s'inspirer. Introduites à Java par le *kakawin Ramayana* en vieux-javanais, ces règles sont restées populaires à Java jusqu'à nos jours, en dépit de l'islamisation, (cf. les illustrations concernant deux publications des années 1960 de cette œuvre, p. 183). L'auteur les étudie dans le « miroir des princes » *Sastra Ageng Adidarma* (1841), parvenu jusqu'à nous sous la forme de quatre manuscrits richement illustrés, provenant du palais Pakualaman de Yogyakarta. La reproduction des deux manuscrits conservés au Pakualaman n'étant pas autorisée, l'auteur se concentre sur les deux autres, conservés à Leyde, qui avaient été réalisés en vue de les offrir à deux chercheurs néerlandais. Le premier fut offert, en 1900, à G.A.J. Hazeu, le deuxième, dix ans plus tard, à Hendrik Kern. L'auteur analyse également la représentation des huit divinités dans ces manuscrits (il en donne

des illustrations p. 194-197, 199, 200, 202) et se demande si elles ne seraient pas une façon de donner des leçons à leurs destinataires néerlandais sur la bonne gouvernance.

Ces articles montrent que les grandes épopées indiennes du *Ramayana* et du *Mahabharata* ont suscité des adaptations en javanais, en malais et en balinais nombreuses et de nature diverse, non seulement des œuvres complètes, mais aussi d'épisodes indépendants. Ces adaptations ont résisté au temps et ont été relativement peu affectées par l'islamisation et l'occidentalisation. Elles ont même quelquefois suscité de véritables créations, comme le genre poétique du *kakawin* vieux-javanais (p. 10) ou l'ajout d'épisodes non présents dans l'œuvre originale sanskrite. On peut citer, pour exemple de ce dernier cas, l'épisode du *Bharatayuddha* dans lequel la femme de Salya sacrifie sa vie sur le champ de bataille pour rejoindre son mari dans l'au-delà. Ce sont même ces épisodes ajoutés qui seront plus tard les plus adaptés à Bali, aussi bien dans la poésie que dans l'art pictural. Cet ouvrage, malgré son petit volume, traite d'un grand nombre de textes et met en œuvre des approches multiples, abordant notamment les illustrations, qui suggèrent la façon dont les auteurs des diverses époques considérées se représentaient visuellement les personnages et les scènes.

Les adaptations des deux épopées prises en considération ici couvrent plus d'un millénaire. Cette longévité exceptionnelle est due à la liberté avec laquelle les innombrables acteurs de ce phénomène littéraire ont conçu la notion de traduction : les deux textes ont été non seulement traduits au sens étroit du terme ; ils ont surtout été adaptés, absorbés et exploités, de sorte que les multiples composantes des deux épopées indiennes, tant au niveau narratif que mythique ou moral, ont été investies par les divers auteurs pour les accommoder à leurs milieux respectifs.

Monique Zaini-Lajoubert

Bernard Arps, *Tall Tree, Nest of the Wind. The Javanese shadow-play* Dewa Ruci *performed by Ki Anom Soeroto. A Study in performance philology,* Singapour : NUS Press, 2016, x–634 pages, ill., index.

Les trois volets du titre annoncent le défi que se donne Bernard Arps dans cet ouvrage : éditer et rendre compréhensible à tout lecteur une pièce clef du répertoire de théâtre d'ombres *(wayang kulit)* à travers l'une des performances d'un célèbre marionnettiste *(dhalang)* de Java central du moment (1987), tout en expliquant les choix méthodologiques et théoriques opérés pour cette mise en forme et mise en livre. Cet « exercice de philologie de la performance » (p. vii) est celui d'un philologue lui-même *dhalang,* dont l'association mais aussi le dilemme entre pratique de l'artiste et pratique de chercheur, ouvrent cette voie nouvelle et nourrissent le propos de manière sensible, au bénéfice du lecteur javanisant ou non.

On peut aussi voir dans l'ouvrage trois parties principales (et pratiquement dans l'ordre inverse des titres). Dans la première, une « Introduction » d'une centaine de pages, l'auteur déroule sa démarche, son but et sa méthode. La deuxième partie (330 pages) avance en vis-à-vis la transcription javanaise et la traduction en anglais de toute la performance, avec au fur et à mesure de la narration, les photographies tirées de la vidéo et les indications verbales sur l'action des marionnettes en scène

et sur l'accompagnement musical. La troisième partie propose un important appareil critique, les « Annotations » (140 pages), deux « Appendices » – l'un donnant les correspondances entre les sections narratives et les enregistrements audio et l'autre, un glossaire des lieux et personnages –, ainsi qu'une bibliographie et un index.

Observateur et critique lucide des développements connexes des champs académiques des études littéraires, philologiques et théâtrales – comme l'idée maintenant caduque d'un modèle évolutionniste « du rituel au théâtre » (p. 31) –, l'auteur avance patiemment sa démonstration dans son introduction (1. The pupeeter, the event, and the play ; 2. Philology, performance, and wayang theory ; 3. A philology of performance ; 4. Edition ; 5. The annotations). S'il regrette la prédilection des « performance studies » pour les concepts de présence, de corps et de non-verbal, il estime que leur « emphase mise sur les propriétés non-textuelles » constitue un apport à la philologie de la performance (p. 32).

Ce nouveau champ d'étude portant principalement sur des évènements contemporains, il se fonde sur « la méthode immersive qui est associée à l'ethnographie et aux études culturelles, c'est-à-dire, le travail de terrain » (p. 47), et Bernard Arps explore les nombreux ponts qui le lient au folklore, mais aussi à l'anthropologie.

Si l'auteur signale d'emblée (p. 7) combien la fixation par l'écrit et par la traduction ont d'inévitables effets sur le rendu d'une performance – qu'« elle focalise, transmute et monumentalise » (p. 7) –, de multiples questions surgissent à la suite : quelle profondeur choisir pour l'appareil critique, quelle notation proposer pour un spectacle multimodal, quels supports média convoquer en dehors de l'écriture verbale, etc ?

En acceptant sa place de chercheur, qui diffère de celle de l'artiste ou du spectateur, on peut convenir avec Bernard Arps que le « meilleur moyen d'avoir l'expérience d'un spectacle de wayang en tant que performance est d'y assister » (p. 65), et qu'éditer « une performance n'est pas essayer de la reproduire intégralement dans un mode sensoriel différent mais de manière à l'étudier » (p. 66) en tant qu'objet construit (« artefact »), interprétable, contextuel, intertextuel et dans son historicité.

De même, si l'empilement des mediums techniques ne remplace ni l'expérience d'un spectacle *in vivo,* ni l'exigence du travail intellectuel propre à la mise en mots classique, l'écoute des enregistrements audios, considérés par l'auteur « comme compagnons de l'édition » (p. vii), opère pourtant une bascule qualitative autant sensorielle que cognitive, et pose la question de savoir comment appréhender un art musical en faisant l'économie du son.

Néanmoins la mise en forme en encadrés des explications verbales, au plus près du fil narratif, permet de suivre facilement la dynamique musicale ainsi que les mouvements et les actions des marionnettes, et l'auteur justifie brillamment sa résistance à une description « hyper-performante » par la nature fondamentalement dramatique et narrative du wayang (p. 75-78). En dépit de l'efficacité et de l'agrément de lecture ainsi offerts, j'émettrai un petit regret, celui de l'absence de marquage d'une durée, d'un fil chrono qui permettrait de saisir un peu le défilement du temps. Tout ceci pointe vers la question, non résolue à ce jour dans le champ d'étude des arts du spectacle, de la notation d'un spectacle narratif multimodal.

Gardant le cap philologique, les « annotations » permettent de dégager la construction et l'appréhension d'un monde (« worldmaking »), remplissent d'indispensables et innombrables fonctions référentielles contextuelles, intertextuelles, compositionnelles, et clarifient tout particulièrement la dynamique de la narration, les conditions de ce

spectacle donné à Amsterdam, l'historiographie du texte, de sa transmission et de son adaptation par le *dhalang,* le champ de sa religiosité javanaise, les choix et dilemmes de la traduction en anglais, la dynamique musicale, ses changements et ses écarts grâce à la pratique de l'auteur, qui ajoute ainsi une autre dimension.

Il semble que le *dhalang* ait su résister aux conditions exotiques imposées par une performance aux Pays-Bas, en créant une bulle avec ses musiciens compagnons de voyage et en interaction avec lui, tout en produisant une perle raffinée et canonique de *Dewa Ruci* à l'adresse d'un public en partie javanisant et connaisseur (p. 21). Ce contexte inhabituel rappelle par bien des aspects, en particulier les conditions matérielles et le choc culturel vécus par les artistes, celui de la tournée européenne des troupes indonésiennes, que j'avais accompagnée en 1982.

Enfin, l'auteur parvient à montrer comment la personne de Ki Anom Soeroto est une continuité incarnée, des siècles jusqu'à nos jours, d'une histoire au plus près d'un pouvoir qui s'appuie sur la spiritualité et est légitimé par le mysticisme.

Bernard Arps rassemble donc tout ensemble une exégèse mesurée, un appareil critique conséquent, une traduction et une transcription du texte original proféré. On est « dans le dur », dans la matière, alors que ce ne sont que des paroles et des sons, parce que c'est un objet réel qui nous est livré ici, un objet qui nous donne à penser (et à découvrir)… comme le fait un *dhalang.* Sans construction gratuite, l'auteur épingle la vie papillonnante d'un spectacle par tous les moyens à sa disposition, et l'inscrit dans l'esprit du lecteur comme une expérience sensible. Avec l'humilité du chercheur qui se place derrière l'objet étudié – ici une œuvre littéraire mythique et une performance artistique –, la démonstration est faite d'une tenace recherche au long cours, manifeste concret d'un engagement hors des courants anti-textuels ou hyper-contextuels.

Continuité ou rupture avec *Tembang in two traditions. Performance and interpretation of Javanese literature* (1992), magistrale étude comparative de poésie chantée du même auteur, qui explorait déjà les allées parcourues ici, tout en poussant notamment plus loin le volet musical et son imbrication avec les mots ? Peut-être que pour *Tall Tree, Nest of the Wind,* le savant a concédé un peu de terrain à l'artiste pour mieux guider un lecteur pas nécessairement familier avec l'art du wayang, mais curieux de lire une narration qui lui est inconnue, tout en laissant l'enregistrement audio se dévider et le porter dans une progression naturelle. L'échelle d'adresse choisie paraît en effet être la bonne pour élargir un peu le lectorat, réalisant ainsi le souhait initial de Bernard Arps (p. viii), qui ne quitte pas pour autant le registre académique exigeant où il excelle.

Hélène Bouvier

Hildred Geertz, *Storytelling in Bali*, Leiden – Boston: Brill, 2016 (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 304), XIII–534 p., ill., index. ISBN: 978-90-04-31159-6; 978-90-04-32862-4.

En 1936, Gregory Bateson et Margaret Mead arrivaient à Bali avec le projet d'étudier la « personnalité balinaise » (*Balinese character*).[1] Ils ont passé les premiers

1. Gregory Bateson and Margaret Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New

mois de leur séjour dans la résidence du peintre et musicien allemand Walter Spies, à Ubud. Après avoir vu quelques-unes des peintures d'un genre nouveau que des Balinais avaient commencé à produire sous l'égide de Spies et de son collègue néerlandais Rudolph Bonnet, ils décidèrent de les étudier en pensant y trouver un accès à la psyché balinaise. La plupart de ces peintres étaient originaires du village de Batuan, où Bateson et Mead se sont établis, après quelques mois passés dans le village de montagne Bayung Gedé. Au fil de leur séjour dans l'île, ils ont constitué une collection de plus de 1200 peintures – dont quelque 800 de Batuan – et ont demandé à chaque peintre de leur raconter ce que représentaient ses peintures.

En 1973, Margaret Mead a montré ces peintures à Hildred Geertz et lui a suggéré d'en faire l'étude. C'est ainsi que cette dernière a décidé de poursuivre la recherche initiée par Bateson et Mead en étudiant l'histoire et la signification des peintures de Batuan. Le présent livre est l'aboutissement d'un long travail de terrain entrepris à Batuan entre 1981 et 1988, durant lequel Hildred Geertz a associé son étude des peintures à une investigation des sculptures et des rituels de temple, ainsi que de la danse et du théâtre.[2]

À ses yeux, ces peintures, produites spécifiquement pour des Occidentaux selon des conventions artistiques d'origine européenne, mais représentant des thèmes balinais, constituent des bribes de conversation entre Balinais et étrangers dans une situation interculturelle où chaque partie ne comprenait que très partiellement les attentes de l'autre. La plupart d'entre elles illustrent des contes populaires tirés non seulement du patrimoine littéraire et du répertoire dramatique, mais également de la tradition orale, qui était encore très vivante à Bali dans les années 1930. À la nuit tombée, dans l'intimité du milieu familial, les anciens narraient aux plus jeunes les histoires qu'ils avaient eux-mêmes entendues dans leur enfance. Semblables en cela aux représentations dramatiques, les histoires racontées étaient censées inculquer des principes moraux et prévenir les comportements inconvenants.

À l'époque où elle étudiait les peintures de Batuan, Hildred Geertz avait déjà mentionné son intérêt pour les récits qu'elles illustraient, tout en s'étonnant que personne n'ait encore effectué l'investigation approfondie que leur intérêt méritait. L'étude qu'elle en présente dans ce livre est basée sur la collection des contes assemblés par Gregory Bateson, transcrits à partir d'entretiens avec les peintres de Batuan et dactylographiés en balinais par son assistant I Madé Kalér, qui sont conservés dans les archives de Margaret Mead à la Bibliothèque du Congrès, à Washington. Le principal informateur de Bateson et Mead avait été un Brahmana Buda du nom d'Ida Bagus Madé Togog, qui devint l'interlocuteur privilégié de Hildred Geertz lorsqu'elle s'est installée à Batuan. Appartenant à une famille de prêtres et lettrés connue, Togog était familier du patrimoine littéraire tout comme de la tradition orale. Dès qu'elle eut suffisamment maîtrisé la langue balinaise, Hildred Geertz demanda à Togog de lui raconter sa vie. La traduction anglaise qu'elle a tiré de son récit a donné lieu à une publication commune.[3]

---

York: New York Academy of Sciences, 1942.

2. Hildred Geertz, *Images of Power: Balinese Paintings Made for Gregory Bateson and Margaret Mead*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. Et Hildred Geertz, *The Life of a Balinese Temple: Artistry, Imagination and History in a Peasant Village*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

**3.** Hildred Geertz & Ida Bagus Madé Togog, *Tales from a Charmed Life: A Balinese Painter*

*Storytelling in Bali* se compose de cinq chapitres. Après une introduction présentant la tradition orale balinaise, le deuxième chapitre décrit l'univers des conteurs, leur village de Batuan et leur rencontre avec les ethnologues qui ont collectionné leurs peintures et recueilli leurs histoires. Dans le troisième chapitre, Hildred Geertz s'intéresse à la circulation des contes populaires et aux contextes dans lesquels ils étaient narrés, tout en les replaçant dans le cadre des divers genres littéraires et dramatiques auxquels ils sont associés. Puis, dans le chapitre suivant, elle propose une interprétation anthropologique et historique des significations véhiculées par ces contes. Une brève conclusion termine son étude en s'interrogeant sur la principale fonction de la tradition orale à Bali – la mémorisation et la transmission d'informations sur le monde. Deux longs appendices complètent l'ouvrage, les notices biographiques des peintres et conteurs de Batuan, suivies de la transcription de 137 contes recensés par Bateson, traduits en anglais et annotés par Geertz, chacun d'entre eux accompagné de la peinture qui l'illustre.

Hildred Geertz s'est saisie de ces contes comme d'une voie d'accès à l'univers social et culturel de Batuan dans les années 1930. Elle considère que la narration orale est le produit d'un processus d'interprétation fondé sur des présuppositions culturelles exprimant les préoccupations partagées conjointement par les conteurs et par leurs auditeurs. En l'occurrence, l'univers quotidien des peintres et conteurs de Batuan apparaît semblable à celui représenté dans leurs peintures et dans leurs récits, un univers peuplé d'esprits malins et de forces redoutables, susceptibles de nuire aux humains aussi bien que de leur venir en aide. Le récit de la vie de Togog témoigne très clairement de la terreur éprouvée par les Balinais à l'égard de la sorcellerie exercée par les membres de leur entourage, tout comme de leur crainte récurrente de la colère des dieux, des démons ou de leurs ancêtres. Mais dans le même temps, Togog souligne le pouvoir que les prêtres et les guérisseurs sont capables de mettre à profit pour prévenir ces dangers ou pour y porter remède – un pouvoir ambivalent de destruction comme de régénération que les Balinais nomment *sakti*. Au fondement de la notion de *sakti* est l'idée que certains êtres humains sont capables de s'approprier le pouvoir d'agents originaires du monde invisible (*niskala*) dans le but de propager la souffrance et la mort, mais également, à l'inverse, d'apporter le bien-être et la prospérité. L'univers des Balinais était encore « enchanté » dans les années 1930 – et il le demeure dans une large mesure de nos jours.

L'étude que Hildred Geertz nous livre ici de la tradition orale à Batuan constitue un complément bienvenu à son travail précédemment publié sur ce village. Rigoureusement étayé et élégamment rédigé, appuyé sur une longue expérience de terrain, son dernier ouvrage fournit un accès inédit à l'univers mental traditionnel des Balinais.

Michel Picard

---

*Reminisces*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Dick van der Meij, *Indonesian Manuscripts from the Islands of Java, Madura, Bali and Lombok*. Leiden – Boston: Brill, 2017, 575 p., 494 illustrations. (Handbook of Oriental Studies, section 3, vol. 24), ISBN : 9789004347625.

Il est difficile de rendre justice à cet ouvrage, unique en son genre, riche en informations, apte à rendre attrayante une science ardue, érudit sans emphase, bienveillant, passionné – mais qui présente un certain nombre de lacunes déconcertantes.

Le livre traite des manuscrits des îles citées dans le titre, définies comme l'aire d'influence javanaise, « Java and the Javanese inspired worlds » (p. 1). Quatre îles, mais la carte des zones culturelles ne recouvre pas la carte géographique, car Java comprend la zone de langue soundanaise, celle de langue javanaise et les deux aires mixtes de Batavia et Cirebon, tandis que les trois autres îles sont également les lieux de cultures multiples.

Les catalogues de manuscrits javanais, balinais et sasak sont nombreux, mais ce livre est la première tentative de réunir, de façon systématique et détaillée, les principales caractéristiques de ces manuscrits. Projet ambitieux aussi parce que les manuscrits sont nombreux (des dizaines de milliers), dispersés et pas toujours faciles d'accès, tandis que la documentation est pléthorique, mais dispersée et avec de nombreuses zones d'ombre. Le titre annonce des Manuscrits et non des Textes ; il s'agit bien, en effet, d'un ouvrage de codicologie, consacré à la description des manuscrits d'un point de vue physique, par opposition à la philologie, qui s'intéresse aux textes contenus dans les manuscrits.

L'auteur était bien placé pour relever le défi, certainement l'un des plus aptes à entreprendre cet essai, du fait du nombre de langues et d'écritures qu'il maîtrise, de sa connaissance du terrain et des liens personnels qu'il a tissés au cours de très nombreuses années passées sur place, de sa passion pour le sujet et de sa formation académique.

Il ne prétend pas à l'exhaustivité. Il avertit d'emblée que le livre aborde « divers aspects des manuscrits » (p. 1). Néanmoins, un livre sur les manuscrits *indonésiens* (le mot du titre) de la région ne peut pas se borner aux manuscrits incrits dans les écritures de type javanais et ignorer les manuscrits en langue arabe et malaise.

L'auteur mentionne brièvement les manuscrits arabes, pour dire qu'ils sont « innombrables », extrêmement importants, mais qu'il n'a rien à en dire (p. 6-7), et il passe tout bonnement sous silence les manuscrits malais (ceux cités sont tous originaires d'autres régions), qui ne sont sans doute pas aussi nombreux, mais dont maints exemples sont connus, et pas seulement à Batavia et Bogor, du fait de l'activité coloniale, ou dans les bibliothèques de *pesantren*, mais sur toute l'aire considérée, y compris dans les communautés malaises de la côte Nord (cf. le prestigieux exemple de la *Hikayat Raja Pasai*) et dans les milieux aristocratiques, comme en témoigne l'Adipati Sura Dimenggala, Bupati de Demak, qui fournit à Raffles des manuscrits de choix pour qu'il en prenne copie.

Java et sa sphère d'influence présentent la particularité d'une situation linguistique et culturelle complexe, dans laquelle la présence en un lieu de textes (par exemple) javanais, arabes et malais concrétisent la fusion de traditions multiples, qui ont toutes les trois contribué à façonner la culture locale au cours des siècles et jusqu'à aujourd'hui. Réduire ce panorama aux manuscrits pan-javanais, c'est reproduire une fois de plus la vieille notion que Java est le lieu d'une culture supérieure héritée de l'Inde, où l'islam est demeuré un phénomène marginal. D'un livre aussi personnel

que celui-ci, on aurait pu espérer une vision de Java plus moderne et plus profonde.

Autre lacune : les manuscrits modernes sont pour la très grande majorité écrits sur papier, mais l'auteur a décidé de ne pas traiter ce sujet (ce qui veut dire aussi les cahiers [*quires*, *kuras*], les filigranes, les formats, la mise en page, le brochage, le lignage, la pagination..., et encore les outils du scribe : plumes et encres), de même que la reliure (sous prétexte d'incompétence, p. 12). Ceci vaut pour le papier européen (importé de diverses origines ou fabriqué localement) et aussi pour le papier indigène fait à base d'écorce (*dluwang*, sur lequel la documentation est largement suffisante). L'élimination du papier a pour conséquence, collatérale mais considérable, de tenir une fois de plus à l'écart les manuscrits islamiques. L'idée avancée par l'auteur que les manuscrits islamiques sont sur papier pour la raison que le lontar ne se prête pas à la tradition d'écrire des commentaires en marge, n'est pas pertinente : il semble assez évident que les manuscrits musulmans sont écrits sur papier parce qu'ils sont imités de manuscrits semblables en arabe et en persan, et que le papier est par conséquent le lieu privilégié de l'inscription de tels textes (de même que les caractères arabes), alors que le lontar (et les *aksara*) est le lieu des textes d'inspiration *kafir* (hindouiste ou bouddhiste). Ce parti pris a d'ailleurs son parfait symétrique dans celui de certains officiants balinais, qui considèrent que, « lors de certains rituels, les textes doivent de préférence être lus dans des lontar et non du papier, car cela serait inapproprié et pourrait avoir des conséquences indésirables » (p. 32). L'auteur cite le cas de textes en vieux-javanais rédigés, à l'époque moderne, sur papier, puis recopiés sur lontar (p. 47). L'absence de description du papier et de la reliure est d'autant plus dommageable que le support des manuscrits anciens (*lontar* et exceptionnellement *gebang*), avec tous leurs attributs, ainsi que l'équivalent de leur reliure (trous pratiqués dans les feuilles et ficelles tenant celles-ci ensemble, couvertures, et boîtes spéciales pour contenir les manuscrits balinais), sont l'objet d'un développement de 28 pages (p. 153-180).

L'auteur a également choisi de ne pas traiter les lettres (missives) que les Javanais (et autres) se sont échangées depuis des siècles et dont de nombreux exemples sont conservés. Le champ est évidemment gigantesque (c'est l'excuse avancée, p. 16), mais il était possible de faire une sélection, voire de ne présenter que quelques échantillons, dans le but de montrer comment le courrier officiel ou diplomatique a ses règles propres, mais respecte aussi certaines normes des manuscrits classiques, tandis que le courrier banal du bon peuple s'apparente aux notes triviales que l'on trouve consignées en marge de certains manuscrits et qui sont, elles, dûment enregistrées et commentées dans les catalogues.

Il n'est pas question non plus des propriétaires et des commissionaires. Les manuscrits copiés sur commande étrangère sont traités avec condescendance (p. 99-104) parce qu'ils n'appartiennent pas à la tradition locale. Certes, mais il ne faut pas oublier que certains textes ont survécu grâce à ces copies de commande et qu'un très grand nombre de manuscrits, sans doute la majorité d'entre eux, ont été écrits sur commande locale.

Il n'est pas non plus question de la classe des copistes. Existait-il une profession de copiste dans la nébuleuse javanaise ?

L'auteur n'a pas de goût pour les exposés systématiques conventionnels ; il aime le particulier, le détail, l'insolite. On a ainsi des considérations sur des collections privées en Papouasie (p. 142), mais aucune description des grandes collections pan-javanaises au niveau mondial (Leiden, Londres, Jakarta, FIPBUI et les quatre palais

de Java Centre), alors que c'est là que se trouve l'immense majorité du matériau et qu'elles possèdent toutes les huit une histoire et des caractéritiques propres.

On peut encore regretter l'absence de tout point de vue historique. Pour ne considérer que le domaine purement javanais, qui occupe la première place, la littérature javanaise a connu trois sortes d'oppositions distinctes dans le temps, au niveau de la langue (vieux-javanais vs javanais moderne), de l'écriture (syllabaire javanais vs lettres arabes) et des supports (lontar vs papier). Comment se combinent ces trois phénomènes, comment s'est faite la transition d'une phase à une autre ? Ce livre aurait pu être l'occasion d'une réflexion sur l'évolution de la pratique manuscrite et le passage d'une phase à une autre : qu'est-ce qui s'est transmis, qu'est-ce qui s'est perdu, y a-t-il des manuscrits de transition ?

Bien d'autres domaines encore laissent à désirer. L'auteur fait allusion à la relation entre les manuscrits et divers milieux socio-culturels : celui de leur production, celui de leur transmission et celui de leur réception (ex. p. 19) ; il regrette que cet aspect ne soit pas plus étudié (p. 23) ; et il n'en dit rien lui-mème.

La limite précise entre codicologie et philologie dépend en partie des auteurs. La paléographie a été ici écartée. Soit, mais peut-on négliger l'écriture et consacrer 37 pages aux ratures, reprises et autres signes de corrections (p. 314-340) ? Peut-on ignorer (légitimement) les textes, mais parler des manuscrits complets, incomplets, fragmentaires ou composites (32-37), des textes populaires ou rituels, des bons et mauvais manuscrits, des titres, de la métrique, ou encore des erreurs de copie **?**

C'est un euphémisme de dire que l'auteur a adapté son sujet à son expérience, ses connaissances et ses prédilections. Le manque de cohérence que manifestent les lacunes et manquements relevés ci-dessus est en fait un choix délibéré. Cet ouvrage n'est pas un manuel de codicologie pan-javanaise (bien qu'il paraisse dans la série des Handbooks), c'est un récit personnel, hautement idiosyncratique, primesautier et passionné, presque ludique, au sujet des manuscrits. Considéré de la sorte, c'est un livre neuf, unique, remarquable et digne d'intéresser un public beaucoup plus large que les geeks du document antique. L'une de ses qualités est de montrer que les manuscrits constituent un domaine passionnant, le lieu privilégié de l'inscription d'une culture foisonnante, l'occasion aussi de découvrir une illustration (dessins et enluminures) de grande qualité, comme le montrent les 494 photos, en majorité de l'auteur et en majorité excellentes, qui illustrent l'ouvrage.

Le livre est composé de façon méthodique et peut se lire d'une traite, comme un discours holistique, ou se consulter par chapitres (ou via l'index) selon les besoins ponctuels.

A l'exception des lacunes relevées ci-dessus, le livre offre des informations extrêmement érudites et précieuses sur de nombreux aspects des manuscrits, y compris des notes inattendues et captivantes, comme par exemple un développement de 5 pages et 15 photos, fort curieuses et intéressantes, sur les petits objets (pièces, perles, crochets, coquillages, morceaux de bois, boutons) qui ornent les ficelles des manuscrits anciens (p. 175-179).

En dépit de ses manques, donc, un livre important, qui mériterait de paraître en traduction indonésienne, de préférence avec les additions qui s'imposent, car le public indonésien est, bien entendu, le premier concerné et en grand manque d'ouvrages de base sur sa propre culture.

Henri Chambert-Loir

# Histoire

Daniel Perret (dir. pub.), *Writing for Eternity. A Survey of Epigraphy in Southeast Asia*, Paris, École française d'Extrême-Orient, Études thématiques 30, 2018, 478 p., bibliographie, index [ISSN 1269-8067, ISBN 978-2-85539-150-2, 40 €].

Le volume *Writing for Eternity* réunit, sans doute pour la première fois, des travaux de spécialistes de l'épigraphie en Asie du Sud-Est afin de dresser un état des lieux de la discipline sur cet espace géographique. L'ouvrage, édité par Daniel Perret, rassemble dix-huit contributions, dont un certain nombre ont été présentées lors d'un colloque organisé en 2011 à Kuala Lumpur (Malaisie).

Le principal défi pour une telle entreprise est certainement de lui donner une cohérence d'ensemble au regard de l'étendue géographique de la zone, de la diversité linguistique et culturelle qui la caractérise et de la période historique prise en compte (du V^e^ siècle, date estimée des premiers épigraphes connus, jusqu'au XIX^e^ siècle). C'est le critère graphique qu'a choisi D. Perret pour organiser l'ouvrage, divisé en trois grandes parties consacrées, respectivement, aux inscriptions consignées dans des écritures d'origine indienne, en idéogrammes chinois et en caractères arabes ou dérivés. Cette organisation s'avère tout à fait pertinente pour définir et délimiter des aires culturelles et des usages épigraphiques afférents, là où aurait échoué, par exemple, un critère strictement géographique. Ainsi le corpus épigraphique de l'Indonésie comprend-il à la fois des inscriptions indo-bouddhiques et d'autres, ressortissant à la religion musulmane, écrites en langue ou écriture arabe. Les premières et les secondes sont donc ici traitées de façon séparée. Inversement, les inscriptions en sinogrammes se retrouvant de part et d'autre de l'Asie du Sud-Est (de la Birmanie à l'Indonésie, en passant par la Thaïlande, Singapour, Brunei et le Vietnam), il était tout à fait judicieux de les considérer dans leur ensemble, d'autant plus que leur étude révèle une certaine homogénéité thématique et contextuelle.

La première partie du livre, qui concerne le corpus épigraphique des civilisations ayant adopté des écritures d'origine indienne, est par la force des choses la plus importante mais aussi la plus variée. Elle concerne les diverses populations qui se sont constituées en royaumes ou en États centralisés – pour certaines dès les premiers siècles de l'ère chrétienne (cham, môn, khmère, pyu, javanaise), plus tardivement pour d'autres (birmane, arakanaise, thaïe et lao) – en s'appuyant sur les religions brahmaniques ou bouddhiques empruntées, en même temps que l'écriture, au sous-continent indien. Cette corrélation entre les dynamiques religieuses, politiques et scripturaires transparaît de façon éclatante dans les inscriptions. Les enjeux d'ordre social sous-tendent, en effet, la forme et le contenu religieux de ces écrits réalisés presque exclusivement sous l'impulsion des pouvoirs institués.

La seconde partie est plus brève puisqu'elle ne compte que deux contributions, l'une portant sur les inscriptions chinoises présentes sur l'ensemble de l'Asie du Sud-Est insulaire et péninsulaire, l'autre limitée au Vietnam, dont le corpus épigraphique vernaculaire ne s'est constitué qu'à partir du XVI^e^ siècle. Il ressort de ces deux études que les acteurs de l'épigraphie sino-vietnamienne sont différents de ceux qui étaient à l'œuvre parmi les populations « indianisées ». Les épigraphes ne sont plus ici l'apanage

des princes et des dignitaires (quoique cette prévalence aura tendance à s'estomper au cours des siècles), mais initiés par des immigrants chinois, des commerçants, des membres d'associations ou – pour le cas du Vietnam – des fonctionnaires locaux voire de simples villageois, et revêtent donc un caractère plus populaire (C. Salmon, p. 287). Leurs destinations sont également plus prosaïques, puisqu'elles consistent, le plus souvent, en épitaphes ou formulations à caractère funéraire, même si l'on trouve, au Vietnam notamment, des textes plus élaborés portant par exemple sur la réglementation des villages, des accords notariés ou des donations au bénéfice de monastères bouddhiques (P. Papin, p. 325-326). Il est à noter que cette seconde partie ne fait pas place à la Corée (simplement évoquée dans la contribution de C. Salmon), grande absente de l'ouvrage, alors qu'elle aurait pourtant mérité de faire l'objet d'un chapitre spécifique.

La troisième et dernière partie rassemble trois contributions consacrées aux inscriptions en écritures arabes ou dans des graphies qui en sont dérivées. Consécutives à l'expansion de l'islam, ces inscriptions sont relativement tardives, puisqu'elles remontent rarement au-delà du XV^e^ siècle. Pour la même raison, la plupart des textes lapidaires consignés dans ces écritures sont concentrés dans l'archipel insulindien et la péninsule malaise, avec des foyers moins importants à Brunei, aux Philippines et en Thaïlande.

Par-delà des différences considérables de contextes culturels, politiques, sociaux et historiques, il est possible à la lecture des trois parties du présent volume de dégager un certain nombre de fondamentaux, tout à fait remarquables, dans les traditions épigraphiques de l'Asie sud-orientale. La fondation d'édifices religieux ou les donations au profit de ces fondations constituent, en effet, l'un des thèmes les plus fréquemment rencontrés. L'octroi de terrains bien délimités et la mise à disposition de « serviteurs » ou d'« esclaves » attachés à des terres arables, associés à un pouvoir de taxation sur les villages environnants, sont l'objet de la majorité des inscriptions. Ces actes participaient de l'autorité politique et économique des classes dirigeantes, quelle que soit l'appartenance religieuse. Un autre trait culturel partagé dans la région à travers les siècles est la destination funéraire des épigraphes. La majorité les inscriptions en sinogrammes et en écriture arabe, en particulier, sont produites dans ce contexte (C. Salmon, p. 309, C. Guillot, p. 342, L. Kalus, p. 359), qu'il s'agisse d'épitaphes gravées sur les tombes ou d'écrits figurant sur des objets placés dans des lieux mortuaires, tels que des reliquaires ou des lieux de commémoration des défunts. L'unique étude de cas figurant dans l'ouvrage, qui présente la reproduction intégrale d'une stèle inscrite au Vietnam en 1717 et sa traduction inédite, combine ces deux aspects – funéraire et foncier : elle atteste le don en argent et en parcelles de terre réalisé par un dignitaire au bénéfice d'un monastère bouddhique, en contrepartie duquel les autorités villageoises et religieuses s'engagent à organiser, après la mort du donateur, des cérémonies à sa mémoire (P. Papin, p. 334 *ff.*). Les similitudes concernent également certains objets caractéristiques servant de support aux inscriptions, tels que les cloches de monastère ou, de façon peut-être plus étonnante, les canons, que l'on retrouve ornés d'épigraphes analogues en milieu chinois et dans plusieurs royaumes « indianisés ».

L'ouvrage laisse au lecteur le soin d'opérer lui-même ces rapprochements et de tirer ses propres conclusions. Les interrogations portant sur les « pratiques épigraphiques » (en anglais *epigraphic habit*, expression popularisée par le latiniste Ramsay MacMullen), autrement dit la fonction sociale, religieuse, symbolique voire cognitive des inscriptions, ne sont guère développées dans le livre. Quand ces

questions sont effleurées, c'est dans le cadre restreint d'une contribution particulière et au détour de considérations plus descriptives. Au demeurant, dès l'introduction, D. Perret avertit le lecteur que *Writing for Eternity* n'a d'autre ambition que de proposer un « panorama », en l'état actuel des connaissances, de l'épigraphie en Asie du Sud-Est, et que d'autres travaux seront nécessaires pour répondre aux questions complexes que ces recherches peuvent soulever (p. 43). À cet égard, le titre est un peu trompeur, dès lors qu'il laisse penser à tort que la question de la durabilité des inscriptions, celle de la motivation de leurs acteurs, et celle du sens de leurs actes et des modalités de leur élaboration, figurent au cœur du livre.

Plusieurs des contributeurs ont trouvé utile, en parallèle à l'étude des corpus pertinents, d'esquisser une histoire des études épigraphiques relatives à leur aire culturelle ou linguistique de spécialisation. La bibliographie, quasi-exhaustive, figurant en fin de volume (que complète la liste des travaux en langue vernaculaire consacrés aux inscriptions de Thaïlande, qui fait l'objet exclusif de la contribution de P. Skilling) vient en renfort de ce travail épistémologique. D. Perret consacre d'ailleurs un chapitre entier aux pionniers de l'épigraphie à Sumatra et une large part de son introduction à l'ouvrage est un rappel historique des circonstances dans lesquelles la discipline a émergé dans le champ des études asiatiques depuis que Thomas Stamford Raffles, alors lieutenant-gouverneur des Indes Britanniques à Java, fit valoir (dès 1815) l'importance des inscriptions pour les études historiques et linguistiques de l'Insulinde (p. 14). Si l'épigraphie de l'Asie du Sud-Est s'est ensuite développée, à partir du XIX^e^ siècle, sous l'impulsion des explorateurs et orientalistes français et néerlandais – et, dans une moindre mesure, britanniques –, un certain nombre d'entreprises de recherche, d'étude et d'inventaire de textes lapidaires avaient été initiées localement bien avant la période coloniale, notamment par les souverains de Birmanie dans le cadre de réaffirmation de droits fonciers mais aussi, sans doute, à des fins de légitimation (T. Frasch, p. 57-58). Au Siam, c'est le roi Rama IV (1851-1868), connu en Occident sous le nom de Mongkut, qui, rapportant à Bangkok des stèles inscrites, attira l'attention des spécialistes européens (D. Perret, p. 18). Il faut encore noter qu'en Chine, l'étude des inscriptions anciennes débuta dès le XI^e^ siècle, sous la Dynastie des Song du Nord, lorsque fut constitué un corpus d'estampages et de copies imprimées (C. Salmon, p. 291).

S'il fallait trouver un défaut à *Writing for Eternity*, ce serait une certaine hétérogénéité des contributions, non pas tant en terme de volume ou de qualité que de nature. Alors que certains chapitres dressent un aperçu général des inscriptions présentes sur une aire géographique ou culturelle donnée, d'autres traitent de problématiques précises (p.e. la corrélation entre épigraphie et pouvoirs en Birmanie, la pertinence de la répartition géographique des inscriptions au Laos, la fonction juridique et territoriale des stèles inscrites à Java, etc.), et d'autres encore rendent compte d'un projet de recherche en développement ou d'un corpus en cours d'élaboration. Cet aspect de l'ouvrage reflète, sans doute, celui qui préside à la tenue d'un colloque, tel que celui qui fut à l'origine de cette publication.

*Writing for Eternity* remplit parfaitement l'objectif consistant à dresser un état des lieux de la connaissance de l'épigraphie en Asie du Sud-Est. L'ouvrage dépasse même cette ambition, en invitant – certes de façon implicite – les spécialistes de l'épigraphie, mais aussi les historiens et les anthropologues, à adopter une approche

comparative dans l'étude de leur terrain spécifique, ainsi qu'à davantage s'interroger sur le fait épigraphique lui-même et sur la présence dans ce vaste espace géographique de milliers d'inscriptions qui semblent, en dépit d'une grande diversité culturelle, linguistique et religieuse, participer d'un phénomène socio-historique univoque et cohérent. À cet égard, l'un des défis de l'épigraphie de l'Asie du Sud-Est continentale ou insulaire est de combler le retard relatif vis-à-vis de la discipline appliquée à d'autres aires culturelles – telles que la Grèce antique, l'espace romain, l'Égypte ancienne ou la Mésopotamie – qui bénéficient d'une production scientifique plus abondante et d'une méthodologie parfois plus audacieuse. Pour ce faire, les chercheurs disposent désormais, avec ce livre par ailleurs richement illustré, d'un outil précieux et d'une source sûre à laquelle ils pourront à leur gré puiser leur inspiration.

Gregory Kourilsky

*The Chinese Annals of Batavia,* the Kai Ba Lidai shiji *and other Stories (1610-1795*), Translated, edited and annotated by Leonard Blussé & Nie Dening, Leiden – Boston: Brill, European Expansion and Indigenous Response, Volume 28, 2018, bibliography, 19 illustrations, 2 index, 322 p. ISBN 1873-8974; ISBN 978-90-04-355339-2 (hardback); ISBN 978-90-04-35670-2 (e-book)

La partie principale de ce volume (pp. 51-201) consiste en la traduction annotée du *Kai Ba lidai shiji* 开吧历代史记, chronique de la communauté chinoise de Batavia, rédigée vers 1794 par un auteur qui ne révèle pas son nom.

Elle est précédée d'une partie introductive en six chapitres. Le premier donne un aperçu de la situation à Batavia aux XVII[e] et XVIII[e] siècles et insiste sur l'idée qu'il y aurait eu une sorte de *convivencia*, ou coexistence culturelle entre Hollandais et Chinois, laquelle aurait été mise à mal avec le massacre des Chinois en 1740. Le deuxième traite plus particulièrement de la communauté chinoise, de son administration directe par un capitaine ou *jia-bi-dan* 甲必丹 et ses adjoints sous le patronage de la VOC dès 1619, et de la fondation ultérieure d'un concile, institution semi-officielle (connue en chinois sous de Gongguan 公馆 ou encore Gongtang 公堂 et, en néerlandais, sous celui de Chineese Raad) se réunissant deux fois par semaine, sous la direction du capitaine, pour gérer diverses questions touchant la communauté (à l'exception des affaires graves qui relevaient de la justice de la VOC).

Le troisième chapitre envisage la place de cette chronique, par rapport aux autres sources en chinois émanant de la Gongguan, mais aussi de contemporains qui, après avoir visité, voire séjourné à Batavia, tels Cheng Xunwo 程逊我 et Wang Dahai 王大海, ont composé chacun un travelogue dans le but d'informer leurs compatriotes. À ces derniers, il conviendrait d'ajouter un autre voyageur, Chen Hongzhao 陈洪照, également originaire du Fujian, qui se rendit à Java en 1749, mais dont le « Récit sommaire sur Batavia » n'a encore été retracé que par des citations dans le *Xiao Liuqiu manzhi* 小琉球漫志 « Récit de loin sur la Petite Ryu Kyu »[4]. L'auteur de la chronique n'expose nulle part les raisons qui l'ont poussé à écrire. Vu que ses objectifs

**4.** Voir Chen Jiarong, « À la recherche du "Récit sommaire sur Batavia" *Bayou jilüe* de Chen Hongzhao (ca. 1749) », traduit par C. Salmon, in *Archipel* 52 (1996), p. 19-30.

étaient manifestement de reconstruire à grands traits la chronologie des différents personnages impliqués dans la gestion des affaires de la communauté durant la période de la VOC et de relater en détail les événements de 1740, (brièvement évoqués de façon allégorique dans le texte du premier panneau de la Gongguan de 1781 relatant les débuts de l'histoire de la gestion de la communauté)[5], les éditeurs ont été amenés à avancer l'idée qu'il était très probablement le secrétaire de la Gongguan.

Les trois derniers chapitres traitent du texte proprement dit, de son contenu qui est essentiellement une reconstruction relatant des anecdotes dans un double cadre politique hollandais et chinois (avec les dates données selon le calendrier chrétien et chinois), dans le but de moraliser sur le passé à l'usage du présent. Et pour ce faire, l'auteur n'hésite pas à intervenir pour exprimer ses sympathies et antipathies. La question de la genèse du récit reste très problématique vu qu'on ignore tout des sources (probablement conservées au sein de la Gongguan) sur lesquelles il s'est appuyé pour établir son récit. Peut-être aurait-on pu faire ici un rapprochement avec la Gongguan de Semarang, où au moment de sa suppression en 1931, l'historien local Liem Thian Joe 林天佑 découvrit « par hasard » dans les bureaux de ladite institution « diverses notes anciennes », grâce auxquelles il put rédiger son histoire de la communauté chinoise de cette ville[6].

Cinq versions manuscrites de la chronique ont été retracées : la première, utilisée par Révérend Walter Henry Medhurst pour effectuer sa traduction en anglais[7], laquelle n'a pas été retrouvée ; les deux suivantes qui ont été éditées en chinois avec un apparat critique, plus particulièrement celle de Hsü Yün-Ts'iao 许云樵 (combinant la copie d'une version conservée à la Gongguan faite en 1940 et une autre datant de 1896 retrouvée à Sukabumi en 1921 et précédemment publiée) parue à Singapour en 1953 dans la revue *Nanyang xuebao* 南洋学报 ; enfin, les deux dernières censées être conservées à la Bibliothèque de l'université de Leyde. La première des deux (à présent égarée) fut donnée en 1909 par le fonctionnaire chargé des affaires chinoises B. Hoetink ; la deuxième le fut en 2005, par l'ingénieur Liem Ho Soei qui la tenait de Oei Giok Po, premier bibliothécaire en charge de la collection Echols sur l'Asie du Sud-Est de l'université de Cornell. C'est ce dernier manuscrit (qui se termine sur l'année 1793, alors que les autres vont jusqu'en 1795, et ne comporte pas d'appendices, à la différence de ceux utilisés par Hsü Yün-Ts'iao), considéré comme étant le plus ancien, qui fait l'objet de la traduction dont il est question ici. On aurait peut-être souhaité que cette interprétation soit davantage étayée. Les éditeurs expliquent enfin comment ils ont procédé pour établir leur traduction en tenant compte des diverses versions à leur disposition.

---

**5.** Ce panneau ainsi que les quatre suivants, datant de 1861, 1893, et 1918, ornent à présent les murs de la bibliothèque asiatique de l'université de Leyde. À noter qu'ils ont fait l'objet de publication au moins à quatre reprises, en 1939 (deux fois), en 1955, et en 1997.

**6.** Cf. Liem Thian Joe, *Riwajat Bangsa Tionghoa di Indonesia, bagian Riwajat Semarang*, Semarang, Boekhandel "Kamadjoean", [1933], Permula'an Kata. Traduction chinoise : Li Xuemin 李学民 & Chen Xunhua 陈　华, *San-bao-long lishi, zi Sanbao shidai zhi huaren gonguan de chexiao (1416-1931)* 三宝垄历史，自三保时代至华人公馆的撤销, Guangzhou : Jinnan daxue huaqiao yanjiusuo, 1984.

**7.** Cette traduction n'a sauf erreur pas été conservée, mais elle a donné lieu à une adaptation en néerlandais qui a été publiée en 1840.

La troisième et dernière partie est constituée par les traductions de quatre textes plus ou moins contemporains de la chronique, dont certains déjà traduits antérieurement (pp. 205-240) : le bref récit de Cheng Xunwo sur Batavia (sans annotations), un choix de textes se rapportant à Cai Xin 蔡新, un fonctionnaire originaire du Fujian, ayant encouragé Cheng Xunwo à rédiger sa relation de voyage, des extraits du travelogue de Wang Dahai, et une brève note sur Batavia (reproduite dans l'édition de la chronique par Hsü Yün-Ts'iao). Cette partie se termine sur huit appendices (pp. 243-293) donnant la traduction de la nomination du capitaine Tsoa Wanjok en 1678, diverses listes, dont celles des gouverneurs généraux, des chefs de la communauté chinoise et des secrétaires de l'office des Chinois (figurant dans les versions utilisées par Hsü Yün-Ts'iao), ainsi qu'un glossaire des termes malais et néerlandais utilisés dans la chronique.

Les éditeurs ont accompli un travail fort louable. On appréciera tout particulièrement les efforts faits pour éclairer, voire corriger, le texte de la chronique en s'appuyant sur diverses sources hollandaises contemporaines. Les sinologues regretteront toutefois que le manuscrit, qui est à la base de cette traduction, n'ait pas été reproduit. Ils regretteront également que les nombreuses transcriptions de toponymes n'aient pas été données selon la prononciation hokkien, laquelle aurait permis de mieux comprendre les identifications faites par les traducteurs.

Claudine Salmon

George Quinn, *Bandit Saints of Java: How Java's Eccentric Saints Are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*, Burough on the Hill, UK: Monsoon Books, 2018, 432 p., ISBN: 9781912049448.

Le culte des saints, c'est-à-dire les pèlerinages effectués sur des tombes musulmanes dites « sacrées », représente, à Java, un aspect relativement négligé de la dévotion religieuse, par opposition à la foi, aux observances et aux rites dictés par le dogme musulman. Il s'agit pourtant d'une pratique courante qui, pour des dizaines de millions de dévôts, réalise la fusion entre la religion, observée par ailleurs, et des croyances beaucoup plus anciennes.

George Quinn consacre à ce phénomène un livre savant, intelligent et subtil, écrit pour le grand public. Il ne s'agit pas de vulgarisation, de mettre un sujet ardu à la portée de lecteurs du commun, mais de traiter un thème des plus sérieux avec simplicité, sur un ton personnel et léger, avec humour aussi, sans s'embarrasser des paraphernalia de l'académisme : très peu de notes et aucune référence bibliographique dans le texte ; l'érudition et les codes académiques sont rassemblés dans une annexe modestement imprimée en petits caractères, marquant une césure entre mode narratif et discours scientifique. Même dans cette section, les références ne sont pas ordonnées dans une classique bibliographie, mais au fil d'un discours sur les sources de l'ouvrage. Celles-ci sont en majorité indonésiennes : livres, thèses, articles et blogs. Cela n'exclut en rien l'érudition, bien au contraire. Le livre est nourri d'une connaissance intime de la civilisation javanaise. La maîtrise du javanais a été un atout considérable dans la familiarisation de l'auteur avec les sites. Les textes indonésiens, javanais et arabes cités sont traduits par l'auteur.

L'ouvrage est composé comme un récit de voyage, le récit d'un promeneur assidu, curieux, toujours bienveillant et respectueux, ouvert à toutes les rencontres et attentif à toutes les informations. La trame du livre est la description de lieux saints d'après l'expérience personnelle qu'en a faite l'auteur durant les trois dernières décennies, ou plus, trame sur laquelle sont tissés des développements sur la légende des saints, l'histoire de l'islam javanais, les traditions javanaises écrites (*kakawin*, *babad*, *suluk*, *serat*, *kitab*, *wayang*) et maints autres aspects de la culture javanaise. Les digressions sont nombreuses, qui nous transportent aux quatre coins du monde javanais, telles celles sur la *kiblat* (52-56), l'enseignement de Sunan Bonang (69-72), la personnalité de Ph. van Akkeren (79), une représentation de *wayang* (114-116), l'opium aux Indes Néerlandaises (118-119), l'organisation Pemuda Pancasila (142-148), l'interprétation musulmane du tsunami d'Aceh en 2004 (216-217), le *ludruk* (243-245), l'histoire de Madura (250-256), la vague d'homophobie publique soulevée en 2015 (261-262), l'histoire de la forêt à Java (321-331), l'affaire Ahok (380-383) et d'autres.

Dans les études sur le culte des saints, comme dans celles sur l'islam indonésien en général, la tendance est au comparatisme, à la synthèse et à la généralisation. Quinn adopte la démarche inverse, celle de l'ethnographie, mais nourrie d'un appareil contextuel de grande ampleur.

Ce parti pris nous prive de réflexions générales sur, par exemple, la personnalité des gardiens de sites (les *juru kunci*), la sacralisation de l'espace, ou encore le rapports aux défunts.

Quinn ne tente pas une définition de la sainteté, ni même de lieu sacré. Il décrit des sites où, d'une manière générale, sont vénérés des personnages plus ou moins historiques, plus ou moins authentiques. Beaucoup de sites sacrés, à Java, sont en marge d'une définition, même aussi rudimentaire : le chapitre sur le gardien rituel du Merapi (Mbah Maridjan) et le rite du Labuhan (p. 213-242) ne concerne pas une tombe ni un saint – bien qu'elle aboutisse à la naissance d'un saint, via la vénération d'une tombe incertaine ; le vestige vénéré sur le site de Nyai Ageng Bagelen (23-34) n'est pas une tombe musulmane, mais un stupa, tandis que d'autres sections sont consacrées à un arbre (286-293), une grotte (Gua Langse, 295), ou encore un gong, tous sacrés (332).

Le livre, déjà volumineux, est loin d'être exhaustif : il y manque des sites importants, tels par exemple que Trusmi, Kemukus, Imogiri, Kota Gede, ou Malik Ibrahim. Mais ces absences, que certains regarderont peut-être comme des lacunes, sont délibérées et parfaitement maîtrisées.

Le narrateur voyage : il traverse Java d'une côte à l'autre et d'une extrémité à l'autre, de même que certains pèlerins javanais circulent de tombe en tombe, afin d'accumuler les mérites, les pouvoirs spirituels et les enseignements. Et le lecteur progresse ainsi, d'une tombe, d'une légende, d'une leçon d'histoire à une autre, accumulant les images et les informations sur la religion et la culture javanaise. Livre initiatique, en somme, sous forme de promenade, constamment passionnante et renouvelée, mais qui ne peut avoir de fin, car le sujet est infini.

Le parti provocateur du titre n'est absolument pas dans le ton du livre, qui est au contraire constamment mesuré et subtil. Il existe des saints-bandits repentis, excentriques, voire hérétiques ; ils sont représentés ici par Sunan Kalijaga, Maling Gentiri, Ki Ageng Balak, Ki Boncolono, et encore Seh Siti Jenar et Sunan Panggung ; mais ils sont loin d'être majoritaires. Quant au conflit entre le culte des saints et l'islam fondamentaliste, qui est une constante de l'islam indonésien depuis le 15e

siècle, il est sous-jacent dans nombre de chapitres et explicitement discuté à propos de Mbah Priok (181-212) et de Sunan Bayat (367-372). Ce dernier chapitre débouche sur une longue comparaison (372-409) entre les dévotions accomplies sur le site-même et dans la mosquée adjacente, avec la conclusion, solidement argumentée, que le pôle *abangan-kramat* (l'islam javanisant), majoritaire au lendemain de l'indépendance, est devenu aujourd'hui minoritaire, au profit du pôle *santri-masjid* (l'islam rigoureux ou tout bonnement orthodoxe). Parmi les nombreuses causes de ce renversement (urbanisation, éducation, internationalisation...), la tragédie de 1965 eut le rôle d'un catalyseur brutal. Avec la paradoxale constatation, cependant, que les pèlerinages sur les tombes n'ont cessé d'augmenter de façon spectaculaire depuis les années 1980 jusqu'à aujourd'hui, précisément par réaction envers la vague d'orthodoxie coercitive. Sur le plan religieux, les lieux saints (*kramat*) sont le refuge de la culture *abangan* (permissive), mais les tombes, plus ou moins habillées de signes d'orthodoxie ou de « santrification » (402), sont aussi visitées par des orthodoxes.

Au terme de ce cheminement ethnographique et savant à la fois, le lecteur découvre une forme de dévotion et de foi musulmane à l'opposé de tout ce que lui enseigne l'actualité internationale dont rendent compte les médias et même très éloignée de l'islam dont parlent les publications académiques sur l'Indonésie. La vénération des tombes, ainsi que d'autres sites sacrés, est indubitablement musulmane, mais elle s'inscrit dans un univers spirituel, qui représente un aspect essentiel du rapport des Javanais à l'au-delà. En filigrane à la visite des tombes, cet ouvrage présente une exploration de la relation historique, géographique et spirituelle, à Java, entre les mondes visible et invisible et entre le microcosme et le macrocosme.

Henri Chambert-Loir

*Urip Iku Urub: Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey (« La Vie comme un flambeau : Un collier d'offrandes pour les 70 ans du Professeur Peter Carey »)*, Jakarta : Kompas, 2019, xc-568 p., 120 illustrations, index. ISBN: 978-602-412-534-9.

Comme souvent dans les hommages offerts à des professeurs d'université, un corps d'articles, dans ce volume, est constitué de souvenirs et de documents personnels, et un autre d'essais en rapport avec la discipline du professeur en question.

La première partie (c.130 p.) est consacrée à Peter Carey, à commencer par un texte autobiographique de celui-ci (illustré par 55 photographies éparses dans la première partie de l'ouvrage), qui fait une large place à ses origines et à son enfance.

Né en 1948 à Rangoon, où il passe son enfance, Peter Carey fait ses études en Angleterre, puis des études supérieures à Cornell et à Leyde; il fait durant deux ans des recherches à Java et devient professeur d'histoire de l'Europe moderne à Oxford, où il enseignera pendant 30 ans. Il passe sa thèse sur Diponegoro en 1977, mais elle ne sera publiée que trente ans plus tard parce que son parcours suit des détours imprévus. Il consacre, en effet, une grande partie de son temps, dans les années 1980-1990, à une campagne de soutien au Timor oriental, lors de la difficile transition qui

conduit à l'indépendance et qui a provoqué chez lui une « crise morale » (p. 44). Il participe aussi à la fondation du Cambodia Trust en 1989 (qui fournit des prothèses aux victimes de mines personnelles), à celle d'une école bouddhiste en Angleterre en 1993, à celle d'un centre de méditation bouddhiste en Irlande en 2000, et à celle d'une École supérieure de santé à Jakarta vers 2009.

Enfin, il prend sa retraite d'Oxford en 2008 et s'installe à Jakarta. Il fait d'abord, durant quatre ans, l'expérience décevante d'un emploi bénévole au ministère (« kafkaien », p. 46) de la Santé pour développer en Indonésie la compétence qu'il a acquise dans le domaine des prothèses de bras et jambes, mais, pour finir, il jouit d'une période de récolte de tous ses investissements de chercheur grâce au patronage – pour le moins inattendu – de la fondation de Hashim Djojohadikusumo (le frère et financier de Prabowo Subianto), qui lui permet de publier la traduction de sa thèse et de devenir professeur à l'Université Indonesia. La décision de vivre à Jakarta est beaucoup plus qu'un séjour supplémentaire à l'étranger. Peter Carey ambitionne de devenir citoyen indonésien et divers indices laissent penser qu'il s'idendifie comme javanais (ex. p. xxxiv, 110).

En marge de cette carrière professionnelle, quelques éléments de la vie privée font surface, dont une expérience de sortie du corps à l'âge de six ans, une autre de mort imminente à 22 ans, une rencontre quasiment mystique avec Diponegoro et plusieurs épisodes tragiques. De cette vie très remplie et faite de chapitres apparemment dissemblables, le texte autobiographique de Peter Carey explique la logique intellectuelle et spirituelle, avec la ferme conviction qu'« il n'y a pas de hasard dans l'existence » (p. 31).

Peter Carey est l'un des historiens de l'Indonésie les plus réputés et les plus brillants. Son travail sur Diponegoro, d'une exhaustivité exceptionnelle, est le résultat d'une recherche académique mais aussi mystique, les longues veilles dans les archives trouvant leur parallèle dans les pèlerinages et les méditations sur les sites où s'est accomplie la geste de Diponegoro. Peter Carey a acquis une aura particulière en Indonésie aujourd'hui, où il semble, pour certains, avoir avec le héros javanais un lien beaucoup plus fort que le seul rapport académique.

Cette partie contient le texte de la leçon inaugurale prononcée par Peter Carey à l'Université Indonesia, en décembre 2014, « en l'honneur de la Fondation Arsari Djojohadikusumo », sur le rôle de l'histoire dans la construction de l'avenir de l'Indonésie. Une bibliographie des travaux de Peter Carey, en fin de volume, complète cette section personnelle. Outre les travaux bien connus sur l'histoire de Java, se trouvent d'autres livres et articles, dont deux livres sur Timor et un sur la Birmanie.

Le travail de Peter Carey sur la Guerre de Java montre la dimension sociale et religieuse de la révolte de Diponegoro : la Guerre n'a pas été provoquée par la déception d'un prince dans ses ambitions personnelles ; elle a résulté des dysfonctionnements de la société coloniale et elle visait à chasser l'envahisseur au nom du pouvoir de l'islam javanais. Son ouvrage majeur sur Diponegoro et la Guerre (*The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the end of an old order in Java, 1785–1855*) est paru à Leyde en 2007, puis en traduction indonésienne (*Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785–1855*) à Jakarta en 2012. Une version abrégée est parue en anglais (*Destiny: The life of Prince Diponegoro, 1785–1855*) et en indonésien (*Takdir: Riwayat Pangeran Diponegoro, 1785–1855*) en 2014.

La parution de *Kuasa Ramalan* a donné lieu à de multiples célébrations : lancement de l'ouvrage, conférences, créations artistiques (un monologue théâtral, un jeu de figurines d'un *wayang kulit* Diponegaran, un roman, une bande dessinée, un tableau, un drame musical...), célébrations de divers anniversaires, une exposition, restauration du fameux tableau de Raden Saleh, rencontres des descendants de Diponegoro, élection du manuscrit de la *Babad Diponegoro* à l'inventaire de la Mémoire du monde, pèlerinages sur les sites de la geste de Diponegoro (à Java, Madura et Makassar), remise du bâton de pèlerinage de Diponegoro au ministère indonésien de la Culture (voir l'article de Pauline Lunsingh Scheurleer dans le présent volume), réalisation d'un documentaire sur Peter Carey. Tout ceci ressemble à un culte de Diponegoro, dont Peter Carey est le grand prêtre.

Dans la deuxième partie, d'une cinquantaine de pages, qui traite de la Guerre dans les arts, Werner Kraus, l'un des trois étrangers parmi les 24 auteurs qui ont participé à ce volume, montre d'ailleurs, avec force exemples, que Diponegoro fut célébré dès 1913, à Java, comme le héros de la lutte anti-coloniale, et donc de la liberté, ainsi que le champion de la cause du peuple, aussi bien par les nationalistes (Insulinde, Taman Siswa, PNI) que les communistes (ISDV, PKI) et les musulmans (Muhammadiyah, Permi). La quatrième section également traite de la Guerre.

Ces trois parties consacrées à Peter Carey, Diponegoro et la Guerre (13 essais) s'accompagnent de deux autres contenant 11 essais sur l'histoire de Java : l'ordre ancien (17e–19e s.) et le nouveau (19e–20e s.), soit avant et après la Guerre. La première de ces deux parties (Bagian III, « L'Ordre javanais ancien », 50 p.) est essentiellement consacrée à la confrontation entre Javanais et Européens : spéculations sur l'identité du personnage légendaire Juru Taman, alias Baron Sakeber ou Sakender dans les chroniques javanaises (Sri Margana), stratégie politique de Mataram face au pouvoir du clan Kajoran-Tempayat (Kuncoro Hadi), rencontre entre le Gouverneur-général néerlandais et le Sultan de Banten, en 1708, d'après un rapport néerlandais contemporain officiel (Hendrik E. Niemeijer), massacre des Chinois de Batavia de 1740 (Lilie Suratminto), et enfin domination de Raffles sur Yogyakarta grâce à une coopération avec les élites locales et le réseau chinois (Daya Negri Wijaya).

Quant à la deuxième de ces deux parties (Bagian V, « Après la chute de l'ordre javanais ancien », 110 p.), elle traite de la perception javanaise de la femme chinoise aux 19e et 20e s. (Didi Kwartanada), du destin, très romanesque, d'une princesse du Pakualaman dans la deuxième moitié du 19e s. (Sri Ratna Saktimulya), du règne de Mangkunegoro IV (Daradjadi), de la représentation de Surapati dans le roman de 1887 de Melati van Java (Sudibyo), de la dégradation du statut de *dukun* avec la diffusion de la médecine européenne (Martina Safitry) et de l'action éducative des sœurs franciscaines, à Mendut, au début du 20e s. (Eka Ningtyas).

Comme c'est souvent le cas dans ce genre de volume, les contributions sont de nature et de qualité diverses. Elles font preuve, cependant, d'une grande cohérence thématique. Les auteurs donnent la primauté aux sources locales, essentiellement javanaises, tout en manifestant la volonté d'intégrer les travaux et les avancées théoriques accomplis à l'étranger.

Peu de professeurs étrangers ont eu l'honneur d'un « festschrift » indonésien (Bernet Kempers, Zoetmulder, Lombard). Ce volume offre un portrait multiforme et haut en couleurs d'un professeur anglais, en même temps qu'un panorama des études indonésiennes sur l'histoire de Java du 17e au 20e siècles.

Henri Chambert-Loir

## 1965 et la gauche indonésienne

Mars Noersmono, *Bertahan Hidup di Pulau Buru* (« Survivre à Buru »). Bandung : Ultimus, 2017, viii-368 p., 75 dessins. ISBN : 978-602-8331-34-0.

Insérer l'illustration le plus tôt possible. La légende indonésienne est remplacée par : *Bertahan Hidup di Pulau Buru*, p. 25 : Travail en plein soleil pour ouvrir de nouvelles terres à l'agriculture, sous la garde de soldats de l'Armée de terre. (Avec l'aimable autorisation des éditions Ultimus, Bandung.)

Né en 1939, Mars Noersmono s'inscrivit, en 1961, comme étudiant en architecture, à l'ITB, le fameux institut technologique de Bandung. Il s'engagea tout de suite dans l'organisation étudiante CGMI (Consentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia, Fédération des mouvements étudiants d'Indonésie), d'obédience communiste, suivant les traces de son père, qui militait au PKI. La nuit du 30 septembre, lorsque les généraux furent conduits à Lubang Buaya, Mars était en train de préparer son examen final à l'ITB. Mais après la déclaration de Soeharto, le jour de l'exhumation des corps de ces généraux, accusant le PKI de ces meurtres, tous les sympathisants du PKI devinrent des proies pour les anti-communistes. Mars fut arrêté à Jakarta fin octobre 1965. Après une détention de cinq ans à Salemba et Tangerang, il fut envoyé au bagne de Buru en 1971.

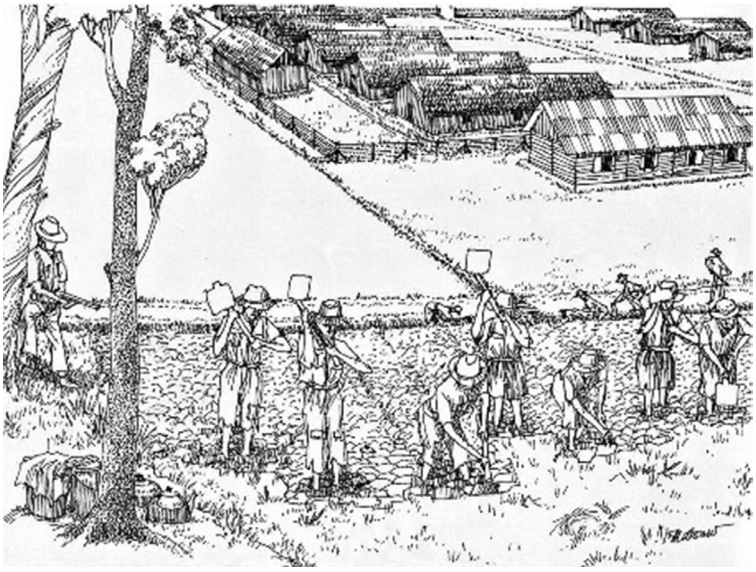
Il reçut sa lettre de libération en 1979, mais fut contraint de rester à Buru, car il avait, l'année précédente, demandé en mariage la fille d'un autre prisonnier. Le commandement militaire chargé du camp obligeait tous les prisonniers vivant en couple avant leur libération à rester à Buru, et de même aussi ceux qui avaient fait venir leur famille sur l'île. Après le démantèlement du camp, la réglementation du commandement militaire s'affaiblit. En 1990, Mars déménagea à Ambon, où il travailla comme architecte, puis il retourna à Java dix ans plus tard pour raison de santé.

Les mémoires qu'il écrivit sur son séjour à Buru ont été publiés en 2017. Le livre est divisé en deux parties. La première raconte le combat de l'auteur pour accepter sa condition de prisonnier. La deuxième rapporte comment il a vécu son exil jusqu'à sa libération. Les autorités n'ont jamais justifié sa détention, de même que pour tous les autres détenus, mais il parvint à l'accepter dignement grâce à sa conscience politique : « si ma seule faute, écrit-il, est d'appartenir au CGMI, je suis persuadé que cette détention est la conséquence d'avoir un noble idéal, l'idée de construire une société juste et prospère en Indonésie » (p. 19).

Malgré son jeune âge et un entraînement semi-militaire durant ses études, Mars reconnaît que la vie d'un prisonnier politique était trop dure pour lui. C'était, en effet, un travail forcé constamment soumis à l'humiliation et à la violence des *tonwal*, les soldats du plus bas de l'échelle, qui veillaient sur les prisonniers. Surtout au camp de Jikukecil. Au moins 310 détenus sont morts de maladie et de violences durant la période 1971-1979. Il y eut aussi des cas de suicides, certains hommes ne pouvant plus accepter ces mauvais traitements.[8] Mars rapporte des cas dont il a été témoin.

Les mémoires de Mars ne sont pas le premier ouvrage écrit par des ex-détenus de Buru. Il n'est pas non plus aussi populaire que Pramoedya Ananta Toer ou Hersri Setiawan, deux anciens de Buru, mais ses mémoires sont intéressants et même uniques.

**8.** Voir I.G. Krisnadi, *Tahanan Politik Pulau Buru (1969-1979)*, Jakarta : LP3ES, 2001.



Travail en plein soleil pour ouvrir de nouvelles terres à l'agriculture, sous la garde de soldats de l'Armée de terre. (Avec l'aimable autorisation des éditions Ultimus, Bandung.)

D'abord, parce qu'ils sont illustrés de dessins, qui aident les lectrices à pénétrer dans la vie des prisonniers. Mars explique qu'il a dessiné ces croquis de mémoire, car il était interdit de dessiner en détention. Ces croquis racontent ce qu'il a vécu de 1971 à 1979. Ils lui ont donné le courage d'écrire ses mémoires et de laisser derrière lui son passé douloureux. Ces croquis sont de véritables documents historiques, car il n'existe aucun enregistrement visuel sur la vie quotidienne des détenus de Buru.

Mars n'a pas un grand talent de conteur, mais il est un excellent chef de projet. Il décrit son séjour à Buru comme un projet de construction – construction de vie, car il était conscient que son séjour pouvait être définitif. « Afin de survivre dans ce bagne, il fallait se renseigner sur les conditions du terrain et sur notre emplacement» écrit-il (p. 20). Il raconte comment, avec ses camarades, il faisait le repérage des lieux à la façon d'un chef de chantier. Il parle de la topographie du terrain, de ses frontières naturelles, des potentiels et des problèmes posés par les conditions des lieux. Il décrit divers travaux qu'il a éxécutés avec d'autres prisonniers comme il rendrait compte du progrès de la réalisation d'un projet de construction. Il explique toutes sortes de détails techniques qu'il a appris d'autres prisonniers et qu'il a mis en pratique. Car il n'était pas le seul, à Buru, qui avait fait ses études dans une école de technologie. Il y en avait même qui avaient fait de telles études à l'étranger. Mars n'a pas perdu ses connaissances d'ingénieur durant sa captivité. Ses croquis montrent bien son talent d'architecte. De même ses observations sur les outils et la manière de travailler, et comment les améliorer grâce à ses connaissances techniques. Son esprit scientifique l'a aussi aidé à accepter des mets peu courants (il parle de rat grillé et de fœtus de rat, p. 29-31), car il se concentrait sur ses besoins nutritionnels de survie, afin de pouvoir avaler n'importe quel plat, dans un bagne où la nourriture était plus maigre encore que celle des plus pauvres du pays, surtout avant la construction de rizières.

Durant son exil à Buru, certains événements l'ont amené à se remémorer son enfance, ses parents et sa vie avant la détention. Il y fait allusion, et cela nous permet d'imaginer tout ce qu'il a perdu, bien qu'il s'exprime de manière légère, sans regrets. Il évoque, par exemple, la maison dont il devait hériter, aujourd'hui habitée par un militaire de haut rang[9], et sa fiancée qui n'a plus donné de nouvelles depuis 1969 (p. 354).

Le rapport de la Commission Nationale des Droits de l'Homme (Komnas HAM) a enregistré que 11 500 prisonniers ont été envoyés à Buru. Ces prisonniers ont fourni un travail forcé sans salaire, dans des entrepôts, au bureau du commandement militaire, dans une usine de ciment, à la construction d'hébergements dans le camp et de barrages sur l'île, et à l'implantation de rizières. Selon l'historien Asvi Warman Adam, il y avait 23 camps de concentration à Buru, chaque camp hébergeant 500 détenus. Quand les prisonniers politiques sont arrivés, l'île de Buru était encore une jungle. À partir de 1974, les prisonniers ont travaillé dur à la construction de barrages et de milliers d'hectares de rizière[10]. Dans les années 90, l'île de Buru est devenue une région de production de riz importante pour l'Indonésie. Malgré toutes les contributions des prisonniers politiques à Buru, le gouvernement ne reconnaît toujours pas la souffrance qu'ils ont endurée. Dans le but du combat contre l'oubli, la publication des mémoires des prisonniers politiques et des autres victimes est importante. Elle contribue à donner des sources d'information aux historiens pour leurs études et aux Indonésiens en général pour prendre conscience de leur histoire, afin d'éviter de commettre les mêmes erreurs.

Mulyandari Coetmeur

*Sejarah Gerakan Kiri Indonesia untuk Pemula* (« Histoire des mouvements de gauche indonésiens pour débutants », oleh Yayak Yatmaka dan 31 penulis lain, Bandung: Ultimus, 2016, 21 x 29,5 cm, cxxxiv-528 p., ISBN : 978-602-8331-65-4.

Durant plus de trente ans, l'écriture de l'histoire indonésienne a été contrôlée par le gouvernement de Soeharto. Les faits et la perspective historique ont été construits en fonction des intérêts du groupe au pouvoir à cette époque. Cet ouvrage, rédigé par un collectif, est un livre d'histoire illustré dont le but est de présenter des faits et une perspective historique nouveaux sur un groupe qui a jusqu'à présent été éliminé par l'État : la gauche. Le livre se divise en quatre chapitres correspondant aux phases de l'histoire nationale.

Le premier chapitre retrace l'apparition du colonialisme et la naissance du mouvement révolutionnaire. L'arrivée des colons européens a été suivie par la confiscation des droits de propriété et a entraîné la transformation d'une firme commerciale, la compagnie néerlandaise des Indes orientales (VOC), en organisme politique. Le lecteur est invité à voir en images le développement du capitalisme dans l'État colonial, le système des plantations obligatoires, le travail forcé, l'émergence d'une classe ouvrière, la résistance à l'impérialisme et la création du Indische Sociaal Democratische Vereeniging ou ISDV (l'Association social-démocrate des Indes), qui devint par la suite le Parti communiste indonésien (PKI).

**9.** Après 1966, des propriétés privées appartenant à des détenus furent réquisitionnés par des militaires, les droits de propriété étant transférés de manière illégale.

**10.** Rapport International People Tribunal on Human Rights Violation in 1965-1966.

*Sejarah Gerakan Kiri Indonesia untuk Pemula*, p. 367.
(Avec l'aimable autorisation des éditions Ultimus, Bandung.)

Le deuxième chapitre traite de la dynamique de la gauche, entre 1920 et 1965, notamment les mouvements populaires, comme les révoltes paysannes, les grèves de cheminots et la création d'organisations anti-coloniales. Puis le PKI, le premier parti à utiliser le nom « Indonésie » au lieu de « Indes », conduisit la première rébellion nationale contre le colonialisme néerlandais, à Java en 1926 et à Sumatra en 1927. Les illustrations montrent, une par une, les formes de sanctions infligées à ceux qui étaient accusés de rébellion contre le gouvernement colonial, dont la cruauté provoqua justement une résistance accrue du PKI envers ce qu'il appelait la « terreur blanche ». Ce chapitre rapporte également les agissements de la gauche sur la scène politique, les relations du PKI avec les groupes musulmans, Soekarno en tant que chef d'État, ainsi que les tentatives de pays étrangers d'intervenir dans la politique indonésienne.

Le troisième chapitre est consacré à la tragédie de 1965 et à l'écrasement de la gauche indonésienne par les militaires, assistés par des pays du Bloc occidental après les événements : arrestations massives, tortures, incarcérations, travail forcé, exil et massacres de toutes les personnes considérées comme impliquées dans des mouvements de gauche. La stigmatisation des prisonniers politiques comme traîtres à la nation, après leur libération, entraîna une limitation de leurs droits dans les domaines économique, social et politique. Les illustrations montrent les diverses formes de violences et aident à comprendre le modèle de conspiration politique de la guerre froide qui a conduit l'Indonésie dans une phase historique sanglante. Le livre tente de montrer l'importance de cette tragédie d'un point de vue historique, en ceci qu'elle a transformé le paysage social, culturel, politique et économique du pays.

Le quatrième chapitre expose la continuation des actes de violence après 1965: disparition de militants, interdiction de livres, contrôle de la presse, interdiction de débats et de toutes activités liées à l'histoire de la gauche. Les illustrations rappellent l'héritage mémoriel légué par le régime de Soeharto, notamment le discours anti-communiste et la propagande sur le fantôme du communisme, autant de choses qui survivent jusqu'à aujourd'hui.

Ce livre, fourmillant d'illustrations et d'une typographie caractéristique des bandes dessinées, paraît facile à lire, mais le texte n'est pas aussi simple que le donne à croire la couverture, faite d'une mosaïque d'images multicolores. Les dessins de type caricatural comprennent de nombreuses images violentes : corps nus et ensanglantés, tortures, viols, ou encore exécutions sadiques des individus « de gauche », ainsi que des illustrations symboliques : militaire debout sur un amoncellement de cadavres, ou gardien de l'ordre au faciès cruel et avec des oreilles sataniques dénotant son inhumanité (voir l'illustration).

Le lecteur de cette « Histoire de la gauche » est convié à considérer une narration de l'histoire différente de celle diffusée jusqu'à présent. Par exemple, nous apprenons l'utilisation du code « Jakarta, Jakarta » par le clan de Pinochet lors de son coup d'État contre le gouvernement de gauche d'Allende, au Chili, en 1973. Le livre donne également un point de vue nouveau sur l'Affaire de Madiun, en 1948, à savoir qu'elle fut pour les auteurs suscitée par la politique de « Réorganisation et Rationalisation » (Re-Ra) appliquée par le Cabinet Hatta en vue de réduire les effectifs de l'armée. Le mouvement de résistance du PKI à cette politique aboutit à des violences : enlèvement de militants du PKI, assassinats, terreur, qui causèrent un conflit ouvert entre le PKI et le gouvernement. La cause du conflit, telle que décrite ici, n'est pas celle d'une tentative de coup d'état du PKI présentée par l'histoire officielle.

On regrette cependant que le livre n'expose pas de façon critique les événements jalonnant l'histoire de la gauche, le fait par exemple que la politique Re-Ra avait tout d'abord été supportée par le premier ministre, Amir Sjarifoeddin, qui était membre du PKI. Une autre déficience est le manque d'informations sur les relations de la gauche avec les autres groupes de la société, tels que les groupes catholique et protestant, ou encore le groupe culturel du « Manifeste culturel », en particulier avant 1965, y compris l'attitude politique de la gauche envers ces divers groupes, alors que cela a constitué un paramètre important dans l'émergence, plus tard, d'un sentiment d'antipathie envers la gauche. Il est également surprenant que le livre ne consacre pas la part qu'il mérite au parcours politique de quelques figures dominantes de la gauche, comme par exemple Tan Malaka, qui poursuivit jusqu'à l'étranger la guérilla contre le gouvernement colonial en Indonésie. Vu que le livre est consacré à l'histoire de la gauche indonésienne, qui plus est à l'intention de débutants, une telle lacune laisse le sentiment d'un chaînon manquant.

On peut dire néanmoins que cet ouvrage rend compte méticuleusement du traumatisme éprouvé par les victimes politiques du gouvernement de Soeharto. Le livre, abondamment illustré, propose au lecteur de mieux concevoir la brutalité et la violence d'État de cette période. Au vu de ce catalogue de scènes de violences – entre autres, mutilations ou tortures sexuelles – on peut s'interroger cependant sur la nécessité de montrer dans le détail ces actes de sadisme dans un exposé historique. La question a été posée en relation avec la Shoah, notamment par Hannah Arendt et Claude Lanzmann, à propos de « la banalité du mal » et de « la représentation de l'horreur ». Tous deux considéraient que la représentation minutieuse d'un événement horrible était indésirable, voire indécente, car elle serait de toute façon impuissante à susciter la même terreur au lecteur et qu'elle pourrait, au contraire, conduire à une banalisation de la violence. Dans la figuration d'une scène historique, parfois « *less is more* ». Vu que l'ouvrage est consacré à l'histoire des mouvements de gauche en Indonésie, il est regrettable qu'il tende à illustrer les souffrances et les tortures plus que les mouvements eux-mêmes. Alors justement qu'un bon nombre de prisonniers politiques et d'exilés ont su préserver leur dignité, des valeurs féministes et de solidarité, et ont même eu le courage de produire des œuvres sous la menace de la tyrannie.

L'histoire de la gauche se limite-t-elle à une perspective dominée par le traumatisme ? Tel est le défi de l'histoire indonésienne face au legs mémoriel de la dictature, qui a dominé la production d'ouvrages historiques durant trois décennies, en construisant un spectre communiste pour les uns et un modèle de victime pour les autres.

Gloria Truly Estrelita

Saskia E. Wieringa and Nursyahbani Katjasungkana, *Propaganda and Genocide in Indonesia: Imagined Evil*, London – New York: Routledge Contemporary Southeast Asia Series, 2019, xvii-209 p.

Ce n'est qu'en 1978, lorsque le régime de Soeharto commença à libérer les prisonniers de Buru, que Saskia E. Wieringa, étudiante en anthropologie de l'Université d'Amterdam, qui avait vainement cherché jusque là des organisations

défendant la difficile condition des ouvrières des fabriques de batik de Solo, découvrit l'existence, avant 1965, d'une grande organisation de gauche, remarquablement active et florissante, le Gerwani, mais qui avait été détruite et calomniée par la suite. Elle eut l'occasion d'interroger, avec toutes les précautions que nécessitait l'époque, des femmes qui avaient passé plus de dix ans dans les prisons de Bukit Duri (Jakarta), Plantungan (Kendal), Bulu (Semarang) et autres.

Cette découverte décida de sa carrière. Elle fit du Gerwani son sujet de recherche, soutint sa thèse, enseigna, poursuivit son travail sur le Parti communiste et les événements de 1965, écrivit livres et articles, fit un film et prit l'initiative, en 2015, avec Nursyahbani Katjasungkana et quelques autres, de créer la fondation IPT '65 (International People's Tribunal 1965), chargée d'organiser, à La Haye, un tribunal populaire pour juger le crime de génocide de 1965.

Nursyahbani est avocate et femme politique : active au LBH (Bureau d'assistance juridique) et dans diverses organisations féministes, ainsi que députée depuis 2004. La préparation du Tribunal donna lieu à un important travail de documentation mené par une quarantaine de collaborateurs, dont ce livre, rédigé par Saskia, est le résultat.

Aujourd'hui, du fait de leur âge, les femmes ex-membres du Gerwani s'éteignent l'une après l'autre, mais l'opprobe attachée à leur nom demeure. Telle est la réalité à l'origine du livre. « Le thème central de cet ouvrage est l'origine, le contenu et l'impact de la campagne de propagande lancée immédiatement après les événements de 1965 et la stigmatisation persistante des victimes après le génocide de 1965 » (p. 3). Le premier chapitre, *Propaganda in Indonesian History*, introduit ce thème. Les auteures soutiennent que le but de la propagande est de provoquer et légitimer le génocide, tandis que la permanence de la stigmatisation est due à l'impunité des acteurs de la terreur et à la crainte que continuent d'éprouver aussi bien les victimes que la société en général. Les êtres en proie à la peur et à l'angoisse sont aisés à manipuler.

Le deuxième chapitre, *Unanswered Questions about G30S*, exposent les différentes interprétations du G30S autour de la question centrale: qui en fut le *dalang*, le maître d'œuvre ? Selon la version officielle, qui est aussi celle d'Antonie Dake, ce fut le PKI. Selon quelques analystes tels que Salim Said, Wim Wertheim et Coen Holtzappel (ainsi que A.B. Reznikov, qui n'est pas cité ici), Soekarno était impliqué. Les auteures exposent en détail les diverses opinions et laissent au lecteur le choix de juger de leur bien-fondé.

Le troisième chapitre, *The International People's Tribunal on the 1965 Crimes against Humanity*, rapporte la naissance et le déroulement du Tribunal de 2015. Un certain nombre de victimes se virent donner pour la première fois l'occasion de parler devant un forum international, tandis que le gouvernement indonésien, de même que tous les pays étrangers, n'envoyèrent aucun représentant, bien qu'ils aient été invités à participer.

Le quatrième chapitre, *The Nation Betrayed: History revisited*, examine l'origine historique de la propagande gouvernementale et du génocide, notamment en examinant l'hostilité entre les communistes et les membres d'organisations musulmanes. Il est regrettable que les auteures n'établissent pas un parallèle entre les événements de 65 et « l'Affaire » de Madiun de 1948. Dans les deux cas, la propagande du gouvernement eut pour but de permettre la liquidation des communistes et des racines du communisme, et ceci à l'aide d'armements que les États-Unis fournissaient (à la condition, en 1948, qu'ils ne soient pas employés contre les Hollandais), autrement dit, dans les deux cas, au service d'intérêts impérialistes étrangers.

Les principaux éléments de propagande dirigés contre le PKI durant l'histoire de la République, furent l'affirmation que le PKI se rebellait contre le gouvernement et qu'il était anti-nationaliste et athée. Le but était de placer les communistes en opposition aux nationalistes d'une part, aux musulmans de l'autre. Alors qu'en realité, le PKI était on ne peut plus nationaliste et n'a par ailleurs jamais fait la moindre campagne anti-religieuse ; les membres du PKI étaient libres d'appartenir à la religion de leur choix, et nombre d'entre eux étaient musulmans. S'il y a eu des confrontations avec les chefs religieux (*kyai*), la cause en était la propriété foncière en application de la loi agraire (UUPA, Undang-Unang Pokok Agraria) et de celle sur le partage des revenus foncier (UUPBH, Undang-Undang Perjanjian Bagi Hasil) et non la religion.

La propagande de 1965 fut d'une ampleur sans précédent et d'une cruauté toute particulière envers le Gerwani. On voit là la main de la CIA. Dans un télégramme qu'il envoya au Ministère des affaires étrangères (Departement of State) le 5 octobre 1965, l'ambassadeur des États-Unis à Jakarta, Marshall Green, recommandait de « répandre la nouvelle de la culpabilité, la trahison et la brutalité du PKI (cet effort prioritaire représente peut-être l'assistance immédiate la plus nécessaire que nous puissions apporter à l'armée, si nous pouvons trouver le moyen de le faire sans qu'il soit identifié comme provenant seulement ou majoritairement des EU) »[11].

Les accusations portées contre le Gerwani étaient pure invention. Les femmes du Gerwani n'avaient rien à voir avec les actes de cruauté et de pornographie qu'on leur prêtait; elles défendaient au contraire une morale stricte, qui s'opposait à la polygamie et à la prostitution et qui prônait l'émancipation des femmes.

Le sixième chapitre, *Women's Degradation and Homophobia: Two Sexual Moral Panics*, rapporte les tortures infligées à des jeunes filles du Gerwani totalement ignorantes. Avec un million et demi d'adhérentes, le Gerwani était la plus grande organisation féminine du monde, qui, depuis sa création, soutenait la vision de Soekarno. Elle n'était pas affiliée au PKI, mais avait prévu de le devenir au congrès qui devait se tenir en décembre 1965. Les accusations concernant la danse « Le parfum des fleurs », la torture des généraux et leur émasculation étaient pures inventions.

Le septième et dernier chapitre, *The Complicity of the Middle Class*, discute le rôle de la classe moyenne dans le succès de la propagande gouvernementale. « Des millions d'Indonésiens ont soutenu la dictature militaire établie par le général Soeharto et ses hommes de main par leur consentement et leur silence face à la violence dont ils connaissaient l'existence, leur négation, voire leur justification de cette violence, leur docilité, leur soumission ou leur ignorance dibérée » (p. 141). L'analyse porte sur deux catégories sociales: d'une part les étudiants, qui, par de violentes manifestations, créèrent le climat donnant un sens aux massacres, d'autre part les psychologues qui mirent au point et appliquèrent les tests décidant des catégories de prisonniers, légitimant ainsi l'emprisonnement de centaines de milliers de personnes.

Il est fait mention également de deux intellectuels qui se sont plus tard repentis d'avoir pris part au renversement de Soekarno et par suite à l'élimination des communistes: Soe Hok Gie et Paul Moedigdo. On pourrait, en fait, citer également le cas du fameux Pater Beek, qui, selon les Mémoires de Oey Tjoe Tat, se rendit quatre

**11.** https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v26/d147

fois sur la tombe de Bung Karno afin de demander pardon, ainsi que de Sarwo Edi en personne, comme le rapporte Pranoto Reksosamudro[12].

Les auteures ont raison d'affirmer que le problème de 65 ne trouve pas de solution du fait de l'impunité des coupables. On peut cependant tenter de surmonter cette impunité, notamment en invoquant le droit universel et la *compétence universelle*, grâce à laquelle, lorsqu'un pays refuse de poursuivre et de juger ses ressortissants coupables de crime contre l'humanité ou de génocide, cette action peut être entreprise par un tribunal étranger.

Ibarruri Sudharsono

## Écrits intimes

WANG Gungwu, *Home is Not Here,* Singapore, Published under the Ridge Books imprint by NUS Press, National University of Singapore, 2018, 219 p., index, illustrations. ISBN 978-981-472-92-6 (casebound).

Le titre de cette autobiographie, « Notre domicile n'est pas ici », couvrant l'enfance et la scolarité d'un historien d'Asie bien connu, jusqu'à son entrée à l'Université de Malaisie en 1949, pourrait surprendre. En fait, ce titre résume les hésitations et les prises de conscience successives de l'auteur quant à son vrai domicile en rapport avec l'évolution de la conjoncture politique tant en Malaisie qu'en Chine. Dans la première partie, Wang Gungwu, répétant ce que sa mère lui avait appris, écrit (p. 22) : *I knew that China was our home* ou « Je savais que notre domicile était en Chine ». Un peu plus loin (p. 49), il précise : *Thus I grew up thinking that we were not normal in Ipoh, and that Ipoh was definitely not our home*, « J'ai donc grandi en pensant que nous n'étions pas normaux à Ipoh [Perak] et qu'Ipoh n'était définitivement pas notre chez nous. » Revenu à Ipoh en 1948, après un court séjour universitaire à Nankin en 1947 dans une Chine en proie à la guerre civile, il note alors dans la quatrième partie, Ipoh, Re-orient, (p. 197) : *In a strange way, I soon felt at home, returning to a life that I had grown with*, « D'une manière étrange, je me suis vite senti chez moi, retrouvant une vie avec laquelle j'avais grandi. » Ce séjour en Chine avait été le catalyseur qui avait permis à l'auteur de percevoir la Chine et la Malaisie sous un jour nouveau. Un peu plus loin (p. 207), ajoutant une impression qui lui vint en revisitant furtivement Ipoh, en 1960, où il ne retrouve plus ses anciens camarades, il écrit (p. 207): *Ipoh had taught me that nothing was permanent, that change was already around the corner and that people could easily cut off of their roots* « Ipoh m'avait appris que rien n'était permanent, que le changement était toujours au coin de la rue et que les gens pouvaient facilement se couper de leurs racines. »

Wang Gungwu commence par expliquer qu'après avoir écrit un premier texte à l'usage de ses enfants et peut-être aussi de lui-même, il se convainquit que son récit pourrait également intéresser d'autres lecteurs. Il entreprit alors de le remanier et

**12.**https://narakata.com/2015/11/06/telepon-nasution-dan-sarwo-edhi-setelah-pranoto-dibebaskan/

d'introduire, dans les trois premières parties (My Small World, Leaning to Roam, To Nanjing), des extraits des mémoires intitulés *Lüeshu wo wushinian zhi huiyi* 略述我五十年之回忆 « Memories of Fifty Years » que sa mère, Ding Yan 丁俨 (1905-1993), rédigea alors qu'elle était âgée de plus de 70 ans et qu'elle donna à son fils peu avant de mourir[13]. C'était là une idée très astucieuse. En effet, ces extraits complètent le récit de l'auteur en introduisant un regard adulte sur la vie quotidienne d'alors, les difficultés matérielles, la guerre, ainsi qu'une certaine profondeur historique. Ding Yan prend soin de retracer l'histoire de sa propre famille et celle de son mari Wang Fuwen 王宓文 (1903-1972), toutes deux appartenant à la bourgeoisie fort conservatrice et pétrie de culture confucéenne de la province du Jiangsu.

Wang Fuwen, comme bien d'autres lettrés du Jiangsu et du Zhejiang, vu les difficultés économiques d'alors, s'était résolu à aller mettre ses services d'enseignant au profit des communautés chinoises d'Insulinde. Il partit en 1927 et, après avoir obtenu quelques postes d'enseignant tant en Malaisie qu'à Surabaya, où naquit son fils Gungwu en 1930, il accepte, l'année suivante, celui d'inspecteur des écoles chinoises de l'État de Perak, dont le siège était à Ipoh, dans un milieu essentiellement hakka qui lui était totalement étranger. Les obstacles linguistiques et les différences culturelles entre les enseignants issus de la Chine centrale et les émigrés des provinces septentrionales du Guangdong et du Fujian faisaient que les premiers n'avaient pas le sentiment d'appartenir au monde de ces derniers. Ding Yan, qui ne connaissait aucune langue étrangère, bien qu'ayant souhaité maîtriser l'anglais, dut se résoudre à apprendre quelques rudiments de cantonais pour pouvoir communiquer avec sa domestique. Quant à Wang Fuwen, il avait fait des études de littérature anglaise dans son pays, et avait une meilleure perception du monde extérieur, aussi voulut-il que son fils fasse sa scolarité en anglais, tout en lui prodiguant une éducation chinoise à la maison. Cette décision devait déterminer l'avenir et les choix culturels de Wang Gungwu.

La narration suit les principales étapes de l'éducation de l'auteur. Après l'invasion japonaise, les écoles anglaises furent fermées. En 1942, Wang Fuwen décida d'inscrire son fils dans une institution chinoise et ensuite de créer une école pour son fils et les enfants de ses amis, mais pour finir, la famille quitta Ipoh pour fuir les violences de la guerre et alla se réfugier à la campagne. C'est pendant toute cette période que Wang Gungwu prit connaissance des enfants chinois et autres, avec lesquels il apprit un peu de dialectes hakka, cantonais, hokkien et aussi de « bazaar Malay ». C'est aussi pendant cette période qu'il se familiarisa avec les romans anglais. En 1945, les Britanniques revinrent et les écoles anglaises rouvrirent. En 1947, les parents de Wang Gungwu, qui rêvaient toujours de retrouver leur terre natale, décidèrent de partir pour Nankin avec l'intention d'inscrire leur fils à la National Central University. Mais la dureté de la vie quotidienne dans la Chine d'alors fit que les rêves de Wang Furen s'écroulèrent et qu'il décida de retourner en Malaisie avec sa famille, de reprendre

**13.** On ne peut néanmoins s'empêcher de regretter que ce manuscrit de Ding Yan, qui constitue un document très précieux pour comprendre la vie quotidienne des Chinoises d'Insulinde d'alors, ainsi que l'occupation japonaise, n'ait pas fait l'objet de publication dans l'original, d'autant plus que Wang Gungwu a par ailleurs veillé à éditer un volume commémoratif en l'honneur de son père, lequel contient une collection de poèmes, d'essais, et de calligraphies : *Wang Fuwen jinianji* 王宓文纪念集 , NJ 07661, USA, Bafang wenhua qiyegongsi 八方文化企业公司Global Publishing Co. Inc., 2002. L'ouvrage est partiellement consultable en ligne.

son travail d'inspecteur à Ipoh, et de repenser l'avenir de son fils dans la nouvelle Malaisie. C'est alors que Wang Gungwu prit conscience du fait que son « bazaar Malay » ne suffisait plus, et qu'il lui fallait se concentrer sur la langue nationale.

Bien que cette autobiographie se déroule selon un plan chronologique, Wang Gungwu ne cesse de la truffer de réflexions et de souvenirs ultérieurs, de sorte que le lecteur est amené à naviguer sans cesse entre le passé et le présent. On sent aussi le souci de l'auteur de faire un portrait de son père bien que ce dernier, à bien des égards, ait échappé à l'enfant qu'il était alors. De même, il réinsère un certain cadre politique dont il ne prit, semble-t-il, conscience que beaucoup plus tard.

C'est un ouvrage attachant qui permet au lecteur d'aujourd'hui de mieux comprendre les drames intérieurs de ces intellectuels chinois en exil, ainsi que la complexité de la société plurale dans laquelle ils furent amenés à évoluer. La question de savoir s'il y aura une suite ou pas reste ouverte.

Claudine Salmon

Ajip Rosidi. *Tapak Meri 1 1995: Catetan Harian* (« Empreintes de canard, vol. 1, 1995 : Journal »). Bandung: Kiblat, 2018, 295 p. ISBN : 978-979-8004-05-b.

Ajip Rosidi est sans doute l'auteur indonésien le plus prolifique. Il a publié environ 90 livres en son nom propre et autant d'ouvrages sous sa direction. Il a également produit des lettres en quantité considérable, en indonésien et en soundanais, dont une partie est en cours de publication (sept volumes jusqu'à aujourd'hui), il a rédigé un journal, et encore une autobiographie de 1330 pages (voir un compte rendu dans *Archipel* 81, 2011) et des fragments de mémoires en soundanais. Il est certainement l'intellectuel indonésien qui s'est le plus exposé sur la place publique – tout en préservant très scrupuleusement sa vie privée.

Les journaux intimes indonésiens sont en nombre infime. Quatre seulement viennent à l'esprit : ceux de Mochtar Lubis (*Catatan Subversif*, 1987), Yozar Anwar (*Angkatan 66: Sebuah Catatan Harian Mahasiswa*, 1980), Ahmad Wahib (*Pergolakan pemikiran Islam*, 1981) et Soe Hok Gie (*Catatan seorang demonstran*, 1983).

Après diverses tentatives toujours avortées, Ajip a tenu un journal régulièrement, en soundanais, pendant vingt-deux ans, de 1995 à 2017. Ce journal a été écrit, ou parfois recopié, sur ordinateur. Ajip l'a imprimé en trois exemplaires, dont il a confié l'un à la bibliothèque du KITLV, afin d'assurer sa préservation. Le présent volume contient le journal tenu durant les six derniers mois de 1995. Un deuxième volume est déjà paru, en janvier 2019 (janvier-juin 1996, 296 p.). La publication, si elle couvre la totalité du journal, occupera 40 volumes.

La première entrée (28 juin 1995) définit le but du journal : suppléer aux défaillances de la mémoire (le titre, « Empreintes de canard », est une métaphore empruntée à un pantun soundanais ancien : les empreintes que laisse un canard sur l'eau n'existent que dans le langage). Ajip est en fait connu pour sa mémoire hors du commun. Il note, au jour le jour, les faits dont il pense qu'il aimerait se souvenir plus tard : incidents de la vie quotidienne, rencontres, discussions, informations, ainsi que des réflexions sur l'actualité, les littératures indonésienne et soundanaise, les projets d'études et d'édition, et mille autres choses encore. À de très rares exceptions

près, toute émotion est exclue. Il ne s'agit pas d'un journal intime, mais d'un livre de raison. Ajip écrit toujours avec la plus grande simplicité, dans une langue concise et efficace. Il a produit des textes dans tous les genres de la littérature. Ses textes non fictifs (essais, lettres, autobiographie, journal) se lisent avec l'intérêt constant que suscite un grand causeur.

Le journal contient, en fait, une myriade de menus faits et gestes, de futilités de la vie quotidienne, qui n'ont rien de mémorable pour Ajip lui-même ni pour le lecteur, mais qui donnent une idée de sa vie matérielle et intellectuelle.

Ajip ne commente presque aucun grand événement de ce deuxième semestre 1995. Il n'y a pas de réflexion ou de pensée profonde non plus, car celles-ci sont réservés aux articles et aux lettres.

Reste que ce journal reflète une activité intellectuelle vibrionnante. Au Japon, en Indonésie et en Europe, Ajip s'entretient avec des centaines de personnes, il est en correspondance avec une centaine d'autres, et il brasse avec ces interlocuteurs de tous les horizons un ensemble extrêmement vaste de questions d'ordre culturel et social. Les futurs biographes d'Ajip trouveront dans ce journal une mine de renseignements exceptionnelle. Un index serait évidemment très utile.

Ajip n'explique rien, il ne s'adresse à personne, et la publication ne comporte aucune note. Le lecteur est censé savoir, ou deviner, qu'Atun est Ramadhan KH ; Abe, A. Kohar Ibrahim ; et HHM, Haji Hasan Mustapa ; que Nunun, Uga, Titi, Bada, Titis et Undang sont ses enfants – et ainsi de suite. Le public d'un tel livre est sans doute fait d'afficionados qui connaissent Ajip par cœur, mais certaines élipses demeureront obscures pour beaucoup. Ajip, au premier jour, habite au Japon, à Osaka (il enseigne depuis quinze ans la langue et la littérature indonésiennes à l'université Kansai Gaidai ; au total, il aura passé vingt-deux ans au Japon, de 1981 à 2003, enseignant dans divers instituts supérieurs, à Osaka, Nara et Kyoto).

Six mois de la vie d'un homme, vie privée et publique mêlées. Certains épisodes sont clos, d'autres ne sont que des fragments d'un récit plus long. En 1995, Ajip a 57 ans ; il est déjà un écrivain très connu et influent.

Le journal s'ouvre pratiquement sur un voyage : la première entrée est du 28 juin ; le 9 juillet, il part pour l'Europe. À l'escale de Singapour, il loge chez l'écrivain Suratman Markasan. Aux Pays-Bas, qui sont le but du voyage et où il passe un grand mois, il loge quelques jours chez J.J. Witkam, où se trouve déjà la famille Mrazek, puis chez Asahan Alham, à Hoofddorp. Il est venu lire et photocopier, à la bibliothèque de Leyde, des centaines de revues et romans soundanais, qu'il expedie au Japon par bateau, et il rencontre une vintaine de personnes, dont notamment des professeurs d'université et des réfugiés politiques indonésiens. Il passe quatre jours à Paris, à l'hôtel, mais guidé chaque jour par Jim Lim ; il va voir le peintre Salim et visite les musées Pompidou et Picasso, ainsi que La Défense et la Bibliothèque de France. Il passe enfin deux semaines en Indonésie, où il circule entre Jakarta, Bandung, Jatiwangi, Pabelan et Yogyakarta, autant de lieux qui ont un sens dans sa biographie. Il visite notamment, à Pabelan, le terrain qu'il finira par acheter et où il s'installera après sa retraite.

Les entrées relatives au voyage occupent près de la moitié du volume. De retour à Osaka, la vie quotidienne est occupée par son travail à l'université et par la vie domestique : Ajip fréquente des dizaines de personnes, reçoit des visites d'Indonésie,

règle des questions familiales et financières, prend soin de sa santé, achète des livres en quantité phénoménale (surtout des romans, mais aussi des essais ; il acquiert des centaines de livres lorsqu'il voyage, dont des traités de théorie littéraire), il lit en permanence plusieurs livres à la fois (en indonésien, soundanais et anglais), y compris des manuscrits inédits soumis aux éditions Dunia Pustaka Jaya et des manuscrits acceptés, qu'il édite pour impression. Il commente quelques livres qui l'ont particulièrement intéressé : quatre romans de Chaim Potok (p. 124-125), les mémoires de Oei Tjoe Ttat (173), *Arus Balik* de Pram (177-179). Il achète également des tableaux : lors de son voyage, il achète à crédit des toiles de Salim, Basuki Resobowo et Bagong Kusumodiharjo.

La religion, et avant tout la prière quotidienne, occupent une place de premier plan. Autant que possible, il fait la prière chez lui, mais il se rend à la mosquée de Kobe pour la prière du vendredi. Il parle très peu du Japon. Non par manque d'intérêt ou d'observation, car il a publié par ailleurs deux livres sur la culture japonaise. Il porte quelques jugements sévères sur le système universitaire et certains étudiants. Il prête attention à la nourriture, note ce qu'il mange dans des restaurants, au Japon comme en voyage, mais presque jamais le plaisir qu'il y trouve. À l'aéroport de Jakarta, au moment de payer la taxe de sortie, il bavarde avec le préposé, qui se trouve être originaire de Cibeureum, près de Sumedang. Il le questionne alors sur la soupe aux oignons si délicieuse qu'on lui avait servie dans ce bourg, un soir de 1954, quarante et un ans auparavant (p. 155).

Une place très importante est accordée aux rencontres que fait Ajip quotidiennement et au sujet de ses conversations – qui se prolongent parfois juqu'à l'aube. Il est rarement question de politique indonésienne, suffisamment cependant pour que l'on perçoive un désaccord profond avec la politique du régime de Soeharto. C'est d'ailleurs l'occasion d'une rarissime manifestation d'émotion : à Leyde, aux Pays-Bas, le 17 août, il écrit : « Une fois terminée la prière de Duha [prière facultative du matin], je me prosternai pour rendre grâce à Dieu d'avoir donné l'indépendance à la nation indonésienne, il y a tout juste cinquante ans. Mais à cet instant, je me remémorai la situation actuelle de la nation et du pays, qui est, de toute évidence, si différente des idéaux d'autrefois, lorsque les founding fathers luttaient pour l'indépendance. Assis sur mon tapis de prière, je ne pus réprimer des sanglots, qui finirent pas se calmer à force de penser à autre chose. » (p. 121). Il a peu l'occasion de parler de culture soundanaise, qui a pourtant été l'un de ses sujets majeurs d'intérêt et d'activité durant toute sa vie. Allusion est faite cependant au Prix Rancagé, qu'il a créé sept ans plus tôt, en 1988, et qui constitue, jusqu'à aujourd'hui, un événement majeur dans l'histoire des littératures d'Indonésie.

Il s'intéresse à l'actualité littéraire, notamment aux débats et aux intrigues qui agitent le monde intellectuel. La polémique autour du Prix Magsaysay attribué à Pram est au centre des conversations, aussi bien au Japon qu'aux Pays-Bas (avec A. Teeuw, C. D. Grijns et R. Mrazek, entre autres) et en Indonésie. Ajip défend le parti de l'indulgence et de la tolérance – et de même à propos du prix attribué, à la Foire de Francfort, à Annemarie Schimmel, à qui certains reprochent d'avoir montré de la sympathie envers le gouvernement iranien lors de la fatwa contre Salman Rushdie. Ajip a un mot pour ceux de ses amis dont il apprend le décès : pas moins de huit durant ces six mois.

Six mois d'une activité incessante, trépidante presque, et entièrement tournée, malgré toute l'attention et le temps consacrés à sa famille, à une poursuite intellectuelle entamée depuis l'adolescence et qui demeure aujourd'hui actuelle.

Henri Chambert-Loir

# Résumés – Abstracts

**Mai Lin Tjoa-Bonatz**, Curator of the Golden Lotus Foundation Singapore, and **Nicole Lockhoff**, Research associate, CEZA, Mannheim, Germany

***Stylistic and Archaeometric Analyses of Ancient Jewellery (7–16th C.): The Prillwitz Collection of Javanese Gold***

The Weltkulturen Museum in Frankfurt am Main holds the collection of gold and silver jewellery from the Classical period of Java acquired in 1913 from Conrad Ernst August Prillwitz. Archaeometric analyses of rings and earrings, including chemical and technological examinations, define the composition of the raw material and contribute information on the manufacturing processes and issues related to authenticity. The art historical approach reveals that the gold ornaments cover a wide span of time and allow new interpretations of motifs, chrono-typological markers and the assigning of historical terminology. Javanese goldsmiths used motifs on coins and intaglio which had already been disseminated during the 1st millennium from South Asia as models for their images on rings, but advanced to a high level of technical knowledge and decorative innovations, so much so, that its goldsmithing diverged greatly from other Asian regions from 7th to the early 16th century.

***Analyses stylistiques et archéométriques de bijoux anciens (VII$^{e}$-XVI$^{e}$ siècle) : la collection Prillwitz d'or javanais***

Le Musée des cultures du monde de Francfort-sur-le-Main abrite la collection de bijoux en or et en argent de la période classique de Java, acquise en 1913 de Conrad Ernst August Prillwitz. Les analyses archéométriques des bagues et des boucles d'oreilles, y compris les examens chimiques et technologiques, définissent la composition de la matière première et fournissent des informations sur les processus de fabrication et les questions relatives à l'authenticité. L'approche de l'histoire de l'art révèle que les bijoux en or couvrent une large période et permettent de nouvelles interprétations des motifs, des repères chrono-typologiques et un affinement de la terminologie historique. Les orfèvres javanais utilisaient des motifs de monnaies et d'intailles qui s'étaient déjà répandus au 1er millénaire à partir de l'Asie du Sud comme modèles pour leurs dessins sur des bagues, mais ils atteignirent un tel niveau de connaissances techniques et d'innovations décoratives que leurs travail de l'or divergeait grandement des autres régions d'Asie entre le VII$^{e}$ et le début du XVI$^{e}$ siècle.

**Jiří Jákl**, Heidelberg University, Institute of Anthropology

**Pangolin, Rāma, and the garden at Laṅkā in the 9th century CE: A few notes on a symbolically powerful** "**anteater**"

In ancient Java, pangolin was a symbolically loaded animal. Its representations in Old Javanese literature and visual art are, however, rare. The pangolin is mentioned four times in the *Kakawin Rāmāyaṇa*, composed between the middle of the 9th and the first quarter of the 10th century CE. A pangolin is also represented in a narrative relief of Caṇḍi Śiva, in Prambanan, and a very large skeleton of pangolin was found interred under the Caṇḍi Nandi standing in front of the Śiva temple. This article tries to make sense of this sparse evidence, interpreting the pangolin of the Javanese court *imaginaire* as a military, apotropaic animal and a demon slayer. The natural characteristics of the pangolin, such as its scaly skin, and especially its diet, based almost exclusively on ants and termites – insects standing for *adharma* and demonic qualities in pre-Islamic Java – made pangolin a powerful "consumer" of demonic śakti – and hence an apotropaic animal.

***Pangolin, Rāma, et le jardin de Laṅkā au IX^e^ siècle EC : Quelques notes sur un « mangeur de fourmis » symboliquement puissant***

Dans l'ancienne Java, le pangolin était un animal investi de symboles. Ses représentations dans la littérature javanaise ancienne et dans les arts visuels sont toutefois rares. Le pangolin est mentionné quatre fois dans le *Kakawin Rāmāyaṇa*, composé entre le milieu du IX^e^ et le premier quart du X^e^ siècle EC. Un pangolin est également représenté dans un relief narratif de Caṇḍi Śiva, à Prambanan, et un très grand squelette de pangolin a été retrouvé enterré sous le Caṇḍi Nandi, qui se dresse devant le Caṇḍi Śiva. Cet article tente de rendre compte de ces maigres indices, interprétant le pangolin de l'imaginaire de cour javanais comme un animal militaire apotropaïque et un tueur de démons. Les caractéristiques naturelles du pangolin, telles que sa peau squameuse, et surtout son régime alimentaire, basé presque exclusivement sur les fourmis et les termites – insectes représentant l'*adharma* et les qualités démoniaques dans Java pré-islamique – ont fait du pangolin un puissant consommateur de śakti démoniaque – et donc un animal apotropaïque.

**Pauline Lunsingh Scheurleer**, Former curator of South and Southeast Asian Art at the Rijksmuseum, Amsterdam

***Prince Dipanagara's Pilgrim's Staff***

An unusual artefact, a staff crowned by an iron disc, which once belonged to prince Dipanagara, leader of the Java War (1825-1830), was recently brought into the open. The aim of this article is to discover its function. A help is a contemporaneous note, recording its use during *tirakat* (pilgrimage). Only special walking-sticks (*cis*) are used during *tirakat*. However, a *cis* is never topped by an iron finial. Iron finials are topping state lances (*tumbak*) in use at the courts in south-central Java. Dipanagara's staff is a mixture of a *cis* and a *tumbak*. Dipanagara attached great importance to protection from the Upper World. Therefore, the many weapons he owned were actually amulets (*jimat*). For this reason the alleged provenance of the staff from a Sultan of Demak, a ruler of the first Islamic realm of Java, should also be considered.

***Le Bâton de pèlerinage du Prince Dipanagara***

Un objet inhabituel, un bâton surmonté d'un disque de fer ayant appartenu au prince Dipanagara,

chef de la Guerre de Java (1825-1830), a vu le jour récemment. Le but de cet article est de découvrir sa fonction. Une aide se trouve dans une note contemporaine qui consigne son utilisation lors de *tirakat* (pèlerinages). Seules des cannes spéciales (*cis*) sont utilisées dans ces occasions, mais un *cis* n'est jamais surmonté d'un ornement en fer. Celui-ci se trouve au sommet de lances régaliennes (*tumbak*) des cours du sud de Java Centre. Le bâton de Dipanagara est donc un mélange de *cis* et de *tumbak*. Dipanagara attachait une grande importance à la protection issue du monde supérieur, aussi les nombreuses armes qu'il possédait étaient-elles en réalité des amulettes (*jimat*). Pour cette raison, la provenance supposée du bâton d'un sultan de Demak, un souverain du premier royaume islamique de Java, doit également être prise en compte.

**Jérôme Samuel (Centre Asie du Sud-Est, CNRS/EHESS/INaLCO, Paris)**

***Mosquées sous verre à Java : vie et mort d'un thème iconographique***

Cet article aborde la question de la naissance, du développement et de la disparition d'un thème iconographique de l'imagerie populaire sous verre javanaise, celui des représentations de mosquées. Il s'appuie sur un corpus de 202 peintures sous verre collectées par l'auteur et d'autres chercheurs au cours des trente dernières années, principalement à Java Centre et Java Est. L'étude des sujets (représentation de telle ou telle mosquée particulière), des motifs qui y sont associés (en particulier le motif des transports) et des procédés d'ornementation (rinceaux, fleurs ou simples passe-partout) permet de dégager une périodisation, d'expliquer l'évolution des représentations et d'identifier ce qui signale la mort de ce thème.

***Glass mosques in Java: life and death of an iconographic theme***

This article addresses the question of the birth, development and disappearance of an iconographic theme of Javanese popular imagery on glass, namely the representations of mosques. It is based on a corpus of 202 reverse glass paintings collected by the author and other researchers over the past 30 years, mainly in Central and East Java. The study of the very subjects (representation of a particular mosque), the motifs associated with it (in particular the transports motif) and the ornamentation (scrolls, flowers or mere passe-partout) makes it possible to define a periodization, to explain the evolution of the representations and to identify what signals the death of this theme.

**Jean Couteau**, chercheur indépendant, & **Aimery Joëssel**, photographe indépendant

***Le Substrat pré-hindou du culte des ancêtres : rites des morts à Bali***

Bali est connue comme une société hindoue, mais la réalité est plus complexe. Il y a certes eu indianisation, venue par Java et répandue par les maisons princières et brahmaniques, mais cette indianisation n'a fait qu'effleurer le rituel et le système de croyances. Sa principale influence est dans l'adoption du principe de réincarnation, les Balinais se réincarnant parmi les leurs et non selon la qualité de leur karma. Il n'y a pas, traditionnellement, de barrière conceptuelle entre le champ indigène, reposant sur le culte des ancêtres, et le champ indianisé, reposant sur la cosmogonie indienne. Les deux traditions s'imbriquent l'une dans l'autre sans contradiction apparente. Mais la campagne d'hindouisation dogmatique entreprise depuis quelques dizaines d'années par les autorités va peut-être troubler cet équilibre.
L'article étudie un rite particulier du culte des ancêtres : l'exhumation des morts, qui illustre concrètement la rencontre des deux traditions lors du long cheminement de l'âme vers le séjour des âmes ancestrales au-dessus des hauteurs montagneuses.

***The pra-Hindu substratum of the cult of ancestors: Death rituals in Bali***

Bali is known as a Hindu society, but the reality is more complex. The island has indeed been indianized, through Javanese influences that spread via princely and Brahmanic houses. This indianization barely touches rituals and beliefs. Its main influence is found in the adoption of the principle of reincarnation, even though the Balinese reincarnate among their kin and not according to their karma. No precise conceptual boundary separates what is indigenous, where the ancestors' cult is primary, from what is "Hindu," where Indian cosmogony rules. Both traditions interlock. Yet, the recent classification of Bali as a society officially Hindu (Hindu Dharma) is presently leading to a genuine "hinduization" of beliefs. The article focuses on a rite linked to the ancestors' cult: the exhumation of the dead. It illustrates the meeting of the two traditions above during the journey of the dead soul to its ancestral abode above the mountainous heights.

**Annabel Teh Gallop**, The British Library, London

***Silsilah Raja-Raja Brunei: The Manuscript of Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim***

This article presents an edition of a manuscript of the *Silsilah Raja-Raja Brunei*, "Descent of the rulers of Brunei," from the collection of Muzium Negara, Kuala Lumpur. The transliterated Malay text is accompanied by an English translation and a complete photographic record of the 14-page manuscript, with an introductory essay. The manuscript can be identified as that given to Hugh Low by Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim, one of Low's main informants on Brunei history, who is mentioned in Low's publication of the "Selesilah of the rajas of Bruni" in 1880. The Malay texts of two other manuscripts of the *Silsilah Raja-Raja Brunei* were published by Amin Sweeney in 1968, but Pengiran Kesuma's manuscript contains information on the aftermath of the civil war in Brunei in the late 17th century not found in any other Malay source.

***Silsilah Raja-Raja Brunei : Le Manuscrit de Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim***

Cet article présente une édition du manuscrit du *Silsilah raja-raja Brunei*, « Généaologie des souverains de Brunei », de la collection de Muzium Negara, Kuala Lumpur. Le texte malais translittéré est accompagné d'une traduction anglaise, d'une reproduction photographique complète du manuscrit de 14 pages et d'une introduction. Le manuscrit peut être identifié comme étant celui donné à Hugh Low par Pengiran Kesuma Muhammad Hasyim, l'un des principaux informateurs de Low sur l'histoire de Brunei, qui est mentionné dans l'article de Low de 1880, « Selesilah of the rajas of Bruni ». Les textes malais de deux autres manuscrits du *Silsilah Raja-Raja Brunei* ont été publiés par Amin Sweeney en 1968, mais le manuscrit de Pengiran Kesuma contient des informations sur les séquelles de la guerre civile à Brunei à la fin du XVIIe siècle, qui ne figurent dans aucune autre source malaise.

**Song Ge**

**Sam Kok*, presse, et idée de nation chinoise aux Indes néerlandaises (fin XIX$^{e}$-début du XX$^{e}$ s.)***

*Sam Kok* est le titre abrégé couramment utilisé en Indonésie pour désigner les traductions malaises du *Sanguo yanyi* 三国演义, l'un des plus remarquables romans historiques chinois. Cet article vise à examiner l'impact des *Sam Kok* aux Indes néerlandaises à la fin XIX$^{e}$ et au début du XX$^{e}$ siècle, selon deux axes : tout d'abord, au niveau des mentalités et de la vie quotidienne des Chinois *peranakan* ; ensuite, dans la presse, et plus particulièrement dans le *Sin Po*, dans lequel fut publiée une de deux premières traductions complètes (1910-1912). En analysant la coexistence entre

modernité et histoire dans ledit hebdomadaire, la réflexion est menée sur les liens entre le roman historique, la presse et l'émergence du concept de nation chinoise.

***Sam Kok*, press, and Concept of Chinese Nation in the Dutch Indies (late 19th-early 20th centuries)**

*Sam Kok* is the abbreviated title commonly used in Indonesia to refer to the *Sanguo yanyi* 三国演义, which is one of the most remarkable Chinese historical novels. This article aims to examine the impact of the *Sam Kok* on the Dutch Indies in the late 19th and early 20th centuries according to two axes: first, in terms of mentalities and daily life of the *peranakan* Chinese, and second, in the press and particularly in the *Sin Po* where one of two earliest Malay full translations had been published between 1910-1912. Consequently, the links between the historical novel, the press and the emergence of the concept of Chinese nation are discussed by analysing the coexistence between modernity and history in this weekly paper.

**Rodolphe de Koninck**, Professeur émérite, Université de Montréal.

***Singapour*** : **l'énigme territoriale**

Pour l'auteur, une première rencontre avec Singapour en 1967 a été marquante. En plein démarrage à titre de république nouvellement indépendante, la Cité-État se transformait en vaste chantier d'innovations tant économiques et infrastructurelles que sociales et politiques. Ayant pu observer de près pendant un demi-siècle toutes les étapes et les résultats de ce bouleversement quasi permanent, l'auteur suggère une interprétation de sa logique d'un point de vue territorial. La manipulation tous azimuts et incessante de tous les repères spatiaux entraînerait une forme d'aliénation territoriale et contribuerait à l'adhésion de la population au projet politique des dirigeants de l'État : transformer le territoire pour transformer la société. De nature diachronique, une dizaine de planches cartographiques sert à illustrer le caractère systématique de cette démarche et de sa valeur explicative.

***Singapore: The Territorial Enigma***

Having resided in Singapore in the late nineteen-sixties, the author witnessed the initial steps of the overhaul of the newly independent republic. By then the City-State was fast becoming a laboratory of economic and infrastructural as well as social and political innovations. Having been able to witness during a half-century all the steps and results of this nearly permanent overhaul, the author has come up with a territorial hypothesis concerning its "logic." The across-the-board and endless manipulation of all spatial references would lead to a form of territorial alienation, therefore contributing to the population's adhesion to its political leaders' project: to transform territory in order to transform society. Of a diachronic nature, some ten plates serve to illustrate the systematic nature of this approach and of its potential explanatory validity.

**Tedjabayu**, écrivain indonésien résidant à Jakarta

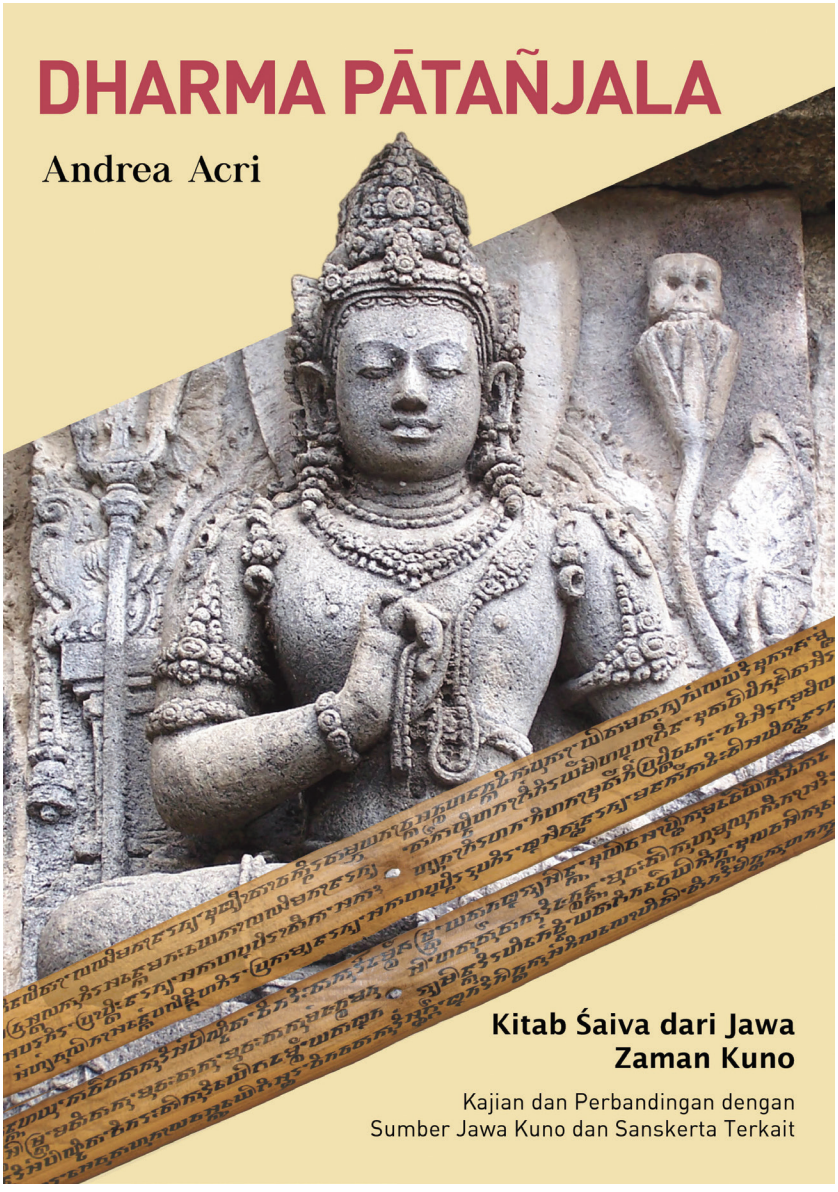
**C'est la vie !** ***Quatorze années de détention politique***

Cet article présente deux extraits des mémoires de Tedjabayu, qui a passé quatorze ans en prison, à Java, et au bagne de Buru, entre 1965 et 1979. Tedjabayu est l'aîné des huit enfants de Sudjojono et Mia Bustam. Il avait 21 ans lorsqu'il a été arrêté ; il était étudiant en géographie à l'Université Gadjah Mada et membre du CGMI (Fédération des mouvements étudiants d'Indonésie, d'obédience communiste). Les mémoires, inédits jusqu'à aujourd'hui, ont été

écrits en 2014-2017 ; ils sont accompagnés d'un journal, tenu à Buru en 1978–1979. Ce texte constitue un document important sur la vie à Buru, à côté de la douzaine de souvenirs déjà publiés sur ce bagne, où le régime de Soeharto envoya 12.000 hommes entre 1969 et 1979. En dépit de tous les mauvais traitements qu'il a subis, Tedjabayu relate ses années de détention avec la volonté de toujours privilégier la beauté de la nature, le bonheur de l'amitié et l'émerveillement de vivre.

**C'est la vie !** ***Fourteen years of political détention***

This article presents two excerpts from the memoirs of Tedjabayu, who spent fourteen years in jail, in Java and in Buru camp, between 1965 and 1979. Tedjabayu is the eldest of Sudjojono and Mia Bustam's eight children. He was 21 when he was arrested; he was a geography student at Gadjah Mada University and a member of CGMI (Federation of Indonesian Student Movements, of communist allegiance). The memoirs, still unpublished, were written in 2014-2017; they are accompanied by a diary, kept in Buru in 1978-1979. This text is an important document on life in Buru, in addition to the dozen memoirs already published on this camp, where the Soeharto regime sent 12,000 men between 1969 and 1979. Despite all the abuse he suffered Tedjabayu recounts his years of detention with the desire to always favor the beauty of nature, the happiness of friendship and the wonder of living.



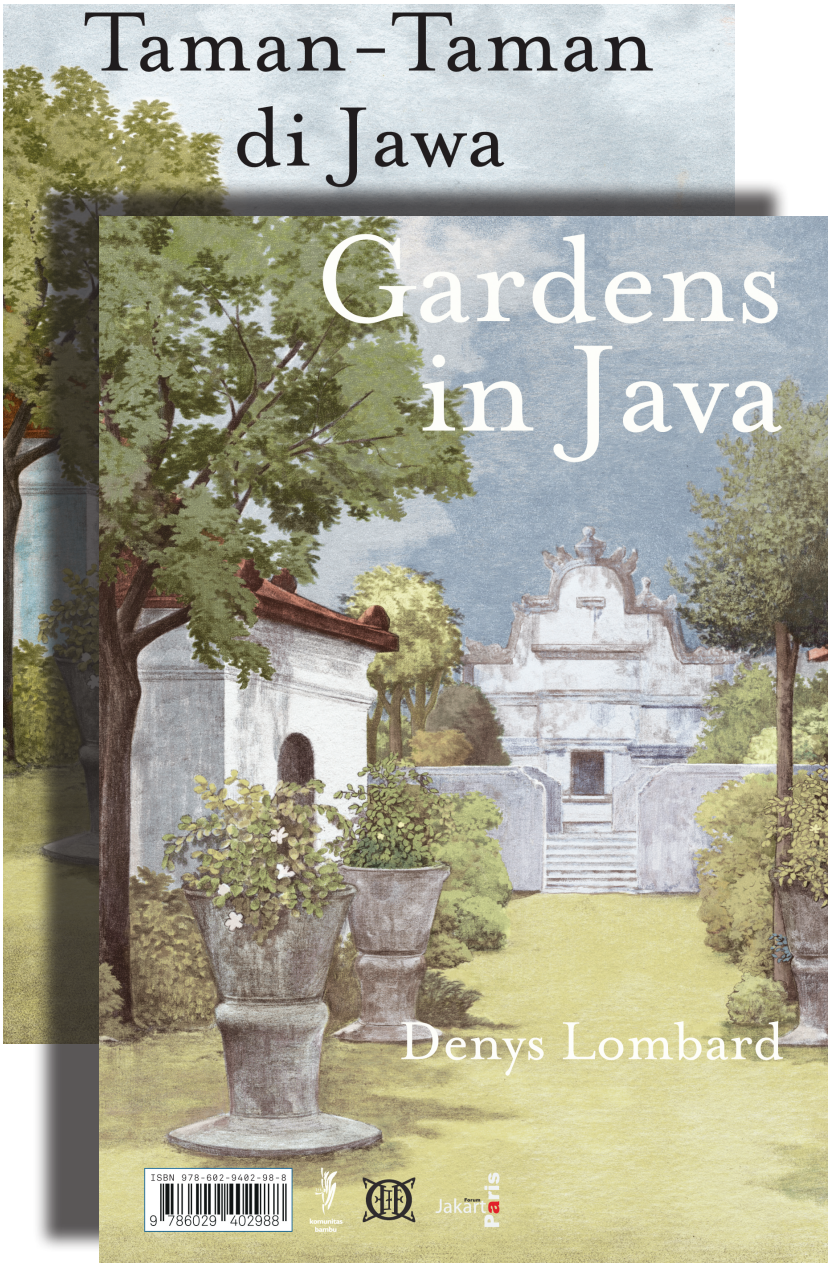

Jakarta : KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) – École française d'Extrême-Orient, 2018, xvi-537 p. ISBN 978 602 481 055 9 – efeo-diffusion@efeo.net

# Sastra dan Sejarah Indonesia

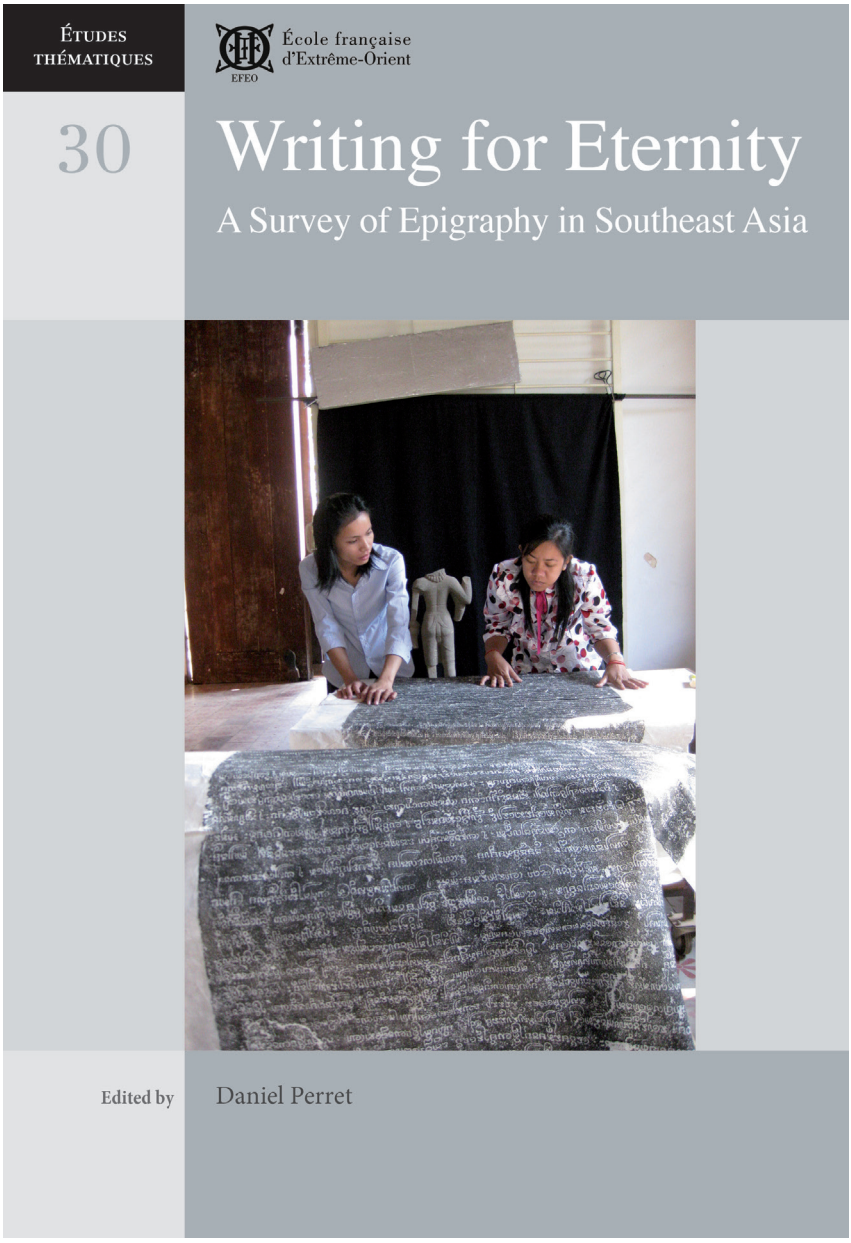
## TIGA BELAS KARANGAN

HENRI CHAMBERT-LOIR

Jakarta : KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) – École française d'Extrême-Orient – Forum Jakarta Paris, 2018, ix-301 p., ISBN 978 602 481 090 0 – efeo-diffusion@efeo.net




Bilingual edition. Depok : Komunitas Bambu, 2019, x-73-xi-77 p. ISBN 978 602 940 298 8 – efeo-diffusion@efeo.net




Publication de l'École française d'Extrême-Orient, Paris, 18.5x27.5 cm, 478 p., Ill., English and French, ISBN 978 2 85539 150 2, 40€ – efeo-diffusion@efeo.net. Voir le compte rendu dans le présent volume.

# Moussons

Social Science Research on Southeast Asia
*Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*

## NUMBER 33 NOW AVAILABLE

**A set of 7 ARTICLES by**

Maaike Matelski
Marion Sabrié
Helene Maria Kyed
Eben Forbes
Julien Debonneville
Olivia Killias
Laurent Gédéon
Louise Pichard-Bertaux
Bernard Sellato

**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
E-mail: irasia-moussons@univ-amu.fr

Presses Universitaires de Provence
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

## Série : Cahiers d'Archipel

**N° 1** D. Lombard
*Introduction à l'indonésien (3e édition révisée)*, 1991 — 27,45

**N ° 2** R. Jones
*Arabic Loan Words in Indonesian*, 1978 — épuisé

**N° 3** P. Labrousse
*Méthode d›indonésien*, volume n° 1 (2e édition révisée), 1994 — (voir série : Autres publications)

**N° 4** P. Labrousse
*Méthode d'indonésien, volume n° 2, 1978* — (voir série : Autres publications)

**N° 5** F. Soemargono
*Exercices structuraux d'indonésien*, 1978 — épuisé

**N° 6** Cl. Salmon & D. Lombard
*Les Chinois de Jakarta, temples et vie collective*, 1977 — (voir série : études insulindiennes n° 1)

**N° 7** F. Pecoraro
*Essai de dictionnaire taroko-français*, 1977 — épuisé

**N° 8** G. Hooykaass
*Introduction à la littérature balinaise*, 1979 — 7,60

**N° 9** F. Soemargono
*Le « groupe de Yogya » (1945-1960) – Les voies javanaises d'une littérature indonésienne*, 1979 — épuisé

**N° 10** U. Sirk
*La langue bugis (Célèbes-Sud)*, 1979 — épuisé

**N° 11** H. Chambert-Loir
*Sastra : introduction à la littérature indonésienne contemporaine*, 1980 — épuisé

**N° 12** Pramoedya Ananta Toer
*Corruption, 1981* — épuisé

**N° 13** N. Phillips & Khaidir Anwar (eds.)
*Papers on Indonesian Languages and Literatures*, 1981 — épuisé

**N° 14** G. Moussay
*La langue minangkabau*, 1981 — épuisé

**N° 15** P. Labrousse
*Dictionnaire général indonésien-français*, 1984 — 59,45

**N° 16** P. Labrousse
*Dictionnaire de poche indonésien-français*, 1985 — 9,15

**N° 17** P. Carey (ed.)
*Voyage à Djocja-Karta en 1825 de A.A.J. Payen*, 1988 — 14,50

**N° 18** F. Soemargono & W. Arifin
*Dictionnaire général français-indonésien*, 1991 — 59,45

**N° 19** Cl. Salmon (ed.)
*Le Moment « sino malais » de la littérature indonésienne*, 1992 — 18,30

**N° 20** Chanatip Kesavadhana (ed.)
*Chulalongkorn, Roi de Siam. Itinéraire d'un voyage à Java en 1896*, 1993 — 22,55

**N° 21** M. Bonneff (ed.)
*L'Indonésie contemporaine. Un choix d'articles de la revue Prisma (1971-1991)*, 1994 — 24,40

**N° 22** H. Chambert-Loir (ed.)
*La littérature indonésienne. Une introduction*, 1994 — 18,30

**N° 23** M. Abaza
*Islamic Education. Perception and Exchanges: Indonesian Students in Cairo, 1994* — 25,60

**N° 24** M. Zaini-Lajoubert
*L'image de la femme dans les littératures modernes indonésienne et malaise*, 1994 25,60

**N° 25** Phan Huy Lê, Cl. Salmon & Ta Trong Hiêp
*Un émissaire viêtnamien à Batavia. Phan Huy Chú.* « Récit sommaire d'un voyage en mer » (1833), 1994 25,60

**N° 26** L. Husson
*La migration maduraise vers l'Est de Java, 1995* 36,60

**N° 27** G. Moussay
*Dictionnaire minangkabau-indonésien-français, 2* volumes, 1995 94,50

**N° 28** A. Feillard
*Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine*, 1995 33,55

**N° 29** N. Lancret
*La maison balinaise en secteur urbain*, 1997 28,20

**N° 30** C. Guillot (sous la direction de)
*Histoire de Barus. Le site de Lobu Tua,* volume n° 1, 1998 30,50
*Histoire de Barus. Le site de Lobu Tua,* volume n° 2, 2003 30,50
*Histoire de Barus.* volumes n° 1 & 2, prix spécial 50,00

**N° 31** J. Cuisinier
*Journal de voyage, Malaisie (1933), Indonésie (1952-55), Extraits Édités par Daniel Perret, 1999* épuisé

**N° 32** S. Vignato
*Au nom de l'hindouisme. Reconfiguration ethnique chez les Tamouls et les Karo en Indonésie*, 2000 38,10

**N° 33** J.-M. de Grave
*Initiation rituelle et arts martiaux. Trois écoles de kanuragan javanais*, 2001 29,70

**N° 34** J.-B. Pelon
*Description de Timor occidental et des iles sous domination hollandaise (1771-1778)*
Texte établi, présenté et annoté par Anne Lombard-Jourdan, 2002 17,00

**N° 35** J.-L. Maurer
*Les javanais du caillou*, 2006 30,00

**N° 36** M.-F. Dupoizat
*Catalogue of Chinese Style Ceramics of Majapahit. Tentative Inventory*, 2007 29,00

**N° 37** C. Guillot & L. Kalus
*Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra*, 2008 38,00

**N° 38** D. Perret & H. Surachman (ed.)
*Histoire de Barus III : Regards sur une place marchande de l'océan Indien (XII^e - mi-XVII^e s.),* 2009 38,00

**N° 39** Christian Pelras
*Explorations dans l'univers des bugis. Un choix de trente-trois rencontres*, 2010 35,00

**N° 40** Ludvik Kalus & Claude Guillot (traduit du tchèque et annoté par)
*Pavel Durdik. Un médecin militaire à Sumatra. Récits de la guerre d'Atjeh*, 2010 19,00

**N° 41** Paul Wormser
*Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri*, 2011 35,00

**N° 42** D. Perret & H. Surachman (ed.)
*History of Padang Lawas I. The site of Si Pamutung (9TH century – 13TH century AD)*, 2014 40,00

**N° 43** D. Perret (ed.)
*History of Padang Lawas II. Societies of Padang Lawas (mid-9TH – 13TH century CE)*, 2014 35,00

**N° 44** M. Picard
*Kebalian, la construction dialogique de l'identité balinaise*, 2017 25,00

## Série : Études insulindiennes / Archipel

N° 1 Cl. Salmon et D. Lombard
*Les Chinois de Jakarta. Temples et vie collective* épuisé

N° 2 M. Bonneff et al.
*Pancasila. Trente années de débats politiques en Indonésie* 16,75

**N° 3** Cl. Salmon
*Literature in malay by the chinese of indonesia. A provisional annotated bibliography* épuisé

**N° 4** C. Guillot
*L'Affaire Sadrach. Étude sur le Christianisme à Java au xix^e siècle* épuisé

**N° 5** M. Charras
*De la forêt Maléfique à l'Herbe Divine* 16,75

**N ° 6** F. Raillon
*Les Étudiants indonésiens et l'Ordre Nouveau* 25,15

**N° 7** M. Bonneff
*Pérégrinations javanaises. Les voyages de R.M.A. Purwa Lelana* 25,15

**N° 8** Ch. Vuldy
*Pekalongan : Batik et Islam dans une ville du Nord de Java* 21,35

**N° 9** B. Sellato
*Nomades et sédentarisation à Bornéo* 27,45

**N° 10** M. Franck
*Quand la rizière rencontre l'asphalte...* 29,00

## Série : Autres publications

**.** D. Lombard
*Le Carrefour javanais* (3 volumes) 79,00

**.** C. Guillot
*The Sultanate of Banten* 14,50

**.** Ouvrage collectif
*Babouin et autres nouvelles de malaisie* 14,95

**.** F. Soemargono et W. Arifin
*Dictionnaire de Poche français-indonésien* 19,05

**.** P. Labrousse
*Méthode d'Indonésien* (Nouvelle édition) 28,20

**.** Cl. Salmon, W. Franke & A.K. Siu
*Chinese Epigraphic Materials in Indonesia (Java)* Vol. 2 – Part n° 1 & n° 2 (2 volumes) 57,95

**.** M.O. Scalliet
*Antoine Payen : Peintre des Indes orientales – Vie et écrits d'un artiste du xix^e s.* 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
54 boulevard raspail – 75006 Paris – France
e-mail : archipel@ehess.fr

## Recommandations aux auteurs

Nous vous prions de nous envoyer votre article sous forme de documents Word et PDF, à l'adresse suivante : archipel@ehess.fr. Il est préférable que l'article ne dépasse pas 70 000 signes ou 12 000 mots. Le nom de l'auteur, son appartenance institutionnelle, son adresse postale et son adresse courriel doivent figurer en tête du document. Veuillez joindre un résumé de l'article (150 mots). Chaque article proposé à la revue est soumis au comité de lecture. La publication de l'article fait l'objet d'un contrat avec cession de droits. L'auteur d'un article publié recevra un exemplaire du numéro de la revue, ainsi qu'une copie PDF de son article.

## *Recommendations for authors*

*Please send your article as Word and PDF documents to the following address: archipel@ehess.fr. The article should preferably not exceed 70,000 signs or 12,000 words. The name of the author, his/her institutional affiliation, mailing address and email address must appear at the top of the document. Please attach a summary of the article (150 words). Each article submitted to the journal is evaluated by the reading committee. The publication of the article is the subject of a contract implying cession of rights. The author of a published article will receive a copy of the relevant issue as well as a PDF copy of the article.*

*La revue Archipel est référencée dans le* ***ISI Web of Knowledge (Thomson Reuters) : Art & Humanities Citation Index et Current Contents/Arts & Humanities****, ainsi que 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****, as well as the* ***Index to the Study of Religion Online (www.brill.nl/isro).***