

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

ARCHIPEL 98



2019

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS
l'École française d'Extrême-Orient et l'Institut des Langues et
Civilisations Orientales

Études interdisciplinaires sur le monde insulindien

Publiées avec le concours
de l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS,
de l'École française d'Extrême-Orient
et de l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales
Sous le patronage de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Fondateurs : *Pierre LABROUSSE,*
Denys LOMBARD, Christian PELRAS

ARCHIPEL 98

Comité de rédaction

Delphine ALLÈS, Elsa CLAVÉ, Véronique DEGROOT,
Elsa LAFAYE DE MICHEAUX, Rémy MADINIER, Daniel PERRET,
Dana RAPPOPORT, Jérôme SAMUEL, Christina WU

Comité scientifique

Henri CHAMBERT-LOIR, Andrée FEILLARD, Arndt GRAF, Arlo GRIFFITHS,
Robert HEFNER, Claude GUILLOT, Claudine SALMON,
James SIEGEL, Luis Filipe THOMAZ, Monique ZAINI-LAJOUBERT

Directeur de la rédaction

Henri CHAMBERT-LOIR

Secrétaire de rédaction

Sophie HÉNON

Éditeur

Association Archipel

EHESS, bureau 740, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris

2019

ISSN 0044-8613

Sommaire

ÉCHOS DE LA RECHERCHE

- 3 *Singapura before Raffles: Archaeology and the Seas, 400 BCE–1600 CE, Université Nationale, Singapour, 23-24 avril 2019* (Daniel Perret)
- 11 *ICAS 11th, Leiden, The Netherlands (July 16-19 2019)* (Hélène Njoto)
- 17 *The International Intensive Courses in Old Javanese (2014–2019)* (Arlo Griffiths)

CHRONIQUES

- 21 Rémy Madinier
Images de campagne : Jilbab, James Bond et blagues salaces
- 35 Elsa Clavé
Panorama des études philippines en Europe

1965 ET LE CINÉMA

- 49 Stéphane Roland
Sept ans plus tard, quel bilan pour le film The Act of Killing ?
- 59 Jean-Michel Marlaud
Le Soliloque des muets, un film de Stéphane Roland
- 63 Henri Chambert-Loir
Lettres de Prague : Mélodrame et politique

ÉTUDES

- 71 Aditia Gunawan
Textiles in Old Sundanese Texts
- 109 M.C. Ricklefs
The strange journey of Latawalujwa in Java, from two pre-Islamic goddesses to an elastic term for God
- 121 Leontine E. Visser
The Historical Paths of Sahu Ceremonial textiles
- 151 Ayub Mursalin
La législation sur le blasphème et le rétrécissement progressif du champ de la liberté religieuse en Indonésie depuis 1965
- 177 Henri Chambert-Loir
The Particle Pun in modern Indonesian and Malaysian

COMPTES RENDUS

HISTOIRE

- 239 Andrea Acri, Roger Blench, Alexandra Landmann (eds), *Spirits and Ships; Cultural Transfers in Early Monsoon Asia*. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2017 (Jiří Jákł)
- 243 Fadly Rahman. *Jejak Rasa Nusantara: Sejarah Makanan Indonesia* (« Sur les traces d'un goût insulindien ; Histoire de l'alimentation en Indonésie »). Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2016. (Henri Chambert-Loir)

- 247 M.C. Ricklefs, *Soul Catcher: Java's Fiery Prince Mangkunagara I, 1726–95*. Singapore: NUS Press, 2018 (Hélène Njoto)
- 249 Julian Millie (ed), *Hasan Mustapa: Ethnicity and Islam in Indonesia*. Clayton: Monash University Press, 2017 / Jajang A. Rohmana, *Informan Sunda Masa Kolonial: Surat-Surat Haji Hasan Mustapa untuk C. Snouck Hurgronje dalam Kurun 1894-1923*. Yogyakarta: Octopus, 2018 (Michael Laffan)

ANTHROPOLOGIE

- 252 Gregory Forth. *Why the Porcupine is Not a Bird. Explorations in the Folk Zoology of an Eastern Indonesian People*. Toronto : University of Toronto Press, 2016 (Cécile Barraud)
- 257 Michel Picard, *Kebalian: La construction dialogique de l'identité balinaise*. Paris: Association Archipel – École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2017 (Peter Worsley)
- 261 Jennifer Goodlander, *Women in the shadows: Gender, puppets and the power of tradition in Bali*. Athens: Ohio University Press, 2016, Ohio University Research in International Studies, Southeast Asia Series No. 129 (Peter Worsley)
- 264 wonggunung. *gunungkidulan*. 2018 (Henri Chambert-Loir)

LITTÉRATURES

- 267 Tony Reid, *Mataram : A novel of love, faith and power in early Java*. Monsoon (UK), 2018 (Henri Chambert-Loir)
- 269 Stuart Robson. *I am Sri : Sri's story as she told it, freely translated from the Javanese*. Melbourne : Indah Creations and Publications, 2019 (Henri Chambert-Loir)
- 270 Jean Rocher, *Arthur Rimbaud dans l'herbe d'où l'on ne peut fuir ; pourquoi s'engager pour désertier*. Kindle Direct Publishing, 2019 (Henri Chambert-Loir)
- 272 Bernard Banoun, Isabelle Poulin et Yves Chevrel (dir.), *Histoire des traductions en langue française, 4ème vol., XX^e siècle*. Paris : Verdier, 2019 (Jean-Claude Trutt)

PHILOLOGIE

- 275 Jürg Schneider: *Vom Gebrauch der Philologie. Der Luzerner Sprachforscher Renward Brandstetter (1860–1942) (On the Use of Philology. The Lucerne Linguist Renward Brandstetter (1860-1942))*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2019 (Marlies Spiecker-Salazar)

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

© Copyright Association Archipel 2019

En couverture : Illustration de couverture de l'ouvrage *gunungkidulan oleh wonggunung* (voir le compte rendu en fin de ce volume).

ÉCHOS DE LA RECHERCHE

Singapura before Raffles: Archaeology and the Seas, 400 BCE – 1600 CE; Université Nationale, Singapour, 23-24 avril 2019

Onze chercheurs venus de Chine, d'Indonésie, de Malaisie, d'Allemagne, de Taiwan, de Grande-Bretagne, de Thaïlande, des USA, ainsi que sept chercheurs de Singapour (NUS et Nanyang Technological University), avaient répondu à l'invitation du département des études sud-est asiatiques de l'université Nationale de Singapour afin de présenter leurs travaux lors de cette conférence organisée dans le cadre du bicentenaire de l'arrivée de Stamford Raffles à Singapour, bénéficiant ainsi du soutien financier du National Heritage Board local. L'événement, qui a réuni 180 personnes, a été ouvert par une allocution du Dr. Maliki Osman, Senior Minister of State, Ministère de la Défense et Ministère des Affaires Étrangères de Singapour.

L'idée principale de cette conférence était de mettre en lumière les avancées récentes sur la longue durée des interactions et réseaux maritimes en Asie du Sud-Est, avec un accent sur le rôle de Singapour dans ces multiples sphères de contacts, du local au global. Quatre communications étaient ainsi focalisées sur les recherches archéologiques menées à Singapour depuis les années 1980, une communication s'est intéressée à Johor, quatre communications étaient consacrées à des sites archéologiques et à des documents relatifs au détroit de Malacca, trois à la Thaïlande péninsulaire, cinq à la mer de Chine et une à la côte orientale de l'Inde, la *keynote address* introduisant un tableau de l'état des connaissances.

Dans sa *keynote address*, John Miksic (NUS) a retracé brièvement 5500 ans de connections maritimes asiatiques, en rappelant que d'après des sources cartographiques grecques, l'île de Singapour pourrait avoir été un maillon

dans ces interactions dès le début de notre ère. Tout reste à faire en archéologie sur cette question. Les choses s'éclaircissent si l'on fait un bond en avant de 14 siècles. En effet, l'abondance des données archéologiques recueillies depuis plus de trente ans permet d'identifier alors Singapour comme un lieu de transbordement qui apparaît au tournant du XIV^e siècle, tout en partageant des caractéristiques communes avec ses prédécesseurs Srivijaya et Malayu. Mais une question importante demeure sans réponse: même s'il est l'héritier d'autres ports du détroit de Malacca, pourquoi Singapour émerge-t-il à ce moment-là à partir de rien?

Dans sa communication, John Miksic est revenu sur ses 35 ans de recherches archéologiques à Singapour en rappelant que tout a commencé au milieu des années 1980 avec l'initiative du Musée National de fouiller à Fort Canning. Les fouilles se sont ensuite déployées vers Parliament House Complex, les environs de l'Asian Civilisations Museum, le Singapore Cricket Club et la cathédrale Saint Andrew. Ces travaux permettent aujourd'hui des comparaisons entre secteurs, une approche qui a fait l'objet de la communication de Goh Geok Yian (Nanyang Tech. Univ.). Se basant notamment sur la nature des trouvailles faites lors des fouilles de la cathédrale Saint Andrew (2003-2004) et de Fort Canning Spice Gardens (2010), elle propose de distinguer des ateliers consacrés au travail du métal et du verre, un marché, une voie d'accès, et des zones de rejet. Un autre type d'étude comparative a été présenté par Foo Su Ling (NUS) qui s'est intéressée à une catégorie de porcelaine, à savoir les tessons bleu-et-blanc retrouvés dans les fouilles de Fort Canning Hill et des abords de la rivière de Singapour. L'identification des formes, des décors et des tailles des pièces remontées ou supposées lui permet de suggérer des hypothèses sur le statut social des habitants des secteurs concernés. Ces hypothèses initiales semblent toutefois contredites par les résultats de fouilles plus récentes. C'est dans le cadre d'une thèse de doctorat qu'Alasdair Chi Xin Ren (Nanyang Tech. Univ.) se consacre quant à lui à une étude en laboratoire sur des grès trouvés à Singapour et sur le site de Kota Cina (Sumatra-Nord). Sa communication a porté essentiellement sur des résultats préliminaires d'analyses de tessons de jarres dites «*mercury jars*». Recherchant des traces de mercure par spectrométrie de fluorescence X (XRF), il confirme des résultats obtenus préalablement sur d'autres corpus du même type de récipient, à savoir qu'il n'a détecté aucune présence de mercure à l'intérieur de ces jarres dont la fonction reste énigmatique (peut-être jarres à vin). Alasdair Chi Xin Ren a également présenté ses résultats préliminaires d'analyse physico-chimique par microscopie électronique à balayage (SEM) sur un ensemble plus varié de tessons de grès provenant de Singapour et de Kota Cina, qui indiqueraient des corpus de pâte différents.

L'hypothèse de jarre à mercure, lancée il y a près de 50 ans par F.E. Treloar suite à l'étude de pièces du musée de Sarawak à Kuching, est donc régulièrement

invalidée depuis. Faudra-t-il attendre encore un demi-siècle avant de pouvoir constater la disparition de cette appellation erronée ?

Dans sa communication, Kwa Chong Guan (Nanyang Tech. Univ.) a posé la question des interactions entre Singapour et la rivière Johor aux XVI^e et XVII^e siècles. Si jusqu'à présent le bassin de la rivière Johor a livré des vestiges remontant jusqu'au milieu du XV^e siècle (tombes de Sayong Pinang, tessons de céramiques chinoises et de poteries, perles de Johor Lama), les seuls vestiges connus de cette époque à Singapour se limitent à quelques tessons de céramiques chinoises bleu-et-blanc retrouvés par chance dans l'estuaire de la rivière Kallang au début des années 1970. Pourtant la carte d'Eredia, datée du début du XVII^e siècle, indique une activité sur l'île. Kwa Chong Guan en conclut qu'il reste un vide à combler sur le plan archéologique à Singapour pour cette période.

C'est justement Eredia et des documents du début du XVII^e siècle qui ont fait l'objet de la communication de Peter Borschberg (NUS). À partir d'éléments tirés de l'autobiographie d'Eredia, de trois cartes provenant d'une collection aujourd'hui perdue et de croquis tirés de *Atlas Miscelânea*, Borschberg a notamment attiré l'attention sur l'existence de multiples routes terrestres sillonnant la péninsule malaise et Sumatra à l'époque. Généralement négligées par les historiens, ces voies de communication témoignent d'une activité économique qui n'était pas limitée à la mer et aux rivières. Ces documents permettent aussi de s'interroger sur la manière dont Singapour et son espace maritime étaient connectés à ces réseaux.

Sonny Wibisono (Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Indonesia, Jakarta) s'intéresse à cette activité économique sous l'angle des épices. Sa communication a porté sur les recherches en cours dans l'arrière-pays de Banten (Java Ouest) et à Bangka-Belitung pour retrouver les traces liées à l'histoire de la culture et du commerce du poivre, deux étapes d'un projet dont le but est d'élaborer un modèle de la route des épices dans l'Archipel.

Plus au nord dans le détroit de Malacca, Mokhtar Saidin (Universiti Sains Malaysia, Penang) a présenté les recherches archéologiques en cours à Kedah, en particulier dans la vallée de la Bujang. Des travaux de télédétection ont permis de reconstruire l'environnement des bassins des rivières Bujang et Muda depuis le début de notre ère, confirmant les travaux antérieurs de Jane Allen sur l'existence d'une baie beaucoup plus marquée à haute époque. Ce travail préliminaire a conduit à focaliser les recherches archéologiques sur le site de Sungai Batu depuis la fin des années 2000. Une prospection géophysique a permis d'y détecter 90 monticules, dont une cinquantaine ont été fouillés à ce jour. Les nombreuses structures en briques sont interprétées comme des monuments religieux (datés à partir du VI^e siècle AE), des bâtiments administratifs (datés à partir du V^e siècle AE), ainsi qu'un « quai » en bord de rivière (III^e s. EC). Un autre aspect important du complexe de Sungai

Batu est ce que Mokhtar Saidin interprète comme des ateliers de réduction du fer, à partir de la découverte de fourneaux, tuyères, scories et lingots. Une datation obtenue en début d'année indiquerait une activité de réduction du fer à Sungai Batu depuis le VI^e siècle AE. La fouille d'une épave (datée également du VI^e s. AE, à partir de balle de riz trouvée à l'intérieur) est en cours. Mokhtar Saidin suggère ainsi que le complexe de Sungai Batu, vestige d'une entité politique inconnue, aurait émergé au cours du VI^e siècle AE, basant sa prospérité sur l'industrie du fer.

Mokhtar Saidin n'y a pas fait allusion dans sa communication, mais ces structures et ces datations hautes ne sont pas sans soulever des interrogations majeures si on les replace dans le cadre sud-est asiatique.

Jusqu'à présent, c'est le site d'Oc-èò dans le delta du Mekong, qui aurait livré les vestiges de structures en briques les plus anciennes d'Asie du Sud-Est, peut-être datées du V^e siècle EC. Par ailleurs, en Asie du Sud-Est continentale, la transition entre l'Âge du bronze récent et l'Âge du fer ancien est pour l'instant datée de la seconde moitié du V^e siècle AE, alors que l'Age du métal débiterait dans l'Archipel vers 200 AE. Des vestiges de fourneaux de réduction du fer ont été retrouvés dans la région de Tagaung au Myanmar, mais l'absence de contexte stratigraphique empêche toute datation précise. Des archéologues birmans suggèrent néanmoins que Tagaung pourrait être daté entre 700 et 300 AE. On est en terrain plus sûr à Sri Ksetra, toujours au Myanmar, un site daté de la seconde moitié du 1^{er} millénaire EC, qui a livré de nombreux vestiges de fourneaux. Quant aux épaves retrouvées en Asie du Sud-Est, la plus ancienne avérée à ce jour serait celle de Pontian, en Péninsule malaise (voir toutefois la communication d'Amara Srisuchat ci-dessous). Elle est datée entre la fin du III^e et le début du V^e siècle EC¹. Le complexe de Sungai Batu abriterait par conséquent les plus anciennes structures en briques connues en Asie du Sud-Est (un bond en arrière d'un millénaire), les vestiges les plus anciens de fours à réduction du fer (peut-être un bond en arrière de plus d'un millénaire) et l'épave la plus ancienne (un bond en arrière d'au moins quatre siècles). Il y a donc tout lieu d'être prudent sur ces datations en attendant une publication détaillée des résultats de ces fouilles de grande envergure menées à Sungai Batu. La communication de Mokhtar Saidin amène trois observations supplémentaires. L'interprétation d'une structure en briques comme un quai en bord de rivière est très probablement unique à ce jour en Asie du Sud-Est pour les premiers siècles de notre ère. Si elle est validée, il faudrait se tourner vers l'Inde pour y chercher des structures similaires à la même époque. Par ailleurs, sur les images présentées les fourneaux à réduction de fer apparaissent intacts, alors qu'en principe ils doivent être cassés à la fin de chaque opération de réduction. S'il s'agit bien de fourneaux, leur état suggérerait que le site a

1. John Miksic & Geok Yian Goh, *Ancient Southeast Asia*, London, New York, Routledge, 2017, pp. 104, 106, 162, 203, 212, 273-274.

été abandonné précipitamment pour une raison inconnue. Enfin, à part des briques et des vestiges liés à l'industrie de fer, Mokhtar Saidin n'a évoqué aucune autre trouvaille de mobilier, en particulier des poteries.

La communication de Daniel Perret (EFEO) a porté sur des résultats préliminaires de fouilles menées entre 2011 et 2016 sur le site d'habitat ancien de Kota Cina, près de Medan à Sumatra, en coopération avec le Centre national de la recherche archéologique d'Indonésie. L'abondance des données et du mobilier (céramiques chinoises, poteries, vestiges de faune, etc.) recueillis suite à la fouille de près de 70 sondages devrait permettre de préciser l'histoire de ce site d'habitat redécouvert il y a près de 50 ans, de repenser ses interactions avec des sites contemporains de la région, ainsi que son rôle dans les réseaux reliant l'océan Indien à la mer de Chine. Son abandon serait contemporain de l'émergence de Singapour.

La Thaïlande péninsulaire a fait l'objet de trois communications. Aude Favereau (National Cheng Kung Univ., Taiwan) a présenté les résultats d'une étude technologique sur des corpus de poteries originaires de trois sites de la côte orientale de la péninsule datés entre le IV^e siècle AE et les tous premiers siècles de notre ère: Khao Sam Kaeo, Khao Sek et Tha Chana. Cette étude a permis de préciser la répartition des types entre ces trois sites, de mettre en lumière l'usage de technologies et styles étrangers (en particulier indiens), et d'identifier des importations (Golfe du Bengale et mer de Chine méridionale). Si Khao Sek apparaît alors comme un site mineur, Khao Sam Kaeo et Tha Chana ont abrité des communautés étrangères.

Amara Srisuchat (Dept. of Fine Arts, Thaïlande) a livré un tableau des découvertes archéologiques et des réinterprétations de sources anciennes faites durant ces dernières décennies, surtout à propos de la Thaïlande péninsulaire, découvertes datées entre 400 AE et 1600 EC. Six catégories de trouvailles ont été abordées: épaves, tambours de bronze et lingots, poteries et céramiques, perles, monnaies, tablettes votives et *stupas* miniatures. En ce qui concerne les épaves, il faut signaler la découverte d'un bateau à voile avec une datation proposée de ca. 200 AE (datation qui situerait cette épave entre celles de Sungai Batu et de Pontian en Malaisie, signalées plus haut), ainsi que d'un boutre (bateau traditionnel de la mer Rouge) daté du IX^e siècle EC. Mentionnons également la découverte sur le site de Si Thep d'une tablette votive bilingue (sanskrit/chinois) datée du VIII^e siècle EC.

L'entité politique de Tambralinga a fait l'objet de la communication de Wannasarn Noonsuk (California State University, Fresno). Tambralinga émerge durant les premiers siècles de notre ère et devient un royaume côtier important au V^e-VI^e siècles. Cette entité, connectée aux réseaux maritimes, en particulier à Srivijaya, regroupait des communautés implantées le long de plusieurs rivières courtes reliant les montagnes de l'ouest à la côte orientale. Par ailleurs, d'anciennes lignes de plages permettaient à ces communautés de

communiquer du nord au sud. Des recherches récentes menées sur le Grand Stupa de Nakhon montrent des liens artistiques avec l'art de Java et l'art Pala aux IX^e-X^e siècles. L'entité semble faire place au royaume de Nakhon Si Thammarat au XIII^e siècle, qui devient notamment un centre de production de poteries fines (Fine Paste Wares).

Dans sa communication, Michael Flecker (Maritime Explorations, Singapore) a comparé les cargaisons de trois épaves datées du XII^e siècle : celle du *Pulau Buaya Wreck* récupérée en 1989, et plus récemment celles du *Lingga Wreck*, qui a coulé non loin de Pulau Buaya, et celle du *Flying Fish Wreck* (publication à paraître) retrouvée au large de Kota Kinabalu (Sabah). Tous trois étaient des bateaux sud-est asiatiques transportant des céramiques chinoises et du fer en barres vers des marchés d'Asie du Sud-Est. Si les cargaisons des deux dernières ont peu de types de céramiques en commun, celle du *Pulau Buaya Wreck* a livré de nombreux types communs avec chacune d'elles. Ces comparaisons permettent de dater ces trois épaves du premier quart du XII^e siècle et de les qualifier de « *sister ships* ».

Naniek Harkantiningsih (Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Indonesia, Jakarta) a présenté une communication sur ses recherches menées depuis 2010 en mer de Chine méridionale, dans l'archipel de Natuna composé de plus de 150 îles. Elles ont révélé l'existence de très nombreuses tombes accompagnées de céramiques chinoises, mobilier qui met en lumière le rôle de l'archipel dans l'histoire des routes maritimes anciennes en mer de Chine. Ces tombes à faible profondeur et situées sur des plages font malheureusement l'objet d'un pillage systématique.

La communication de Sun Jian (National Centre of Underwater Cultural Heritage, China) a porté sur la fouille et l'étude en cours de l'épave du *Nanhai I*, localisée à la fin des années 1980 sur les côtes de la province du Guangdong. Cette épave (22 m x 9,9 m) a fait l'objet d'une opération spectaculaire, puisqu'elle a été remontée en un bloc à la surface avant d'être transportée au musée de la Route maritime de la soie du Guangdong pour y être fouillée systématiquement. Datée de la fin du XII^e siècle, sa cargaison (160 000 pièces pour un poids de 400-500 tonnes) comprend principalement des céramiques chinoises, du fer en barres (120 tonnes), du cuivre et des monnaies à destination de l'Asie du Sud-Est. L'épave a livré également des données importantes concernant la vie quotidienne sur le bateau. L'état de conservation exceptionnel permet d'en étudier la structure ainsi que le système de stockage de la cargaison en plusieurs niveaux. Un volume (en chinois) sur la fouille a déjà été publié, d'autres suivront.

Xin Guangcan (National Centre of Underwater Cultural Heritage, China) a présenté une communication centrée sur le XIV^e siècle, dans laquelle sont comparées les céramiques chinoises trouvées à Singapour avec des pièces retrouvées dans les fouilles d'entrepôts contemporains de Quanzhou et de Taicang, près de l'actuelle Shanghai.

Cai Yunci (Leicester Univ., UK) a présenté dans sa communication l'expérience du port de Quanzhou (Fujian). Dans le contexte du projet Belt and Road Initiative (BRI), le gouvernement chinois a présenté en juillet 2018 la candidature de la ville à l'inscription sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, mettant en avant le rôle du port dans les échanges entre Chinois et étrangers durant la période X^e-XIV^e siècles. Cao Yunci s'est intéressée à la fois aux effets collatéraux de cette candidature dans la ville de Quanzhou même (gentrification, désertion de monuments soumis à des réglemens drastiques, développement de pèlerinages sur des tombes musulmanes mises en valeur, etc.), ainsi qu'aux raisons de son échec qui s'expliquerait avant tout par des systèmes de valeurs différents en Occident et en Asie.

L'océan Indien a été abordé par Himanshu Prabha Ray (Ludwig Maximilian Univ., Munich) avec une communication traitant des sites à poterie roulettée le long de la côte orientale de l'Inde. Elle a d'abord rappelé qu'il est maintenant largement accepté que ce type de poterie fait son apparition durant les III^e-II^e siècles AE et qu'elle est présente du Bengale au Sri Lanka, ainsi qu'en Asie du Sud-Est (Vietnam, Thaïlande, Malaisie, Indonésie). À partir des données archéologiques disponibles à propos de la côte orientale de l'Inde, Himanshu Prabha Ray s'est ici interrogée sur la ou les fonctions de cette poterie, l'organisation de son commerce, ainsi que sur sa présence en Asie du Sud-Est. Elle relève notamment son absence sur la côte occidentale de l'Inde et propose des pistes de recherche telles sa présence sur les plus anciens sites bouddhiques ou encore son apparition contemporaine du *nigama*, la ville-marché, sur la côte orientale de l'Inde.

Au final, une conférence stimulante et fructueuse qui a permis de partager des résultats et des réflexions sur des recherches en cours dans divers domaines s'éclairant mutuellement avec la présentation de nombreuses données inédites. Au-delà, elle a aussi illustré le fait que l'accumulation des données archéologiques acquises dans des conditions satisfaisantes depuis plusieurs décennies offre maintenant des bases solides pour préciser des datations et établir des comparaisons de natures diverses qui ne peuvent qu'enrichir les connaissances sur l'histoire ancienne de l'Asie du Sud-Est.

DANIEL PERRET²

2. Directeur d'Études, EFEO.

Liste des communications (dans l'ordre de présentation)

Keynote address:

John Miksic. *Connecting the Dots: Nodes and Networks in Early Asian Maritime Trade*

Communications:

- Himanshu Prabha Ray. *Distribution of Rouletted Ware Sites along the East Coast of India and the Organisation of Maritime Trade*
- Aude Favereau. *Late Prehistoric Ports in Peninsular Thailand: Investigating Local and Long Distance Connections through Pottery*
- Cai Yunci. *Building Sustainable Futures through our Collective Maritime Heritage: The Nomination of Quanzhou on the UNESCO World Heritage List and its Lessons for Singapore*
- Michael Flecker. *Sister Ships: Three 12th Century Shipwrecks in Southeast Asia*
- Kwa Chong Guan. *The Archaeology of 16th-17th Century Johor River and its Relevance to Singapore Towards a Connected History*
- Peter Borschberg. *Observations on Three Maps Ascribed to Manuel Godinho de Eredia*
- John Miksic. *35 Years of Archaeological Research in Singapore*
- Goh Geok Yian. *A Tale of Two Sites: Temasek in the Asian Maritime System*
- Alasdair Chi Xin Ren. *Trade and Exchange along the Maritime Silk Route: High-Resolution Analysis of “Mercury Jars” and other Stoneware from Early Singapore and Kota Cina, Sumatra*
- Foo Su Ling. *On the Hill and By the River: Blue and White Ceramic Sherds from 14th Century Singapura*
- Sun Jian. *New Sights on the Nanhai Shipwreck*
- Xin Guanggan. *A Preliminary Study on Several 14th Century Port Cities from China to Southeast Asia*
- Mokhtar Saidin. *Kedah Tua since the 6th century BCE*
- Amara Srisuchat. *Trace of Maritime Contacts: Thailand Significant Sites and Findings*
- Wannasarn Noonsuk. *Tambralinga, Srivijaya and Maritime Southeast Asia: Recent Discoveries*
- Sonny Wibisono. *The Production Chain in the Spice Commerce Network: A Review of Archaeological Research in the Western Region of the Archipelago*
- Daniel Perret. *The Kota Cina Settlement in North Sumatra: French-Indonesia Excavations (2011-2016)*
- Naniek Harkantiningih. *Natuna as a Trajectory of Cultural and Commercial Global Networks*

ICAS 11th, Leiden, The Netherlands (July 16-19 2019)

This year, Leiden was the host city to the 11th International Convention for Asian Scholars (ICAS), marking its 21st anniversary since the Convention held its first edition in 1998 in the same city. The chosen theme was “Asia and Europe, Asia in Europe” in celebration of its return to Europe, after several editions held in Asia. This European edition was also marked, for the first time, by its collaboration with another European organisation, the GIS Asie (French Academic Network for Asian Studies) additionally to its partnership with local host Leiden University. This first Franco-Dutch collaboration brought an impressive representation of French institutions, not least than 20 of them, and about 200 scholars.

One can only acknowledge the remarkably smooth and efficient organisation considering the size of the event. The four-day convention gathered more than 2 500 participants from over 75 countries, with domains of research ranging from Asia-related Humanities and Social Sciences to Civil Society and the Arts. It saw 550 panel sessions, round tables and book/Ph. D. presentations with new fields of research represented. An additional pre-event day, on July 15th, was scheduled to host papers dedicated to Vietnam. These figures are impressive considering that former conventions used to host around 1 000-1 200 participants. The convention was held in seven different buildings belonging to the University of Leiden, all spread a short walking distance from each other. It was a real challenge to host such a huge event without too much disruption in a small fortified inner-city which size did not expand since the 17th c. One can imagine thousands of Asian scholars (with large

identifiable name tags hanging around the neck) walking from one conference building to another, along Leiden's narrow brick streets, canals, or invading Leiden's terraced cafés. To make things more remarkable even, the four-day conference was blessed with a hot sunny weather. For those wanting to tour the old city, a few city historians were available to guide them through the whole duration of the conference.

Another specific feature of the ICAS format is the greater participation of host cities in organising the conventions. Leiden not only functioned as an important sponsor but also provided the necessary bureaucratic back-up for an event of this scale. As clarified by IIAS director Philippe Peycam, this choice to favour partners from the public sector and local society (universities and cities) was meant to "highlight the need to culturally and socially contextualise these academic events and their intrinsic civic character" (pers. comm.). This formula seems not only to have helped ICAS grow throughout the years but seems also to have benefited local businesses. In Adelaide, for example, the ICAS event "injected 5 million Australian Dollars" into the city's economy in 2015, according to a special anniversary article (IIAS, *The Newsletter* 83, p. 7)

This convention not only hosted conferences but also welcomed several other academic and culture related events and round tables, such as the GIS Asie biennial conference, a meeting of the "Africa-Asia: A New Axis of Knowledge" conference, and the ICAS Book and Dissertation Prizes, which offers since 2017 an award for publications in five other languages than English: Chinese, French, German, Korean and Spanish/Portuguese. The French book prize this year was given to Michèle Pirazzoli-t'Serstevens and Marianne Bujard's *Les dynasties Qin et Han: Histoire générale de la Chine (221 av. J.-C.-220 apr. J.-C) [The Qin and Han Dynasties: General History of China (221 BC-220 AD)]*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 511 p. The convention also hosted, for the first time, the IIAS Academic Freedom Space, a format initiated during the previous 2019 Chiang Mai edition, following an intense discussion on the lack of democracy in most Southeast Asian countries. Cultural events included a film festival as well as several other exhibitions in the University, in museums and cultural or technical research centers in the city.

This ICAS celebratory edition deserves a small remark on its origins considering the discrepancy between the leading role it has come to play internationally in Asian Studies and the fact that academia in France seems still slightly more familiar with the EuroSEAS, which is more systematically organised in Europe. For about a decade, ICAS has been considered as the largest meeting of Asian scholars. Created a few years after the foundation of EuroSEAS in 1992, ICAS' primary purpose was to promote the internationalisation of Asian Studies, following the objective of the IIAS (International Institute for Asian Studies), its mother institution founded in 1993. Pulling it away from then US-centric academic organisations such as the Association for Asian Studies

(AAS) where it was mostly focused back in the 1990s, it started to promote the idea of a more interdisciplinary and cross-regional scholarship, as Paul van der Velde recalls (*The Newsletter*, No. 83 Summer 2019, p. 4). ICAS grew more geographically diversified after its first two editions in Leiden and Berlin, when the organising parties decided to organise the event biannually in Asia. Singapore became the first Asian host city in 2003, and was followed by Shanghai (2005), Kuala Lumpur (2007) and Deajeon (2009). Witnessing the creation of the ICAS International Council, 2013 was the year ICAS also supported the Association of Asian Studies to create the future series of conferences “Africa-Asia: A New Axis of Knowledge” in line with its idea to foster more cross-continental representation.

The overwhelming four-day schedule with the scrolling of two thousand and more papers was however made easily accessible on the web thanks to an online programme and mobile application. This ergonomic tool had a useful multi-entry and keyword search that shows the great interdisciplinary and cross-cultural representation of ICAS. The topics were gathered in fifteen main searchable themes and disciplines (see below), that show an interesting domination of humanities related papers: History, Culture, Art, Society and Identity related papers being the three most represented disciplines. Politics, International Relations as well as Politics of Culture coming fourth and fifth.

History	399
Arts and Culture	324
Society and Identity	236
Politics and International Relations	227
Heritage and the Politics of Culture	203
Migration and Diasporas	178
Development and Urbanisation	127
Language and Literature	115
Religion and Beliefs	113
Education	68
Media, Communication, Digitalisation	58
Environment	51
Economy	36
Knowledge and Philosophy	30
Welfare and Health	9

Area-wise, the keyword search tool also shows that Southeast Asia was not too far below the big Asian countries. Indonesia reaches 232 occurrences

against 392 for India 452 for Japan and far above however, 682 for China. Among Southeast Asian countries, Indonesia comes first, followed by Vietnam, the Philippines, Thailand, Malaysia, Myanmar, Cambodia and Laos. It would have been interesting to know if other editions of the convention held as many Indonesia related panels or if this had to do with the choice of the Netherlands as host country. Indeed, if we look at the panels related to Indonesia, there is a fair representation of conveners and speakers of Dutch nationality or related to a Dutch academic institution from various disciplines.

Indonesia 232 (Java: 73)
Vietnam: 107
Philippines: 101
Thailand: 73
Malaysia: 64 (Malay: 119)
Myanmar: 47
Cambodia: 33 (Khmer: 13)
Laos: 30
Search by Western countries names
UK: 175
France: 72
Australia: 53
Germany: 42

*The figures above indicate the occurrences for panels and papers altogether.

The limited space of this review does not allow us to cite all the interesting panels we attended pertaining to history, material culture and the arts. Four of them deserve a special mention for the originality and quality of the presentations. The first two panels addressed the themes of colonial museum and library collections, their history, the ethics, conservation and restitution issues from various historical, ethnographic and curatorial perspectives:

“The Ethics of Collecting” chaired by Andre Bouwman as well as the double panel chaired by Marieke Bloembergen “Unpacking the Asian Library: Collecting Histories and Collecting Networks from Asia to Europe I and II.” These papers shed a light on the sensitive issue of public institutions (museums and libraries) and researchers’ responsibility in collecting and rendering histories, colonial guilt, the complex question of provenance and the market, relationship and shared responsibility with the original owners, as well as the context and network prior to their entry in public institutions (looting, military expeditions, trade exchange, gifts, etc.).

Another interesting panel convened by Yumi Sugahara “Rethinking the Process of Islamisation: Transformation of Religion as Reflected in Javanese Texts,” addressed the main narratives on conversion to Islam, the peaceful conversion narrative in comic books, dream driven conversion and the importance of supernatural powers, early debates about ethic sufism in 16th Java and another text, the *Serat Panji Paniba* (1816) possibly hiding an anti-colonial message. Last, a well-attended panel on art history convened by Marijke Klokke “Cultural Transmission in Material Culture: Adaption and Localisation in Medieval China, Japan and Java (8th-12th Centuries)” had richly illustrated presentations by young Asian scholars addressing patterns (animal in roundels, naga/dragon and phoenix) as well as music symbols transmission across Central, East and Southeast Asia from the 8th to 12th century.

The convention ended with a grand party at the very large City-Auditorium, where attendees could start drawing travel plans to Kyoto where ICAS 12th will be held in 2021.

Full panel titles

Panel: “The Ethics of Collecting.”

Papers: Collecting, Restitution and Emotional Property by Pieter ter Keurs; Collections After Colonial Engagement in Bali by Francine Brinkgreve; From Private to Public. A New Context of Display by Liesbeth Ouweland.

Panel “Unpacking the Asian Library: Collecting Histories, and Collecting Networks from Asia to Europe I and II.”

Papers from panel I: Histories and Collecting Histories of a Javanese Manuscript: The Treasures of Rouffaer by Sri Margana; A Book for a Book, Malay Manuscript Transactions in a Malay-European Network in a Mid-19th-Century West Sumatran Port Town by Marije Plomp; The Life of the Cakranagara Lontar Collection by Wayan J. Sastrawan.

Papers from panel II: The Society and the Library: Comparing Collection-Building and Knowledge Formation in British Malaya and the Netherlands East Indies by Keng We Koh and Gracie Lee; The Formation of the Indonesian Manuscript Collection in the British Library by Annabel Gallop; Circles of Initiation. Philological and Spiritual Knowledge Networks, Ancient Manuscripts and the Roads, 1930s-1970s by Marieke Bloembergen; Scholars, Filmmakers, Fixers: The Making of Local Knowledge in ‘Recording the Future’ by David Kloos.

Panel “Rethinking the Process of Islamisation: Transformation of Religion as Reflected in Javanese Texts.”

Papers: Sunan Bonang’s Teaching: Theology and Sufism in 16th Century Java by Yumi Sugahara; Two Perceptions of Royal Response to the Introduction of Islam in Malay and Javanese Literary Narratives by Toru Aoyama; Not

by the Sword? The Grand Narrative of Java's Peaceful Islamisation in Contemporary Comics by Edwin P. Wieringa; Save Java: Reading the *Serat Panji Paniba* (1816) by Willem van der Molen.

HÉLÈNE NJOTO¹

1. CASE (CNRS, Paris), ISEAS-Yusof Ishak Institute (Singapore), AUSSER (CNRS-École d'Architecture de Paris-Belleville).

The International Intensive Courses in Old Javanese (2014–2019)

Old Javanese is the foremost classical language of Indonesia. Competence in this language provides access to a rich Indianized literary tradition and a wide epigraphic corpus covering the period from 800 to 1500 CE. But it is not regularly taught in any Western university, and no solid conditions for its study exist even in Indonesia. Given this state of affairs, the *École française d'Extrême-Orient* (EFEO) and the National Library of Indonesia (Perpusnas) launched a collaboration for the first time in 2014 to organize an “International Intensive Course in Old Javanese,” in the framework of cooperation between these two institutions formalized in 2013 through a memorandum of understanding.

After the first course was held from 13 to 28 June 2014, a second one followed from July 31 to August 15, 2015, and a third one from 14 through 25 July 2017. These three events were organized at the Integrated Outdoor Campus of Universitas Surabaya in Trawas, Mojokerto, East Java. The fourth edition was then organized at Cangkring Villa & Spa, in Sleman, D.I. Yogyakarta, 15 through 29 July 2018, as was the fifth, from 21 July through 3 August 2019.

This summer school has brought together for two-week periods substantial groups of people wishing to learn or deepen their knowledge of Old Javanese. The majority of the students were Indonesian: staff of Perpusnas, researchers in philology and archaeology, teachers, university researchers, and students in MA or PhD programs. As for the foreigners, the events were attended each time by younger or more advanced scholars of various nationalities, among whom participants from France, the Netherlands, India, Cambodia,

Thailand and several North Americans. The basic approach was to provide a week of intensive training in grammar, followed by a week of daily readings of representative genres of text — the *lingua franca* being English, but Indonesian explanations being provided when necessary. From the second intensive course, held in 2015, onward, we have also welcomed alumni of a previous course to continue on advanced level, reading more difficult texts, often those being the focus of current research. At the fifth and most recent course, we experimented with a parallel program for beginners taught in Indonesian. While at previous events, the number of participants had been capped at 22 (with 3 or 4 teachers), the fifth intensive course expanded in size, with a total number of 37 participants (with 6 teachers).

Willem van der Molen (KITLV, Leiden, the Netherlands) was lead teacher at the first four events, being assisted by Dwi Puspitorini (Universitas Indonesia, Depok) and Arlo Griffiths (EFEO). In 2015, Andrea Acri (then of ISEAS-Yusof Ishak Institute, Singapore, and Nalanda University, India) joined the team of teachers. The same team has remained involved at subsequent events, though in 2019 their places were partly filled by Thomas Hunter (University of British Columbia, Vancouver, Canada), Yosephin Apriastuti Rahayu (Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta), Agung Kriswanto (National Library of Indonesia) and Zakariya Pamuji Aminullah (Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta). For the French side, Arlo Griffiths has led the organization of the programs, from 2017 onwards in collaboration with Andrea Acri (since 2017 at EPHE). On the Indonesian side, organization was coordinated at Perpunas by Aditia Gunawan and Agung Kriswanto.

With some slight variations, the formula has been to offer the course free of cost for participants, except for their travel expenses, while some travel fellowships have been offered to graduate students coming in from outside of Indonesia. The organization has been able to cover all other expenses through generous contributions made by Perpunas, which has always signed for about two-thirds of the total budget. The EFEO has been the second contributor, partly with its own funds and partly through the French Embassy in Indonesia and from PSL University, among others by its scheme of *Soutien aux Projets Innovants de Formation*, from which the EFEO has for the past years been able to finance teaching activities in the project called ‘Ancient Texts, Languages and Archaeologies of South and South-East Asia’ (ATLAS). Other contributions have been made by the Centre Asie du Sud-Est (UMR 8170, EHESS-CNRS, Paris) and by the KITLV (Leiden, the Netherlands).

The first three editions of the summer school were held in a particularly suitable place for intensive study, in the province of East Java, surrounded by several impressive archaeological sites contemporary with the Old Javanese texts studied. Excursions to visit such archaeological remains have been part of the programs during most years, also after the shift to D.I. Yogyakarta. In all, participants received at each event about 70 hours of intensive

coursework, well beyond the equivalent of two semesters of regular classes at most universities. Advanced researchers worked with young students, and foreigners with Indonesians. Representatives from disciplines as diverse as Sanskrit philology, Indonesian archaeology, linguistics, and the history of Burma interacted during the schools.

The positive impact on Franco-Indonesian exchange in this field has been immediate: an Indonesian participant of 2014 completed his M2 at INALCO in 2016, and has recently returned to Paris for his doctorate at the EPHE; an Indonesian participant for the year 2015 completed his MA at the EPHE in 2019, and has returned to teach Old Javanese at UGM in Yogyakarta. Other Indonesian students are now preparing to follow in their footsteps, while French students are profiting for research and fieldwork from exchange with junior and senior Indonesian scholars.

All parties involved judge this initiative to be sufficiently successful for it to be continued in coming years. In organizing future editions, our aim will be to keep fostering an approach to the Javanese past from the perspective of centuries of cultural contact between South and Southeast Asia, specifically the interplay between the “cosmopolitan” Sanskrit and the “cosmopolitan vernacular” Old Javanese languages and their literatures; to encourage a multidisciplinary perspective (e.g., by exposing the participants not only to textual studies but also to the archaeology, art history, and religious history of the region); and to provide a forum for the academic interaction between Indonesian and foreign students, from West to East and East to West.

*ANDREA ACRI¹, ARLO GRIFFITHS²,
ADITIA GUNAWAN AND AGUNG KRISWANTO³*

1. EPHE.

2. EFEO.

3. Perpustakaan Nasional RI.



Fig. 1 – Most of the participants of the 3rd International Intensive Course in Old Javanese pose with Mount Penanggungan in the background, Trawas, 2017.



Fig. 2 – Andrea Acri leads a session of the advanced class during the 4th International Intensive Course in Old Javanese, Cangkringan, 2018.

RÉMY MADINIER¹

Images de campagne : Jilbab, James Bond et blagues salaces

Le 17 avril 2019 s'est tenue en Indonésie une impressionnante série d'élections (présidentielle, sénat, assemblée nationale, assemblées provinciales, assemblées régionales) dont la préparation a temporairement modifié le paysage que l'on pouvait contempler depuis les routes de l'Archipel. À l'approche des agglomérations (où l'affichage était cette année plus strictement réglementé), les bas-côtés étaient encombrés de bannières, calicots et autres affiches vantant les mérites des différents candidats. Au bord des routes javanaises, deux thèmes — sans rapport apparent — dominaient : l'omniprésence de la religion musulmane et l'humour.

Un pieux président : la mue musulmane de Jokowi

S'agissant de l'islam, les nombreuses références religieuses présentes sur les affiches ont confirmé la confessionnalisation de la vie publique, relevée dans la plupart des analyses ces dernières années². Mais ce phénomène a pris indiscutablement une ampleur particulière cette année, du fait de la stratégie

1. CNRS, Institut d'Asie Orientale (UMR 5062, ENS de Lyon).

2. Voir (entre autres) : Martin Van Bruinessen, *Contemporary developments in Indonesian Islam: explaining the "conservative turn,"* Singapour, ISEAS, 2013 ; Noorhaidi Hasan, « The making of public Islam: piety, agency, and commodification on the landscape of the Indonesian public sphere », in *Contemporary Islam*, No. 3, 2009 ; Greg Fealy and Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapour, ISEAS, 2008.

adoptée par le président Jokowi, candidat à sa propre réélection. Cinq ans auparavant, celui qui n'était alors qu'une étoile montante de la vie politique était venu bouleverser un système cadencé par une oligarchie qui avait su parfaitement négocier le virage démocratique de la *Reformasi*. Durant sa campagne, centrée sur un pragmatisme tout entier dévolu au petit peuple, il avait répugné à instrumentaliser toute référence religieuse. Tenant d'un islam inclusif et tolérant, il n'avait que tardivement et à contrecœur affiché son identité musulmane, en publiant quelques photos de son pèlerinage à la Mecque, en réponse aux rumeurs répandues par le camp adverse le présentant comme le fils d'un millionnaire chinois et chrétien de Singapour³. Prabowo Subianto — déjà son concurrent d'alors — avait quant à lui, mis à profit ses excellentes et anciennes relations avec les milieux islamistes radicaux pour conférer à sa campagne une vigoureuse tournure islamo-nationaliste, à laquelle on attribua sa spectaculaire remontée dans les sondages, dans les mois ayant précédé l'élection. La victoire de Jokowi en 2014 mit un terme très provisoire à cette question de la place de la référence islamique en politique. Deux ans plus tard, une campagne massive de manifestations, là encore orchestrée par des proches de Prabowo, mit à terre l'ancien adjoint de Jokowi, Basuki Tjahaja Purnama (dit Ahok), injustement accusé de blasphème, vaincu aux élections gubernorales de Jakarta puis jeté en prison⁴. Devant l'efficacité de ce « mouvement 212 » — en référence à la première grande manifestation anti-Ahok, le 2 décembre 2016 — clairement décidé à s'impliquer dans la campagne présidentielle de 2019, Jokowi réagit avec pragmatisme. En refusant toute intervention dans le processus judiciaire qui avait conduit à la condamnation de son ancien vice-gouverneur et en laissant agir une justice incapable de résister à la pression islamiste, il ne fit rien pour masquer la gravité de la menace pesant sur le camp progressiste, ce qui eut pour effet de resserrer les rangs quelque peu relâchés de ses partisans. Dans le même temps, il s'efforça de briser la dynamique unitaire du mouvement 212 en contrant l'influence prise par les organisations islamistes radicales sur de larges franges de la population, à la fois par des mesures autoritaires (interdiction du Hizbut Tahrir Indonesia, lutte déterminée contre les rumeurs sur internet...) et par la réaffirmation de sa propre identité musulmane. La désignation de Ma'aruf Amin, l'un des principaux dirigeants du Nahdlatul Ulama, comme candidat à la vice-présidence constitua, à cet égard, une rupture nette par rapport à son premier mandat. Difficilement compréhensible d'un point de vue partisan,

3. Marcus Mietzner, « Indonesia's 2014 Elections. How Jokowi Won and Democracy Survived », *Journal of Democracy*, Vol. 25, n° 4, octobre 2014 ; Rémy Madinier, « Jokowi, un trublion dans la *Reformasi* des oligarques », *Archipel* 91, Paris, mai 2016, p. 259-280.

4. Rémy Madinier, « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère : retour sur l'affaire Ahok », *Archipel* 95, mai 2018, p. 173-193.

dans la mesure où ce dernier avait été, à la tête du Conseil des oulémas indonésiens (MUI), l'un des artisans de la chute de Ahok, ce choix permit au président sortant d'invalider la thèse de la « criminalisation des oulémas » sur laquelle ses adversaires espéraient faire campagne⁵.



Fig. 1– Photographies issues de Facebook

Le ton beaucoup plus religieux de la candidature de Jokowi à sa réélection, s'est bien sûr manifesté sur ses affiches électorales. La campagne de 2014 — lors de laquelle il faisait équipe avec Jusuf Kalla qui représentait, selon une tradition solidement établie, les « îles extérieures » (sous-entendu à Java) — véhiculait avant tout un message de nationalisme ouvert. Celle de 2019, de par son esthétique et la présence de Ma'ruf Amin à ses côtés — représentant bien plus un islam conservateur et modéré que le pays soudanais dont il est originaire — soulignait l'identité musulmane de l'Indonésie en appelant, sur un mode apaisé, à l'unité du peuple et de l'*umat* (compris ici au sens de communauté musulmane).

Cette professionnalisation de la campagne de Jokowi ne reposait d'ailleurs pas uniquement sur son colistier. Le président lui-même multiplia les démonstrations de piété : l'une de ses affiches le représentait se préparant à la prière et appelant ses coreligionnaires à faire de même. Quelques jours avant l'élection, il se rendit à La Mecque pour accomplir le petit pèlerinage (*Umroh*), un déplacement cette fois soigneusement mis en scène⁶.

5. Thème ressassé avec emphase lors du dernier meeting de Prabowo par Habib Rizieq Shihab, le virulent chef de la milice des Défenseurs de l'Islam (Front Pembela Islam, FPI), qui intervenait depuis l'Arabie Saoudite où il est réfugié pour échapper à une condamnation au titre de la loi anti-pornographie dont — ironie du sort — il avait été l'un des plus ardents promoteurs. *Kompas*, 8 avril 2019.

6. *Kompas*, 15 avril 2019.



Fig. 2 – « Viens faire ta prière. Même débordé, prie toujours avec ton cœur et n'oublie pas tes prières. » Affiche de campagne de Jokowi. (Photo Instagram)

Femmes en politique : une émancipation en trompe-l'œil

À l'image de leur président, de très nombreux candidats firent assaut de démonstrations pieuses sur leurs affiches de campagne, affirmant eux aussi se présenter au nom de *l'umat* et réclamant les prières et bénédictions des électeurs, en plus de leur bulletin de vote. Cette injonction religieuse pesa tout particulièrement sur les femmes. À de très rares exceptions près, toutes les candidates se présentèrent voilées sur leurs bannières. Ce symbole de piété et d'appartenance revendiquée à la communauté musulmane était certes attendu de celles se présentant au nom d'un parti musulman (PKS, PKB, PAN, PPP ou PBB).

Kagame Saganap Saudara, Urah, Utangga, Sahabat 8 Rakan-rakan pilihan

MOHON DOA, RESTU DAN DUKUNGANNYA

PEMILU 17 April 2019 mencoblos saya, nomer urut 3 dari PKS
untuk suara DPRD Kab.Sleman (surat suara warna hijau)

8 PARTAI KEADILAN SEJAHTERA
PKS
Ayo Lebih Baik

3 **Fransisca Santa Clause, S.Pi**
Calon Anggota DPRD Kab.Sleman, Dapil 5 (Mlati dan Gamping)

SURAT SUARA PEMILU
ANGGOTA DPRD KAB
SLEMAN

DAERAH PEMILIHAN 5
GAMPING - MLATI

8	PKS	PARTAI KEADILAN SEJAHTERA
1		Nama Caleg
2		Nama Caleg
3		Fransisca Santa Clause, S.Pi
4		Nama Caleg
5		Nama Caleg
6		Nama Caleg

Fig. 3 – Candidates de partis musulmans (PKS et PPP). On notera le caractère très inclusif de la candidate du PKS, chrétienne convertie à l'islam et saluant l'électeur par un *sembah*. (Photos : J.P. Elbaz et A. Feillard)

Mais, fait nouveau de cette campagne, la quasi-totalité des candidates des partis ne se revendiquant pas de l’islam (PDI-P, Golkar, Gerindra, NasDem, Demokrat, Hanura,…) arboraient elles aussi le jilbab, le plus souvent dans une version assez stricte, ne laissant pas apparaître la racine des cheveux⁷. Cette omniprésence du voile islamique contribua largement au ton très religieux de la campagne, dans la mesure où les femmes représentaient, cette année, 40% des candidatures au parlement⁸.



Fig. 4 – Candidates de partis séculiers (Golkar, PDI-P, Hanura, NasDem). (Photos : Andrée Feillard)

À l’image de nombreuses autres démocraties, l’Indonésie s’est engagée, depuis quelques années, dans une politique visant à encourager l’entrée des femmes en politique. Une première loi de 2002 a invité les partis à « prendre en compte l’égalité de genre et l’équité » dans la constitution de leurs listes. Après deux révisions, en 2008 et 2011, l’objectif a été fixé à 30% de candidatures féminines. D’abord indicatif, ce seuil est devenu obligatoire en 2014 et il est, depuis 2019, assorti de sanctions : la Commission électorale (KPU) peut désormais interdire les formations politiques ne répondant pas à cette exigence⁹. Pour plusieurs raisons, cette progression du nombre de femmes en politique s’est toutefois accompagnée d’une professionnalisation croissante et largement contrainte de leurs candidatures. En premier lieu, parce que le processus de sélection très opaque des partis politiques a confirmé leur fonctionnement patriarcal : bon nombre de candidates choisies le furent en raison de la présence d’un mari, d’un père ou d’un frère au sein des instances

7. Sur les différentes manières de porter le voile islamique en Indonésie, voir Suzanne Brenner, « Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and «The Veil» ». In *American Ethnologist*, vol. 23, No. 4, novembre 1996.

8. Ella S Prihatini, « Electoral (in)equity », *Inside Indonesia*, 135, Janvier-mars 2019, <https://www.insideindonesia.org/electoral-in-equity>.

9. Julia Ikarasana, Mia Novitasari, « To achieve real representation, women need more power in political parties », conférence « Indonesia at Melbourne », 16 avril 2019, <https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/to-have-real-representation-women-need-more-power-in-political-parties/>

dirigeantes de leur formation politique et non du fait de leur capacité à conduire une campagne électorale ou à occuper un siège de parlementaire. Cette conception de la place des femmes en politique a favorisé le rôle qui leur est traditionnellement dévolu au sein de la cellule familiale, à savoir celui de gardienne des valeurs religieuses et morales. En second lieu, cette tendance a été accentuée par le nouveau système électoral indonésien de liste ouverte, dans lequel l'électeur peut choisir son ou sa candidate sans tenir compte de sa place dans la liste du parti¹⁰. L'impossibilité de sécuriser des positions éligibles pour les femmes (comme cela se fait dans d'autres pays) et la concurrence entre membres d'un même parti a incité les candidates, souvent sans légitimité propre, à ne prendre aucun risque en présentant le visage lisse (et voilé) de la bonne musulmane. Enfin, ce phénomène fut d'autant plus patent que les courants islamistes se sont particulièrement investis cette année dans les questions de genre, contribuant à une surenchère religieuse dans ce domaine. À la suite de la mobilisation contre Ahok et dans la perspective des échéances de 2019, les groupes musulmans conservateurs ont ciblé l'électorat féminin, enjoignant les mères de famille à se mobiliser pour lutter contre le communisme, l'homosexualité et les atteintes à la morale, autant de maux qu'ils associaient à la candidature du président Jokowi¹¹. Promu par les cercles proches du mouvement 212, un mot d'ordre « *Indonesia Tanpa Feminis* » (L'Indonésie sans les féministes) est apparu sur les réseaux sociaux et est devenu viral à l'approche des élections¹². Revendiqué par nombre de candidates issues des parti islamistes, ce slogan a ainsi accompagné la forte mobilisation des femmes au sein du Parti de la justice prospère (PKS)¹³. En assimilant toute volonté d'émancipation féminine à une trahison envers la nation et la religion, les militantes islamistes ont exercé sur l'ensemble des candidates une pression à laquelle peu d'entre elles ont pu résister. Il n'est à cet égard pas surprenant de constater que l'une des rares candidates musulmanes à Java à avoir osé se présenter sans voile sur ses affiches était Puan Maharani, ministre de Jokowi, responsable du groupe parlementaire du PDI-P et héritière de la dynastie Soekarno. Forte de cette triple légitimité et bien connue du grand public, elle

10. Ella S Prihatini, « Electoral (in)equity », *op. cit.*

11. *Anti-Ahok To Anti-Jokowi: Islamist Influence on Indonesia's 2019 Election Campaign*, Jakarta : Institute For Policy Analysis Of Conflict (IPAC), Report No. 55, 15 mars 2019.

12. Max Walden, « The Indonesian women campaigning to “uninstall feminism” and oppose anti-sexual violence laws », <https://www.abc.net.au/news/2019-05-25/why-some-women-are-campaigning-against-equality-in-indonesia/11114288>

13. Des femmes qui étaient souvent plus nombreuses que les hommes lors des meetings du parti. Dyah Ayu Kartika, « An anti-feminist wave in Indonesia's election? », *New Mandala*, 14 avril 2019, <https://www.newmandala.org/an-anti-feminist-wave-in-indonesias-election/>

est parvenue à s'émanciper des contraintes pesant sur l'immense majorité des autres candidates. Un seul parti, le Partai Solidaritas Indonesia (PSI) a refusé ce recours systématique à la référence religieuse. Militant pour les droits des femmes et l'interdiction de la polygamie, il n'est parvenu à réunir que 1,9% des suffrages, loin des 4% requis pour être représenté au parlement.



Fig. 5 – Photo Andrée Feillard

Une fantaisie exclusivement masculine

Alors que les femmes étaient condamnées au conformisme bigot qui marqua la campagne, certains hommes purent, eux, s'en émanciper. Bien que numériquement beaucoup moins présent, un second thème, celui de l'humour et de la dérision, caractérisait de nombreuses affiches promouvant des candidatures masculines.

D'autant plus remarquable qu'elle tranchait avec l'atmosphère empesée des références religieuses, cette appétence à la fantaisie semblait relever de logiques diverses et parfois contradictoires. La première fonction de ces affiches originales était bien sûr de susciter l'attention des passants, à travers un slogan ou une illustration rompant avec les codes habituels de la communication politique. Scénario le plus fréquent, une mise en scène autour du héros d'un film à succès permettait de suggérer les qualités remarquables du candidat tout en s'abritant derrière une certaine autodérision.

On pourra bien sûr s'interroger sur la capacité de l'électeur — voire même de celle du candidat — à interpréter correctement les références proposées. « L'impossible mission » qu'entendait accomplir Baksin Kinan Mappaseng sur la seconde affiche, désignait-elle son élection ou bien la conduite de son mandat ? Dans les deux cas le slogan semblait susceptible de se retourner contre son auteur d'autant que les deux points (inexistants dans le titre du blockbuster américain dont il s'inspirait) semblaient donner un caractère



Fig. 6 – Photos Jean-Pascal Elbaz

inéluçtable à l'échec annoncé.

Partagée par de trop nombreux candidats, cette volonté d'originalité aboutit inévitablement à des répétitions et, partant, à un certain conformisme. Au moins cinq candidats de diverses circonscriptions javanaises affirmaient ainsi, images à l'appui, être prêt à « se mettre à l'envers pour le peuple » (*siap jungkir balik untuk rakyat*).



Fig. 7 – Photos Jean-Pascal Elbaz et Facebook

De l'aveu même des candidats, ces facéties avaient plus particulièrement pour but d'attirer l'attention d'une catégorie fort courtisée de votants, celle du *kelompok milenial*, ces jeunes ayant atteint l'âge adulte après l'an 2000¹⁴. N'ayant pas connu l'Ordre nouveau et le combat pour la démocratie, ces nouveaux électeurs étaient réputés porter un regard désabusé et volontiers critique sur le monde politique de leurs parents. La mise à distance, suggérée

14. Suyono Sugondo, « Caper Dengan Baliho Foto Terbalik, Hanya Bikin Tersenyum Sesaat », Jogjainside, 31 mars 2019, <https://jogjainside.com/caper-dengan-baliho-foto-terbalik-hanya-bikin-tersenyum-sesaat/>

par la fantaisie de certaines affiches, l'autodérision qu'elle véhiculait, constituaient, pensait-on, un pas dans leur direction. Fort peu d'affiches toutefois portaient une critique fondamentale du système politique. Les thèmes de la corruption et de la trahison des élites, pourtant violemment mis en scène par Prabowo Subianto à la fin de la campagne, ne semblent pas avoir fait d'émules parmi les candidats, y compris ceux de son propre camp¹⁵. Rares furent ceux qui, à l'image de Ir. Mohammad Amin, osèrent proposer de « remplacer les sales députés », avec une nouvelle signification à l'acronyme *pelakor* qui désigne habituellement, de manière très péjorative, les « briseurs de couple » (*Perebut Laki Orang*).



Fig. 8 – Photo Instagram

En s'attribuant, pour le détourner, ce terme argotique et injurieux, ce candidat du Nasdem (Nasional Demokrat) à Sulawesi-centre espérait sans doute mettre les rieurs de son côté, tout en s'attaquant à un système jugé globalement corrompu avec un cynisme assumé. « Je ne peux pas garantir que je suis propre. Mais au moins, je peux faire mieux », déclarait-il ainsi au moment de la présentation de sa candidature¹⁶.

Dildo for Indonesia ou la transgression phallocrate

Pour l'essentiel, la dérision réellement contestataire demeura cantonnée au sein de l'espace cybernétique, mais elle prit cette année un relief particulier avec la candidature virtuelle du binôme Nurhadi et Aldo. Née de l'imagination

15. Prabowo dénonça ainsi lors de son dernier meeting électoral le « viol de la mère patrie », « la spoliation de ses ressources naturelles au profit des pays étrangers », la « négation des droits du peuple », *Kompas*, 8 avril 2019.

16. « Moh. Amin: Pelakor Adalah Gambaran Pribadi Saya », *Sulteng Raya*, 19 septembre 2018, <https://sultengraya.com/68965/moh-amin-pelakor-adalah-gambaran-pribadi-saya/>



Fig. 9 – Photo instagram

d'un groupe d'étudiants lassés du conformisme ambiant, ce qui n'était au départ qu'une blague de potaches prit, du fait de son succès foudroyant sur les réseaux sociaux, une dimension politique. Le ticket présidentiel imaginaire serait né, selon l'un de ses créateurs, de la déception consécutive à la nomination de Ma'aruf Amin comme colistier de Jokowi¹⁷. Le fait que le président ait, à son tour, cédé aux sirènes et aux pesanteurs du mieux-disant islamique en s'associant avec un vieux religieux conservateur pour assurer sa réélection, aurait désespéré une partie de cette jeunesse qui avait cru en lui en 2014. En empruntant les codes visuels du tandem Jokowi-Ma'aruf, Nurhadi et Aldo voulurent tourner en dérision l'épidémie de bigoterie frappant l'Indonésie.

Le succès de la satire (qui rassembla plus de 400 000 abonnés sur Instagram) ne résida pas dans ses seuls référents visuels. Ce fut avant tout le détournement très transgressif de slogans en apparence innocents, par le surlignage de certaines lettres, qui fit la renommée de l'improbable duo. Les jeux de mots proposés étaient presque invariablement à connotation sexuelle, à l'image de leur principal slogan, obtenu par la contraction des dernières syllabes de leurs deux noms : *Dildo for Indonesia* (« Un godemiché pour l'Indonésie »). Plus transgressif encore, dans l'atmosphère très religieuse de la campagne, les deux candidats prétendaient être membres du Partai Untuk Kebutuhan Iman (Parti pour les besoins de la foi), formée sur le mot *butuh* (pénis) et dont l'abréviation, PUKI, est une expression argotique désignant le sexe féminin¹⁸.

17. Kate Lamb, « Vote “Dildo for Indonesia”: rivals for president find young voters hard to please », *The Guardian*, 18 janvier 2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/jan/18/vote-dildo-for-indonesia-rivals-for-president-find-young-voters-hard-to-please>.

18. Nadia Hamid, « #DildoForIndonesia: The meme that's gone viral for poking

Également représentants autoproclamés de la Koalisi Indonesia Tronjal Tronjol Maha Asyik, (Coalition indonésienne des galipettes merveilleuses), abrégée en *Kontol Maha Asyik* (« Braquemard en folie »), le tandem était en fait formé d'un masseur de Kudus qui avait accepté de jouer le rôle de Nurhadi et d'une image de synthèse pour Aldo. Avec leur tête de monsieur tout le monde, les deux compères incarnaient en quelque sorte le bon sens populaire et représentaient ces millions d'Indonésiens anonymes, ni plus ni moins doués pour la politique que la plupart des candidats. Le ticket Nurhaldi-Aldo était donc à la fois un hommage à la démocratie — et à sa liberté d'expression — et une critique de la vacuité des promesses électorales. Dans une campagne aseptisée par l'absence d'idéologie et la piété bon teint de l'immense majorité des candidats, l'affrontement à coup de slogans creux contractés en acronymes faciles à mémoriser était ainsi tourné en dérision par leur transformation en allusions salaces :



Fig. 10 – Photos instagram

Un improbable « Programme de subvention des factures de café internet » (*Program Subsidi Tagihan Warnet*), parodiait ainsi les nombreuses « cartes » mises en place ou annoncées par le président Jokowi et était résumé par l'acronyme *Prostat Bau* (« la prostate pue »). Composée pour l'essentiel de jeux de mots volontiers vulgaires, la satire sociale se faisait parfois plus précise. Avec une critique de l'argent roi par un Nurhadi grimé en Karl Marx, ou encore la promesse d'un « programme halal pour légaliser la marijuana » en remplacement de la culture du palmier à huile, la candidature du duo pastiche pointait clairement du doigt les tabous et les non-dits d'une démocratie circonscrite par le conservatisme moral et les intérêts financiers de l'oligarchie.

fun at both ends of Indonesian politics », *Coconuts Jakarta*, 7 janvier 2019, <https://coconuts.co/jakarta/features/difdoforindonesia-meme-thats-gone-viral-poking-fun-ends-indonesian-politics/>.



Fig. 11 – Photos instagram

Dildo for Indonesia eut un écho remarquable dans le pays et Nurhadi fut même invité à plusieurs émissions où il débattit doctement du phénomène, en compagnie de dirigeants politiques et d'experts. L'initiative, très commentée sur la toile, contribua à une certaine réflexion autour des impensés de la vie politique indonésienne. Curieusement, elle ne fut pas attaquée par les réseaux religieux militants, peut-être par crainte d'être à leur tour tournés en ridicule. Certains commentateurs, comme Hamdan Zoelva, ancien président de la Cour constitutionnelle, lui reprochèrent de fragiliser la démocratie en participant au dénigrement de la politique¹⁹. Mais les critiques les plus sévères vinrent des milieux féministes qui soulignèrent à quel point le duo, cette fois à son corps défendant, était le reflet d'une société phallocrate²⁰.

Il est bien sûr impossible d'apprécier l'influence de ces différentes images sur le résultat des élections. S'agissant de la campagne pastiche de Nurhadi et Aldo, les craintes de voir le vote blanc massivement encouragé par cette initiative se sont révélées infondées : avec près de 80%, de votants, le scrutin du 17 avril a été marqué par le plus fort taux de participation depuis 2004. Concernant la place des femmes, leur importante visibilité sur les affiches électorales leur a permis de progresser légèrement au sein de la représentation nationale (elles forment désormais 20,4% des députés, contre 17% en 2014), mais bien loin de ce que leur présence massive sur les listes électorales pouvait

19. Yulida Medistiara et Ahmad Bil Wahid « Kontroversi di Balik Nurhadi-Aldo », *detikNews*, 8 janvier 2019. <https://news.detik.com/berita/d-4376383/kontroversi-di-balik-nurhadi-aldo>.

20. Tunggal Pawestr, « Are #DildoforIndonesia a pair of sexist pricks? » *Inside Indonesia*, 135, janvier-mars 2019.

laisser espérer. Quant à l'omniprésence de la religion dans la campagne, elle semble avoir eu des résultats contrastés. Elle n'a pas vraiment profité aux partis se réclamant de l'islam, qui ont rassemblé 31,4% des suffrages, opérant ainsi seulement une légère progression par rapport à 2014 (29,1%) pour retrouver, à la virgule près, leur niveau de 2009. La professionnalisation a, par contre, certainement pesé dans la confortable victoire de Jokowi, réélu à 55,5% (contre 53% en 2014) contre Prabowo. Le choix de Ma'ruf Amin comme colistier lui a assuré le soutien du Nahdlatul Ulama qui s'est engagé quasi unanimement — et pour la première fois depuis la *Reformasi* — dans la campagne, permettant au président sortant d'enregistrer dans ses populeux bastions javanais des scores bien supérieurs à ceux de 2014²¹. Le ralliement des oulémas traditionalistes a permis au président sortant de briser la dynamique du mouvement 212 et de rallier une partie des classes moyennes pieuses qui s'étaient mobilisées contre Ahok. En endossant les habits du bon musulman, Jokowi a certes contribué au mieux-disant islamique qui a marqué les bords de route durant la campagne, mais il n'a fait aucune annonce qui puisse laisser imaginer un quelconque changement de sa politique religieuse, fondée sur un islam ouvert et tolérant et sur la défense du Pancasila. En cantonnant l'opposition islamiste à ses franges radicales et à ses débordements, cette stratégie lui a sans doute permis de retrouver une marge de manœuvre quelque peu réduite depuis l'affaire Ahok. Les éructations saoudiennes de Habieb Rizieq Shihab (voir note 5) et les invectives de Prabowo — qui a, comme en 2014, refusé de reconnaître sa défaite avec une mauvaise foi confondante — n'auront sans doute désormais qu'une influence très limitée sur la conduite de son second mandat.

Reste que les images de cette campagne témoignent d'une nette répartition des rôles entre les sexes sur la scène politique : enfermées dans un pieux conformisme, les femmes se voient privés de ces précieux outils que sont l'humour et la satire qui seuls semblent pouvoir permettre de faire évoluer une société crispée autour de son identité religieuse.

21. Edward Aspinall, « Indonesia's election and the return of ideological competition », *New Mandala*, 22 avril 2019 (<https://www.newmandala.org/indonesias-election-and-the-return-of-ideological-competition/>).

ELSA CLAVÉ ¹

Panorama des études philippines en Europe

Les 5 et 6 juillet derniers, la SOAS accueillait la troisième édition de sa conférence annuelle sur les études philippines intitulée « Mindanao : Cartographies of History, Identity and Representation ». L'événement a attiré un nombre de participants supérieur à celui des années précédentes, confirmant l'intérêt et le dynamisme croissant des études sur l'archipel. Le sujet n'était pourtant pas destiné à un large public mais visait à réunir un groupe restreint de spécialistes sur le Sud des Philippines, et plus particulièrement sur l'île de Mindanao, afin de discuter de son histoire, de sa représentation et des questions de politique identitaire. Au total, une trentaine d'intervenants se sont succédé sur deux jours.

La réponse donnée à l'appel à communication a surpris les organisateurs tout autant que les participants et le succès grandissant de la conférence annuelle sur les Philippines à la SOAS, initiée en 2017, invite à réfléchir aux raisons et dynamiques de ce qui apparaît comme un développement relativement nouveau de ces études en Europe. Pour ce faire, il nous a semblé opportun de présenter un aperçu des récentes recherches européennes sur les Philippines, en particulier celles de ces quinze dernières années (2004-2019)², qu'elles soient représentatives d'un nouvel élan ou dans la lignée d'une

1. Asien-Afrika-Institut Hamburg.

2. La liste des travaux présentés dans l'article n'est pas exhaustive et vise à mettre en lumière les dynamiques actuelles de la recherche européenne sur la région, ainsi que les principaux thèmes abordés. Pour une vue des travaux antérieurs en français sur les Philippines, voir Bernard Pot, *Philippines : Bibliographie thématique en langue française annotée et commentée*, Paris : sevenOriens, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 2003.

tradition universitaire plus ancienne. Ce tour d'horizon permet d'identifier les directions de la recherche actuelle, d'en cerner les principaux centres mais également d'en souligner les éventuels contradictions.

Comparées aux travaux sur le reste du monde insulindien, les études produites en Europe sur les Philippines ont toujours été d'un nombre limité, voire inexistant par période dans nombre de disciplines. L'explication de ce phénomène est certainement à chercher dans les traditions universitaires des différents pays, lesquelles dépendent tout autant de l'héritage colonial que d'un ensemble de circonstances fortuites. Prenons l'exemple de l'Indonésie, la recherche française est particulièrement importante, et ce alors qu'il n'existe aucun lien historique fort entre les deux pays. Nous la devons à l'engouement d'une poignée de chercheurs, dont certains ont fondé cette revue, et à la tradition qu'ils ont instaurée dans les institutions au sein desquelles ils ont enseigné, l'INALCO, l'EHESS et l'EFEO. Force est de constater que le même phénomène ne s'est pas produit dans le cas philippin.

Les études sur l'Asie du Sud-est ont par ailleurs été plus soutenues dans le nord que dans le sud de l'Europe. Aussi, une fois leur colonie perdue, nos voisins espagnols n'ont pas eu un grand intérêt pour l'archipel philippin, et la nouvelle situation géopolitique — née du transfert de souveraineté aux États-Unis — a fini d'éloigner les études philippines de l'Europe. Celles-ci ont trouvé un ancrage solide dans les universités américaines où se sont développées les *Philippines Studies* ainsi que les *Asian American Studies*, deux champs d'étude dont provient, aujourd'hui, une grande partie de la production scientifique publiée, et donc largement accessible. Une des spécificités de ces études tient à leur sujet — qui a trait en grande partie à la période américaine (1898-1946) et la suivante — ainsi qu'à leur orientation qui, lorsqu'elle n'est pas nationale, est très souvent transpacifique.

Les chercheurs européens ont généralement observé les Philippines de manière différente, à partir de chronologies et de points de vue autres, que nous présentons ici. Le poste d'observation le plus ancien a été l'Asie du Sud-est, où circulaient nombre d'Européens, qu'ils soient administrateurs coloniaux, religieux ou simples voyageurs. Rappelons à cet égard que lorsque José Rizal — qui est le premier à avoir formulé le champ des études philippines — proposa à Ferdinand Blumentritt de fonder l'Association Internationale des Philippinistes et d'en devenir le président en décembre 1888, il avait en tête un domaine de recherche qui concernerait l'archipel et plus largement les mondes austronésien et malais³. Aujourd'hui, nous devons à une poignée de collègues européens les travaux sur les Philippines qui prennent pour cadre d'analyse ce monde insulindien, dans une acception plus ou moins large.

3. Zeus Salazar, « Philippine Studies and Pilipinohiya : Past, Present and Future of Two Heuristic Views in the Study of the Philippines », in *The Malayan Connection. Ang Pilipinas sa Dunia Melayu*, Quezon City : Palimbagan ng Lahi, 1998, p. 303.

Les Philippines et les études aréales sur l'Asie

En raison de leur sujet, les linguistes ont été les plus enclins à s'intéresser au monde austronésien puisque les langues de l'archipel appartiennent à la famille de langues du même nom. En Allemagne, le travail de Marlies Salazar, qui concerne les études européennes sur les langues philippines, a permis de retracer, à partir du cas philippin, l'évolution de la linguistique austronésienne depuis ses balbutiements du XVII^e siècle jusqu'à ces développements au XX^e siècle. Son ouvrage, *Perspectives on Philippine Languages : Five Centuries of European Scholarship*⁴ (Quezon city : Ateneo de Manila), publié en 2012, représente la somme des travaux réalisés par l'auteur il y a déjà plusieurs décennies et qui ont été en partie publiés dans *Archipel*⁵. Dans la même tradition, notons le travail collectif réalisé à l'université de Bremen sous la direction du professeur Thomas Stolz sur les études de linguistique coloniale des langues philippines et de Micronésie⁶. Toujours en Allemagne, on ne saurait oublier Nikolaus Himmelmann (Université de Cologne), et dont les premières recherches ont porté sur le tagalog, auquel il est revenu plus tard⁷. Il a également abondamment travaillé sur les langues d'Indonésie centrale (Sulawesi) et orientale, co-dirigé avec K. Adelaar un gros volume de synthèse sur les langues austronésiennes⁸. Le Français Jean-Paul Potet, auquel on doit, entre autres, *Arabic and Persian Loanwords in Tagalog* (lulu.com, 2013) et *Tagalog Borrowings and Cognates* (lulu.com, 2015), joue quant à lui des différentes échelles d'analyse austronésienne et malaise dans ses travaux⁹.

4. Voir le compte-rendu de J-P. Potet, *Archipel* 85, 2013, p. 260-263.

5. Marlies Spiecker-Salazar, « A contribution to Asian Historiography: European studies of Philippines languages from the 17th to the 20th century », *Archipel* 44, 1992. p. 183-202 ; « The Enigma of H. Costenoble — The Long Search for the Author of Die Chamoro Sprache », *Archipel* 77, 2009. p. 21-25.

6. Thomas Stolz, Lawrence Andrew Reid et Emilio Ridruejo Alonso (ed.), *Philippine and Chamorro Linguistics Before the Advent of structuralism*, Band 2 von Koloniale und Postkoloniale Linguistik/Colonial and Postcolonial Linguistics (KPL/CPL), Berlin: Akademie Verlag, 2012.

7. *Morphosyntax und Morphologie. Die Ausrichtungsaffixe im Tagalog*, München: Fink, 1987. "How to miss a paradigm or two: Multifunctional ma- in Tagalog", in F. Ameka, A. Dench & N. Evans (eds.), *Catching Language*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2006: 487-526. "Lexical categories and voice in Tagalog", in P. Austin & S. Musgrave (eds.), *Voice and Grammatical Relations in Austronesian Languages*, Stanford: CSLI, 2008: 247-293.

8. K. Adelaar & N. Himmelmann (eds.), *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*, London: Routledge, 2005.

9. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages récents sur les spécificités de la langue philippine notamment sur les expressions numériques en tagalog (*Numbers and Units in Old Tagalog*, lulu.com, 2012), les néologismes créés dans le domaine scientifique (*Filipino Neologisms*, lulu.com, 2019) ou encore le syllabaire baybayin (*Baybayin*,

Peu d'autres travaux français ou réalisés en France ont utilisé le monde insulindien comme paradigme de recherche ces dernières années. Les études de Noel Teodoro sur le réalisme dans les littératures d'Indonésie et des Philippines (thèse, EHESS, 1989) et de Ghislaine Loyré-de-Hauteclouque sur les Magindanao (thèse, Paris 10, 1992), avaient pourtant ouvert la voie, donnant une vision des Philippines dans une aire culturelle et linguistique plus large. Notons que le pionnier de cette approche aux Philippines, Zeus Salazar, a réalisé ses études en France, où il a écrit plusieurs articles et communications sur le sujet, lesquels sont rassemblés dans *The Malayan connection : Ang Pilipinas sa Dunia Malayu* (Quezon City : Palimbangan ng Lahi, 1998). Notre étude sur l'histoire culturelle de l'islamisation dans le Sud philippin (thèse, EHESS, 2013) se situe dans cette lignée et forme la dernière contribution en date aux études adoptant cette approche en France.

Le contexte austronésien, ou sud-est asiatique, n'a pas non plus retenu l'attention des historiens germanophones travaillant sur les Philippines ces dernières années. Ceux-ci sont arrivés sur le terrain philippin par d'autres chemins, empruntant la voie des études japonaises ou chinoises. L'ouvrage de Birgit Tremml-Werner, *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644. Local Comparisons et Global Connections* (Amsterdam : Amsterdam University Press, 2015) étudie les Philippines dans leurs rapports avec l'Asie orientale, et le travail en cours d'Elke Papelitzky (postdoctorat, NYU Shanghai) concerne la cartographie chinoise et japonaise de l'Asie du Sud-est aux XV^e-XVIII^e siècles. Ce faisant, toutes deux rappellent qu'une compréhension de l'histoire de l'archipel ne saurait se passer de l'étude de ses rapports avec les acteurs japonais et chinois. Il en va de même pour le travail de Sven Matthiessen sur les relations philippino-japonaises entre 1945 et 1990. Dans une veine différente, et faisant figure d'exception dans ce contexte, notons le travail de Volker Schult, qui se concentre sur les relations entre l'Allemagne et les Philippines aux XIX^e et XX^e siècles¹⁰.

Le cadre indonésiano-philippin est en revanche bien présent dans les études historiques aux Pays-Bas. Le comparatisme marque les deux ouvrages de l'historien Peter Keppy (NIOD, Amsterdam) : *The Politics of Redress. War Damage Compensation and Restitution in Indonesia and the Philippines, 1940-1957* (Leiden : KITLV, 2010) et *Tales of the Southeast Asian Jazz Age : Filipino, Indonesians and Popular Culture, 1920-1936* (Singapore : NUS Press, 2019), étude qui se concentre sur la figure du musicien de jazz Louis Borromeo et de l'actrice Miss Riboet. Les deux monographies montrent, s'il fallait encore s'en convaincre, que les archipels philippin et indonésien

the Syllabic Alphabet of the Tagalogs, lulu.com, 2019).

10. *Wunsch und Wirklichkeit : deutsch-philippinische Beziehungen im Kontext globaler Verflechtungen 1860-1945*, Berlin: Logos Verlag, 2008.

gagnent à être observés ensemble dans la période plus contemporaine¹¹. Figure centrale des études sur les Philippines depuis les années 1990 aux Pays-Bas, Otto van den Muijzenberg (université d'Amsterdam) avait été à l'initiative de la première conférence européenne sur l'archipel philippin en 1991¹². Il avait à cette occasion recensé récits, rapports et travaux néerlandais sur ces îles dans *Dutch Filipiniana : an Annotated Bibliography of Dutch Publications on the Philippines* (Leiden : KITLV, 1992). Au-delà de sa fonction première d'outil bibliographique, l'ouvrage permettait de poser un autre regard sur les espaces coloniaux espagnol et néerlandais, en reconsidérant leur division. En cela, il s'inscrivait dans la veine des études aréales et sud-est asiatiques. Plus récemment, l'auteur a publié deux autres monographies puisant largement dans ces sources : *Two Ethnographic Collectors in the Late Spanish Philippines : Alexander Schadenberg & P.K.A. Meerkamp van Embden* (Leiden : Rijksmuseum voor Volkenkunde, 2004) suivi de *The Philippines Through European Lenses. Late 19th-century Photographs from the Meerkamp van Embden Collection* (Quezon City: Ateneo de Manila, 2009). D'inspiration similaire, la publication de J.A.B. Wiselius et Geert van der Linden, *A Visit to Manila and its Environs* (Quezon City: Ateneo de Manila, 2016), présente la traduction du voyage à Manille et Laguna du contrôleur de l'administration coloniale néerlandaise en 1875.

Au Royaume-Uni, le travail de William Gervaise Clarence-Smith (SOAS) sur les migrants du Moyen-Orient¹³, ou encore les recherches d'Annabel Gallop (British Library) sur les Corans, participent du même élan. Débutés sur un terrain vierge à partir des études malaises, les travaux d'Annabel Teh Gallop ont permis de révéler des aspects inconnus de traditions musulmanes inconnue : la copie de manuscrits religieux et l'usage de sceaux à Mindanao¹⁴. Le travail en cours de Cristina Juan, qui suit la trace d'objets de provenance philippine dans les collections britanniques, tend également à replacer les

11. Pour la période moderne, le meilleur exemple reste l'étude de Ruurdje Laarhoven, *Triumph of Moro Diplomacy : The Maguindanao Sultanate in the 17th Century* (Quezon City : New Day Publishers, 1989) qui est la première à avoir fait usage des sources néerlandaises sur la région et à avoir montré la participation du sultanat de Magindanao aux réseaux de commerce sud-est asiatiques.

12. Voir le compte rendu de J-P. Potet « European Conference on Philippines Studies 1991, Amsterdam, 22-25 avril 1991 », *Archipel* 42, 1991, p. 14-18.

13. « Arab Muslim Migrants in the Colonial Philippines: the Hadhramaut Connection », in Noel Brehony, (ed.), *Hadhramaut and its Diaspora: Yemeni Politics, Identity and Migration*, London: I. B. Tauris, p. 124-141.

14. A.T. Gallop, « Islamic Manuscript Art of the Philippines », in Kawashima Midori (ed.), *The Qur'an and Islamic Manuscripts of Mindanao*, Tokyo : Sophia University, 2012, p. 71-98, et « Islamic Seals of the Philippines », in Isaac Donoso (ed.), *More Islamic than We Admit: Insights into Philippine Cultural History*, Quezon City: Vibal Foundation, 2017, p. 234-249).

Philippines dans leur contexte régional. L'exposition « Empire : Philippine-British Entanglements until the 19th Century », qui s'est tenue à la SOAS du 12 avril au 22 juin a mis en lumière les multiples connexions britanniques avec l'archipel. Enfin, il convient de mentionner la récente thèse de Stéphanie Mawson « Incomplete Conquests in the Philippine Archipelago 1565-1700 » (Ph.D., Cambridge University, 2018) qui apparaît être à cheval sur deux champs d'étude : celui de la *world history*, de laquelle la thèse se revendique, et celui du monde malais, que le travail aborde timidement. Mais si « Incomplete Conquests » s'est surtout attaché à démontrer la faible prise des Espagnols à Mindanao, il a mis à jour d'autres sphères d'influence et le nouveau sujet d'étude de l'auteur, qui s'intéresse à l'est indonésien et à la Papouasie Nouvelle-Guinée, est révélateur de ce changement de perspective.

Enfin, dans le paysage scientifique espagnol, malgré un nombre croissant d'études sur les Philippines, seuls les travaux d'Isaac Donoso sur l'islam philippin adoptent une vision plus largement sud-est asiatique¹⁵. Précisons qu'il n'existe aucune institution dispensant un enseignement sur la région et que l'offre de formation sur l'Asie, modeste, se limite à l'Asie orientale. Dans ce contexte, et en raison des relations passées, on comprend qu'une grande partie des études concernent l'héritage colonial et les rapports avec l'ancien État colonisateur, à l'image des travaux du même auteur sur la littérature philippine en langue espagnole¹⁶.

Les Philippines et les études hispano-américaines

Le champ des études espagnoles et hispanophones constitue le second pan de la production scientifique sur les Philippines en Europe. En France, quelques travaux proviennent des départements d'études ibériques, lesquels sont significatifs de la place, relativement nouvelle, que prennent les Philippines au sein de ces études. Notons à cet égard l'ouvrage d'Hélène Goujat (université d'Angers), *Entre réforme et révolution : Le projet national de José Rizal (1861-1896) pour les Philippines*¹⁷ (Paris : Connaissances et Savoirs, 2010) ou encore la thèse de Cindy Nedelec qui analyse l'expression des sentiments et aspirations chez les Philippines, qui se sont emparés de la langue espagnole en signe de résistance à la présence américaine¹⁸. L'histoire des mondes hispaniques apporte également son lot d'études avec d'intéressants travaux en histoire sociale. Citons ici les thèses de Beatrice Palazuelos Mazars sur

15. *Islamic Far East : Ethnogenesis of Philippine Islam*, Quezon City : UP Press, 2014.

16. *Historia cultural de la lengua española en Filipina*, Madrid : Editorial Verbum, 2012.

17. Pour une liste commentée des travaux en langues européennes sur Rizal, voir le compte-rendu de Z. Salazar sur la biographie du héros national publiée par Bernard Dahm en 1988 dans *Archipel* 40, 1990, p. 213-215.

18. « La littérature philippine en langue espagnole (1898-2008) », université de Brest, 2009.

le Galion de Manille et la vie quotidienne au XVII^e siècle¹⁹, celle de Stéphanie Marie R. Coo sur l'histoire des vêtements à Manille²⁰ et celle de Katherine Lacson sur la représentation des femmes de cette ville dans la presse au début du XX^e siècle²¹. À noter également, l'ouvrage de Clotilde Jacquelard (Université Paris-Sorbonne), *De Séville à Manille les Espagnols en mer de Chine, 1520-1610* (Paris : Les Indes Savantes, 2015), qui étudie l'image de l'Asie construite par les Espagnols péninsulaires et américains dans la littérature de voyage des XVI^e et XVII^e siècles. Enfin, Jean-Noël Sanchez (université de Strasbourg) — qui avait organisé la seconde conférence internationale sur les Philippines en Europe (2010) — travaille à la mise à jour et au traitement de nouvelles sources jésuites ayant trait au XVII^e siècle²².

En Espagne, la Casa de Velázquez, qui est une école française à l'étranger, ainsi que le Conseil supérieur pour la recherche scientifique (Consejo Superior de Investigaciones Científicas – CSIC), forment les deux principaux centres d'études s'intéressant aux rapports de l'Espagne à l'Asie-Pacifique. C'est au sein de ces institutions que Xavier Huetz de Lempis, associé au premier, et María Dolores Elizalde, rattachée au second, ont édité avec Gonzalo Álvarez Chillida l'ouvrage *Gobernar colonias, administrar almas. Poder colonial y órdenes religiosas en los imperios ibéricos (1808-1930)* (Madrid : Casa Velásquez, 2018), recueil d'articles sur les rapports entre pouvoirs colonial et religieux, ainsi que *Filipinas, Siglo XIX. Coexistencia e interacción entre comunidades en las Filipinas del siglo XIX* (Madrid : Polifemo, 2017). Un troisième ouvrage, à paraître, propose de suivre la trajectoire de la construction nationale à travers une des grandes familles créoles des Philippines (*La Construcción de la Nación Filipina: Un Caso de Estudio a través de la Familia Roxas*, eds. María Dolores Elizalde et Xavier Huetz de Lempis). Enfin, il faut mentionner dans la petite sphère madrilène l'autrichien Eberhard Crailsheim (Marie Curie postdoctoral fellow au CSIC, 2016-2019), qui travaille sur la représentation de la menace extérieure aux Philippines (1600-1800), en particulier sur la perception des musulmans (moros)²³.

19. « Acapulco et le Galion de Manille, la réalité quotidienne au XVII^e siècle », Paris III, 2012.

20. « Clothing and the Colonial Culture of Appearances in XIXth Century Spanish Philippines (1820-1896) », Université de Nice Sophia Antipolis, 2014.

21. « Images in Print : the Manileña in Periodicals (1898-1938) », université de Nice, 2017. Ce travail et le précédent, rédigés en anglais, sont le produit du travail de 3^e cycle d'étudiants philippins et ne sont pas sans rappeler, dans leur thème, le doctorat de Maria Luisa Camagay réalisé en France puis publié aux Philippines *Working Women of Manila in the 19th Century* (Quezon City : UP Press, 1995).

22. « L'Arxiu et l'Archipel, les Philippines à l'Archivium Historicum Societas Iesu Cataloniae », *Revue d'Études Catalanes*, n°5, Christian Camps (dir.), Montpellier III, 2002, p. 27- 42.

23. « ¿Fortalecer la cohesión interna? El 'peligro moro' en las Filipinas coloniales en

La Casa de Velázquez finance également le projet « Vaincre la distance. Acteurs et pratiques du gouvernement des empires espagnol et portugais » mené en partenariat avec l'université de Toulouse-Jean Jaurès (Labex Structuration des mondes sociaux) et sous la direction de Guillaume Gaudin. Si le sujet principal des recherches concerne l'histoire politique de la Monarchie catholique, et fait *a priori* peu cas de la vie des Philippins, la conférence organisée en juin 2017²⁴ promettait « une approche au “ras du sol” [...] de la société philippine en s'attachant à des études de cas, trajectoires, expériences ou faits identifiés du quotidien ». Le projet ne paraît cependant pas répondre à cette profession de foi et semble plutôt prendre le tournant d'une histoire coloniale classique, vue à travers le prisme de l'administration. Il reste que le labex « Distance » a pour effet de mettre les Philippines sur le devant de la scène et que cette exposition ne peut qu'être bénéfique pour attirer la curiosité de futurs chercheurs ou étudiants²⁵. L'équipe internationale associe de plus, pour la première fois, collègues mexicains, espagnols, portugais et français travaillant sur les Philippines. On peut espérer que la multiplicité des points de vue permettra de renouveler les approches ; les recherches de Paulina Machuca et Thomas Calvo (Colegio de Michoacán, Mexique) sur les échanges culturels entre le Mexique et les Philippines sont en cela prometteurs²⁶.

Malgré un intérêt encore fort pour les rouages du pouvoir ibérique, une plongée dans le quotidien des communautés de l'archipel se fait de plus en plus sensible et on ne peut que s'en réjouir, car elle permettra de mieux saisir la complexité sociale et culturelle de l'archipel. À cet égard, il faut noter le travail de Ruth de Llobet (université Pompeu Fabra), qui s'intéresse aux métis chinois de Manille²⁷. Le très bel ouvrage de Romain Bertrand, *Le long*

la segunda mitad del siglo XVIII », in María Dolores, Elizalde Pérez-Grueso, Xavier Huetz de Lempis, Filipinas. Siglo XIX. *Coexistencia e interacción entre comunidades en el Imperio español*, Madrid: Polifemo, 2017, p. 393-425. À noter également, « The Baptism of Sultan Azim ud-Din of Sulu: Festivities for the Consolidation of Spanish Power in the Philippines in the Middle of the Eighteenth Century », in Astrid Windus and Eberhard Craillsheim (eds.), *Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines*, Munster : Waxmann, 2013, p. 93-120.

24. « Les Philippines et leur monde. Gouverner et vivre aux confins des empires ibériques », co-organisée par le CERI Science Po, l'université de Toulouse-Jean Jaurès et le Colegio de Michoacán (Mexique).

25. En Espagne, on assiste à une hausse remarquable du nombre de thèses en histoire sur les Philippines qui est passé de 28 entre 2000-2009 à 84 pour la période 2010-2019. Si le nombre peut facilement être réduit de moitié, car un certain nombre de titres sont trompeurs, la hausse reste notable (Dialnet, base de données sur la production hispanique en sciences humaines et sociales).

26. *México y Filipinas : culturas y memorias sobre el Pacífico*, El Colegio de Michoacán/Ateneo de Manila, 2015.

27. « Chinese Mestizo and Natives' Disputes in Manila and the 1812 Constitution : Old Privileges and New Political Realities (1813-15) », *Journal of Southeast Asian*

remords de la conquête, Manille-Mexico-Madrid, L'affaire Diego de Ávila (1577-1580) – dont nous avons rendu compte dans cette revue (*Archipel* 94, 2017) – est un exemple parfait de la fenêtre que ce genre d'étude peut offrir sur le monde rural philippin, en l'occurrence celui des ensorceleuses de Cebu.

Notons enfin une contribution du plus grand intérêt en linguistique. Rebecca Fernández Rodríguez (University of Amsterdam and Utrecht) étudie les textes anciens des missionnaires espagnols dans une perspective de linguistique historique, s'intéressant tout autant à l'histoire de la traduction et aux innovations lexicographiques qu'à ce que ces textes ont à dire sur les sociétés qu'ils concernent. Ses travaux sur les listes de vocabulaires sont résumés dans « Lexicography in the Philippines (1600-1800) » (*Historiographia Linguistica* 41(1), 2014 : 1-32), mais elle a surtout fourni un important travail sur le *Calepino Ylocano*, un texte de la fin du XVIII^e siècle écrit par le frère Augustin Pedro de Vivar, et travaille actuellement à l'édition scientifique du plus ancien dictionnaire bilingue Ilocano-Espagnol *Tesoro de la lengua Ylocana* (ca. 1760).

Nous avons surtout insisté sur les avancées des études en histoire, littérature et linguistique, qui forment le pan le plus délaissé de la recherche sur les Philippines. Il faut dire un mot des travaux dans les autres disciplines, notamment en anthropologie, archéologie, sociologie et géographie, lesquels occupent une place importante de la production scientifique.

Les Philippines : approches locales et comparatisme

La première conférence internationale sur l'archipel, organisée à Amsterdam et mentionnée précédemment, avait permis de réunir une trentaine de chercheurs dont les ethnologues Jürg Helbling, Nicole Revel et Charles Mc Donald, spécialistes des Alangan de Mindoro pour le premier, et des Palawan de l'île du même nom pour les deux autres. Aujourd'hui, les groupes ethnolinguistiques minoritaires de ces deux îles sont encore le sujet d'études françaises en anthropologie des Philippines. On doit à Nicole Revel, spécialiste des arts de la parole à Palawan, une production scientifique constante depuis plus de 30 ans, relevant en particulier de la linguistique et de l'anthropologie. Ses multiples collaborations aux Philippines ont permis la mise en ligne d'archives sonores, en collaboration avec Ateneo de Manila, et la publication multilingue d'épopées. Le dernier ouvrage en date, trilingue et multimedia, concerne Les arts de la paroles des montagnards Palawan (Paris : Geuthner, 2017)²⁸. Elisabeth Luquin travaille quant à elle sur le langage rituel des Hanunoo-Mangyan.

Studies 45 (2), 2014, p. 214-235.

28. Parmi ses très nombreux études, citons, parmi les plus récentes, *La quête en épouse : Mämininbin, une Épopée palawan chantée par Mäsinu*, Paris : UNESCO – L'Asiathèque, 2000. *Literature of Voice : Epics in the Philippines*, Quezon city : Ateneo de Manila, 2005 ; Ainsi que (en collaboration), *Le Voyage au ciel d'un héros Sama, Silungan Baltapa*, Paris : Geuthner, 2005.

En Allemagne, la thèse de Rosa Castillo²⁹ (2017), sur la formation de l'identité bangsamoro chez les Magindanao du MILF (Front Islamique de Libération Moro), et celle de Birte Brecht-Drouart³⁰ (2011) sur la manipulation de la tradition, à des fins politiques, chez les Maranao, offrent deux exemples de travaux traitant le conflit armé du sud musulman de manière nouvelle. Le phénomène religieux est le second thème relativement bien représenté dans l'espace germanophone, à la fois par l'anthropologie et les sciences religieuses. Il faut citer ici Kerstin Radde-Antweiler³¹ (université de Brême), qui travaille sur les rapports entre médias et religion, ainsi que le très intéressant travail du professeur Adrian Hermann (université de Bonn), sur le catholicisme indigène et l'Église philippine indépendante³² et celui de Giovanni Maltese (université de Hamburg) sur le pentecôtisme philippin³³. Notons que les deux auteurs coordonnent avec Deirdre de la Cruz (université du Michigan) un ouvrage intitulé *The Philippines as a Site of Religion: Local Identities and Global Entanglements* (à paraître, 2020) qui rassemble chercheurs français, allemands, suisse, espagnol et philippins autour de la question religieuse, sa pratique, son histoire et ses différentes manifestations.

Aux Pays-Bas, les études comparatives avec l'Indonésie sont nombreuses et les questions environnementales et foncières dominantes. Il faut mentionner ici le rôle joué par Gerard Persoon (université de Leyde), à la tête de la chaire pour l'Environnement, le développement et les populations indigènes de l'Asie du Sud-est, et dont les recherches concernent les interactions entre humains et environnement chez les peuples forestiers (Philippines et Indonésie). Formé sous son égide, Jan van der Ploeg a travaillé sur les rapports entre les animaux et les humains, en l'occurrence les crocodiles et les communautés philippines, avant de se tourner vers la question des droits indigènes et de la préservation de l'environnement chez les Agta (Cordillère), sujet sur lequel il travaille avec Tessa Minter³⁴. Parmi les travaux les plus récents, mentionnons enfin la

29. « Being and Becoming: Imagination, Memory, and Violence in the Southern Philippines », Freie Universität Berlin, 2017.

30. « Between Re-Traditionalization and Islamic Resurgence. The Influence of the National Question and the Revival of Tradition on Gender Issues among Maranaos in the Southern Philippines », Université Goethe-Frankfurt, 2011.

31. « The Papal Election in the Philippines: Negotiating Religious Authority in Newspapers », *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 7, 2018, p. 400-421.

32. « Publicizing Independence. Thoughts on the Filipino Ilustrado Isabelo de los Reyes, the Iglesia Filipina Independiente, and the Emergence of an Indigenous-Christian Public Sphere », *Journal of World Christianity* 6 (1), 2016, p. 99-122.

33. « Politik und Gesellschaft in der philippinischen Pfingstbewegung », Universität Heidelberg, 2017.

34. Van der Ploeg J., Aquino D.M., Minter T. & Van Weerd M., « Recognising Land Rights for Conservation? Tenure Reforms in The Northern Sierra Madre, The Philippines », *Conservation and Society* 14 (2), 2016, p. 146-160.

thèse de Tania Salerno, « The Politics of Lands Deals: Cargill's Acquisition Agendas in Indonesia and the Philippines » (université de Leyde, 2018) et le travail de Rosanne Rutten sur les effets de la réforme agraire³⁵.

On retrouve cet intérêt pour les interactions hommes-environnement dans les travaux en archéologie. L'Archaeological Studies Program de l'Université des Philippines et le Museum National ont mené, et mènent encore, des programmes de recherche en partenariat avec des collègues européens (Irlande, Allemagne, Italie et France). Nous ne mentionnons pas ici les travaux parus à la suite des fouilles collectives en raison de leur nombre et de leur spécialisation³⁶. Citons tout de même le travail d'Hermine Xhaufclair qui se trouve à la croisée de l'archéologie et l'ethnologie, et s'intéresse à la culture matérielle en végétal³⁷.

Enfin, on ne saurait clore sans mentionner le thème de la migration, sujet récurrent dans les études philippines et enjeu majeur pour le pays, autour duquel les études se sont multipliées. Le nombre de migrants en provenance des Philippines a doublé dans le monde entre 2003-2013 — environ 10% de la population travaille à l'étranger — ce qui explique l'intérêt, et également le besoin grandissant de recherches sur le phénomène. Si l'ouvrage de Deirdre McKay (université de Keele), *An Archipelago of Care. Filipino Migrants and Global Networks* (Bloomington : Indiana University Press, 2017) est le dernier en date, il faut aussi noter les travaux de Gwenola Ricordeau³⁸ (université de Lille/université d'État de Californie, Chico depuis 2017) et de Catherine Guéguen³⁹ (université Paris Sorbonne) en France, ceux d'Asuncion Fresnoza-Flot⁴⁰ (Université Libre de Bruxelles) en Belgique, de Megha Amrith⁴¹ (Max

35. « Beneficiaries in Negros Occidental: From Hacienda Workers to Landed Laborers? », in M. A. Manahan (ed.), *Repormang Agraryo at Pagbabago?: Narratives on Agrarian Conflicts, Transitions, and Transformation*, Quezon City : Focus on the Global South, 2018, p. 108-127.

36. Francois Sémah, Thomas Ingicco et Florent Détroit du Muséum National d'Histoire Naturelle mènent chacun des programmes de fouilles à Luzon et Palawan.

37. H. Xhaufclair et al., « What plants might potentially have been used in the forests of prehistoric Southeast Asia? An insight from the resources used nowadays by local communities in the forested highlands of Palawan Island », *Quaternary International* 448, 2017, p. 169-189.

38. « A case study about the global policing of Third World intermarried women: Filipino women and marriage migration », *Cad. Pagu* [online], n°51, 2017.

39. « De l'auto-ségrégation à l'effacement du particularisme communautaire : le cas des Cantonais de Manille (Philippines) », *Culture et gouvernance locale*, Université laurentienne Ottawa, vol 4, n°1, 2012, p. 62-79.

40. « Transmission intergénérationnelle et pratiques linguistiques plurielles dans les familles belgo-philippines en Belgique », *Migrations Société* 30 (172), 2018, p. 91-103.

41. *Caring for Strangers: Filipino Medical Workers in Asia*, NIAS Press, 2017.

Planck Institute Göttingen) et Andrea Lauser⁴² (université de Göttingen) en Allemagne ou encore de Julien Debonneville⁴³ (université de Genève) en Suisse. La migration y est abordée à travers le thème des mariages à distance, de la ville, la transmission intergénérationnelle, les familles mixtes ou encore la vieillesse et les soins. Nous ne citons pas les travaux en sciences politiques qui intègrent les Philippines à leur analyse, les performances économiques et l'administration actuelle du président Duterte ayant favorisé un intérêt pour l'archipel. Notons cependant que les Philippines occupent une place non négligeable dans le projet européen CRISEA (2017-2020) qui concerne la gestion des crises en Asie du Sud-est⁴⁴.

Dynamiques actuelles des études philippines

Si les études philippines bénéficient encore d'un soutien institutionnel limité, celui-ci reste sans précédent. En 2017, la School of Oriental and African Studies a inauguré à Londres le « Philippine Studies at SOAS », un forum qui vise à soutenir l'enseignement, la recherche et la production culturelle sur l'archipel au Royaume-Uni, et plus largement en Europe. Coordonné par Cristina Juan, le forum propose une conférence internationale annuelle, ainsi que des master-classes et des cours de langue. Parmi les invités prestigieux des deux dernières années on compte l'historien Vicente Rafael (université de Washington), l'anthropologue Oona Paredes (UCLA), le politologue Patricio Abinales (University of Hawai'i at Manoa) et l'écrivain Gina Apostol. Outre la mise en valeur des ressources propres à la SOAS par le biais d'une bibliothèque en ligne (Digital Filipiniana Collection), le programme sert de catalyseur pour « penser » les Philippines. L'atelier d'écriture SULAT (Southeast Asian Creative Writing Space) et l'exposition d'art contemporain « Motions of this Kind: Propositions and Problems of Belatedness » (12 avril-22 juin 2019, Brunei Gallery, SOAS) sont les exemples les plus récents de ces moments de réflexion autour de l'archipel.

À Berlin, Rosa Castillo a initié depuis 2014 le Philippine Studies Series Berlin au sein du Département pour les Études Sud-Est Asiatiques de l'Université de Humbolt. La plateforme a permis d'organiser pas moins d'une quarantaine de présentations sur des thèmes aussi divers que l'appropriation de la cuisine philippine ou la guerre contre la drogue de Duterte, faisant de Berlin un lieu incontournable de discussions sur les études contemporaines philippines.

42. « Philippine Women on the Move: Marriage across Borders », *International Migration*, 46 (4), 2008, p. 85-110.

43. « A “Minority” on the Move. Boundary Work among Filipina Muslim Migrant Domestic Workers in the Middle-East », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 20 (4), 2019, p. 344-361.

44. L'université de Hambourg et Ateneo de Manila y collaborent dans l'étude des processus d'intégration régionale.

Notons qu'en 2015 et 2017, la plateforme a également co-organisé le festival du film philippin de Berlin. Depuis juillet 2019, le Philippine Studies Series Berlin a laissé la place à un programme de plus grande envergure également piloté par Rosa Castillo, Advancing Philippine Studies at Humbolt University. Il prévoit la programmation de cours de langue, un soutien financier plus important pour l'organisation d'évènements scientifiques et culturels et a récemment permis la venue d'une vingtaine de collègues philippins à la conférence de l'Euroseas (11-13 septembre 2019, Berlin), où les Philippines étaient beaucoup plus représentées dans les ateliers que les années précédentes. Enfin, à Hambourg, la section d'études austronésiennes a décidé depuis 2019 d'élargir son offre de cours sur les Philippines, le but étant d'intégrer pleinement l'archipel au curriculum portant sur l'aire linguistique et culturelle à laquelle elle appartient. En sus d'enseignements de licence et de master proposés chaque semestre, des cours de langue intégrés au cursus seront dispensés par Elisabeth Luquin, responsable de la section de philippin de l'INALCO (Paris).

La limite de cet élan sans précédent est bien entendu d'ordre politique. Les programmes de la SOAS et de Humbolt ont été rendus possibles par une subvention de 5 millions de pesos (85 000 euros) du bureau de la sénatrice philippine Loren Legarda à chacune de ces universités et ce pour trois ans. Les cours de filipino, à Hamburg, seront quant à eux financé par l'Union Européenne au titre de la mobilité enseignante Erasmus. Or si ces établissements ont montré leur intérêt pour les études philippines, il faut maintenant qu'ils trouvent le moyen de les rendre pérennes, ce qui passe par le recrutement de professeurs, voire, chose moins probable, l'établissement d'une chaire. L'INALCO reste à ce jour le seul établissement d'enseignement supérieur à offrir, en Europe, un cursus universitaire complet de licence en Filipino.

L'ouverture de postes sur les Philippines serait pourtant pertinente au regard du nombre de thèses, en hausse, sur le pays. Il s'agit de ce que l'on constate après une rapide recherche dans les bases de données européennes. Sur ces cinq dernières années, pas moins d'une trentaine de doctorats ont été soutenus en Europe⁴⁵. Les universités du Royaume-Uni se trouvent en tête de liste⁴⁶, suivies par les Pays-Bas, la France, la Suède — où quatre thèses ont été soutenues en 2016 et 2017 sur le tourisme sexuel, les catastrophes naturelles et le clientélisme — et la Finlande où l'on compte trois thèses. Aux Pays-Bas, la tendance se retrouve également au niveau du master avec huit mémoires soutenus les cinq dernières années en anthropologie culturelle et sociologie du développement, relations internationales, histoire, études asiatiques et archéologie.

45. Il s'agit d'un chiffre minimum qui exclut les travaux en sciences de la terre et ne tient compte que des thèses électroniques référencées sur le portail Dart-Europe.

46. Les bourses Chevening dont bénéficient nombre d'étudiants philippins ne sont certainement pas étrangères à ce phénomène.

Si l'intérêt est manifeste et que l'on peut compter sur un soutien financier pour les prochaines années, que reste-il à faire pour accompagner la dynamique en marche ? Il faudrait certainement aider à la publication et à la circulation des travaux européens, justement en Europe. Un certain nombre des études que nous avons présentées sont uniquement publiées aux Philippines, notamment par les presses de l'université d'Ateneo de Manila. Si l'on peut se réjouir de la circulation de ces travaux, on regrettera cependant la difficulté à se les procurer en Europe et leur manque de visibilité qui en est une conséquence directe. Les publications en langue anglaise ont sans aucun doute pour but de toucher un public plus large, servant le marché philippin et américain sur lequel les presses universitaires philippines sont distribuées. Il reste que cette situation est loin de servir le développement des études en Europe. Aussi, en s'appuyant sur la dynamique actuelle, plus de publications en langues européennes seraient les bienvenues.

La question de la langue est également un point qu'il faudra certainement aborder dans un futur proche. Les *Philippines studies* se passent volontiers de l'apprentissage des langues philippines et outre l'anthropologie ou la linguistique, peu de disciplines en font un prérequis. La question a été débattue lors de la conférence d'Amsterdam en 1991 et de celle de Strasbourg en 2010, sans qu'il soit possible d'arriver à un consensus. Même si l'histoire et la situation linguistique de l'archipel expliquent la prééminence des langues anglaise et espagnole dans les sources et les études, on s'étonnera de cette résistance à l'usage du tagalog/filipino dans la recherche, alors même qu'il s'agit d'une évidence et d'une garantie de rigueur scientifique, pour toute autre aire culturelle sud-est asiatique⁴⁷.

Enfin, nous l'avons vu, les Philippines ne forment pas ici un champ de recherche indépendant. Tantôt annexe des études sur le monde insulindien, le Japon ou la Chine, tantôt rattachées aux études hispano-américaines, les recherches sur les Philippines en Europe ont certainement encore à trouver leur voie. La multiplicité des approches paraît faire la particularité de ces études en Europe et pourrait être sa force, si le dialogue se nouait entre les disciplines.

47. Cette question est également au centre de débats houleux aux Philippines depuis plusieurs décennies. L'utilisation du filipino comme langue de travail scientifique divise la communauté et est accusée, souvent à tort, de réaction nationaliste voir nativiste. Pour plus de détails sur la question, voir la très bonne synthèse de Lily S. Mendoza « Theoretical Advances in the Discourse of Indigenization », in Atoy Navarro and Lagbao-Bolante (ed.), *Mga Babasahin Sa Agham Panlipunang Pilipino: Sikolohiyang Pilipino, Pilipinolohiya, at Pantayong Pananaw*. Quezon City: C&E Publications, 2007, p. 241-297.

1965 ET LE CINÉMA

STÉPHANE ROLAND¹

Sept ans plus tard, quel bilan pour le film *The Act of Killing* ?

« Qu'est-il arrivé à votre conscience ? » demanda Françoise Sironi à Duch lors de son expertise psychologique². Duch, directeur du camp S-21 au Cambodge et personnellement responsable de 17 000 morts, ne comprit pas la question. Une telle tentative de compréhension de « l'indicible » exige une authentique volonté du bourreau de se comprendre lui-même, ainsi qu'un accord tacite avec l'intervieweur, sous peine de déni et de s'abriter derrière les mythes qu'il a fabriqués ou qu'on a fabriqués pour lui afin de justifier ses actes.

C'est précisément cette mythologie du bourreau qui intéressa le documentariste américano-britannique Joshua Oppenheimer, qui révéla en 2012 dans son documentaire *The Act of Killing* une terrible vision de l'héritage de la dictature de Suharto en Indonésie, à travers un objet filmique singulier qu'il reste pertinent d'interroger dans sa démarche ainsi que sur son impact.

Un contexte filmique particulier

Au début des années 2000, Joshua Oppenheimer entame en Indonésie le recueil de témoignages d'auteurs de massacres de civils, lors de la prise du pouvoir en 1965 par le général Suharto à travers l'éradication du Parti communiste indonésien (Partai Komunis Indonesia, PKI). En effet, après l'assassinat de six généraux qui fournit un prétexte à l'armée pour lancer une répression anticommuniste, au moins cinq cent mille personnes furent arrêtées,

1. Réalisateur, steph.roland@free.fr.

2. Françoise Sironi, *Comment devient-on tortionnaire ?*, Paris, Ed. La Découverte, 2017.

torturées et assassinées³, ou emprisonnées et exilées en camps de travaux forcés jusqu'à leur libération progressive qui s'acheva en 1979. Bien que ciblée sur les communistes, la violence déborda largement le cadre politique au gré des particularismes d'un archipel éparpillé en milliers d'îles. La politique, la cohabitation des religions, les luttes d'influences post-coloniales vinrent se mêler aux histoires de villages, de réforme agraire, de chefferies locales et de jalousies diverses. Les témoignages que j'ai personnellement recueillis en Indonésie illustrent autant la violence d'une contre-insurrection militaire que les vols opportunistes des biens ou de la femme du voisin⁴. Les archives déclassifiées de la CIA⁵ et de la Chine⁶ apportent par ailleurs aujourd'hui leur contribution quant à l'influence des puissances étrangères sur cette tragédie parfois considérée trop rapidement comme nationale. Si l'historiographie de ces « événements monstres »⁷ progresse, elle reste cependant entravée par l'absence de preuves et de coopération des différents gouvernements depuis l'avènement de la démocratie en 1998.

Aujourd'hui, le communisme est officiellement interdit en Indonésie. Cinquante ans de propagande ont érigé l'anticommunisme au rang d'une culture imprégnant l'ensemble de la société indonésienne. Aucun gouvernement n'a véritablement levé le voile de cette « escroquerie mémorielle »⁸ qui a transformé des massacres massifs de civils et une répression arbitraire en une victoire sur le « Mal », au sens littéral et sacré du terme. Les anciens prisonniers politiques sont toujours considérés comme des traîtres à la nation et survivent dans une liberté amputée de nombreux droits sociaux, faite d'humiliations et de discriminations. Joko Widodo, premier président issu du peuple, sur qui bien des espoirs reposaient lors de sa première élection en 2014, réélu en 2019, s'est rapidement détourné des questions liées aux Droits de l'Homme, qui semblaient pourtant lui tenir à cœur durant sa campagne pour se concentrer sur le développement économique, lequel reste pour grande partie entre les mains des caciques de l'ancien régime.

3. La réalité du nombre de victimes se situerait « quelque part » entre un minimum de 500 000 morts établis et trois millions de personnes, ce dernier nombre étant une revendication tant des victimes que des militaires, à considérer prudemment.

4. Stéphane Roland, *Le Soliloque des Muets*, documentaire, prod. Pyramide Production et Obatala, 2017.

5. Bradley Simpson, "International Dimensions of the 1965–68 Violence in Indonesia," in Douglas Anton Kammen & Katharine E. McGregor (eds), *The contours of mass violence in Indonesia, 1965-68*, Singapour, NUS, 2012.

6. Taomo Zhou, "Ambivalent Alliance: Chinese Policy Towards Indonesia, 1960–1965", *The China Quarterly*, 2015.

7. Pierre Nora, *Faire de l'histoire, tome 1 : nouveaux problèmes*, Gallimard-NRF, Paris, 1974.

8. Rémy Madinier, « La tragédie de 1965 en Indonésie : une historiographie renouvelée, une mémoire toujours tronquée », *Archipel*, 2014.

Un nouveau genre documentaire ?

C'est dans ce contexte d'un massacre de masse légitimé par le récit national hérité de l'Ordre Nouveau, mais aussi d'un vide juridique et historique abyssal quant à la reconnaissance de ces massacres en tant que tels en Indonésie, que Joshua Oppenheimer recueille les confidences des gangsters civils (*preman*) embauchés en 1965 par l'armée pour effectuer la sale besogne. L'apparente impunité dont ils bénéficient intrigue et pousse le réalisateur à inscrire leurs témoignages dans une représentation de l'Indonésie contemporaine :

« J'ai compris que j'allais créer une nouvelle forme de documentaire dans laquelle nous documentons non les événements quotidiens des vies de ces gens, mais plutôt la façon dont le *storytelling* crée ce présent. Et plus concrètement, la façon dont ils veulent être vus, dont ils se voient, et dont fonctionne tout ce régime d'impunité. »⁹

Libres de parole et de pensée dans une société qui leur fait les honneurs, les bourreaux décomplexés livrent les récits de leurs exactions à la caméra jusqu'à en faire de sordides reconstitutions : optimisation des systèmes d'étranglement, viols des jeunes filles vierges, dépeçage de bébés au couteau sous les yeux maternels, tout y passe dans la fierté du travail accompli, les rires, les danses et les remises en scènes macabres, laissant le spectateur patauger dans un marasme d'horreur et de stupéfaction.

Le film déchaîna lors de sa sortie tous les superlatifs :

« Impossible de sortir intact d'une œuvre aussi démente qui se déleste de tout didactisme. »... « Un film hallucinant sur la banalisation du mal. Mais jusqu'où peut aller la connivence avec des tueurs ? »... « La position du réalisateur est bien plus qu'ambiguë, elle est éthiquement douteuse et invalide totalement le film. »... « Pour sa réflexion sidérante sur l'être humain et ses limites, *The Act of Killing* doit être vu. »¹⁰

En France, où l'éthique documentaire repose sur l'héritage de Jean Rouch et de Claude Lanzmann, apôtres du « cinéma du réel » et de la confiance partagée avec les gens filmés, le dispositif narratif d'Oppenheimer fut pour beaucoup de mes collègues documentaristes critiquable, voire impardonnable. L'accueil de la presse fut cependant positif, les chaînes publiques Arte puis France 2 diffusèrent *The Act of Killing*. Ailleurs, le film fut largement plébiscité : *The Act of Killing* rafla tout ce que le monde des festivals comptait comme prix à l'échelle internationale, manquant l'Oscar du meilleur documentaire de peu.

Un récit résolument contemporain

S'il dévoile la réalité des crimes des milices civiles sous l'Ordre Nouveau,

9. Alexis Geng, « *The Act of Killing* »: entretien avec Joshua Oppenheimer, Allociné, 2013.

10. Extraits de diverses critiques, Internet, 2013.

le réalisateur se défend de toute approche historique ou didactique. À aucun moment ne sera expliquée la situation géopolitique ou historique qui mena aux massacres. Rien ne sera dit de la montée en puissance du communisme après-guerre dans une société à peine sortie du joug colonial, ni des conflits d'influence entre la Russie et la Chine qui tentaient de mettre la main sur le troisième parti communiste de la planète avec ses trois millions de membres, face à la paranoïa anticommuniste de la CIA qui supporta l'armée indonésienne. De même, la complexité politico-religieuse d'une société où la croyance est un devoir constitutionnel sera délaissée malgré son rôle primordial dans les massacres. Le remembrement des terres engagé par le PKI, qui accumula les rancœurs anticommunistes et servit de détonateur dans les campagnes, ne sera pas non plus abordé. À l'inverse d'une approche complexe de la sociologie indonésienne et de la géopolitique de la guerre froide, Oppenheimer concentre son écriture sur les personnages des tueurs, faisant définitivement basculer l'horizon narratif de son documentaire vers celui du cinéma.

Ainsi, Joshua Oppenheimer documente, mais fait surtout vivre, ressentir. Il filme à hauteur d'homme, sans voix off omnisciente. Travaillant « en immersion », il se fait accepter par ses protagonistes et partage avec eux une expérience collaborative de fabrication filmique, sans y perdre son propre point de vue. En scénariste éclairé, Oppenheimer identifie plusieurs types de personnages dont il fait évoluer la psychologie au fil du film et provoque des situations de tension parfois à la limite du soutenable, le spectateur n'oubliant jamais qu'il est bel et bien confronté à la réalité. Les remises en scène des souvenirs des tueurs alternent avec des séquences qui montrent leur impunité contemporaine, assurée par un solide réseau au sein de l'élite de l'ancien régime. Préfet, directeur de journal, ministre, chef de mouvement paramilitaire évoquent fièrement leurs crimes passés et jouissent de leur position dominante : « Relax Rolex ! » comme dit l'un d'eux. Oppenheimer révèle ainsi le système fascisant et corrompu d'une Indonésie toujours à la botte de ceux qui détiennent les clés du pouvoir et de l'oppression depuis l'Ordre Nouveau.

Représenter la banalité du mal

Faisant appel au document brut comme à l'art, le champ d'expression filmique documentaire est vaste mais reste soumis à la question du sens des représentations qu'il propose. Pour Oppenheimer,

« La question est la suivante : comment définir une méthode de réalisation qui permette de montrer de quoi est vraiment fait notre monde, de quoi nous sommes vraiment faits, en tant qu'êtres humains ? »¹¹.

11. Alexis Geng, *op. cit.*

Ainsi, filmer la banalité du mal est l'objectif véritable d'Oppenheimer. Il laisse donc des êtres humains à qui on avait donné un permis de tuer se rouler dans la turpitude de leurs cerveaux reptiliens ; les séquences d'aveux toutes plus abjectes les unes que les autres et les remises en scène de massacre s'enchaînent, provoquant le malaise du spectateur rendu complice par voyeurisme de la perversité des bourreaux. « Le film demande un effort douloureux à ses spectateurs, qui consiste à apercevoir une petite part de soi-même dans ces hommes. Les gens qui croient à cette idée selon laquelle ils sont bons sont effrayés du fait que nous sommes tous plus proches des criminels que nous aimons le croire. »¹² justifie l'auteur. Le but semble noble : rappeler notre potentiel de cruauté prêt à s'éveiller dans un contexte propice. Il rouvre néanmoins la sempiternelle question de la représentation de la violence en documentaire : pour Lanzmann, on ne représente pas une chambre à gaz, le récit oral se suffit à lui-même. Mais le parrainage d'un autre maître, Werner Herzog, soutint ici la proposition de la mise en abîme mémorielle des bourreaux. L'horreur succède à l'horreur, la cruauté humaine sera bel et bien documentée. Je ne peux me départir du raisonnement de Françoise Sironi : on ne naît pas bourreau, on le devient¹³. N'aurait-il pas été pertinent de croiser les itinéraires individuels et collectifs qui ont rendu ces hommes aussi cruels, d'exposer la mécanique psychosociologique de la fabrique du bourreau plutôt que d'en observer le pathétique résultat ? La mise en perspective de la mémoire des tueurs reste ignorée et la proposition cathartique parvient difficilement à se libérer d'un exhibitionnisme de cruauté qui se prolonge sans qu'une véritable ébauche de cheminement autocritique soit amorcée. En fin de film, pourtant, le personnage principal semble pris d'un embryon de remord. Une séquence forte montre le bourreau revenu sur les lieux de ses crimes pris de convulsions et de nausées, tentant d'expurger ses actes passés par un vomissement qui ne viendra pas. Je ne peux alors m'empêcher de penser que cette séquence aurait peut-être constitué un bon point de départ : « Qu'aviez-vous fait de votre conscience ? »...

De l'influence culturelle exogène aux particularismes indonésiens

Les tueurs intègrent à leur récit leur passion pour le cinéma de gangsters américains auxquels ils s'identifient. Leur proposition mémorielle qui se voudrait épique et hollywoodienne devient alors métaphore. Leur sentiment de posséder tous les pouvoirs, notamment celui de vie et de mort sur le peuple au nom d'un nationalisme salvateur teinté de croyance divine et de réussite capitaliste, exprime un pan de la pensée de l'Ordre Nouveau. Le bourreau, allégorie du régime, se caricature lui-même à travers les attributs du personnage du gangster

12. Alexis Geng, *op. cit.*

13. Françoise Sironi, *op. cit.*

hollywoodien, comme le respect gagné par les armes, les signes matérialistes et onéreux de la réussite sociale, la domination sexuelle de la femme-objet ou sa capacité meurtrière au nom de son désir absolu de liberté individuelle. Ce ne serait donc pas au nom d'une mythologie sectaire pétrie de symboles et de rites d'appartenance tels le nazisme ou le communisme cambodgien qu'aurait ici agi le bourreau. L'appel permanent des tueurs aux particularismes anthropologiques d'un modèle de société bâti sur la domination révèle leur idéal d'un monde essentiellement masculin, où force et violence régissent les rapports humains et fondent le capital social individuel. Pour Oppenheimer, la convocation de l'anticommunisme apparaît donc comme le masque du vide idéologique de l'Ordre Nouveau, régime militaire soumis au pragmatisme individualiste d'une oligarchie corrompue et fascinée par une version caricaturale et violente du mythe impérialiste américain.

Certainement imprégné d'une culture exogène post-coloniale à laquelle sa propagande anticommuniste doit beaucoup, Suharto, le « général souriant », sut pourtant comprendre en profondeur les particularités de la société indonésienne pour mieux l'asservir. Tout en faisant table rase de la gauche, il renforça le sentiment nationaliste en prenant soin de préserver le socle du Pancasila¹⁴ hérité de la révolution et l'image de libérateur que fut Sukarno, au moins pour un temps. Il ouvrit néanmoins les portes d'une économie majoritairement rurale aux capitaux internationaux dès 1967, à travers des multinationales qui privent encore aujourd'hui le peuple indonésien de ses richesses territoriales au profit de l'élite. De fait, l'Indonésie connut sous Suharto un sursaut économique, les revenus du pétrole permettant de financer de nouvelles infrastructures et des industries d'État, d'améliorer la santé et l'éducation ainsi que le revenu moyen par habitant, même si son héritage laisse 40% de la population proche du seuil de pauvreté¹⁵. Par ailleurs Suharto mit en ordre les divers corps d'armée, de police et de renseignement pour contrôler la population. Il élimina les intellectuels et les artistes pressentis de gauche, stérilisant les terrains de la culture et de la revendication sociale pour des générations¹⁶. Suharto sut également exploiter le sentiment religieux contre le fallacieux présumé athéiste du communisme, tout en limitant le pouvoir

14. Le Pancasila est la philosophie de l'État indonésien depuis son indépendance. Ses cinq principes sont la croyance en un Dieu unique, une humanité juste et civilisée, l'unité de l'Indonésie, une démocratie guidée par la sagesse à travers la délibération et la représentation, la justice sociale pour tout le peuple indonésien.

15. « En 2017, Oxfam classait l'Indonésie au sixième rang des pays les plus inégalitaires : les quatre hommes les plus fortunés y sont plus riches que les cent millions de personnes les plus pauvres. ». Rémy Madinier, « L'Indonésie choisit la démocratie », *Le Monde Diplomatique*, juin 2019.

16. Gloria Truly Estrelita, *The dissemination of hate crime by the state against LEKRA (Penyebaran hate crime oleh negara terhadap Lembaga Kebudayaan Rakyat)*, mémoire de master, Universitas Indonesia, 2010.

politique des religions afin d'éviter notamment le développement d'un Etat islamique. Visionnaire, il mit en place une propagande transgénérationnelle, imprégnant les esprits du récit unificateur de la victoire sur le communisme qui allait aplanir les différences culturelles, culturelles et dialectales d'un pays mosaïque large comme l'Europe. Si l'ombre de Suharto se teinte effectivement d'américanisme, l'allégorie du gangster résiste peu à l'intelligence sordide et méticuleuse d'un homme capable de déclencher le troisième plus grand massacre du XX^e siècle puis de régner trente ans d'une main de fer pour être finalement inhumé avec les honneurs militaires, riche et impuni, soutenu jusqu'au bout par les plus grandes puissances du monde.

Du gangster au crime contre l'humanité

Exploitant la revendication de la violence pour mieux la dénoncer, *The Act of Killing* s'enferme dans une spirale funèbre qui flirte parfois avec les limites éthiques du documentaire¹⁷, faisant apparaître une sorte de folie meurtrière qui habiterait les tueurs. Cette dramatisation aliénante marque peut-être une autre limite du propos, le film délaissant la dynamique globale des massacres dont le caractère organisé et planifié s'apparente bien à celle d'un génocide¹⁸. En effet, après avoir défini une population cible et l'avoir déshumanisée par un supra-récit légitimant le passage à l'acte, une logistique fantastique fut développée pour arrêter, torturer, assassiner et détenir pendant quinze ans des centaines de milliers de personnes¹⁹. Tous les corps de l'État furent engagés dans ce processus d'éradication, dans une chaîne continue de commandement²⁰ qui incluait également des civils tels que les tueurs du film, mais aussi des

17. Les critiques relevèrent notamment une séquence filmée d'extorsion de commerçants d'origine chinoise sous la menace des paramilitaires, interrogeant la distance éthique du réalisateur pris dans la spirale de son dispositif filmique. Oppenheimer s'est expliqué sur cet épisode, qu'il compensa du mieux qu'il put en remboursant les commerçants le lendemain du tournage.

18. Nous passerons sur la discussion du concept de génocide qui, pour certains, pourrait s'appliquer ici : déshumanisation, propagande, définition d'une population cible à éradiquer, mise en œuvre massive des massacres par l'État puis par embrigadement de civils, meurtre de personnes de tout âge et genre, chaîne de commandement organisant les meurtres et leur justification... seul le critère ethnique, national ou religieux définissant le génocide est ici manquant, ce qui fait demander par certains militants de « 1965 » que soit appliqué et reconnu le concept de « génocide politique » aux massacres indonésiens.

19. Anne Pohlman, "A Fragment of a Story: Gerwani and Tapol Experiences," *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 10, 2004.

20. Lors du tribunal de Nuremberg, Edgar Faure démontra que la chaîne de commandement nazie se confondait avec celle des responsabilités, notamment face à Göring, qui se dédouanait derrière sa hiérarchie. Ce concept sera repris lors du « Tribunal Populaire International 1965 » (International People Tribunal 1965), à La Haye, en 2015.

psychologues universitaires qui assistaient aux interrogatoires dans le but de détecter des indices d'appartenance communiste chez les personnes arrêtées²¹, ou des milices d'étudiants affectées à la chasse aux communistes dans les rues. On envoya les citoyens se faire tuer en campagne et réciproquement pour brouiller les pistes. Des listes furent dressées, certaines en collaboration avec la CIA, qui fournit également armes, munitions et outils de propagande, après avoir formé les cadres militaires indonésiens à la gestion du pays. Des commandos spéciaux furent envoyés jusque dans de petites îles isolées pour arrêter et tuer des personnes précises : instituteurs, intellectuels, artistes, chefs de village, mais aussi animateurs de centres sociaux et culturels, et bien sûr responsables d'associations féministes, les femmes ayant payé un lourd tribut lors des événements. On fit disparaître les corps dans les fosses communes, les grottes et les rivières, tandis que l'Etat brûlait les livres et légitimait les meurtres.

Cette précision planificatrice, cette lourdeur logistique, ce ciblage politique et culturel dans un contexte de guerre froide internationale n'apparaissent qu'en filigrane dans *The Act of Killing*, au profit d'une narration centrée sur des personnages qui évoluent au sein d'un décor dont la sociologie et l'histoire resteront inexpliquées. Peut-on reprocher au « Jour le Plus Long » de ne pas évoquer Auschwitz ? Resserrer le propos d'un film est rarement un défaut. Avant tout réalisateur de film dont la nature même fait appel à l'émotion, Oppenheimer poursuivra son but narratif à travers la lucarne de ses personnages, laissant à d'autres le soin de faire l'exégèse sociohistorique du contexte dans lequel ils évoluent.

Au-delà du film, le symbole

Très rapidement, *The Act of Killing* va transcender sa fonction filmique. Diffusé en Indonésie publiquement puis sous le manteau, le film eut un véritable effet d'électrochoc dans la communauté des anciens prisonniers politiques : enfin, ils avaient une bannière derrière laquelle marcher. Enfin, les bourreaux apparaissaient en tant que tels, réhabilitant de fait chaque victime de l'Ordre Nouveau dans une dignité qu'il s'agissait dès lors de faire entendre. Ici, le pouvoir citoyen du cinéma fut réel et le film d'Oppenheimer apparaît comme la première œuvre qui ouvrit une brèche significative dans la propagande d'Etat, ce qui n'est que justice au regard du rôle que le septième art joua dans la diffusion du récit anticommuniste. Sous l'influence de son succès international relayé par les diasporas, les prises de paroles publiques au nom d'une réhabilitation historique se multiplièrent en Indonésie, prenant souvent *The Act of Killing* en référence. J'assistai en 2014 à des témoignages publics d'ex-prisonniers politiques (*tahanan politik, tapol*), des lancements de livres et de blogs internet, des conférences universitaires, des pièces de théâtre et des concerts, des expositions

21. Saskia Wieringa, *Testing of prisoners: collaboration between Indonesian and Dutch psychologists*, Rapport final IPT65, 2016.

artistiques, la présentation de rapports sur « 1965 ». L'initiative singulière du « Tribunal Populaire International 1965 » prit naissance à cette époque²². La première élection de « Jokowi » n'était pas étrangère à ce besoin de libération de la parole. De nombreux témoins se confièrent à ma propre caméra, influencés par ce climat de relâchement et dans l'espoir que le nouveau président développerait bientôt une politique de réhabilitation historique, voire de réconciliation. Un climat qui ne dura pas : une fois élu, Joko Widodo annonça, probablement sous le coup de pressions exercées autant par ses rivaux que par certains de ses alliés, qu'il n'y aurait aucune excuse publique de la part de l'Etat quant aux événements de « 1965 ». Les milices de l'organisation des Jeunes du Pancasila (Pemuda Pancasila) reprirent du service en perturbant violemment conférences et projections de film, menaçant physiquement les militants des Droits de l'Homme et les ex-tapol. La sortie du second opus d'Oppenheimer, *The Look of Silence* (2014), qui aborde le point de vue des victimes à travers l'histoire d'un jeune indonésien face aux bourreaux de son frère, aggrava encore les choses. Le film fut immédiatement interdit en Indonésie. Je fis personnellement les frais de ce regain d'oppression lors de mon deuxième tournage en 2015, qui s'acheva par mon arrestation suivie d'une surveillance renforcée impliquant l'arrêt de mes investigations, décidée tant pour ma propre protection que celle de mes sources et soutiens.

Initiatique malgré son éthique discutable, nécessaire du point de vue des victimes, *The Act of Killing* demeure le film qui aura dévoilé au monde la part sombre de l'Indonésie, y compris aux Indonésiens eux-mêmes. Certes, depuis sa diffusion, l'historiographie de « 1965 » a progressé et les personnages des gangsters paraissent aujourd'hui renvoyer une image réductrice de la complexité de la mise en œuvre des massacres et de ce que fut l'Ordre Nouveau. Mais en devenant l'étendard des victimes du régime de Suharto, ce film a entraîné une multiplication des prises de paroles publiques et aiguillonné une jeune génération, qui s'empare dorénavant de son histoire avec de nouvelles perspectives. À l'inverse, devenu symbole d'une nouvelle exigence démocratique et historique, il a probablement servi de prétexte à un renforcement de l'oppression, révélant l'inertie d'un système et d'une culture anticommuniste dont il faudra certainement plusieurs générations pour se défaire et dresser le véritable bilan. Face à ces reliquats d'un fascisme anachronique, les témoignages à visage découvert des anciens prisonniers politiques et de tous ceux qui travaillent à la réhabilitation de l'histoire de leur pays répondent de la façon la plus digne.

22. International People's Tribunal (IPT) 1965 est une organisation dont le but est de replacer « 1965 » sur un terrain juridique. Un tribunal populaire, donc sans valeur pénale, s'est symboliquement tenu en 2015 à La Haye en présence de témoins et d'experts. Les juges ont conclu qu'à l'examen des preuves présentées, les faits révélés pourraient être qualifiés de crimes contre l'humanité et donc jugés comme tels lors d'un éventuel tribunal pénal.

*JEAN-MICHEL MARLAUD*¹

Le Soliloque des muets, un film de Stéphane Roland

Plus de 50 ans après le coup d'État de 1965 qui, en Indonésie, mit fin à la présidence de Soekarno et vit l'avènement du Nouvel Ordre de Soeharto, le réalisateur part à la rencontre des victimes de la répression et de leurs descendants. Constitué d'interviews réalisées à l'occasion d'un séjour en Indonésie et d'images d'archives issues du Tribunal populaire international organisé aux Pays-Bas en 2015, ce film² éclaire certains aspects de cet épisode de l'Histoire, aujourd'hui bien oublié, alors que le nombre des victimes et la gravité des violations des droits de l'Homme en font une des pages les plus sombres du XX^e siècle.

« Sous la plage, les charniers »... Cette image vient d'elle-même à l'esprit du spectateur du documentaire de Stéphane Roland devant les paysages bucoliques de rizières ou de cocotiers, dont il apprend soudain qu'ils rejettent parfois des ossements humains au hasard de telle ou telle tempête, révélant ainsi des fosses communes, témoignages enfouis des massacres de 1965.

Mais au fond, ces paysages ne sont eux-mêmes qu'une métaphore des esprits : en Indonésie, qui aujourd'hui est prêt à revenir sur ces pages anciennes ? Par crainte ou, comme le laissent entendre quelques images fugitives, parce qu'une jeunesse avide de loisirs et de consommation n'entend pas s'intéresser à des épisodes déjà lointains ?

1. Diplomate.

2. *Le Soliloque des muets*, documentaire de Stéphane Roland, Pyramide Production, France, 2017, 70 mn.

L'auteur se tient sur une ligne de crête étroite entre l'engagement personnel et la recherche d'objectivité.

Un engagement personnel qui s'inscrit dans un parcours d'études — la sociologie — puis d'activités professionnelles. Celles-ci, qui l'ont conduit à aborder divers métiers du cinéma (ingénieur du son, chef opérateur, image, et enfin réalisateur) lui ont permis d'acquérir une maîtrise technique qui se retrouve dans la subtile alternance entre des images aux couleurs chatoyantes et d'autres, en noir et blanc, dramatiques. Mais elles ont aussi suivi un fil conducteur que l'on pourrait qualifier de militant : ce n'est pas un hasard si l'on retrouve le nom de Stéphane Roland sur des films consacrés aux discriminations dont souffrent les gens du voyage ou aux surveillants pénitentiaires.

Cette absence de neutralité est compensée par le choix d'un travail dans la durée — cinq années de préparation —, par la volonté de s'associer à une universitaire indonésienne, Truly Hitosoro, elle-même diplômée de l'EHESS, et surtout par une démarche respectueuse des personnalités rencontrées, à qui le temps est donné de s'exprimer, de convoquer leurs souvenirs, parfois de ressusciter tel ou tel compagnon — ou compagne — de captivité. L'absence même du cinéaste, qui n'apparaît jamais à l'écran et dont on n'entend même pas les questions, renforce ce sentiment d'écoute attentive.

Le film est d'abord une longue litanie de violations des droits de l'Homme, exprimées directement devant la caméra à l'occasion d'entretiens conduits en Indonésie ou bien exposées lors de la session du Tribunal populaire international pour l'Indonésie qui s'est tenue aux Pays-Bas en novembre 2015, dont plusieurs extraits figurent dans le film. Détentions sans jugement ou qui se sont prolongées au-delà de la peine fixée, tortures, exécutions sommaires, corruption, obsession de la faim, destruction de bibliothèques... La liste semble sans fin et l'arbitraire ne s'arrête d'ailleurs pas à la libération, puisqu'une mention apposée sur les documents d'identité interdit en pratique aux anciens détenus de trouver du travail.

La plupart des victimes s'expriment avec la retenue et le sourire si typiquement javanais, même pour décrire des épisodes dramatiques : l'appel quotidien de quelques compagnons de captivité qui ne reviendront jamais, avec la perspective d'être le prochain sur la liste, ou bien le souvenir de cette prisonnière déjà âgée qui, à l'occasion d'une fouille, préfère avaler toute sa provision de piment plutôt que de s'exposer à la voir confisquée et dont les yeux larmoyants interloquent ses geôliers. Parfois pourtant, le masque craque et l'émotion fait éruption, qu'il s'agisse d'un témoin devant le Tribunal populaire hurlant au souvenir des humiliations subies lorsqu'étudiante, elle fut soumise à interrogatoire et sommée de confesser son appartenance au PKI, ou du fils d'un ancien prisonnier obligé par les larmes d'interrompre son propos.

Au-delà de ce rappel de l'un des plus grands massacres du XX^e siècle, *Le Soliloque des muets* suscite néanmoins plus de questions qu'il n'apporte de réponses.

La première question, bien sûr, porte sur les raisons de cette apparente amnésie. Les victimes appartenaient au camp des perdants. On comprend donc le silence en Indonésie, dans un environnement marqué par la censure et le caractère autoritaire du régime. Mais l'ancien Président Soeharto a été renversé en 1998, il est mort en 2008, ces faits appartiennent désormais à l'Histoire. Cette interrogation se pose d'ailleurs aussi dans d'autres pays : le remarquable documentaire *El silencio de otros*, sorti récemment sur les écrans en France, posait la même question pour les victimes du franquisme, plus de 40 ans après la mort du dictateur et le vote de la loi d'amnistie.

Si l'on peut discerner les raisons de ce silence en Indonésie, l'attitude de la communauté internationale est encore plus surprenante. Le choix du titre du film, *Le Soliloque des muets*, est un hommage à un texte de Pramoedya Ananta Toer, *Nyangi Sunyi Seorang Bisu*, certes censuré dès sa parution en indonésien en 1995, mais néanmoins disponible : il avait été traduit et publié en néerlandais entre 1989 et 1991 et une traduction partielle en anglais a été effectuée en 1999. Pourtant, il n'en existe aucune édition française. Pourquoi ce manque d'intérêt, alors que d'autres drames, survenus dans la même région, ont un retentissement quasi-immédiat, qu'il s'agisse du Sri Lanka avec la publication dès 2016 du formidable roman d'Anuk Arudpragasam, *Un si bref mariage*, ou du drame des Rohingyas, photographié par Samsul Said, de nationalité malaisienne et publié dans le numéro de la revue *Jentayu* ? Pourtant, depuis 2017, *Le Soliloque des muets* a été sélectionné par des festivals très variés, de Douarnenez au Forum des images, et retenu par *Images en bibliothèque*, qui regroupe plus de 800 médiathèques en France, ce qui montre bien que ce sujet touche les spectateurs... et même les plus jeunes d'entre eux puisque, présenté au festival de films d'histoire de Pessac, il y a remporté le prix Bernard Landier du jury lycéen.

Au-delà de ces interrogations, la question plus fondamentale est sans doute : ces témoignages, pour quoi faire ? Il ne s'agit pas de réparations : l'absence de tout représentant du gouvernement indonésien lors des sessions du Tribunal populaire montre qu'une telle question n'est pas à l'ordre du jour. La réparation morale elle-même, sous forme d'excuses ou de la reconnaissance des souffrances subies, ne semble pas devoir intervenir à brève échéance, alors même que les victimes, plus de 50 ans après les faits, sont âgées. La condamnation des tortionnaires ne semble pas davantage envisagée.

Certes, une société ne peut pas se construire sur l'amnésie. La reconnaissance des faits, à défaut de leur réparation, est une condition pour en éviter la répétition. On se permettra à cet égard de formuler deux regrets. Le premier concerne le Tribunal populaire, dont les déclarations — du moins celles entendues dans le film — abstraites et parfois teintées d'idéologie, contrastent avec le caractère poignant des témoignages. Le deuxième porte sur le caractère univoque des témoignages recueillis : l'un des intervenants

nous explique qu'un des bourreaux vit aujourd'hui près de chez lui. Aurait-il accepté de s'exprimer ? On peut en douter. Il aurait néanmoins été intéressant d'assister au moins à une tentative de dialogue, même si une meilleure compréhension ne mène pas nécessairement au pardon.

HENRI CHAMBERT-LOIR¹

Lettres de Prague : Mélodrame et politique

Le film *Lettres de Prague* (*Surat dari Praha*²) raconte une histoire centrée sur deux personnages : Laras, jeune femme de la bourgeoisie urbaine, et Jaya, exilé politique à Prague, qui représentent deux générations, deux destins et deux périodes de l'histoire indonésienne contemporaine. Tout les oppose a priori : une jeune femme élevée dans la société aisée de Jakarta — un homme âgé vivant chichement dans un pays étranger ; une fille qui n'a jamais connu l'affection de sa mère et qui vient de voir celle-ci mourir sans la moindre émotion — un homme qui a été l'unique amour de cette mère ; une jeune femme préoccupée par ses problèmes personnels venue demander une faveur — un homme aigri qui refuse de renouer avec le passé. Le conflit qui les oppose est infime : Jaya doit accepter d'ouvrir la lettre que la mère a confiée à Laras, ainsi qu'un coffret contenant les lettres qu'il lui a envoyées au cours des années et auxquelles elle n'a jamais répondu, mais ce conflit est essentiel pour les deux protagonistes. Il se résout lorsque chacun regarde l'autre pour lui-même.

L'action se passe presque entièrement à Prague, sans jamais succomber à la tendance, fréquente dans les films indonésiens tournés à l'étranger, au pittoresque et à l'exotisme. Aucune carte postale : la Tchécoslovaquie (ou Tchéquie) n'est

1. Visiting professor, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies (TUFS).

2. *Surat dari Praha*. Film de 94 mn, 2016. Production : Angga D. Sasongko et al. Réalisation : Angga D. Sasongko. Scénario : M. Irfan Ramli. Acteurs : Julie Estelle, Tyo Pakusadewo. Musique : Glenn Fredly.

manifeste que dans les dialogues. (« Quel dommage que le film n'explore pas la beauté de Prague », déplore *Kompas*, 1^{er} février 2016.) Des ressorts narratifs conduisent Laras à Prague pour rencontrer Jaya, puis les amène à vivre dans le même appartement pendant environ une semaine. Au fil des épisodes, Jaya, tout d'abord hostile et intraitable, devient plus aimable et confiant, tandis que Laras, tour à tour exigeante, agressive ou curieuse, finit par concevoir du respect et de l'empathie pour cet homme qui aurait pu être son père.

Ce film sans grand mouvement, tourné principalement en intérieur, où le dialogue tient lieu d'action, au point qu'il pourrait s'agir de l'adaptation d'une pièce de théâtre, frôle constamment le drame sentimental limité aux émotions de deux personnages. Il y est question de façon répétitive de l'amour impérissable que se sont voués Jaya et Sulastri, la mère de Laras, et les chansons, trop nombreuses diront certains, qu'interprètent alternativement Laras et Jaya, accentuent lourdement ce romantisme convenu.

Il s'agit pourtant d'un film à caractère historique et même politique qui ne manque pas d'audace. En pré-générique figure un texte déroulant, comme il s'en trouve fréquemment dans les films inspirés d'événements historiques. Ce texte rapporte qu'à la suite des événements sanglants de 1965, les gens de gauche et les partisans de Soekarno furent éliminés, tandis que les étudiants se trouvant en Tchécoslovaquie furent contraints de reconnaître le gouvernement qui se proclamait Ordre Nouveau. L'action et les personnages sont ainsi situés dans un cadre historique. Le déroulement du film confirme qu'il n'est question que de l'histoire de Jaya : pourquoi se trouve-t-il à Prague, pourquoi a-t-il renoncé à l'amour de sa vie, pourquoi refuse-t-il de rentrer en Indonésie ? Laras n'est là que pour donner corps à la dimension sentimentale et pour le questionner.

En 1965-1966, il se trouvait en Tchécoslovaquie quelque 200 étudiants (une source dit 250) qui avaient été envoyés étudier, comme des milliers d'autres dans plusieurs autres pays communistes, par le gouvernement de Soekarno, afin de créer les forces vives du développement national. Ils bénéficiaient d'une bourse locale très modeste, qui les obligeait à trouver de petits emplois pour survivre, mais ils s'étaient engagés à servir leur pays à leur retour. Ils étaient trop jeunes pour avoir une quelconque affiliation politique, mais ils étaient pour la plupart d'ardents partisans du président Soekarno. L'un d'eux devait déclarer en 2016 : « Depuis toujours, mon milieu m'avait fait idolâtrer Soekarno. J'écoutais souvent ses discours. Il était impressionnant ; même s'il avait beaucoup de défauts, c'était un homme hors du commun. »³

Lorsqu'en 1966, le gouvernement de Soeharto, via l'ambassade d'Indonésie à Prague, exigea qu'ils prêtent allégeance à l'Ordre Nouveau – il en fut de même dans le monde entier – une centaine d'entre eux refusa de le faire ; leur passeport ne fut pas renouvelé ; ils se retrouvèrent du jour au lendemain apatrides et classés Tapol catégorie C.

3. Voir <https://www.cnnindonesia.com/hiburan/20160126110918-220-106688/kisah-pilu-eksil-1965-yang-melatari-surat-dari-praha?>

L'histoire de la communauté de ces exilés durant les années suivantes est très mal connue. Ils n'ont publié ni revues ni mémoires, à la différence des exilés dans d'autres pays (URSS, Chine, Albanie, Cuba, Pays-Bas, France, Suède)⁴. Quelques-uns d'entre eux, cependant, ont confié des souvenirs à des journalistes, notamment Bismo Gondokusumo et Rony Surjomartono.⁵ Ce dernier, dont le nom est souvent abrégé en Rony Marton, était, en 1966, président de l'Union des étudiants indonésiens, qui était divisée en plusieurs factions : nationalistes, religieux, etc. Ceux qui sont restés à Prague sont demeurés apatrides pendant plus de vingt ans, avant d'obtenir la nationalité tchèque, suite à la « Révolution de velours » de 1989. Ils étaient libres de circuler, le seul pays qu'ils ne pouvaient pas visiter étant l'Indonésie. Ils reçurent l'assistance de la Croix Rouge locale. Tous trouvèrent du travail, mais rarement en rapport avec leurs qualifications universitaires. La plupart d'entre eux fondèrent une famille en se mariant localement. Quelques-uns, beaucoup plus tard, après la « Réforme » indonésienne de 1998, obtinrent à nouveau la nationalité indonésienne, mais très peu d'entre eux décidèrent de rentrer en Indonésie. Les exilés en Europe de l'Ouest sont tous retournés en Indonésie, une fois qu'ils ont obtenu un passeport européen ; ils visitaient leur patrie en tant que touristes étrangers ; des Français parmi eux en ont rendu compte, comme Sobron Aidit et Walujo Sedjati. Mais certains Tchèques ne firent jamais le voyage.⁶ Les liens avec la mère patrie et avec leur milieu social avaient été altérés à jamais, tandis qu'ils avaient acquis, dans leur pays d'accueil, une sécurité, un confort, des liens et des habitudes. Le grand retour dont ils avaient toujours rêvé était devenu impossible. Leur bannissement d'Indonésie était accentué par l'attitude de l'ambassade d'Indonésie à Prague, qui leur était interdite d'accès.⁷

Tels sont les personnages qu'incarne Jaya. Le réalisateur et le scénariste ont passé quelque temps à Prague ; ils ont rencontré des représentants de cette communauté, dont Pak Bismo et Pak Rony cités plus haut, et ils ont recueilli les informations essentielles sur leur histoire passée et leur vie quotidienne d'aujourd'hui. D'où le portrait de Jaya : étudiant en énergie nucléaire devenu employé d'entretien à l'opéra de Prague. N'ayant jamais fondé de famille, il mène une vie solitaire et quasiment ascétique. Car le film n'est pas un documentaire : il faut une jolie actrice en tête d'affiche et une jolie histoire

4. Voir à ce sujet les trois articles réunis dans le dossier « Littératures d'exil », dans *Archipel* 91, 2016.

5. Voir en particulier https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/150928_indonesia_lapsus_eksil_praha.

6. Cf. <https://www.republika.co.id/berita/nasional/politik/16/07/24/oat7x6318-mereka-yang-tak-bisa-pulang-karena-dituduh-sukarno>.

7. Ceci jusqu'en 2014, selon les propos de l'ambassadeur qui prit ses fonctions par la suite, Aulia A. Rachman (<https://www.liputan6.com/lifestyle/read/2580199/tangis-haru-para-eksil-rayakan-hut-ri-di-negeri-orang>).

d'amour pour céder aux goûts du public. Et donc, lorsqu'il était parti pour Prague, Jaya avait laissé à Jakarta la femme qu'il aimait (Sulastri), à laquelle il avait promis de l'épouser à son retour. Mais 1966 est survenu, il n'a pas pu rentrer, et il n'a pas donné de nouvelles, de peur que Sulastri n'en subisse les conséquences : comme il l'explique à Laras, qui n'avait jamais entendu l'expression « *bersih lingkungan* », Sulastri aurait pu être inquiétée, voire emprisonnée, pour entretenir des relations avec un prévenu politique.

Cependant, lorsqu'au bout de vingt ans, la tension se relâche à Jakarta (affirme le film), Jaya se met à envoyer à Sulastri des lettres enflammées, dans lesquelles il l'assure de son amour éternel – lettres auxquelles elle ne répond pas, mais qui bouleversent sa vie familiale, en particulier ses rapports avec son mari et avec sa fille (Laras).

A mesure que la relation entre Laras et Jaya se fait moins tendue, il se confie plus volontiers. La veille du départ de la jeune femme, il l'invite une dernière fois chez lui, où se réunissent quelques amis : un jeune Indonésien qui réside à Prague et que l'on a déjà vu plusieurs fois, et surtout trois compagnons d'exil, dont deux ne sont autres que Pak Bismo et Pak Rony. Eux aussi racontent à Laras des épisodes de leur histoire, et l'on bascule ainsi, à l'insu du spectateur, dans le reportage en direct. Les quatre exilés entonnent en chœur des chansons indonésiennes, exactement comme dans un reportage filmé qui accompagne un article sur Bismo Gondokusumo.⁸ Après leur départ, Laras et Jaya chantent encore, côte à côte sur le tabouret du piano, et s'abandonnent dans une pose quasiment amoureuse – et se réveillent : ils ont dormi ensemble sur un canapé étroit ; en tout bien tout honneur, comme on disait autrefois, mais la situation est pour le moins surprenante. On peut supposer que Jaya, un instant, a vu Sulastri en Laras, et cette substitution momentanée symbolise la réunion du couple, en même temps que la réconciliation de deux époques antagonistes.

La mère, qu'on n'aperçoit que quelques minutes sur son lit de mort (et de façon phantasmatique, lorsqu'en épilogue, elle lit elle-même, d'outre-tombe, la lettre qu'elle a adressée à Jaya), est le personnage qui amorce l'histoire en provoquant la rencontre, à Prague, de Laras et Jaya. Ce personnage de la mère a une valeur symbolique importante : elle fait en sorte que Laras apprenne le lien qui la liait à Jaya et qui explique ses défaillances d'épouse et de mère ; elle parvient ainsi à ce que Laras comprenne et accepte leur passé familial, mais aussi qu'elle comprenne et qu'elle assume le passé national, le drame de 65.

Laras demande à Jaya pour quelle raison il n'a pas voulu rentrer en Indonésie après la chute de Soeharto, mais n'obtient pas de réponse. Elle lui offre même, au moment de le quitter, un billet d'avion pour l'Indonésie, qu'il refuse dans un geste de colère. Il parle seulement « d'inconséquence ». Sa vie a perdu toute signification lorsqu'il lui a été interdit de rentrer en Indonésie :

8. https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/150928_indonesia_lapsus_eksil_praha.

il ne pourrait vivre son amour avec Sulastri, il ne serait pas ingénieur, il ne fonderait pas de famille, il ne participerait pas à la vie nationale – tout était fini. Accepter les miettes de cet avenir perdu à l'aube de la vieillesse, ç'aurait été perdre la justification de sa vie d'exilé. Il proclame n'avoir jamais regretté d'avoir refusé l'Ordre Nouveau. Ce refus est devenu sa seule raison d'être, et il doit s'y tenir, même après la disparition du régime de Soeharto.

Angga, le réalisateur, explique que les exilés qu'il a rencontrés à Prague ont une vie normale, mais qu'ils sont « prisonniers de la dimension d'injustice »⁹ – un bon résumé de la façon dont ils présentent leur situation, qui se trouve fidèlement transposée dans celle de Jaya. Il ajoute, à une autre occasion : « J'espère que, pour ceux qui n'étaient pas nés à l'époque, le film peut être une porte ouverte pour lire des livres et s'informer sur les exilés politiques ». Mais alors, demande la journaliste Isyana Artharini, peut-être n'était-il pas nécessaire d'envelopper la condition des exilés dans une histoire d'amour et de musique, parce qu'une oeuvre plus forte sur les exilés pouvait naître de leur vie quotidienne aujourd'hui. Ce à quoi Angga répond très rationnellement : « Peut-être qu'aujourd'hui, je ne peux traiter le sujet qu'à travers une histoire d'amour ; peut-être demain un autre réalisateur, un autre scénariste pourront faire un film plus substantiel, allant droit à la racine du problème, sans passer par l'amour et la musique ; ce serait formidable. »

Mais même si l'argument politique est enveloppé, voire en partie noyé, dans une histoire d'amour inaboutie, qui a brisé la vie de deux êtres séparés par l'Histoire, la condition des exilés est bien présente, et elle a de quoi surprendre dans le contexte indonésien actuel. Qu'un film sentimental, un drame musical langoureux, ait pour thème central la reconnaissance par la jeune génération actuelle du drame qui a frappé la génération précédente, cela est assurément inattendu. La question de 1965 (reconnaître les massacres et autres crimes, désigner les responsables, prendre soin des victimes) est en cause depuis les débuts de la Reformasi : Abdurrahman Wahid avait déjà envisagé de balayer toutes les interdictions et de rendre leur statut aux exilés ; la réaction des forces politiques a été si violente que la question a été remise sous le boisseau pendant des années. Joko Widodo a envisagé à son tour d'affronter le problème, mais une fois encore les forces vives de la société l'ont réduit au silence. Le communisme, son enseignement et tout ce qui le concerne sont toujours interdits, et de nombreux incidents liés, soit au communisme, soit aux événements de 65, ont montré, ces dernières années, que la société, ou du moins la classe dirigeante, n'était pas prête à reconsidérer l'histoire et à mettre en cause les crimes contre les droits de l'homme commis pendant le régime de l'Ordre Nouveau. Cette tendance réactionnaire ne s'exprime pas seulement par la voix des autorités, mais aussi par l'action de milices (qui font par exemple des razzias dans des librairies, interdisent la tenue de réunions,

9. Cf. <https://www.pressreader.com/>

ou manifestent avec violence devant un tribunal), qui ne représentent qu'une minorité de la population.

Or, la littérature (entre autres, les deux romans *Amba* de Laksmi Pamuntjak, 2012, et *Pulang* de Leila Chudori, 2013) et le cinéma (ces *Lettres de Prague*, 2016) abordent la question des événements de 65 et de leurs victimes, notamment les exilés, avec une grande ouverture d'esprit et une parfaite sérénité. Il n'y a pas de confrontation avec le pouvoir en place ou les éléments radicaux de la société, simplement le constat que la jeune génération (les fameux « milléniaux ») désire être informée du passé récent du pays, qu'elle est familière de l'idée que le régime de Soeharto était une dictature injuste et criminelle, et qu'elle envisage les séquelles des exactions du régime avec bon sens et générosité. Le cinéma et la littérature ne feront pas bouger les forces politiques en place, mais elles reflètent un état d'esprit qui finira peut-être par dominer l'espace social.

L'équipe qui a réalisé les *Lettres de Prague* est faite de professionnels aguerris : le réalisateur (Angga Dwimas Sasongko), qui avait déjà réalisé cinq films, est reconnu comme l'un des réalisateurs actuels les plus prometteurs ; le scénariste (M. Irfan Ramli) est connu également ; le musicien (Glenn Fredly) célèbre vingt années de succès ; les deux acteurs principaux (Julie Estelle et Tio Pakusadewo) ont une carrière à leur actif. Rien ne laissait penser, cependant, qu'Angga Dwimas Sasongko choisirait de traiter un sujet politique sensible. L'affiche du film porte la mention : « Inspired by a true event and Glenn Fredly's songs, a love story by Angga Dwimas Sasongko ». Le « true event » n'est pas une histoire individuelle, c'est celle collective des étudiants de Prague ; quant à l'inspiration des chansons de Glen Fredly, elle ne concerne que l'intrigue sentimentale. Quatre de ses chansons ont été choisies pour le film ; ce sont des plaintes où *rindu* rime avec *kalbu* et *malam* avec *dendam*, sans la moindre préoccupation politique ou sociale.

Le film a connu un notable succès, tout du moins auprès de la critique. Les journaux apprécient l'intrigue sentimentale (« Une grande histoire d'amour interdite par la tyrannie », titre *Kompas*), mais ils célèbrent surtout le message politique : il est temps de réécrire l'histoire, Jaya est un héros du nationalisme, les exilés sont victimes de l'Ordre Nouveau. Le film a reçu trois prix prestigieux et des nominations pour neuf autres. Une reconnaissance notable est d'avoir été choisi pour représenter l'Indonésie au cinquième *ASEAN Film Festival*, à Prague même, en 2016, en compétition avec des films des Philippines, de Malaisie, de Thaïlande et du Vietnam. L'ambassadeur d'Indonésie à Prague, Aulia Aman Rachman déjà cité, a expliqué ce choix : « parce que le film témoigne des liens qui unissaient l'Indonésie et la Tchécoslovaquie (de l'époque) et représente une page de l'histoire nationale dont nous devons tirer leçon en vue des progrès de la nation dans le futur ».¹⁰

10. Cf. <http://www.indonesia.cz/mengintip-lembaran-sejarah-indonesia-ceko-melalui-film-surat-dari-praha/>.

Le roman *Pulang* de Leila Chudori (traduit en français sous le titre *Retour*, Paris : Pasar Malam, 2014) traite également d'exilés en Europe, à savoir ceux qui, en 1982, ont ouvert le restaurant Indonesia, à Paris, rue de Vaugirard. L'auteur a ainsi choisi de mettre en scène quatre personnages tout à fait réels et bien connus, au point qu'on peut les considérer comme des figures historiques, mais elle a totalement dénaturé leur tempérament, leur expérience et leur position politique, au point que, d'un point de vue historique, ce roman est une mascarade. Néanmoins, le roman présente une analogie frappante avec les *Lettres de Prague*, en ceci que les deux oeuvres sont fondées sur trois ressorts narratifs : la rencontre de deux générations, la découverte d'une histoire d'amour, et un art unificateur (la cuisine dans le roman, la chanson dans le film). Les deux oeuvres signifient que la jeune génération en a fini avec les dictats de l'ancien régime ; elle ne veut pas hériter des conflits de leurs parents ; elle veut aborder l'avenir avec ses propres questionnements.

Le roman comme le film traitent des exilés politiques post-1965, un sujet que la société indonésienne s'obstine à ignorer, et ils semblent donc réhabiliter de façon globale les hommes et les femmes « de gauche », c'est-à-dire essentiellement nationalistes et communistes, qui furent victimes de la politique de l'Ordre Nouveau. Or, là aussi, les deux oeuvres partagent une restriction fondamentale : l'amnésie n'est pas générale.

Dans *Pulang*, Leila Chudori a pratiquement gommé toute référence au communisme : ses quatre protagonistes n'étaient pas communistes ; ils n'ont pour ainsi dire aucune opinion politique ; ils sont politiquement inoffensifs, et c'est bien pourquoi ils peuvent être réhabilités.

Angga, quant à lui, a une idée très claire de la nature des exilés : « Vous devez comprendre la carte, dit-il : il y a les exilés de Paris, de Stockholm, de Prague et les RMS. Les exilés sont divisés en plusieurs groupes. Il y a des membres du Parti communiste qui cherchaient un asile, il y en a à Paris, à Cuba ; il y a des gens du GAM en Suède, des partisans du RMS aux Pays-Bas, et il y a des étudiants Mahid (à Prague) qui n'ont rien à voir avec tout ça, mais qui ont été stigmatisés comme les autres. »¹¹ Il y a donc des gens qui sont victimes d'une stigmatisation (ceux de Prague) et par conséquent d'autres qui méritaient cette stigmatisation : ce sont les sécessionnistes et les communistes.

11. Cf. <https://www.tribunnews.com/internasional/2016/02/02/menampilkan-indonesia-kecil-lewat-kisah-para-eksil-di-praha?page=all>. Le RMS (Republik Maluku Selatan) est un mouvement sécessionniste qui proclama une République des Moluques méridionales en 1950, combattit le gouvernement de Jakarta jusqu'en 1966, puis s'exila aux Pays-Bas. Le GAM (Gerakan Aceh Merdeka) est un mouvement sécessionniste qui mena durant 40 ans une lutte armée sanglante contre le gouvernement central pour l'indépendance d'Aceh. Les Mahid (Mahasiswa Ikatan Dinas) sont les étudiants qui furent envoyés dans des universités de pays socialistes à la fin du régime de Soekarno et qui étaient liés par contrat avec le gouvernement.

Il déclare également : « Les personnes stigmatisées comme communistes alors qu'elles ne l'étaient pas, peu de gens en parlent. Je me suis demandé quel était le stigmate que nous leur faisons porter (aux exilés) ; c'était le communisme, non ? Moi aussi, j'étais comme ça, jusqu'à ce que je rencontre nos aînés de Prague. Pour moi, c'est un sujet qu'il faut aborder. » « Pour moi, en tant que réalisateur, ajoute-t-il, l'une des fonctions d'un film est de lutter contre les stigmates. Lorsqu'une stigmatisation affirme que les personnes qui ne pouvaient pas rentrer de l'étranger étaient des communistes, alors qu'en fait, un petit nombre d'entre eux ne l'étaient pas, ils étaient au contraire nationalistes, ils pensent encore à l'Indonésie jusqu'à aujourd'hui, et jusqu'à aujourd'hui ils vivent avec ce stigmate, c'est quelque chose qu'il faut redresser, et c'est pourquoi j'ai eu très envie de faire ce film. »

L'une des premières déclarations de Jaya, lorsqu'il accepte de répondre aux questions de Laras, est : « Je ne suis pas communiste », et il faut comprendre qu'il ne l'a jamais été. Et à la fin du film, lors de la soirée qui réunit, chez Jaya, trois authentiques exilés de Prague, ceux-ci expliquent à Laras que les communistes étaient en minorité parmi les étudiants de Prague ; la majorité était des nationalistes, partisans de Soekarno.

La journaliste Isyana Artharini, qui a recueilli les propos d'Angga ci-dessus, remarque très justement : « En affirmant que Jaya n'est pas communiste, les *Lettres de Prague* disent que lui et les autres exilés ne sont pas des "individus dangereux". Mais alors, quelle est la signification de ce déni de stigmatisation pour ceux qui étaient véritablement affiliés au Parti communiste ? Le film abolit-il des stigmates ou ne fait-il que les renforcer ? »

Les *Lettres de Prague* traitent d'exilés politiques indonésiens dans un pays d'Europe. Le film est courageux et fait preuve d'un remarquable souci d'authenticité ; il témoigne d'une ouverture d'esprit, d'une générosité et d'une volonté de porter un regard neuf sur l'histoire récente. Mais l'ouverture d'esprit a des limites très étroites : les anciens communistes méritent la stigmatisation que leur a imposée le régime de Soeharto ; seuls les nationalistes peuvent être considérés comme des victimes. Il faut revisiter l'histoire, mais avec prudence : les anciens communistes demeurent au ban de la société.

ADITIA GUNAWAN¹

Textiles in Old-Sundanese Texts

Introduction

Once upon a time Dayang Sumbi was having a wonderful time weaving. Her *taropong*, that is, a bamboo tool for rolling yarn, fell from her hands. So frail was she that she joked: if a woman would pick up that *taropong* for her, she would make her her sister, and if a man would do so, she would surely make him her husband. Si Tumang, her loyal dog, heard that promise. With enthusiasm he picked up the *taropong*, presenting it to Dayang Sumbi while sitting in front of her and staring at her intently. Dayang Sumbi regretted her words. But the oath could not be unsaid. Dayang Sumbi finally married Tumang and they had a son, Sang Kuriang.

1. Staff member of the National Library of Indonesia (Jakarta), PhD student at the EPHE (Paris), associate member of the Centre Asie du Sud-Est (CASE, Paris), aditia.gunawan@efeo.net. I wish to thank Mr. Mamat Sasmita who has given valuable input on this article, Jiří Jákl who has given helpful comments on previous drafts, Ida Bagus Komang Sudarma who has shared data from Bali, Henri Chambert-Loir (Archipel) who gave not only encouragement but also precious comments, and finally Marine Schoettel as well as an anonymous reviewer of *Archipel* for their valuable remarks. However, I also wish to thank Wayan Jarrah Sastrawan, who helped translate this article into English with great care. And I wish to thank especially Arlo Griffiths (EFEO) who corrected and gave many valuable comments to the last versions of the article. This article is being published as my first contribution to the project DHARMA “The Domestication of ‘Hindu’ Asceticism and the Religious Making of South and Southeast Asia,” funded by the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no 809994).

This famous Sundanese legend of Sang Kuriang has several different versions. Nevertheless, however diverse the characters' names and plot variations may seem, in general this legend contains the same story. Some version of it was recalled by Bujangga Manik,² a wandering ascetic of the 15th century, when he visited Mount Patégéng (BM, ll. 1336–1342):

<p><i>Sadatang ka kabuyutan, meu(n)tas di Cisaunggalah, leumpang aing ka baratkeun, datang ka bukit Patégéng, sakakala Sang Kuriang, masa dek nyitu Citarum, burung tembey kasiangan.</i></p>	<p>Upon reaching the sacred place, crossing at [the river] Cisaunggalah, I travelled to the west, arriving at Mount Patégéng, the memorial of Sang Kuriang, of the time when he would dam [the river] Citarum, but failed because of the arrival of day.</p>
--	--

If the story of Sang Kuriang had become legend in the 15th century, it can be said that weaving traditions were present in the land of Sunda long before that. Another Sundanese legend, namely that of Nini Antéh (*antéh* itself has the connotation of making yarn), figures a child and a cat who climb a tree that soars up to the moon. For Sundanese people who believe it, the black shadows on the moon during a full moon are the shadows of Nini Antéh, the small child and the cat who are making yarn.

Besides what is reflected in various folk tales or legends, we find many idioms and Sundanese proverbs associated with weaving traditions, such as: *ngaheuyek dayeuh ngolah nagara* (“weaving the city, managing the state”), which refers to governance; *paheuyek-heuyek lengeun* (“weaving each other’s hands”), which refers to solidarity; *bobo sapanon carang sapakan* (“a broken mesh hole, a missing weft thread”), which is very commonly pronounced in a concluding speech as an apology for the speaker’s imperfections of expression.

The cultural practice underlying such idioms is now a thing of the past. Traditional weaving has perished in the Sundanese-speaking area, except in the region of Kanékés (Baduy), in South Banten. The most complete and perhaps final ethnographic descriptions were published by C.M. Pleyte in 1912 and by Jasper & Pirngadie in the same year, when textile traditions were still alive in the Priangan region. Their research regarding textile production in western Java at the beginning of the 20th century is quite detailed and useful

2. For convenience, the author has standardised the spelling of Old Sundanese based on spelling in Modern Sundanese, outlined in the book *Palanggeran Éjahan Basa Sunda* (2008). In small cases, such as specific readings on manuscripts and inscriptions, the author uses the *Transliteration Guide* of the project DHARMA (Balogh et al., 2019).

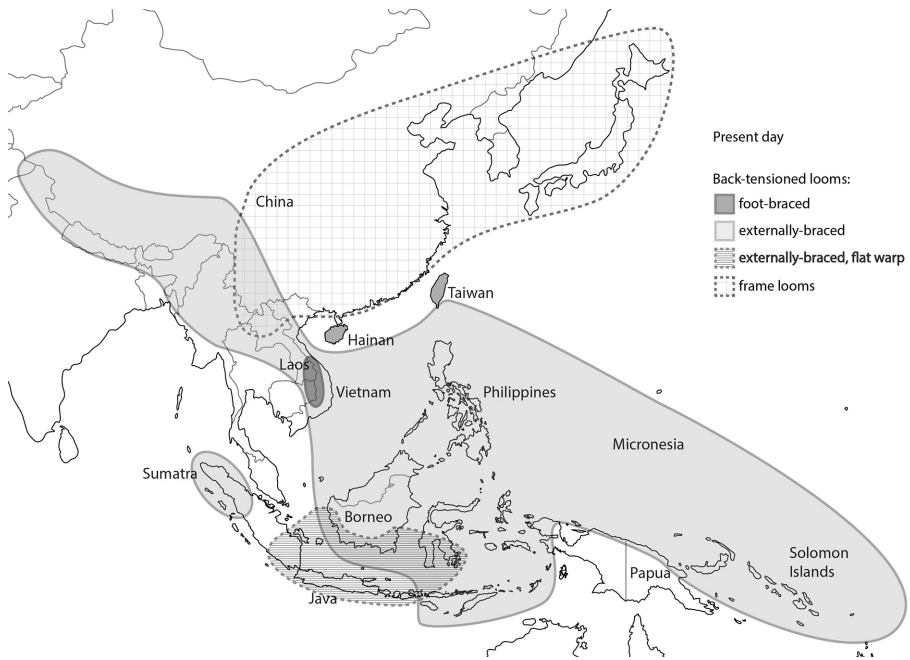


Fig. 1 – Distribution of types of loom in Asia in the present day. (Source: Buckley 2017)

for understanding the technology of production of woven fabrics, including tools, motifs and symbolic aspects. However, no attempt was made by those scholars to trace the history of this tradition in the Sunda region back to the pre-colonial period. In 2015, Mamat Sasmita published an article about decorative styles in this region based on an Old-Sundanese text, the *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian*. The study is useful even though it does not describe the full breadth of activities and traditions related to weaving.

The present article, which has been inspired by the work of Wisseman Christie (1993) regarding texts and textiles in what she calls ‘Medieval Java’ (i.e., from the 9th through the 12th century), aims to fill some of the gaps in research so far. It is important to compare early Sundanese textile culture with what was practiced in the Javanese-speaking area during the period covered by the Old Sundanese sources (ca. 14th–17th century), considering that both regions share the same basic weaving traditions, especially in terms of technique. According to the classification of Buckley (2017, see fig. 1), West Java is included in the areas that were strongly influenced by Indianisation which share characteristic similarities in their weaving traditions: the first feature relates to the kind of loom that this scholar denotes as an externally-braced loom with flat warp and reed, or a loom whose warp is flat while the

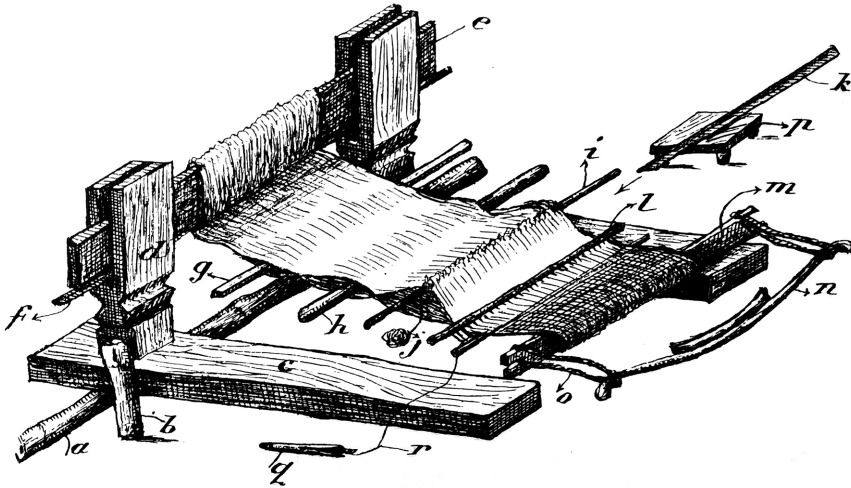


Fig. 2 – Weaving Tool from the Sundanese region (Jasper & Pirngadie, 1912:122). a. Andir, b. Pancuh, c. Ünjar, umpak or dadampar, d. Cakcak or gedogan, e. Panggulung or totogan, f. Galégér, g. Titihan, h. Limbuhan, i/j. Jingjingan, k. Baréra, l. Suri, m. Hapit, n. Caor, o. Tali caor, p. Rorogan, q. Taropong, r. Palét

weaver's foot does not press directly on the edge of the loom (see fig. 2). The second feature relates to the tie-dye process; weft-based ikat is used as a logical consequence of the use of the flat-warp type of loom.³

Following Wisseman Christie (1993), who used textual materials from Java, primarily inscriptions, this article will explain the types, functions, production techniques and symbolic aspects of the weaving process during the pre-Islamic period, as it is reflected in textual sources in Old Sundanese and in more recently-recorded *pantun* narratives. The sources that will be used are the following:

- BM: *Bujangga Manik* (ca. 15th c.)
- CP: *Carita Parahyangan* (prior to 1600)
- DK: *Demung Kalagan (Carita Pantun)*, recorded in 1970)
- FCP: *Fragmen Carita Parahyangan* (prior to 1578)
- KP: *Kawih Pangeuyeukan* (prior to 1700)
- KSH: *Kaputusan Sang Hyang* (prior to 1600)
- LK: *Lutung Kasarung (Carita Pantun)*, recorded in Pleyte 1910)
- PRR: *Putra Rama dan Rawana* (ca. 16th c.)
- SA: *Sri Ajnyana* (ca. 16th c.)

3. While Buckley (2017) classifies weaving techniques into four types, Pelras (1972) classifies them into three. The technique used in Java (including the Sunda region) and areas with strong connections to India, are grouped into the “central” weaving culture.

SD: *Séwaka Darma (Kawih Panyaraman)* (ca. 15th c.)

SSC: *Sang Hyang Swawar Cinta* (prior to 1500)

SSKK: *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian* (oldest ms. dated to 1518)

SSMG: *Sang Hyang Sasana Mahaguru* (prior to 1500)

RT: *Radén Tegal (Carita Pantun)*, recorded in Meijer 1891)

It should be noted that it is difficult to determine whether the terms for textiles and weaving in Old-Sundanese texts and *carita pantun* reflect the reality of their time. Ethnological evidence in the early twentieth century proves that most of the 16th-century terminology for textile and fabric motifs was still used, although some terms are not historically attested. In several examples, such as in the formulaic expression in the *carita pantun*, the author implicitly wants to associate his knowledge of the international world, such as mentioning imported embroidered fabrics from Baluk, Chinese silk, and looms with the highest quality materials from outside the Sunda region. These formulas clearly reflect the author's imagination rather than reality.

Types of Textile

The Sundanese-speaking area took part in international trading networks since the pre-colonial period, just as did many other areas in the archipelago. The earliest sources, whether local or European, help to give us a picture of the commercial activities and the commodities, especially textiles.

According to Tomé Pires' report in his *Suma Oriental* of the early 16th century, people from the kingdom of Sunda (*regño de çumda*) imported large amounts of coarse cloth⁴ from as far away as Melaka. They conducted active trade with Sakampung⁵ (which possessed abundant cloth), Tulang Bawang (present-day Lampung in southeast Sumatra), and Siam. Reportedly, Sundanese people also imported a variety of clothes, including from Keling and Cambay (Corteseo 1944: 169).

They buy white sinabaffs, both large and small, *synhavas*, *pachaulezes*, *balachos*, *atobalachos* (these are white cloths). They buy Kling cloths, *enrolados* of large and small *ladrilho* which are then marketable, and they buy much. They buy pachak, catechu and seeds from Cambay. They buy *bretangis* and clothes from Cambay, *turias*, *tiricandies*, *caydes* in quantities. A great deal is used there and bought for gold. Areca, rosewater and things like that are bought in Sunda.

4. The term "cloth" in this article refers in a general sense to any materials that are intended to be worn and that are produced through weaving, knitting, embroidering, or beating (tree bark).

5. As identified by Noorduyn & Teeuw (1999: 217), Sakampung refers to what is now known as Tanjung Sakampung, on the eastern coast of the southernmost tip of Sumatra. In the 16th century it had close contact with Sundanese coastal districts and was economically important (Meilink-Roelofs 1962: 92).

The terms for types of cloth recorded by Tomé Pires are difficult to translate. Several among them have been identified by Cortesão. *Balachos* and *atobalachos* are a kind of thin cloth. White cloth is called *enrolados*, while *bretangis* is a kind of cotton garment (coloured blue, black or red) that was once exported from Cambay. Jean Mocquet, the French explorer, also explained in his record of his travels to Mozambique in 1670 that *bretangis* is a sheet of cotton cloth coloured blue and dark purple.⁶ I have been able to understand none of the other terms mentioned by Pires.

Now we shift to local sources. Inscriptions in the Old-Sundanese language from West Java have not provided much information about textiles from the Sundanese region, with the exception of the handful of Kebantenan inscriptions that are estimated to date from the 16th century. The Kebantenan inscriptions report that one of the objects given as an offering to the kingdom of Sunda in Pakuan was *kapas timbang*, which may well have been used as apparel.⁷ As attested in the *Fragmen Carita Parahyangan*, the tax burden imposed on those who were obliged to pay was approximately ten (*sapuluh*) *carangka*.⁸

Only through Old-Sundanese texts and Sundanese oral traditions do we obtain more information about textiles that were produced in Sundanese region in premodern times. Through the *Fragmen Carita Parahyangan*, we get the impression that autonomous Sundanese authorities in the territories of Galunggung, Denuh, Sang Hyang Talaga Warna, and other areas, offered a kind of tribute to the capital at Pakuan. Besides rice (*pindo*),⁹ buffalo (*munding*), essential oil (*minyak haneut*) and poultry (*hayam*), various kinds of cloth were also included among the offered goods (FCP 6a–7b). These cloths included non-coloured (white) and coloured cloth, with a standard unit of weight. There were two kinds of cloth given in offering, namely *beubeur* (ikat-woven cloth) and *boéh* (cloth in general) with a variety of colours: white (*putih*), red (*beureum*), black (*wulung*), multicoloured (*boéh warna*), as well as teak-blossom white (*jati kembang*).

6. Original quote: “sont certaines toiles de coton teintes en bleu et violet obscure” (1830: 211).

7. The passage in question: °aya ma nu nabayu°an· °iña °ulah dek· naharyanan· °iña, ku na dasa, calagara, kapas· timbam, pare domdam pun· “If there is someone providing them livelihood, don’t be eager to overburden them with the *dasa, calagara, kapas timbang, paré dongdang*” (plate I, side B, line 2–4) (Aditia Gunawan & Arlo Griffiths, forthcoming).

8. *Carangka* is ‘a basket of course bamboo plaits’ (Hardjadibrata, 2003:153, sic for ‘coarse’). The passage in question: *ti kandangwesi pamwat siya ka pakwa[n], pedes telu barut, kapas sapuluh carangka, uyah salawé kelék, hayam salawé*, “From Kandangwesi, their gift items to Pakwan: three *barut* of peppers, ten *carangka* of cottons, twenty-five *kelék* of salt, twenty-five chickens” (FCP.7a).

9. This word probably originates from Skt. *pinda* ‘a ball of rice or flour offered to the *pitṛs* or deceased ancestors, a śrāddha oblation’ (Monier Williams 1899: 625).

Besides cloth in the form of untailed sheets, we find mention of three kinds of garment that were offered to the king, namely *tipulung* “head cloth,” *lilitan* “shoulder cloth,” and *pélah* “plaited waist-tie.” The units of measurement for these kinds of textile were diverse: the unit for cloth (*boéh*) was *kayu*,¹⁰ while for shoulder cloth (*lilitan*) it was *teukteuk*,¹¹ and for head cloth (*tipulung*) it was *batekan*.

Terms that refer to types of cloth, both tailored and untailed, are plentiful in Old-Sundanese texts. The most important items mentioned by the authors are: *tapih*, *lungsir*, *kasang*, *boéh*, *sutra*, *aben*, *poléng*, *dodot*, *simbut*, *cawet*, and *daluwang*. In the following, I will attempt to define them one at a time.

Tapih is a lower-body garment, apparently not exclusively worn by women but also by men. Its shape may be similar to the present-day *sinjang*.¹² There are two kinds of *tapih*: *tapih béét*, which literally means “small cloth,” used as underwear that has to be tied with a kind of belt called *bentén*, and *tapih luar*, which was worn outside the *tapih béét*. The *tapih luar* is described as fluttering, and as having the length of an adult’s shin (KP.57–58). Pieces of *tapih* cloth were also used to tie or to wrap *sirih pinang* (betel nut) (BM.363). It seems that *tapih* is a type of cloth with small size. The *giringasing wayang* motif, the only kind of double-ikat (warp and weft) that has been produced in Bali up to the present day, was used for *tapih* (SA.686 & SD.47.9).

The editors of Old-Sundanese texts translate *lungsir* as satin or silk cloth (for example Noorduyn & Teeuw, 2006 on BM.351). This presumption may be due to its relationship with the same word in Old Javanese, which is often juxtaposed with the word *sūtra*.¹³ This cloth could be used as a curtain (*kulambu*) (BM.189) or a shawl (*karémbong*) (SD.47.10). The unit of *lungsir* is *kayu*. The word *lungsir* is not found in Modern Sundanese.

Boéh generally refers to sheets of cotton cloth (FCP.6b–7a). It is used to bandage or to wrap; as in the case of the casket containing Dewi Sita when she was submerged into the river by Laksamana (PRR.253). *Boéh* was included among the offerings of vassal kings to the paramount king. The units used were *lawé* (literally meaning ‘yarn’) and *kayu*. The *boéh calincing* motif (*Averrhoa*

10. Probably *kayu* is parallel with Modern Sundanese *kayuh*, 1 *kayuh* = 5 *nyéré*, 1 *nyéré* = 10 sheets of *laway* (skein of cotton). As an illustration, the FCP records that seven *kayu* of cloth could cover an elephant’s hide. Malay *kayuh* has a similar meaning: “roll (of fabric or cotton)” (Kamus Dewan: s.v. *kayuh*).

11. In Old Sundanese, the word *teukteuk* means “cut, break.” Cf. for example, the sentence in PRR.1483: *diperang buru-binuru, silih teukteuk silih kedék* “in combat, pursuing each other, breaking each other and slashing each other.”

12. Cf. Old Javanese *tapih*: “garment worn by women around the lower part of the body” (Zoetmulder 1982: s.v. *tapih*).

13. For example in *Rāmāyana* 8.90: *dodotnyālit sūtra len luṅsir abhrā* “and their outer garments were of fine silk or of shining *luṅsir* cloth” (Kern 2015: 172; Robson 2015: 207).

bilimbi) and a type of *boéh limur* are also mentioned (BM.212, 392). It is interesting to note that *limar* is recorded in Modern Sundanese dictionaries as a “kind of floral silk material; waistband made of this material” (Hardjadibrata, 2003: 498), but in Old Javanese, *limar* is an older form than *limur*, which latter is only recorded in the *Kidun Harṣavijaya*. Both refer to kinds of silk cloth (Zoetmulder 1982: s.v. *limur*).

Kasang is a broad cloth that often refers to curtains and forms part of a house, especially hanging down in doorways (BM.184, 187, 188). On the bottom it is decorated with gems that jingle when someone parts them. One of their primary components is *boéh larang* (SD.44). The type of *kasang* imported from outside Sunda originated from Pahang around the 15th century (BM.190). There could be a variety of *kasang* motifs, including motifs based on narrative stories (*cacaritaan*).

Sutra is a kind of high-quality cloth mentioned in the context of imported textile: in its occurrences in Old-Sundanese texts, this word is always juxtaposed with Keling (BM.1740, 1747) or with Chinese shoulder cloths (*sasampay sutera Cina*, BM.253).

Aben refers to cloths called “kemban” in Indonesian that are worn by women to cover the upper body (KP.55, SA.687). In *Kawih Pangeuyeukan*, Raden Jaya Keling advises his wife, Sakéan Kilat Bancana, to cover her breasts with this kind of cloth and never to allow them to be seen (KP.55). Pwah Aci Kuning, a beautiful nymph, is wearing an *aben* with the *gula manikem* (“sugar jewel”) motif (SA.687).

Poléng is mentioned by Bujangga Manik who wore this cloth on his journey to the east (*sakaén poléng puranténg*, BM.251). Noorduyn & Teeuw (2006) did not find the word *puranténg* as a textile motif elsewhere, but the anonymous authors of the *Séwaka Darma* mentions a motif of *naga puranténg* (crossing snake?). In Old-Javanese textual sources, this cloth has a black and white, but also multicoloured patterns (Zoetmulder 1982: s.v. *poléñ*).

The meaning of *dodot* in Old Sundanese is not very clear. When it appears, this word always refers to stately attire that is fit to be worn by the king (SSMG.37, SA.262).

Kampuh is decorated with golden thread (SA.816). It is not clear what the function of this cloth is, but it may well be similar to the Old Javanese kind,¹⁴ which is used as a lower-body garment. However, in Sundanese texts there are indications that *kampuh* was also used for curtains.

Simbut or *salimbut* means blanket in Modern Sundanese, but it appears that this blanket was not only used for sleeping, but also as attire for travelling, as in the case of Bujangga Manik. The *simbut* used by Sang Ameng Layaran was an embroidered cloth from Baluk (BM.252). In Old-Sundanese texts, the word

14. Zoetmulder (1982: s.v. *kampuh*) translates it as a “garment worn around the lower part of the body” in the context of Old Javanese.

simbut is usually juxtaposed with *cawet*. This latter word refers to a kind of lower garment or loincloth. Jákl (2016) has discussed the meaning of *cawet* in Old-Javanese sources, where it exclusively refers to a loincloth.

Finally, the mention of *daluwang* in the context of clothing indicates that the Sundanese also knew traditions of clothing manufacture from bark (SSC.697–698).

Function

For Sundanese people of the 15th and 16th centuries, at least according to the *Siksa Kandang Karesian*, cloth was a primary necessity, just like food, weapons and domesticated animals. If just one of these is not fulfilled, a person is considered as one who weakens the instructions (*durbala siksa*).¹⁵

In the thought-world of pre-Islamic Sunda, wearing clothes is a reflection of a human's higher consciousness (*upageuing*). *Upageuing* is a hybrid Sanskrit and Sundanese word, and the central element of the *trigeuing* "three consciousnesses," which consist of *geuing* (consciousness), *upageuing* (higher consciousness), and *parigeuing* (ultimate consciousness) possessed by humans. *Geuing* is the lowest consciousness, that is, the consciousness of consuming food and drink. *Upageuing* is higher, as it distinguishes humans from animals, making the former aware of the need to cover their genitals by wearing clothes. Finally, *parigeuing* is the ultimate consciousness that allows humans to control others through speech that is civilized and poetic (SSKK.14).¹⁶

In the *Sang Hyang Sasana Mahaguru* (§39), three elements that constitute cloth are associated with the three main components of life: the body (*sarira*) is associated with the basic material of the *wari* flower (*Tabernaemontana divaricata*), intellect (*hdap*) is associated with thread (*kantéh*), and correct judgement (*sang hyang pramana*) is associated with cloth (*bwaéh = boéh*), see the following quotation:

15. SSKK.14–15: *cocooan ulah tihap meuli mulah tihap nukeur; pakarang ulah tihap nginjeum, simbut cawet mulah kasaratan, hakan inum ulah kakurangan, anak éwé pituturan sugan dipajar durbala siksa*, "When owning domestic animals, do not swap them as soon as they are bought. Do not always exchange tools. Do not run out of blankets and clothers. Do not be deficient in food and drink. Remind your children and wife that one doesn't want to be known [as someone who] weakens the instructions (*durbala siksa*)."

16. SSKK.14: *geuing ma bisa ngicap bisa ngicup di na kasukaan, ya geuing ngaranna; upageuing ma ngaranna bisa nyandang bisa nganggo, bisa babasahan, bisa dibusana, ya upageuing ngaranna; parigeuing ma ngaranna bisa nitah bisa miwarang ja sabda arum wawangi, nya mana hanteu surah nu dipiwarang ja katuju nu beunang milabuh siloka*, "The consciousness allows one to taste and drink in pleasure; that is called consciousness. What is called the higher consciousness is that allows one to carry, use, speak, wear clothes; that is called higher consciousness. What is called the ultimate consciousness, is that allows one to order, command, because his speech is fragrant, such that the one who is commanded does not feel insulted, because his heart is touched by someone who is able to compose verse."

nu kangken wungawari ma sarira; nu kangken kanteh ta ma, na hdap; nu kangken bwaéh, sang hyang pramana.

What is called *wari* flower is the body; what is called thread is the intellect; what is called cloth is correct judgement.

Clothing reflects the normative standards of any society. People in the premodern Sunda region believed that a woman ought to cover her breasts with an *aben* (KP.55), and that, when meeting a superior on the road, one ought to wear full attire (*cangcut pangadwa*) (SSMG.2, SSKK.8).¹⁷

Woven cloth was also used as a gift to propose marriage. Besides carrying “betel as a symbol of proposal” (*seupaheun pananya tineung*), Jompong Larang, who represented the parent of the prospective bride, Sakéan Kilat Bancana, offered other objects (*pikaéneun*) when he proposed to Bujangga Manik in the name of the princess (BM.503–506). Besides these objects, the proposer also added high-quality *anten* and *limur* cloth, as well as shoulder-cloths with *wayang* motifs (*sabuk wayang*), with the aim of convincing the prince of the love of Sakean Kilat Bancana (BM.513–514).

Cloth could also be used as a reward to someone considered to have given a service. Bujangga Manik gave a sheet of cloth to the captain who had transported him safely to Bali. It is very likely that the cloth given by Bujangga Manik was not merely a souvenir, but a form of payment that was current at the time, which was considered to have monetary value.

*‘akiing juru puhawang,
éboh midua rahayu,
éboh ta urang papasah,
dahini kaén aing,
ini pangidian aing.’*

[Bujangga Manik:] ‘My Lord Captain
and again we two are safe
and we two will part again
this is my cloth
this is my gift.’

BM.950–954

Clothing items, especially *salimbut* and *cawet*, were also goods that were offered by residents when government officials came to visit them, as a sign of their loyalty.¹⁸ Because of their special properties, items of woven cloth, just

17. The meaning of *pangadwa*, both in Old Sundanese and Old Javanese, is problematic. Zoetmulder (1982, s.v. *pañadwa*) wonders whether the basic meaning is *adu* or *dwa*. I would be inclined towards the latter option, particularly since it is always mentioned with *cangcut* “trousers,” so that *pangadwa* would point to the “upper garment” as what comes second after trousers.

18. SSKK.9: *nihan muwah, jaga rang katangan ku samé pangurang dasa, calagara, upeti panggeres reuma maka suka geuing urang, maka rasa katangan ku kula kadang, ku baraya, ku adi lanceuk anak mitra suan kaponakan, sakitu éta kangken, ngan lamun aya panghaat urang, kicap inum simbut cawet suka drebya*, “The same applies also when we are visited by all types of *pangurang*, *dasa*, *calagara*, *upeti panggeres reuma*,

like domesticated animals, were family heirlooms that were passed down the generations.¹⁹

In the data presented above, we find indications that cloth was a symbolic object that was used for marriage proposals and was given in inheritance; that it expressed the normative system current in society, and that it functioned as a tool for socialisation, as well as an object of trade between Sundanese people and the outside world.

Weaving

At least since the beginning of 16th century, as described in the *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian* (whose oldest manuscript dates to 1518), we find mention of two kinds of cloth production. There are two terms that are distinguished in connection with the decorations applied on cloth. The first is the term *tulis*, which was translated by Holle (1867) as “batik” (wax-resist dyeing). This translation of *tulis* as “batik” is controversial. Wisseman Christie (1993:190–192), in her discussion of the term *tulis* in Java, finds that there are three senses of *tulis* that seem not necessarily to refer to what we know as batik today. The three are *tulis warna* (a coloured style of cloth decoration), *tulis wātān* (abdominal cloth decoration?),²⁰ and *tulis mas* (a gold-coloured style of cloth decoration). These three techniques may not have used colour-resistant materials such as wax, nor used the *canting* (pen-like tool used to apply liquid hot wax in the batik-making process), but may on the contrary have been drawn directly on the cloth, as happened in Bali during the premodern period.²¹

then our hearts feel cheerful, feeling like being visited by family, relatives, siblings and brothers, children, friends, *suam* and nieces. That is the parable. But if we have compassion of ours, [give them] food, drinks, blankets, clothes, and our wealth.”

19. SSKK.19: *ladang pepelakan wenang dipikakolotan, ngaranna manik bijil ti pretiwi, ladang heuyeuk, ladang cocooan wenang dipikakolotan, ngaranna mirah tiba ti akasa*, “The fruits of agriculture can be made into an heirloom. These are called jewels that come from the earth. The fruits of domestication and livestock can be made into an heirloom. These are called rubies that fall from the sky.”

20. I suppose that there is a link between *wātān* in Old Javanese and *beuteung* in Old Sundanese. In Old Sundanese, this word does not always mean “stomach,” but also “stop (doing something), to cause to stop” (Hardjadibrata 2003: s.v. *beuteung*). This does not exclude the possibility that the word *wātān* refers to the wax-resist dyeing technique that is typical of batik today.

21. This fact is attested for example in *Vañbañ Videya* (Canto 1.87a, 3.64a, 3.117a), a middle Javanese text from Bali, written in Gelgel in the second half of 16th century (Robson 1971).

The second term mentioned in SSKK is *boéh* “cloth,” which was specifically produced by a weaving process.²² The production of both *tulis* and *boéh* was done by a professional or at least semi-professional, namely a decorator (*lukis*)²³ and a weaver (*pangeuyeuk*). It seems that a few other types can be added, such as embroidery (*susulaman*, KP.83) which, based on the texts, is limited to blankets imported from Baluk (Baloochistan?). A type of cloth called *songkét* is also mentioned, even though there are no satisfactory explanations about the technique used to make it.²⁴

What drew my particular attention in the study of the Old-Sundanese texts was the weaving tradition. The instrument for weaving is called *heuyeuk*. The verbal derived from *heuyeuk* is *ngeuyeuk* (to weave). As mentioned above, the weaver is called *pangeuyeuk*. The mention of the term *pangeuyeuk* among terms designating professions indicates that weaving was done by professionals, or at least semi-professionals.

In contrast to the case of India and a few other regions in the Nusantara archipelago, where men participated in weaving activities, in Sunda, weaving was an exclusively female affair. This fact is reflected in almost all the ancient textual sources from this region. Women weaved in special pavilions or on the porches of their homes. These special pavilions are called Balé Pangeuyeukan (SSC.1125), or Balé Keusik Paninunan (LK, *passim*). Other terms include Balé Tulis (LK, *passim*), which perhaps refers not to the place for weaving with the ikat technique, but rather to the place for making batik. The texts do not make it clear in what relation the Balé Pangeuyeukan stood to the residential quarters, but Pleyte (1912: 14, pl. 2) illustrated a pavilion in the beginning of the 20th century, namely a pavilion called a *ranggon pangeuyeukan*, which was separate from the house, with a height equal to three fully-grown adults.

The ideal image of a woman was associated with her skill in weaving cloth. The author of the *Sang Hyang Swawar Cinta*, through the offering of an initial invocation (*raja*) at the beginning of his narrative, hopes that the incense smoke that he has offered to the deity, if it encounters a young woman (*bwacah opoy*), might cause that woman to become beautiful and to assume the attributes of female excellence. Among these ideal characteristics,

22. In dictionaries of Modern Sundanese, *boéh* is defined as a white-coloured cloth. In Old-Sundanese texts such as the *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian* and *Kawih Pangeuyeukan*, this word seems not only to refer to white cloth, but to cloth whose raw material is *kapas* “cotton.”

23. The meaning of *tulis* is the activity of “painting or decorating” cloth. This sense is more or less the same as the term *tulis* that is found in classical Malay texts, where it also means to decorate a medium. See Gallop (2013) in connection with this topic.

24. It is probable that this term is the same as Indonesian term *songket*, referring to weaving by hand using gold colored threads. The Old-Sundanese metaphor *nywangkét poék-poék* (SSC.156, see below) gives an indication that the gold threads will glow and sparkle in the dark.

skillfulness in weaving is very important. The most excellent woman is one who is able to weave cloth in the night time (*bisa meubeur malem-malem*) and is able “to embroider [cloth] with gold threads” in pitch darkness (*nywangkét pwaék-pwaék*). This imagery can be seen in the verses below:

<i>mangka nguni lamunna ninggang ka bwacah opoy</i>	It is also thus if, (incense smoke) strikes a young woman, it makes her shapely and healthy, strong of body, beautiful, voluptuous, all youthful in appearance, chubby-cheeked, with thick hair, plump, tall, creamy-skinned, smooth without body-hair.
<i>mangkana galemuh tulus galepong bongso geulis pawilis doéh éndah pada wala demuk pipi timbun buuk doéh panjang kwanéng caropwang puhu buluna hapitan karawaléa, ceta nywangkét pwaék-pwaék,</i>	She is strong enough to carry the <i>hapit</i> , Skilled at embroidering with gold threads in the dark, Skilled at dyeing in the night time, Skilled at twining in the day time.
<i>ceta neuleum malem-malem, ceta nyulanggé beurang-beurang</i>	

SSC.147–158

The idiom applied to women who have achieved this degree of excellence is *hapitan karawaléa* (SSC.155, BM.537–41, KP.408), which is associated with a weaving tool. *Hapitan* is related to *hapit*, which is one of the tools that rest on the weaver’s lap. Noorduyn & Teeuw (2006) connect *karawaléa* to the Old Javanese word *karawalya* “invulnerable” (from Sanskrit *kāravalla*, *kāravalli*) (Zoetmulder, s.v. *karawalya*).²⁵ My guess is that this expression is an idiom for a woman whose legs are “strong and unfatigued” while bearing a *hapit*. If so, this idiom points to the readiness of a woman to carry a *hapit*. However, this does not preclude the possibility that this expression contains an allusion to female sexuality; namely, a woman who is sexually mature enough to marry, as in the verses below.

<i>sugan sia hamo nyaho, tohaan geulis warangan, rampés rua rampés tuah, teher geulis undahagi, hapitan karawaléa.</i>	Probably you do not know, a beautiful woman ought to be wed, of lovely form and good behaviour, also pretty and skilful, who can bear the <i>hapitan</i> .
--	--

BM.537–541

25. Zoetmulder arrives at the meaning “invulnerable” for *karawalya* by relating this word with *timbul*, which means both “a bread-fruit” and “invulnerable.” The word *kāravalla* or *kāravalli* in Sanskrit means “gourd.” (Monier Williams 1899: 275).

Further on in the same text is found a formulaic description about weaving, which is narrated by Bujangga Manik when seeing his mother weaving on the porch of their house (BM.156–164, see below). It is important to specifying interpretation of this expression in order to refine our understanding of the cultural importance of weaving in premodern Sunda.

<i>ambuing kasondong ngeuyeuk,</i>	My mother can be seen weaving,
<i>buat nu di tepas bumi,</i>	working on the porch of the house,
<i>eukeur ngeuyeuk eukeur</i>	weaving and tying,
<i>meubeur;</i>	
<i>eukeur nyulanggé mihané,</i>	netting and rolling the thread on
	<i>pihané,</i>
<i>neuleum nuar nyangkuduan,</i>	dyeing the cloth black, yellow, and
	red,
<i>ngarancét²⁶ kantéh pamulu,</i>	pressing the woven threads,
<i>ngela sepang ngangeun hayam.</i>	boiling the sappan ²⁷ and the
	<i>hayam²⁸ wood.</i>

BM.158–164

What is very interesting is the appearance of the word *meubeur*, which literally means “to tie.” This word is recorded in the dictionary of Hardjadibrata (2003) – which takes its material from the Sundanese-Dutch dictionary of Eringa (1984) – as follows:

meubeur, the warp yarns of a fabric wrapped around in places (so that during dyeing those places do not take any dye: the so-called ikat or tie-dye process, applied on *kasang* fabric); *ngabeubeuran*, *ngabeulitanan* put a waistband on so.; *ngabeubeurkeun/meubeurkeun*, *ngabeulitankeun* use st. as a waistband, wrap (a cloth) around the waist; *dibeubeur*, *dibeulitan* wear a waistband or belt, have a waistband/belt on.

26. In the edition by Noorduyn & Teeuw (2006), we read in line 161 *nyulagé* and in line 163 *ngaracét*. I emend the text because the words *nyulanggé* and *ngarancét* are recorded in modern Sundanese dictionaries. Non spelling of homorganic nasals is very common in Old-Sundanese manuscripts.

27. Cf. Old Javanese *sapañ* ‘the sappan-tree (Caesalpinia sappan). Wilk.: “a low thorny tree with yellow flowers; the wood is cut to pieces and boiled to produce a red dye.” (Zoetmulder 1982: s.v. *sapañ*).

28. The translation proposed by Noorduyn & Teeuw (2006) for *ngela sepang ngangeun hayam*, “cooking with sappan and making chicken and vegetables,” is somewhat problematic. Zoetmulder (1982, s.v. *hayam*) notes *kayu hayam-hayaman* as “a part. kind of tree?”. Unfortunately, this species of tree has not been determined with certainty. From the context, the whole expression seems to refer to the processing of this kind of tree to produce a dye.

The appearance of *meubeur* indicates that weaving techniques using tied threads that were not dyed, that is ikat-weaving (tie-dye process), were already practised in Sunda as early as the 15th century.

Colour

The question to which I would now like to turn concerns the perception of colour in ancient Sundanese society. Through the verses above that depict weaving, we learn about the basic perception of colour via the practice of dyeing cloth. This perception seems to have been influenced by pre-Islamic cosmological concepts. Old-Sundanese texts containing poetic formulas about dyeing can give us a picture of the basic classification of colour that was current in Sundanese society. The expression *neuleum nuwar nyangkuduan* (line 162), which Bujangga Manik's mother performed, contains three verbs that point to dyeing activities.

The word *neuleum*, as noted in the dictionary of Danadibrata (2006, s.v. *teuleum*), means "dyeing cloth in mud, resulting in a black colour." This is a technical term, because in general *neuleum* itself means "to submerge so, to dye," deriving from the word *teuleum* "drown."

The word *nuwar* is perhaps related to the word *cituar* which is only recorded in Danadibrata's dictionary (2006:144). Danadibrata notes that *cituar* is "dyeing water of a yellow colour to dye white thread."²⁹ Noorduynd & Teeuw (2006) also define *nuwar* as a yellow dye. The base word is not found in the dictionaries, but it is very likely *uwar*, if we compare it with the Old Javanese word *ubar*, and keep in mind that the interchanging of *b* and *w* is a common phonological phenomenon in the Old Sundanese and Old Javanese languages. Zoetmulder (1982, s.v. *ubar*) added an asterisk to the lemma, meaning that the base word is not found standing on its own in any text. Nevertheless, the active form *anubar* is attested in the meaning "to make red(-hot), make glow; to dye red." Wisseman Christie (1993:207) also notes that in Javanese of the middle period, beside indigo and Indian mulberry, other dye ingredients were also mentioned, such as sappan wood, lac, and "*ubar* wood" (*Eugenia* sp., Linn.). Outside Java, for example in the Doyo weaving traditions of the Dayak, *uwar* wood is also used to produce a light brown colour. From the contextual examples provided by Zoetmulder, which are always associated with fire, as well as the Dayak tradition of producing light brown pigment, I tend to believe that *ubar* more likely produces a yellow colour, perhaps with a shade of brown, instead of red.

The colour most commonly mentioned is red, which was produced through the process of *nyangkuduan*. This is the active form of *cangkudu* (Indonesian *mengkudu*, Old Javanese *wuṅkudu*, *Morinda citrifolia*, Linn.), namely to

29. "*cicelep nu warnana konéng pikeun nyelep kantéh bodas.*" (Danadibrata 2006:144).

dye something with Indian mulberry to produce the colour red. This basic ingredient was very commonly used in ancient Java. Goris (1954: II) notes that dyeing with Indian mulberry had already begun in Bali since the 9th century. The colour red was also produced from lac wood and sappan wood (Modern Sundanese *secang*); in Sundanese weaving traditions in the early 20th century, *gandola beureum* (*Badela rubru* L) was also noted by Pleyte (1912) as a red dye ingredient.

From the preceding passage from Bujangga Manik's versified travelogue, we may infer that the colours normally used to dye cloth were black, yellow and red. To these three colours we must add one basic colour, which is none other than the underlying colour of the cloth before it is dyed, namely white. These four basic colours are linked to the context of the Śaiva religious cosmology as it was prevalent in ancient times on the islands of Bali and Java, including pre-Islamic Sundanese society as reflected in Old-Sundanese texts.

This basic colour classification is systematically linked to the cosmology of the cardinal directions. In the *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian* (III–IV), space is divided into the four cardinal directions plus one (centre), comprising the unity of space in “all directions” (*desa kabéh*):

desa kabeh ngaranya, purba, daksina, pasima, utara, madya; purba timur, kahanan hyang isora, putih rupanya; daksina kidul, kahanan hyang brahma, mirah rupanya; pasima kulon kahanan hyang mahadewa, kuning rupanya; utara lor, kahanan hyang wisnu, hireng rupanya; madya tengah, kahanan hyang siwah, aneka warna rupanya; nya mana sakitu sang hyang wuku lima di na bwana.

All the directions are: *purba*, *daksina*, *pasima*, *uttara*, *madya*. *Purba* is the east, the abode of the god Iswara, whose colour is white. *Daksina* is the south, the abode of the god Brahma, whose colour is red. *Pasima* is the west, the abode of the god Mahadewa, whose colour is yellow. *Utara* is the north, the abode of the god Wisnu, whose colour is black. *Madya* is the centre, the abode of the god Siwa, whose colour is multicoloured. That is what is called the five sacred divisions (*sang hyang wuku lima*) of the universe.

We see here how four colours are associated with the four cardinal directions: white with the east, red with the south, yellow with the west, and black with the north. The centre is multicoloured. Similar associations are found in the *Sang Hyang Swawar Cinta*, when the author mentions incense smoke floating in the five directions, as well as in the mantra text *Jampé Panglokatan*. The colour symbolism involving the cardinal directions along with deities in each are fundamental concepts in the cosmological system that was prevalent in pre-Islamic Java, and is still valid today both in Java and Bali (Damais 1969).

In the context of Sundanese textile production, Djajasoebrata (1988) mentions that these four primary colours have symbolic meanings. Black and yellow would be profane colours, while red and white would be sacred. I have not been able to determine how Djajasoebrata came to this interpretation, but it appears that such a hypothesis is in accordance with data from Old-Sundanese

texts, especially the *Warugan Lemah* (Aditia Gunawan, 2010). In relating the colours with four cardinal directions, it seems plausible to consider *purwa* and *daksina* (east and south), or front and right, or white and red, as the sacred areas, while *pasima* and *utara* (west and north), or back and left, yellow and black, occupy the profane areas.³⁰

There is sufficient reason for us to suppose that the beliefs of the Baduy people reflect the same kind of cosmology. From ethnographic reports (Judistira K. Garna 1987 and Cecep Eka Permana 2006), we learn that they hold east and south to be the sacred directions. Every visiting guest must enter from the north or the west. The graves of ancestors, sanctified statues, forbidden forests, and inner Baduy (Baduy Dalam) settlements are located in the southernmost area of Baduy settlement. The belief in the separation of sacred and profane in these areas also applies to colours, as shown in the attire of Baduy people. The colour of the attire of the “outer Baduy” and the ‘inner Baduy’ display two extreme poles: white is used by the “inner Baduy” and black is used by the “outer Baduy.” It should be added that Danadibrata (2006) mentions that in the Baduy language, red is called *siang*, and that this is a taboo word for the people in question.

Beside the four primary colours, there are also other colours mentioned, but these occupy a secondary position. The active form *ngasumba* refers to the activity of dyeing cloth with *kasumba* (*Chartamus tinctorius*) which seems to produce a saffron red or a pink colour (SSC.161). The colour orange, the colour *gadung* (green?) (SSC.160), *pada lungsir*, as well as blue thread (*kantéh biru*) are also mentioned (KP.363).

Decorative Patterns

Skill, combined with knowledge of colours, are combined to create motifs in textile production. The information below concerning motifs and categories is based on Mamat Sasmita’s interpretation of various textile motifs mentioned in the *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian* (1518), based on manuscript L 630 in the National Library of Indonesia, in a long and useful article published in the magazine *Manglé* (February-March 2015). My own interpretation differs from Mamat Sasmita’s only to a small extent. I add some variant readings from another manuscript of *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian* (L 624 in the National Library of Indonesia), and in some relevant cases, try to compare them with Old-Javanese sources. I add also some terms relating to the motifs that I found in other

30. The assumption that the east and south are considered sacred is still found in the Sundanese proverb *ulah lali ka purwa daksina* “do not forget the beginning and the end” (lit.: do not forget about east and south,” cf. Danadibrata 2006: 552; Hardjadibrata 2003: 251), which is intended as advice for the Sundanese so as not to forget their origins. The fact that *purwa* originally meant east and *daksina* south is actually unknown to contemporary speakers of Sundanese.

Old-Sundanese texts. Since Mamat Sasmita published his article in Sundanese, it seems useful to represent his interpretation here, along with mine.

Decorated Textile Motifs

In the *Siksa Kandang Karesian* are recorded nine *tulis* (decorated cloth) motifs and 25 decorative patterns on *boéh* (woven cloth).

1. *Pupunjengan* (mss.: *pupuñjənan*). Mamat Sasmita interprets this based on the possibility of transformation of the sound *ñ* to *y* in Sundanese: *puñjeng* > *puyeng* ‘circling’ and relates it to the modern Javanese word *uñəñ-uñəñ* ‘hair whorl’. Zoetmulder (1982) affixed the asterisk sign to the entry *puñjəñ* in his dictionary, but seen from the context, the phrase *romāpuñjəñ abuṭak* which he quotes, the translation “spiraling hair with a bald section” (RL 11.165) makes sense. Mamat Sasmita also convincingly connects the shape of this decorative pattern with the cloth motif *bubujalan* “like a spiral” in the modern Sundanese weaving tradition recorded in Soegeng Toekio (1987).
2. *Hihinggulan* (ms. L 624: *higul-higulan*). Mamat Sasmita, paying close attention to Noorduynd & Teeuw’s (2006) edition of three Old-Sundanese poems, seems to accurately relate the *hihinggulan* motif to the Old-Javanese word *igul*. The OJ verb *añigul* “writhing” is applied to fish. It seems that this motif resembled a writhing fish.
3. *Kekembangan*. This motif definitely refers to imitating the shape of flowers. What kind of flower is used as a model by the decorator (*lukis*) is difficult to determine.
4. *Alas-alasan*. Mamat Sasmita interprets this motif as one that “imitates the forest,” by comparing it with similar motifs that still thrive in Bali. It should be added that in Bali in the 16th century, as reflected in the *Malat*, this word is also mentioned as a kind of ornament on a keris hilt. The *Nawaruci*, which was written in approximately the same period, mentions this pattern as a decorative ornament on a fish pond.³¹
5. *Urang-urangan*. It is clear that this refers to the shape of shrimp (*urang*).
6. *Memetahan* (mss: L 630 *məmətaḥhan*, L 624 *mimilaḥhan*). Mamat Sasmita interprets this motif as the shape of an elephant’s trunk, which is based on the word *meta* in the Sundanese idiom *gajah meta* “crazed, drunken elephant.” The word *meta* comes from the Sanskrit *matta*, which also has the connotation of “being passionate (because of periodic state of large rise in reproductive hormon called ‘musth’),”

31. Mal 7.43b: (*kris*) *asosoca vaiḍurya trap-trap avarna alas-alasan*; NR 37.13: *araras kañ tambak laleyən inukir binəbad ati pinañ arentenə lavan alas-alasan* (Prijoetomo 1934: 37).

specifically in relation to elephants. Nevertheless, we find in classical Malay *peta* /*pəta*/ that refers to “picture,” and the verbal form *dipeta* “draw” is found: *bagai gambar baharu dipeta*, “like a picture newly drawn” (Gallop, 2013:17). In the practice of making a decorative cloth, maybe the decorator had an sample of the picture to be copied. I suppose that this is the most plausible interpretation. It should be added that manuscript 624 contains the reading *mimilahan*, which seems to derive from *bilah*, which can be understood in the same sense as *belah* “split in two” in Indonesian.

7. *Sisirangan* (ms. L 624: *səsərañan*). Mamat Sasmita interprets this motif as the *sisirangan* motif that has developed in Banjarmasin. In Old Javanese, *sirañ* is also recorded in other contexts, referring to a pattern with diagonal lines or diamond shapes.³²
8. *Taruk hata* (ms. L 624: *tataru-hataan*). Mamat Sasmita interprets this motif as the leaf of a climbing fern (*Lygodium circinnatum* sw.) that is still recorded in dictionaries, the size of whose stem is as large as the stem of the coconut frond. Its stem is often used as a cord, such as to tie up baskets. *Taruk* itself means to cut something with the sharp tips of a flame tree, or to pick something by hand. This motif depicts the stem and leaves of the climbing fern.
9. *Kembang taraté*. This motif refers to the lotus flower (*Nelumbo nucifera*).

Motif/Types of Woven Textile

For the kinds of woven cloth, 25 motifs or types of *boéh* are recorded in the *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian*, as follows:

1. *Kembang Muncang* (mss: *mucañ*). *Muncang* (*Aleurites moluccana*) is a kind of plant the size of the index finger, containing a very hard shell (Indonesian: *kemiri*). In Modern Sundanese, its flower is called *rinduy*, and it seems that this is what is meant.
2. *Gagang Sénggang*. *Sénggang* is the name of a plant that is still known in Modern Sundanese. Mamat Sasmita notes several kinds: *sénggang bodas* (*Amaranthus hybridus*), *sénggang pucuk* (*Amaranthus spinosus*), and *sénggang monyét* (*Amaranthus blitum*). He also mentions *bayem* or *bayem leuweung*, whose stems are thorny. It seems that this motif has the form of amaranth and its stem. I had the opportunity to see this batik motif, thanks to an owner of a *gagang sénggang* cloth in Kampung Adat Cigugur, Kuningan.

32. The contexts in Old Javanese are, among others, Mal. 8.101b: *asalin kampuh ira pañulunñ pik sinasar sisirañan asabuk devaṅga*; Ww 1.99a: *dodote bot Tuban cinirup sinirañ in piñgir*; 4.11a: *vastra pinadu ranḍi muñgy in tənah sinirañ warna*.

3. *Samélég*. Mamat Sasmita does not give an interpretation of this decorative designs. I suggest that this word is a corruption of *samé lék*, bearing in mind that the *aksara ka* and *ga* are often interchanged in manuscripts. If this conjecture is correct, this motif can be approximated as a motif that resembles (*samé*) the shape of the moon (*lék*). It cannot yet be determined whether a full or crescent moon is intended.
4. *Seumat Sahurun*. A *seumat* is a small object made of bamboo leaf or wood whose shape is like a toothpick, about 4 or 5 cm in length, whose function is to pierce food-wrappers made of banana leaf. *Sahurun* means a group. Based on this assumption, Sasmita interprets it as *seumat* placed in a row.
5. *Anyam cayut*. According to Mamat Sasmita, the word *cayut* means a cage made out of *kiray* leaves, coconut leaves, or palm leaves, which is often used as a basket. Jasper (1912b: 217) mentions various *anyaman* patterns from Ciawi Tasikmalaya which contain the word *cayut*: *poléng cayut pinggir*, *poléng cayut item*, *poléng cayut beureum*, *poléng cayut tumoké*, *poléng cayut campaka*, *poléng cayut renyu*, *poléng cayut samangka*, *poléng cayut rakit putih*. For this reason, Mamat Sasmita holds the view the *cayut* rather resembles the *poléng* pattern.
6. *Sigeji*. Mamat Sasmita does not interpret this decorative pattern, and neither do I. This word does not appear in the dictionaries.
7. *Pasi-pasi*. Mamat Sasmita does not interpret this pattern. Perhaps there is a connection with Old Javanese *pasi*, which derives from the Sanskrit *paśi*, *pāśi* “stone.” Reduplication often denotes plural. If this is the author’s intention, then *pasi-pasi* may resemble the shape of stones.
8. *Kalangkang ayakan* “*ayakan* shadow.” *Ayakan* is a tool for catching fish or for sifting. If sunlight shines on it, a shadow appears that resembles *poléng* cloth. Such is Mamat Sasmita’s interpretation. Nevertheless, I do not exclude the possibility of diagonal *poléng* shapes, bearing in mind that the shadow of *ayakan* is usually at a diagonal to the basic shape.
9. *Poléng raganis*. Mamat Sasmita bases his interpretation on the reading *rengganis*, while *raganis* is what is written in the manuscript. He argues that *rengganis* derives from *rengga* which means “decorated.” If so, *poléng rengganis* would mean a *poléng* cloth that is decorated in a similar fashion. I offer the reading *raganis*, which seems to be related to the Old Javanese word *rāga* which means “red.” *Nis* by itself means a negation. In this context, it may mean white. Apparently what is meant by *poléng raganis* is a composite form meaning “red and colourless (white).” I cannot exclude the possibility of interpreting *raganis* as *raga+anis*, which would mean “cooling red.”
10. *Jayanti* (mss.: *jayati*). According to Mamat Sasmita, *Jayanti* (*Sesbania sesban*; Merr) is a small tree whose leaves resemble those of the white

- leadtree (*Leucaena leucocephala*). Sasmita interprets this to refer to the leaves, since the word *kembang* (flower) is not included in the name of the pattern.
11. *Cecempaan* (ms. L 624: *cicinaan*). Mamat Sasmita offers two possibilities for this decorative pattern. The first refers to the champak flower (*Michelia champaca*), for in Malay or Acehnese it is often referred to as the *cempa* flower. The second possibility refers to Campa, a region that is occasionally mentioned in Old-Sundanese texts. Looking at the variant that is found in L 624, namely *cicinaan*, it seems that the second possibility may have to be given preference.
 12. *Paparanakan*. Mamat Sasmita does not interpret this decorative pattern. Its meaning is not very clear. The word *paranakan* is recorded in Old Javanese as one of the category *watak i jro* (insiders group in the court) (Zoetmulder 1982: s.v. *paranakan*). Zoetmulder also notes that in van der Tuuk's Balinese dictionary, *pranakan* means the student of a pandit. The reduplication of a prefix often means "resembling". Is what is meant that it resembles the shape of a *paranakan*, or that it resembles the way that *paranakan* paint? It seems that the latter is more plausible.
 13. *Mangin haris*. Mamat Sasmita interprets this motif as a gentle wind. If it is applied to the decorations on the cloth, I suspect that the resulting motif is like thin waves.
 14. *Siliganti* (ms. 624: *salin gati*). Mamat Sasmita leaves this motif uninterpreted. Nevertheless, it means "taking turns, one after another." Does this mean a motif that alternates between the warp and weft threads?
 15. *Boéh Siang*. Mamat Sasmita is of the view that this term refers to a red-coloured cloth. The term *siang* is still known in Kanekes (Baduy) as a word for the colour red. It is said to be taboo to utter this word.
 16. *Beubeur natan*. Mamat Sasmita does not interpret this shape as he considers *bebernatan* to be one word. The base word *bernat* is not found in the dictionaries. Therefore it should probably not be derived from the base word *bernat*, but rather explained as two words *beubeur* "tie" and *natan* "continuously, simultaneously" (Hardjadibrata 2003: s.v. *natan*). Perhaps this word refers to the technique of tying the cloth during the dyeing process in a simultaneous manner. Or maybe the shape of a waistband (*beubeur* in modern Sundanese) without a tied edge?
 17. *Papakanan*. Mamat Sasmita concludes that *papakanan* tends to refer to an illustration of a bird feeding its young, based on the modern Sundanese word *pakanan* which means a mother bird feeding its young.
 18. *Surat awi*. Mamat Sasmita interprets this as connotating the shape of the motif as a bamboo stem (Sundanese: *awi*) which is clearly visible when the sheath of the bamboo is removed beforehand. Or perhaps it should rather be read *awi surat*, a kind of bamboo that is large and

thick, a variety of *awi gedé*, which indeed contains fibres that are clearly visible.

19. *Parigi nyéngsoh*. According to Mamat Sasmita, *parigi* refers to a wide flowing body of water, while *nyéngsoh* means “crooked.” If that is correct, this term may refer to a cloth pattern like flowing water, depicted as winding like the batik motif *léréng*.
20. *Gaganjar*. Mamat Sasmita does not identify this motif. In Old Javanese, Wisseman Christie (1993) mentions *gañjar patra* as a pattern of offering cloth, translating *gañjar* as an object for a ritual offering. However, Zoetmulder records *cuñ gañjar* as a kind of eggplant. This possibility cannot be disregarded.
21. *Lusian besar*. *Lusi* (warp) is the thread that runs parallel to the weaver’s legs. According to Mamat Sasmita, *besar* carries the meaning of Indonesian *besar* (large). Therefore, according to him, this motif is the same as *poléng* except that its warp is thicker than its weft. I propose the alternative possibility that *besar* may be parallel to the word *bəsar* in Old Javanese, one of whose meanings is “silk” (Zoetmulder 1982: s.v. *bəsar*). It may have a connection to the combination of materials, such as in *songket*, with cotton in the weft and silk in the warp.
22. *Kampuh jayanti*. *Kampuh*, according to Mamat Sasmita, means a blanket. So, *kampuh jayanti* means a blanket with a *jayanti* (*Sesbania sesban*) leaf or flower motif.
23. *Hujan riris*. In the dictionary, as noted by Mamat Sasmita, *riris* means ‘fine or small’. *Hujan riris* means drizzling rain. In Java, the *udan riris* batik pattern is still known.
24. *Boéh alus*. *Alus* means fine. Mamat Sasmita interprets this as a fine cloth, such as silk.
25. *Ragén pangantén*. Mamat Sasmita is of the view that *ragén pangantén* refers to the name of a kind of plant that is otherwise known as *ki rapet*. He interprets this motif as a particular tree belonging to the dogbane family (namely *Parameria laevigata*) which grows close to others of its kind, like married couples (*pangantén*). My hypothesis is that perhaps this term does not refer to the motif, but to the colour, namely “marriage red,” from *ragi-an* “(adj.) red, reddish,” which might bear the connotation of the bride’s blood on her wedding night.

Apart from the motifs or types mentioned above, in the *Sri Ajnyana* and *Kawih Pangeuyeukan* there are also mentions of several other motifs, such as:

1. *Giringsing wayang*. A double-ikat motif that is now only maintained in the village of Tenganan in Bali. Perhaps this double-ikat technique was once also practiced in Sunda. During the Majapahit period,

the *gringsing* motif developed in East Java, as described in the *Deśavarṇana* (18.4), but this seems unconnected to the double-ikat technique (Pigeaud 1960: 16, cf. Hall 2000:76). However, the motif is quite clear, it represents the wayang character.

2. *Taluki wayang*. *Taluki* means “fine cotton cloth (muslin)” (Zoetmulder 1982, s.v. *taluki*). *Taluki wayang* seems to mean a fine cloth with wayang character motifs.
3. *Saca déwangga*. This literally means “to approach the body of the deity.” Zoetmulder also records *dewānga* in the sense of ‘a kind of (red?) silk cloth’. Perhaps this cloth is meant to resemble the *dewānga* cloth.
4. *Puyuh ngungkung*. *Puyuh* is the name of a species of buttonquail (*Turnix taigaor*), while *ngungkung* has two meanings in Modern Sundanese. The first is “to pronounce the sound *kung*”; the second is “to be in a cage, unable to move.” Often the context of the sentence mentions that this imagery is located on the uppermost edge of the cloth, so the first meaning is more plausible, that is, a buttonquail who seems to be chirping “kung.”
5. *Merak simpir*. Literally this means “a peacock swiping to the side,” perhaps referring to a depiction of a peacock running while swishing its wings.
6. *Singa patra*. Literally this means “leaf lion,” perhaps what is meant is a lion who hides among the foliage or undergrowth. It is also possible to read *śiwapattra* (considering interchangeable case of *ṅ* and *v* in Old-Sundanese *akṣara*), attested in Old-Javanese inscriptions (Zoetmulder 1982: s.v. *śiwapattra*). The meaning of *śiwapattra* in Sanskrit is “red lotus-flower,” but in Old Javanese it refers to a type of weapon (a dagger?).

The Supernatural Aspects of Weaving

Understanding weaving traditions of the archipelago in the past cannot be separated from the mystical elements surrounding them. Hauser-Schäublin *et al.* in their book entitled *Balinese Textiles* even mention that in Bali, woven cloths “are a medium through which the divine nature of the universe and its material manifestations are recognised and expressed” (1991: 8). A more or less similar situation prevailed in the Sundanese regions at least up to the 17th century, or perhaps even to the present day, but limited to Kanekes, where traditional weaving practices have been maintained. Various aspects of premodern Sundanese cosmology, and concepts about the world of divinities, can be discovered through a unique text entitled *Kawih Pangeuyeukan* (Weaving Songs), an Old Sundanese poem written no later than the 17th century. This text seems to have been intended “to be sung while weaving” (*pikawiheun bwat ngeuyeuk*) by women, and provides an indication that probably women participated in Sundanese written culture, as this tradition was exclusively

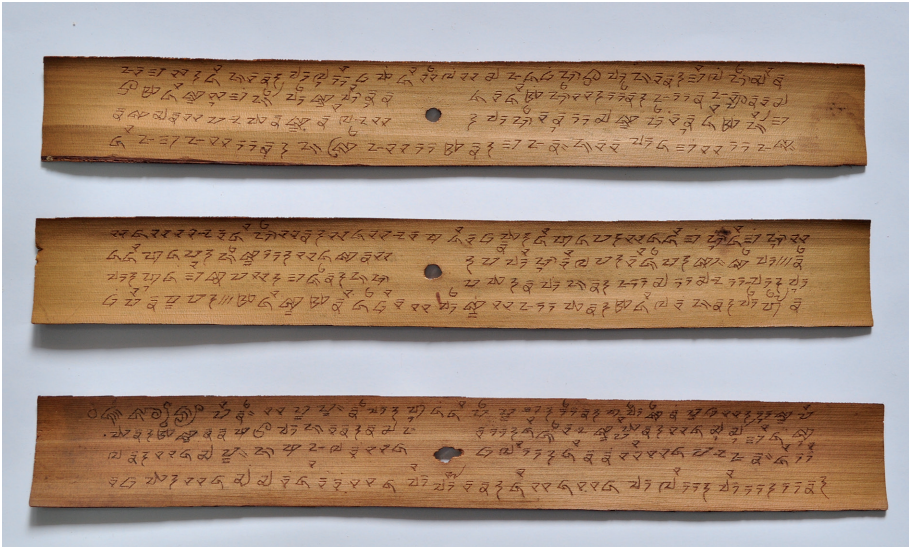


Fig. 3 – Ms. L 407, *Kawih Pangeuyeukan* (National Library of Indonesia)

practiced by women.

The text *Kawih Pangeuyeukan* reveals how powerful the spiritual and symbolic aspects of weaving were. One feature suggesting that weaving was included in sacred religious rituals is the mention of *parawanten* and *kukus*, in conjunction with the goddesses who resided in both of those objects. *Parawanten* are the materials for offerings, which cannot be separated from *kukus*, the smoke of incense. The goddesses who reside in the *parawantən* are Manik Sari, Sari Déwata, and Maya Hibar, while the goddess who resides in incense smoke is Banan Sakti. Furthermore, a scene in which Raden Jaya Keling commands his wife to clean her body with water and to purify her inner blemishes before weaving (*ruat mala*) suggests that weaving activities involved exorcism rituals. On this basis, it can be asserted that weaving constituted a sacred ritual that involved the netherworld.

According to the myth contained in the *Kawih Pangeuyeukan*, weaving began with the creation of the universe. Aci Déwata (which means “the divine essence”), the leader of the deities, ordered his subordinate goddesses to fill the world so that it would become bustling, for beforehand the world was still empty, without water or firmament, without light in the sky, and there were no clouds; everything was scattered and out of place. That is what was called the origin of clarity. Groups of goddesses collectively called *aksari* and *pwah aci* descended from the heavens to the earth with goodwill, but they did not want to stay long. Aci Déwata invited the goddesses to go back to the world for a longer time. She summoned around 25 female heavenly beings (*betari*,

aksari and pwah aci). The younger sister of Aci Déwata, namely Sang Hyang Sri, invited all the goddesses to descend again to the earth. In a new place they amused themselves and relaxed. This place where the heavenly women resided is associated with weaving, including the materials, processes, tools, and the body of the weaver herself.

We are dealing with a kind of feminine creation myth. The heavenly female figure who is the origin and essence of all events is Sang Hyang Sri. She is the ultimate goddess who is the efficient cause for all life in the world, including the practice of weaving. Her place in the world of the gods (*kahyangan*) is called Bungawari (SD.59), the highest position within the cosmology of goddesses. This name, none other than that of the plant *bunga wari* (*Tabernaemontana difaricata*), is interesting because it is the raw material for the production of cloth and is a synonym of *kapas* (SSMG.39).

Sang Hyang Sri and her retainers, who are all women, represent the macrocosm. They are all manifested in the weaving tools that are likewise used exclusively by women. And the weaver's own self represents the microcosm. In other words, the process by which the macrocosm (the world of the goddesses) becomes manifest in the microcosm (the weaver) is through a ritual of weaving that was practiced by Sundanese women in their daily lives. This situation apparently continues to this day in Baduy, where weaving is considered as a part of ascetic practice recognized in local customary law (*pikukuh*) (Nina Maftukha *et al.* 2017: 54).

In connection with ascetic rituals to achieve *moksa* (liberation), the voice of the weaver can act as a sign. In the *Kaputusan Sang Hyang* (2.6–3.7),³³ for example, it is explained that the complete time frame for performing austerities is seven years. If the buzzing of bees is heard, it means that then seven years of austerities remain. If the sound of someone weaving is heard, then the remaining time is three years, and if the person weaving is heard to be approaching, then the remaining time is only one more year.

ini paké nyeueung na patengeran nu siya guna tapa, kadéngé sada sééng sahéng, sada odéng pindah, tujuh tahun deui pulang; ka deukeutna, lima tahun deui pulang; kadéngé sada ketig, sada ketug, telu kali, lima tahun deui pulang; ka deukeutna telu tahun deui pulang; kadéngé sada nu neupa, sada nu ngawih, tilu tahun deui pulang, ka deukeutna satahun deui pulang.

Use this [sign] to indicate to anyone who is performing austerities: if the sound of a bubbling pot or the sound of moving bees is heard, one can go home (i.e. achieve liberation) in seven more years; if [the sound] gets closer, five more years; if the

33. MS. Cod. Peti 89 no. 280 of the National Library of Indonesia. This manuscript is a transcription in Latin script done by Holle, based on the Ciburuy MS no. 8. The original manuscript, which must have been written in Old Sundanese characters, has not been identified either in the collection of the National Library or in the extant Ciburuy collection.

sounds of knocking and tapping are heard, one can go home in five more years; if [the sound] gets closer, one can go home in three more years; if the sound of someone weaving or the sound of someone humming is heard, one can go home in three more years; if [the sound] gets closer, one can go home in one more year.

In other texts with a more masculine character, such as the *Pituturning Janma* (Cod. L 610, National Library of Indonesia), the gods occupy the male parts of the body, whereas in the feminine *Kawih Pangeuyeukan*, we find *betari*, *pwah aci*, *pwah sari* and *aksari* occupying the female parts of the body (namely, the womb and breasts). Interestingly, the first name of each of the goddesses is affixed with the honorific name Pretiwi (lit.: Earth) (see Table 1 below).

Table 1 — The goddesses and their location in the female body according to the *Kawih Pangeuyeukan*

No	Name	Place in the body
1	Pretiwi Tamba Kanda	Face
2	Pretiwi Dasar Jati	Soles of the feet
3	Pretiwi _ _ _ ³⁴	Breasts
4	Pretiwi Yuga Bwana	Right part of the womb
5	Pretiwi Yuga Akasa	Left part of the womb
6	Pretiwi Mutiya Cita	Heart
7	Pretiwi Lengis Jati	Tips of the hair
8	Pretiwi Harémpoy Jati	<i>Raunan</i> (bones?)
9	Pretiwi Hired Jati	Eyeballs
10	Pretiwi Hines Jati	Eyelids
11	Pretiwi Mukadandana	<i>Mantungan</i> (?)

In this text we also find identified around 43 names of *betari*, *pwah aci* or *aksari* who reside in the raw materials required for weaving. In some cases the connection between the names of the divine beings and their place of residence is easily comprehensible. The name Pohaci Tunjung Mangbang (Red Lotus), for example, is metaphorically associated with red cloth, Cita Putih (White Heart) is associated with white cloth, Nila Keling (Dark Keling) is associated with black cloth. But most names are assigned in what appears to be an arbitrary manner.

34. Three *aksaras* are missing in the manuscript and cannot be reconstructed.

Table 2 – The *pwah aci* and *aksari* (goddesses) and their places of residence in weaving materials and cloth

No	Name of <i>Pwah Aci/Aksari</i>	Place of residence
1	Naga Susupan	Woof yarn
2	Tunjung Putih	Cotton tree
3	Tunjung Manik	Cotton tree fruit
4	Sang Hyang Jipang	Kapok tree
5	Cita Manik	Yarn (<i>kantéh</i>)
6	Tunjung Putih	
7	Maya Sri SEDA	
8	Naga Wana	
9	Cita Manik	White cloth
10	Cita Putih	
11	Tunjung Mangbang	Red cloth
12	Mangbang Siang	
13	Mabar Sari	
14	Sahipes Jati	Black cloth
15	Nila Keling	
16	Kembang Wisésa	
17	Tunjung Kuning	Yellow cloth
18	Ceunteu Rupa	<i>Teureus</i> cloth (that is being dyed?)
19	Cida Sari	
20	Tunjung Biru	Blue cloth
21	Sarba Mayang	Multicoloured cloths
22	Sarba Éndah	
23	Sarba Larang	
24	Aci Sakti	Yellow cloth (<i>tuar</i>)
25	Ringgit Sari	Strong thread
26	Maya Aci Désa	
27	Maya Réka	
28	Gagana Jati	Green curtain
29	Sari Aci	
30	Aci Wisésa	Yellow curtain
31	Sari Aci Rupu	Curtain of other colours
32	Cita Manik	The left hand
33	Sang Hyang Sri	
34	Cita Hanteu	<i>sunya larang</i> (kind of motif?)
35	Hurip Jati	The dyer (<i>nu molah</i>)
36	Harenang Harening	The weaver (<i>nu ngeuyeuk</i>)
37	Lénggang Manik	
38	Aci Wisésa	White curtain (the scribe seems to repeat this name, see no.30 above)

39	Aci Mirah	Red curtain
40	Naga Langgusar	Woven cloth
41	Naga Lenditan	Weft yarn
42	Naga Mapwaday	Pattern (to work on) of a weave design (check pattern) (<i>Tingkes</i>)
43	Maga Maredaya	

What is exceptional about the *Kawih Pangeuyeukan* is the placement of the goddesses' abodes among the different parts of the weaving process. In this way, we obtain valuable information about the instruments used for weaving in Tatar Sunda in the 17th century. Many of the terms are still known in modern Sundanese. Below I present the names of the weaving instruments as mentioned in the text, their identification, as well as the goddesses who are responsible for them.

Table 3 – Weaving instruments and the goddesses who reside in them, based on the *Kawih Pangeuyeukan*

Instrument	Explanation from Modern Sundanese Sources (MdS)	Name of <i>Pwah aci/Pwah Sri</i>
Jujutan	Cotton that has been removed from its sheath and seeds. The verb, <i>ngajujut</i> (MdS), means to separate cotton from its sheath and pod (Hardjadibrata, s.v. <i>jujut</i>).	Pijeyah Jati, Sang Drawada, Sang Weredin
Hindesan	= MdS, a tool for processing cotton to separate it from its seeds (KUBS, s.v. <i>hindesan</i>)	Kowari Jati, Gilingan Jati
Kincir	= MdS, spinning wheel, or spindling wheel, a tool for rolling yarn. The spokes of the wheel are called <i>daun rahat</i> in Indonesian.	Peningan Jati
Eunteung kincir	= MdS, two posts to hold the <i>ceuli lambing</i> that faces the <i>kincir</i> .	Mangadeg Jati
Ceuli Lambing	= MdS, two pegs to hold the <i>injen</i> "axis" of the <i>eunteung kincir</i> that are joined with a <i>kisi</i> and function as spindles (see Hardjadibrata, s.v. <i>ceuli</i>)	Talinga Jati
Kisi	= MdS, the axis of the spindle that is used to spin the yarn or to insert a palette of a roll of thread.	Tandingan Jati
Hasiwung	A cotton roll that has been cleaned and is ready to be turned into yarn = MdS <i>asiwung</i> .	Déwa Carita Sri Manglayang
Layoutan	A tool for stretching out thread to prevent tangling. Not recorded in the dictionaries.	Tunjangan Jati Naga Sampayan Maung Larang

Sikat	= MdS, a comb-like tool for straightening out the fibres on the loom.	Pamérés Jati
Undar-andir (MS: <i>urar-adir</i>)	= <i>undar</i> (MdS), handle of the <i>kéncéh</i> (cylindrical stick of wood or bamboo)	Mangbang Bwana Peningan Jati
Ulakan	= <i>elékan</i> (MdS), thin bamboo (usually <i>Schizostachyum blumei</i>) for twisting yarn.	Sideg Jati
Pihanéan	= MdS, a tool resembling a drying rack, to stretch out the yarn for weaving, usually made of bamboo.	Mangbang Désa Widadasana
Sawung	Not yet identified, perhaps identifiable as MdS <i>saung</i> “a pavilion,” where weaving is done?	Héno Raja
Celi? (MS: <i>cali</i> ... ?)	Not yet identified, and the text is damaged.	Ménget Jati
Galégéran	= MdS, a warp-tie that acts as the bottom edge of the woven cloth. The <i>galegeran</i> sits above the <i>dampal</i> . The opposite side of the <i>hapit</i> .	Pamineng Jati
Sumbi luput	= MdS, a kind of nail used to strengthen the loom.	? (the text is damaged)
Hapit	= MdS, a piece of wood that sits on the weaver’s thighs to roll the woven cloth.	Naga Wiru
Parérédan	= <i>baréra</i> (MdS), a slice of thin wood (a weaving sword) for tightening the weft threads that are braided through the warp. Old Javanese <i>walira</i> “part of a weaver’s loom (a stick or bow) with which the threads are pressed together.”	Masangga Jati
Pangulas	= MdS, a brush used to smear water on the woven cloth.	Sarampéh Jati
Tungtung Pangulas	The edge of the brush.	Cuuh Ibut
Sumbi	= MdS, the spindle of the loom.	Naga Gégéntar
Laki Pihanéan	= MdS, a kind of pestle used to weight the yarn on the <i>pihanéan</i> so that the threads stay straight and do not tangle; while the <i>pihanéan</i> itself is a tool for straightening and stretching out yarn that will later become the warp of the <i>gedogan</i> .	Balabar

Piseureungan	= MdS, a small basket for storing sundry weaving tools.	Mutaya Jati Naga Sumara Naga Kumpulan
Lorogan	= MdS, a piece of wood for holding the <i>baréra</i> fast as it is being inserted. Sits on the right hand side of the weaver.	Malawading
Caor	= MdS, a part of the <i>gedogan</i> , in the form of a board attached behind the weaver's waist, connected to the <i>hapit</i> using a <i>tali caor</i> (Hardjadibrata, s.v. <i>caor</i>).	Naga Dadampar
Tali Caor	= MdS, a piece of thread connecting the <i>caor</i> and the woven cloth, on both the left and right hand sides of the weaver. In the <i>LK</i> , the highest quality is spinning-wheel wire or <i>kenur cina</i> .	Naga Pawilet
Limbuhan	= MdS, a cylindrically-shaped piece of wood to weight the warp, which is allowed to stay caught among the warp threads (Hardjadibrata, s.v. <i>limbuh</i>), forming a part of the <i>gedogan</i> . In <i>DK</i> , the high-quality examples come from Nusa Galuh.	Naga Mangguling
Jingjingan	= MdS, a large needle, approximately one metre in length, made of bamboo or a tree branch, to take or lift the thread and to regulate the rise and fall of the warp that will be threaded by the weft. See Danadibrata, s.v. <i>jingjing</i> . In <i>DK</i> , the high-quality examples come from Nusa Galuh.	Naga Mangi...
Karap	(= MdS, Indonesian <i>suri</i>) is a fine comb attached to the loom that serves to arrange the lines of the warp so that they can be easily shifted by the movements of the <i>jingjingan</i> .	Sang Suwar Jati
Peténg	= MdS, a weaving tool that is used to arrange the cotton rolls into fine fibres. The verb, <i>dipeténg</i> (passive), means to be arranged into fine fibres before becoming yarn.	Timbul Manik Mangyupuk Putih Maya Métar

Kéncéh	= MdS, a part of the <i>undar</i> shaped like a square spool that spins horizontally. The <i>undar</i> spins when the spool is turned and the thread on the <i>kéncéh</i> is transferred into a roll on the palette. Could it be the same as the “leaf”?	Naga Langsaran
Lawayan	= MdS, a roll of yarn or spool, made of bamboo to orient the cotton thread towards the <i>gelendong</i> . See Hardjadibrata (2003, s.v. <i>laway</i>).	Kéncéngan Jati

Finally, it should be added that the *Kawih Pangeuyeukan* mentions various goddesses with responsibilities in the weaving process, from the cotton that is dried, rolled and stretched out, to its preparation on the *heuyeuk* (weaving loom). But this process seems to be associated only with the production of yarn up to its placement on the loom, and does not include the process of dyeing and ikat-weaving.

No	Name of Goddess	Process
1	Daranan Manik	Drying (<i>dipoé</i>)
2	Sri Seda Mangrincik	The cotton is rolled on a <i>hindesan</i> (<i>dihindesan</i>)
3	Sang Kuna Jati	Cleaning coarse cloth with <i>peténg</i> (<i>dipeténg</i>)
4	Gilingan Manik	Being grinded (<i>digiling</i>)
5	Kecelan Jati	Being brushed (<i>disikat</i>)
6	Mangbang Désa	Being stretched out (<i>dipentang</i>)
7	Sampayan Jati	
8	Tunjung Manik	When (the cotton) it is opened (<i>ngaran basana dibuka</i>)
9	Naga Maruway	The <i>kantéh</i> is placed on the <i>gedogan</i>
10	Naga Numpi	Preparing thread until it is dry without sunlight (<i>dipendac</i>) ³⁵

As the skill of tapping the areca palm for men, for women weaving was a form of activity that involved the netherworld. The ability to weave was a sign of a woman’s maturity, while for men, adulthood was marked by their ability to tap the palm. This fact is illustrated perfectly in a Sundanese satirical verse (*sisindiran*) that remained in use up to the beginning of the 20th century as recorded in Pleyte (1912).

35. This word seems to have become the Modern Sundanese *pendat*. The word *pendat* is only recorded in Coolsma (1913, s.v. *pendat*), according to which source it means to prepare thread until it is dry without sunlight. Regarding the relationship between the phonem /tj/ at the end of a word in Old Sundanese and the sound t in Modern Sundanese, see the linguistic summary in Noorduyn & Teeuw (2006: 29–112).

<i>ulah sok hayang ka gula</i>	Don't wish for sugar
<i>Tacan bisa ninggur kawung</i>	if one can't tap a sugar palm tree
<i>Ulah sok hayang ka kula</i>	Don't wish for me
<i>Tacan bisa ninun sarung</i>	Before you can weave a sarong.

Apart from that, in the Cirebon version of the *Lutung Kasarung*, for example, we find a depiction of when Lutung, who is none other than a manifestation of Guru Minda in heaven, descends to earth to find a soulmate. In a certain palace he finds some young women who are weaving. He spies on them, but he cannot find a single one who resembles his mother, whose beauty cannot be forgotten.

<i>geledeg lumpat, bus ka</i>	Then he fled into a space beneath
<i>kolong balé</i>	the pavilion
<i>empés-empés ngadédéngékeun,</i>	Staying put while eavesdropping
<i>ngintip para mojang,</i>	Spying on the slender women
<i>nu lalanjang</i>	
<i>keur pada ngagembrong ninun.</i>	Who were busy weaving in a circle
<i>Nya ninun wulung digantung,</i>	Weaving dark blue cloth to be
	hung up
<i>nya tinun poléng digédéng.</i>	Weaving <i>poléng</i> cloth to be lined up.

LK.154

Other mythical aspects of weaving are also a common theme in the oral traditions. For example, in descriptions of weaving in *carita pantun*, there is always an explanation of taboos concerning the disposal of *ceuceupan* (dyeing water) which, if transgressed, will bring bad luck. This issue is covered in the *Demung Kalagan* and the *Radén Tegal* which I quote in full below.

<i>tutas nyai titinunan,</i>	After Nyai had woven,
<i>lajeng baé tinun dilulunkeun,</i>	and the cloth was rolled up,
<i>ceuceupanna dibahékeun,</i>	the dyeing water was poured out,
<i>piseureunanna³⁶ diampihan,</i>	the basket was put in order,
<i>bok bilih dilétak méong,</i>	lest it be lapped up by the cat,
<i>watekna da cenah,</i>	because it is said that it causes
<i>sok hambur kana pakan,</i>	warp to be wasted,
<i>atanapi watek jahat,</i>	or an evil disposition,
<i>nu mawi rék dirawat.</i>	that is why it should be taken care of.

(DK.60)

36. The transcription reads *piseureunna*.

<i>tinun dilanggurupkeun,</i>	The woven cloth is laid down,
<i>ari indit ngusap birit,</i>	One wipes one's buttocks and inches away,
<i>bisi birit maheum samping,</i>	The buttocks may pinch the cloth,
<i>ja larangan budak ngora,</i>	For as a thing that children should not touch,
<i>cipangulas dibaturkeun,</i>	The dyeing water is placed up high,
<i>nya bisi ditotor méong,</i>	But lest it be drunk by the cat,
<i>kajeun teuing,</i>	Just leave it alone,
<i>bisi dikojayan anja-anja.</i>	Lest it be crossed by ghosts.

(RT.53)

The myth about weaving found in the *carita pantun* above seems to have been well-known at the time of its recording. Apart from the *carita pantun*, in the folk tale of Nini Antéh which has turned into legend, there is also an illustration of a *pantrangan* (taboo) for a slovenly person. This sacred fable tells of a cat who ends up pregnant after drinking urine from a coconut shell.

Other supernatural aspects of the weaving process include the use of *jampé* or mantras while weaving.³⁷ Besides the goddesses, the one who occupies the highest place and whose protection is requested during weaving is Pohaci Wiru Mananggay, the goddess who was appeased in mantra recitation during the weaving (see Pleyte 1912: 50). In the *Sri Ajnyana*, it is explained that this goddess resides in a place called Sari Déwata. In this Śaiva text, Wiru Mananggay decides not to marry and chooses to live as a *tiagi* (female ascetic). She uses a *heuyeuk* (weaving tool) as her guide for life (SA.938–944):

<i>datang ka sari déwata,</i>	Arriving in the Divine Essence,
<i>geusanna wiru mananggay,</i>	The abode of Wiru Mananggay,
<i>deung nu bagal nanding larang,</i>	And Bagal Nanding Larang,
<i>nu watek titiagian,</i>	Who practiced asceticism,
<i>meuyeut manéh mo lakian,</i>	Torturing herself by not marrying,
<i>heuyeuk dipaké nyanggraha,</i>	She uses the loom as her aid,
<i>hanteu dipikatresna.</i>	Having no amorous passion.

Another being who is influential in the weaving process is Banaspati. Just as Kala and Udubasu during the land-clearing,³⁸ Banaspati needs to be appeased before someone starting to weave. According to Sundanese belief, Banaspati is a female spirit who lives in the forest tree-tops while making yarn (*kantéh*) (Hardjadibrata 2003: 65; Danadibrata 2006: 58–59). She is believed to be a

37. Pleyte (1912) notes at least ten different mantras during the weaving production.

38. The oldest evidence of a land clearing involving Kala and Udubasu in West Java may be the one found in Huludayeuh inscription (Aditia Gunawan & Arlo Griffiths, forthcoming).

disruptive spirit who causes people to become ill. In Old Sundanese beliefs as reflected in the *Sang Hyang Raga Déwata* (fol. 18–19), if someone is ill due to the action of Banaspati, various cleansing aids must be prepared, such as fried shrimp, cooked fish and raw chicken, as well as provisions coloured red and yellow.

It is clear that weaving itself required preparatory rituals of appeasement, in order to avoid any kind of disturbance. Sakéan Adi Larangan, the protagonist of the *Kawih Pangeuyeukan*, having dreamed of hearing the scream of Banaspati in her sleep, seemed to get bad symptoms. Her husband Jaya Keling immediately instructed his wife to go to the river and scrub all the parts of her body as an aid in eliminating the ten defilements (*dasakalésa*).

*tinun dara dianggeuskeun,
kéna réa na rancana,
bancana sapoyan aing,
los ta geura nu ka cai,
geura nu diangir mandi,*

*mésék ngabreséka manéh,
ngaruru dimangka kabéh,
pamocoran dasakalésa.*

Do not complete your weaving!
Because of all of her provocations,
The disaster I feared [has occurred]
Go quickly to the river!
Bathe and soap yourself straight
away!
Cleanse yourself!
Scrub every part of your body!
As a means to wipe out the ten
defilements.

KP.98–105

Conclusion

The data presented above give a picture of the types of textile production and their functions in Sundanese society from the 15th to the 17th centuries. Based on local sources from Old-Sundanese texts and *carita pantun*, various activities surrounding fabric production have also been described, ranging from colouring fabrics to the production of motifs. In the context of pre-Islamic Sunda, one of the most popular techniques for producing cloth was through the process of ikat weaving — a tradition which has now become extinct, replaced by more modern factory production of textiles. The practice of weaving also cannot be separated from its supernatural aspects. Through textual sources, we have learned about the cosmological associations of the primary colours, which are applied to fabric by various dyeing agents. The practice of weaving itself was associated with ritual activity that involved the netherworld. Various ritual aids were prepared, various disturbances were driven far away using pacificatory rituals, and mantras were pronounced in order to avoid trouble. In addition to fulfilling daily/profane needs, the complex activity of weaving, which was intimately connected to the netherworld, allowed Sundanese women to practice a form of asceticism entirely integrated with worldly life.

Bibliography

- Acari, Andrea, and Arlo Griffiths. 2014. "The Romanisation of Indic Script Used in Ancient Indonesia." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 170 (2–3): 365–78. <https://doi.org/10.1163/22134379-17002005>.
- Aditia Gunawan. 2009. *Sanghyang Sasana Maha Guru dan Kala Purbaka: Suntingan dan Terjemahan*. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.
- . 2010. "Warugan Lemah: pola permukiman Sunda Kuna." In *Perubahan Pandangan Aristokrat Sunda dan Essai-essai lainnya mengenai Kebudayaan Sunda*, 147–81. Sundalana 9. Bandung: Pusat Studi Sunda.
- . 2015. "Nipah or Gebang? A Philological and Codicological Study Based on Sources from West Java." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 171 (2–3): 249–80. <https://doi.org/10.1163/22134379-17101004>.
- Aditia Gunawan, and Arlo Griffiths. *Forthcoming*. "Old Sundanese Inscriptions."
- Ajip Rosidi, ed. 1970. *Tjarita Demung Kalagan dipantunkeun ku Ki Kamal (Lebakwangi, Kuningan)*. Bandung: Proyek Penelitian Pantun dan Folklor Sunda.
- Atja, and Saleh Danasasmita. 1981a. *Carita Parahiyangan (Transkripsi, Terjemahan dan Catatan)*. Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat.
- , eds. 1981b. *Sanghyang Siksakanda ng Karesian (Naskah Sunda Kuno Tahun 1518 Masehi)*. Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat.
- Balogh, Dániel, Arlo Griffiths, and Axelle Janiak. 2019. "Transliteration Guide for Members of the DHARMA Project." <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02272407>.
- Buckley, Christopher. 2017. "Looms, Weaving and the Austronesian Expansion." In *Spirits and Ships: Cultural Transfers in Early Monsoon Asia*. Edited by Andrea Acari, Roger Blench, and Alexandra Landmann. 273–324. Singapore: ISEAS Publishing.
- Cecep Eka Permana, R. 2006. *Tata Ruang Masyarakat Baduy*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Coolsma, S. 1913. *Soendaneesch-Hollandsch woordenboek*. 2nd ed. Leiden: Sijthoff.
- Cortêsão, Armando, ed. 1944. *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and in India 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues: Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515*. Works Issued by the Hakluyt Society 2. London: Hakluyt Society.
- Damais, Louis-Charles. 1969. "Études Javanaises, III: A propos des couleurs symboliques des points cardinaux." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 56: 75–118.
- Danadibrata, R.A. 2006. *Kamus Basa Sunda*. Edited by Ajip Rosidi. 1st ed. Bandung: Panitia Penerbitan Kamus Basa Sunda (Kiblat Buku Utama & Universitas Padjadjaran).
- Dewan Bahasa dan Pustaka, ed. 2005. *Kamus Dewan*. 4th ed. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Eringa, F.S. 1984. *Soendaas-Nederlands woordenboek: mede met gebruikmaking van eerder door R.A. Kern bijngebrachte gegevens*. Dordrecht [etc.]: Foris.
- Gallop, Annabel Teh. 2013. "The Language of Malay Manuscript Art: A Tribute to Ian Proudfoot and the Malay Concordance Project." *International Journal of the Malay World and Civilisation* 1 (3): 11–27.
- Goris, Roelof. 1954. *Prasasti Bali*. 2 vols. Bandung: N.V. Masa Baru.
- Hall, Kenneth R. 2000. "Personal Status and Ritualized Exchange in Majapahit Java." *Archipel* 59: 51–96.
- Hardjadibrata, R.R. 2003. *Sundanese English Dictionary*. Jakarta; Bandung: PT. Dunia Pustaka Jaya; Kiblat Buku Utama.
- Hauser-Schäublin, Brigitta, Marie-Louise Nabholz-Kartaschoff, and Urs Ramseyer. 1991. *Balinese Textiles*. London: British Museum Publications.

- Holle, K.F. 1867. "Vlugtig berigt omtrent eenige lontar-handschriften, afkomstig uit de Soendalanden, door Raden Saleh aan het Bataviaasch Genootschap van K. en W. ten geschenke gegeven, met toepassing op de inscriptiën van Kwali." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 16: 450–70.
- Jákl, Jiří. 2016. "The Loincloth, Trousers, and Horse-Riders in Pre-Islamic Java: Notes on the Old Javanese Term *Lañciñan*." *Archipel* 91: 185–202. <https://doi.org/10.4000/archipel.312>.
- Jasper, J.E., and Mas Pirngadi. 1912. *De inlandsche kunstnijverheid in Nederlandsch Indië*. Vol. 2. 5 vols. 's-Gravenhage: Mouton.
- Judistira Garna. 1987. *Orang Baduy*. Siri etnografi bergambar UKM. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Jurusan Pendidikan Bahasa Daerah, Fakultas Pendidikan Bahasa dan Seni (FPBS), Universitas Pendidikan Indonesia. 2008. *Palanggeran Éjahan Basa Sunda*. 4th ed. Bandung: Sonagar Press.
- Kern, Hendrik. 2015. *Rāmāyaṇa: The Story of Rāma and Sītā in Old Javanese*. Edited by Willem van der Molen. Javanese Studies 1. Tōkyō: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.
- Livingston, Judith H. 1994. "Ikat Weaves of Indonesia and India: A Comparative Study." *India International Centre Quarterly* 21 (1): 152–74.
- Mamat Ruhimat, Aditia Gunawan, and Tien Wartini. 2014. *Kawih Pangeuyekun: Tenun dalam Puisi Sunda Kuna dan Teks-teks lainnya*. Seri Naskah Kuna Nusantara 11. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia bekerjasama dengan Pusat Studi Sunda.
- Mamat Sasmita. 2015. "Ragam Hias dina Naskah Sanghyang Siksa Kandang Karesian." *Manglé*, no. 2514, 2515, 2516, February–March 2015.
- Meijer, J.J. 1891. "Badoejsche Pantoenverhalen." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 40: 45–105.
- Meilink-Roelofs, M.A.P. 1962. *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Mocquet, Jean. 1830. *Voyage en Afrique, Asie, Indes orientales et occidentales*. Paris: Imprimerie de Migneret.
- Nina Maftukha, Yustiono, and Ira Adriati. 2017. "Visualisasi Tenun Baduy." *Journal of Visual Art and Design* 9 (2): 51–66. <https://doi.org/10.5614/j.vad.2017.9.2.1>.
- Noorduyn, J., and A. Teeuw. 1999. "A Panorama of the World from Sundanese Perspective." *Archipel* 57 (Special issue: l'horizon nousantarien; mélanges en hommage à Denys Lombard): 209–21.
- . 2006. *Three Old Sundanese Poems*. Bibliotheca Indonesica 29. Leiden: KITLV Press.
- Pelras, Christian. 1972. "Contribution à la géographie et à l'ethnologie du métier à tisser en Indonésie." In *Langues et techniques, Nature et Société*, edited by Jacqueline M.C. Thomas and Lucien Bernot, 81–98. Paris: Klincksieck.
- Pigeaud, Th.G.Th. 1960. *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History. The Nāgara-Kērtāgama by Rakawī, Prapañca of Majapahit, 1365 A.D.* 5 vols. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 4. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pleyte, Cornelis Marinus. 1910. *De legende van den Loetoeng Kasaroeng: een gewijde sage uit Tji-rebon*. Verhandeligen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 58. Batavia; 's Hage: Albrecht; Nijhoff.
- . 1911. *De Inlandsche nijverheid in West-Java als sociaal-ethnologisch verschijnsel*. Vol. 2. 3 vols. Batavia: Javasche Boekhandel & Drukkerij.
- Prijoetomo. 1934. *Nawaruci: inleiding, Middel-javaansche prozatekst, vertaling vergeleken met de Bimasoetji in oud javaansch metrum*. Groningen: Wolters.
- Robson, Stuart. 1971. *Waṅṅ Wideya: A Javanese Pañji Romance*. Bibliotheca Indonesica 6. The Hague: Martinus Nijhoff.

- . 2015. *The Old Javanese Rāmāyaṇa: A New English Translation with an Introduction and Notes*. Javanese Studies 2. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.
- Soegeng Toekio. 1987. *Mengenal Ragam Hias Indonesia*. Bandung: Angkasa.
- Tien Wartini, Mamat Ruhimat, and Aditia Gunawan. 2011. *Sanghyang Swawarcinta: teks dan terjemahan*. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia & Pusat Studi Sunda.
- Undang Ahmad Darsa, and Edi Suhardi Ekadjati. 2004. "Sanghyang Raga Dewata." In *Fatimah in West Java: moral admonitions to Sundanese gentlewomen dan Kajian lainnya mengenai Budaya Sunda*, 134–79. Seri Sundalana 2. Bandung: Pusat Studi Sunda.
- . 2006. *Gambaran Kosmologi Sunda (Kropak 420); Silsilah Prabu Siliwangi, Mantera Aji Cakra, Mantera Darmapamulih, Ajaran Islam (Kropak 421); Jatiraga (Kropak 422)*. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Veldhuisen-Djajasoebrata, Alit. 1988. *Weavings of Power and Might: The Glory of Java*. Rotterdam; Toronto: Museum voor Volkenkunde; Museum for Textiles.
- Wisseman Christie, Jan. 1993. "Texts and Textiles in 'Medieval' Java." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 80 (1): 181–211.
- Zoetmulder, P.J. 1982. *Old Javanese-English Dictionary*. 2 vols. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

M. C. RICKLEFS¹

The strange journey of Latawalujwa in Java, from two pre-Islamic goddesses to an elastic term for God

In the early history of Islam three pre-Islamic deities were regarded as particular threats to the new faith. These were the female goddesses al-Lat, al-‘Uzza and Manat. They are described in the *Qur’an* *sura* 53 al-Najm verses 19-23 as follows (Abdel Haleem’s translation):

[Disbelievers], consider al-Lat and al-‘Uzza, and the third one Manat. — Are you to have the male and He the female? That would be a most unjust distribution! — these are nothing but names you have invented yourselves, you and your forefathers. God has sent no authority for them. These people merely follow guesswork and the whims of their souls, even though guidance has come to them from their Lord.²

1. Professor Emeritus, the Australian National University and Monash University.

2. M.A.S. Abdel Haleem (transl.), *The Qur’an: A new translation* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 347-8. Regarding the “unjust distribution”, Abdel Haleem comments in a note to p. 347, “Because the pagan Arabs regarded daughters as a humiliation, the *Qur’an* argues with them according to their own logic that it was particularly illogical of them to attribute daughters to God.” I am grateful to Samer Akkach for directing me to the Quranic reference. He adds that al-Lat and al-‘Uzza “are also mentioned in a well-known exchange between Talha and Abu Bakr, which ended in the conversion of the former to Islam”; Samer Akkach email 8 March 2019. The revelation concerning these idols was followed by the famous so-called “Satanic verses,” which generated profound controversy in Islam. See Shahab Ahmed, “Satanic Verses,” in *Encyclopaedia of the Qur’ān* (ed. Jane Dammen McAuliffe), accessed online at http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00372.

In his current research on the *Caritanira Amir* found in Bodleian MS Jav.b.2(R), Ben Arps has discovered what is probably the earliest surviving reference to al-Lat and al-‘Uzza in a Javanese manuscript. This has proved to be a key discovery in this tale of Latawalujwa’s origins and subsequent usages. Noorduyn established that the MS was given to the Bodleian in 1629,³ so it is clearly older than that. The MS is on palm-leaf (*lontar*) and written with Javanese script (*anacaraka*). Noorduyn found no clear evidence concerning its provenance, but its palaeography is similar to that found in examples of Javanese script written in Banten in 1619.⁴ Thus — in the midst of our very limited knowledge of Javanese palaeography of that era — we may reasonably say that the Bodleian MS is probably of north coast (*pasisir*) origin and perhaps from Banten.

In this *Caritanira Amir*, in a letter written in the name of the infidel emperor Nusirwan, we find reference to the two goddesses al-Lat and al-‘Uzza, written with the Arabic word *wa* (“and”) as *Lata wa-l-‘Uzza*, who are then described as the greater idol and the lesser idol.⁵

There are two important points about this early *Caritanira Amir* reference. (1) The use of special characters for Arabic letters confirms that the writer knew that she or he was dealing with Arabic, rather than Javanese, names. The orthography of this text employs the conventional Javanese characters *ngu* and *ja* with a diacritical symbol superimposed so as to be read as Arabic ‘*ain* and *z* (*zayn*). These are unmistakably two infidel Arabic idols in the story, as they are in the *Qur’an*. (2) The writer chose to preserve the Arabic conjunction *wa* (“and”) rather than choosing a Javanese conjunction (*karo*, *kaliyan*, *sakarone*, *sakaliyan*). Had the writer of *Caritanira Amir* written *Lata karo ‘Uzza*, it would have been obvious to a reader who did not know Arabic that these were two separate names. It is this convention that made it possible for later Javanese literati to take *Lata wa-l-‘Uzza* as a single name, with *wal* just part of the name.

Taking these two points into consideration, let us imagine a reader who did not know in advance that he or she should read *Lata wa-l-‘Uzza* as two Arabic names connected by the Arabic conjunction *wa* and, moreover, did not understand the significance of the diacritical marks superimposed on *ngu* and *ja*. Our hypothetical reader could then read these names as one: *Latawalnguja*. We may see here the start of our rather mysterious tale, the birth-origins of

3. J. Noorduyn, “The three palm-leaf MSS from Java in the Bodleian Library and their donors,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Northern Ireland* 1985, no. 1, pp. 68–64.

4. M. C. Ricklefs, “Bantèn and the Dutch in 1619: Six early ‘pasar Malay’ letters,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39, pt. 1 (1976), pp. 128–136.

5. Bodleian MS Jav.b.2(R), f. 116v. I am most grateful to Ben Arps for sharing this research with me.

a singular Javanese deity named Latawalujwa, whose Quranic origin as the names of two pre-Islamic goddesses got lost over time to the Javanese literati who deployed this now-singular name.

But what if this hypothetical reader were to read instead the *Qur'an* itself in Javanese script? We may assume that a reader who read the text in Arabic script — the most usual way for a Javanese translation of the *Qur'an* to be written — would understand the function of the Arabic conjunction *wa*. But what of the reader whose access to the *Qur'an* was only through Javanese script? We have such an example done in Surakarta in 1905, which provides important evidence of how the two pre-Islamic goddesses were presented to a reader of that recension.⁶

We will quote the passage in this 1905 *Qur'an* in *anacaraka* which is parallel to that quoted above from Abdel Haleem's translation. This will both show how al-Lat and al-'Uzza fared and suggest the degree of difficulty the Javanese translator had with the Arabic text:

All tell how was your opinion regarding the idol named Latawalnguza? And the other three? Do they have power like the power of Allah? (no) Is it true that all of those male children are His sons, while the female child is [also] a child of Allah? Such a distribution would be most wrong, unjust. All of those who've been mentioned are just names; those who named them are you and your ancestors. Allah has not commanded worship of those idols and there is no true sign that those idols are objects of worship. Worshipping those idols is just to follow your imagination and the heart's desire of those won over by the devil's temptation. For the people of Mecca have already been admonished by Allah their Lord.⁷

6. There are other fragments of the *Qur'an* in Javanese script. The first *sura*, the *Fatiha*, is often found. Such MSS are described in Theodore G. Th. Pigeaud, *Literature of Java: Catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands* (4 vols; The Hague: Martinus Nijhoff; Leiden: Bibliotheca Universitatis Lugduni Batavorum; Leiden: Leiden University Press, 1967-80), vol. ii, p. 439 (LOr 7465); Nancy K. Florida, *Javanese literature in Surakarta manuscripts* (3 vols. Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University, 1993-2012), vol. i, p. 264 (KS 481.22-23); and vol. ii, p. 191 (MN 300, possibly by Ronggawarsita); T.E. Behrend (ed.), *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara*, vol. 1: *Museum Sonobudoyo Yogyakarta* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1990), pp. 549 (116-17) and 563 (145).

7. *Kur'an Jawi*, translated by Bagus Ngarpah, an *abdi-dalem ngulama* (a court official who was an Islamic scholar) with editorial assistance of Ngabei Wirapustaka, copied by Ranasubaya, dated in Surakarta, [CE] 1905; 3 vols.; Radya Pustaka MSS 340, 341, 342; vol. 3, p. 1305. See Florida, *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts*, vol. iii, p. 248. I am most grateful to Oman Fathurahman for bringing the MS to my attention and to his colleague Adi Deswijaya for providing a photograph of the relevant page. The text is transcribed by Adi Deswijaya at <https://www.sastra.org/agama-dan-kepercayaan/kita-suci/870-kuran-jawi-bagus-ngarpah-1905-1885-bagian-27>.

In this text, the parenthetical “(no)” is an intervention by the translator, editor or scribe, evidently worried that a Javanese reader was at risk of giving the wrong answer to the rhetorical question whether the idols “have power like the power of Allah”. In this Javanese-script *Qur’an* we see al-Lat and al-‘Uzza mentioned with the Arabic conjunction *wa* preserved, as was the case with the much older *Caritanira Amir*. So the name could be read as a singular: Latawalnguza. In this case there is no diacritical mark to indicate the ‘*ain*’ at the start of al-‘Uzza, but the *z* is indicated with the standard Javanese character *ja* with the common diacritical mark superimposed of three dots arranged as a triangle. So a reader who did not recognise the meaning of that diacritical mark could read the name as Latawalnguja.

Readers will already have noticed in this Javanese-script *Qur’an* several departures from the understanding of the passage as given by Abdel Haleem. We may note particularly the disappearance of Manat, so that no reader would be led to suspect that there were three named goddesses in the *Qur’an*. Indeed, this version understood the *Qur’an* to tell of “Latawalnguza and the other three,” those three being unnamed. So no Javanese reader whose sole access to the *Qur’an* was via this translation, or another like it, would have reason to doubt that Latawalnguza/Latawalnguja was a single idol. Such a reader should, however, have concluded that worship of this deity was prohibited idolatry.

Ben Arps advises that there are further references to al-Lat and al-‘Uzza in texts of the Menak tradition, romances dealing with the Prophet’s uncle Amir Hamzah. We will not pursue all these references. Instead we turn now to the time from the 18th century onward when we find Latawalujwa in other Javanese sources.

Ronit Ricci has shown how the *Book of one thousand questions*, known in multiple languages at least since the tenth century, was transformed in Javanese hands in the later nineteenth. Rather than a story about a Jew who converts to Islam in conversation with the Prophet, the later Javanese version became a story about a Muslim Javanese guru who sets out essential doctrines of Javanese-inflected Islam in conversation with his sons. There is neither Jew nor Prophet in that later Javanese branch of the story.⁸ That may seem a curious enough transition, but Latawalujwa’s adventures have even more surprising outcomes. We will find some remarkable usages below.

We will examine these later occurrences known to me in approximate chronological order. That is not to suggest that these occurrences were sequential, each one being influenced by the preceding and leading to the next. It merely shows us that there were some Javanese authors who evidently

8. Ricci, Ronit, “From Jewish disciple to Muslim guru: On literary and religious transformations in late nineteenth century Java”; pp. 68-85 in R. Michael Feener and Terenjit Sevea (eds), *Islamic Connections: Muslim societies in South and Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009).

knew — or thought they knew — what Latawalujwa meant even though the references, taken together, in fact suggest confusion. There are also undoubtedly other references not known to me in the thousands of Javanese MSS beyond the reach of my reading and modern search engines. But we will have enough examples to get some idea of what happened.

The first of the later references known to me occurs in *Babad Giyanti*, one of the finest Javanese chronicles and examples of *macapat* poetry. It was presumably written between c. 1757 (when the war it describes came to an end) and the 1803 death of the poet usually accepted as its author, Yasadipura I.⁹ It records a letter written c. January 1753 by the lord of Madura Cakraningrat V (r. 1745-1770) to the rebel king Mangkubumi (r. 1749-1792), then contemplating an attack on Surabaya. The letter aimed to cajole Mangkubumi into changing his intentions. It was written in the fashion of an admiring subject to a king, flattering the recipient. The letter said, *inter alia*, that the lords of Java all wished that Mangkubumi should “be made successful by Hyang Latawalujwa.” It goes on to pray also for his success as a defender of the *Qur’an*.¹⁰ The word *Hyang*, which precedes *Latawalujwa* here, is an appellation for a divine being or God. The important points to note are that (1) this reference is solidly within the Islamic tradition; (2) it would appear to be a reference to God, who might bless Mangkubumi with success; (3) clearly the meaning of Latawalujwa was expected to be understood by Mangkubumi and (4) it also made sense to the compiler of *Babad Giyanti*.

Yasadipura I is also credited with a text called *Menak Cina*. In the printed edition, we find a reference to a deity described as Kaki Andhol Hong Ti Te along with Hyang Latawalujwa. I lack the expertise to identify Hong Ti Te (elsewhere in the work written Hong Ting Te) but wonder whether this could refer to the Jade Emperor, a Daoist deity known (among other designations) as Huang Da Di. Nor is it entirely clear to me whether he and Hyang Latawalujwa are meant to be one and the same. There are also two other references to Hyang Latawalujwa in this work.¹¹ Whatever the uncertainty, it seems likely that here Latawalujwa is meant to be a Chinese deity.

9. There is some confusion about the date of Yasadipura’s death; I have suggested that the correct date must be Monday-Kliwon, 20 Dulkangidah, Wawu 1729, equivalent to 14 March 1803; see my article “The Yasadipura problem,” *BKI* vol. 153, no. 2 (1997), p. 275.

10. Yasadipura I [ascribed to], *Babad Giyanti* (21 vols; Batawi Sentrum, 1937-9), vol. xiii, p. 58. Just after this, on *ibid.*, pp. 59-60, is found the date Mulud, Je [1678], equivalent to the period 6 January-4 February 1753.

11. Yasadipura I, *Menak Cina* (5 vols; Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1982), pp. 34, 37, 110. The reference to Hong Ting Te is found on p. 126.

The third reference known to me, in chronological order, is in a Romanised text entitled *Sĕrat Lokapala*. The version under discussion here¹² is dated Tuesday-Paing, 27 Jumadilawal, *wuku Julungpujut*, Jimawal *wiku misik swara tunggil* [AJ 1757] and AH 1245, equivalent to 24 November 1829. This is said to be by the poet Sindusastra.¹³ The text opens with Adam, who gave birth to the Prophet Sis, after which follow several generations of “begats” reaching to Pakubuwana IV of Surakarta (r. 1788-1820). In a later canto, the text tells of the supernatural figure Sang Hyang Tunggal who was “wandering about under the sea. Having become extremely weary, he slept upon a stone. There it was as if Sang Hyang Tunggal was picked up by Hyang Latawalujwa and dropped in the palace.”¹⁴ A few lines later, the poet toys with the idea that Latawalujwa consists of two elements, implicitly connected by the Arabic *wa’l*. He reverses the order of the two elements – still, however, apparently referring to a single being – as *Hyang Ujwalati*. *Lata* is *lati* here *metri causa*, for /i/ is required for the final vowel in the second line of a verse in Pangkur metre.

So in this *Lokapala* text dated 1829, we see Hyang Latawalujwa again as some sort of deity. Sindusastra appears to have suspected that the name was of Arabic origin and two elements, combined by the conjunction *wa’l*.

Our next example takes us to the man conventionally regarded as the last of Java’s great poets, Ronggawarsita (1802–73), descended from the Yasadipura line. He was the author of poetry that is still revered in Java, but also of the curious pseudo-historical works *Pustakaraja Purwa* (“The book of kings of ancient times”) and its prologue *Paramayoga* (“The exalted age”?) which covered the mythical past of Java, beginning with Adam and Indian gods and ending in the year 730. The contents present themselves as if they were the result of serious research but are in fact mainly (I would say wholly except that I’ve not read all of these works) made-up-as-you-go nonsense. Ronggawarsita was the target of considerable, and evidently distressing, public condemnation by some of his contemporaries.¹⁵ We don’t know for certain when these grand pseudo-historical books were written but there are grounds for thinking that it

12. Purwadi, *Pakeliran padat: Lakon Babad Lokapala* (Yogyakarta: Pendidikan Bahasa Daerah, Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta, October 2010), pp. 6-9. Also at file:///F:/Lakon%20babad%20lokapala.pdf.

13. See Poerbatjaraka, *Kapustakan Djawi* (Djakarta/Amsterdam: Penerbit Djambatan, 1952), pp. 149-50, who describes Sindusastra as a contemporary of Yasadipura I and II and scribe to the prince who became the Surakarta Susuhunan Pakubuwana VII (r. 1830-58).

14. Purwadi, *Pakeliran padat*, p. 8.

15. M. C. Ricklefs, “The perils of hybridity in 19th-century Java: Ronggawarsita’s reputation, animated debates in *Bramartani*, and the probable origins of Javanese acrostics; with a postscript on Purwalĕlana,” *Archipel* no. 96 (2018), pp. 103-27; Nancy Florida, “Living in a time of madness: The last days of Java’s last prophetic poet,” forthcoming in *History and Theory*.

may have been in the 1850s. A hundred years after that, the formidable scholar Poerbatjaraka wrote that the sources that Ronggawarsita cited for *Paramayoga* had never existed, nor had the made-up dating system that Ronggawarsita employed. Poerbatjaraka's condemnation of *Pustakaraja Purwa* was equally strong, dismissing it as "empty prattle" (*omong-kosong*).¹⁶

In *Paramayoga*, we see the most flamboyant of all attempts to make sense of the name Latawalujwa, as one would expect of Ronggawarsita. In the edition of the text edited by the 20th-century literary scholar Padmasusastra, we again find the name Latawalujwa broken into two bits. Now, however, they appear as the names of twin children of Adam, the 15th such in order by age, an incestuous pair named Sayid Lata and Siti Walngujya or just Ngujya. They were — Ronggawarsita tells us — among the children of Adam who resisted the will of their father. Lata and Ngujya travelled to China. Then they were in Africa, where they practised asceticism by the Nile and taught one Sayid Anwar the mystical science of being watchful (*ilmu kawaspadan*).¹⁷

This typically idiosyncratic Ronggawarsita version of the mysterious name tells us two things of relevance. First, the twins Sayid Lata and Siti Walngujya are depicted within an Islamic framework, as is shown by their proposed descent from Adam and the title Sayid (Arabic *sayyid* for a descendant of the Prophet Muhammad). Second, the idiosyncrasy remained Ronggawarsita's alone; the further examples we will see below make no reference to these curious twins.

If we are correct to assume that *Paramayoga* was a work of the 1850s, then the next examples come from the Javanese newspaper *Bramartani* (during 1864-11 Aug. 1870 entitled *Jurumartani*). In 1868 our mysterious name Latawalujwa showed up twice there. This was in the context of a feisty exchange between two readers, one calling himself Pak Nugi or Kewus Nendar (also Kewun Nendar, in either case a rather strange name, probably a *nom de plume*) and a person who describes himself as a student of the government school in Surakarta, using his own pseudonym of Gunawan. The subject matter was words used in the Banyumas and Bagelen dialects of Javanese, not itself of interest to us here. In a letter published on 21 May 1868, Gunawan exclaimed "I ya Latawaluja!" In the issue of 18 June, Kewus Nendar replied that anyone who used that expression — which is printed in this case as "I la Yatawaluja" — must be a Hindu and not a Muslim like the Javanese.

Thus, it seems that, at least for this one correspondent in 1868, Latawaluja was a Hindu term and anyone who used it was not a Muslim. This 1868

16. Poerbatjaraka, *Kapustakan Djawi*, pp. 151-4, 157.

17. Ronggawarsita. *Sĕrat Paramayoga: Anyariosakĕn lalampahanipun Kangjĕng Nabi Adam akaliyan lalampahan sarta tĕrah-tumĕrahipun para dewa ingkang akahyangan ing tanah Hindhustan; Anggitanipun Raden Ngabei Ronggawarsita, Pujongga Agĕng ing Karaton Nagari Surakarta* (ed. Ki Padmasusastra; 6th printing; Yogyakarta: Kolĕf Buning [Kolff-Buning], 1934), pp. 9, 11, 21.

exchange, and the *Menak Cina* reference above, suggest that Latawalujwa might appear in different religious contexts. But perhaps it was more the case that for literate Javanese — or at least for Pak Nugi alias Mas Kewus Nendar — the name was a mystery.¹⁸ If Gunawan replied to this charge, his response is lost in the issues of the newspaper which are missing from the Indonesian National Library collection.

Again in 1878 and in 1887, Latawalujwa appeared in *Bramartani*. In the issue of 14 March 1878, we find the name in a passage from a verse (*macapat*) story where it is unmistakably a reference to God: “Hyang Latawalujwa, who temporarily loans life and death to all the people of the world.” Because this is said to be a poetic (*macapat*) tale translated into Javanese from Chinese, however, it is reasonable to think that Latawalujwa here was once more a Chinese deity. The *Bramartani* issue of 28 July 1887 contains the start of a serialised version of the *Bayan Budiman* myth, which is located clearly in an Islamic context, where Latawalujwa is mentioned as the divinity who has made something forbidden (*karam*, Arabic *haram*).

This takes us to other later 19th-century examples, which we find in anti-Islamic books written in Kediri in the 1870s, *Babad Kědhiri*, *Suluk Gatholoco* and *Sěrat* (or *Suluk*) *Děrmagandhul*. These are closely related to each other and, as Drewes put it, they “breathe rejection of Islam as being a religion foreign to Java and the Javanese; moreover, a religion which had come to power as a result of the utterly reprehensible conduct of the *walis*.”¹⁹ This theme runs throughout all three books.²⁰

In the edition and translation of *Babad Kědhiri* by Van den Broek, we find a discussion between Brawijaya, the last king of Hindu-Buddhist Majapahit, who has converted to Islam, and his supernatural companion Sěbdapalon Nayagenggong (who soon turns out to be Sěmar, the most powerful of Java’s god-clowns), who refuses to join the king in converting. He denies that Islam is the true faith and says,

18. I am grateful to Dr Achmad Sunjayadi of the Department of History, University of Indonesia, for scanning the original issues of *Bramartani*/*Jurumartani* in the Indonesian National Library so that I could check the orthography of these references. Transcriptions of *Bramartani* — which are not free of errors — may be found at <http://lampje.leidenuniv.nl/KITLV-docs/open/TS/Bramartani/bramartani.html>. In this exchange there are also references to the 1866-1867 controversy about Ronggawarsita that is the subject of my previous article “Perils of hybridity.”

19. G.W.J. Drewes, “The struggle between Javanism and Islam as illustrated by the *Sěrat Děrmagandhul*,” *BKI* vol. 122 (1966), no. 3, p. 310.

20. These books are discussed in M. C. Ricklefs, *Polarising Javanese society: Islamic and other visions c. 1830-1930* (Singapore: Singapore University Press; Honolulu: University of Hawai’i Press; Leiden: KITLV Press, 2007), chapter 7.

Those who call that true are those who are of that religion themselves, who are devoted to it. But I call it not yet the truth and I am not yet devoted. I am devoted to the old religion, the *Buda* religion. The meaning of the *Buda* religion is the religion of *budi*. The meaning of *budi* is the being of Yang Latawaluja, who envelops my human body, who has the power to move the world. The duty of humans is to be faithful to their *budi*, which is true, bright and clear.²¹

Van den Broek adds a footnote to the Javanese textual reference to Latawaluja, in which he speculates that it is “probably the same description as *Hyang Jagadwasesa* [the divine governor of the world] = the name of the supreme god of the Buddhists in Java.” That is a large leap of imagination and not, alas, of much help in our discussion here. In the Dutch translation he misspells the name as “Jang Wâtâwal-oedjâ.” Over a decade ago, this was the first time I had encountered the name Latawaluja and in *Polarising Javanese Society* (p. 187) I could only add my own helpless footnote saying, “Presumably a term for God, but I know of no other source and see no obvious meaning in it.”

We find another reference in the closely related work *Sĕrat Dĕrmagandhul*. This is in the edition published c. 1920 in Yogyakarta by the publisher H. Buning – but not, I believe, in the parallel section of the 1921 edition brought out by Tan Khoen Swie in Kediri. In the Buning edition, Butalocaya, a clearly pre-Islamic figure found also in *Babad Kĕdhiri*, where he is described as the king of all the spirits who lived in a cave, has a disputation with one of the original saints (*walis*) of Islam in Java, Sunan Bonang. The latter is thoroughly denounced in this source for his unprovoked destructiveness. Bonang says that he has attacked pre-Islamic statues in order to prevent people worshipping them in the heretical fashion of *kapirs* (infidels). Ki Butalocaya says, “Javanese people already know that stone statues have no power; it is different with Latawalujwa. Therefore he is honoured, given offerings and incense.”²²

A parallel passage is found in a MS said to be from the MSS collection of Gadjah Mada University and published by Darusuprpta *et al.* Prior to that reference is another part of the Sunan Bonang tale, where he angrily alters the course of the River Brantas and thereby does great harm to ordinary folk. In this context, the text refers to “the teachings of Latawaluja, which originate from the word of god (*tuwan*).”²³

21. P.W. van den Broek (ed. & transl.), *De geschiedenis van het rijk Kĕdiri, opgeteekend in het jaar 1873 door Mas Soemā-Sĕntikā, gepensioneerd Wĕdānā van het district Lĕngkong* (Leiden: E.J. Brill, 1902), text p. 133, transl. pp. 108-109.

22. Consulted via the transcription at <https://www.sastra.org/agama-dan-kepercayaan/kebatinan-dan-mistik/1266-darmagandhul-h-buning-c-1920-437-pupuh-01-06>.

23. Darusuprpta *et al.* (ed. and transl.), *Ajaran moral dalam susastra suluk* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990), pp. 75, 78. Also available at <http://repository.kemdikbud.go.id/1374/1/Ajaran%20Moral%20Susastra%20Suluk%20%281990%29.pdf>.

Ambiguity lurks in these references. Here we encounter the word-play of the later 19th-early 20th centuries between *Buda* (pre-Islamic religion) and *budi*. The latter term is difficult to translate, but in general can be taken as a very positive concept which had to do with intellect, elevated culture and character, and striving. The idea of an identity between *Buda* and *budi* was crucial among anti-Islamic Javanese of that era. It was a common idea among that group that modern, scientific European learning, represented most immediately by Dutch colonial educational initiatives, was *budi* and that was the key to the future. And because *Buda* and *budi* were really one, this was also the key to reviving a more authentically Javanese, pre-Islamic past.²⁴

Thus, in these anti-Islamic works of the later 19th century, Latawalujwa appears to be (a) an anti-Islamic deity and (b) possibly assimilated with ideas which associated pre-Islamic Javanese identity and authenticity (*Buda*) with modern European learning (*budi*). Yet in 1887, we saw Latawalujwa back in the Islamic context of the *Bayan Budiman* story in *Bramartani*.

This takes us to our final example, the dating of which is not entirely clear. The text is entitled *Menak Branta*. It is a mythical account of events in the Middle East. The opening claims that a daughter of the Yogyakarta Sultan Hamengkubuwana VI (r. 1855-77) named Ratu Sasi²⁵ ordered the writing of this story. But the text itself is dated in both Javanese and Western dating systems to 22 September 1936. So it seems that we have a story from the later 19th century, here presented in a copy or version of the 1930s. Latawaluja appears twice as a divine figure with the predicate *Hyang*.²⁶ Latawaluja's religious affiliation is unclear to me.

Conclusions

We are thus left with the impression that for several Javanese writers, Latawalujwa or Latawaluja was a term for the highest divinity, one that was rarely used but in most cases was located within an Islamic frame of reference. It was a name whose blessing one might invoke in a letter to a Javanese monarch, an about-to-become Sultan, wishing that he should "be made successful by Hyang Latawalujwa" and remain a defender of the *Qur'an*. In 1829, in his *Lokapala* text, Sindusastra depicted Hyang Latawalujwa again as some sort of deity and seems to have thought that the name was of Arabic (i.e. Islamic) origin. When Ronggawarsita produced his own extravagant reinterpretation of the term in his *Paramayoga*, he still placed those incestuous twins, the

24. See Ricklefs, *Polarising Javanese society*, particularly chapter 7.

25. She is listed among the sixth Sultan's children in K.R.T Mandoyokusumo, *Serat Raja Putra Ngayogyakarta Hadiningrat* (3rd printing; [Yogyakarta:] Bebadan Museum Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat, 1976), p. 49, as the 15th child of the Sultan.

26. *Menak Branta* (translit. Adi Triyono and Tukidjo; Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Penerbitan Buku Sastra, [1985]), pp. 76, 257.

rebellious children of Adam named Sayid Lata and Siti Walngujya (or just Ngujya), within an Islamic framework.

Yasadipura I's *Menak Cina*, however, appears to have made Latawalujwa a Chinese deity. In the *Bramartani* exchange of 1868, too, it seems that our elusive spirit had become non-Islamic in the eyes of one correspondent. When we get to the anti-Islamic books of the 1870s, Latawaluja is either a clearly pre-Islamic spiritual force or, at least, probably such. But it may have been more complicated than that. For if, as *Babad Kédhiri* has it, "the meaning of *budi* is the being of Yang Latawaluja," then Latawaluja would appear to have been assimilated — in the minds of the anti-Islamic authors of those Kediri texts — with *budi*, implying the liberating power of modern European knowledge. Nevertheless, in *Bramartani* of 1878, Latawalujwa is clearly the supreme deity who bestows life and death on humankind, but with no clear religious designation. In the newspaper edition in 1887, Latawalujwa is mentioned in the *Bayan Budiman* tale, which is situated unmistakably in Islamic mythical history. Our final example, from *Menak Branta*, is of ambiguous religious allegiance.

Latawalujwa's odyssey was thus a long and complicated one, taking the name far from the two pre-Islamic goddesses of the *Qur'an*. Later ignorance of the Quranic origin of the name made it possible for Javanese writers to employ Latawalujwa in multiple religious contexts. The only consistency among them was that this was clearly a term for divinity. Except, of course, for Ronggawarsita's flight of fancy in imagining two incestuous children of Adam.

Whatever individual Javanese writers or readers made of Latawalujwa in a work of literature or correspondence in a newspaper, in most of the cases consulted here they would have had no reason to think of al-Lat and al-'Uzza of the *Qur'an*. Those two pre-Islamic goddesses had been lost in translation, even in the 1905 Javanese-script *Qur'an* itself.

Abbreviation

BKI *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*

*LEONTINE E. VISSER*¹

The Historical Paths of Sahu Ceremonial Textiles

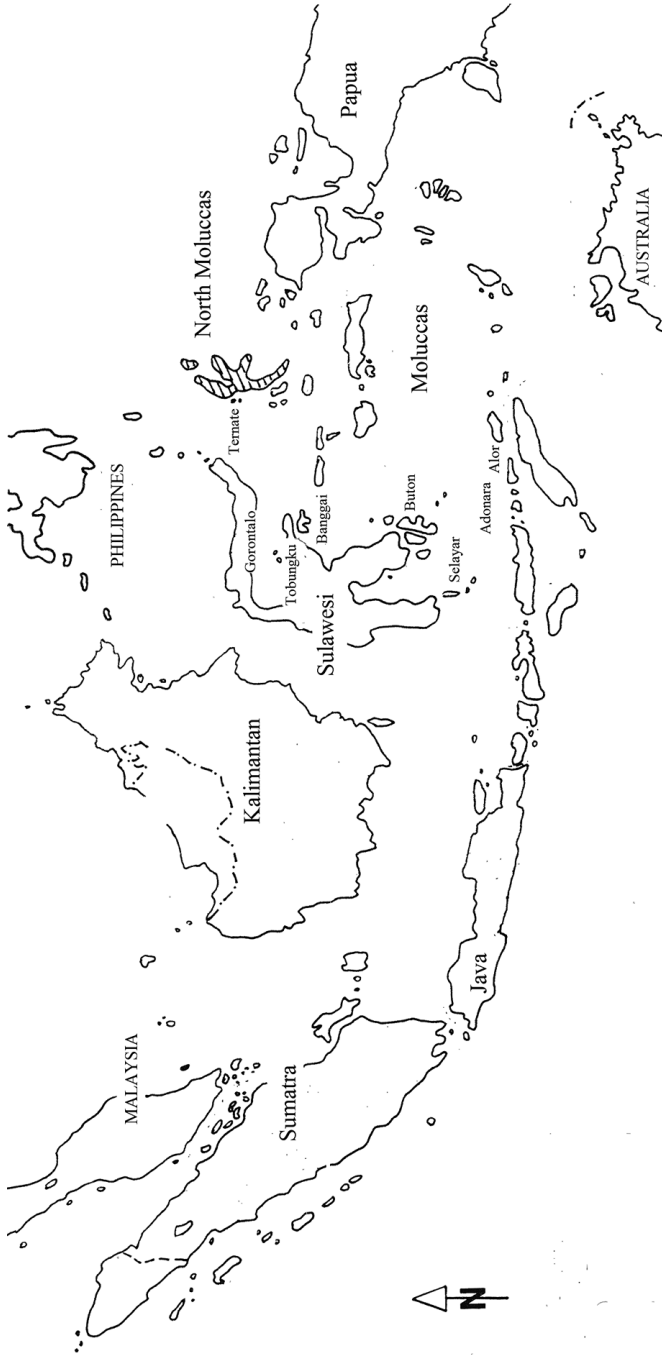
Introduction

Most studies on Indonesian textiles concern handwoven or batik cloths that are produced in the society that is the subject of research of the author. Yet, undoubtedly “weaving communities must have supplied non-weaving communities throughout eastern Indonesia with much-wanted textiles for a very long time” (Barnes 2015: 315). However, little is known about inter-island textile trade and motif borrowing in the North Moluccas. Sahu, on the North Moluccan island of Halmahera, is an interesting case in point that has not been described earlier because, like other societies on the island of Halmahera (Map 1), Sahu does not have a history of weaving.² Nor are the Sahu known for mat plaiting, unlike the Tobaru, Galela, and Tobelo people of northeast Halmahera (Bastian 1884; Kükenthal 1896; Fortgens 1930). The collection of the Netherlands Museum of World Cultures stores beautiful examples of the richly ornamented barkcloth from northeast Halmahera (Campen 1884, Pl. III; Chijs 1885: 175; Loebér 1921-22: 264, 266; Kooiman 1963)³. Barkcloth in

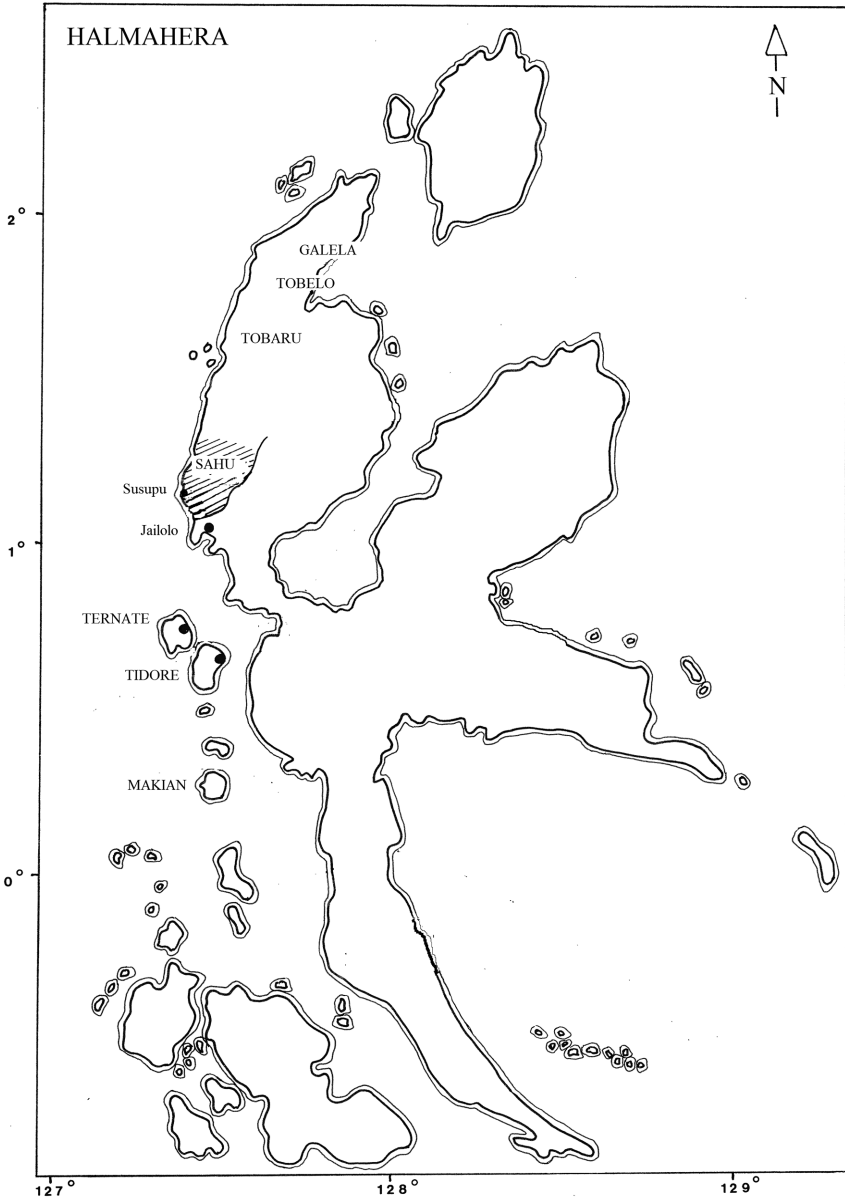
1. Léontine Visser is retired Full Professor of Development Studies at Wageningen University and Research, Netherlands. She can be reached at voorhoevisserle@gmail.com

2. Ternate Resident De Clercq noted that on the North Moluccan island of Makian, he saw women weaving with European threads on a Javanese style loom. These simple cloths were mostly in demand with the Alfurs of Galela on the island of Halmahera (Clercq 1890: 90-91).

3. It may have been the case that the Sahu did not produce such richly ornamented



Map 1 – Indonesia. (@ Visser 1989b)



Map 2 – Halmahera. (@ Visser 1989b)

Sahu appears to have been replaced by cotton textiles already in the late 19th century (Campen 1884: 173; Clercq 1890: 108). The Sahu are the only people on Halmahera island who have a long, but little known history of selecting and importing foreign textiles for ceremonial use.⁴

A first, mostly technical, description of two handwoven ikat textiles, an embroidered scarf, and a batik shouldercloth was published 30 years ago (Visser 1989a). This article presents new data that provide more historical depth to the possible origin of the imported textiles from various parts of Sulawesi that paid tribute to the Sultans of Ternate. I provide new evidence to support my hypothesis about the meaning of the word Kulincucu or Kolincucu and the spread of weaving techniques in East Indonesia. The present article finally provides examples of the way local values are attached to imported textiles in the context of the annual harvest ceremony or the Great Eating, including the *legu* ritual (see below).

Numbering about 12,000 in 1979-80, today the Sahu-speaking population living in the sub-districts of Sahu, Sahu-Timur, and Jailolo⁵ number about 25,000. While the number of villages hardly changed, existing villages have expanded. For example, the population of the research village of Awer has grown from 252 to 763 over the last four decades. The Sahu speak a non-Austronesian language (Visser and Voorhoeve 1987) and inhabit the fertile river basin of the Akelamo river where they grow rice as a staple crop by means of swidden cultivation. Since the 1930s, household incomes have been based on the production and sale of copra (Visser 1989b). Recently, many younger people have been opting out of agriculture as they are no longer willing to carry out heavy work on the upland rice fields. They often find employment in the rapidly expanding provincial and district bureaus, schools, and medical services. Their regular income allows them to buy rice rather than producing it themselves. The increased demand for a more regular flow of money as demanded by school fees and higher education stimulates the shift from food production to cash cropping (Visser 2019).

loincloth. But in fact the interior of northwest Halmahera was hardly ever visited during the 19th century. Northeast Halmahera was better accessible, even from Ternate. Dutch protestant missionaries first settled there in the late 19th century in Galela, and government officers and natural scientists travelled through Galela, Tobelo, and Tobaru, collecting material objects and describing what they saw.

4. Most data for this article was collected during a 20 months' stay in Sahu to carry out my PhD research on swidden agriculture and social-territorial organisation (Visser 1989b). Additional data was obtained during several recent visits since 2015. I am thankful to Geneviève Duggan, Willemijn de Jong, Sandra Niessen, and anonymous reviewers for useful comments on earlier versions of this article.

5. Administrative reorganisation of the province of the North Moluccas in 1999 and 2004 resulted in the formation of the new district of West Halmahera, including the three sub-districts of Sahu, East Sahu, and Jailolo.

The northern part of the island of Halmahera paid tribute to the Sultans of Ternate until the middle of the 19th century. However, paying tribute does not imply that the social groups on Halmahera converted to Islam. Protestant missionaries of the Utrecht Missionary Society (UZV) brought Christianity to the northeast of Halmahera (Galela, Tobelo) during the last decades of the 19th century. The north-western part of the island, including Sahu, gradually converted to Christianity only after the 1930-50s. Although some indigenous beliefs and practices were disapproved of and forbidden, conversion did not affect the performance of the annual ceremony of the Great Eating (see below).

Halmahera is the largest island east of Sulawesi. The articles published in the special volume of this journal on “East Indonesia” (Rappoport and Guillaud, 2015) focus on the row of islands stretching eastward from Java as far as the Southeast Moluccas. Surprisingly little attention was paid to the Northern Moluccas, particularly the islands of Ternate, Tidore, and Halmahera. This is all the more remarkable since the vast sphere of control of the Sultans of Ternate stretched as far west as the islands of Timor, Buton, Selayar, and Banggai, and to the dependencies of Bungku and Gorontalo on the east coast of Sulawesi (Map 2; Clercq 1890). According to Barnes (1987: 219) “The Sultan of Ternate also claimed Solor as a dependency during at least part of the sixteenth century and later, and the various *sengaji* of Solor and Adonara repeatedly acknowledged this tie throughout the first century or more of European contact.” In addition to political-economic domination, also cultural interactions and linguistic relationships were established between these islands, coastal Sulawesi, and Ternate (Schapper 2015; Yampolsky 2015).

Of all the dependencies of Ternate, Sahu was the most heavily populated. Sahu village clusters (*co'ong*) became “the granary of the sultanate” supplying a considerable amount of rice to the Sultan’s family. In addition, Sahu was also required to supply the Sultan each year with six gate-keepers and two guards for the court, and also one hundred manservants, according to the Dutch Resident of Ternate in 1859 (Bosscher [1859] 1980: 179-184). The representative of the Sultan in the Sahu district also had rights to several servants every few months (Olivier 1834: 268). On the island of Ternate, Sahu men and women seem to have been in great demand as domestic servants, reputed as hard-working and capable of performing heavy tasks. However, when they finished their term of service, they immediately wanted to return home on Halmahera island, even when offered higher wages to remain in service, according to the Dutch Governor on Ternate, F.S.A. de Clercq (Clercq 1890: 108).

Tribute and trade brought all kinds of goods to Ternate. On returning home after their term of service on Ternate, the Sahu often brought back foreign handwoven textiles, and Portuguese or Dutch uniforms bought from Arab

traders in Ternate (Fortgens 1913: 518). Together with imported, foreign objects like ornaments, bracelets, birds of paradise,⁶ and chinaware, these textiles became highly valued as Sahu family heirlooms. During the last two centuries, and until today these valuables were inherited through patrilineal family clusters (*rera*). During the year, the textiles were carefully stored in chests (*kabila*) in their garden houses and surrounding forest land. They were, and still are, exhibited mainly during the annual adat ceremonies.

The only historical account about a Great Eating ceremony is a publication with photographs by the Dutch Protestant missionary Fortgens (Fortgens 1913: 508-520 + 12 pictures). A century later, one can still witness these annual ceremonies in the Sahu villages of the sub-districts of Sahu, East Sahu, and Jailolo (Jouwera et al. 1985; Visser 1984, 1989b, 2019). The following paragraphs will elaborate on the different Sahu ceremonial cloths, especially the two ikat sarongs, but also other handwoven sarongs, embroidery, and batiks. I will substantiate my hypothesis that Sahu ceremonial cloths are a conscious blending of a variety of Sulawesi textiles traded to (and through) the sultanate of Ternate, together with Indian textiles and Javanese batiks. They were purposely selected to fit Sahu social values.

Foreign Origin of Sahu ceremonial textiles

From the narratives of Dutch governors and military commanders who travelled through the hinterland of west Halmahera in the 19th century, and from the Dutch Protestant missionary who resided in the Jailolo village of Sidangoli during the early 1900s we know that foreign textiles were bought or bartered, and brought home from Ternate by the Sahu themselves. The foreign textiles appear to have been selected primarily for their colours and motifs, in order to fit the values expressed through the various ritual parts of the annual ceremonies of the Great Eating (see below). In this section I describe the different types of ceremonial textiles and discuss their potential origin. I differentiate between handwoven sarongs (ikat, songket, and monochromatic indigo), embroidered scarfs, and batik shoulder- and headcloths.

Handwoven ikat sarongs

One highly interesting indigo-and-red warp ikat sarong with supplementary weft white lines in the head is the dark '*ba'a boba*' (figs. 1 and 2). Worn by women and belonging to patrilineal family heirlooms, this indigo-and-red

6. Olivier (1837: 316) reports that "one finds birds of paradise on Halmahera, Ternate, Ambon, and Buru, but especially on the Aru islands and New-Guinea. On Ternate they are called *maneko-diwata* (bird of the gods)."

7. '*Ba'a*' means cloth. Sahu language is of non-Austronesian origin. It has several implosives written as 'b', 'd', and 'g', and a glottal stop, written as 'a', 'e', 'i', and 'u' (Visser and Voorhoeve 1987).

woven cloth plays a major role in Sahu adat ceremonies. Together with the red-and-yellow *'ba'a suje* (figs. 3 and 4) these textiles are known as “Kulincucu cloths” in Ternate and Sahu. Related to the Sahu name *boba* is the word *bomba*, a word still used by the last generation of Kulincucu weavers I visited in Ternate in 1985, meaning “to bind with yarn” (Personal communication, Mrs. Bonso, Ternate, 16.08.1985). The word *bomba* appears to be used not only by the Kulincucu women originating from the island of Buton, but also elsewhere in Sulawesi, for example, in Donggala where ikat textiles are called *buya bomba* (Kartiwa 1983). Apparently, this has been transmitted to Ternate and into Sahu where the indigo-and-red warp ikat cloth is still called *'ba'a boba*. Recently, P. ten Hoopen published an example of the *'ba'a boba* (Hoopen 2018: 528-29).⁸

Kulincucu is the name of a domain to the north of the Wolio (or Bolio) realm of Buton island southeast of Sulawesi (Map 1), which became tributary to the Ternate Sultan in 1580 (Valentijn 1724: 207). Bolio was the place where Ternate soldiers would replenish their stocks on their raids to islands further to the southwest. The island was their “market” or *butu* in Ternate language. Thus the island became known as Buton (Valentijn 1724: 207). Butonese princesses already married Ternate kings in 1465 and 1652 (*ibid.*: 82-83). As the personal domain of the crown prince of Wolio, Kulincucu had considerable status in local politics and trade. By custom every crown prince spent his childhood and adolescence in Kulincucu before being crowned ruler, and it was said that the queen of Wolio should give birth to the prince in Kulincucu (Abdurrachman 1983: 24).

Around 1820 a small population from Kulincucu was presented by the ruler of Wolio/Buton and moved to Ternate as a tribute or a “gift” to the sultan. The Dutch Governor at Ternate, J.H. Tobias, noted that in 1857 some 1,000 people from the “region of Kalentjoetjoe” were still living on the island. In 1855 they were allowed to return to Buton or to remain on Ternate and settle on a piece of land in the periphery of the palace grounds (Tobias 1857: 18-21). The women were allowed to weave only for those connected to the Sultan and the district chiefs as far as the interior of Halmahera. Colour, pattern, and motif were prescribed by the court (Abdurahman 1983: 26). In 1985 I visited a few families that were still living in what is known as Kampung Makassar, near the Ternate Sultan’s palace. The women of the Bonso family were then still weaving monochromatic red and green textiles called *rapi dino*

8. The pictured sarong is one of a pair, collected by J.B. Lüth in 1987. The collection of the National Museum of World Cultures, Leiden, from the early 20th century includes a sarong from Central Sulawesi, possibly Banggai or Bungku (*lipa sabe*; RV-1008-14) and one from Selayar (RV-2429-14) with characteristics comparable to *'ba'a boba*.

9. Tobias writes the name of the Wolio domain as “de landstreek Kalentjoesa” (1857:18) or “het landschap Kalentjoetjoe” (1857: 23). In the 1980s I heard the name Kulincucu in Ternate and Sahu. Van den Berg, in his Grammar of the Muna language (1989, Map 2) shows the name Kulinsusu for the realm in the northeast of Buton.



Fig. 1 – ‘Ba’a boba mara. (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)



Fig. 2 – ‘Ba’a boba. (Photo @ L. Visser, Awer, 1982)

or “woven cloth” in Ternate language. The oldest of the two remembered that she had seen the indigo ikat textiles, but she had not woven them herself.

The *‘ba’a boba* is a two-panelled indigo-and-red ikat sarong with white warp ikat figures. The ikat motifs alternate with supplementary white lines. The cloth is made of coarse handspun cotton in warp-faced plain weave. In the blue body, white warp ikat is executed in diamond-shaped figures (fig. 1) or stripes (fig. 2). The head consists of a blue warp and a red weft, and shows the same ikat pattern as the body. The head is symmetrically divided into two groups of ten supplementary weft white lines of alternately different width (Visser 1989a: 84).

The other textile which is glossed as “Kulincucu” in Sahu is a red-and-yellow handwoven cloth with continuous complementary weft patterns, called *‘ba’a suje*. The red-and-yellow *‘ba’a suje* (figs. 3, 4, 14) is a handwoven two-panelled sarong with continuous yellow supplementary wefts creating six-pointed stars, crosses or stripes, lending the cloth its yellow image. The textile is made of commercial cotton yarns. As in *‘ba’a boba*, the head is divided into two groups of ten supplementary weft white lines that are alternatively smaller and broader. Both the indigo-and-red and the yellow-and-red sarongs are worn in pairs, and only by senior women.

The Kulincucu women I visited in 1985 in Ternate still applied the supplementary weft technique using the word *suje* to refer to the technique “by which your hand takes the yarn up and down.” The older woman could



Fig. 3 – ‘*Ba’a suje*. (Photo @ L. Visser, Awer, 1980) **Fig. 4** – ‘*Ba’a suje* (Photo @ L. Visser, Awer, 1982)

still recall orders made from Sahu for *suje* textiles. Also, the adat head I asked in Sahu in 1982 remembered to have seen a woman weave the red-and-yellow ‘*ba’a suje* in Susupu, Sahu in the 1930s, but no ‘*ba’a boba*. The dark indigo-and-red ikat thus maybe older than the red-and-yellow ‘*ba’a suje*.

From what is shown by the textile literature on the islands of the Central and South-eastern Moluccas and the Lesser Sundas (Barnes and Hunt-Kahlenberg 2010; Maxwell 2003; Völger and van Welck 1991), the patterns and colours of the Sahu ikats are different. I therefore started looking for comparison with historical descriptions and museum collections of Sulawesi textiles to deepen my understanding of the origin of the Kulincucu-Ternate textiles described in this article, that became so highly valued by the Sahu as ceremonial cloths since late the 19th century. In his book on the Ternate residency governor De Clercq shows a very detailed drawing of two cloths strikingly similar to the red-and-yellow ‘*ba’a suje* with complementary weft white diamonds. He writes, “Two *sarongs* originating from Soelabési and weft with European yarns.” (Clercq 1890: ix; Plate III Photo 2). Two decades later, Jasper & Pirngadie state that in northern Sulawesi only in Gorontalo, Limbotto, and the Minahasa ikat textiles are produced (Jasper & Pirngadie 1912: 180; 270). Nevertheless, the examples shown in their volume do not resemble the Kulincucu-Ternate textiles brought home by the Sahu around that same period.

We are likewise faced with a problem comparing the Kulincucu weaving technique and tools used in Ternate with the names for the Butonese textiles and parts of the loom documented in the literature. According to Jasper and Pirngadie (1912: 160) the Butonese loom has no reed. The Ternate Kulincucu loom I saw in 1985, on the other hand, does have a reed. Its warp, although actually discontinuous, appears to be circular and continuous. Rita Bolland has recognised the Kulincucu loom to be of the heddle and stick type (Visser 1989a: 90, note 4). Other characteristics (Visser 1989a: 84) make this loom resemble the Type C loom described by Bolland in Gittinger (1979: 230-231). This type of loom occurs in a relatively limited area – West Flores, parts of Celebes, Sangir, and the southern Philippines. It should be noted that many of

these regions were within the political and economic sphere of influence of the Ternate sultanate.

Further comparison between the Kulincucu-Ternate terms and those from Buton underscores the heterogeneous origin of names for the techniques and weaving tools used by the Kulincucu women in Ternate. Several Butonese words (Jasper & Pirngadie 1912: 160) for example, like warp beam (*tetera*, a Ternate word meaning “to regularly put down”) and sword (*balida*) are indeed cognates of the Ternate-Kulincucu words *tetera* and *walida*, respectively. Other words they use better resemble terms from Toraja in Central and South Sulawesi.¹⁰ This brief discussion may show a heterogeneity of words for weaving tools and techniques ended up being used on Ternate, but originate from different parts of Sulawesi that were dependencies of the Sultans of Ternate for centuries.

The catalogue descriptions and objects I found in the collection of the National Museum of World Cultures (NMVW) in Leiden show several Sulawesi textiles that resemble the Sahu textiles.¹¹ Although none of the individual textiles are identical to any of the Sahu textiles, together they support my hypothesis that Sahu ceremonial textiles originate from an amalgamation of influences from southern and eastern Sulawesi weaving cultures. Until recently, none of the handwoven cloths from Sahu, Halmahera were known in the literature or stored in Dutch museums, with the exception of one single red-and-yellow sarong at the Rotterdam World Museum (WM-2211) collected in Ternate in 1884 that clearly resembles the Sahu red-and-yellow *‘ba’a suje*, including the supplementary weft pattern in the head of the cloth. Achjadi (2015: 252) pictures a cloth she found in the collection of the Museum Siwa Lima in Ambon “decorated through use of continuous supplementary weft technique, *suje*.” However, there are marked differences between this modern sarong, possibly woven in Ternate with industrial yarns¹² and the *ba’a suje* woven with coarse handspun cotton yarns that the Sahu

10. For example, the Kulincucu words for reed (*yangka*), clothbeam (*fakanga*), backstrap (*bubungku*), and warp (*sawu*) show closer resemblance to the Bare’e-Toraja words *jangga*, *wakanga*, and *boko-boko*, and the Tae-Toraja word *sa’u*, respectively (Kruijt 1922: 403-425). See also Visser 1989a: 84.

11. Several photos of sarongs can be found in the online open access NMVW collection, like one from South Sulawesi (RV-2429-10) and several from Selayar (RV-2429-14; RV-3600-5521; WM-2164) all show supplementary warp and/or weft patterns. However, none of these textiles are similar to the *‘ba’a suje*, and none were made of the kind of coarse cotton used to weave this kind of sarongs I found in Sahu. Also, a Bugis sarong (TM-1772-1206) and one from South Sulawesi (RV-3600-5527) bear resemblance to the *‘ba’a grem*.

12. In 1985 I interviewed and photographed a Kulincucu-Ternate woman weaving a green cloth (NMVW collection RV-6234-1107; RV-6234-1111) similar to the red-and-yellow sarong in Achjadi (2015: 253). Nevertheless, I have never encountered this kind of modern textile in Sahu. Possibly only the wives of Ternate government officials could afford to buy these sarongs, not the Sahu farmers of Halmahera.

bought in Ternate around the turn of the 20th century. I described these “foreign cloths” in a contribution to M. Gittinger’s book, *Speaking with Cloth* (Visser 1989a).¹³ In 2015, the National Museum of World Cultures acquired my small collection of Sahu ceremonial textiles and ornaments, including the ‘*ba’a boba*’ and ‘*ba’a suje*’ here described.¹⁴

Another conundrum is the name “Kulincucu” and its geographical spread. Wellfelt (2014) writes about the use of fibres from the milkweed shrub (*Calotropis gigantea*) due to a shortage of cotton on the island of Alor. Locally called *kolon susu* (Wellfelt 2014: 3-4), its seeds produce a silky fluff from which weaving thread is (see also Heyne [1927] 1950: 1293-4). Alorese women also give the name *kolon susu* to a particular cloth for pregnant women (ibid.: 4). Interestingly, this custom is not unique to Alor. Following Butonese custom, the Queen of Wolio/Buton should give birth in the domain of Kalensusu or Kulincucu. Also, the weavers from the Kulincucu domain were given the exclusive right to produce a sarong for women giving birth (Abdurahman 1983: 24). Buton was a hub in the inter-island trade controlled from the sultanate of Ternate in the Moluccas, possibly including the northwest coast of Alor. The introduction of weaving on Alor is associated with the introduction of Islam during the 16th century reign of Sultan Babullah of the North Moluccan island of Ternate (Wellfelt 2014: 7).¹⁵ The eastern Indonesian islands Buton, Selayar, Solor, and Alor all belonged to the vast sphere of influence of the Sultans of Ternate. It is not unlikely nor uncommon that words travel, become attached to a different object or practice, and are given new local meaning. We may therefore hypothesize that the name “kolon susu” originally travelled from the domain of Kulincucu on Buton to Alor, where the technique of weaving a particular ikat cloth related to pregnancy and child birth, has also become associated with the word for milkweed.

Monochromatic handwoven cloths

Sahu ceremonial textiles include several monochromatic handwoven cloths, with bright pink or rose hues, or dark indigo. Like the two previously

13. Achjadi misinterprets my article (Visser 1989a) when she states that “textiles were still being made in the subdistrict of Sahu... in the first half of the 20th century” (Achjadi 2015: 252-253). Sahu never had a weaving culture.

14. This collection was obtained by the Museum in April 2015 and registered as RV-7038-1/26. I acquired these objects, several of which are shown in this article, in 1980 when several families with whom I had established close relationships during my stay (1979-1981) presented me with one of their heirloom textiles or ornaments in exchange for my bicycle or transistor radio. In one case, in another village, in exchange for money to buy medicines. In all cases it was their own initiative to present me with a cloth of which they owned several.

15. Sultan Babulah reigned from 1570 to 1583. In 1580 he conquered “Banggai, Tobungku and Buton,” and obtained Selayar (Clercq 1890: 153-154). See Map 1.

described cloths, these cloths belong to the male family heirloom. The *songket* like sarong is called '*ba'a grem*' (fig. 5). Likewise, any cloth that has a silk-like hue, may be called '*ba'a grem*' (see also centre of fig. 14).

The monochromatic indigo handwoven textiles include a two-panelled indigo sarong in a plain weave of commercial cotton, called '*ba'a ute*' (figs. 6 and 14). This kind of indigo textiles has been traded from South Sulawesi through Ternate and into Halmahera possibly from the late 19th century to the early 1920s, but without the embroidery (see below) (Personal communication, K. Tjiawa, Awer, 2017). While I have not seen any historical pictures of this textile from Sahu, Kükenthal (1896: Photos 34 and 35) shows monochromatic indigo sarongs worn by Galelarese women of northeast Halmahera. Also, De Clercq (1890: 90-91) notes that cheap monochromatic cloths woven on the North Moluccan island of Makian were in great demand by the Alfurs of Galela on Halmahera, but it is unclear if these were indigo dyed. Less common is an indigo two-panelled, coarser homespun cotton sarong, called '*ba'a tobuku*' (fig. 7 and 14). Like the name suggests, this cloth may originate from the To Bungku in Central Sulawesi.¹⁶

Interestingly, while both kinds of indigo cloths have been imported the Sahu women have subsequently given local value to them by attaching embroidery and/or geometrically positioned mica dots.¹⁷ Although it was not practised anymore in the 1980s, several women in Sahu recalled that embroidery was added using the stitches they learned at school in Ternate with the Catholic nuns during the first half of the 20th century. The motifs are similar to those on the locally made scarf discussed in the following section.

Embroidered scarfs

In his study on textile ornamentation, Loebér states that embroidery was first applied on barkcloth, then on mat plaiting. However, only when using woven textiles could embroidery fully develop (Loebér 1914: 10). In his view, the eastern Indonesian islands did not offer remarkable examples of this technique (ibid.: 11). Possibly, barkcloths and plaited mats from Halmahera, including embellished Sahu female jackets and sarongs were not known to him.

The most conspicuous piece of local Sahu embroidery is a triangular red cotton scarf, paired with a yellow triangle, and diagonally sewn together. It is worn as a loincloth by *legu*-dancers (fig. 9), as a headcloth by genealogically

¹⁶. For a contract between the Sultan of Ternate and the rulers of "Bangaaij and Tomboekoe" see Bosscher [1859] 1980: 128-141. "The *kain Tobungku* woven of local threads is very rough, but it is in demand with the Alfurus because of its durability. The price is f 4,- per piece, and the colours are blue and black." (Clercq 1890: 138 note 1; Taylor and Richards 1999, 95 note 5).

¹⁷. On the Banggai Islands "at a place named Mambulusan, which belongs to Liang on Peleng, antimony or mica is dug up from a depth of four-five fathoms" (Clercq 1890: 134; Taylor and Richards 1999: 93).



Fig. 5 – *Ba'a grem*. (Photo @ L. Visser, Awer, 1982)



Fig. 6 – Embroidered '*ba'a ute*'. (Photo @ L. Visser, Awer, 1982)



Fig. 7 – '*Ba'a tobuku* with mica (Photo @ L. Visser, Awer, 1982)

younger men (fig. 10), and as a shoulder cloth by genealogically older women (fig. 11). The scarf is about 55 to 66 cm square. It is called *tuala dale* if both triangles are plain, and *tuala suje* if the red part is embellished by embroidery. It is used with the red part on top, showing just a little yellow rim. The only historical reference I have come across is by Campen, who writes about Sahu daily costume of a white loincloth and “a half red half yellow cloth around their heads” (Campen 1884: 174).¹⁸

Either commercial cotton or silk yarn are used in the embroidery on industrial cotton textile. The symbols embroidered with black, white, and yellow yarns often resemble the circles, arabesques, and the floral, celestial and maritime motifs painted on barkcloth female jackets, male loincloths, and mats¹⁹ from northeast Halmahera (Tobaru and Tobelo). See figs. 10 and 11. While these figures are often associated with headhunting in the northeast (Campen 1884; Kooiman 1963), this was never the case in Sahu. Unfortunately, by the 1980s, some 50-80 years after they were made, the meaning of these figures was lost.

Batik

In this article I wish to discuss two kinds of batik cloths. The first is a one-sided hand block-printed indigo batik with a geometric pattern (figs. 12 and 18). Although it looks a Javanese batik, its geometric pattern suggests production on demand from Sahu. It measures 210 by 50 cm which is actually a batik *kain panjang* cut in two lengthwise after the dyeing process.²⁰ The cloth is folded lengthwise to form a kind of shouldercloth about 25 cm wide, and it is worn by genealogically junior men diagonally from the right shoulder to the left hip, where it is loosely fastened. The genealogically “younger” women wear it in an opposite way from the young men, with the open ends hanging loosely from her right shoulder (fig. 18).

Unlike the woven patterns and embroidery that vary considerably, the pattern of this batik shouldercloth is similar for all male and female users. According to the villagers, this batik used to be commanded through Javanese

18. The military officer Campen may have passed through west Halmahera at the time when the Sahu people gathered for the annual Great Eating ceremony, but he does not mention any embroidery on the headcloth. The scarfs are not for daily use, nor is the plain red-and-yellow scarf *tuala dale*, wrapped around the head.

19. Bastian (1884: Photo2) shows the geometric pattern on “a sleeping mat from Sahu,” which is possibly Tobaru. Fortgens (1930) and Kooiman (1963) show mats, jackets, and loincloths from Tobaru and Galela. Comparison is particularly interesting with barkcloth from Sulawesi and Halmahera in the collection of the National Museum of World Cultures in Leiden (online collection, numbers RV-37-695; RV-370-2131; RV-370-2135; RV-621-9; RV-2784-1 (Clerq 1980: Pl. II); RV-2784-2 (Clerq 1980: Pl. II); TM-15-222; WM-5074). To my knowledge, there is no barkcloth collected from West Halmahera/Sahu.

20. This is evident from the stitching of the long side of the textile which is not dyed, and therefore of a more recent date than the coloured stitching of the shorter sides.



Fig. 8 – Embroidered *tuala suje*. (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)



Fig. 9 – *Tuala suje* as loincloth (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)



Fig. 10 – NMVW collection TM-A-3015.



Fig. 11 – NMVW collection RV-278402



Fig. 12 – Batik shouldercloth. (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)



Fig. 13 – Batik headdress. (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)

traders around the turn of the 20th century, with an explicit Sahu demand for the pattern shown here. Together with the imported ikat textiles the batik shouldercloth belongs to the male heirlooms of Sahu family groups (*rera*), until today.

The second type of batik was imported during the late 19th and early 20th century, and is well-known from Java and, for example, Toraja in Sulawesi (Kooiman 1963). It is about 155 cm square, and has non-geometric motifs or a combination of floral and geometric motifs. Often, there is a square or *modang* (Loebér 1914: 30) in its centre.²¹ The colours of this headcloth may be red, blue, or brown, monochromatic or multicolour. Unlike the shouldercloth, the patterns and colours of this batik kerchief appear not to have been selected by the Sahu. But the headdress is imbued with local value by the way the cloth is starched and folded, with an upright tip to the right (fig. 13). It is worn as a headdress by the genealogically “older” men. The Sahu call it *tuala jawa*, because of its batik motifs, or *lipa* after the way it is folded. Interestingly, a similar plain headdress can be seen on a photograph taken in 1913 (fig. 16).

²¹. See NMVW online collection numbers RV-6234-794; RV-6234-796; RV-6234-798; RV-6234-815; RV-6234-817.



Fig. 14 – ‘Ba’a tobuku, - ‘ute, - grem, - suje, - suje (fltr) (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)

Sahu textiles as indicators of social position during the Great Eating

Originating from a communal commemoration of the dead (Fortgens 1913) today’s annual ceremony is still called the Great Eating (*ngorom lamo’o*) or the Great Cooking (*sa’ai lamo’o*). It is held each year in the ceremonial house or *sasa’du* in the centre of each Sahu village around September, after all the swidden rice fields have been harvested (Visser 1989b; 2019). The ceremonial house is called a boat, but a boat at rest (*kagunga tego-tego*) with its bow turned toward the land, and its stern turned toward the sea. The women are located in the front or junior half, separated from the rear or senior half where the men are located by four large drums.

Adat and Christian faith go hand in hand in a “thanksgiving” to the ancestors and God who provided the village community with a good harvest and prosperity. During the 20th century, the focus of the Great Eating has gradually shifted from a death ritual (Fortgens 1913) to a harvest festival (Jouwerson et al. 1985). While the meaning of certain oral texts and actions has largely been lost among today’s participants, as ritual knowledge has been shared unevenly, the Great Eating including the *legu* ritual (see below) still clearly include representations of both marriage and mortuary rituals of a landholding community, involving the inhabitants of several Sahu villages at each occasion.

Sahu social organisation revolves around clusters of patrilineal inheritance groups (*rera*) who exchange land, women and adoptive children within a particular village cluster (*co’ong*). Affines from inheritance groups within the

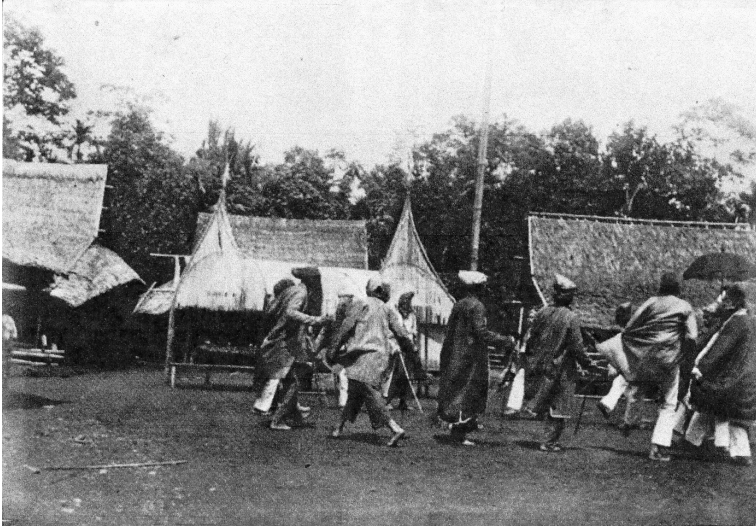


Fig. 15 – *Ciawa* costumes and headdresses, 1913. (Photo @ J. Fortgens 1913: Photo 4)

village cluster participate at each other's Great Eating ceremonies. Precedency plays a very important role in the spatial organisation of the ceremonial house or *sasa'du*, indicating the relative positions of genealogically "older" and "younger" men and women within the village cluster (Visser 1989b; 2019). The distribution of land rights is legitimised by the Raja Baikole mythology. Raja Baikole, the mythical ruler of Sahu, is said to have seven children, four sons and three daughters. The four sons are the founding fathers of the Sahu domain of Pa'disua²² which presently more or less coincides with the sub-district of East Sahu. His three daughters were married uxorilocally to foreigners, hence their sons became the founders of the Tala'i domain which presently constitute the sub-district of Sahu.

Although ceremonial dresses vary per individual and per village, one can still observe some interesting differences between the two Sahu domains of Tala'i and Pa'disua. For example, although Christian, the Tala'i villages closer to the coast exhibit Islamic influences from the sultanate of Ternate that were not adopted by the Pa'disua villages in the interior. For example, in Sahu-Tala'i the ceremonial turban or *sadtari* is worn (see the man on the left in fig. 9), a turban which is similar to the black turban worn by the *bobato*

22. In 1980, the elders of the two Pa'disua landholding groups could recite the names of their ancestors going back 15 to 22 generations to their founding fathers. Unfortunately, this knowledge has not always been passed down and in many cases it now has been lost.

dunia or worldly advisors to the Sultan of Ternate (Fraassen 1987).²³ Also, the *ciawa* dancers in the Sahu-Tala'i village of Idamdehe wear a crown that has a vertical, folded cloth to its left side (fig. 16; Fortgens 1913). I have regularly observed such attire with *ciawa* dancers from Sahu-Tala'i in the 1980s (fig. 9), in contradistinction to Sahu-Pa'disua dancers who wear a metal crown with birds of paradise, but no such cloth (fig. 17). There are no historical documents about Sahu-Pa'disua ceremonial cloths and headdresses. The only written document showing Sahu-Tala'i attire is provided by the Dutch Protestant missionary Fortgens who attended a ceremony in the Sahu village of Idamdehe in the Jailolo district in 1912 or 1913. Close scrutiny of Fortgens' work (Fortgens 1913: 515-517; Photos 2-5) shows the folded headdress (fig. 16) that today is still part of the ceremonial costume of senior Sahu men.

Apart from these differences, the ceremonial dresses worn during the Great Eating ceremonies in all Sahu villages share a common set of values and acknowledge the rules of precedence laid down in the Raja Baikole mythology. The textiles differentiate the positions of male and female participants, and genealogically "older" and "younger" men and women. The genealogically



Fig. 16 – *Ciawa* dancers' headdress and crown. (Photo @ J. Fortgens 1913: Photo 5)

23. On 19 September 1980 the Gamalama volcano of Ternate erupted. Sultan Mudaffar Syah carried out the *kololi kie* ritual, encircling the volcano in *kora-kora* boats. The same white headdress and white and black turbans were worn by the Sultan and his half-brother, and his officials, respectively (Leontine Visser, NMVW online collection numbers RV-6234-329/339).

“older” men (*bibiri’i*) represent the assembled patrilineal family clusters; they take a seat on the high benches at the two men’s tables at the rear or seaward end of the ceremonial house, wearing a folded batik scarf (*tuala jawa*) or an Indonesian cap (figs. 13 and 18). This generic name means “scarf from Java” and scarfs are not differentiated by motif or colour.²⁴ The men also wear a short, locally made shirt with an open neck made of a variety of industrial cottons with non-geometric patterns; the *takóá* (fig. 18).

The position of the genealogically “older” women follows the ranking of seats of their husbands. During the two or three nights of the ceremony they take place at the high benches along the two tables in the front or landward half of the ceremonial house, wearing the indigo-and-red warp ikat (*‘ba’a boba*) or the embellished monochromatic indigo cloths (*‘ba’a ‘ute; - tobuko*). During the afternoon of the second day they wear the indigo-and-red ikat or the red-and-yellow supplementary weft *‘ba’a suje* or songket (*‘ba’a grem*). These cloths should be used in pairs, one as a sarong and the other, folded diagonally, as a shoulder cloth loosely hanging over the left shoulder. During the second night of the Great Eating, in addition to the handwoven indigo textiles, the “older” women have two red-and-yellow embroidered scarfs (*tuala suje*) knotted together in one corner over their breasts, with one scarf over each shoulder. Wearing the scarfs in this manner is called *kalaotala*,



Fig. 17 – *Ciawa* or *legu* dancers from Sahu-Pa’disua. (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)

24. Several examples of these scarfs from Sahu are shown in the Sahu collection of photographs and slides (RV-6234-1/1345) available through the online public collection site of the National Museum of World Cultures in Leiden, Netherlands. The collection depicts and describes Great Eating ceremonies, agricultural practices, marriages and funerals, infrastructure, etc..



Fig. 18. – Older and younger men at the table. (Photo@L.Visser, Awer, 1980)

meaning drawn down together, as shown by the two women in fig. 14. They also have two red woollen tassels at each side of the comb at the back of her head. Genealogically “younger” men sit or stand at the lower sides of the two tables, opposite their fathers and uncles. They are distinguished by the red embroidered scarf as a headdress and the batik shouldercloth (figs. 12 and 18). The embroidered red-and-yellow scarf plays an important role in male as well as female ceremonial attire. Worn in three different ways, depending on how and where it is worn, the scarf differentiates gender and genealogical seniority (figs. 9, 12, 13, 18).

The highlight of the annual ceremony is the *ciawa* or circular dance, also called *sepa* in Sahu after the upward movement of their right leg. The *ciawa* dance is performed by an uneven number of men, not by women. It takes place during the afternoon of the second day. The names *lêgo* or *legu* occur in late 19th century sources about Ternate, Makian, and Halmahera and invariably refer to a row of several men who walk in circles, singing (Campen 1884: 513; Clercq 1890: 90). According to the De Clercq, on the island of Makian *lêgo* is also named *cawa*, which is similar to the name *ciawa* used in Sahu for the elegant circle dance of the men; a dance that can still be witnessed a century after Fortgens’ observations (Fortgens 1913: 515-517; Visser 1989b: 145-168; Jouwersma et al. 1985). The name *lego* or *legu* also spread to other islands and regions that were subordinate to the Sultanate of Ternate.

The dancers wear splendid silk-like coloured or black velvet kaftans (*juba*) over a short felt jacket (*sandaría*) with a *tumpal* motif (fig. 9). The red

embroidered scarf – or any red folded cloth – serves as a loincloth worn on top of a pair of plain trousers. On their heads, the dancers wear a metal crown (*paluala*) adorned with a bird of paradise at each side, their feathers projected towards the back (figs. 9 and 17).

The Sahu *legu* dancers dance around the Moa ma Jum figure. They are acting out the intended marriage of a young woman representing the “princess” Moa ma Jum to the mythical ruler of Sahu, Raja Baikole. A myth tells how a small frog was found in the forest on top of a *moa* shrub (*Donax canniformis*), hence her name, and taken home by Raja Baikole. He keeps her in his tobacco pouch, but within one night she has grown out of it. He then puts her in his clothes chest, and when she has grown out of that too, he keeps her under a mosquito net. The next day, Raja Baikole finds the little frog has turned into a beautiful young woman.

While the men dance around her, the young women representing Moa ma Jum do not laugh or sing, and either sit still or walk around in the opposite direction to that of the dancers (Visser 1989b: 161-168). They wear a silver-coloured metal crown (*léri*) on top of the comb at the back of their heads, in the shape of a “tree” of three layers of tendrils, ornamented with metal flowers, strings of small diamonds, and birds or fish (figs. 19 and 20). The tendril motif is rather common in eastern Indonesia. One finds it on plaited marriage mats and barkcloth female jackets from northeast Halmahera (Snelleman 1907, Kooiman 1963) and on ancestor statues, altars, and boats from Tanimbar (Geurtjens 1941). The Moa ma Jum figure wears three layers of folded sarongs on top of each other, in shades of red, yellow, or green (fig. 19). In each hand she holds a red embroidered *tuala suje* (or any other red cotton scarf).

During the *legu* or *ciawa* ritual, senior representatives of the family clusters from the host village and their guests take place at two tables under a temporary roof at the land side of the ceremonial house. Some men wear half-long open coats (*kin*) made of red-and-yellow handwoven cotton with continuous supplementary warps²⁵ (fig. 21). Interestingly, the supplementary warp patterning is at both sides of the cloth, creating identical positive and negative images. The female participants, at their own table under the temporary roof, mostly wear the indigo ‘*ba’a boba*’ or other indigo handwoven cloths, but mainly because their families do not own the yellow- and-red ‘*ba’a suje*’ anymore.

In 1982 we filmed the Great Eating.²⁶ Discussions with the adat leader and

25. Achjadi (2015: 251) pictures a beautiful “Sultan’s coat” from Ternate in the Siwa Lima Museum in Ambon, probably from the early 20th century. Exactly the same ceremonial cloth is still in use in Sahu today (fig. 21).

26. This 16 mm colour film was made in 1982 by anthropologist Saskia Jouwersma (Jouwersma et al. 1985), assisted by myself and two Indonesian counterparts, during a four month’s stay in Sahu. It was edited and published by the Department of Cultural Anthropology and Development Sociology of Leiden University, Netherlands. In 2017 the National Museum of World Cultures funded its DVD transmission. Thematic shorter films will become available on social media in 2020.



Fig. 19 – Moa Ma Jum’s crown. (Photo @ L. Visser, Awer, 1982)

the representatives of inheritance groups in preparation for the film revealed that they were keen to have the ceremony performed “properly.” It meant that only Sahu language should be used, and that the cap or *kopiah* (fig. 18) should be replaced by the “original” batik headdress (*tuala jawa*; fig. 13). At that time, only a few men still knew how to fold the cloth, but the cloths themselves appeared to be still in the possession of most families. For the purpose of properly showing Sahu adat on film, the adat leader invited a man from a village further inland to fold the kerchiefs, and for the first time in half a century these headdresses were worn again (Jouwera et al. 1985). The pictures made by Fortgens (1913) together with my own data attest to the historical presence of this batik folded headdress in both Sahu-Tala’i and Sahu-Pa’disua domains (fig. 16). Today, partly also encouraged by the local government, this adat headdress has almost fully replaced the Indonesian cap during Great Eating ceremonies in Sahu.

Cultural continuity and material change

The Sahu acknowledge the assignment by the Sultan of Ternate of three particular areas in West Halmahera (*tana’a gala* or *golago*) together with the right to wear ceremonial cloths as “Sultan’s gifts” (*cucatu re ma ‘olana*) (Visser 1989b). The Sultan also bestowed the Sahu with the unique right to perform the *ciawa* or *legu* dance beyond his court (Fortgens 1913: 515).²⁷ The

27. Dutch Governor F.S.A. de Clercq of Ternate observed that “... like on Ternate... légo, or *tjawa* in the Makian language... consists of... a melodious recitation of...

detailed drawing and description of naval officer C.W.M. van de Velde, who was invited to the sultan's court in 1839 (Velde 1979: Plate 35) show what the Ternate court dances were like, although he does not mention the name *legu*.²⁸ In 1839 Van de Velde noted,

“We better liked a kind of ballet of twelve male dancers, jumping around... with a three-cornered hat, at the back of which two birds of paradise were attached, an old-Spanish skirt with wide-cuffed sleeves, big buttons and bells at the elbows, and a wooden dagger...”²⁹ He also observed, “Twelve female dancers, beautifully dressed in red cloths which showed a faint resemblance to old-Spanish costume, and with gilded crowns, heavy earrings, necklaces, a large silver breast plate and richly adorned waistband, ... started to dance while they alternatingly sang a rather ill-sounding indigenous song” (Velde 1979: 46).

There appears to be only a single historical description of the *legu* or *ciawa* circle dance performance in Sahu. Fortgens describes the dance he witnessed in the village of Idamdehe (Fortgens 1913: 508-520). He notes how during the *ciawa* ritual “the princesses” walk around solemnly. His sixth photograph shows a young woman in a dark skirt and a single sarong, with some kind of cloth on her head. However, that image does not bear much resemblance to either the richly adorned Ternate “princesses” or today’s Moa ma Jum figure. About the *ciawa* or *legu* dance itself, Fortgens continues, “Some five men, dressed in multi-coloured long shirt-like dresses with a stick in their hands, around the knob of which a white or coloured cloth is held... proceed to... the flagpole...” (Fortgens 1913: 515). On one of the pictures attached to his article, included here as fig. 16, one can observe a man wearing a crown, but it is difficult to see if there are birds of paradise attached to it, and the author does not mention them. The other men wear the kind of headdress which closely resembles the *tuala jawa* nowadays only worn by the genealogically “older” men sitting at the tables during the Great Eating.

Today, the *ciawa* or *legu* ritual continues to be performed during the annual Great Eating or *ngorom lamo'o* in the villages of Sahu and East Sahu districts (Visser 1989b: 145-168; Visser 2019: 235-281; Jouwersma et al. 1985). The young women representing the mythical princess Moa ma Jum wear layers of red and yellow sarongs (fig. 19). Nobody could tell me the origin of this

love stories.”... “The sultan of Ternate has appointed certain people who perform the *légo* during visits of foreigners.” (Clercq 1890: 90; note 1). English translation Taylor and Richards 1999: 60.

28. In recent years, the Ternate sultanate together with the department of tourism and private entrepreneurs has begun to organise the annual “*Legu Gam*” festival (www.legugamternate.com).

29. Facsimile edition of a series of drawings and descriptions made by C.W.M. van de Velde during his voyage with the “Triton” through the Indonesian Archipelago (1838-1840). Ternate was visited in 1839. The Spanish were present on Ternate from 1606 to 1663. The citations are my translations from Dutch.



Fig. 20 – Moa ma Jum figures. (Photo @ L. Visser, Awer, 1980)



Fig. 21 – Coat (kin). (Photo @ F. Decius, Awer, 2018)

particular way of layering 2-3 sarongs on top of each other, but it seems to make sense that Moa ma Jum's dress finds its historical origin in what reminded Van de Velde of an Iberian costume. However, the links between Ternate court dances and Sahu ritual performances, like the birds of paradise, the layered women's skirts, and the *tuala* scarf are rather reminiscent of Iberian influences. Together with the many handwoven cloths Sahu servants brought back home, these valuables continue to refer to Sahu's past subordination to the Ternate Sultans.

The Sahu borrowing of foreign elements is not remarkable in itself. What is amazing is their purposeful selection and composition of weaving techniques, motifs, and colours from Buton, Selayar, and mainland Sulawesi. While form or outward appearance may have been borrowed, the social value of the textiles worn during the Great Eating and the *legu* ritual tell a local, autonomous story strongly rooted in Sahu social organisation based on genealogical precedence and land ownership, as testified by the Raja Baikole mythology and the *legu* performance of his mythological marriage with Moa ma Jum.

Yet, there is a possibly more striking evidence of historical continuity between Sahu and other Halmahera societies, on the one hand, and to

Sulawesi and Buton, on the other hand. Sahu ceremonial textiles blend the non-geometric motifs from northeast Halmahera and the geometric patterns and techniques from Sulawesi. For example, the embroidery on the imported indigo sarongs from Sulawesi are reminiscent of the non-geometric figures painted on the plaited mats and barkcloths from Tobaru, Galela, and Tobelo (North Halmahera), see figs. 10 and 11. Also, festive female barkcloth jackets from Galela “embellished with mica, embroidery, and coloured arabesks” (Campen 1884: 173), are remarkably similar to the embroidery and mica on the handwoven sarongs of the Sahu women (fig. 6, 7, 14). Similar motifs appear in the locally embroidered motifs on the *tuala suje* scarf (figs. 8, 9, 12), and in the metal tendrils of the crown of Moa ma Jum (fig. 20). In other words, we need to acknowledge that motifs and colours rather than techniques and textile materials are key to our understanding of the uses and values of Sahu ceremonial cloths.

Another example is the very juxtaposition and complementarity of the geometric motifs and the circles, diamonds, and floral motifs found on barkcloth and plaited mats from northeast Halmahera (Galela, Tobelo, Tobaru)³⁰ (figs. 10 and 11), on the one hand, and the similar complementary juxtaposition of motifs and patterns in Sahu in the north-western part of the island. As is visible from the photos, the circles, diamonds, and floral motifs on the metal crowns of the *legu* dancers and Moa ma Jum, the cotton red-and-yellow scarfs, and the monochromatic indigo sarongs are as much part of Sahu ceremonial textiles as the *tumpal* and *modang* motifs found on them. This implies that pan-Halmahera cultural continuity of motif and pattern gain priority over the uses of particular materials and techniques, in the sense that among the cultures of the northern part of Halmahera island we find similar motifs and patterns on barkcloth, handwoven sarongs and embroidered cotton scarfs, whether of local or foreign making. The present article demonstrates that Sahu men and women actively selected and converted foreign shapes and objects to fit their cultural values and social organisation during the late 19th and early 20th centuries, and continue doing so until today.

While this analysis and regional comparison may testify to tributary relationships of parts of both Sulawesi and Halmahera to the Sultanate of Ternate, Sahu people themselves are not aware of these wider political-historical connections. They stress local change, especially since the 1980s. Our film project in 1982 made them aware for the first time of their own Sahu identity vis à vis an outside world and another time, hence the demand of the adat leader to show a ‘pure’ image of the Great Eating to future generations. During the preparations and the filming of the ceremony itself, Indonesian words were replaced by Sahu words, and the Indonesian cap was replaced by the folded headdress.

³⁰. See also the online NMVW collection numbers RV-621-9; RV-2784-1; RV-2442-355; RV-793-4.

More drastic changes to the use of ceremonial textiles are considered to result from a rapidly developing cash economy and improved mobility since 1985 of the people of Sahu, Halmahera. The younger generation started to opt out of food production and into cash crop cultivation. The need for a regular income to pay for the education of their children affected their valuation of family heirloom, particularly chinaware and ceremonial cloths. Families started selling these valuable objects to outsiders. Selling handwoven textiles to national or foreign traders and tourists is common in many Indonesian societies. In most cases, the local women have their own weaving culture so that, although over time techniques and colours may change, the weaving culture itself does not necessarily dwindle. In the case of Sahu who have no weaving culture, there is no way to reproduce these unique products of history.

Between 1999 and 2002 religious clashes in eastern Indonesia (Duncan 2013) severely disrupted everyday social and economic life, also in Halmahera. In the Sahu villages no ceremonies were held for several years, and ceremonial textiles withered away or were lost. Interestingly, after peace returned, Sahu self-identification with “the seven village clusters” revived the annual ceremonies of the Great Eating since 2005. Those who do not own heirloom cloths any more can now borrow a yellow-and-red cotton skirt and velvet jacket, produced and commanded in Java by the village head. In 2017 I also witnessed that all kinds of indigo and industrial blue sarongs were being worn during the ceremony, and new metal crowns had been made for a new generation of *legu* dancers. The headcloths of the older men were now being starched and folded around a mould, to be permanently stored until next year’s performance.

Conclusion

Halmahera societies are known for mat plaiting and barkcloth decoration, but not for weaving. Sahu is the only place where foreign textiles, colours, and motifs have been consciously selected as ceremonial dress to fit the values of the receiving culture. This is an ongoing historical process of cultural change and continuity. Imported from or through Ternate, Sahu ceremonial textiles and ornaments belong to the heirlooms owned by male inheritance groups (*rera*). But their mothers and wives are the women who show the more interesting indigo-and-red ikat (*‘ba’a boba*) and the yellow-and-red *‘ba’a suje* with its white supplementary weft pattern. Although a good historical description of these two interesting cloths from Sahu is absent, data I gathered in 1985 with Kulincucu women in Ternate support the fact that both could be woven in Ternate until the early 20th century. Comparison of the embroidered monochromatic indigo cloths from Sahu with handwoven indigo cloths stored in Dutch museums suggests that Sahu ceremonial textiles were woven in Sulawesi and were traded to Ternate, where the Sahu acquired them to take home and embellish them by embroidery.

The textiles, colours and motifs described in this article depict an eastern Indonesian society on Halmahera with a social organisation that differentiates not between classes but between genealogically “older” and “younger” male and female participants at the annual Great Eating ceremony. Birds of paradise, kaftans, and Moa ma Jum’s “Spanish” dress are historical evidence of Sahu’s tributary status to the Sultan of Ternate. But, at the same time they represent a pan-Halmahera cultural inheritance through the close resemblance of the motifs embroidered on the red-and-yellow scarfs and indigo cloths worn by the senior representatives of male inheritance groups during the Great Eating ceremony, and similar painted motifs on the male loincloths and barkcloth female jackets from northeast Halmahera (Galela, Tobelu, Tobaru). 19th century Ternate court dances and headhunting images from northeast Halmahera have been reshaped to fit local representations of Sahu social organisation and claims to forested land. Claims that are legitimised by the annual acting out of the Raja Baikole mythology during the annual ceremonies of the Great Eating.

References

- Abdurahman, P. 1983. "Spinning a tale of yarn." *Garuda Magazine* 3(3): 22-27.
- Achjadi, J. 2015. *Floating Threads. Indonesian songket and similar weaving traditions*. Jakarta: Sriwijaya Pustaka Indonesia.
- Barnes, R.H. 1987. "Avarice and inequity at Solor port." *Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde* 143(2): 208-236.
- Barnes, Ruth. 2015. "Textiles East of the Wallace Line. A Comparative Approach to Pattern and Technique." *Archipel* 90: 307-325.
- Barnes, R. and M. Hunt Kahlenberg (eds). 2010. *Five Centuries of Indonesian Textiles*. Munich: Delmonico Books.
- Bastian, A. 1894. *Indonesien oder die Inseln des Malayischen Archipel*. Vol. I. Die Molukken. Berlin: Dümmler.
- Berg, R. van den. 1989. *A grammar of the Muna language*. Verhandelingen KITLV 139. Dordrecht: Foris Publications.
- Bolland, R. 1979. "Appendix." In M. Gittinger (ed.) *Splendid Symbols. Textiles and Tradition in Indonesia*: 229-232. Washington D.C.: The Textile Museum.
- Bosscher, C. [1859] 1980. *Memorie van Overgave van het bestuur der Residentie Ternate van den aftredenden Resident C. Bosscher aan den benoemden Resident C.I. Bosch*. Reprinted as: *Sumber-Sumber Sejarah* 1980, No. 11: 98-249. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.
- Campen, C.F.H. 1884. "Eenige mededeelingen over de Alfoeren van Hale-ma-hèra." *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 32: 162-197; 511-516.
- Chijs, J.A. van der 1885. *Catalogus der Ethnologische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia/The Hague: Albrecht & Co./Martinus Nijhoff.
- Clercq, F.S.A. de 1890. *Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate*. Leiden: E.J. Brill.
- Duncan, C.R. 2013. *Violence and Vengeance. Religious Conflict and its Aftermath in Eastern Indonesia*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Fortgens, J. 1913. "Het Saoe'sche doodenoffer en de maskerade." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 68: 508-520 + 12 pictures.
- Fortgens, J. 1930. "Schets van de vlechtkunst der Tabaroe's van Halmahera." *Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw*, Vol. 15(1): 1-22.
- Fraassen, Ch.F. van. 1987. *Ternate, de Molukken en de Indonesische Archipel*. 2 Vols. Leiden: Non-Published PhD Thesis, Leiden University.
- Geurtjens, H. 1941. *Zijn plaats onder de zon*. Roermond: Romen.
- Gittinger, M. 1979. *Splendid Symbols: Textiles and Tradition in Indonesia*. Washington, D.C.: The Textile Museum.
- Gittinger, M. 1989. *To Speak with Cloth. Studies in Indonesian Textiles*. University of California, Los Angeles: Museum of Cultural History.
- Heyne, K. [1927] 1950. *De nuttige planten van Indonesië*. 2 Vols. The Hague/Bandoeng: N.V. Uitgeverij W. van Hoeve.
- Hoopen, P. ten 2018. *Ikat Textiles of the Indonesian Archipelago from the Peter ten Hoopen Collection*. Hong Kong: University Museum and Art Gallery, The University of Hong Kong.
- Jasper, J.E. and Mas Pirngadie. 1912. *De inlandsche kunstnijverheid in Nederlandsch Indië*. Vol. 2. De Weefkunst. The Hague: Mouton and Co.
- Jouwerna, S. 1985. *Sahu Harvest Festival*. Film, 16 mm colour, optical sound, English narration and subtitles. 90 min. In cooperation with L.E. Visser and I Made Seraye. Leiden: Leiden University, Department of Cultural and Social Studies.

- Kartiwa, S. 1983. *Kain Tenun Donggala*. Palu: Donggala Press.
- Kooiman, S. 1963. "Ornamented Bark-cloth in Indonesia." *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, No. 16. Leiden: E.J. Brill.
- Kükenthal, W. 1896. *Forschungsreise in den Molukken und in Borneo*. Frankfurt am Main: Diesterweg.
- Loebèr, J.A. Jr. 1921/22. "Antikwiteiten op Java." *Nederlandsch Indie Oud & Nieuw* 6: 261-274.
- Maxwell, R.J. 2003. *Textiles of Southeast Asia. Tradition, Trade, and Transformation*. Singapore: Periplus.
- Olivier, J. Jz. 1834/1837. *Reizen in den Molukschen Archipel naar Makassar, enz. in het gevolg van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië in 1824 gedaan, en volgens de dagboeken en aantekeningen van onderscheidene reisgenoten, beschreven*. Parts I and II. Amsterdam: G.J.A. Beijerink.
- Rappoport, D. and D. Guillaud (eds). 2015. "L'Est Insulindien." *Archipel* 90.
- Schapper, A. 2015. "Wallacea, a Linguistic Area." *Archipel* 90: 99-151.
- Snelleman, J.F. 1907. "Matten van Halmahera." *Het Huis Oud en Nieuw* 5: 261-270.
- Taylor, P.M. and M.N. Richards 1999. F.S.A. de Clercq. (1890). *Ternate. The Residency and its Sultanate*. Translated from Dutch. Washington: Smithsonian Institution Digital Libraries Edition.
- Tobias, J.H. [1857] 1980. *Memorie van Overgave van het bestuur van de Residentie Ternate van den aftredenden Resident J.H. Tobias aan den benoemden Resident C. Bosscher*. Reprinted as: *Sumber-Sumber Sejarah* 1980, No. 11: 1-97. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.
- Valentijn, F. 1862. *Oud en Nieuw Oost-Indiën*. 2 Vols. Amsterdam: J.C. van Kesteren & Zoon.
- Velde, C.W.M. van de. [1844-45] 1979. *Gezigten uit Neêrlands Indië, naar de natuur geteekend en beschreven*. Opedragen aan Zijne Koninklijke Hoogheid Prins Hendrik der Nederlanden, enz., enz. [Amsterdam: Buffa en Zonen] Franeker: T. Wever B.V.
- Visser, Leontine E. 1989a. "Foreign Textiles in Sahu Culture." In: *To Speak with Cloth. Studies in Indonesian Textiles*. M. Gittinger (ed.): 12-13; 81-90. University of California, Los Angeles: Museum of Cultural History.
- Visser, Leontine E. 1989b. *My rice field is my child. Social and territorial aspects of swidden cultivation in Sahu, eastern Indonesia*. Dordrecht/Providence: Foris Publications.
- Visser, Leontine E. 2019. *Sejarah Pertanian dan Kebudayaan Sahu, Halmahera*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Visser, L.E. and C.L. Voorhoeve. 1987. *Sahu-Indonesian-English Dictionary and Sahu Grammar Sketch*. Dordrecht/Providence USA: Foris Publications.
- Völger, G. and K. van Welck. 1991. *Indonesian Textiles*. Köln: Rautenstrauch-Joest Museum.
- Wellfelt, E. 2014. *The secrets of Alorese 'silk' yarn: Kolon susu, triangle trade and underwater women in Eastern Indonesia*. <https://digitalcommons.unl.edu/tsasonf> [Accessed 13.1.2019].
- Yampolsky, Ph. 2015. "Is Eastern Indonesia a Distinct Musical Area?" *Archipel* 90: 153-187.

AYUB MURSALIN¹

La législation sur le blasphème et le rétrécissement progressif du champ de la liberté religieuse en Indonésie depuis 1965

Les questions relatives à l'harmonie et à la tolérance religieuse sont régulièrement source de vifs débats au sein de la société indonésienne, plus particulièrement depuis la chute du régime autoritaire du général Suharto, en 1998. Cela est principalement dû à l'émergence d'un fondamentalisme islamique qui a conduit à une montée des discriminations fondées sur la religion et à des violences à travers le pays. Après deux années de conflits sanglants (1999-2000) qui ont opposé musulmans et chrétiens dans l'Est de l'Indonésie, notamment à Ambon dans l'archipel des Moluques², les mouvements religieux minoritaires ont été régulièrement les cibles de ces violences. Ces agressions et persécutions se voient avant tout justifiées par la lutte contre l'hérésie et le blasphème³. La diffusion dans les médias de paroles, d'écrits ou d'images

1. Enseignant-chercheur à l'Université islamique d'État de Sulthan Thaha Saifuddin de Jambi, Indonésie.

2. Pour un tableau général de ces conflits, voir Gerry van Klinken, *Communal Violence and Democratization in Indonesia : Small Town Wars*, London and New York, Routledge, 2007.

3. Voir par exemple les deux premiers rapports annuels sur la liberté religieuse publiés par le Setara Institute de Jakarta : Bonar Tigor Naipospos, et al., (eds.) *Tunduk pada Penghakiman Massa : Pembetulan Negara atas Persekusi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2007*, Jakarta, Setara Institute, 2008 ; Ismail Hasani (ed.), *Berpihak dan Bertindak Intoleran ; Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2008*, Jakarta, Setara Institute, 2009.

jugés injurieux ou diffamatoires envers une religion entraîne régulièrement la fureur et la violence de certains croyants contre leurs auteurs. La mobilisation ayant conduit à la condamnation de l'ancien gouverneur de Jakarta (2014-2017), Basuki Cahaya Purnama alias Ahok, en constitue, à ce jour, l'exemple le plus saillant⁴. Le gouvernement et de nombreuses organisations non gouvernementales s'efforcent de promouvoir l'harmonie religieuse en Indonésie. Mais la présence de groupes religieux radicaux combinée à celle de règlements considérés comme contraires à l'esprit d'un pays démocratique constituent un réel obstacle à ces politiques de tolérance. Au premier rang de ces textes dont l'application pose problème figurent les dispositions anti-blaspème de 1965. Plusieurs études leur ont été consacrées, soit dans le cadre d'une analyse des politiques religieuses étatiques, soit à propos d'une affaire particulière⁵. Notre propos est ici plus large, puisqu'il vise à montrer comment la genèse politique de cette législation, marquée par l'anticommunisme, a conduit à un élargissement progressif de son champ d'application, au mépris de la hiérarchie des normes et des garanties constitutionnelles relatives à la liberté religieuse.

Le contexte politique, social et religieux de la naissance du décret de 1965

Le blasphème désigne toute atteinte aux symboles considérés comme sacrés dans une religion⁶. Durant la période coloniale, malgré l'absence de mention spécifique du délit de blasphème dans le Code pénal des Indes néerlandaises (*Wetboek van Strafrecht voor Nederlandsch-Indie, WvSNI*)⁷,

4. Pour en savoir plus cette affaire, on se reportera à Rémy Madinier, « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère : retour sur l'affaire Ahok », *Archipel*, Volume 95, 2018, p. 173-193.

5. Voir Melissa Crouch, *Law and Religion in Indonesia: Conflict and the Courts in West Java*, London, New York, Routledge, 2014 ; Ismatu Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia*, Singapore: Palgrave Macmillan, 2017; Stewart Fenwick, « Yusman Roy and the Language of Devotion-“Innovation” in Indonesian Islam on Trial », *Studia Islamika*, Vol. 18, n° 3, 2011, p. 497-529; Nadirsyah Hosen, « Pluralism, fatwâ, and court in Indonesia: The case of Yusman Roy », *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06 : 01, June 2012, p. 1-16 ; Melissa A. Crouch, « Law and Religion: The Constitutional Court and the Blasphemy Law », *Asian Journal of Comparative Law*, Vol. 7, Iss. 1, article 3 ; Kari Telle, « Faith on Trial: Blasphemy and “Lawfare” in Indonesia », *Ethnos: Journal of Anthropology*, Volume 83: 2, 2018, p. 371-391.

6. Pour en savoir plus sur l'évolution du terme « blasphème », voir entre autres, Alain Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Editions Albin Michel, 1998 ; Caroline Leveaux, *La Parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII^e-XVI^e siècles) ; du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001.

7. Le Code pénal des Indes néerlandaises est très largement inspiré du Code pénal néerlandais de 1881, avec quelques modifications pour l'adapter aux normes sociales locales existantes. Ce code pénal est entré en vigueur en janvier 1918. Il se compose de trois parties et compte 566 articles. Voir l'article d'Ayang Utriza, « La réception du

le gouvernement dut intervenir à plusieurs reprises pour répondre à la mobilisation d'organisations musulmanes. Dans les affaires Djawi Hisworo (1918), Ten Berge (1931), Hoakiao (1931), Bangun (1937), Land en Volkenkunde, et TOEN en NU (1939), il adopta, au nom du maintien de l'ordre public, des mesures limitant la diffusion des publications incriminées⁸. L'indifférence du gouvernement colonial à l'égard de la notion de blasphème était donc toute relative. Aux Pays-Bas deux articles relatifs à la diffamation en matière de religion (147a et 429bis) furent d'ailleurs ajoutés au Code pénal en 1932. Cette modification avait pour but de protéger les chrétiens contre une campagne « antireligieuse » lancée par les milieux communistes dans les années 1920⁹. L'atteinte au sentiment religieux, le dénigrement intentionnel, les railleries sur la Bible, le Christ ou la Sainte Trinité, par la diffusion d'écrits ou d'images devinrent passibles de deux mois de prison et d'une amende de deuxième catégorie¹⁰. Ces mesures ne furent cependant pas transposées dans la colonie avant la guerre.

Après l'indépendance de l'Indonésie, plusieurs affaires de blasphèmes éclatèrent au début des années 1950. Liées à l'affrontement idéologique entre partis musulmans (Masjumi et Nahdlatul Ulama) et Parti Communiste (PKI), elles témoignaient de la radicalisation de l'opposition entre *santri* et *abangan* au sein de la communauté musulmane¹¹. Soutenus par le PKI, les *abangan*

code pénal français et du droit pénal d'Europe en Indonésie », in Yves Jeanclos, *La dimension historique de la peine: Origines et projections en Europe du Code pénal de 1810*, Economica, 2013, p. 322-342.

8. Sur ces affaires voir Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, 2nd éd., Singapour, Kuala Lumpur, Oxford University Press (coll. « East Asian historical monographs »), 1973, p. 127-128, 152, 265-266 ; M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia*, Bandung, Peladjar Bulan-Sabit, 1969, p. 33-38, 87, 90-91 ; Karel A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596-1950*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2006, p. 52-56, 118-119 ; Takashi Shiraiishi, *An Age in Motion : Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990, p. 106-137.

9. Sur les raisons de la modification du Code pénal néerlandais, en particulier au sujet du blasphème, voir P. Cliteur et T. Herrenberg, « On the Life and Times of the Dutch Blasphemy Law (1932–2014) », in Paul Cliteur et Tom Herrenberg (eds.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, 1st ed., Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, p. 72-75.

10. Jusqu'à l'année 1968, on ne compta que neuf condamnations et trois suspensions basées sur la mise en œuvre de l'article 174a (1). Voir E. Jansen, « The Rise and Fall of the Offence of Blasphemy Law in the Netherlands », in Jeroen Temperman et Andrés Koltay (eds.), *Blasphemy and Freedom of Expression : Comparative, Theoretical and Historical*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 623-624.

11. « *Santri* » et « *abangan* » sont les catégories popularisées par l'anthropologue américain Clifford Geertz pour désigner la stratification socio-culturelle javanaise. Malgré les critiques, ces termes sont souvent utilisés par certains chercheurs ; les *santris* sont des musulmans soucieux d'orthopraxie, tandis que les *abangan* revendiquent une identité musulmane mais ignorent tout ou partie des obligations de

souhaitaient voir mise en œuvre une totale liberté de religion et de croyance, telle qu'inscrite dans l'article 29 de la Constitution de 1945¹². L'essor, durant cette même période, de courants mystiques javanais ou de groupes religieux se présentant comme des religions « indigènes » était un motif d'inquiétude supplémentaire pour les organisations musulmanes qui enjoignirent le gouvernement central à prendre les mesures nécessaires pour les surveiller et, si possible, les interdire¹³.

Pour répondre à ces demandes, le Premier ministre Ali Sastroamidjojo créa, en 1954, un Comité interministériel de surveillance des courants de croyances spirituelles dans la société (*Panitia Inter-Departemen Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat*, Interdep-Pakem)¹⁴. On lui confia la tâche d'étudier ces communautés et de proposer des mesures juridiques permettant au gouvernement de restreindre voire d'interdire les pratiques jugées problématiques¹⁵. Le premier rapport de l'Interdep-Pakem confirma l'ampleur du phénomène. Il recensa 286 courants de croyances spirituelles au début de l'année 1955, principalement à Java¹⁶. Le second rapport, daté de septembre 1956, en dénombra 375 dans tout l'Archipel¹⁷. Pour entraver l'essor de ces mouvements, le ministère des Religions s'efforça, dans un premier temps,

l'islam ou n'en comprennent pas bien la doctrine. Voir Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago, The University of Chicago, 1976 ; M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and other Visions (c. 1830-1930)*, Leiden, KITLV Press, 2007, p. 84-104.

12. L'article 29 (§2) stipule que « l'État garantit à chacun la liberté de professer une religion et de la pratiquer selon ses cultes et ses croyances propres ».

13. En 1953, le ministère des Religions publia pour la première fois la liste des courants de croyance spirituelle. Dans cette liste 72 groupes étaient mentionnés : 21 d'entre eux utilisaient des noms associés à « *agama* » (religion), 48 se nommaient « *kebatinan* » (spiritualité) et 3 autres se désignaient comme « *tarekat* » (confréries soufies). Voir Kementerian Agama, « *Berbagai Aliran dan Gerakan Agama di Indonesia di Luar Agama Islam, Roma Katholik dan Protestan* », *Penuntun*, janvier-mars 1953, p. 13-15.

14. Ce Comité interministériel fut inauguré officiellement le 8 octobre 1945 et présidé par R.H.K. Sostrodanukusumo. Il était composé de 19 membres représentant certaines institutions gouvernementales, dont le parquet, la police nationale, le ministère de l'Intérieur et le ministère des Religions. Voir le décret du Premier ministre n° 167/PM/1954 du 1^{er} août 1954 dans ANRI, « *Kabinet Presiden RI* », n° 1331.

15. *Ibid.* Cf. Soedjatmiko, *Tugas Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat*, Jakarta, Proyek Inventarisasi Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992, p. 4.

16. « *Laporan Pertama Panitia Interdepartemental Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat* », ANRI, « *Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri Tahun 1950-1959* », Vol. II, n° 1844.

17. « *Laporan Kedua Panitia Interdepartemental Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat* », ANRI, « *Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri Tahun 1950-1959* », Vol. II, n° 1844.

de définir juridiquement la religion. Sur proposition de Muhammad Dimiyati, l'un des membres du Conseil provisoire des représentants du peuple (*Dewan Perwakilan Rakyat Sementara*, DPRS)¹⁸, il imposa, dès 1953, plusieurs critères auxquels les mouvements religieux devaient se conformer pour être reconnus : une théologie strictement monothéiste (conformément au principe de la croyance en un Dieu unique inscrit dans l'article 29 (§1) de la Constitution de 1945), un Prophète, un Livre sacré ainsi qu'une reconnaissance internationale¹⁹. Lorsqu'une religion ou une croyance ne pouvait satisfaire à ces conditions, le ministère des Religions la rangeait dans la catégorie *aliran kepercayaan*, devant faire l'objet d'une surveillance et pouvant être interdite. Dans les années qui suivirent, plusieurs religions ou croyances autres que l'islam et le christianisme, tentèrent alors de redéfinir leur doctrine, afin de répondre au critère de monothéisme. L'hindouisme, jusque-là connu comme la religion « Bali Hindu », le bouddhisme, le confucianisme y parvinrent au prix de quelques acrobaties théologiques et furent, dès lors, reconnues comme « vraies religions ».

À l'approche des premières élections générales de 1955, les tensions entre sympathisants des partis politiques musulmans et ceux des partis politiques non confessionnels s'accrurent. Lors d'une assemblée, réunie en septembre 1953 à Kemayoran (Jakarta), pour la commémoration du 26^e anniversaire de l'Union populaire marhaeniste d'Indonésie (*Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia*, Permai), l'un de ses dirigeants, Mei Kartawinata, fondateur et leader du courant mystique *Perjalanan* ainsi que d'une nouvelle « religion du Pancasila », prononça une allocution dans laquelle il affirmait, sans trop s'embarrasser de contradictions, que le Prophète Mahomet était un personnage fictif et un menteur²⁰. Le Coran, ajoutait-il, n'était qu'une absurdité dont les enseignements étaient inacceptables pour les Indonésiens. Mei Kartawinata prétendait également que tous les *kyai*, oulémas et autres dirigeants musulmans, étaient des suppôts de la colonisation, promouvant une religion étrangère à l'Indonésie. Pour lui, il n'était pas nécessaire d'adhérer à une religion étrangère, particulièrement l'islam, car « nous avons déjà une religion ancestrale, la religion Kuring qui nous enseigne que Dieu est la force se trouvant dans notre âme »²¹. Ces déclarations suscitèrent des réactions outrées

18. Le Conseil provisoire des représentants du peuple a été actif du 16 août 1950 au 26 mars 1956, puis fut remplacé par l'assemblée élue lors des premières élections générales de septembre 1955.

19. Voir Rahmat Subagya, *Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1976, p. 116.

20. Sur ce courant mystique, voir Abdul Rozak, *Teologi Kebatinan Sunda: Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan*, Bandung, Kiblat Buku Utama, 2005.

21. « Isa Anshary Bertanya : Benarkah Pemimpin-pemimpin Permai telah Hina Agama Islam dalam Rapat Umum Ulang Tahun ke-26 Permai ? », *Abadi*, 17 novembre 1953.

au sein de la communauté musulmane : l'Ansor (le mouvement de jeunesse du NU) et les oulémas de Sumatra Centre exigèrent du procureur général la mise en accusation du blasphémateur²². Mais, faute de réglementation adéquate, le magistrat avoua son impuissance et suggéra au gouvernement d'élargir l'interprétation de l'article 156 du Code pénal à toute expression de haine ou d'hostilité envers la doctrine ou les symboles d'une religion²³.

À la fin du mois d'avril 1961, le ministre des Religions, Wahib Wahab, annonça qu'une loi relative au délit d'insulte à la religion était en cours d'élaboration. Dans le contexte très tendu du début des années 1960, les affaires de blasphème à connotation politique se multiplièrent. En avril 1964, par exemple, dans le village de Rungkang (district de Brebes), un membre du Front des paysans d'Indonésie (Barisan Tani Indonesia, BTI) et trois autres personnes furent accusées d'avoir insulté le Coran en le déchirant et en le jetant à terre²⁴. Quelques semaines plus tard, à Cigugur (Java Ouest), un fidèle du courant Religion de Madrais (Agama Madrais) jeta et piétina le livre saint. Arrêtés, les auteurs de ces profanations furent les premiers à être condamnés pour des actes de blasphème sur la base de l'article 156 du Code pénal à des peines allant de deux à quatre ans et demi de prison²⁵.

Entre-temps, en mars 1963, le premier séminaire sur la législation nationale indonésienne, rassemblant d'éminents juristes, apporta son soutien au projet du ministre des Religions d'une loi-cadre relative aux religions (*Undang-Undang Pokok Agama*)²⁶. Le 12 mars 1964, une première version du texte fut finalisée et envoyée à onze ministres pour recueillir leurs conseils

22. « Pemerintah Harus Adil Hadapi Soal-soal yang Ada Hubungannya dengan Agama Islam », *Abadi*, 27 novembre 1953. La province de Sumatra Centre a été supprimée en 1957 et subdivisée en trois provinces en 1958.

23. ANRI, « Sekretariat Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », n° 1837. Depuis son entrée en vigueur en 1918, l'article 156 n'avait été employé qu'en cas d'hostilité, de haine ou d'insultes envers un groupe, (notamment sur la base de l'appartenance religieuse). Il ne concernait pas les paroles outrageantes contre une divinité ou les objets sacrés d'une religion.

24. Fondé en novembre 1945, le BTI était une organisation liée au Parti communiste indonésien. En 1955, elle comptait plus de 3 millions de membres : près de 90 % d'entre eux vivaient à Java. Voir M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, London, Palgrave Macmillan, 2008, p. 302.

25. Voir « NU Minta Tinjau Kembali Putusan Pengadilan Cilacap Mengenai Perkara Menginjak-injak Kitab Suci Alquran », *Duta Masyarakat*, 4 octobre 1963 ; « Kesimpulan BTI Terbantah oleh Palu Hakim ; Arit Disita para Terdakwa Dihukum Penjara », *Duta Masyarakat*, 5 juillet 1964 ; « Peristiwa 'Tjigugur' Berakhir dengan Vonis 3 Tahun Penjara untuk Terdakwa », *Duta Masyarakat*, 9 août 1964.

26. « Resolusi Seminar Hukum Nasional 1963 » in *20 Tahun Indonesia Merdeka*, dans Departemen Penerangan, *20 Tahun Indonesia Merdeka*, Djakarta, Departemen Penerangan, 1965, p. 534-543.

ou commentaires²⁷. Aucune modification n'ayant été proposée, le texte fut publié par décret présidentiel, le 27 janvier 1965, à la grande satisfaction des organisations islamiques qui apportèrent alors leur soutien à la *Konfrontasi* avec la Malaisie²⁸. À la suite de la publication du décret, le ministre des Religions, Saifuddin Zuhri, déclara que ceux qui proclamaient que la religion était une affaire personnelle étaient en désaccord avec l'esprit de la révolution conduite par le commandant suprême Soekarno²⁹.

Les dispositions du décret présidentiel de 1965

Le contenu du décret présidentiel de 1965 sur le blasphème est très bref : il n'est composé que de quatre articles avec leurs explications respectives³⁰. L'article premier porte sur les types d'infractions et les modes d'expression prohibés, mais ne comporte ni définition, ni critères clairs relatifs aux termes employés « d'abus en matière de religion » (*penyalahgunaan agama*) et de « blasphème » (*penodaan agama*). Cet article premier prévoit l'interdiction de exprimer volontairement, d'encourager ou de solliciter le soutien du public en faveur d'interprétations religieuses et d'activités culturelles qui détournent les principales doctrines et enseignements des autorités des religions pratiquées par les Indonésiens. Les religions mentionnées par le décret sont l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme, qui voient ainsi consacré leur statut de religions « reconnues ». Elles seules bénéficieront désormais des mesures de protection prévues par l'article 29 §2 de la Constitution de 1945 qui dispose que « l'État garantit à chacun la liberté de professer sa propre religion et de pratiquer sa religion ou sa croyance ». À l'inverse, en pénalisant « l'abus en matière de religion », le décret vise à entraver l'essor des *aliran kepercayaan* en les séparant nettement de la catégorie précédente. Il leur est désormais interdit de se désigner sous le terme de « religion » (*agama*) ou d'utiliser des termes religieux dans leurs pratiques.

Le décret confie expressément à plusieurs institutions le soin de mettre en œuvre ces dispositions. Son article 2 §1 précise ainsi que « Quiconque enfreint les dispositions de l'article (1) sera sommé solennellement de cesser

27. ANRI, « Dokumen Ruslan Abdul Gani », n° 1238 et 1413.

28. « Pernyataan Bersama Partai-Partai dan Ormas Islam », *Antara*, 18 mars 1965. Voir aussi Jeremy M. Menchik, *Tolerance without Liberalism: Islamic Institutions and Political Violence in Twentieth Century Indonesia*, Ph.D., The University of Wisconsin - Madison, United States -- Wisconsin, 2011, p. 80.

29. « Mulai Dikibarkan untuk Laksanakan Panji dan Patakan Dep. Agama, Penpres n° 1 Tahun 1965 », *Duta Masyarakat*, 5 avril 1965.

30. Voir le texte du décret en annexe. Dans presque tous les textes juridiques indonésiens, on trouve des articles explicatifs (*pasal-pasal penjelasan*) dont la fonction principale est de préciser les termes pouvant apparaître peu clairs.

ses agissements, par un décret conjoint du ministre des Affaires Religieuses, du ministre/Procureur Général et du ministre de l'Intérieur ». De plus, comme stipulé dans l'alinéa §2 : « Si l'infraction mentionnée à l'alinéa (1) a été commise par une organisation ou un courant de croyances, le Président de la République d'Indonésie peut dissoudre l'organisation et frapper d'interdiction cette organisation ou ce courant de croyance, mesures prises après avis du ministre des Affaires Religieuses, du ministre/Procureur Général et du ministre de l'Intérieur. ». Une sanction pénale peut être appliquée à l'encontre de quiconque persiste à enfreindre la disposition décrite ci-dessus, malgré les avertissements prévus dans le cadre de l'article 2. Ainsi, l'article 3 du décret dispose que « Les personnes, fidèles, membres et/ou dirigeants de l'organisation concernée [et/ou] de ce courant seront condamnés à une peine d'emprisonnement maximale de cinq ans ». En ce qui concerne la sanction pénale, l'article 4 du décret prévoit d'ajouter un nouvel article au Code pénal (article 156a) :

« Sera condamné à une peine d'emprisonnement maximale de cinq ans quiconque aura volontairement et publiquement exprimé des sentiments ou commis des actes:

- a. essentiellement hostiles, abusifs ou blasphématoires à l'encontre d'une religion professée en Indonésie;
- b. dans l'intention de faire en sorte que l'on n'adhère à aucune religion fondée sur le principe d'un Dieu unique. »

Depuis 1965, il existe donc dans le droit indonésien quatre infractions relatives aux atteintes contre les religions. Les deux premières, mentionnées dans le titre du décret sont l'abus en matière de religion et le blasphème. Les deux autres sont l'hostilité aux religions et toute action incitant la population à n'adhérer à aucune des religions fondées sur le principe d'un Dieu unique. L'infraction n'est toutefois caractérisée qu'en cas d'intention hostile ou outrageante envers la religion. De ce fait, les commentaires écrits ou oraux effectués de façon objective et scientifique, sans emploi de termes hostiles ou méprisants ne peuvent être sanctionnés.

Le dispositif prévu par le décret présidentiel de 1965 est donc relativement confus : la cohérence entre son titre et les actes principaux prohibés dans son article premier n'a rien d'évident. Ce sont à priori les interprétations déviantes ou les activités enfreignant les enseignements reconnus par les autorités religieuses concernées qui constituent la notion d'abus en matière religieuse et/ou de blasphème. Ceci confère *de facto* à ces autorités un pouvoir dans la définition des infractions, en particulier pour ce qui relève de la catégorie qualifiée, dans la tradition juridique du Moyen Âge, de « blasphème hérétique » qui remet en cause les articles de foi d'une religion.

Les *aliran kepercayaan*, entre restriction et reconnaissance

En 1969, le décret présidentiel de 1965 fut transformé en loi par l'Assemblée

consultative du peuple (MPR)³¹. Sous l'égide du président Suharto, le régime de l'Ordre nouveau y recourut non seulement pour réprimer les actes jugés « injurieux » ou « diffamatoires » envers une religion mais aussi pour combattre les interprétations religieuses considérées comme « hétérodoxes ». La loi anti-blasphème de 1965 complétait deux décrets de l'Assemblée du Peuple Consultative Provisoire (MPRS) du 5 juillet 1966 : le décret n° XXV qui avait ordonné la dissolution du PKI et interdit le communisme, le marxisme et le léninisme ; le décret n° XXVII qui avait rendu les matières religieuses obligatoires dans tous les établissements d'enseignement, du primaire à l'université. Pour renforcer ces deux dispositions, le Président Suharto avait, lors de son premier discours devant le Conseil des représentants des peuples (DPR), encouragé le peuple indonésien à embrasser l'une des religions reconnues, afin de parer au risque d'un nouvel essor du PKI³². Dès lors, professer l'une de ces religions apparut comme le seul moyen d'éviter de subir la répression des groupes anticommunistes. Lors d'une rencontre entre communautés religieuses, organisée le 30 novembre 1969, le gouvernement proposa que le prosélytisme des religions reconnues soit orienté vers les *aliran kepercayaan*. Dans les années qui suivirent, ces derniers furent l'objet d'une surveillance constante. Durant les trois décennies de l'Ordre nouveau, plus de soixante-dix interdictions furent prononcées, au niveau national ou régional et un certain nombre de mouvements cessèrent d'eux-mêmes leurs activités après un premier avertissement du PAKEM³³.

La politique religieuse du gouvernement conduisit de très nombreux adeptes des *aliran kepercayaan* à se convertir à l'une des religions « reconnues » dont les représentants étaient souvent sollicités par les autorités. Le Directeur général du bureau en charge des populations hindo-bouddhistes (Bimas Hindu-Budha), se vit ainsi confier, en octobre 1966, un mandat de surveillance et d'évaluation de la communauté religieuse Toani Tolotang à Sidenreng Rappang, Célèbes Sud. Deux mois plus tard, cette communauté, désormais qualifiée d'Hindu Tolotang était considérée comme ayant été convertie à l'hindouisme balinaï,

31. Le changement de statut juridique du décret présidentiel du 27 janvier 1965 en loi fit suite à la promulgation de la loi n° 5 du 7 mai 1969 sur la légitimation des décrets présidentiels de la période précédente. Ce changement était motivé par le fait que dans la hiérarchie juridique en Indonésie, le statut du décret présidentiel est inférieur à celui de la loi et ne pouvait donc pas modifier le Code pénal, par l'insertion d'un nouvel article (156a). Pour faire la différence avec les autres lois, on l'appelle donc la loi anti-blasphème de 1965 (litt. en indonésien la loi n° 1/PNPS/1965 « tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama »).

32. Departemen Penerangan, « Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di Depan Sidang DPR-GR pada 16 Agustus 1968 », Jakarta, Departemen Penerangan RI, 1968, p. 29-32.

33. Voir Departemen Agama, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*, op. cit., p. 13-180 ; R. E. Djumali Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia*, Djakarta, Departemen Agama, 1971, p. 109-112.

bien que ses rites et pratiques différaient diamétralement de celui-ci³⁴. En pays Toraja, la communauté Aluk To Dolo (litt. « religion des ancêtres ») qui résistait, depuis le début des années 1960, à la progression du christianisme et de l'islam fut à son tour considérée comme appartenant à la religion Hindu Bali, puis simplement Hindu. Dans la seconde moitié des années 1970, des membres de plusieurs ethnies dayaks de Kalimantan Centre, pratiquants du Kaharingan, furent également assimilés à l'hindouisme³⁵. A la même époque, la communauté Samin à Pati (Java Centre) devint aussi la cible du prosélytisme des religions reconnues, tandis qu'à Lombok, la communauté du Sasak Wetutelu (littéralement « trois moments », sous-entendu de prières), tenant d'un islam local fut, elle, visée par les musulmans orthodoxes du Sasak Wetulima (cinq prières)³⁶.

Malgré ces difficultés, les *aliran kepercayaan*, et plus particulièrement les courants mystiques, étaient en constante progression, disparaissant puis renaissant par intermittence. Le gouvernement lui-même eut d'ailleurs une attitude ambiguë à leur égard : une collaboration s'instaura ainsi entre le Comité du congrès des courants mystiques d'Indonésie (*Badan Kongres Kebatinan Indonesia*, BKKI) et le Golkar et, en 1973, le terme *kepercayaan* (croyances) fut mentionné explicitement dans les Grandes lignes de la politique de l'État (*Garis-garis Besar Haluan Negara*, GBHN), malgré l'opposition des organisations musulmanes³⁷. En 1978, le MPR décida de conserver cette mention dans la nouvelle mouture des Grandes lignes de la politique de l'État, mais précisa toutefois que la croyance en un Dieu unique n'était pas suffisante pour fonder une religion pleine et entière³⁸. Le statut juridique des *aliran kepercayaan* demeura donc relativement marginal et le nouveau ministre des Religions, Alamsyah Ratu Perwiranegara, obtint que leur gestion soit transférée au ministère de l'Éducation et de la Culture³⁹. En octobre de la même année, le ministre des Religions fit parvenir à tous les gouverneurs une circulaire interdisant l'emploi de termes de religion (*agama*), de mariage (*perkawinan*), de serment de prise de fonction (*sumpah jabatan*) et d'enterrement (*pemakaman*) par les membres de ces courants spirituels, une disposition discriminatoire qui les priva de leurs droits civils et politiques pendant des années⁴⁰.

34. Cité dans Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial : Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung, Mizan, 2005, p. 246-247.

35. Silvia Vignato, *Au nom de l'hindouisme : reconfigurations ethniques chez les Tamouls et les Karo en Indonésie*, Paris, Montréal (Québec), l'Harmattan, 2000, p. 39-40.

36. Voir Heru Prasetia, « Masyarakat Adat Wet Semokan: di Tengah Ketegangan Ujaran dan Ajaran » in Hikmat Budiman, *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, Jakarta, Interseksi Foundation, 2005, p. 132-138.

37. Voir TAP MPR n° IV/MPR/1973, p. 26.

38. TAP MPR n° IV/MPR/1978, p. 36.

39. Voir, « Kepercayaan Tidak akan Masuk Departemen Agama », *Kompas*, 4 avril 1978.

40. Voir « la lettre n° B.VI/11215/1978 » dans Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan*, Jakarta, Gunung Mulia, 1996, p. 124-127.

Avec la *Reformasi*, l'espoir revint au sein des courants spirituels, en particulier après la révocation, par le président Abdurrahman Wahid (octobre 1999 – 23 juillet 2001), de décrets limitant la liberté religieuse⁴¹. Ces espoirs furent déçus dans un premier temps : faute d'être reconnus par l'État en tant que religion, les *aliran kepercayaan* demeurent toujours considérés comme une menace et doivent faire l'objet d'une surveillance comme l'a confirmé l'article 30 §3 de la Loi n° 16 du 26 juillet 2004 sur les pouvoirs du parquet :

«En vue du maintien de l'ordre et de la sécurité publique, le parquet s'implique dans l'organisation des activités entre autres, [...] c) la surveillance des courants de croyances menaçant la société et l'État; b) la prévention des abus et de la diffamation en matière religieuse».

Cependant, depuis novembre 2017, suite à une décision de la Cour constitutionnelle, les *aliran kepercayaan* sont autorisés à inscrire leur identité dans la colonne « religion », ce qui laisse entrevoir un changement de statut⁴².

La répression des mouvement religieux « dissidents » ou la criminalisation de l'hérésie

L'une des dispositions importantes de l'article 1 de la loi anti-blaspème de 1965 est l'interdiction de proposer des interprétations contraires aux doctrines ou aux principaux enseignements des religions reconnues. Prévu à l'origine pour empêcher la diffusion des courants mystiques javanais ou des religions ancestrales, cet article fut ensuite de plus en plus souvent utilisé pour combattre des mouvements religieux minoritaires issus des religions reconnues. D'un point de vue religieux, ces mouvements sont considérés comme susceptibles de perturber la sérénité des diverses communautés religieuses. Dans une perspective politique, ils sont jugés menaçants pour la stabilité politique et la sécurité nationale. Le gouvernement, représenté par le parquet de la République, a donc un double rôle, celui de gardien de l'unité des religions et celui du maintien de l'ordre public. Mais le parquet n'a pas l'autorité pour décider de lui-même si un courant religieux est déviant ou non par rapport à l'une des religions reconnues et doit s'en remettre au jugement de leurs autorités respectives. Durant la période de l'Ordre nouveau, une vingtaine de mouvements religieux minoritaires à caractère islamique et cinq groupes issus du protestantisme furent interdits.

41. La Décision présidentielle n° 6 du 17 janvier 2000 révoque deux décisions de ses prédécesseurs : 1. l'Instruction présidentielle de Suharto n° 14 du 16 décembre 1967 sur l'interdiction de la religion, des croyances et des traditions chinoises en Indonésie qui retirait (pour des raisons politiques) au confucianisme le statut de religion reconnue que lui avait conféré la loi anti-blaspème de 1965. 2. Le Décret présidentiel de Soekarno n° 264 du 25 juillet 1962 qui interdisait diverses associations comme le Rotary Club, The Divine Life Society, l'«Ancient Mystical Organisation of Rosi Crucians» et l'«Organisation des Baha'i».

42. Voir l'arrêt de la Cour constitutionnelle n° 97/PUU-XIV/2016 du 11 novembre 2017.

L'Ahmadiyya de Qadian fut l'un des groupes religieux ayant le plus souffert du zèle des partisans d'une stricte orthodoxie sunnite⁴³. Présent en Indonésie depuis le milieu des années 1920, le mouvement obtint, en 1953, une reconnaissance du ministère de la Justice en tant qu'organisation de masse musulmane. Enregistré auprès du ministère des Religions depuis mars 1970 sous le nom de Communauté Ahmadi d'Indonésie (*Jemaat Ahmadiyah Indonesia*, JAI)⁴⁴, il demeura pourtant en butte à l'hostilité des musulmans sunnites du pays⁴⁵. Lors de la conférence internationale des organisations islamiques, organisée par la Ligue islamique mondiale à la Mecque du 6 au 10 avril 1974, l'Ahmadiyya fut considérée comme n'appartenant pas à l'islam pour les raisons suivantes : son fondateur affirmait être un prophète, il avait modifié certains passages du Coran et déclaré que le concept du *jihad* était désuet. Le 1^{er} juin 1980, le Conseil des oulémas d'Indonésie (MUI) émit une fatwa désignant le JAI comme un courant dissident de l'islam et, en 1984, il demanda au gouvernement de modifier son statut⁴⁶. Après cette fatwa du MUI, plusieurs parquets locaux publièrent des décrets interdisant l'Ahmadiyya dans leurs régions : ce fut notamment le cas à Selong, Lombok-Est (1983), Sidenreng Rappang, Célèbes Sud (1986), Sungai Penuh, Jambi (1989), Tarakan, Kalimantan Est (1989) et Medan, Sumatera Nord (1994)⁴⁷. Au niveau national, une réunion du ministère de la Politique et de la Sûreté de l'État, le 9 mai 1984, confirma que l'Ahmadiyya n'appartenait pas à l'islam, que ses publications devaient être interdites, et que le statut juridique octroyé par le ministère de la Justice en 1953 devait être réexaminé⁴⁸.

Aux tracasseries juridiques succédèrent des violences physiques lorsque l'Ahmadiyya construisit un centre pédagogique connu sous le nom de «Kampus Mubarak», à Parung, Java-Ouest⁴⁹. Malgré ces persécutions, l'Ahmadiyya continua à progresser dans certaines régions d'Indonésie,

43. Sur l'histoire du mouvement, voir H. A. Walter, *The Ahmadiya Movement*, New Delhi, Manohar, 1991.

44. Martono, « Sejarah Singkat Perkembangan Jemaat Ahmadiyah di Indonesia selama 50 Tahun », *Majalah Sinar Islam*, n° Yubilium, Sulh 1355 (janvier 1975), p. 25-26 ; Munasirsidik, *Dasar-Dasar Hukum dan Legalitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia*, Tangerang, IKAHAI, 2007, p. 21. Voir également Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, Yogyakarta, LKiS Pelangi Aksara, 2005.

45. Munasirsidik, *Dasar-Dasar Hukum dan Legalitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia*, *ibid.*, p. 22.

46. Voir Majelis Ulama Indonesia (ed.), *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, Jakarta, Penerbit Erlangga, 2011, p. 4142.

47. Amin Djamaluddin, *Ahmadiyah dan Pembajakan Al-Qur'an*, Jakarta, LPPI, 2008, p. 90.

48. *Ibid.*, p. 92-97.

49. Voir « Laporan kecemasan Warga Parung terhadap Ahmadiyah kepada Menteri Dalam Negeri », cité *in ibid.*, p. 252.

particulièrement durant les années 1990. En 2000, le JAI comptait 228 branches et 500 000 membres et en 2005, une nouvelle fatwa du MUI vint confirmer la condamnation de 1980⁵⁰.

Loin de refluer après la chute de l'Ordre nouveau, la lutte contre les groupes religieux jugés «déviant» s'est élargie avec la *Reformasi*. En plus de la poursuite de la répression contre l'Ahmadiyya, plusieurs autres mouvements, certains issus de l'islam, d'autres du protestantisme ont été l'objet d'interdictions⁵¹. Fait nouveau, les poursuites judiciaires à l'encontre de leurs dirigeants s'appuient désormais de plus en plus souvent sur l'article 156a du Code pénal. Entre 1967 et 1998, cet article n'avait été utilisé que contre une trentaine de personnes, alors qu'entre 2000 et 2018, près de cent cinquante condamnations ont été prononcées sur cette base. Cette évolution traduit un élargissement du champ d'application de cet article : prévu pour réprimer des actes ou des propos blasphématoires ou diffamatoires contre une religion, il sert désormais à criminaliser des interprétations considérées comme déviantes par les autorités des religions reconnues. Sous la pression de certaines organisations musulmanes, ce n'est plus seulement le blasphème mais aussi l'hérésie qui est combattue par la justice de la République comme en témoignent deux affaires emblématiques.

La première est celle de la communauté Salamullah, fondée en 1996 par une femme, Syamsuriati, plus tard connue sous les noms de Lia Aminuddin, Bunda Lia et Lia Eden⁵². Le mouvement était au départ relativement orthodoxe. Lia prêchait le *tauhid* (l'unicité divine), recommandait la pratique

50. Jemaat Ahmadiyah, *Bunga Rampai Sejarah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (1925-2000)*, Bogor, Sekretariat JAI, 2000, p. 200-205.

51. Parmi les mouvements liés à l'islam on peut citer : Al-Qiyadah al-Islamiyah (un syncrétisme entre islam, christianisme et judaïsme, dont le chef, Abdussalam, se présente comme un nouveau prophète et messie), Islam Model Baru (« l'islam nouveau modèle »), Satrio Paningit Weteng Buwono (« Le chevalier caché du ventre de l'univers ») ou encore Santriloka ; parmi ceux issus du protestantisme : la Jemaat Kristiani Pondok Nabi (« Communauté chrétienne de l'internat du Prophète ») ou encore la Jemaat Gereja Bethel Tabernakel (« Communauté de l'Église Bethel du Tabernacle »). Certaines associations enfin ne prétendaient pas être de nouvelles églises mais soutenaient des interprétations qualifiées de déviantes par les autorités chrétiennes comme la Yayasan I'tikaf Ngaji Lelaku (« Fondation de la retraite pieuse pour la compréhension de la pratique religieuse ») ou encore la Yayasan Kanker dan Narkoba Cahaya Alam, (« Fondation de la lumière universelle contre le cancer et les psychotropes »). À l'instar de l'Ahmadiyya, ces petits groupes religieux furent la cible d'attaques par des foules issues du voisinage, avant ou après la condamnation de leur doctrine par les autorités religieuses concernées.

52. Sur cette affaire, voir Andrée Feillard, « Du messianisme au dépassement de la « religion ». La voie de Salamullah dans l'Indonésie du XXI^e siècle », *Archipel*, volume 76, 2008. p. 65-98.

des cinq prières quotidiennes et soutenait l'authenticité du Coran⁵³. Mais rapidement elle affirma être en contact avec l'archange Gabriel, ce qui lui valut une première mise en garde du MUI, en octobre 1997⁵⁴. Elle revendiqua par la suite le statut de prophétesse : appelée « Sa Majesté Mère Lia », elle se présentait comme la réincarnation de plusieurs figures majeures : la Vierge Marie, Jeanne d'Arc et Ève⁵⁵. En 2000, elle se mit à parler directement au nom de Dieu et, l'année suivante, annonça son mariage avec l'archange Gabriel, tandis que son fils, Ahmad Mukti, était honoré comme l'incarnation de Jésus-Christ⁵⁶. Elle entérina alors sa rupture avec l'islam à travers l'« édit de Gabriel » et revendiqua la fondation d'une nouvelle religion. Un village proche de Bogor (Java-Ouest) fut choisi comme centre et plusieurs dizaines de fidèles s'y installèrent. Des tensions surgirent rapidement avec les habitants du lieu : une pétition demanda le départ de Salamullah et, en mai 2001, la communauté fut attaquée et pillée par des centaines d'émeutiers. Les auteurs de l'attaque ne furent pas poursuivis par la justice et Lia se lança alors dans de violentes critiques, assorties de malédictions divines, à l'égard des autorités musulmanes et du gouvernement indonésien. En décembre 2005, elle proclama l'abolition de toutes les religions. De nouvelles émeutes eurent alors lieu, obligeant la police à évacuer une cinquantaine de membres de la secte. Lia fut placée en détention et déférée devant le tribunal de Jakarta Centre pour violation des articles 156a, 55 §1 (sur les actes hostiles) et 157 (incitation à la haine) du code pénal. En juin 2006, Lia Eden fut condamnée à deux années d'emprisonnement sur la base des deux premiers chefs d'accusation⁵⁷. Son séjour en prison n'entama en rien ses convictions et dès sa libération, elle se remit à harceler les autorités à qui elle envoya plus d'un millier de lettres. De nouveau interpellée en décembre 2008, elle fut condamnée à deux ans et demi de prison, ce qui ne la convainquit en rien de modérer son discours⁵⁸.

L'article 156a n'est pas le seul instrument à la disposition des juges pour criminaliser les comportements considérés comme déviants en matière de religion. C'est ce que montre le cas de Muhammad Yusman Roy, responsable de l'internat islamique Pondok I'tikaf Jama'ah Ngaji Lelaku, Malang, Java Est⁵⁹. Partant du constat que les Indonésiens capables de comprendre l'arabe

53. Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*, Switzerland, Springer, 2016, p. 57.

54. Voir la *fatwa* du MUI n° Kep.-768/MUI/XII/1997 du 22 décembre 1997 dans Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975*, op. cit., p. 62-75.

55. *Ibid.*, p. 39.

56. *Ibid.*, p. 41.

57. Voir la décision du tribunal de Jakarta Centre n° 677/PID.B/ 2006/PN.Jkt.Pst le 29 juin 2006.

58. Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy*, op. cit., p. 95-96 et p. 112-114.

59. Cet internat islamique a été fondé en 1997. Voir Lembaga Bantuan Hukum Malang,

sont rares, ce chrétien, converti à l'islam en 1975, décida, au début des années 2000, que les jeunes qui lui étaient confiés devaient certes apprendre l'écriture arabe pour lire le Coran et l'apprendre par cœur, mais qu'ils devaient aussi en comprendre la signification. C'est pourquoi il choisit, lors de la prière, de faire suivre la récitation des versets du Coran en arabe de leur traduction en indonésien⁶⁰. Pour justifier cette pratique, il s'appuyait sur le verset quatre de la sourate Ibrahim (14) : «Et nous n'avons envoyé de Messenger qu'avec la langue de son peuple, afin de les éclairer. Allah égare qui Il veut et guide qui Il veut. Et, c'est Lui le Tout Puissant, le Sage».

Ainsi que le verset 43 de la sourate an-Nisâ (4) : «Ô les croyants ! N'approchez pas de la Şalât alors que vous êtes ivres jusqu'à ce que vous compreniez ce que vous dites, [...]».

En novembre 2002, Yusman Roy publia un pamphlet intitulé «le point de vue du Coran sur les oulémas et les *kyai* qui guident la prière collective » (*Pandangan al-Qur'an tentang Poro Ulama dan Kiai yang sedang Mengimami Shalat Berjamaah*), selon lequel les oulémas qui ne traduisaient pas les prières en indonésien, lorsqu'ils sont *imam* de la prière collective, seront maudits⁶¹. Distribué dans les rues de Malang, ce texte et d'autres libelles, provoquèrent de violentes réactions. En janvier 2004, la section locale du MUI émit une fatwa condamnant la récitation des prières rituelles dans une autre langue que l'arabe, s'appuyant sur un hadith : «Priez comme vous m'avez vu prier»⁶². Un an plus tard, le MUI de Java Est dénonça à son tour ces prières comme «innovations blâmables» (*bidat*) et les membres de la communauté de l'internat *I'tikaf Nagji Lelaku* comme «pêcheurs» (*fâsiq*)⁶³. Les fatwas n'étant que des avis, elles ne pouvaient servir de base légale à des condamnations mais elles justifèrent, dans ce cas comme dans d'autres, les actions violentes de certains groupes, gardiens autoproclamés de l'orthopraxie. Considérant que le MUI l'avait discrédité, Yusman Roy annonça son intention de contester

«Kriminalisasi Shalat Dua Bahasa, Ancaman Ekspresi Beragama dan Berkeyakinan ». http://lbhmlg.blogspot.com/2008_09_01_archive.html (consulté le 15 April 2014).

60. Sur la chronologie de ce mouvement, voir l'article de Paring Waluyo et Levi Riyansyah, « Pengawasan Negara terhadap Kehidupan Sipil : Kasus Penyesatan dan Kriminalisasi Yusman Roy », in Ahmad Suaedy (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal : Beberapa Isu Penting di Indonesia*, Jakarta, Wahid Institute, 2007, p. 134-145.

61. *Ibid.*, p. 144.

62. Voir la fatwa du MUI de la région de Malang n° Kep.02/SKF/MUI/KAB/I/2004 sur « la diffusion d'un enseignement déviant dans la rue Sumberwaras Timur n° 136, Kalirejo Lawang de Malang ». Pour une traduction brève en anglais, voir Stewart Fenwick, « Yusman Roy and the Language of Devotion-“Innovation” in Indonesia Islam on Trial », *Studia Islamika*, Vol. 18, n° 3, 2011, p. 504.

63. Voir la fatwa du MUI de la province de Java Est n° Kep-13/SKF/MUI/TTM/II/2005 sur la traduction qui suit la récitation des versets du Coran dans la prière collective, *ibid.*, p. 505.

la fatwa devant le tribunal et de déposer une plainte auprès de la Commission nationale des droits de l'homme⁶⁴. Le prédicateur reçut d'ailleurs le soutien de personnalités comme l'ancien président Abdurahman Wahid, dont la compétence en tant qu'expert de la jurisprudence islamique (*fiqh*) était reconnue. Ce dernier déclara que l'usage des langues locales dans la prière était une question ouverte au débat et il reprochait aux oulémas du MUI d'avoir délivré leur fatwa sans avoir réellement réfléchi au problème⁶⁵. En mai 2005, le procureur ordonna la fermeture de l'internat de *l'I'tikaf Ngaji Lelaku* et inculpa Yusman Roy sur la base des articles 156a (sur le blasphème) et 157 (relatif aux propos haineux) du Code pénal. Au motif d'assurer sa protection, l'accusé fut alors arrêté⁶⁶. Durant son procès, Ulil Absar Abdallah, dirigeant du Réseau de l'islam libéral (Jaringan Islam Liberal, JIL), vint confirmer devant les juges les propos d'Abdurahman Wahid : l'accusé ne pouvait être qualifié d'hérétique dans la mesure où la pratique de la prière demeurait débattue (*ikhhtilaf*) parmi les savants musulmans. Yusman Roy fut finalement condamné à deux années d'emprisonnement, non pour avoir blasphémé, mais au titre du seul article 157 du Code pénal, pour incitation à la haine, peine confirmée en appel puis en cassation⁶⁷.

L'échec du recours contre la loi anti-blasphème devant la Cour constitutionnelle

En octobre 2009, des organisations non gouvernementales, inquiètes de l'évolution récente de la liberté religieuse en Indonésie, contestèrent la constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965. Connue sous le nom d'« Équipe pour la défense de la liberté religieuse » (*Tim Advokasi Kebebasan Beragama*), un collectif d'avocats déposa un recours auprès de la Cour constitutionnelle afin d'annuler ou tout au moins de réviser cette législation⁶⁸.

64. La Commission nationale des droits de l'homme, par le biais de la lettre n° 258/K/SIPOL/IV/ du 26 avril 2005, affirme que le droit à la liberté religieuse, en vertu de l'article 4 de la loi n° 39 de 1999 sur les droits de l'homme, est absolu et ne peut être limité quelles que soient les circonstances ; il est également garanti par la Constitution de 1945. Voir « Keluarga Roy Menerima Surat dari Komnas Hak Asasi Manusia, *Kompas*, 10 mai 2005.

65. Voir « Java-Est : le responsable d'une école coranique suscite une controverse pour avoir traduit en indonésien une prière rituelle dite en arabe », *Bulletin EDA n° 419* dans [http://eglasie.mepasie.org/asia-du-sud-est/indonesie/2005-05-16-java-est-le-responsable-dune-ecole--coranique/?SearchableText=Yusman %20Roy](http://eglasie.mepasie.org/asia-du-sud-est/indonesie/2005-05-16-java-est-le-responsable-dune-ecole--coranique/?SearchableText=Yusman%20Roy) (consulté le 15 juin 2014).

66. « Yusman Roy Resmi Jadi Tersangka Penodaan Agama », *Kompas*, 9 mai 2005.

67. Voir la décision du Haut tribunal de Surabaya n° 361/PID/2005/PT.SBY du 22 novembre 2005 et l'arrêt de la Cour de cassation n° 75/K/Pid/2006 du 27 janvier 2006.

68. Voir leur requête dans *Tim Advokasi Kebebasan Beragama*, « Permohonan Pengujian Materiil Undang-Undang Nomor 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama terhadap Undang-Undang Dasar 1945 »,

Ils considéraient que la loi anti-blasphème de 1965, issue du décret présidentiel n° 1 du 27 janvier 1965 n'était pas compatible avec la récente révision de la Constitution de 1945 qui reconnaissait explicitement les valeurs démocratiques et les droits de l'homme. La loi violait, selon eux, les principes de certitude juridique et d'égalité de traitement devant la loi, le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, la liberté d'expression, ainsi que l'interdiction de tout traitement discriminatoire.

Durant le procès dont les treize audiences se tinrent entre novembre 2009 et avril 2010, trois groupes de témoins et d'experts, aux buts et aux arguments différents se succédèrent à la barre. Le premier était opposé à la révocation du texte, le second était favorable à cette option et le troisième penchait pour le maintien de la loi avec quelques révisions. Après des mois de débats parfois houleux, marqués par de nombreuses manifestations d'islamistes radicaux, la Cour constitutionnelle, dirigée par Moh. Mahfud, rejeta le 19 avril 2010, la requête en annulation. La Cour ne retint pas l'argument de la restriction de la liberté religieuse. S'agissant de l'interdiction des interprétations déviantes, elle considéra que, si la liberté de croire ne pouvait être limitée par la loi dans le for intérieur (*forum internum*), son expression dans le for extérieur (*forum externum*) pouvait l'être conformément à la Constitution de 1945⁶⁹.

S'agissant des six religions mentionnées dans la loi anti-blasphème, la Cour constitutionnelle affirma que leur mention n'avait pas pour objet de définir les religions reconnues ou officielles de l'État ni de limiter la liberté des autres religions et croyances. L'existence du judaïsme, du zoroastrisme et du taoïsme était ainsi, selon la Cour, également garantie par l'État en vertu de l'article 29 §2 de la Constitution de 1945. La mention de six religions pratiquées par des Indonésiens n'était rien de plus qu'une reconnaissance factuelle et sociologique au moment où cette loi avait été édictée⁷⁰. En d'autres termes, la Cour constitutionnelle affirma que la protection de l'État n'était pas exclusivement réservée aux religions dont l'existence était reconnue par l'administration du ministère des Religions.

Concernant l'explication de l'article 1 de la loi, portant sur les courants de croyances, la Cour constitutionnelle la considéra comme fondée en droit dans la mesure où elle n'avait pas pour objectif de les interdire, mais de les orienter vers une vision plus salutaire du principe de la croyance en un dieu unique. La Cour souligna que les fidèles des *aliran kepercayaan* étaient des citoyens jouissant des droits et devoirs relatifs à leur croyance tels que garantis par l'article 28E §2 de la Constitution. En somme, pour la Cour, le problème principal de la loi anti-blasphème ne relevait pas de sa

20 octobre 2009, p. 1-2.

69. Voir Risalah Sidang XIII, décision de la Cour constitutionnelle n° 140/PUU-VII/2009 (19 avril 2010), p. 72-73.

70. *Ibid.*, p. 74.

constitutionnalité mais de son application. Les traitements discriminatoires à l'encontre des fidèles de courants religieux minoritaires relevaient, selon elle, d'erreurs administratives, indépendamment de toute contradiction entre la loi et la Constitution. La formulation de l'article premier de la loi, interdisant la publication d'interprétations déviantes des doctrines de religions reconnues en Indonésie, était une mesure préventive légitime destinée à prévenir les conflits au sein de la société. En conclusion de son arrêt, la Cour invitait toutefois le législateur à préciser la loi, afin de clarifier les conditions de son application et éviter les erreurs d'interprétation mais elle ne conditionna pas la constitutionnalité de la loi à cette révision, laissée à l'appréciation de l'exécutif et du législatif⁷¹.

Le gouvernement et les groupes religieux reconnus partageant le même point de vue quant aux interprétations « déviantes » ou aux formes d'expression pouvant être considérées comme des critiques envers l'une des religions reconnues, cette dernière recommandation de la Cour est demeurée lettre morte. Depuis 2010, la lutte contre le blasphème et l'hérésie se poursuit au gré des indignations populaires et, le plus souvent, en dehors de tout cadre légal. L'Ahmadiyya en demeure la cible principale. Le 6 février 2011, par exemple, un millier de villageois d'Umbulan, dans la province de Banten, armés de pierres, de bâtons et de machettes, attaquèrent et incendièrent une maison où se réunissaient neuf membres de l'Ahmadiyya. Trois ahmadis perdirent la vie et cinq autres furent grièvement blessés. Pour des raisons de sécurité et pour éviter la poursuite des violences, 25 membres de la communauté furent évacués par les forces de l'ordre qui étaient demeurées inactives jusque-là⁷². Leur retour dans leur propre village est désormais soumis aux conditions posées par le MUI local : renoncer à leur croyance pour se conformer à l'orthodoxie sunnite et se reconverter au « vrai islam »⁷³.

En 2011 et 2012, des attaques visèrent la communauté chiite du village de Karang Gayam, proche de Sampang (Madura). La première, en décembre 2011, fut perpétrée par quelque 500 villageois et obligea les chiites à s'installer dans un gymnase à Sampang⁷⁴. Ils purent rentrer chez eux quelques semaines plus tard, mais une nouvelle attaque eut lieu en août 2012, une semaine après la fête de l'Aïd-el-Fitr. Plusieurs maisons furent brûlées, un chiite perdit la vie

71. *Ibid.*, p. 88.

72. Voir la chronologie de cette tragédie dans Kontras, *Negara Tak Kunjung Terusik : Laporan Hak Asasi Manusia Peristiwa Penyerangan Jama'ah Ahmadiyah Cikeusik 6 Februari*, Jakarta, Kontras, 2011 ; « Kerusuhan Tiga Daerah : Ada Penggerak Tanpa Jejak », *Gatra*, 23 février 2011, p. 13-15.

73. « Terusir Entah Sampai Kapan », *Gatra*, 7 mars 2012, p. 31-32.

74. « Anarki Agama Berbalut Cinta », *Gatra*, 11 Januari 2012, p. 20-21.

et un autre fut grièvement blessé⁷⁵. Entre les deux agressions, l'intervention du MUI avait conféré une légitimité religieuse aux assaillants : en janvier 2012, une *fatwa* de la branche locale du MUI de Sampang qualifia les enseignements de Tajul Muluk, le responsable de la communauté chiite locale, de « déviants » et de « trompeurs ». Ce premier avis fut confirmé, quelques jours plus tard, par une seconde *fatwa*, émanant cette fois du MUI de Java Est, qui demanda aux autorités d'adopter une attitude plus ferme à l'égard des chiites et recommanda aux instances nationales du MUI de condamner l'ensemble de ce mouvement religieux pour déviance⁷⁶. Cette demande demeura sans suite mais, accusé par son propre frère de déviance religieuse, Tajul Muluk passa en jugement en janvier 2012. Condamné à deux ans de prison par le tribunal de Sampang, il fit appel de la sentence, au motif que la procédure prescrite par la loi de 1965 prévoyant un avertissement par un décret ministériel conjoint n'avait pas été suivie. La Cour d'appel de Surabaya confirma cependant sa culpabilité et alourdit même sa peine à quatre années d'emprisonnement, une sentence confirmée en cassation un an plus tard⁷⁷.

Début 2016, de nouvelles violences perpétrées au nom de l'orthodoxie islamique frappèrent une autre communauté religieuse qualifiée d'« hérétique », le mouvement Gafatar. Fondée en janvier 2012 par Ahmad Mushaddeq (alias Abdussalam Messias), cette organisation s'était développée dans plusieurs régions d'Indonésie grâce à ses activités sociales. Dans la province de Kalimantan Ouest, son programme « de souveraineté alimentaire » (*kedaulatan pangan*) avait ainsi connu un vif succès et lui avait permis d'attirer de nombreux adeptes⁷⁸. Officiellement dissoute en août 2015, après avoir échoué à faire renouveler l'autorisation délivrée par le ministère de l'Intérieur, la communauté avait poursuivi ses activités au sein d'un groupe de paysans du village d'Antibar à Moton Panjang, dans la région de Mempawah⁷⁹. De nombreuses rumeurs circulaient cependant à travers l'Indonésie relatives au caractère « déviant » de sa doctrine et, en janvier 2016, la communauté du village fut assaillie par une foule haineuse qui incendia les maisons, conduisant les autorités à reloger temporairement plusieurs centaines de ses membres sur une base militaire, avant de chercher à les renvoyer dans leurs

75. « Syiah Sampang Berdarah », *Gatra*, 5 septembre 2012, p. 82-85.

76. Le texte complet de cette *fatwa* est disponible sur <http://www.tanyasyiah.com/2014/02/fatwa-mui-jatim-tentang-kesesatan.html> (consulté le 20 juillet 2017).

77. Arrêt de la Cour d'appel de Java Est n° 481/Pid/2012/PT.Sby du 10 septembre 2012 ; Arrêt de la Cour de cassation n° 1787 K/Pid/2012 du 3 janvier 2013

78. <http://www.beritasatu.com/politik/343664-kenapa-banyak-anggota-gafatar-hijrah-ke-kalimantan.html> (consulté le 9 février 2017).

79. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120105128-20-105490/gafatar-dikalbar-bubar-april-2015-diduga-jadi-kelompok-tani> (consulté le 9 février 2017).

régions d'origine⁸⁰. Le MUI de Kalimantan Ouest émit alors une fatwa qui, tout en condamnant tout acte de violence, qualifiait le Gafatar d'organisation «déviant» et «trompeuse». Ce même vocabulaire fut repris par la direction nationale du MUI, qui reprocha au fondateur du mouvement de se présenter comme un messie, de négliger les obligations relatives à la prière et au jeûne et de mêler les enseignements religieux de l'islam, du christianisme et du judaïsme⁸¹. Un mois plus tard, en mars 2016, un décret ministériel conjoint, émis par le ministre des Affaires religieuses, le procureur général et le ministre de l'Intérieur, ordonnait l'arrêt de toutes les activités du Gafatar⁸². Suite à la publication de ce décret, les antennes locales du MUI de plusieurs régions d'Indonésie, organisèrent, avec le concours des autorités, des programmes de «repentance de masse» pour les anciens membres du mouvement⁸³. Ses principaux dirigeants furent traduits en justice et, le 7 mars 2017, le tribunal de Jakarta Est condamna pour blasphème et insulte envers l'islam l'ancien vice-président du Gafatar, Mahful Muis Tumanurung ainsi que son chef spirituel, Ahmad Musadeq, à cinq ans de prison. Le président de l'organisation, Andry Cahya, écopa, quant à lui, d'une peine de trois ans d'emprisonnement⁸⁴. Cette décision fut confirmée par la Cour d'appel de Jakarta et plusieurs autres condamnations furent prononcées dans d'autres régions de l'Archipel⁸⁵.

Conclusion

La loi anti-blasphème, héritée du décret présidentiel de janvier 1965 a inauguré une nouvelle étape dans la politique religieuse du pays. Adoptée à l'origine pour limiter les affrontements politico-religieux, cette législation a conduit à un recul de la liberté religieuse et de la neutralité de l'État. En mentionnant explicitement que les courants de croyances (*aliran kepercayaan*) mettent à mal l'unité nationale et portent atteinte aux religions professées par la majorité des Indonésiens, à savoir l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme, la loi a conduit à leur marginalisation et à des traitements discriminatoires.

80. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120094441-20-105472/1119-anggota-gafatar-ditampung-di-kodam-tanjung-pura> (consulté le 9 février 2017).

81. Voir le texte complet de cette fatwa dans <http://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/Fatwa-GAFATAR.pdf> (consulté le 7 juillet 2017).

82. Voir le décret ministériel conjoint n° 93 de 2016 ; n° KEP-043/A/JA/02/2016 ; n° 223-865 de 2016.

83. <http://www.tribunnews.com/regional/2016/04/08/300-bekas-anggota-gafatar-sumut-baca-kalimat-syahadat-dan-belajar-islam> (consulté le 7 juillet 2017).

84. Arrêt du tribunal de Jakarta Est n° 1107/ Pid.Sus/2016/PN.Jkt.Tim du 7 mars 2017.

85. Arrêt de la Cour d'appel de Jakarta n° 105/Pid.Sus/2017/PT DKI du 17 mai 2017.

Alors que les six religions mentionnées ont pu bénéficier de cette reconnaissance, les *aliran kepercayaan* ont fait l'objet d'une surveillance du Comité interministériel Bakorpakem («*Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat*»), créé en 1954. La mission assignée à ce comité est à la fois religieuse (persuader les adeptes des courants de croyances de rejoindre une «vraie» religion) et politique (prévenir la réapparition des mouvements communistes).

L'élargissement progressif du champ d'application de la loi sur le blasphème de 1965 a par la suite conféré à chaque religion reconnue la possibilité d'exercer des pressions sur tout mouvement minoritaire s'écartant de l'orthodoxie définie par leurs autorités. Alors que l'article premier ne mentionne explicitement que les *aliran kepercayaan*, la loi est utilisée, depuis les années 1970, pour criminaliser des mouvements dissidents issus des religions reconnues, l'islam et le protestantisme principalement. Cette évolution a résulté d'une collusion entre les pouvoirs publics et des institutions semi-officielles (le MUI au premier chef) qui monopolisent l'interprétation de la doctrine religieuse au nom de la défense de l'orthodoxie. Depuis la *Reformasi*, les effets négatifs de ce dispositif sur la liberté religieuse se sont aggravés. Les ressentiments populaires à motifs religieux, relativement contrôlés durant l'essentiel de la période de l'Ordre nouveau ont connu une forte augmentation avec l'avènement de la démocratie. Instrumentalisées par les organisations musulmanes radicales, ces protestations exercent dorénavant une forte pression à la fois sur les autorités religieuses et sur les institutions judiciaires. Elles ont conduit à une criminalisation croissante des mouvements considérés comme «déviant» (*sesat*) dont l'article 156a du Code pénal, issu de la loi anti-blaspème, a constitué l'instrument privilégié, même si d'autres articles du Code pénal sont parfois utilisés. Cette évolution pose des problèmes d'ordre public — elle instaure de fait une prime à la violence — et bien sûr de restriction de la liberté religieuse.

Dans son arrêt d'avril 2010, la Cour constitutionnelle a reconnu, en creux, les graves menaces que représentent, pour l'État de droit, les conditions actuelles d'application de la loi de 1965. Pour autant, en jugeant la loi conforme à la Constitution, la Cour a renvoyé à d'autres institutions le soin de régler ce problème, illustrant ainsi la paralysie des institutions démocratiques indonésiennes s'agissant de tout ce qui touche à la religion en général et à l'islam en particulier.

Annexe : le décret de 1965 (devenu loi en 1969) et sa traduction

***PENETAPAN PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 1 TAHUN 1965
TENTANG
PENCEGAHAN PENYALAHGUNAAN DAN/ATAU PENODAAN AGAMA***

PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA,

- Menimbang: a. bahwa dalam rangka pengamanan Negara dan Masyarakat, cita-cita Revolusi Nasional dan pembangunan Nasional Semesta menuju ke masyarakat adil dan makmur, perlu mengadakan peraturan untuk mencegah penyalah-gunaan atau penodaan agama;
- b. bahwa untuk pengamanan revolusi dan ketentuan masyarakat, soal ini perlu diatur dengan Penetapan Presiden;
- Mengingat: 1. Pasal 29 Undang-undang Dasar;
2. Pasal IV Aturan Peralihan Undang-undang Dasar;
3. Penetapan Presiden No. 2 tahun 1962 (Lembaran Negara tahun 1962 No. 34);
4. Pasal 2 ayat (1) Ketetapan M.P.R.S. No. II/MPRS/1960;

MEMUTUSKAN:

- Menetapkan: **PENETAPAN PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA TENTANG PENCEGAHAN PENYALAHGUNAAN DAN/ATAU PENODAAN AGAMA.**

Pasal 1

Setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu; penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu.

Pasal 2

- (1) Barang siapa melanggar ketentuan tersebut dalam pasal 1 diberi perintah dan peringatan keras untuk menghentikan perbuatannya itu di dalam suatu keputusan bersama Menteri Agama, Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri.
- (2) Apabila pelanggaran tersebut dalam ayat (1) dilakukan oleh Organisasi atau sesuatu aliran kepercayaan, maka Presiden Republik Indonesia dapat

membubarkan Organisasi itu dan menyatakan Organisasi atau aliran tersebut sebagai Organisasi/aliran terlarang, satu dan lain setelah Presiden mendapat pertimbangan dari Menteri Agama, Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri.

Pasal 3

Apabila, setelah dilakukan tindakan oleh Menteri Agama bersama-sama Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri atau oleh Presiden Republik Indonesia menurut ketentuan dalam pasal 2 terhadap orang, Organisasi atau aliran kepercayaan, mereka masih terus melanggar ketentuan dalam pasal 1, maka orang, penganut, anggota dan/atau anggota Pengurus Organisasi yang bersangkutan dari aliran itu dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun.

Pasal 4

Pada Kitab Undang-undang Hukum Pidana diadakan pasal baru yang berbunyi sebagai berikut:

Pasal 156a

Dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun barangsiapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan:

- a. yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalah-gunaan atau penodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia;
- b. dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apapun juga, yang bersendikan ke-Tuhanan Yang Maha Esa.

Pasal 5

Penetapan Presiden Republik Indonesia ini mulai berlaku pada hari diundangkannya. Agar supaya setiap orang dapat mengetahuinya memerintahkan pengundangan Penetapan Presiden Republik Indonesia ini dengan penempatan dalam Lembaran Negara Republik Indonesia.

Ditetapkan di Jakarta
pada tanggal 27 Januari 1965
Presiden Republik Indonesia,

SOEKARNO.

**DÉCRET DU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE
NUMÉRO 1/PNPS/1965**

**RELATIF À LA PRÉVENTION DES ABUS EN MATIÈRE RELIGIEUSE ET/
OU DU BLASPHEME
PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE,**

Considérant : a. que pour préserver l'État et la Société, les idéaux de la Révolution Nationale et le Développement National Global conduisant vers une société juste et prospère, il est nécessaire d'introduire des dispositions afin de prévenir les abus en matière religieuse et le blasphème ;
b. b. que pour préserver la révolution et l'ordre public, cette question doit être réglée par décret présidentiel ;

Compte tenu de : 1. L'article 29 de la Constitution ;
2. L'article IV des dispositions transitoires de la Constitution ;
3. Le décret présidentiel n°2/1962 (Journal Officiel n°34/1962) ;
4. L'article 2, alinéa (1) de la décision du M.P.R.S. n° II/MPRS/1960 ;

DECIDE :

Établie : DÉCRET DU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE
RELATIF À LA PRÉVENTION DES ABUS EN MATIÈRE
RELIGIEUSE ET/OU DU BLASPHEME

Article 1

Il est interdit à quiconque d'exprimer volontairement et publiquement, d'encourager ou de solliciter le soutien du public en faveur d'interprétations relatives aux religions professées en Indonésie ou de tenir des activités religieuses imitant celles l'une de ces religions, si ces interprétations ou activités dévient des bases des enseignements de ces religions.

Article 2

- (1) Quiconque enfreint les dispositions de l'article (1) sera sommé solennellement [sévèrement] de cesser ses agissements, par un décret conjoint du ministre des Affaires Religieuses, du ministre/Procureur Général et du ministre de l'Intérieur.
- (2) Si l'infraction mentionnée à l'alinéa (1) a été commise par une organisation ou un courant de croyances, le Président de la République d'Indonésie peut dissoudre l'organisation et frapper d'interdiction cette organisation ou ce courant de croyance, mesures prises après avis du ministre des Affaires Religieuses, du ministre/Procureur Général et du ministre de l'Intérieur.

Article 3

Si, des mesures ayant été prises conjointement par le ministre des Affaires Religieuses, le ministre/Procureur Général et le ministre de l'Intérieur, ou par le Président de la République conformément aux dispositions de l'article 2 à l'encontre des personnes, des organisations ou courants de croyances, ils persistent à enfreindre les dispositions de l'article 1, ces personnes, fidèles, membres et/ou dirigeants de l'organisation concernée [et/ou] de ce courant seront condamnés à une peine d'emprisonnement maximale de cinq ans.

Article 4

Au code pénal est ajouté l'article suivant :

«Article 156a»

Sera condamné à une peine d'emprisonnement de cinq ans maximum quiconque exprime volontairement en public des sentiments ou commet des actes :

- a. qui sont pour l'essentiel hostiles ou représentent un abus en matière de religion ou un blasphème à l'encontre d'une des religions professées en Indonésie.
- b. avec pour intention de faire en sorte que d'autres n'adhèrent à aucune religion basée sur le principe d'une Déesse unique.

Article 5

Ce décret du Président de la République d'Indonésie entre en vigueur le jour de sa promulgation. Afin que chacun puisse en prendre connaissance, il en est ordonné la promulgation par sa publication dans le Journal Officiel de la République d'Indonésie.

Fait à Jakarta
Le 27 janvier 1965
PRÉSIDENT DE LA
RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE,
SOEKARNO

HENRI CHAMBERT-LOIR ¹

The particle *pun* in modern Indonesian and Malaysian

INTRODUCTION

This article aims to analyse the functions and values of the particle *pun* in modern Indonesian and Malaysian, using quantitative evidence based on a corpus built for this purpose.

The particle *pun* is much less used in modern language than it was in ancient literature. The differences between modern and classical Malay are not only of frequency but of function too. *Pun* is only one particle in the system of Malaysian-Indonesian grammar and one understands that it cannot receive more than a summary treatment in handbooks. But the result is a treatment that is insufficient or even neglectful and often misleading. It transpires that the analysis of the functions and meanings of *pun* depends largely on the intuition and impressions of the various authors. The oldest grammars (Werndly, Marsden, Favre, Ophuijsen, and even Fokker and Mees) say virtually nothing about *pun*. It is also the case with some modern ones, particularly the two official standard books *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia* (1993) and *Tatabahasa Dewan* (2008). Paradoxically, Stevens & Schmidgall-Tellings's bilingual dictionary (2004) gives a better analysis of *pun* than some grammars.

This work on *pun* was undertaken following the finding that *pun* was treated not only inadequately but incorrectly in existing textbooks. This article aims to provide an exhaustive analysis of *pun*, which could be useful for future

1. Directeur d'études émérite à l'École française d'Extrême-Orient.

textbooks. This standpoint may have to be justified though. Many people—linguists or plain locutors of Indonesian and Malaysian—have the feeling that the functions and meanings of *pun* are clear and well known. Let's see how *pun* is described in the seven main textbooks presently available.

The major English language grammar of Indonesian gives this basic definition of *pun*: “Particle *pun* acts as a focusing adjunct in some of its functions. It can also act like a linking adjunct, as discussed in section 2.222. Whatever its function, *pun* always follows the subject of the clause and acts to emphasise it.” (Sneddon et al., 2010: 237). This statement is twice incorrect: *pun* does not always follow the subject of a clause; *pun* does not always act to emphasise it—far from it. In the official Indonesian grammar (*Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, 1988: 248) the (minimalist) paragraph on *pun* starts with this statement: “The particle *pun* is only used in declarative clauses” (*Partikel pun hanya dipakai dalam kalimat berita*), which is equally incorrect. According to the official Malaysian grammar (*Tatabahasa Dewan*, 2010) *pun* has only one function, to put emphasis on a phrase, which again is most incorrect. The defective treatment of *pun* in the two official grammars is reflected in the comparative book of Hasan Alwi (2013), which contains no specific paragraph on *pun* and reports no particular difference in its use in Indonesian and Malaysia, while the opposite is amply demonstrated below.

Lombard (1977) has a very short paragraph on *pun*, in which two of its meanings are exemplified. Steinhauer (2005) has the merit of not mentioning emphasis; *pun* is described (in sections 17.8, pp. 441-3; 19.10, pp. 511-3; and 20.18, pp. 574-6) as mainly concessive and sometimes comparative. *Pun* is not treated in Grangé (2015, despite two allusions, pp. 126, 194-5). The only decent treatment of *pun* is found in Asmah (2014: 188-192), which ignores the syntactic functions of *pun* but mentions its four meanings under the names *persamaan*, *waktu*, *kepastian* and *tolak ansur* or *tokokan*.

The major function of *pun*, according to these textbooks, is to mark emphasis (it is *pun*'s only function according to TBBBI and TBD). But the notion of emphasis is eminently unclear: it actually means indexing a word in a sentence and assigning it a place or a meaning that can be multifarious. The general opinion is that *pun* “can be attached to any element of the sentence” (as explicitly formulated in Lombard, 1977: 157), which is not entirely true: no textbook investigates the subject, whereas it will be demonstrated below that a few categories of words are not compatible with *pun*. No textbook describes the syntactic functions of *pun* either (although TBD signals that *pun* can affect a predicate): can *pun* modify an object, a patient, a circumstantial clause? No one knows.

According to the analysis below *pun* can add four meanings to a sentence, viz. comparison, sequence, indefiniteness, and concession. The way the six handbooks record those meanings (under various designations) is summed up in the following diagram:

	Sneddon	TBBBI	TBD	Asmah	Lombard	Steinhauer
emphasis	*	*	*	*		
comparison	*			*	*	*
sequence				*		
indefiniteness				*		
concession	*			*	*	*

Most of the time *pun* functions at the text level, that is, over several clauses, not only one. This has been clearly established for classical Malay by authors like Ajamiseba, Goddart, Cumming and others, and it is equally valid for the modern varieties of the language. To borrow the definition of Asmah (1993: 166), *pun* is a “supra-clause word,” that is, “a word the use of which is only clear in the relationship between clauses” (“*kata supraayat, ... kata yang penggunaannya hanya jelas dalam hubungan antara ayat*”). We will see examples of *pun* in one clause only, but in the majority of those cases too, the said clause refers to a linguistic given, either mentioned in a preceding clause or implicit. An example of *pun* in an isolated clause is often unintelligible because its meaning only appears in comparison with the preceding clause or clauses. For instance, *Ia pun curiga* can mean either “He too was suspicious,” or “Even he was suspicious,” or again “He became suspicious,” depending on the context.

This article is in no way a historical study. However, I will occasionally cite examples from the “classical” period (roughly, pre-20th century), since some of the major functions of modern-day *pun* have existed since the early days of the Malay written tradition. Some of the “classical” examples are borrowed from the Malay Concordance Project, an extremely precious electronic resource for searching classical Malay texts (see Bibliography). By the early days of the Malay written tradition I mean the Jawi tradition. Arlo Griffiths (personal communication, May 2018) draws my attention to the fact that “the word pun is unattested in Old Malay, which suggests it may be a relatively late entry into the language.”

Malaysian and Indonesian differ in their standard and even more in their colloquial forms, and it is clear that the use of *pun* in the two languages shows differences. (Singapore Malay is only represented by one title in the corpus used here. It is assumed that Singapore Malay is identical with Malaysian, but this would need to be substantiated.) Goddart (2001), whose examples are mainly from colloquial Malaysian, aptly advises his readers: “It would be unwise to extrapolate the findings of this study to Bahasa Indonesia” (p. 57 fn.). However, the basic uses of *pun* are common to the two languages and can be formulated in terms valid for Indonesian as well as Malaysian, except when

specified otherwise. Differences are not only found between Indonesian and Malaysian, but also between the various registers of both languages.

I have not endeavoured to encompass all the registers that have existed in Indonesian and Malaysian (they would need to be identified first). This study takes into account three Indonesian registers (standard, Jakartanese, Chinese Malay) and three Malaysian ones (standard, colloquial, youth language). No text in Malaysian regional dialects (Kedah, Terengganu, etc.) has been taken into account. However, some regional words, understood by everyone, are found in modern colloquial Malaysian; a few will be found in some examples below, e.g. [323].

In Indonesia, in rural areas, people mainly speak local languages which are mutually unintelligible (Javanese, Sundanese, Bugis, etc.), so that, in broad terms, Indonesian—the national language—is mainly spoken in urban context. In this regard, the majority of the population currently uses a variant of the standard language (*bahasa baku*, *bahasa resmi*), which presents with this standard a very diverse variation from one group to another according to various parameters (ethnic origin, social background, age, education). A fraction of the urban population, mainly young people, and more especially in Jakarta, employs a dialect of standard Indonesian, commonly known as Jakartanese, which is described in J. Sneddon's book *Colloquial Jakartan Indonesian* (2006). This idiom strongly influences the informal varieties of Indonesian spoken by the majority of the population; it is not, however, the main informal register, neither is it the only source of informal words in the informal registers, so that the notion of Indonesian diglossia (see Sneddon, 2003, 2006) is actually much debatable.

In addition, informal varieties of Indonesian are not used systematically or even densely in any book; neither are Jakartanese and bahasa Betawi (with some exceptions like S.M. Ardan and Firman Muntaco). Some authors of novels for the young public use a greater or lesser number of words belonging to these various registers, but one always remains within the framework of the standard language comprehensible by everyone. Popular emblematic novels such as those of Motinggo Boesje, Hino Minggu, Arswendo Atmowiloto, Yudhistira Ardi Noegraha, Ashadi Siregar, Eddy D. Iskandar, Remy Sylado, and Putu Wijaya have, so to speak, no slang character.

The novels of Teguh Esha dedicated to the adventures of Ali Topan, a boy of the capital's bourgeoisie in revolt against his family background and in search of love (the definition also fits the Arjuna of Yudhistira), contain dialogues in Jakartanese and in *prokem* slang (it is in the second of these novels, *Ali Topan Detektif Partikelir* [1978], that Teguh Esha introduced *prokem* into Indonesian literature), as well as, in the narration, a certain number of words borrowed from these two idioms and from a familiar register, and this fraction of the vocabulary, maybe 10 or 15%, is enough to give these novels a particular, very original touch, which some will call vulgar, but the remaining 85% are in usual literary Indonesian.

A work such as *Otobiografi Sengkuni* by Pipit Rochijat Kartawidjaja (2006) uses an eccentric vocabulary (partly borrowed from Jakartanese, *bahasa gaul* and Javanese) and a fanciful orthography (archaic or invented), in the context of a perfectly conventional grammar. In summary, it is impossible to obtain representative specimens of colloquial Indonesian through written sources.

As for the Indonesian “slangs” used by urban youth (and which could be compared to the Malaysian youth language below), namely *bahasa prokem*, *bahasa gaul*, *bahasa alay* or *bahasa milenium*, these are in fact only very limited stocks of vocabulary.

The situation is very different in Malaysia. In rural areas, people speak Malay dialects (not different languages). Standard Malaysian is mainly spoken in cities. Its use, however, is limited to very formal situations, and is much more restricted than that of standard Indonesian.

The Malay spoken daily in Malaysian towns and cities by the majority of the population is very different from the standard Malaysian of schools, textbooks, and grammars: it is a clearly different variety, which is perfectly identified by the locutors and commonly called *bahasa percakapan*, but with many varieties from one to another linguistic milieu or situation. This informal Malaysian is ignored by linguistic studies and textbooks, but part of its vocabulary is recorded in the standard Malaysian dictionary, the *Kamus Dewan*.

A precious source in this regard is the column *Mewah Bahasa* by Nor Hisham Osman (professor of linguistics at University Malaya) in the newspaper *Berita Harian* through the years 2008-2015. These daily very short articles, probably more than 2,000 in number, are made of dialogs (accompanied from time to time with explanatory notes) that illustrate the confusions that may raise from the different meanings of a word in various idioms, mainly the standard *bahasa baku* and one of the Northern dialects. In addition to the specific interest of this type of comparison, these articles constitute a valuable collection of dialogs in informal Malay—artificial dialogs admittedly but written by an author most aware of idiomatic distinctions. I used 84 of these articles (accessible on Facebook), representing about 34,000 words.

There also exists, in urban Malaysia, a sort of slang (“sort of” because there is nothing secret about it) that does not have a name and can be referred to as a “youth language” (see Hoogervorst, 2015). My examples of colloquial Malaysian are taken from three sources: from the column *Mewah Bahasa*, from novels (notably by A. Samad Said and Shahnnon Ahmad) in which everyday popular language is used, and from recent popular novels (notably published by Fixi publisher in Petaling Jaya), which use a great amount of “youth language.”

In Malaysia, *sastra indie* (the term *indie*, directly borrowed from English, is used in Malaysia as well as in Indonesia, and is defined as “non-mainstream”) is a recent genre promoted by some publishers (e.g. Fixi, Dubook, and Lejen). Essentially, it is made of novels written by young authors about the milieu of urban young bourgeois, especially students. The linguistic characteristic of

these novels is the use of a colloquial idiom in a sufficiently strong proportion so that the novels are difficult to understand to someone familiar with the standard register only. Unlike Indonesia, the colloquial register is therefore accessible in dozens of novels.

The difference between Malaysian and Indonesian from the point of view of their idiomatic registers is spectacularly illustrated by the Indonesian translation of the Malaysian novel *Gantung* by Nadia Khan (original edition 2013, translation 2016). This is a real translation, and it was necessary because the original, massively written in the idiomatic register of young Malaysian city dwellers of the 2010s, is difficult to understand for most Indonesian readers. The translation is not devoid of wrong or clumsy renderings, but it is interesting and effective, as it manages to transpose, sentence by sentence, the idiom of the original into the common register of current Indonesian novels intended for a young audience, the idiom of the *novel remaja*. And it is striking that, while the Malaysian version is written in a register radically different from the standard Malaysian, the Indonesian version is written in a form of standard Indonesian flavoured with some idiomatic vocabulary and usages.

Another variety of Indonesian is the register known as Chinese Malay. A particular situation of diglossia prevailed around 1900, of which the two extreme registers were the “High Malay,” that of the literature in *Jawi*, symbolically identified as the literary Malay of the Riau court, on the one hand, and the “Low Malay,” conceived as the language of inter-ethnic communications, on the other hand. Each of these two registers actually contained several varieties. The Dutch, who were concerned with standardization for the needs of administration and education, were promoting High Malay, which would indeed be at the origin of the national language. Low Malay had, however, acquired a literary status in some newspapers and magazines, as well as fiction books, which were mostly produced and run by Chinese people living in Indonesia, whose vehicular was Low Malay. Due to this predominance of Chinese actors, this written variety of Low Malay has been called Chinese Malay, but Claudine Salmon (1981) has established that it was actually the language spoken at the time in the big cities of Java, without distinction of ethnic origin. Tom Hoogervorst (2017) has shown that, in a few specific sectors, the Chinese used a large number of words of Chinese origin, but this does not affect Salmon’s analysis of the literary language: in broad terms, Javanese writers like Mas Marco Kartodikromo or Semaoen used the same language as their Chinese colleagues. This Low Malay ceased to exist with the Second World War, but it is attested in a very important written production: several thousand titles published between 1870 and 1940.

The specific Indonesian or Malaysian identity of the examples quoted below will be indicated throughout the paper. The period considered represents about a century, the publications being used as sources lying between 1912

and 2017. The beginning of the 20th century corresponds, very roughly, to a stage in the evolution of both languages, when the progress of education, printing, press and governmental policy lead to a certain standardization.

Indonesian and Malaysian have certainly evolved considerably during that time, but it is possible and useful to consider the period as a whole: it seems to me preferable to treat the way in which Indonesians and Malaysians use their national language rather than limit oneself to the two standard registers (the Indonesian of the Badan Bahasa in Jakarta and the Malaysian of the Dewan Bahasa dan Pustaka in Kuala Lumpur), which represent only a portion, and even a minor one, of the linguistic reality. On the other hand, describing Indonesian and Malaysian uses together amounts to sketching a comparison between the two languages, which highlights what brings them together and what differentiates them, and which also suggests possible evolutions: we will see some uses of *pun* exclusively limited to Malaysian; they are not attested for Indonesian in my corpus, even though they exist potentially. (The fact that *pun* has evolved in a spectacular way in Malaysian during the last decades, as illustrated below, shows that a similar development in Indonesian is plausible.)

In order to base my analysis on a linguistic corpus representative of the various kinds of writings that would be able to produce quantitative data, I have examined the following sources: a) for Indonesian: 139 articles from *Kompas* newspaper (May–June 2016, about 275,000 words), 10 issues of the magazine *Tempo* (between July 2015 and June 2016, about half a million words), 48 novels and collections of short stories, four memoirs, one essay and one university thesis published across a century (more than two and a half million words); b) for Malaysian: the database of the Kuala Lumpur Dewan Bahasa dan Pustaka website (*Konkordans DBP, Akhbar dan Sastera*, i.e. literary and journalistic texts), the column *Mewah Bahasa*, fifteen novels, two memoirs and three comics published between 1938 and 2015 (approximately one million words). I also used several examples read or heard randomly during the gestation period of this article. In total a corpus of more than four million words has been consulted. However, not all sources were scrutinized with the same rigor and an early attempt to quantify the results in order to produce statistics had to be abandoned.

The size of the corpus guarantees its validity, but it may be necessary to specify that, apart from all the Malaysian novels and some “Chinese Malay” and Indonesian novels which have been read in full, this corpus consists mainly of texts available in pdf versions. This means that, for the most part, the corpus does not consist of works selected according to criteria established on a theoretical basis, but depends on the hazards of the internet. It is precisely thanks to this mass of documents, that can be consulted quickly, in a systematic and repetitive way, that a very large number of occurrences of *pun* could be taken into account.

It should be noted that, whereas some pdf documents are mechanical reproductions of published books and therefore reliable as to their content, others have been reproduced in more error-prone ways, or have been retyped, and may therefore contain differences with the original text, including punctuation, spelling and sentence splitting. It is not impossible that this type of error affects one or the other examples quoted here.

When quoting Indonesian and Malaysian sources (novels, newspapers, magazines, etc.), I respect the spelling of the sources, including the very idiosyncratic spelling of “Chinese Malay” novels. It happens however that, except for the latter, Indonesian novels first published before the spelling reform of 1972 have been consulted in later editions, the spelling of which had been modernised. In order to avoid confusion, I modernised myself the few examples extracted from Pramoedya’s *Bukan Pasar Malam*. All the examples quoted below come from original, most of them written, Indonesian and Malaysian sources. Examples quoted with quotation marks are lines of dialog. References to the sources of the examples are collected in the bibliography at the end of the article. They are divided into two sections (Indonesian and Malaysian) and quoted in the text according to a code that indicates their language and date of publication (e.g. “I-1968” refers to an Indonesian book published in 1968; when several books have been published the same year, these are numbered, e.g. “M-2011-4” is the fourth Malaysian book published in 2011). In order to underscore the difference between the number of a quote and the number of its source, the latter is printed in italics between brackets, while the former is printed in roman between square brackets (e.g. “[319] *Memang inilah Baginda pun. (M-1997)*” means that the quote no. 319 comes from title no. M-1997).

I will first examine the syntactic functions of *pun* and then its semantic values (what sense does the particle bring to the discourse?)

I. THE FUNCTIONS OF *PUN*

A formal observation imposes a clear dichotomy in the description: *pun* is used either as an isolated particle or in combination with one of about 30 other words in set forms of the type *adapun*, *seungguhnya*, etc.

1. *Pun* as a particle

In its isolated form, *pun* can have two different functions: as clitic particle or as conjunction, placed respectively after and before the component it determines (A and B below), whereas in the form of compounds, *pun* forms conjunctions modifying a clause or establishing the relation between two clauses.

A. Clitic particle

A clitic particle is a particle that is placed either after (enclitic) or before (proclitic) the word or the phrase it modifies, but, contrary to an affix, remains

syntactically independent from it. The functions of *pun* as a clitic particle belong to two categories:

a) enclitic *pun* is placed after a noun-phrase which it qualifies as topic of a clause; *pun* is a topic marker; it can follow almost all categories of words; all types of documents considered, this function of *pun* represents the majority of *pun* uses in modern language;

b) *pun* proclitic modifies the whole following clause, the relation of which with the preceding clause it determines.

But before describing the functions of *pun* we have to consider the way we ascertain what element of a sentence is indexed by *pun*. Surprisingly, this is not always easy. Common wisdom has it that the word indexed by *pun* is the noun phrase, or even the word, that precedes it, but this is not always the case. Here are two examples, one Indonesian and one Malaysian:

[1] Bahkan sangat ceroboh sehingga walaupun ada buku yang dipinjam, aku tidak pernah mencatat siapa meminjamnya. Juga sebaliknya. Jika aku meminjam buku pun, aku sering lupa mengembalikannya. (I-2011-1) ⇔ I was even very neglectful, so that if a book was borrowed, I never noted down who borrowed it. And vice-versa. If I borrowed a book, I often forgot to return it.

Does *pun* indexes the conditional clause (*jika aku meminjam buku pun*) or the preceding word (*buku*) only? This is determined by the context. Let's consider the following statement (derived from the previous one): *Orangnya sangat jujur, sehingga kalau meminjam barang milikku sekecil apa pun, selalu dikembalikannya. Aku sebaliknya. Jika aku meminjam buku pun, aku sering lupa mengembalikannya.* ⇔ *He was perfectly honest, so that if he borrowed the smallest thing from me, he always gave it back. I was the reverse, etc.* The comparison of the two statements make clear that the subject of the opposition, which is what *pun* underlines, is not the same: in the first quote it is the act of borrowing (and *pun* indexes the conditional clause), while in the second one it is the object borrowed (and *pun* indexes the word *buku*).

[2] Budak-budak muda di situ pun turut ketawa juga. (M-1961) ⇔ The youngsters there joined the laughing too.

Does *pun* index the subject (*Budak-budak muda di situ*) or the locative adverbial phrase (*di situ*)? This again is determined by the context, which indicates that it is not the place that is underlined, but the people, so that *pun* indexes the subject.

A.1. Word categories indexed by *pun*

Pun can index most parts of speech: nouns, names, pronouns, intransitive verbs, transitive verbs, nominalised adjectives, adjectives, prepositions, conjunctions, negations, adverbs, aspectual markers, classifiers, the auxiliary *ada*, and maybe more. Clearly excepted from construction with *pun* are classifiers, interjections and particles. Moreover, the use of *pun* with some categories is much more frequent than others, some have limitations (e.g. the only preposition marked by *pun* is *sampai*, the only conjunctions are *tapi/tetapi*

and *melainkan*), and some are more frequent in Indonesian (e.g. preposition) or Malaysian (e.g. negations, aspectual markers, the auxiliary *ada*). To assert that *pun* can qualify any word or part of speech is clearly unsatisfactory.

A.1.1. Nouns, including substantives [3, 4], names [5, 6] and nominalised adjectives [7, 8]

[3] Pintu pun dibuka dari dalam. (*I-1999*) ⇒ The door was opened from the inside.

[4] Rambut pun tidak pernah bersikat. (*M-2010*) ⇒ My hair was never brushed.

[5] “Kalo Mama pergi, Mona poen ikoet.” (*I-1934-1*) ⇒ (Little Mona speaking) If Mum goes, I’ll go too.

[6] Kemudian Klender pun nampaklah dari jendela kereta itu. (*I-1951-2*) ⇒ Then Klender [a place] became visible from the window of the carriage.

[7] Dingin pun kini membuat tubuhnya menggigil. (*I-1978-1*) ⇒ The cold was now making his body shiver.

[8] Yang mustahil pun jadi tak mustahil. (*M-1978*) ⇒ The impossible was becoming possible.

A.1.2. Pronouns

In modern idiomatic Malaysian, it may happen that the pronoun is foreign, as in [11].

[9] “Aku tahu karena aku pun pernah jadi anak muda” (*M-1978*) ⇒ I know because I have been young myself.

[10] Orang tua itu ketawa dan dia pun ketawa sama... (*M-1961*) ⇒ The old man laughed and he laughed with him.

[11] “No celebration tu satu hal, wish I pun tak, lepas I dah bagi hint kat dia!” (*M-2011-4*) ⇒ (A girl about her birthday, which her boyfriend didn’t celebrate) No celebration is one thing, I didn’t expect any, but I had given him a hint.

A.1.3. Verbs, both intransitive [12, 13] and transitive [14, 15], this last category being extremely rare.

[12] Hayati tak menjawab. Menangis pun tidak. (*I-1938-3*) ⇒ Hayati didn’t answer. She didn’t cry either.

[13] Bermadu pun tak apalah. (*M-1997*) ⇒ Being a second wife doesn’t matter.

[14] “Tak mungkin kau bisa memutuskan jala itu. Dibakar pun tak bisa.” (*I-1986-3*) You won’t be able to tear this net apart. Not to burn it either.

[15] Tak ada yang berani menyerang. Bahkan mendekati pun tidak. (*I-1986-3*) ⇒ Nobody dared to attack. Not even to approach.

A.1.4. Adjectives

This use represents an exception and seems to be even rarer in Indonesian than Malaysian.

[16] Ia anak yang soleh dan cukup terpelajar. Miskinpun tidak, karena orangtuanya punya sawah dan kebun buah-buahan. (I-1977) ⇨ He was a pious and well educated kid. Not poor though, as his parents owned rice fields and orchards.

[17] Benda tak kelakar pun dia mau gelak. (M-2011-4) ⇨ Even about non funny jokes he was ready to laugh.

A.1.5. Preposition

The corpus provided two examples only, both Indonesian and both with the preposition *sampai*.

[18] Dia malu sebab memang dia memendam taksiran ke Ali Topan, dari dulu sampai pun sekarang, setelah mereka sama-sama lulus dan tidak satu sekolah lagi. (I-1978-2) ⇨ She was embarrassed because she secretly had a crush on AT from the beginning until now, after they passed the exam and were not in the same school any more.

[19] Rupanya dalam sistim komunis, segala sesuatunya diatur langsung dari Moskwa (pusat), bahkan sampai pun soal kursi dalam pesawat. (I-2008-1) ⇨ In the communist system apparently everything is directly organised from Moscow (the center), even down to the question of seats in a plane.

A.1.6. Conjunctions

The conjunctions are *tapi/tetapi*, sometimes echoing *bukan saja* in the previous clause, and exceptionally *melainkan*. Most of the examples come from the novel *Atheis* (1949), which also provides a few *tapi pun juga*.

[20] Handoko ada satoe anak moeda jang amicaal dan seneng bergaolan, hingga boekan sadja iapoenja leeraar-leeraar, tetapi poen ia poenja kawan-kawan di dalem itoe sekolahan ada taroh sympathie padanja, ia disoeka dan disajang. (I-1938-1) ⇨ Handoko was a friendly and sociable young fellow, so that not only his teachers but also his school-mates had sympathy for him; he was liked and appreciated.

[21] Sungguh perempuan aneh dia, pikirku, bukan saja bebas tapi pun merokok pula. (I-1949) ⇨ She is indeed a strange woman, I thought, not only is she free, but she even smokes as well.

[22] Tapi bukan terhadap buku-buku cabul demikian saja Ayali memperingatkan aku itu, melainkan pun juga terhadap buku-buku tentang agama Kristen yang banyak disebarkan oleh Zending dan Missie, yang bisa merusak imanku sebagai ummat Muhammad. (I-1949) ⇨ It is not only against such obscene books that Ayali warned me, but also against

books about Christian religion that were widely distributed by the Catholic and Protestant missions and could damage my faith as a member of Mohammed's community.

A.1.7. Negations

All my examples are Malaysian. Of the four negations (*tidak*, *bukan*, *belum*, *jangan*), only the negative imperative *jangan* is not modified by *pun*. It may happen that *tidak pun* in a clause echoes *tidak* in the previous one [23], but this is exceptional. In common usage, *tidak pun* only concerns one clause [24]. *Tidak pun* can be located at the beginning [25] or at the end [26] of a clause, and *tak pun* alone can constitute a clause [27]. *Tidak pun* and *jika tidak pun* are also found in Malaysian academic publications [28, 29]. *Pun* can qualify other negations: *tidak pernah* [30], *bukan* [31] and *belum* (the latter will be dealt with together with aspectual auxiliaries). *Pun* qualifying a negation did exist in classical Malay [32].

[23] ... dan anggapan orang menjadi lebih buruk lagi, bila dua hari selepas itu Nahidah tidak pulang lagi ke rumahnya, dan tidak pun datang ke tempat kerjanya. (*M-1961*) ⇨ And people's opinion got even worse when two days later Nahidah didn't come home and didn't go to her working place either.

[24] F tidak berkata apa-apa. Tidak pun tidak. Ya pun tidak. (*M-1997*) ⇨ (F is Fidah, the narrator) I didn't say anything. Neither no. Nor yes. (With a nice style effect in *tidak pun tidak*.)

[25] Tidak pun perkara itu menjadi kontroversi seperti yang dialami oleh... (*M-1990-1*) ⇨ Neither did this issue become a controversy as had been experienced by...

[26] ... ibulah yang kerja siang malam sedangkan bapa tidak pun. (Shahnon Ahmad, *Ibu adalah pentafsir & Sungai (dua buah novella)*, 1995, in *M-1990-2*) ⇨ It is mother who works day and night, while father does not.

[27] “—Tak tahan dahlah. — Tak pun... Gibbs mula nak mencadangkan. — Tak pun apa?” (*M-2013*) (A girl in a car states she won't stand the whole ride without being able to relieve herself) — I won't stand it. — Sure not... Gibbs started making plans. — Not what?

[28] ... tidak menghiraukan, atau barangkali tidak pun mengetahui (*M-2016*) ⇨ pay no attention, or perhaps not even know.

[29] ... sekurang-kurangnya satu (jika tidak pun lebih) (*M-2016*) ⇨ at least one (if not more).

[30] ... untuk menunjukkan parti itu tidak pernah pun melakukan kesilapan. (*M-1990-1*) ⇨ In order to show that the party never made mistakes.

[31] Bahasa Melayu tidak lagi diberikan keutamaan, malah bukan pun sebagai bahasa kedua tetapi disingkirkan ke tahap ketiga ... (*M-1990-1*) ⇨ Malay was not given priority any more, not even as a second language, but

it was relegated to the third rank.

[32] “Jikalau tiada pun beta dipanggil...” (*Sulalat al-Salatin*, Abdul Rahman Haji Ismail ed., 1998: 286) ⇒ Even if I am not called.

A.1.8. Adverbs

Of time [33–35], manner [36–38] and quantity [39–40], and the expressions *ini pun*, *itu pun* [41–43].

[33] Sore itu pun Marni membersihkan beras sambil menangis. (*I-1980*)
That evening too, Marni rinsed the rice while crying.

[34] “Dulu pun aku pernah bersumpah takkan memaafkanmu...” (*I-1986-1*) ⇒ In the past I did swear not to forgive you.

[35] Semalam pun mereka sudah beritahu. (*M-1978*) ⇒ They gave notice yesterday.

[36] Soedewo itoe agaknja poen bernapsoe, kerna... (*I-1938-1*) ⇒ Soedewo was apparently furious because...

[37] “Sudahlah, Zainab, ingatlah akan dirimu, kelak engkau, demikian pun saya, ditimpa oleh penyakit lain.” (*I-1938-2*) ⇒ Calm down, Zainab, think of yourself, or you—and me as well—will catch another disease.

[38] Berebut-rebut gitu pun... (*M-1961*) ⇒ Fighting like this.

[39] “— Kaoe bilang, itoe djalanan di belakang tembok pekaranganmoe ada meneroes ka sana?” — “Ja, toewan, dan sedikitnja poen djalanan itoe ada lebih pendek empat kilometer”. (*I-1913*) ⇒ You said that road behind the wall of your garden leads there? Yes Sir, and it is shorter by at least four kilometers.

[40] Entah mengapa Kamarul asyik kemaruk KFC. Walhal bukannya dia gemar sangat pun makan ayam. (*M-2011-1*) ⇒ It’s not clear why Kamarul was crazy about KFC, whereas he didn’t like eating chicken that much. (The construction *sangat pun* is frequent in Malaysian popular novels.)

N.B. The expressions *ini pun*, *ni pun*, *itu pun*

Apart from their function as demonstrative pronouns or adjectives (*buku ini*, *rumah itu*, *ini yang saya cari*, *itu suatu alat dapur*), *ini* and *itu* also have an adverbial meaning (a rare but common use, ignored in most textbooks), when they replace (and may be the abbreviation of) adverbial phrases such as *dengan ini*, *bersama ini*, *sekarang ini*, *waktu itu*. They have the meaning of “now, here is, there is”. Here are two examples, both recent Malay popular novels : “Ini nak habaq mai kat hang” (Jahanam) ⇒ Here, I want to give you some news, and “... ni sampai angkat pun... tak sedar” (Awak) ⇒ Now, I am carrying her, she doesn’t awake.

All my examples are Malaysian, but this usage also exists in Indonesian: the artificial examples: *Ini saya bawa buku yang kamu minta*, “Here, I am bringing the books you asked for”; *Itu ada tiga rumah*, “There, there are three houses”, have been approved by Indonesian locutors. Here is an actual exemple with

tuh: “Tuh mam, dipuji tuh.” (Topan) ⇨ Look darling, a compliment for you.

In this function, *ini*, *ni* and *itu* can be qualified by *pun*. The expressions *ini pun* and *itu pun* seem to be found only in Malaysian. The examples below come from Shahnon Ahmad’s novel *Sutan Baginda* [41, 42] and from one recent Malaysian popular novel [43].

[41] “Ini pun F ada di sini.” (*M-1997*) ⇨ (F is Fidah, the narrator) Look, I’m here.

[42] Itu pun Fidah datang untuk membuka kitab. (*M-1997*) ⇨ There I came to open the book.

[43] “Sorry lah, Leya. Busy sikit. Ni pun ada masa terluang sikit, tu yang datang jumpa you.” (*M-2011-4*) ⇨ Sorry, Leya. I was a bit busy. Now, I have some time free, that’s why I come to see you.

A.1.9. Numerals

Most examples regard the unity (*satu*, *sebuah*) in negative clauses (*tidak... satu pun*, *sebuah pun...tidak*, see [245–247]), while this category seems to be potentially productive: the following artificial examples: *dua pun cukup*, “two is enough”, *lima pun boleh*, “five is allowed”, *seratus pun jadi*, “a hundred will do”, have been approved by Indonesian locutors. [44, 45] are rare examples with numerals other than ‘one’.

[44] “Jangankan lima, Sarindhri, bahkan sepuluhpun aku akan membunuhnya.” (*I-2017*) ⇨ Not just five, Sarindhri, even ten I will kill them.

[45] Tanam pokok kelapa dua batang pun dah tutup semua kawasan. (*M-1978*) ⇨ If we planted two coconut trees only, there would be no place left.

A.1.10. Aspectual markers

This usage too is uniquely Malaysian. The words concerned are *telah*, *sudah*, *belum*, and only regard the past. The most frequent is *sudah pun*. In rare cases, *sudah pun* echoes a first *sudah* or *telah* (*sudah... sudah pun*) and underscores an accumulation [46, 47], but most of the time the *pun* of *sudah pun* marks an accentuation and adds very little, if any, nuance of meaning to *sudah*: it mainly has an aesthetic function [48]. *Sudah pun* is also found in academic publications [49]. The abbreviated form *dah pun* also occurs [50, 51]. The construction *dah-X-dah pun*, with the variants *ndah-X-dah pun* and *dah sudah pun*, represent a special case, specific to recent colloquial Malaysian [52–54]. This use of *pun* is modern. Still, according to the Malay Concordance Project, out of 70 ancient Malay prose texts, *sudah pun* crops up once in the *Sulalat al-Salatin* [55] and eight times in the *Hikayat Amir Hamzah* [56].

[46] : Ramli dan keluarganya telah menunaikan sembahyang dan sudah pun makan malam ketika mereka terdengar ketukan di pintu. (*M-1979*) ⇨ Ramli and his family had performed the prayer and had also eaten their dinner when they heard a knock at the door.

[47] “sudah dirumikan, sudah pun diterjemahkan” (Academic talk, Kuala Lumpur, May 2016) ⇨ It has been transcribed in Roman characters and it has also been translated.

[48] Husin mendekati Naelah yang sudah pun gadis sekarang. (M-2005) ⇨ Husin went to Naelah, who was grown up by then.

[49] Kata-kata ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa jabatan Laksamana itu sudah pun wujud ketika nama gelar Hang Tuah direka. (M-2016: 153) ⇨ These words indirectly show that the charge of Laksamana already existed when the title Hang Tuah was invented.

[50] “Dah pun baik.” (M-1961) ⇨ He is already better.

[51] “Dia dah pun cuba buat kacau beberapa kali.” (M-2013) ⇨ She already tried a few times to make a mess.

[52] “Dia tak tahu yang aku dah lalui dah pun fasa berkabung untuk dia.” (M-2013) ⇨ She doesn’t know that my period of mourning for her is totally finished.

[53] “Ndah ngaku tunang dah pun, tinggal nak buat majlis je.” (M-2011-4) ⇨ The engagement has been announced, what’s left to do is to prepare the wedding.

[54] “Tengah makan tadi ni... (...) Dah sudah pun!” (M-2011-3) ⇨ I was eating... I have finished now.

[55] Tiada sempat orang Singapura mengeluarkan lagi, segala rakyat Jawa sudah pun naik mengepung kota Singapura itu, (*Sulalat al-Salatin*, cf. MCP) ⇨ The Singaporeans didn’t have a chance to launch an attack outside that the Javanese forces had already assaulted the walls of the city.

[56] maka Istafaninus pun berkata dalam hatinya, ‘Wah, sudah pun malam, baiklah aku berhenti di sini dahulu’... (*Hikayat Amir Hamzah*, cf. MCP) ⇨ Then Istafaninus thought, “Ah, it is night already, I had better stay here.”

The second combination is *telah pun* [57]. It is also used in academic publications, e.g. several times in (M-2016). According to the Malay Concordance Project *telah pun* is found in a single ancient text out of seventy, i.e. the *Hikayat Amir Hamzah* [58].

[57] “Hari yang ditunggu telah pun tiba.” (M-2015-1) ⇨ The expected day finally arrived.

[58] Sebelum surat Raja Nusyirwan sampai kepada Raja Aziz, Mukbal Hulab telah pun keluar daripada negeri Mada’in. (*Hikayat Amir Hamzah*, cf. MCP) ⇨ Before Raja Nusyirwan’s letter reached Raja Aziz, Mukbal Hulab had already walked out of Mada’in country.

Finally, *belum pun* is quite frequent [59] and sometimes combine with *sudah* [60]. The small corpus of Malaysian texts posted on the site Konkordans DBP, in the sections Teks Akhbar and Teks Sastera, offers 140 examples of *sudah pun*, 2 of *dah pun*, 48 of *telah pun*, and 10 of *belum pun* (out of 2,100 occurrences of *pun*).

[59] Maka sudahlah dengan kehendak Tuhan Rabal'alamin kerana belum pun berapa jauh mereka itu masuk ke dalam hutan, hujanlah hari dengan lebatnya siang dan malam... (M-1938) ⇔ Such was the will of God because they had not yet penetrated any distance into the forest that it started raining by day and by night.

[60] Dalam kapal terbang ini, belum pun sempat duduk, penumpangnya sudah berubah warna dan buluh; 90 peratus sudah menjadi Arab dalam erti pakaian. (M-1974) ⇔ In this plane we hadn't sat down that the passengers had changed altogether; 90% of them had become Arabs in the way they dressed.

A.1.11. The auxiliary *ada*

This is exceptional and only found in Malaysian.

[61] Dan kalau ada pun yang mengambil berat tentangnya tidaklah pula menguntungkan. (M-1961) ⇔ And even if some people cared about it, that was still of no profit.

[62] "Tadi pagi, waktu Aziz memanggil namanya tak ada pun Pak Hassan menjawab." (M-1979) ⇔ (Aziz talking) When I called his name earlier this morning there was no answer from Pak Hassan.

A.2. Syntactic categories qualified by *pun*

The syntactic categories qualified by *pun* are subject, predicate, object, circumstantial expressions, circumstantial clauses of time, or concessive and conditional clauses.

A.2.1. Subject as topic

A.2.1.1. General conventions

Qualifying of subject is, statistically, the most frequent use of *pun*.

Pun qualifies the subject of a clause, while indicating the relation of this clause with the preceding one. The relation can be a comparison, a temporal sequence or a concession (see section II).

Pun qualifies a noun phrase, either one word [63] or a noun and its expansion [64].

[63] Bumi dan seisinya seakan sedang tidur. Langit pun sepi... (I-1980) ⇔ The earth and everything on it were as if asleep. The sky was quiet too.

[64] Di Banjar sekolah gratis sampai SMA. Berobat ke puskesmas pun tak bayar, (Tempo, 160509, n.p.) ⇔ In Banjar school is free until senior high school. To be treated at the public health center people don't pay either.

In most cases where *pun* qualifies a subject, it is either a single noun [65] or a noun followed by a very short [66] or relatively short [67] expansion:

[65] Kapal pun bertolaklah. Angin pun bertiuplah dan daratan makin jauh juga, dan kami pun sampailah di tengah lautan besar, berlayar menuju tanah air kami.... (I-1925) ⇔ The ship started to move. The wind blew,

the shore drifted away, and we reached the open sea, sailing towards our mother country.

[66] Hal yang kutakutkan pun terjadi: telepon berdering. (*I-2004*) ⇒ What I feared happened : the phone rang.

[67] Itoe Gowa Batoe ternjata ada mendjadi tempat pamoedja'an dari sanak koelawarganja Lie Insian, kerna aboe dari maitnja si tjantik poenja iboe poen tersimpen di sitoe. (*I-1934-2*) ⇒ That Stone Cave had become a place of devotion for Lie Insian's relatives because the ashes of the body of the mother of the pretty one were kept there.

The expansion may be more substantial [68]. It can even be long and complex [69, 70]. This usage seems to be more frequent in the press than in literary works.

[68] “Memang dulu seorang Wak Becak yang aku naik becaknya pun berkata begitu.” (*M-1961*) ⇒ Indeed, some time earlier a pedicab driver whose pedicab I used had said so. (The topic marked by *pun* is not the pedicab or the action of using one, but the identity of the person who said something, that is, the whole phrase *seorang Wak Becak yang aku naik becaknya*.)

[69] Di benoea Azia Timoer dan Selatan Timoer poen telah terdjadi djoega beberapa perobahan. Itoe djazirat jang menghoeboengken Bima, poelo-poelo Soenda Ketjil, Java dan Sumatra mendjadi satoe dengan darat-besar Azia, poen telah terpetja djadi bebrapa potong. (*I-1929*) ⇒ On the continent of East and Southeast Asia, changes had taken place too. The peninsula that incorporated Bima, the small Sunda Islands, Java and Sumatra into the Asiatic sub-continent—was dislocated into several parts. (The subject is the phrase *Itoe djazirat darat-besar Azia*.)

[70] Dari segi penggunaan istilah, seperti ‘pertuturan’ (peringatan, salasilah), ‘manggusta’ (manggis), ‘karas bandan’ (kelengkapan alat tulis), ‘bizurai’ (wizurai), dan beberapa yang lain, serta ketepatan menentukan nama hari bagi tarikh 12 Rabi’ul-awal tahun Dal awal Hijrah 1021, sebagai hari Ahad, pun menunjukkan ketuaan usianya. (*M-2016*: 51) ⇒ The use of specific terms, such as *pertuturan* (chronicle, genealogy), *manggusta* (mangosteen), *karas bandan* (writing tool), *bizurai* (viceroy), and a few others, as well as the correct way of determining the name of the day corresponding to the 12th of Rabi’ul-awal of the year Dal awal of A.H. 1021 as a Sunday, [all this] shows its old age. (In this sentence *pun* indicates that the subject together with its complements consists of the 37 preceding words.)

This function already existed in classical Malay:

[71] Sebermula tatkala itu anak Hang Jebat yang bernama Tun Kadim yang disuruh oleh Tun Teja pergi ke Inderapura kepada bapanya Bendahara Seri Buana itu pun ada mengikut Bendahara. (*Hikayat Hang Tuah*, p. 466) ⇒ As it happens, at that time Hang Jebat's son named Tun Kadim who had

been ordered by Tun Teja to go to her father Bendahara Seri Buana in Inderapura—was among the Bendahara’s followers. (*Pun* indicates that the subject together with its complements consists in the 21 preceding words.) In these examples, the function of *pun* is not to place emphasis on the subject, but to delimit it, to establish its cohesion. In [72] the clause would be ambiguous without the particle *pun*; *pun* serves to make clear that the subject of the clause is the whole phrase *segala perbuatan dengan yang membuat*.

[72] ... segala perbuatan dengan yang membuat pun satu (Wan Mohd Dasuki, 2010: 412, quoting an ancient manuscript) ⇒ all actions are one with the actor.

Examples of this pattern are common in all types of sources: Indonesian and Malaysian, press and literature, including literature in colloquial language. Cummings (1991: 85) in this regard speaks of dislocation. Properly speaking, there is dislocation when a constituent of a sentence is enunciated, isolated, at the head (or end) of the sentence, as a topic, and then expressed again in the form of a pronoun: “This book, I found it in the attic.”, “That boy, he was so bright.” In the Indonesian and Malaysian examples quoted above, the topic is not recalled by a pronoun. Nevertheless, in the case of subjects so long that they require a reminder (other words than *pun* can be used, like *itu*, *juga*, *pula*, *sebenarnya*, etc.), there is indeed a pause after the subject; some authors have this feeling when they place a comma between this long subject and the predicate, and they always place it before *pun*, as in [69, 70] above. Since the subject is not recalled by a pronoun, there is no dislocation but topicalization. But cases of dislocation are also found, as in:

[73] Tidak saja mengorbankan kesenangan diri, harta dan kekayaan, akan tetapi menjual kehormatannya sendiri pun banyak orang yang bersedia melakukannya. (*I-1975*) ⇒ Not only sacrificing one’s comfort, wealth and property, but selling one’s own honour, many people are prepared to do it.

An Indonesian author of Sundanese origin, in a similar construction, uses the Sundanese word *mah* instead of *pun*, as indeed *mah* can have the same function in Sundanese (see Müller-Gotama, 1994).

[74] Tapi yang pertama membagi-bagi masyarakat menjadi aréna perjuangan kelas mah Karl Marx dan Frederick Engels. (Rosidi, 2015: 23) ⇒ But the first who divided society and made it the arena of class struggle are Karl Marx and Frederick Engels.

It should be noted that this function of *pun* is related to two other uses of this particle, that of coordinating conjunction introducing a clause in modern Indonesian and marginally in Malaysian (see the section CONJUNCTION), and that of coordinating conjunction in classical Malay (see Chambert-Loir, 2018). The components that can be subjects marked by *pun* are noun words of the following types: nouns, names, pronouns, nominalised intransitive verbs, and adjectives, as well as declarative clauses (below). *Pun* can qualify the subject

of an active clause, as in the examples above, or a passive one (i.e. the patient). The latter case seems to be mostly Malaysian [75], even though example [76] is Indonesian.

[75] “Jangankan lembu, kambing pun kami tak kuasa hendak membeli dan memeliharanya.” (M-1979) ⇒ Don’t mention oxes; even goats we can’t buy and keep.

[76] Sumurpun kuperiksa. (I-1951-2) ⇒ Even the well I inspected it.

The subject qualified by pun has often already been mentioned in the text, be it in the previous clause [77] or several clauses earlier [78]. This is what is conventionally called the “resumptive” function of pun. The subject can also be part of the extra-linguistic givens of the story, such as an element implied by the context [79] or a universal concept [80]. However, pun can also introduce an unknown subject [81].

[77] Di kandang, ular itu cenderung melingkar. Ular itu tumbuh cepat. Ular itu pun rupanya cepat belajar. (I-2000-1) ⇒ In a cage snakes tend to coil. They grow fast. They learn fast as well, apparently.

[78] Pada soedara-prampoewan jang toewa, njonja baron de Garennes, graaf Maximilien ada koerang soeka, dan melinken ada bertemoe djarang-djarang sadja, jaitoelah dari sebab adatnja ada beda tertaloe banjak satoe dari lain. Njonja baron de Garennes itoe poen ada sedikit olo-olo dan angkoeh. (I-1913) ⇒ The Earl Maximilien didn’t like his elder sister, the Baroness de Garennes, very much and scarcely met her, because their habits differed too much. The Baroness was rather scornful and arrogant.

[79] Kabar tentang derita yang dialami Zahid ini tersebar ke seantero kota Kufah. Angin pun meniupkan kabar ini ke telinga Afirah. (I-2008-4) ⇒ The news about Zahid’s pain spread out to the whole town of Kufa. The wind brought it to Afirah’s ears. (The wind has not been mentioned before, but it is a natural element of a town. Moreover, the image used here is a common trope.)

[80] Kita dapat menulis buku-buku penuh dengan perumpamaan-perumpamaan seperti itu. Surat kabar pun dapat meracuni kita, seperti tulisannya W dan V.H. (I-1918) ⇒ We can write books full with such comparisons. Newspapers also can poison our life, like the writings of W and V.H. (Newspapers have not been mentioned before, but they are an inherent part of social life.)

[81] “... Dengan armada semacam itu ayam pun berani menyerbu Malaka.” (I-1995) ⇒ With such an armada even chicken would dare to attack Malacca.

Pun emphasizes the transition to a new independent clause, whose subject may be the same or different from the subject of the preceding clause. *Pun* is used to give a rhythm to the succession of actions performed by the various characters, and thus to mark the flow of the story (see Temporal Sequence below). Such was the main function of *pun* in classical Malay, a very common

use of which was in the combination of three elements: the adverb *maka* locating the clause in the thread of the story, the particle *pun* marking the subject, and the suffix *-lah* marking the predicate or predicate-complement, as in [82].

[82] Setelah hari siang maka Ratu Melayu pun bangunlah basuh muka. Setelah sudah mandi maka persantapan pun diangkat oranglah. (*Hikayat Hang Tuah*, cf. MCP) ⇒ After daybreak the Malay king got up and washed his face. After he had bathed a meal was served.

In a construction, that is apparently very rare and seems typical of colloquial Malaysian, the subject (together with its complement) qualified by *pun* is placed after the predicate:

[83] “Tak ada orang marah pun!... Tak ada orang kata pun!...” (*M-2007*) ⇒ Nobody is angry, nobody says anything.

A.2.1.2. Declarative clause as subject

The sentence is composed of a declarative clause, which acts as subject, and a predicate. *Pun* marks the subject and acts as a pivot between these two components. This seems more common in Malaysian, particularly its colloquial register, than in Indonesian. In [85] the same sentence without *pun* (*F sudah berada di rumah kerana tidak berada di pub*) would consist of a main clause (*F sudah berada di rumah*) and a circumstantial dependent clause (*karena tidak berada di pub*). The introduction of *pun* between these two clauses imposes a caesura, and a break of intonation, which transforms the meaning of the sentence: the information is not any more that F is at home, but that it is for a particular reason.

[84] “Setelah dewasa beranjak tua aku sadar bahwa kita lahir pun bukan karena keputusan kita. ...” (*I-2012*) ⇒ When growing older I realised that we are not born out of our own choice.

[85] F sudah berada di rumah pun kerana tidak berada di *pub*. (*M-1997*) ⇒ (F is Fidah, the narrator) If I was at home, it’s because I was not at the pub.

[86] “Aku bagi skrip pun, sebab terdesak.” (*M-2013*) ⇒ If I gave the script, it’s because I was under pressure.

A.2.2. Patient

[87] Ia pun dikeluarkan oleh guru, karena tiada pernah mengunjungi sekolah lagi. (*I-1936-1*) ⇒ And then he was expelled by the teacher because he never went to school anymore.

[88] “Daerah kita itu pun aku tahu pasti, mBok. Ke ruang tengah dan depan saja aku belum pernah.” (*I-1987*) ⇒ That area of ours I know well, my girl. To the middle and front rooms only I have never been.

A.2.3. Predicate

Can *pun* qualify a predicate? Most textbooks suggest, by their silence on the subject, that this is not the case. However, the standard grammar of Malaysian *Tatabahasa Dewan* (3rd edition, 2008: 262), which may have the most minimalist treatment of *pun*, states that *pun* can qualify a predicate as well as a subject, with the example: *Mereka ada pun di sini*, “They are here”.

Pun qualifying a predicate doesn’t seem to have been used in classical Malay, even though [89] is a puzzling example from a 17th-century text.

[89] “Maka kami ditinggalkan pun akan kawal negeri Samutera” (*Hikayat Aceh*, p. 82) ⇒ It is to guard the country of Samutera that we have been left behind.

In Indonesian, this usage is rather rare, but it is found, for instance, in the works of Tio Ie Soei (*Djodo? Nasib?*, 1923), Anak Ponorogo (*Gila Mentega*, 1938), Achdiat Karta Mihardja (*Atheis*, 1949), Asmaraman S. Kho Ping Hoo (*Bu Kek Siansu*, 1973), Mochtar Lubis (*Harimau, Harimau!*, 1975), Pramoedya Ananta Toer (*Gadis Pantai*, 1987; *Arus Balik*, 1995), and Ajip Rosidi (*Hidup tanpa Ijazah*, 2008)—see [90–92]—so that it is clearly accepted usage. This marking of the predicate (and/or its complement) together with an inversion of the subject often results, specially in Indonesian, in the topicalization of the predicate [90–93] and can even go with an effect of dislocation [94]. In both cases *pun* acts as the pivot of the clause.

In Malaysian, *pun* qualifying a predicate is found in novels tagged as classics, like the works of Ishak Haji Muhammad (*Putera Gunung Tahan*, 1938), A. Samad Said (*Salina*, 1961), Shahnon Ahmad (*Seluang*, 1978; *Sutan Baginda*, 1997) and Anwar Ridwan (*Hari-Hari Terakhir Seorang Seniman*, 1979), as well as in Kassim Ahmad’s memoir (*Universiti Kedua*, 2010); see [95, 96]. This use of *pun* has of late become very frequent in Malaysian, especially in colloquial language, to such a point that in recent Malaysian popular novels, notably in *Bukan Hanya Sesaat (M-2011-2)* and *Awak Pengantin Saya! (M-2014-1)*, the instances of *pun* qualifying a predicate are innumerable; see [97, 98]. This use of *pun* is also found, albeit rarely, in modern academic idiom, see [99]. Most examples in the corpus regard verbal predicates, the only exceptions (exemplified here in [103, 108–110]) being clauses.

[90] ... iorang djadi tiada bisa bertjam-poer-gaoel lagi, hanja ketemoe poen ampir tiada ... (*I-1923*) ⇒ They couldn’t frequent each other anymore and even almost never met.

[91] “Ya, orang kebanyakan seperti sahaya inilah, bekerja berat tapi makan pun hampir tidak.” (*I-1987*) ⇒ (A female servant talking) Yes, commoners like me, we work hard but almost do not eat.

[92] Berubah pun airmukanya tidak. (*I-1995*) ⇒ His expression didn’t even change.

[93] Jangankan mengucapkan selamat pagi, melirikpun tidak dia. (I-1977) ⇒ Let alone saying hello, she didn't even have a look for him.

[94] Jangankan mengembalikan, memberi tahu bagaimana nasib terjemahan itu pun tidak pernah mereka lakukan. (I-2011-1) ⇒ Let alone returning it, even informing about the fate of that translation they did not.

[95] Satu kali keliling, dua kali tiga kali hingga tujuh kali keliling juga tertangkap bahkan terpegangpun tidak oleh Tuan Robert akan perempuan muda itu... (M-1938) ⇒ After one round, two, three rounds up to seven rounds, Mister Robert had not caught the girl yet, he had not even touched her.

[96] Sedari tadi dia tidak menyentuh pun mayat itu. (M-1979) ⇒ Since the beginning he had not even touched the corpse.

[97] “Bukan buruk pun rupa dia. Hensem kot.” (M-2013) ⇒ She is not bad looking. Pretty even.

[98] “Maryam tak cakap pun nak datang pagi.” (M-2011-2) ⇒ (Maryam talking) I didn't say anything about coming in the morning.

[99] Sifat seksual Tuah tidak pernah disentuh pun oleh pencipta hikayat ini (Muhammad 1990: 215) ⇒ The sexual side of [Hang] Tuah is never alluded to by the author of the story.

This use of *pun* is often accompanied by the positioning of *pun* at the end of very short sentences. The following examples [100–104] come from recent popular novels, with the exception of the first (from *Salina*, 1961), which shows that this idiomatic form is not that recent. This construction can be found with positive, negative and interrogative sentences, the predicate of which can be a verb or an adjective, and can be expressed in English [103] or in slang [104]. One example comes from a comic [102].

[100] “Ha, pandai pun.” (M-1961) ⇒ Ah, you're clever!

[101] “Mana kenal pun?” (M-2011-2) ⇒ How would I know [her]?

[102] “Bila masa kau pernah masak, nenek tak pernah tengok pun.” (M-2011-3) ⇒ (An old woman to her grand-child) When did you ever cook? I never saw you.

[103] “— Entah. Aku rasa macam something wrong somewhere.” — “Kau dengan Dian dulu pun laki-bini dan aku pun rasa macam something wrong somewhere. Macamana? — “Memang something wrong somewhere pun. She left me for a homo.” (M-2015-2) ⇒ — I don't know. I have the feeling that there is *something wrong somewhere*. — You and Dian were married in the past, and I too have the feeling that there is *something wrong somewhere*. What do you mean? — Well indeed there was *something wrong somewhere*. She left me for a homo.

[104] “Tak berbaloi pun.” (M-2015-2) ⇒ It's not worth it.

This use of *pun* has produced new expressions like *betul pun*, *tak kisah pun*, *tahu pun*, *takde pun*, *tak tanya pun*, *tu jelah pun*, illustrated in [105–108].

[105] “Padahal saya tak kisah pun.” (M-2015-2) ⇒ Whereas I don't care.

[106] “Hah, betul pun seperti kata kambing itu...” (M-1961) ⇒ Ah, it’s true what the goat said...

[107] “— Darah yang mengalir di tubuh ni darah pendekar la, Andi! — Tak tanya pun!” (M-2008) ⇒ — The blood flowing in this body is the blood of a fighter, Andi. — I didn’t ask!

[108] Tu jelah pun. (M-2015-2) ⇒ That’s all there is. (With the combination of *-lah* and *pun*.)

Pun can also modify a predicate together with its complement:

[109] “Panggil namaku pun bapak tak sudi lagi.” (I-1987) ⇒ Even calling my name you don’t want to do it anymore.

[110] “Memohonkan ampun pun aku takkan sanggup – sekalipun kau bohong!” (I-1995) ⇒ To ask for forgiveness I can’t, even if you lie.

A.2.4. Object

Can *pun* qualify an object? It is generally admitted that *pun* is only used after a noun if it is a subject; see Sneddon : “Whatever its function, *pun* always follows the subject of the clause and acts to emphasise it” (2010: 237). However, *pun* qualifying objects is found in modern novels. Most of the examples I have found come from very recent popular Malaysian novels [114–115], which therefore represent a new trend in the colloquial register. But this is not an innovation: the same pattern is found in older Malaysian books (regarded as classics): *Meniti Kala* by Arena Wati (1974); *Seluang* (1978, [112]) and *Baginda* (1997, [113]) by Shahnnon Ahmad; as well as two even older Indonesian novels: *Djodo? Nasib?* by Tio Ie Soei (1923 [111]) and *Tenggelamnya Kapal Van der Wijck* by Hamka (1938).

[111] Sasoeatoe orang jang liat koeda itoe poen tiada poetoensja memoedji djoega. (I-1923) ⇒ Anyone seeing that horse would keep praising it.

[112] Hendak lunjur kaki pun tak habis. (M-1978) ⇒ He couldn’t even extend his legs.

[113] Ada kalibernya pun tokoh itu. (M-1997) ⇒ This person has some calibre.

[114] “Kalau betul ada orang buang, abang tak kisah nak korek tong sampah pun.” (M-2011-2) ⇒ If somebody really threw it away I am ready to dig into the garbage bin.

[115] “Kita tak nampak akak pun.” (M-2011-1) (A little girl to an older one) ⇒ We can’t see you.

A.2.5. Beneficiary

[116] “Apalagi orang sebagai ia iang terkenal dalem kalangan pergaoelan, dan banjak menderma sama berbagai perkoempoelan di ini kota, dan pada Hoedjin-Siotjia Hwee *poen* goena kaperloean bikin tennisband ia derma f 500 roepia!” (I-1934-2) ⇒ Even more a man like him, well know in society and who makes donations to various associations in the town, who even

gave 500 guilders to the Ladies and Damsels Association in order to build a tennis court.

A.2.6. Circumstantial expressions

Of time, place, manner, quantity, agency, goal, and attribution as follows.

A.2.6.1. *Of time*

Such expressions are potentially infinite in number.

[117] Seperti halnya Dilam, pada saat itu pun Marsusi ingin segera pulang. (*I-1985*) ⇒ Like Dilam, at that very moment Marsuni wanted to go home quickly.

[118] Raya dulu pun bapa tak beli apa-apa. (*M-1978*) ⇒ For the last Idul Fitri, Dad didn't buy anything.

A.2.6.2. *Of place*

[119] “Mak Base, banyak orang memuji-muji negeri Padang, banyak orang berkata bahwa agama Islam masuk kemari pun dari sana.” (*I-1938-3*) (Mak Base is a character in the story) Mak Base, many people praise the Padang country, many say that Islam was introduced to this very place from there.

[120] Dari al-Baqarah saja pun enam ayat. (*M-1997*) From the Sura al-Baqarah alone came six verses.

A.2.6.3. *Of manner*

[121] “Ah, tanpa pekasih pun orang akan senang tidur bersama Srintil.” (*I-1982*) ⇒ Ah, even without a love potion men will want to sleep with Srintil.

[122] Abdul Fakar melepaskannya segera dengan tidak bersebab pun. (*M-1961*) ⇒ Abdul Fakar let him go immediately without any reason.

A.2.6.4. *Of quantity*

I found examples in Malaysian sources only, mainly in recent popular novels. All examples refer to three kinds of expressions. The first one is *paling...pun*, “at most” [123]. The second one is *paling tidak pun*, “at least,” and its derivatives *paling tak pun* and *paling-paling tak pun* [124]. The third expression, with a very similar meaning, is *ada tak ada pun* with the variants *ada tidak ada pun*, *ada tidak pun*, in the sense of *paling-paling*, *paling sedikit*, *kalaupun ada*, “at least, if at all” [125]. It is used in several of Shahnnon Ahmad’s works. In the comics magazine *Gila-Gila* (Kuala Lumpur) the expression *Ye tak ye jugak* (“yes or no, in either case, anyway”) is used with the same meaning. The literal meaning of *ada tak ada pun* is “if there is/was any, be there any or not”, which can be glossed either “at least” or “at most.”

[123] Rouk bagi masa paling lewat pun 3 hari untuk Liya menghubunginya. (*M-2015-2*) ⇒ Rouk had given three days at most for Liya to contact him.

[124] “— Awak harapkan apa sebenarnya? — Paling tidak pun awak ucap selamat tinggal.” (M-2014-2) ⇨ — What did you expect exactly? — At least, that you say goodbye.

[125] Kalau bukan rumah Fatah, rumah siapa lagi. Ada tak ada pun rumah Suud. Kalau tak Fatah, Suud. Kalau tak Suud, Fatah. (M-1978) ⇨ If not Fatah’s house, whose house then? Definitely Suud’s. If not Fatah, then Suud. If not Suud, then Fatah.

A.2.6.5. Of agency

[126] “Tentang pakerdja’ankoe akoe soedah oeroes beres dengan madjikanke, dari siapa poen telah dapetken poedjian agar lekas loeloes dan dapetken apa jang akoe kahendakin.” (I-1938-1) ⇨ Regarding my work I organised everything with my boss, from whom I received praise and the hope that I soon obtain my diploma and get everything I wish.

[127] Memang benar apa yang dikatakan oleh Rahmat pun. (M-1997) ⇨ What Rahmat said is indeed true.

[128] Mata angin tak dapat ditentukan karena matahari tak tampak lagi. Karena itu pun dia puas menyerahkan pada Wak Katok untuk menentukan arah yang harus mereka ambil. (I-1975) ⇨ It was impossible to know the directions of the compass because the sun was not visible anymore. For that reason he was happy to leave to Wak Katok to decide the direction they had to take.

A.2.6.6. Of goal

[129] Untuk mencuci pun, Udin Bego membawa sabun sendiri... (I-1994) ⇨ Even to wash clothes Udin Bego brought his own soap.

[130] “Taruh celah gigi pun tak cukup!” (M-1961) ⇨ (About the food equivalent to a small amount of money) It would not be enough to fill a gap between teeth.

A.2.6.7. Of attribution

[131] “Oh, nasibku, nasibku. Sedang kepada setan pun tak kuharapkan nasib yang demikian.” (I-1974-2) ⇨ Oh, my fate, my fate! To the devil himself I wouldn’t wish such a fate.

A.2.7. Circumstantial clauses

[132] Setelah meraih gelar Magister pun kami masih hidup susah... (I-2008-4) ⇨ Even after having obtained the master’s degree, our life was still difficult.

[133] “Sekarang ini sahaja Inah dah tak dipedulikannya, sekarang di waktu Inah beri dia makan minum, jaga dia, belikan dia pakaian ini pun dibuatnya Inah macam anjing.” (M-1961) ⇨ (A friend addressing Inah) At this very

moment he doesn't care about you; now, at the time you feed him, you take care of him, you buy him clothes, he treats you like a dog. (*Pun* marks the clause *sekarang di waktu Inah ... pakaian ini.*)

A.2.8. Conditional clauses

The conditional clauses marked by *pun* begin with a conditional conjunction (*kalau*, more rarely *jika*) and end with *pun*. This is more frequent in Malaysian than in Indonesian. The conditional conjunction can be elided [137, 138]. The expressions *jika tidak pun* and *kalau tidak pun* ("if not, if ever not, even in the reverse case") constitute clauses with elision of subject and verb [139]. One step further, the expression can be reduced to *tak pun*, which alone constitutes a concessive clause ("even in the reverse case") [140, 141]. In colloquial Malaysian, the expression *kot ye pun*, apparently very recent, has replaced an older one, *kalau ya pun*, which originally meant "if indeed, if any", but has switched to mean "whatever, anyway" [142, 143]. *Kot ye pun* is used (in Nadia Khan's novels in particular) in the sense of *bagaimanapun juga* ("whatever the case") and *kalaupun benar* ("even if it is true") [144, 145].

[134] Di sekolah itu hijab adalah seragam wajib. "Tapi biasanya cuma pakai di sekolah, ya, habis itu dilepas. Kalau pakai pun, poni rambut masih kelihatan." (*Tempo*, 140728) ⇒ *Hijab* is part of the mandatory uniform in school. "But usually it is used in school and taken off outside. Even if still used the bang of hair is still visible."

[135] "Kalau berpeluang melanjutkan pelajaran ke luar negeri pun, janganlah dilepaskan." (*M-1961*) ⇒ If you have the opportunity to study abroad, don't miss it.

[136] Kalau adapun, pada umumnya makmum tidak komen atau tidak bising-bising. (*M-2007*) ⇒ Even if it was the case, the devotees didn't make any comment and remained silent.

[137] Datang terima. Tak datang pun tak apa. (*M-1978*) ⇒ (About an expected baby) If it comes it will be welcome. If it doesn't, no problem.

[138] "Engkau tak nak bagi pun tetap aku ambil bawak balik" (*M-2014-2*) ⇒ (About money) Even if you don't give it to me, I will still take it and carry it away.

[139] "Saya kejutkan pula; siapalah tahu kalau-kalau Hilmy endak pergi sekolah hari ini. Kalau tidak pun dah terlanjur bangun ni, baiklah bangun saja. Kopi dan roti pun dah siap," kata Nahidah. (*M-1961*) ⇒ (A mother to her son, Hilmy) "So, I woke you up; who knows, you might want to go to school today. Even if you don't, now that you're awake, you'd better get up. Coffee and bread are ready," said Nahidah.

[140] "Tak pun, biar I teman you tidur kat bilik you..." (*M-2013*) ⇒ Even if not, I think I should sleep in your room and keep you company.

[141] "— Hidup you ni... boleh buat novel tau, Mir," ujar Jun. — "Tulah

pasal. Tak pun nanti you buat dokumentari pasal I,” aku mengusik. (M-2011-4) ⇨ — “This life of yours, it could be turned into a novel, you know, Mir,” said Jun. — “That’s the point. If not, you make a documentary about me,” I joked.

[142] “Ha, kalau ya pun nantilah dahulu.” (M-1961) ⇨ Ah, even in that case, not right now.

[143] “Mira, ajak kawan tu naik dulu kalau ye pun.” (M-2011-4) ⇨ Mira, tell your friend to come in anyway.

[144] “Kot ye pun abah, habiskan la jawab salam tu dulu.” (M-2011-4) ⇨ Even if your are my father, you could answer my greeting first.

[145] Kot ye pun minah ni dah makan umpan aku, takkan daring sangat. (M-2013) ⇨ Even if this girl has eaten my bait, she can’t be that bold.

B. Coordinating conjunction

Pun as a clitic particle still has another function, much rarer, which has been ignored by grammarians so far, even though it is found throughout the 20th c. in Indonesian and marginally in Malaysian. This is when *pun* functions as a coordinating conjunction, either inside a clause, or between two clauses. In the first case (B.1.) *pun* links two components of the clause, which are circumstantial complements.

In the second case *pun* functions in a sentence made of two independent clauses, being placed at the head of the second, which is separated from the first by a dot or a comma. Several cases arise:

a. *Pun* marks the noun phrase subject of the second clause (B.2.).

b. *Pun* marks the whole second clause, which is an independent declarative clause (B.3.), whose subject is different from (B.3.1.) or identical with (B.3.2.) that of the main clause.

c. *Pun* marks the whole second clause, which is a dependent clause, either circumstantial (of aspect or place, or indicating a recipient, a cause or a manner, B.4.1.–6.), or conditional (B.5.).

The dictionary of Stevens & Schmidgall-Tellings actually mentions this use of *pun*, but defines it as “preceding the subject,” with the example *Pun perkara pencurian berkurang juga dalam bulan ini*, “Besides, thefts have decreased this month,” which is actually incomplete and cannot be analysed without knowing the preceding sentence.

As this function of *pun* has remained unnoticed so far, I will give more examples than in other sections. It may be noted that among the 32 examples below, only seven are Malaysian, but they come from seven different sources. *Pun* as a conjunction is certainly less common in Malaysian than in Indonesian.

B.1. *Pun* coordinates two components of a clause

The two components are circumstantial complements. *Pun* introduces the second one.

[146] Tidak dilihatnya yang demikian di Tuban, pun tidak di Jepara. (*I-1995*) ⇒ He didn't see the like in Tuban, nor in Jepara.

B.2. *Pun proclitic marks the subject of a clause*

That subject is different from the subject of the preceding clause, and presents a similarity with it. Exceptions to this sense of similarity are the uses of *pun begitu*, which can, on the contrary, introduce an opposition, a contrast; *pun begitu* as a compound word will be described in the section 2. *Pun in compounds below*. [150] is an exceptional example in which pun introduces a clause that has no parallel in the preceding clauses. It is sometimes difficult to determine whether *pun* qualifies the subject of the second clause or the clause itself. However, in [149], it is clear that *pun* qualifies and topicalizes the subject, as evidenced by the comma after it.

[147] Tempat kadoedoekannya Nederlandsch-Indische Jaarbeurs dipili di Bandoeng. Poen Technisch Hooge Shool diboeka di Bandoeng. (*I-1923*) ⇒ Bandung was chosen as a place for the annual fair. The Technical University too was opened in Bandung.

[148] Roesdi poenja kepala moelai poesing. / Ia berdiam bebrapa waktoe dengen prilakoe sebagai orang jang mendadak disoelap mendjadi batoe oleh djin atawa hantoe djahat. / Poen Enden Enok boeat bebrapa sa'at tinggal diam. (*I-1937*) ⇒ Roesdi started to feel dizzy. He remained immobile for a while, looking like he had suddenly been magically petrified by a jinn or a malevolent ghost. [His wife] Enden Enok too remained immobile for a while.

[149] Ratusan warga Tionghoa, Melayu, Sawang dan orang-orang bersarang bermuram durja dan berlinangan air mata melepas kepergian Lao Mi. Pun aku, sukar menahan air mataku. (*I-2008-2*) ⇒ Hundreds of Chinese, Malay and Sea people, as well as people dressed in sarongs showed a sour face and cried when celebrating the disparition of Lao Mi. I too found it difficult to repress my tears.

[150] “Buyung! Mengapa Tuban lima hari terlambat datang?”. Dalam simpuhnya Raden Kusnan menjawab: “Ampun, Kakanda Aji, pun yang menentukan keberangkatan bukanlah patik. Tidak lain dari ayahanda sendiri Gusti Adipati Tuban.” (*I-1995*) ⇒ “Buyung! Why is Tuban [i.e. Tuban's fleet] five days late?” From his humble position Raden Kusnan replied: “Forgive me, lord Aji, I am not the one who decides departure. It is none other than your father, the Lord of Tuban.”

B.3. *Pun qualifies a second independent clause*

B.3.1. The subject of the second clause is different from that of the first

The meaning is that of a similarity between the actions of the two clauses.

Pun has the meaning of *demikian pula, begitu juga*, “in the same way, likewise.” In example 151, *pun* is followed by *pula*, so that the conjunction used is the combination *pun pula*, “moreover, furthermore.” The source is Mas Marco Kartodikromo’s short novel *Student Hidjo* (1918), which contains no less than eight examples of *pun* as a conjunction, in seven of which *pun* introduces a clause with a different subject. In six of those examples the conjunction *pun* is followed by *pula*. In another novel of 1949, we find *pun juga* used with the same meaning [151].

Malaysian examples are rather rare [157, 158]; in the first of them the parallelism between the two clauses is one of contrast.

[151] Terangnya lampu-lampu listrik di *Kebun Raja* laksana terangnya matahari. Lebih-lebih penerangan malam itu dibantu oleh beberapa sinar berlian yang dipakai oleh para bangsawan dan saudagar. Pun pula subangnya Raden Ajeng Biru yang harganya f.2000,- turut menerangi Sriwedari. (*I-1918*) ⇒ The light of the electric bulbs in the botanical garden was as bright as the sun. Moreover the night lighting was enhanced by the radiance of several jewels worn by nobles and merchants. And so did Raden Ajeng Biru’s earrings, which were worth 2000 guilders, contribute to illuminate the Sriwedari garden.

[152] Hatiku berontak, ketika Rusli menguraikan hal itu, tapi entahlah, aku tidak mau mendebatnya, seakan-akan sudah ada prasangka padaku, bahwa jika pun aku mendebatnya, Rusli toh sudah bersedia dengan jawabannya. Pun juga, oleh karena berkali-kali Rusli menegaskan, bahwa “kita harus pandai meneropong soal-soal hidup itu dengan akal dan pikiran yang bebas lepas.” (*I-1949*) ⇒ My heart was upset when Rusli elaborated on this, but well, I didn’t want to argue with him, as if I had the feeling that, if I argued, he was ready with an answer. And also because Rusli had said many times that ‘we must master the art of scrutinizing life matters with a totally free spirit’.

[153] Tidak jarang kelapa yang telah terkumpul dicuri orang dengan mudah. Pun tidak mudah mereka itu menjaga orang yang masuk ke dalam kebun. (*I-1936-1*) ⇒ Not rarely, did thieves find it easy to steal the coconuts they had collected. Neither was it easy for them to watch the people who entered the orchard. (Despite the apparent contrast between *mudah* and *tidak mudah*, the similarity lies in the difficulty the owners of the orchard have to protect their property.)

[154] “Dingin ya,” kata Kartini, sambil menggigil. Tangannya membenarkan kain kepalanya. Pun aku sekarang merasa dingin. (*I-1949*) ⇒ “It’s cold, isn’t it,” said Kartini, shivering. She tidied her head-scarf up. Now I was feeling cold too.

[155] Setelan salah satu bas yang dimainkan oleh mereka bergeser sedikit dari seharusnya. Pun menumpuk empat bas (ditambah Shadu Rasjidi) pada satu lagu tampaknya bukan ide bagus. (*Tempo*, 160404) ⇒ The tuning of

one of the basses they were playing was slightly different from what it should be. And putting four basses together (in addition to Shadu Rasjidi) in one song was probably not a good idea either.

[156] Orang gaji kami itu tak banyak bercakap. Suruh balik, dia balik. Suruh tunggu, dia tunggu. Pun aku suruh Pak Jabar datang malam itu supaya ada juga orang lelaki dalam rumah. (*M-1997*) ⇨ Our employees didn't say much. If told to go back, they went back. If told to stay, they stayed. And so, I ordered Jabar to come that night, so that there would be a man in the house.

[157] Sudah kubilang tidak boleh demikian. Pun mereka tak mau dengar. (Colloquial Malaysian in university context, Kuala Lumpur, early 2016) ⇨ I told them this was not allowed, but they would not listen.

[158] Kirimkan kepada kami. Pun tidak ada masalah. (Colloquial Malaysian in university context, Kuala Lumpur, early 2016) ⇨ Send it to us, it is no problem.

The examples above go back to the early 20th century. We don't know how much earlier this use of *pun* might be. It seems that the following example, which may date back to the 17th century, belongs to this category:

[159] Maka Amir Haji di negeri Mesir dan negeri Syam pun membawa emas dan perak berpuluh-puluh belakang unta akan musara orang isi Mekkah dan Madinah pun terlalu banyak rakyat datang daripada kedua buah negeri itu... ⇨ Then the pilgrimage chiefs of Egypt and Syria were bringing dozens of camel-loads of gold and silver as supply for the population of Mecca and Medina, and people from those two countries had also come in great numbers (*Hikayat Hang Tuah*, Singapore manuscript RRARE 398.209595 HIK; the *Hikayat* dates from the end of the 17th c., but this undated manuscript might be from the end of the 19th century. In the same place the (quasi standard) edition of Kassim Ahmad (p. 499) has the following variant with the same meaning: *Maka Amir Haji di negeri Mesir dan negeri Syam pun membawa emas dan perak berpuluh-puluh belakang unta akan musara orang isi Mekkah dan Madinah itu, terlalu banyak rakyat datang [daripada] kedua buah negeri itu....*).

B.3.2. The subject of the second clause is identical with that of the first

The meaning is that of an accumulation; *pun* has often the meaning of *bahkan*, *malah*, *juga* ("even, moreover"). By causing a sharp caesura, *pun* places emphasis on the second clause. There are two possibilities, perhaps of equal frequency: either the subject is elided [160–163] or it is not [164–166].

[160] Badjoenja ada dari tjita moerah jang pake kembang-kembang warna idjo jang sabagian soedah loentoer, sedeng saroengnja ada batikan Tanahabang, jang berharga moerah, poen soedah toea dan goerem. (*I-1929*) ⇨ His shirt was made of a cheap kind of chintz decorated with green flowers that had partly faded, while his sarong was a batik from

Tanahabang, which was cheap and was also old and overworn.

[161] Gadis Pantai menyusul merebahkan diri di ambun. Pun sebentar kemudian terlelap. (*I-1987*) ⇒ The Girl of the Beach too lied down on the platform. A moment later she was asleep.

[162] Proyek ini mengolah data dalam kapasitas besar. Pun menyangkut banyak nama pejabat penting. (*Tempo*, 160502) ⇒ This project processes data with high capacity. It also involves the names of many important officials.

[163] “— Kau kenal Saidi Silat? — Kenal. Kenapa? — (...). Kau kenal Usman Urut? — Pun kenal. Pun kenal. Kenapa?” (*M-2015-3*) ⇒ — Do you know Saidi Silat? — I do. Why? — Do you know Usman Urut? — I know him too. I know him too. Why? (Another Malaysian example. The clause introduced by *pun* is reduced to a predicate, while the two parallel clauses are separated by a third.)

[164] Handoko dapetken salaris tjoekoep, hingga tiap-tiap boelannja boekan sadja ia dapet memberi oelang pada berdoea orang toeanja, poen ia dapet mengoempoelken di Spaarbank. (*I-1938-1*) ⇒ Handoko received sufficient wages, so that every month he could not only give money to his parents, but also gather some at the Savings Bank.

[165] “keraton mempersilakan pemerintah menggunakan tanah keraton untuk perkantoran. Tidak dipunggut sewa,” kata Hadiwinoto. / Pun tanah keraton untuk kampus Universitas Gadjah Mada di Bulaksumur. (*Tempo*, 150817). ⇒ (In Yogyakarta, during the war, after the Dutch had left the city) “The palace invited the government to use palace land for its offices. No rental fee was charged,” says Hadiwinoto. The same happened for the palace land used for the campus of Gadjah Mada University in Bulaksumur.

[166] Dan aku sendiri berdoea (kata orang doa orang yang baru pulang dari haji makbul) semoga pada tahun yang lain, kalau kami pergi haji lagi, aku akan terbang dengan kapal terbang MAS sendiri, dan tidak akan kelaparan dan kehausan lagi dalam penerbangan. Pun aku berdoea juga, semoga pada tahun yang lain, kalau pergi haji lagi, Tabung Haji sudah teratur organisasinya dan pegawainya sudah pandai bekerja. (*M-1974*) ⇒ As for me, I prayed (people say that prayers from people who just come back from the Hajj are granted) that, if we were to make the pilgrimage again another year, I would fly the national company and would not starve and be thirsty during the flight. I also prayed that, if I were to make the pilgrimage again another year, the Hajj Bureau would be organised and its employees competent. (One rare Malaysian example—but the author, Arena Wati, born in Makassar, obtained his whole education in Indonesia.)

B.4. Pun introduces a circumstantial clause

B.4.1. A temporal clause

[167] Nov juga bisa menekan seluruh perasaannya dengan menyebutkan

sebagai Bapak, pun saat hanya berdua. (*I-1994*) ⇨ Nov could repress all her feelings by calling him Bapak, even when they were by themselves.

[168] “Setelah diperiksa, Nurhadi membantah terlibat kasus korupsi tersebut. Pun ketika ia ditanya ihwal surat perintah penyelidikan atas namanya.” (*Tempo*, 160314). ⇨ When he was interrogated Nurhadi denied having been involved in that corruption case. Even when asked about the inquiry warrant on his name.

[169] Ia hanya di Bali, di Bali, dan di Bali! “Di sini, di pelosok mana pun, selalu ada matahari. Ini surga! Di sini saya merasa menjadi manusia,” katanya. Pun sampai akhirnya sang maut menjemput. (*Tempo*, 160328) ⇨ He [the painter Arie Smit] remained in Bali, in Bali and in Bali! “Here, in every corner, there is always sun. This is paradise! Here I feel like a human being,” he said. And this up to the very day when finally death came to fetch him.

B.4.2. A locative clause

[170] “Ini juga dialami negara lain, termasuk Cina. Pertumbuhan ekonomi mereka dulu 12 persen, tapi sekarang turun jadi 5 persen. Pun di India, angkanya turun menjadi 10-11 persen.” (*Tempo*, 150928) ⇨ This has been experienced by other countries, including China. Their economic growth used to be up to 12 per cent, but now it has dropped to 5 per cent. In India too, the figure dropped to 10-11 per cent.

[171] “Kopi mandailing Sumatera mengenalkan saya pada cita rasa kopi sesungguhnya. Pun kepada tangan-tangan perempuan yang terlibat di balik prosesnya.” (*Kompas*, 160511) ⇨ The *mandailing* Sumatra coffee introduced me to the real taste of coffee. And to the hands of the women who are behind its fabrication.

B.4.3. A clause designating a beneficiary

[172] Siap tugas itu, dicedok pula sayur... pun untuk Nurul. (*M-2014-1*) ⇨ When she had finished she took a ladle of vegetables... also for Nurul.

B.4.4. A clause designating a cause

[173] Dahulu dia dimarahi oleh Farid sebab Maryam. Kini Vanessa pula naik angin padanya, pun sebab Maryam juga. (*M-2011-2*) ⇨ In the past he had been scolded by Farif because of Maryam. Now Vanessa also was angry at him, again because of Maryam.

B.4.5. A clause designating manner

[174] Saya bangun, dan di bawah kedengaran langkah kaki dan sepatu orang-orang, yang pun sebagai saya, berlomba datang ke masjid. (*I-1951-1*) ⇨ I got up. I could hear downstairs the steps of feet and shoes of the

people who, just like me, were hurrying to the mosque. (*Pun sebagai saya* is an interpolated clause, distinct from *yang*, but the juxtaposition *yang pun* still has a strong stylistic effect.)

[175] Di siang hari, Warno Viktor tak berminat kepada mereka, pun dalam keadaan setengah mabuk. (*I-1994*) ⇒ During the day Warno Viktor didn't pay attention to them, even when he was half drunk.

B.5. Pun introduces a conditional clause

[176] “Tapi sesuaikanlah itu dengan kenyataan, bahwa di dunia ini segala-gala selalu berubah, selalu berganti, selalu bergerak? Jadi pun apabila andaikata ‘heilstaat’ atau ‘kerajaan Tuhan’ itu sudah tercapai, tidakkah hal itu pun hanya untuk sementara saja, sebab harus mengalami pula hukum undang-undang alam “selalu berganti, selalu berubah” itu? (*I-1949*) ⇒ But is this in accord with the fact that everything in this world constantly changes, transforms, moves? So, if ever that theocratic state, that kingdom of God, is realised, won't it be ephemeral as well, because it will have to undergo the natural law of perpetual change and transformation?

[177] “Kamu tetap bisa, pun kalau kamu ingin menangani sendiri dari awal.” (*I-1994*) ⇒ You can still do it, even if you want to handle it from the beginning.

2. Pun in compounds

A. Types of compounds

There are about 30 compound words formed with *pun* and other words, especially conjunctions. Today, most of them are written as one word (*adapun*, *sekalipun*, etc.), although some are written in two (*mana pun*, *andai pun*, etc.), and some are written in both ways (*apapun/apa pun*, *betapapun/betapa pun*, *belumpun/belum pun*). Regarding this inconsistency, I endeavoured to always respect the spelling of the sources. Before the 1972 spelling reform *pun* was consistently written attached to the previous word. *Pun* often does not modify the meaning of the conjunction it indexes (*meskipun*, *ataupun* and *andaipun* have the same meaning as *meski*, *atau* and *andai*), but in many cases as well the compounds created with *pun* have a meaning different from that of the basic word (e.g. *adapun*, *sekalipun*, *lagipun*, *bagaimanapun*, etc.).

These compounds act mainly as conjunctions, but they belong to various syntactic categories. Each compound functions according to its syntactic category, but a specific case has to be mentioned, that of *adapun* causing topicalization or even dislocation. Topicalization can affect a subject [178], a patient [179], a declarative clause [180], a circumstantial clause [181] and certainly more categories. Dislocation is illustrated in [182].

Semantically, the compounds are of three kinds: introducing a comparison

or parallelism (*adapun, ataupun, lagipun, maupun*), indefinition (*apa pun, bagaimanapun, berapa pun, betapapun, bila pun, kapan pun, mana pun, siapa pun, tak...se-X pun, tak sedikit pun, tak sekalipun*), or concession (*andaipun, apapun, bagaimanapun, betapapun, biarpun, bilapun, jikapun, kalaupun, kendatipun, kot ye pun, meskipun, se-X pun, sekalipun, sungguhpun, walaupun*).

These three categories will be considered in paragraphs 1, 3, and 4 of section II below, according to the meaning they add to the clause they modify. But first, we will examine an expression (*pun begitu*) which is relatively common and should perhaps be considered as a compound too.

[178] Adapun menghitung kelapa itu sesudah kebun habis dipetik. (*I-1936-1*) ⇒ As for compting the coconuts, it is done when all in the plantation have been picked.

[179] Adapun gelar keningratan Oom Baron itu jangan dikira dari Barat. Ia asli masukan mokap: “Barongsai,” jelasnya. (*I-2006*) ⇒ (Oom is the name of the narrator ; it is used as a substitute of the first person personal pronoun) Regarding my nobility title *baron*, don’t think it comes from the West. It is a pure invention of my mother: *Barongsay* to be precise.

[180] “Ada pun aku tidak tinggal di rumah sembahyang, walau sudah berding dan berpintu, tunggulah, lain waktu kalian akan tahu lebih baik.” (*I-1995*) ⇒ Why didn’t I stay in the prayer house, even though it now had walls and a door, wait a while, you will know more some time.

[181] Adapun harga kambing, dam, atau akikah tadi, jika di pasar hanya 20 real, syekh bisa menolong membelikan “karena Allah” 30 real. (*I-1951-1*) ⇒ About the cost of the aforementioned goats, fines and shaving, if it is only 20 reals in the market, the shaikh can help buy them, “in the name of God,” for 30 reals.

[182] “Adapun tentang Rodriguez, kemenakan Saudara Cortez, tentara Tuban telah membunuhnya.” (*I-1995*) ⇒ As for Rodriguez, the nephew of Cortez, Tuban’s army had killed him.

B. *pun begitu*

The phrases *begitu pun* and *demikian pun* do not have the status of compounds; they simply have the additional meaning of their two components and have the same meaning as *begitu juga, demikian pula*, “similarly, in the same way.” In [185] the two phrases *begitu pun* and *demikian pula* alternate.

[183] Seperti itoe soesoenan batoe dan kajoe jang tida teratoer begitoe poen batin manoesia masih banjak koesoet. (*I-1936-2*) ⇒ Just as a messy heap of stones of wood pieces, the human human heart too is much confused.

[184] Tetapi jam kerjanya lebih ringan, letak tempatnya lebih dekat, juga lebih mudah ditempuh. Demikian pun ada jaminan sosialnya. (*I-2000-2*) ⇒ But the working hours are lighter, the place is closer and easier to access. Moreover there is social security.

[185] Namun, perspektif Kementerian Ketenagakerjaan tentu tidak sama. ... Demikian pula dari Kementerian Perindustrian... Begitupun Kementerian Perdagangan. (*Kompas*, 160601) ⇨ However, the perspective of the Ministry of Manpower is certainly not the same. Same thing with the Ministry of Industry. Likewise the Ministry of Commerce.

On the contrary, the reverse phrases *pun begitu* and *pun demikian*, which to my knowledge have so far been entirely ignored in scholarship on Malay, have become compounds expressing either a contrast (with the same meaning as *meskipun begitu*, *meskipun demikian*, “in spite of this, however, yet”) [186], or, less frequently, a similarity, in the same way as *begitu pun* above [187]. Those two phrases seem much more common in Malaysian than in Indonesian, even though the two examples below are Indonesian. The Konkordans DBP website, Teks Akhbar (1,500 occurrences of *pun*) gives 14 examples of *pun begitu*, with the same meaning as *meskipun begitu*, at the beginning of a sentence, that is, expressing a contrast.

[186] Sebagai penyuka fotografi, aku menikmati foto-foto orang lain, diunggah oleh orang lain, tentang obyek apa saja. Pun begitu, ada kenikmatan tersendiri memandangi foto hasil karya sendiri, atau ada aku dalam sebuah suasana berbeda – terposting di tempat semestinya. (Facebook, Indonesian writer, April 2016) ⇨ As a photography amateur I enjoy pictures made by other people, posted by other people about anything. Yet, there is a special pleasure in looking at my own pictures, or pictures with me in a different atmosphere, posted in the right place.

[187] “Hubungan antara penderita tuberkulosis dewasa dan anak juga bukan merupakan penyebab signifikan. Penelitiannya menunjukkan, meski berstatus orang tua dan anak, tak mesti anak bakal lebih gampang tertular. Pun demikian hubungan kekerabatan yang cukup jauh, tak berarti bakal lebih terproteksi.” (*Tempo*, 150810) ⇨ The relationship between an adult and a child both suffering from tuberculosis is not a significant cause either. Research shows that even if they are parent and child, it is not necessarily the case that the child will be more easily contaminated. Likewise, a distant kinship relation doesn’t mean a greater protectedness.

The normative work of Ismail Bin Dahaman (2016: 492-4) analyzes about a hundred Malay coordinating conjunctions—excluding *pun*, which only intervenes in eight compounds: *lagipun*, *sebenarnya*, *meskipun*, *biarpun*, *kendatipun*, *ataupun*, *mahupun*, *walaupun*, *kalaupun*, *sekali pun*.

The author claims that the expressions *pun begitu* and *pun demikian* (in which *pun* is an “adverb”), in the sense of either *sebenarnya begitu* or *meskipun demikian*, although frequent in the media, are incorrect if they express a concession (*biar*, *kendati*, *meski*, etc. should be used instead of *pun*), see [188], but correct if they suggest a similarity [189]. This prescriptive stance goes against the evidence of the corpus, but it might have an influence on future usage.

[188] Penjenayah itu dibelenggu dengan rantai besi pada tiang tengah di dalam bilik kurungan itu. Pun begitu, dia akan terus mencari helah untuk melepaskan dirinya.” (Ismail Bin Dahaman, 2016). ⇨ The criminal was tied with an iron chain to the middle pillar of the cell. However, he will still look for tricks to release himself. (As it is concessive, the construction is deemed “incorrect.”)

[189] Penjenayah itu dibelenggu dengan rantai besi pada tiang tengah di dalam bilik kurungan itu. Pun begitu, pemuda yang bersubahat dengannya menerima nasib yang sama.” (Ismail Bin Dahaman, 2016). ⇨ The criminal was tied with an iron chain to the middle pillar of the cell. Likewise, his young friend received the same treatment. (As it expresses a similarity, the construction is deemed “correct.”)

II. THE SEMANTIC VALUES OF PUN

Let’s now evaluate the semantic function of *pun*. We have seen that *pun* can qualify one component of a single clause, but (isolated or as element of a compound) *pun* more generally works at the level of two clauses and defines the relation between them, according to four nuances: comparison, temporal sequence, indefiniteness, concession. The compounds (about 30) are distributed according to these different nuances, but some of them appear in several categories.

1. Comparison

A. Enclitic particle

Pun is often used in the second of two consecutive clauses, to show some parallelism: similarity, identity, or progression.

A.1. Similarity

[190] Langit ada terang sekali, dan dari sebab di itoe waktōe masih pagi, belun ada poekoel anam, angin poen ada sedjoek. (*I-1912*) ⇨ The sky was very bright, and as it was still morning, not yet six o’clock, the wind was cool.

[191] Bukan hanya peraturan yang berubah-ubah, putusan pengadilan atas sengketa dagang pun kerap tak adil (*Tempo*, 160208) ⇨ It is not only that regulations change, but court verdicts on commercial cases are often unfair too.

This use of *pun* was more frequent in classical Malay and could run over several clauses, like the seven occurrences in the following example:

[192] Maka tatkala Perkasa ‘Alam jadi itu halilintar pun memelah dan kilat pun sabung-menyabung dan guruh pun terlalu ‘azamat dan bumi pun bergerak selaku-laku gempa dan hujan pun rintirintir dan angin pun taufan hingga jadi gelap gulita, hingga tiada berkenalan seorang kepada seorang dan air pun terlalu amat besar (*Hikayat Aceh*, p. 118) ⇨ When Perkasa Alam [Iskandar Muda] came to the world, thunderbolts criss-crossed the

sky, lightnings exploded in succession, the thunder was deafening, the earth trembled as in an earthquake, rain fell faintly, a storm obscured the sky to the point that people could not recognize each other, and the tide was at its highest. (Another example with nine occurrences of *pun* is found in the same text, p. 116.)

A.2. Identity

[193] Sasoedah berdiam sasaat, Fabien berkata sambil tondjolken kapala ka loewar kareta: / “Kita ada di manatah sekarang?” / Rocambole poen sondolken kapalanja ka loewar kareta. (*I-1912*) ⇨ After a moment of silence Fabien said while leaning out of the carriage: Where are we now? Rocambole too leaned out of the carriage.

[194] “Oh, Karman, aku tahu kau tak pernah menginginkan perpisahan. Aku pun tidak, tetapi kita telah berpisah sekarang.” (*I-1980*) ⇨ Oh, Karman, I know you never wanted a breakup. Neither did I, but we are separated now.

A.3. Progression

In addition to establishing a comparison, *pun* can add a nuance of crescendo, progression: the second term is not only similar to the first, it is, in a way, of a higher degree. The crescendo can be expressed by the combinations *jangkalan...pun*, *bukan saja... pun*, *tak hanya... pun*, and (in Malaysian) *usahkan... pun*, as in [196–198].

[195] “Anak kaeo tida poenja, familie poen tida poenja.” (*I-1937*) ⇨ You don’t have children, you don’t even have a family.

[196] Persaingan antarpengusaha batik kala itu konon amat sengit. Menurut beberapa pengusaha batik lasem, anak atau sanak keluarga pun tak mengetahui teknik pencampuran warna yang digunakan, terutama untuk jenis warna khas batik lasem, seperti merah darah ayam (*getih pitik*) yang tersohor itu. (*Kompas*, 160625) ⇨ Competition among batik entrepreneurs at that time was reputedly very fierce. According to some entrepreneurs of batik lasem, even children or relatives did not know the color mixing techniques used, especially for the type of color typical of batik lasem, such as the famous chicken-blood red (*getih pitik*).

[197] “Jangkalan seorang dosen, pemerintah pun akan saya gugat kalau tak berjalan pada keadilan dan kebenaran.” (*I-1974-1*) ⇨ Don’t mention a teacher, I will sue the government itself if it doesn’t go for justice and truth.

[198] Tak hanya rakyat jelata, politisi serta media pun terbelah dengan kekuatan yang relatif berimbang. (*Kompas*, 160625) ⇨ Not only the common people, politicians and the media too were split with forces relatively in balance.

[199] Tetapi di sini, di imigresen, usahkan untuk berhujah, untuk bertanya pun tidak boleh. (*M-1974*) ⇨ But here, at Immigration, never mind arguing, even asking questions is not allowed.

B. Compounds: adapun, atapun, lagipun, maupun/mahupun

ADAPUN (*ada + pun*) is used at the beginning of a clause to introduce a topic, always in relation with a preceding clause, the relation being some kind of parallelism or comparison. *Adapun* always introduces a subject different from that of the preceding clause. Journalists make a great use of this adverb.

[200] Sejak peluncurannya tahun lalu di Jakarta, sedikitnya 6.000 pemilik kendaraan bergabung dengan Grab, perusahaan Malaysia yang berbasis di Singapura. Adapun jumlah anggota Go-Jek lebih fantastis... (*Tempo*, 160321) ⇒ Since its launching last year in Jakarta, at least 6,000 vehicle owners have joined Grab, a Malaysian company based in Singapore. As for the number of members of Go-Jek, it is more amazing...

ATAUPUN (*atau + pun*) can be used as an emphatic form of *atau* [201], or after *atau* alone (X atau Y ataupun Z, “X or Y or again Z”) [202].

[201] Ada penonton yang menyaksikannya dan merasakan dampaknya ke dalam hidup mereka, sejenak ataupun lama. (*I-2011-2*) ⇒ There are spectators who saw it and felt its effect on their life, for an instant or a long while.

[202] Maka kemuncak ini bolehlah dikatakan menjadi tiang atau pasak ataupun sebagai payung kepada tanah Semenanjung yang terbilang ini. (*M-1938*) ⇒ So this peak may be said to be the pole or the stake or the umbrella of this glorious Peninsula.

LAGIPUN seems to be used in Malaysian only. This is probably the most frequent comparison conjunction in that language, where it has the meaning commonly expressed with *lagipula* in Indonesian, “moreover.” The Konkordans DBP website, Teks Sastra section (600 occurrences of *pun*), gives 25 examples of *lagi pun* in the sense of *lagipula*.

[203] Kalau tidak boleh terus ke Riyadh, Madinah dulu pun tidak mengapa. Lagipun Azad ada di sana. (*M-2005*) ⇒ If she couldn’t go straight to Riyadh [to study], a stay in Madinah first would also be alright. Especially as Azad was already there.

MAUPUN also conveys a notion of comparison or alternation. It can be used by itself [204] or in combination with *baik* [205], and very exceptionally in the alternative form *baik pun...atau* [206].

[204] Pada masa Orde Lama maupun Orde Baru hal itu tak pernah terjadi. (*Kompas*, 160621) ⇒ During the Old Order as well as the New Order that had never happened.

[205] “Bagaimana pendapat Tuan Regent mengenai perkara *associatie* (percampuran dengan bangsa asing), baik mengenai masalah pekerjaan maupun masalah perkawinan?” tanya *Controleur* kepada Regent. (*I-1918*) ⇒ “What is your opinion about the association question (the mixing with people of foreign origin), from the point of view of work as well as that of marriage?”, asked the *Controleur* to the Regent.

[206] "... kaeo tida ada poenja soedara, baek poen soedara betoel atawa soedara misan." (I-1929) ⇒ You don't have any relatives, either real brother or sister, or in-laws.

2. Temporal Sequence

This is specific of *pun* as enclitic particle indicating the succession of actions, the flow of the narrative, its evolution in time. It should be noted that *pun* marks no emphasis. The sequence can be obvious [207, 208] or simply suggested [208, 209]. Often *pun* marks not only a sequence, but also a consequence, a causality [209, 210].

[207] Ketika itulah saya naik haji. Dari pelabuhan Belawan saya telah belayar menuju ke Jeddah menumpang kapal "Karimata." Empat belas hari lamanya saya terkatung-katung di dalam lautan besar. Pada hari kelima belas sampailah saya di pelabuhan Jeddah, pantai Laut Merah itu. Dua hari kemudian saya pun sampai ke Mekah tanah suci kaum Muslimin sedunia. (I-1938-2) ⇒ That's when I went on the pilgrimage. From the port of Belawan I sailed to Jeddah aboard the ship "Karimata." During fourteen days I was tossed on the great ocean. On the fifteenth I arrived at Jeddah, on the shores of the Red Sea. Two days later I finally was in Mecca the holy land of the Muslims of the whole world.

[208] Beberapa menit setelah berlayar, datanglah ombak setinggi 4-6 meter menghantam kapal. Kapal pun terombang-ambing di tengah laut. Pada empanan ketiga, kapal pun langsung terbalik dan tenggelam. (Kompas, 160624) ⇒ A few minutes after setting sail a wave came, 4-6 meters high, and hit the boat. Then the boat started tossing about, and at the third blow it capsized and sunk.

[209] Dan bila dongengnya telah selesai, ia bangun melihat ke atas ranjang. Dan dilihatnya Gadis Pantai telah tertidur senang di atas kasurnya yang empuk. Ia pun mengucap kepada Allah, karena telah terbebas dari tugas hari itu dengan hasil yang bisa menyenangkan Bendoro. (I-1987) ⇒ And when the fairy tale was over, she stood up looking at the bed. And she saw that the Girl of the Beach had fallen asleep on her soft mattress. She then thanked God, because she was free from the task of the day with results that could please the master.

[210] "Keringat kita, kita teteskan di atasnya dan panen pun jadi." (I-1995) ⇒ "We pour our sweat over it, then harvest comes.

[211] Berhari-hari makan dengan daging ayam, keringat pun bau ayam. (I-2008-1) ⇒ After eating chicken meat for several days, sweat ends up smelling of chicken too.

[212] Jika negara maju melemah, perekonomian global pun akan tertekan. (Kompas, 160625) ⇒ If developed countries weaken, the global economy too will be depressed.

3. Indefiniteness

There is no example with *pun* as enclitic particle: *pun* introduces this connotation only via the following compounds: *apa pun*, *bagaimanapun*, *berapa pun*, *betapapun*, *bila pun*, *kapan pun*, *mana pun*, *siapa pun*, *tak se-X pun*, *tak sedikit pun*). We will see two other uses of *apa pun* and *betapapun* under Concession below. Indefiniteness concerns four categories: quantity, place, time, and totality (generalization).

A. Quantity

BERAPA PUN can qualify a word or a phrase (“in whatever quantity,” [213]) or stand by itself (“however much,” [214]). The compound can be split [215].

[213] Pukul berapa pun pencinta alam datang sebelum melakukan pendakian, akan selalu diterima oleh Pak Kliwon dengan tangan terbuka. (*I-2011-1*) ⇒ At whatever time nature lovers come before climbing, they will always be welcome by Mr. Kliwon with open arms.

[214] “Saya katakan tak ada uang atas perjanjian tersebut. Berapa pun.” (*Tempo*, 140804) I say there has been no money [paid] for this contract. None.

[215] Walau berapa banyak ditebang pun... (*M-1978*) ⇒ However many had been chopped down.

BETAPAPUN, is used before a nominalized adjective [216], a verb [217], an adjective [218] or a declarative clause [219]. It can be split [220].

[216] Oleh sebab itu, betapa pun sejuaknya, kami suami isteri mandi dua kali sehari... (*M-1974*) ⇒ For that reason, however cold it was, we—husband and wife—did bathe twice a day.

[217] Upasara sudah tak ada. Betapapun menyakitkan dan sulit diterima, akan tetapi itulah kenyataannya. (*I-1986-3*) ⇒ Upasara was gone. However painful and difficult to accept, such was the reality.

[218] Jadi sesuatu yang gaib yang mungkin tak terlawan oleh daya manusia biasa, betapapun tinggi ilmunya seperti Wak Katok. (*I-1975*) ⇒ So, something mysterious that was perhaps unchallenged by the power of an ordinary human, however high his learning like Wak Katok.

[219] Betapapun perempuan Dukuh Paruk hidup dalam dunianya yang tersendiri, naluri mereka yang ingin beroleh keturunan sama dengan perempuan-perempuan lain. (*I-1982*) ⇒ However much Dukuh Paruh’s women lived in a world by itself, their instinct to wish for offsprings was the same as other women.

[220] Kini ada orang yang betapa gagahnyapun telah berlaku kurang ajar. (*I-1973*) ⇒ Today there are men who however brave they may be behave rudely.

B. Place

The compound MANA PUN (with the Malaysian variant MANA-MANA PUN), “wherever” [221], which can be split [222].

[221] Di kampungnya ke mana pun ia pergi dan di mana pun ia berada yang tercium hanya satu macam bau: amis tepian laut. (I-1987) ⇨ In her village, wherever she went and wherever she was, all one could smell was one odour only: the fishy smell of the coast.

[222] ... tapi Nirwan tidak pernah kelihatan di mana-mana pub pun. (M-1997) ⇨ But Nirwan was never to be seen in any pub at all.

C. Time

APA PUN with a word indicating time.

[223] Saat apa pun, kau melaporkan padaku. (I-1986-3) ⇨ At any moment, you report to me.

BILA PUN (with variants BILA MANA PUN, BILA-BILA PUN and BILA-BILA MASA PUN) is mainly Malaysian, although [224] is Indonesian (from a Minangkabau author). We will see, under Concession (2.4.2.), an Indonesian use of *bila pun* with a different meaning.

[224] Tetapi meskipun dia diusir, hatinya tetap dan teguh, sebab ada seorang perempuan – menurut keterangannya sendiri – yang telah memberi bujukan kepadanya, yang telah berjanji akan menunggunya, bila pun masanya dia pulang. (I-1938-3) ⇨ But even though he was expelled, his heart was firm and steadfast, for there was a woman—according to his own explanation—who had coaxed him; she had promised to wait for him, whenever he would come home.

[225] Soalan itu memang sampai bila pun aku tidak dapat melupakannya. (M-1997) ⇨ That question, never ever will I be able to forget it.

[226] Aku akan menghormati orang bila mana pun dan di mana pun, kalau sememangnya dia atau mereka tahu apakah erti kehormatan orang lain. Tetapi aku tidak akan menghormati orang, di mana pun dan bila-bila pun, jika orang itu atau mereka memang orang yang tidak tahu adat dan tidak mahu menjaga maruah orang lain. (M-1974) ⇨ I will respect people whenever and wherever, as long as he or they know what it means to respect others. But I will not respect people, anytime or anywhere, if he or they don't know politeness and don't want to respect the dignity of others.

[227] Dia akan menunggu seruan dan panggilan keramat itu. Panggillah bila-bila masa pun. Segala persiapan telah ada. (M-2005) ⇨ She would wait for the sacred call. Call any time! Everything is ready.

KAPAN PUN, “whenever; anytime”

[228] “Tidak ada hal menarik yang ingin saya dengar hari ini, besok, bulan depan, tahun depan, atau kapanpun...” (I-1999) ⇨ There is nothing I want to hear today, tomorrow, next month, next year, or anytime.

[229] Soalnya, Hasan adalah nama “pasar,” dalam artian di mana pun, kapan pun, dan siapa pun tidak dilarang menggunakan nama itu. (I-2011-1) ⇨ The fact is that Hasan is a “market” name in the sense that anywhere and at any time, nobody is forbidden to use it.

D. Totality, generalization

A number of compounds are used, in positive clauses to express totality, and in negative clauses to express total absence.

D.1. Positive clauses

Three compounds: *apa pun*, *siapa pun*, *mana pun*. Each one can be split.

APA PUN (also APA-APA PUN in Malaysian) can function as a demonstrative adjective qualifying a noun with the sense of “whatever”; in this function it can be placed before [230], after [231], or around [232] that noun; it can also modify an adjective if used in combination with the prefix *se-* (*se-X... apa pun*) [233]. *Apa pun* can also function as an indefinite pronoun, meaning “anything” [234, 235].

[230] Apa pun tuduhannya, biarlah! (*I-1978-1*) ⇨ Whatever the accusation, let it be!

[231] Persoalannya bagiku ialah, dalam keadaan apa pun, pada musim apa pun, di tempat mana pun, dalam iklim apa pun, aku perlu mandi dua kali sehari. (*M-1974*) ⇨ The problem for me is, under any circumstances, in any season, in any place, in any climate, I need to take a bath twice a day.

[232] ...dalam apa-apa bentuk jua pun. (*M-1990-1*) ⇨ In whatever form.

[233] Dia merasa paling tahu arti uang. Sekecil apapun, itu harus diperlakukan dengan hormat. (*I-1999*) ⇨ He feels he perfectly knows the meaning of money. No matter how small, it should be treated with respect.

[234] Ayam-ayam yang hanya mengangguk-angguk, mematok-matok apapun yang diberikan kepada mereka, sampai kelak Kiamat memotong leher mereka. (*I-2012*) ⇨ Chickens who just nod, peck whatever is given to them, until Doomsday cuts their throats. (As a metaphor for people without personality.)

[235] Katakanlah apa saja pun, F sedia memberikannya... (*M-1997*) ⇨ (F is Fidah, the narrator) Whatever you may say, I was ready to give it to him...

MANA PUN (and YANG MANA PUN) means “any, whatever.”

[236] Manapun versi yang lebih benar, yang jelas pada sore itu Ibu Sati telah membuktikan kata-katanya. (*I-2004*) ⇨ Whatever version was closer to the truth, it was clear that Mrs. Sati had proved her words that evening.

[237] Tarikh baru bisa dimaklumkan, nama baru bisa diterima umum, tapi senantiasa akan ada endapan dari masa lampau dalam peristiwa revolusioner yang mana pun. (*I-2011-2*) ⇨ A new date can be understood, a new name can be accepted by everyone, but there will always be a trace from the past in any revolutionary event.

SIAPA PUN means “whoever.”

[238] Siapa pun dia, biarpun mengantungi ijazah S3 dari mana pun, dengan pengalaman kerja nol tahun, sebagai pegawai negeri sipil dapat dipastikan

akan merangkak dari golongan IIIa. (I-2011-1) ⇨ Whoever he is, no matter from where he holds a PhD, with zero years of work experience, as a civil servant it is certain that he will crawl from Group IIIa.

D.2. Negative clauses

In addition to the three compounds above, there are multiple constructions on the model TAK/TIDAK...SE-X PUN, of which *tidak sedikit pun* and *tidak sekalipun* are fixed variants. In combination with the minimal quantifiers *satu*, *se-* and *sedikit*, as well as *mana pun*, this construction expresses the total absence of something.

TAK/TIDAK...APA PUN. As in positive clauses, *apa pun* can modify a noun with the meaning “not any, not a single one” [239, 240], or function as a demonstrative pronoun, meaning “nothing, not anything” [241].

[239] Hanya ada nasi dingin. Dan tidak ada lauk apa pun juga. Maka nasi dingin itulah yang kuhidangkan kepada Pram. Dia makan nasi itu dengan mentéga. Telur pun tak ada. (I-2008-1) ⇨ There was only cold rice. And no side dishes whatsoever. So, I served that cold rice to Pram. He ate it with margarine. There was not even an egg. (Ajip Rosidi receives the visit of Pramoedya Ananta Toer, who has not eaten for three days.)

[240] Kita tidak yakin bahawa Tuah merasa apa-apa perasaan jujur pun apabila dia berkata... (Muhammad, 1990: 209) ⇨ We can't ascertain that [Hang] Tuah has any feeling of honesty when he says...

[241] Ayah tidak pernah bertanya apapun tentang bagian hidupku yang berhubungan dengan perempuan. (I-2012) ⇨ Dad never asked me anything about the part of my life related to women.

TIDAK...MANA PUN, BUKAN...MANA PUN qualifying a noun mean “not any, none” [242], but in Malaysian can also qualify adjectives with the meaning “not at all” [243].

[242] - ... dunia internasional telah bersepakat tidak meladeni permintaan uang dari lanun mana pun. (Tempo, 160509, p. 28) le monde international est convenu de n'accepter de demande d'argent de quel pirate que ce soit.

[243] “Bukan jauh mana pun.” (M-2011-2) ⇨ It's not far at all.

TAK/TIDAK SE-X PUN, TIDAK SATU PUN, with variants with other negations, mean “not a single one” [244, 245]. *Sebuah* may be used as an exceptional variant of *satu* [246]. Set phrases like *tidak sesuatu pun*, *tidak seorang pun*, *tidak sepetah kata pun* [247, 248] are part of this pattern. Those constructions usually modify a noun phrase but can also, exceptionally, modify a verb [249].

[244] Tak mengira seujung rambut pun, bahwa aku akan mendapat undangan semacam itu dari mulutnya. (I-1949) ⇨ Not with a single tip of hair [on my head] expecting that I would get such an invitation from his mouth.

[245] “Satu kerja rumah pun, dia tak tahu buat.” (M-2014-1) ⇨ He can't do any kind of domestic work.

[246] Akan tetapi dia tidak melihat sebuah pun perahu di pantai Pulau Neraka. (*I-1973*) ⇒ But he did not see a single boat on the beach of Neraka Island.

[247] Tahap ini adalah tahap praanalisis karena belum ada sesuatu pun yang dituliskan... (*I-2011-3*) ⇒ This stage is a pre-analysis stage because nothing has been written yet.

[248] Tak seorang pun nampak. (*I-1995*) ⇒ There was nobody in sight.

[249] Karena itu selintas pun tak masuk dalam ingatan Buyung sesuatu pikiran tak baik terhadap perempuan itu. (*I-1975*) ⇒ Because not even a flash of a negative thought about that woman ever entered Buyung's mind.

TIDAK SEDIKIT PUN, "not the least," qualifies a noun [250] or a verb [251].

[250] Ia tak punya keraguan sedikit pun tentang itu. (*I-2012*) ⇒ He had not the slightest hesitation about it.

[251] Tidak mengira sedikit pun bahwa dia punya urusan dengan polisi. (*I-2000-1*) ⇒ They had no idea they would have anything to do with the police.

TAK/TIDAK...SEKALIPUN

Tak...sekalipun (with the variants *tak pernah...sekalipun* and *tanpa...sekalipun*) can mean "not once" [252] or "not the slightest" [253].

[252] Belum pernah sekalipun aku mendengar Mpret menyebutkan nama aslinya. (*I-2004*) ⇒ Not even once did I hear Mpret say his real name.

[253] Tak ada kesempatan untuk membela diri sekalipun. (*I-1994*) ⇒ There was no chance whatsoever to defend himself.

TIDAK...SIAPA PUN, "no one" [254]. The construction can be reversed [255]. *Tidak* can be replaced by other negations [256, 257].

[254] "Ningrat Jawa tak mengenal kesetiaan dan kecintaan pada apa dan siapa pun, juga tidak pada anak-anak sendiri." (*I-1995*) ⇒ Javanese nobility know no loyalty and no love for anything and anyone, not even for their own children.

[255] "Eh, nanti dulu! Siapa pun tidak boleh mengganggunya!" bentak Thian-tok. (*I-1973*) ⇒ "Hey, wait a minute! No-one can bother him!", snapped Thian-tok.

[256] Apa saja Gadis Pantai mau, asal tanpa pengawasan siapapun. (*I-1987*) ⇒ Anything would suit the Girl of the Beach, as long as it was without any supervision.

[257] Di sini, Idayu, kau bukan pujaan siapa pun. (*I-1995*) ⇒ Here, Idayu, you're nobody's idol.

4. Concession

In the present context, concession means either a counter-expectation (borrowing Cumming's terminology), namely a contradiction between a fact that occurred or might occur and the consequences that might be expected, or a restriction to what has just been said.

A. Enclitic particle

Pun indicates that a situation is so extreme that: 1) even an exceptional event or being could be involved [258, 259], 2) even an unreal condition could not prevent it [260, 261], 3) one can be surprised at its consequences [262, 263]. Most clauses starting with *itu pun* or *ini pun*, in which *ini* and *itu* are demonstrative pronouns, are concessive [264, 265].

[258] “Ada *pekasihnya pun* akan saya makan” (I-1986-2) ⇒ Even if there were a love charm I would eat it.

[259] Anak dalam perut *pun* boleh mendengar azan dari madrasah. (M-1978) ⇒ Even a child in the womb could hear the call to prayer from the school.

[260] ... bahkan untuk memaku papan-papan itu *pun* keluarga ini tak punya uang. (I-2005) ⇒ this family had no money even to nail the boards.

[261] “Tanpa kamu minta *pun* kami terus mendoakanmu siang dan malam, anakku.” (I-2008-4) ⇒ Even if you don’t ask for it, we will continue to pray for you day and night, my child.

[262] “Hai, dah bawak keluar pergi fancy dinner *pun* masih cakap macam tu lagi?” (M-2011-4) ⇒ Hey, he invited you to a fancy dinner, and you still talk like that?

[263] “Aku kenal kau dua hari *pun* dah tahu.” (M-2011-1) ⇒ Even though I know you just two days, I got it.

[264] ...hanya satu-dua orang di sana yang mempunyai sawah, *itu pun* tak seberapa luas. (I-1986-1) ⇒ only one or two people there have rice fields, [and] even those are not that large.

[265] “Anakku berjumlah empat belas orang, tetapi hanya dua yang laki-laki. *Itu pun* seorang di antaranya meninggal ketika masih kecil.” (I-1985) ⇒ I have fourteen children, but only two are boys. Even so, one of them died as a child.

In example [260] above, *pun* is associated with the conjunction *bahkan*. Both words add similar meanings to the sentence and serve to complement each other. One or the other could be deleted without altering the meaning of the whole, even though in the case of some long sentences *bahkan* helps indicating the concessive meaning from the start, as in [266, 267]. *Pun* can be associated with *malah* or *malahan* in exactly the same way, as in [268, 269]. In one exceptional example [270] the conjunction used is the combination *bahkan pun juga*, the three components of which have the same meaning.

[266] Bahkan Masjid Raya yang indah, yang dapat dibanggakan oleh tanah air Indonesia kepada muslimin lain negeri, *pun* telah nampak tanda tidak terurus lagi. (I-1951-1) ⇒ Even the Great Mosque [in Medan] of which our motherland Indonesia could be proud in front of the world, it was obviously not maintained anymore.

[267] Orang biasa bepergian di kota Jakarta dengan naik sepeda. Bahkan

pada hari Ahad pergi berenang ke pantai Cilincing, Tanjung Priuk pun orang naik sepéda. (*I-2008-1*) ⇒ People used to move around Jakarta on bicycle. Even on Sundays, to go to Cilicing beach near Tanjung Priuk, they would use a bike.

[268] Kami banyak bersama. Sepak bola di alun-alun, main gundu di pekarangan orang, memungut buah kenari yang banyak tumbuh di tepi jalan raya, selalu kami bersama. Malah sakit pun pernah bersama-sama, sebab terlalu banyak makan rujak Guga bersama-sama. (*I-1949*) ⇒ We were often together. Playing football on the square, playing marbles in someone's yard, picking the cananga nuts that grew abundantly on the road side, we did everything together. It even happened that we were sick together, after having eaten too much of Guga's fruit salad together.

[269] Malah ayat-ayat dalam Surah asy-Syams dan Surah al-Qadr pun aku suruh Sutan hafal... (*M-1997*) ⇒ I even made Sutan learn the verses of the Sura asy-Syams and al-Qadr by heart.

[270] Tapi ya, biarpun menjengkelkan, diam-diam harus kuakui juga, bahwa Rusli itu, memang ternyata lebih banyak pengalaman dan pengetahuannya tentang soal-soal hidup daripadaku, bahkan pun juga tentang soal-soal agama, yang dipandangnya hanya salah satu daripada bentuk-bentuk kehidupan yang banyak ragamnya itu. (*I-1949*) But yes, however frustrating, I had to admit to myself that Rusli had indeed more experience and more knowledge about life than me, even about religious matters which he regarded as no more than one of the many aspects of existence.

B. Compounds

Pun is appended to a dozen other words to form conjunctions used to introduce concessive clauses. This is recorded in all handbooks. Appended to the concessive conjunctions *andai* (*andaikan, andaikata, seandainya, bagaimana, betapa, biar, bila, jika, kalau, kendati, meski, sekiranya* and *walau*, *pun* produces compounds (*andaipun, biarpun, etc.*) with the same meaning. With *apa* (and *apa-apa*), *sekali* and *sebenarnya*, *pun* forms compounds with new meanings. (We have seen two different uses of *apa pun* and *betapapun* under the heading Indefiniteness above.) The combinations *jika pun, kot ye pun* and *se-X pun* also produce concessive clauses.

We often find combinations of various compounds, most commonly split, e.g. WALAU... APA... PUN, WALAU...SEKALIPUN, WALAU...APA...SEKALIPUN, MESKI...SEKALIPUN, BIAR BAGAIMANAPUN, KALAU...SEKALIPUN, JIKA...SEKALIPUN, see [266–268]:

[271] Cadas itu keras untuk dihantam meski dengan ujung bambu runcing sekalipun. (*I-2008-5*) ⇒ The stone was hard to hit, even with the tip of a sharpened bamboo.

[272] Hidup 12 tahun di dalam penjara telah menyebabkan budinya kasar,

tidak mengenal kasihan, tak pernah kenal akan arti takut, walau kepada Tuhan sekalipun. (I-1938-3) ⇒ Living 12 years in prison has made him rude, merciless, and fearing nothing, even God.

[273] Tempat makan juga sudah pasti, walau macam mana pun hidangannya. (M-1974) ⇒ The eating place also was fixed, whatever the food would be.

ANDAIPUN and SEANDAINYA PUN introduce conditional clauses.

[274] Akan tetapi seandainya pun mereka berangkat sekarang, keadaan mereka tetap berbahaya... (I-1975) ⇒ But even if they leaved now, their situation was still dangerous.

APA PUN and APA-APAPUN, placed at the head of a clause and sometimes followed by a comma, have the meaning of *bagaimanapun*, *bagaimanapun juga*, “in any case, anyway, whatever the case may be.” This use seems to be more frequent in Malaysian than Indonesian. The Konkordans DBP website, Teks Sastra section (600 instances of *pun*) gives 24 examples of *apa pun* in this sense.

[275] “Apapun harus sekolah, begitu.” (Sneddon, 2006: 219) ⇒ Anyhow, going to school is mandatory, that’s it.

[276] Apa pun, yang pasti, oleh-oleh dari Melaka pastinya menarik. (M-1990-1) ⇒ Anyhow, for sure, gifts from Melaka are certainly appealing.

[277] “Apa-apa pun dia dah jadi isteri kau.” (M-2011-2) ⇒ Whatever, she is your wife now.

There are also a number of expressions constructed with the verb *jadi*, all meaning “whatever happens, whatever the case may be”: *apa jadi pun*, *apa nak jadi pun*, *walau apa jadi pun*, *walau apa jadi sekalipun*, *biar apa jadi pun*, *kalau jadi apa-apa pun*, *kalau apa jadi pun*, *kalau nak jadi apa pun*, *kalau apa-apa terjadi pun*, *jadilah apa pun*. These expressions are mostly colloquial Malaysian:

[278] Apa-apa jadi pun, dia tetap mama Amir. (M-2011-4) ⇒ (A man to his son Amir) Whatever the case may be, she still is your mother.

BAGAIMANAPUN can function as an adverb, either by itself [279] or in locutions like *biar bagaimanapun* [280], *bagaimanapun juga* [281] and *walau bagaimanapun* [282] with the meaning of “in any case.” It can also introduce a clause with the meaning “whatever way” [283] or qualify a noun, often a nominalised adjective, with the meaning “whatever” [284], or an adjective [285].

[279] Karena, bagaimana pun, sejarah selalu merujuk kepada suatu perjalanan atau perkembangan. (I-2011-1) ⇒ Because, anyhow, history always refers to a journey or development.

[280] Biar bagaimanapun, itu tak boleh terjadi. (I-1986-3) ⇒ In any case, it may not happen.

[281] “Tapi bagaimana pun juga, kesabaran ini ada batasnya.” (I-2008-3) ⇒ Yet whatever, my patience has limits.

[282] Walau bagaimanapun Halimah menulis juga begitu banyak poskad. (M-1974) ⇒ In spite of all this, Halimah wrote so many postcards.

[283] Bagaimanapun engkau katakan kau jatuh cinta kepada Paris, tetapi kau tak bisa mengingkari bahwa kau punya tanah air. (*I-1968*) ⇨ You may say that you have fallen in love with Paris as much as you want, but you can't ignore that you have a motherland.

[284] Bagaimanapun indahnya, harus dilupakan. (*I-1978-1*) ⇨ No matter how beautiful, it must be forgotten.

[285] Tanduk ini mengandung racun yang tak dapat ditahan oleh kekebalan yang bagaimana kuat pun dan kini dalam kemarahannya, dia hendak mengajar pemuda ini dengan tanduk rusa ini! (*I-1973*) ⇨ This horn contains a poison against which the strongest immunity cannot protect, and now because of his anger, he is about to teach this young man with this deer horn!

BETAPAPUN (and BETAPAPUN JUGA) can be used by themselves as adverbs modifying an independent clause (“in any case, anyway”) [286, 287] or a circumstantial clause “however much” [288].

[286] Namun, seperti angin, mata tentu saja bisa berubah arah—meski begitu, betapapun, konvensi membaca dari kiri ke kanan dan atas ke bawah masih menjadi kebiasaan yang mengikat. (*I-2011-3*) ⇨ However, like the wind, the eye can of course change direction. In spite of this, nevertheless, the convention of reading from left to right and top to bottom is still a binding habit.

[287] Betapa pun juga, kami mensyukuri apa yang kami dapat. (*M-1974*) ⇨ Nevertheless, we were grateful for what we got.

[288] Betapapun aku tidak suka menerima perlakuan Srintil, tetapi aku berlalu. (*I-1982*) ⇨ No matter how much I dislike Srintil's attitude, I'm gone.

BIARPUN, “even though,” introduces a concessive clause [289]. It can be split [290].

[289] Jarang-jarang Ayah mengemukakan sesuatu pertanyaan, dan biarpun banyak bertanya “bukan?”, atau justru karena banyak bertanya “bukan?”, Haji Dahlan sangat lancar bicaranya, seperti seorang guru yang masih hafal pelajarannya. (*I-1949*) ⇨ Father rarely formulated a question, and, even though he often asked “Isn't it?”, or precisely because he often asked “Isn't it?”, Haji Dahlan spoke profusely, like a teacher who still knows his subject by heart.

[290] “Sebab itu, saya datang kemari melepasmu pergi, dan biar engkau pergi sejauh-jauhnya pun, namun jiwamu telah dekat dengan jiwaku.” (*I-1938-3*) ⇨ For that reason, I came here to let you free, and however far you may go, your soul is close to mine.

BILA PUN, BILAPUN. We have seen this form among the markers of indefiniteness.

Bila pun can also be used, very exceptionally, in the sense of *jika pun*, “even if”.

[291] Tidak seorang pun di Dukuh Paruk mempunyai kalender. Bila pun ada tak seorang pun di sana bisa membaca bahwa waktu telah berjalan sampai pada tahun 1964. (*I-1985*) ⇨ No one in Dukuh Paruk owned a calendar.

Even if somebody had owned one, nobody would have been able to read that time had run until 1964. (With three occurrences of *pun* in 26 words.)

JIKA PUN, “even if,” introduces a conditional clause.

[292] Jika pun masalah teologi masuk agenda, mereka hanya memfokuskan pada persamaan-persamaan sebagai bahan pertukaran pemikiran. (*Kompas*, 160504) ⇒ Even if theological problems are on the agenda, they [the actors of interreligious dialog] limit the focus to the similarities [between religions] as a material for exchanging ideas.

KALAU PUN, “even if,” introduces a conditional clause:

[293] Perang (atau kekerasan) punya batas. Ia akan berakhir, betapapun panjang rentang waktunya. Kalaupun berlanjut, ia tak bisa menjawab segala soal. (*I-2011-2*) ⇒ War (or violence) has its limits. However long it can last, it will end. Even if it goes on it can’t solve all problems.

KENDATIPUN, “even if,” introduces a concessive clause:

[294] Kendatipun suku bunga turun drastis, investasi tak kunjung menaik. (*Kompas*, 160614) ⇒ Even though interest rates are dropping dramatically, investment still doesn’t rise.

KOT YE PUN. As we have seen above, this recent Malaysian colloquial expression can mean *bagaimapun juga*, “whatever the case.”

[295] “Dia faham la kalau Gibbs risaukan Ray, tapi kot ye pun jangan la spoil mood.” (*M-2013*) ⇒ He understood that Gibbs was worried about Ray, but still, don’t spoil the mood.

MESKIPUN, “even though,” introduces a concessive clause. It is one of the most commonly used compounds in all categories of sources. It can, exceptionally, be split [297].

[296] Meskipun terbakar ludes, ingatan akan kejadian Mei 1998 memang hampir tak membekas di Slipi Jaya... (*Kompas*, 160514) ⇒ Although it has been burned to the ground, the memory of the May 1998 incident hardly left a trace in Slipi Jaya.

[297] “Hanya satu harus anak hati-hati dalam hidup ini,” katanya melanjutkan, “jangan terlalu percaya pada orang, meski kawan sendiri pun.” (*I-1975*) ⇒ There is only one thing you children should be careful about in this life, he continued, don’t trust people too much, even your own friends.

SE-X PUN, SE-X-X-PUN, SE-X APA PUN, “even as ... as,” qualify adjectives.

[298] Begitu makin panas, saya minta qariah membaca Surat Ar-Rahman. Semarah apa pun ulama, mendengar lantunan surat itu pasti luluh. (*Tempo*, 180403) ⇒ It was becoming more and more tense, to the point I asked a Qur’an reader to recite the Sura Ar-Rahman. However angry were the ulamas, they would calm down when hearing the sura.

[299] Secilik-cilik F ini pun, pernah juga menelan dan mengunyah kepala jerung. (*M-1997*) ⇒ (F is Fidah, the narrator) As small as I may be, I do have eaten and digested the head of a shark.

SEKALIPUN has two different uses. First, as a conjunction located before the component it modifies, with the meaning of *meskipun*, *biarpun*, “even though”. This component is most often a declarative clause [300], but it also can be a circumstantial clause [301], a noun [302], an adjective [303], a verb [304], or an adverb [305]. Second, as an adverb located after the component it modifies. This component can be: a) a circumstantial clause, either concessive [306] or conditional [307], b) a noun phrase [308], c) an adjective, modified by *sekalipun* alone [309] or in the combination *yang paling X sekalipun* [310].

[300] “Sekalipun anak-anak pesantren NU sekolah ke Timur Tengah, pemikiran mereka tidak akan berubah menjadi keras atau radikal, sebab mereka selalu kembali pada karakter pesantren yang mendasari pola pikir mereka sejak awal.” (*Kompas*, 160509) ⇨ Even if pupils of NU *pesantren* study in the Middle East, their thinking will not turn violent or radical, because they always return to the *pesantren* character that underlies their mindset from the beginning.

[301] *Biarpun* sudah banyak perubahan padaku sejak berkenalan dengan Rusli dan Kartini, namun ketika mendengar ucapan Anwar itu aku tidak bisa mengekang perkataan “audzubillah” itu, sekalipun cuma dalam hati. (*I-1949*) ⇨ Even though I had changed considerably since I had met Rusli and Kartini, still when I heard Anwar’s words I could not repress the word “audzubilla” [I take refuge with God], though only in my heart.

[302] Orang tua-tua pada mengelus dada – bagaimana bisa seorang anak, sekalipun raja, bisa berkata begitu kasar terhadap ibunya, melalui orang-orang lain? (*I-1995*) ⇨ The elders were stroking their chest—how can a child, even a king, be so rude to his mother through others?

[303] Tegalpandan masih tergolong gunung, sekalipun tidak tinggi betul. (*I-2000-1*) ⇨ Tegalpandan is classified as a mountain, even though it is not really high.

[304] Sekalipun kalah dan dikalahkan dia pernah melawan! (*I-1995*) ⇨ Although beaten and defeated, it has fought!

[305] Sekalipun agak terlambat, baru pada pemerintahan Joko Widodo disadari betapa pentingnya membangun kilang. (*Kompas*, 160624) ⇨ Although rather late, it is only during the government of Joko Widodo that people realized the importance of building a refinery.

[306] Yang menarik ketika aku diajak berjalan-jalan ke Hyde Park, tempat orang boleh berkata semaunya, memaki siapa saja bahkan menghujat Tuhan sekalipun – tidak akan ada polisi yang menangkap. (*I-2008-1*) ⇨ What was interesting, when I was invited to take a walk to Hyde Park, where people may say whatever they want, abuse anyone and even defame God—no police will arrest them. (The accent on *boleh* belongs to Ajip Rosidi’s personal spelling.)

[307] Sebagai pedagang yang biasa masuk-keluar kampung daerah rawan antara hutan dengan hutan, mereka telah terlatih berkelahi jika dihadang

kawanan perampok bersenjata sekalipun.... (I-1999) ⇒ As merchants used to go in and out villages of the dangerous zones situated between forests, they were trained in fighting, even if they were blocked by armed robbers.

[308] Periksa saja peristiwa-peristiwa sejarah sejak masa kolonial, dari Perang Diponegoro sampai Peristiwa Tanjung Priok di masa Orde Baru. Bahkan, pemberontakan Darul Islam sekalipun, semua itu merupakan protes terhadap ketidakadilan. (*Kompas*, 160513) ⇒ Just consider historical events since colonial times, from the Diponegoro War to the Tanjung Priok incident during the New Order. Even the Darul Islam rebellion, all of them were protests against injustice.

[309] Tapi pada awal révolusi, ketika aku sudah bersekolah, Mang Pulung mengajarkan “penca setrum,” yaitu anak-anak yang tidak pandai silat sekalipun, kalau diberinya “aliran” melalui tangannya yang direntangkan arah kepala anak tersebut, akan segera bersilat dengan cekatan. (I-2008-1) ⇒ But at the beginning of the revolution, when I was in school, Uncle Pulung taught the “electric *pencak*,” that is, children without any skill in *pencak*, if given “current” though his hand stretched in the direction of their head, would soon be skillful at performing it.

[310] Peminta-minta yang paling sengsara sekalipun akan mencoba juga sedapat mungkin memperpanjang hidupnya, sedang hidupnya telah begitu getir dan pahit. (I-1975) ⇒ Even the most miserable beggars will try to extend their existence as long as possible, even though their lives are so harsh and bitter.

SEKIRANYA...PUN introduces a conditional clause.

[311] Sekiranya mereka berdarah ningrat pun, kalau dewa-dewa telah berkenan, mereka akan mendengarkannya juga. (I-1995) ⇒ Even if they were of noble blood, with the permission of the gods, they would listen to him as well.

SUNGGUHPUN, “even though,” at the beginning of a clause, can modify a verbal clause [312, 313] or an adverb [314].

[312] Laki-laki itu mengeluh dan roboh tak dapat bangkit kembali karena dia telah terkena totokan istimewa yang membuat tubuhnya lumpuh sungguhpun dia masih dapat melihat dan mendengar. (I-1973) ⇒ The man groaned and collapsed, unable to rise again, because he had been hit by a special knock that made his body paralyzed, even though he could still see and hear.

[313] Sungguhpun hari sudah berupa petang tetapi yang sebenarnya pada masa itu baharu saja pukul sebelas pagi. (M-1938) ⇒ Even though it looked like late afternoon, at the time it was in fact only eleven o'clock in the morning.

[314] Sungguh pun begitu, agama tak perlu menjadi asas kenegaraan formal karena kondisi sosio-politik nasional yang beraneka ragam, yang terangkum dalam frasa “Bhinneka Tunggal Ika”. (*Kompas*, 160602) ⇒ Nevertheless, religion does not need to become a formal state principle

because of the diverse national socio-political conditions, which are summarized in the phrase “Unity in Diversity”.

WALAUPUN, “even though”, is one more concessive conjunction placed at the beginning of the clause it qualifies [315] which can be reduced to a predicate [316].

[315] Walaupun telah wujud sains dan teknologi, pengetahuan manusia terbatas dan sedikit. (*M-2010*, the first sentence of the book) ⇨ Even though science and technology exist, human knowledge is minim and limited.

[316] Walaupun bingung, kuputuskan untuk bersikap sama. (*I-2002*) ⇨ Even though confused I decided to act the same way.

5. A Matter of Style

Style is not a grammatical question, so that it is not discussed in the studies referenced here, even though it is not ignored. Cumming (1991: 106-7), for instance, refers a few times to the role of aesthetics over syntactic choices. But it has to be underscored that the stylistic function of *pun* is fundamental. *Pun* is often used, in written as well as oral language, to give a sentence a certain look and hence to produce a certain effect. This is apparently what Marsden already had in mind when he wrote: “*Pun* is annexed indifferently to words in all the parts of speech, seeming to be generally expletive and to serve only for giving roundness to the phrase, as *kami pun suka*, we are pleased...” (1812: 100).

A. The aesthetics of *pun*

In the magazine *Tempo*, *pun* is only used by certain authors in certain texts and never by others, except perhaps in negative constructions (*seorang pun tidak ada* ⇨ *there is no one* ; *sedikit pun tidak* ⇨ *not in the least*), and even in those constructions, *pun* is often replaced today by *saja* (*seorang saja tidak ada, sedikit saja tidak*). The use of *pun* is thus (also) a matter of style.

Lewis (1947: 238, 242-3), who has a very short paragraph on *pun*, is one of the rare authors who approach this aspect. She classifies *pun* together with *juga*, *pula*, *-lah* et *-tah* in the category “Balance words”: “A *pula*, a *pun*, a *juga* frequently colours a whole sentence.” (p. 238) “In written Malay, *pun* is often used as a partner to *-lah*, to effect a nice balance, which turns a bold statement of fact into a considered utterance” (p. 243). This is followed by the example *Ia pun mati-lah*, “Then he died”, where *pun* certainly has a syntactic function according to the (unknown) context, but it is clear that the difference between *Ia mati* and *Ia pun matilah* is also partly or even mainly stylistic.

In Sneddon’s example (2010, 271), *Dan penonton menyambut dengan tepuk tangan yang meriah. Kemudian layar pun tertutuplah* ⇨ *And the audience applauded (our performance) with cheerful clapping. Afterwards the curtain closed*, the function of *pun* (in the combination *pun...-lah*) is not emphasis (to underline the word *layar*) but to mark the sequence of events, and to give the

sentence a specific style, that is, a touch of classical language, reminiscent of old textbooks of literature: the effect would be totally different, and the sentence inelegant, if we had only *Kemudian layar tutup* or *Kemudian layar tutuplah*.

The distribution of the diverse categories of *pun* in the various categories of sources show that there are as many differences between one novel and another as between novels as a whole and the *Tempo* magazine, that is, the use of *pun* cannot distinguish a style, which would be that of literature, from another, which would be that of printed media.

B. *Pun* at the end of a clause

It can happen that compounds built on *pun* are located at the end of a clause. This is relatively common with compounds inducing indefiniteness (*apa pun, mana pun...*) as in the following examples:

[317] “Mereka yang demikian menyebutkan dirinya modern. Tetapi semangat modern yang sebenarnya, semangat yang menyebabkan orang Barat dapat menjadi mulia, tiada diketahui mereka sedikit jua pun.” (*I-1936-3*) ⇨ Such people call themselves modern. But the real modern spirit, the spirit that makes Westerners able to be respectable, they don’t have the slightest idea what it is.

[318] Tidak ada setitik cahaya pun. (*I-1974-2*) ⇨ There was not even a fleck of light.

On the contrary one does not find in Indonesian a clitic *pun* at the end of a clause. A recent phenomenon, which seems to be peculiar to colloquial Malaysian, is the positioning of a clitic *pun* at the end of a clause or sentence as a result of inversion of the subject or elision of the predicate. The effect is surprising compared to standard grammar. We have seen several examples of *pun* at the end of sentence in § 1.1.2.2. (*pun* qualifying predicates). We will see in the following examples that *pun* gives more and more the impression of functioning as an adverb. Example [319] comes from a 1997 novel by Shahnnon Ahmad, where this use is common.

[319] Memang inilah Baginda pun. (*M-1997*) ⇨ Indeed, this is Baginda.

[320] “Tak ada masalah pun.” (*M-2011-2*) ⇨ There has been no problem. The effect is even more striking when *pun* qualifies a pronoun subject whose predicate is elided [321, 322]. This pattern is also found in interrogative sentences [323]. In [324] the clause is reduced to an affirmation suffixed by *-lah*, followed by *pun*.

[321] “— Jadi termasuk akulah? (...) — Ya, engkau pun.” (*M-1961*) ⇨ — So, including me? — Yes, you too.

[322] “— Aku tak suka. — Aku pun.” (*M-1961*) ⇨ — I don’t like it. — Neither do I.

[323] “— Bukan kata awak seorang. Tamai lagi — Awak pun?” (*M-2014-2*) ⇨ — Not just you. Many others. — You too?

[324] *Ye la pun.* (M-2009) ⇒ Yes, of course. (The expression is derived from *ya-lah pun.*)

The two colloquial locutions *awak ni pun* and *hang ni pun*, with again elision of a predicate, mean “you fool!, look at you!, you’re one of a kind!”:

[325] “McD dengan KFC kan sebelah-menyebelah, *awak ni pun.*” (M-2014-2) ⇒ McD and KFC are side by side, you idiot!

[326] “Enjin hybrid mana bunyi, *hang ni pun.*” (M-2014-2) ⇒ A hybrid engine doesn’t make noise, moron!

The construction *itulah-X-pun* or *inilah-X-pun*, placed at the end of a clause, which is found twelve times in Shahnnon Ahmad’s novel *Baginda* (1997), represents a special case: *pun* can qualify the subject, the agent or the patient:

[327] *Aku sedia memberikannya kerana itulah peranan aku pun.* (M-1997) ⇒ I’m willing to give it because such is my role.

[328] *Memang itulah yang diucapkan oleh Sutan pun.* (M-1997) ⇒ Indeed, this is what Sutan said.

In the same novel, the number of clauses terminated by *pun* is exceptionally high (at least 34 occurrences out of a total of 447 instances of *pun*); they usually belong to one of the following three constructions: *itulah-X-pun*, *memang-X-pun* and *negation-X-pun*. Shahnnon Ahmad is a stylist capable of completely changing style from one novel to the next. In another novel, *Seluang Menodak Baung*, published twenty years earlier (1978), there is not, if I am not mistaken, a single instance of *pun* at the end of a clause, and the occurrences of *pun* are half as many (0.65 % of the number of words) as in *Baginda* (1.37%). When Shahnnon Ahmad successively uses, on the same page, two almost identical formulations [329, 330], differentiated by the place of the predicate *tak apa/tak mengapa* at the beginning or the end of a sentence, the stylistic effect obtained is due to the position of *pun*.

[329] *Tak apa kalau Utan sampai dulu pun.* (M-1997, p. 93) ⇒ It’s okay if Utan arrives first.

[330] *Tapi kalau Sutan sampai dulu pun tak mengapa.* (M-1997, p. 93) ⇒ But if Sutan arrives first it’s okay.

CONCLUSION

Before drawing the conclusions of this study, it may be useful to give some precise quantitative data on the various uses of *pun*. For Indonesian sources, the data were collected in 14 novels, 1 autobiography and 2 press media, all published between 1923 and 2015, while for Malaysian sources, the data were collected in 10 novels and 2 autobiographical texts, published between 1938 and 2016. In Indonesian, the proportions are as follows: the average percentage of *pun* occurrences in a total of words is 0.34%, with a minimum 0.04 and 0.13 (respectively *Mateng dalem Tangisan* by Ong Ping Lok, 1936, and *Raden Adjeng Moerhia* by Njoo Cheong Seng, 1934), and a maximum

0.76 and 0.75 (respectively *Bintang Dini Hari* by Maria A. Sardjono, 2000, and *Catatan Acak-Acakan* by Ayatrohaedi, 2011).

For Malaysian, the average is 0.64%, with a minimum 0.26 and 0.29 (respectively *Meniti Kala* by Arena Wati, 1974, and *Budak Hostel Otaknya Sewel* by Hasrul Rizwan, 2015), and a maximum 1.67 and 1.37 (respectively *Salina* by A. Samad Said, 1961, and *Sutan Baginda* by Shahnnon Ahmad, 1997).

These figures are based on a small part only of the corpus and need to be confirmed, but what they do show seems accurate: first, *pun* is used much more frequently in Malaysian than in Indonesian; secondly, in both languages the variation between one text and another is very large.

More detailed statistics on a few texts illustrate the variety of uses according to periods, genres and authors.

- *Arus Balik* by Pramoedya Ananta Toer (1995) is one of the longest texts in the corpus: 235,000 words. It contains 1,142 occurrences of *pun*, that is, 0.48% of the words, a score above the average (0.34) but far from the maximum (0.76). A very large majority of these occurrences are composed of compounds (49.6% of the total) and subject markers (38.8%). The compounds are mostly of the type *tak...se...pun*. The other categories (each less than 4%) include *pun* as predicate marker and *pun* as conjunction.
- In the rare published texts in Bahasa Betawi (Ardan, 2007; Muntaco, 2006), the frequency of *pun* is very low: for Ardan, 5 occurrences (4 compounds and 1 subject marker) in 11,500 words (i.e. 0.04%); for Muntaco, 11 occurrences (3 compounds and 8 subject markers) in 5,400 words (i.e. 0.2%).
- *Catatan Acak-Acakan* by Ayatrohaedi (2011), which is a very long text (154,000 words) and the work of a linguist, is one of the Indonesian texts in which the proportion of *pun* is the highest (0.75%); we find that *pun* clitics are about as numerous as *pun* included in compounds: 565 and 586 respectively.
- For informal Malaysian, 84 articles of the column *Mewah Bahasa*, with a total of 34,000 words have been examined. They contain 297 occurrences of *pun* (0.87%), a high proportion. Of these 297 occurrences, the vast majority mark a subject (36%), a subject clause (4%), or a predicate (18.5%). Compounds are relatively rare (15.5%). Thus, this specimen of spoken Malaysian recorded in a written source suggest the importance of the enclitic *pun*, the relative insignificance of compounds, the absence of *pun* as a conjunction, and the tendency to use *pun* at the end of the sentence with an almost adverbial value.

To sum up, this article studies the particle *pun* in Indonesian and Malay for about a century (the examples date from 1912 to 2017), based on a body of several million words covering six different idioms of these two languages.

In a first part, the syntactic functions of *pun* are analyzed. The uses of *pun* as an isolated particle are considered separately from the compound words containing the particle *pun*. In its isolated form, *pun* can have two different functions: as a clitic particle or as a conjunction, placed respectively after and before the component it determines, whereas in the form of compounds, *pun* forms conjunctions modifying a clause or establishing the relation between two clauses. There are about thirty compounds; many can be split and many are used in combination with other functional words.

As an enclitic particle, *pun* can index most but not all parts of speech as is often surmised: classifiers, interjections and particles cannot be indexed by *pun*, while some other categories present all sorts of specificities and exceptions. Even in its most common use as a subject marker, *pun* is shown to have a special, neglected, function, i.e. to index and delimit long and complex subjects. In many cases *pun* causes the topicalization, and even sometimes the dislocation of the subject.

Pun can also act as a conjunction, a function that has been ignored by all grammars and handbooks of Indonesian and Malay so far, even though it is found throughout the 20th c. in Indonesian and marginally in Malaysian. As such *pun* can function either inside a clause, to link two components of the clause, or in a sentence made of two independent clauses, being placed at the head of the second. In that latter case, it can either mark the subject of the second clause or the whole clause.

The second part of the article surveys the four semantic values of *pun*: comparison, temporal sequence, indefiniteness, and concession. The first and the fourth of these values are caused by the enclitic particle and compounds alike, whereas the second value is the result of the enclitic particle only, and the third of compounds only.

Thus, all uses of *pun* have been accounted for, but there still is one more dimension of *pun* that does not depend on syntax or semantics: its stylistic effect. The stylistic function of *pun* is actually fundamental. *Pun* is often used, in written as well as oral language, to give a sentence a certain look and hence to produce a certain effect. Among many examples, it can be observed that in recent colloquial Malaysian, an enclitic *pun* is placed at the end of a clause or sentence as a result of inversion of the subject or elision of the predicate.

Malaysian, and particularly its colloquial register, has undergone spectacular developments in the use of *pun* during the last few decades. Among the novelties are the use of *pun* in a sentence reduced to a subject or a predicate, the frequency of the use of *pun* qualifying a predicate, and the use of *pun* at the end of a clause. One also sees that *pun* often functions at the level of a unique clause and that it tends to lose its syntactic function at the level of the sentence to fulfill the role of an adverb.

Only a few uses of *pun* are exclusively reserved to some “marginal” register of Malaysian or Indonesian (colloquial Malaysian or Sino-Malay, for instance). This justifies the choice made at the outset of this essay to describe the particle *pun* in all Indonesian and Malaysian registers for which written evidence is available.

Given the significant size of the corpus taken into account here, it may be claimed that all uses of *pun* have been inventorized and described. A much smaller but better composed corpus would actually have been sufficient. Much work remains to be done, however: to analyze the development of usage of *pun* over a century, to distinguish genres or styles (*pun* clitic with predicates and objects, as well as *pun* conjunction, are not used by everyone), to take into account more oral material, to include material from Brunei Malay, to quantify the various types of uses of *pun*, to investigate the Malay of the 19th century and so on. Limited as it is, this article shows that the particle *pun* has been considerably renewed in modern language compared to classical Malay and is today very widespread and extremely dynamic. I rest my case *pun*.

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to thank Tom Hoogervorst for reading through an early draft of this article, Sander Adelaar for his precious questioning of various interpretations therein, and Arlo Griffiths for taking the time and trouble to revise thoroughly my Franglish. Words fail me to express my gratitude to Jérôme Samuel who has followed the evolution of this essay from the beginning and has commented upon various successive versions of it across several years; without his help this article would never have reached its final stage. However, he and the other scholars mentioned above are not responsible for the views expressed above or for any mistake they may contain. I would like to warmly thank also Ade Pristie Wisandhani, Diah Novitasari, Seno Gumira Ajidarma, as well as the publishers Pax Benedanto and JJ Rizal, for their assistance in acquiring and processing pdf versions of Indonesian novels. The documentation for this article was mainly collected during the time I was a guest research fellow at the Academy of Malay Studies, University of Malaya. I wish to thank the Academy for its hospitality and both Prof. Nor Hisham Osman and Prof. Zahir Ahmad for sharing valuable information about the variety of Malay idioms.

BIBLIOGRAPHY

TITLES QUOTED IN THE TEXT

in chronological order

INDONESIAN

- I-1912. Lie Kim Hok. *Pembalesan Baccarat* (Samboengan *Penipoe Besar*) (novel). Djilid katsoe. Batavia: Hoa Siang In Kiok, 1912.
- I-1913. Lie Kimhok. *Nona Genevieve de Vadans* (novel). Batavia: Sin Po, 1913.

- I-1918. Mas Marco Kartodikromo. *Student Hijo* (novel). Yogyakarta: Yayasan Aksara Indonesia, 2000 [1918].
- I-1923. Tio Ie Soei. *Djodo? Nasib? (Doea Tjerita dari Tana Preangan)* (novel). Bandoeng: Sin Bin v/h Lay Po, 1923.
- I-1925. Raden Adipati Aria Wiranata Koesoema. *Perjalanan Saja ke Mekah* (travel relation). Weltevreden: Balai Poestaka, [1925].
- I-1929. Kwee Tek Hoay. *Drama dari Krakatau* (novel). Batavia: Hoa Siang In Kiok, 1929.
- I-1934-1. Njoo Cheong Seng. *Raden Adjeng Moerhia* (novel). *Tjerita Roman*, no. 65, 1934.
- I-1934-2. Soe Lie Piet. *Bidadari dari Telaga Toba* (novel). *Tjerita Roman* no. 65, Mei 1934.
- I-1936-1. A.A. Pandji Tisna. *Sukreni Gadis Bali* (novel). Djakarta: Balai Pustaka, 1936.
- I-1936-2. Ong Ping Lok. *Mateng dalem Tangisan* (novel). *Tjerita Roman* no. 91, 1936.
- I-1936-3. Sutan Takdir Alisjahbana. *Layar Terkembang* (novel). Djakarta: Balai Pustaka, 1936.
- I-1937. Pouw Kioe An. *Doea Matjem Komedi* (novel). *Tjerita Roman* no. 97, 1937.
- I-1938-1. Anak Ponorogo. *Gila Mentega* (novel). *Tjerita Roman* no. 110, 1938.
- I-1938-2. Hamka. *Di Bawah Lindungan Ka'abah* (novel). Djakarta: Balai Pustaka, 1938.
- I-1938-3. Hamka. *Tenggelamnya Kapal Van der Wijck* (novel). Djakarta: Bulan Bintang, 1938.
- I-1949. Achdiat Karta Mihardja. *Atheis* (novel). Jakarta: Balai Pustaka, 1990 [1949].
- I-1951-1. Hamka. *Mandi Tjahaja di Tanah Sutji* (pilgrimage relation). Djakarta: Gapura, 1951.
- I-1951-2. Pramoedya Ananta Toer. *Bukan Pasar Malam* (novella). Djakarta: Balai Pustaka, 1951.
- I-1968. Motinggo Busye. *Perempuan Paris* (novel). Jakarta: Lokajaya, 1968.
- I-1973. Asmaraman S. Kho Ping Hoo. *Bu Kek Siansu, jilid 1, Bu Kek Siansu* (novel). Surakarta: Gema, 1973.
- I-1974-1. Ashadi Siregar. *Cintaku di Kampus Biru* (novel). Jakarta: Gramedia, 1974.
- I-1974-2. Danarto. *Godlob* (short story), in *Godlob*. Jakarta: Rombongan Dongeng dari Dirah, 1974.
- I-1975. Mochtar Lubis. *Harimau, Harimau!* (novel). Jakarta: Pustaka Jaya, 1975.
- I-1977. Teguh Esha. *Ali Topan Kesandung Cinta* (novel). Jakarta: Cypress, 1977.
- I-1978-1. Ashadi Siregar. *Terminal Cinta Terakhir* (novel). Jakarta: Gramedia, 1978.
- I-1978-2. Teguh Esha. *Ali Topan Detektif Partikelir* (novel). Jakarta: Cypress, 1978.
- I-1980. Ahmad Tohari. *Kubah* (novel). Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.
- I-1982. Ahmad Tohari. *Ronggeng Dukuh Paruk* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1982.
- I-1985. Ahmad Tohari. *Lintang Kemukus Dini Hari* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1985.
- I-1986-1. Ahmad Tohari. *Di Kaki Bukit Cibalak* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1986.
- I-1986-2. Ahmad Tohari. *Jentera Bianglala* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1986.
- I-1986-3. Arswendo Atmowiloto. *Senopati Pamungkas, buku I* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003 [1986].
- I-1987. Pramoedya Ananta Toer. *Gadis Pantai* (novel). Jakarta: Hasta Mitra, 1987.
- I-1993. Ahmad Tohari. *Bekisar Merah* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- I-1994. Arswendo Atmowiloto. *Oskep* (novel). Jakarta: Subentra Citra Pustaka, 1994.
- I-1995. Pramoedya Ananta Toer. *Arus Balik: Sebuah Epos Pasca Kejayaan Nusantara di Awal Abad 16* (novel). Jakarta: Hasta Mitra, 1995.
- I-1999. Remy Sylado. *Ca-Bau-Kan: Hanya Sebuah Dosa* (novel). Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 1999.
- I-2000-1. Kuntowijoyo. *Mantra Penjinak Ular* (novel). Jakarta: Kompas, 2000.
- I-2000-2. Maria A. Sardjono. *Bintang Dini Hari* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

- I-2002. Dee [Dewi Lestari]. *Supernova 2: Akar* (novel). Bandung: Truedee Books, 2002.
- I-2004. Dee [Dewi Lestari]. *Supernova 3: Petir* (novel). Jakarta: AKOER-Andal Krida Nusantara, 2004.
- I-2005. Andrea Hirata. *Laskar Pelangi* (novel). Yogyakarta: Bentang, 2005.
- I-2006. Pipit Rochijat Kartawidjaja. *Otobiografi Sengkuni*, in *Wayang Sableng: Membongkar Politik Orde Baru dalam Satire* (novel). Jakarta: Octopus Garden, 2018. [2006].
- I-2008-1. Ajip Rosidi. *Hidup tanpa Ijazah: Yang Terekam dalam Kenangan* (autobiography). Jakarta: Pustaka Jaya, 2008.
- I-2008-2. Andrea Hirata. *Mimpi-Mimpi Lintang Maryamah Karpov* (novel). Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2008.
- I-2008-3. *Antologi Cerita Pendek Indonesia-Papua 1983-1998* (short stories). Jayapura: Balai Bahasa, 2008.
- I-2008-4. Habiburrahman El Shirazy. *Pudarnya Pesona Cleopatra* (short story), 2004; *Di atas Sajadah Cinta* (short story), 2006; *Ketika Cinta Berbuah Surga* (short story), 2007; *Nyanyian Cinta* (short story), 2008; *Takbir Cinta Zahrana* (short story).
- I-2008-5. Tere Liye. *Bidadari-Bidadari Surga* (novel). Jakarta: Republika, 2008.
- I-2011-1. Ayatrohaedi. *65 = 67: Catatan Acak-Acakan dan Catatan Apa Adanya* (autobiography). Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.
- I-2011-2. Goenawan Mohamad. *Caping*. (70 of the famous essays “Catatan Pinggir” published in *Tempo*, 2009-2011.)
- I-2011-3. Seno Gumira Ajidarma. *Panji Tengkorak: Kebudayaan dalam Perbincangan* (dissertation). Jakarta: KPG – EFEO, 2011.
- I-2012. Ayu Utami. *Cerita Cinta Enrico* (novel). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2012.
- Kompas* (newspaper). 139 articles, April - June 2016.
- Tempo* (weekly magazine) : ten issues, 2015-2016
- I-2017. Seno Gumira Ajidarma. *Drupadi Perempuan Poliandris* (novel). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.

MALAYSIAN

- M-1938. Ishak Haji Muhammad. *Putera Gunung Tahan* (novel). 1938.
- M-1961. A. Samad Said. *Salina* (novel). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1961.
- M-1974. Arena Wati. *Meniti Kala* (memoirs). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, M-1993. (Bab III only, pp. 141-245, 1974.)
- M-1978. Shanon Ahmad. *Seluang Menodak Baung* (novel). Kuala Lumpur: Heinemann, 1978.
- M-1979. Anwar Ridhwan. *Hari-Hari Terakhir Seorang Seniman* (novel). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979.
- M-1990-1. Konkordans DBP, Akhbar: Section Akhbar (media) of the Concordance program of the website of the Dewan Bahasa dan Pustaka in Kuala Lumpur (prpm.dbp.gov.my). I only consulted 1.500 occurrences of *pun*. The Concordance actually covers a few decades.
- M-1990-2. Konkordans DBP, Sastera : Section Sastera (literature) of the Concordance program of the website of the Dewan Bahasa dan Pustaka in Kuala Lumpur (prpm.dbp.gov.my). I only consulted 600 occurrences of *pun*. The Concordance actually covers a few decades.
- M-1997. Shanon Ahmad. *Sutan Baginda* (novel). Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- M-2005 Shanon Ahmad, “Mayat dan keluarga” (short story), dalam Shanon Ahmad, *Tonil Purbawara (Kumpulan Cerpen)*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.

- M-2007. Suratman Markasan. *Langau Menyerang Masjid dan Cerita-Cerita Lainnya* (short stories). Ampang (Selangor): Pekan Ilmu, 2007. (Six stories only.)
- M-2008. Don. *Pendekar Mato Tige* (cartoon). Kuala Lumpur: Creative Enterprise, 2009 [2008].
- M-2009. Ujang. *Dihanyutkan ke air yang deras, dibuang ke tanah yang lekang* (Kompilasi Gila-Gila) (cartoon). Kuala Lumpur: Creative Enterprise, 2009.
- M-2010. Kassim Ahmad. *Universiti Kedua: Kisah Tahanan di Bawah ISA* (memoir). Petaling Jaya: ZI Publications, 2010.
- M-2011-1. Adib Zaini. *Zombijaya* (novel). Petaling Jaya: Fixi, 2011.
- M-2011-2. Ainul Hazrah. *Bukan Hanya Sesaat* (novel). Shah Alam: Karangkrak, 2011.
- M-2011-3. Cabai. *Tiga Dara Pingitan*, jilid 3 (cartoon). Kuala Lumpur: Creative Enterprise, 2011.
- M-2011-4. Nadia Khan. *Kelabu* (novel). Petaling Jaya: Fixi, 2015 [2011].
- M-2013. Nadia Khan. *Gantung* (novel). Petaling Jaya: Fixi, 2013.
- M-2014-1. Ainul Hazrah. *Awak Pengantin Saya!* (novel). Shah Alam: Karangkrak, 2014.
- M-2014-2. Hasrul Rizwan. *Jahanam* (novel). Petaling Jaya: Fixi, 2015 [2014].
- M-2015-1. Hasrul Rizwan. *Budak Hostel Otaknya Sewel* (novel). Bangi: Dubook, 2015.
- M-2015-2. Nadia Khan. *Pakar* (collection of two novellas). Petaling Jaya: Fixi, 2015.
- M-2015-3. Sinaganaga dkk. *Lelaki Simpanan* (collection of stories). Kuala Lumpur: Sindiket Sol-Jah, 2015.
- M-2016. Ahmat Adam. *Antara Sejarah dan Mitos: Sejarah Melayu & Hang Tuah dalam Historiografi Malaysia* (collection of essays). Petaling Jaya: SIRD (Strategic Information and Research Development Centre), 2016.

STUDIES AND WORKS QUOTED INCIDENTALLY

- Ajamiseba, Danielo C. 1983. *A Classical Malay Text Grammar: Insights into a Non-Western Text Tradition*. Canberra: Australian National University, Research School of Pacific Studies (Pacific Linguistics, Materials in Languages of Indonesia, no. 21).
- Asmah Haji Omar. 1993. *Nahu Melayu Mutakhir (edisi keempat)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. (5th ed., 2014)
- Becker, A.L. 1979. "The figure a sentence makes: an interpretation of a Classical Malay sentence," in T. Givon (ed.). *Discourse and Syntax*, New York: Academic Press, pp. 243-260. Also in A.L. Becker, *Beyond Translation: Essays in Modern Philology*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995.
- Chaer, Abdul. 1988. *Tata Bahasa Praktis Bahasa Indonesia*. Jakarta: Bhratara.
- Chambert-Loir, Henri. 2018. "On two uses of pun in classical Malay," *Indonesia and the Malay World*, 135.
- Cumming, Susanna. 1991. *Functional Change: The Case of Malay Constituent Order*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- Favre, P. 1876. *Grammaire de la langue malaise*. Vienne: Imprimerie Imperiale et Royale.
- Fokker, A.A. 1948. *Beknopte Maleise grammatica, derde druk*. Groningen: J.B. Wolters.
- Goddart, Cliff. 2001. "The polyfunctional Malay focus particle pun," *Multilingua* 20 (1), pp. 27-59.
- Grangé, Philippe. 2015. *L'indonésien*. Leuven – Paris: Peeters.
- Hikayat Aceh*. Teuku Iskandar (ed.). 1958. *De Hikajat Atjeh*, 's-Gravenhage: M. Nijhoff.
- Hikayat Hang Tuah*. 1997. Kassim Ahmad ed. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan & Dewan Bahasa dan Pustaka, seri Karya Agung. New edition, 2008.
- Hoogervorst, Tom. 2015. "Malay youth language in West Malaysia," in Dwi Noverini Djenar (ed.), *Youth Language in Indonesia and Malaysia*, Nusa 58, pp. 25-49.

- Hoogervorst, Tom. 2017. "What kind of language was 'Chinese Malay' in late colonial Java?", *Indonesia and the Malay World* 45, 133, pp. 294-314.
- Ismail Bin Dahaman. 2016. *Canggihnya Bahasa Melayu: Kepelbagain Unsur Hubungan: Kalimat Bersendi Ayat Berpaksi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Lewis, M.B. 1947. *Teach Yourself Malay*. London: English Universities Press.
- Lewis, M. Blanche. 1969. *Sentence Analysis in Modern Malay*. Cambridge : University Press.
- Lombard, Denys. 1977. *Introduction à l'indonésien*, 2nd ed. Paris: SECMI.
- Marsden, William. 1812. *A Grammar of the Malayan Language*. London: The Author. (Reprint, Singapore: Oxford University Press, 1984.)
- MCP. Malay Concordance Project, <mcp.anu.edu.au>.
- Mees, C.A. 1946. *Maleise spraakkunst*. 's-Gravenhage: Van Dorp.
- Mintz, Malcolm W. 1994. *A Student's Grammar of Malay and Indonesian*. Singapore: EPB Publishers.
- Muhammad Haji Salleh. 1990. "Wira Melayu tradisional," in Muhammad Haji Salleh, *Menyeberang Sejarah: Kumpulan Esei Pilihan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, pp. 191-221.
- Muhammad Yusoff Hashim (ed.). 2015. *Sejarah Melayu (Sulalatus Salatin), disuratkan oleh Tengku Said Ibnu Tengku Deris: Versi Siak*. Melaka: Kolej Universiti Islam Melaka.
- Müller-Gotama, Franz. 1994. "The Sundanese particles *teh*, *mah* and *tea*," publication unknown.
- Nadia Khan. 2016. *Gantung* (novel, terjemahan Indonesia oleh Juwita Purnamasari & Selsa Chintya). Jakarta: Haru Media.
- Ophuijsen, Ch.A. van. 1910. *Maleische spraakkunst*. Leiden. (Indonesian translation, *Tata Bahasa Melayu*, Jakarta: Djambatan, 1983.)
- Rosidi, Ajip. 2015. *Lékra Bagian dari PKI*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Salmon, Claudine. 1981. *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia: A provisional annotated bibliography*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Sneddon, James Neil. 2006. *Colloquial Jakartan Indonesian*. Canberra: The Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies, Pacific Linguistics.
- Sneddon, James Neil. 2010. *Indonesian Reference Grammar, Second Edition*. NSW, Australia: Allen&Unwin.
- Sneddon, J.N. et al. 2010. *Indonesian Reference Grammar* (with the participation of A. Adelaar, Dwi Noverini Djenar & M.C. Ewing). Crows Nest: Allen & Unwin.
- Steinhauer, Hein. 2002. *Leerboek Indonesisch, tweede, herziene druk*. Leiden: KITLV.
- Stevens, Alan M. & A. Ed. Schmidgall-Tellings. 2004. *A Comprehensive Indonesian-English Dictionary*. Athens (Ohio): Ohio University Press. (2nd edition, 2010.)
- Sulalat al-Salatin*. 1998. Abdul Rahman Haji Ismail ed., in Cheah Boon Kheng, *Sejarah Melayu: The Malay Annals*, Kuala Lumpur: MBRAS, Reprint No 17.
- Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. 1988. Anton M. Moeliono & Soenjono Dardjowidjojo eds. Jakarta: Balai Pustaka. 4th ed., 1993.
- Tatabahasa Dewan*. 2008. Oleh Nik Safiah Karim, Farid M. Onn, Hashim Haji Musa, Abdul Hamid Mahmood. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 3rd ed.
- Wan Mohd Dasuki Wan Hasbullah. 2010. "Tasawuf dalam manuskrip Melayu: tinjauan awal menerusi koleksi naskah ilmu bedil," dalam Hashim Ismail (ed.). *Tinta di Dada Naskah: Melakar Jasa Dato 'Dr Abu Hassan Sham*, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, pp. 405-418.
- Werndly, George Henrik. 1736. *Maleische spraakkunst, uit de eige schriften der Maleiers opgemaakt, etc*. Amsterdam : Oost-Indische Maatschappyye. (New edition by C. van Angelbeek, Batavia: Ter Lands Drukkerij, 1823.)
- Wilkinson, R.J. 1959. *A Malay-English Dictionary (Romanised)*. London: Macmillan & Co., 2 vol.
- Winstedt, R.O. 1957. *Malay Grammar*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.

COMPTES RENDUS

Histoire

Andrea Acri, Roger Blench, Alexandra Landmann (eds), *Spirits and Ships; Cultural Transfers in Early Monsoon Asia*. Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2017, vii-577 p., ISBN: 978-981-47-7275-5.

The volume under review consists of eleven essays, seven of which are papers that were presented at the conference entitled “Cultural Transfer in Early Monsoon Asia: Austronesian-Indic Encounters.” All the essays, and a useful introduction (“Introduction: Re-connecting Histories across the Indo-Pacific,” pp. 1-37), are linked by their interest in the (early) history of maritime Southeast Asia, and the values, concepts, and practices shared by the people of this expansive region. As usual with compiled volumes, essays differ widely in their quality, which is not a priori a disadvantage. More importantly, few reviewers are in a position to engage with widely different topics collected in one volume. For these two reasons I will restrict my review on five contributions that offer, in my opinion, new evidence or interpretations, and are related to the field of my expertise.

In chapter 3 (“Tantrism “Seen from the East””, pp. 71-144), Andrea Acri looks at the supra-local nature of Tantric phenomena, and offers a number of interesting insights into the early geography of Tantrism. Acri starts with a thorough review of a hypothesis that pre-modern maritime Southeast Asia shared a common religious matrix, a view advanced already in the first half of the 20th century by Paul Mus and Sylvain Lévi. Acri also tackles a hypothesis of an Iranian or more specifically Central Asian origin of several crucial tenets

and tropes of Tantrism, a view defended recently (2012) by David White (p. 75). In the next part of his contribution, Aciri voices his reservations about the (posited) homeland of Tantrism in the Indian subcontinent. In the rest of his contribution, the reader is offered an alternative approach, when Aciri invites us to look at the phenomenon of Tantrism “from the East,” hence from maritime and mainland Southeast Asia. We are offered a meticulous analysis of several major themes and tenets well-known to anyone who has ever studied Southeast Asian religious environment or/and Tantrism. The themes discussed cover “the feminine as power,” “monstrosity, mockery, association with animals,” and “disreputable magicians,” the part I have particularly enjoyed. The picture of “who influenced whom” is indeed complex, and Aciri offers a much needed, focused (and still very rare) insight of a scholar, who is well-versed in both Indian and Southeast Asian religious cultures, leading the reader much beyond the unidirectional and simplified paradigm of “Indianization/Hinduization,” which still prevails among the scholars of South Asia, not excluding the students of Tantra. In the rather long conclusion, Aciri leaves for his readers to choose from four hypotheses he has presented concerning the origin of (often striking) similarities between medieval India and pre-modern Southeast Asia (128-135). The only reservation I have is the use of, in my view, rather infelicitous concept of “medieval Southeast Asia,” used commonly throughout Aciri’s contribution, and getting track recently among other scholars, too. Unlike in India or Sri Lanka, the concept of “medieval” or “early medieval” has never been theoretically analysed and defended: if we talk about “medieval Java” then we also must admit the existence of socio-cultural entities such as “medieval Nias,” “medieval Borneo,” or “medieval Bangka Archipelago.” I doubt we can draw such an artificial line and meaningfully dissect the pre-modern history of Nusantara into a pre-medieval/ancient, medieval, and early-modern periods.

In chapter 5 (“Ethnographic and Archaeological Correlates for a Mainland Southeast Asia Linguistic Area,” pp 207-38), Roger Blench elaborates on the concept of “language convergence zone.” Blench offers “social and material correlates of the convergence observed in MSEA (Mainland Southeast Asia).” Blench selects several aspects of music, house-forms, weapons, and clothing to provide a “tentative model” of such a “convergence zone” (p. 209). Suggesting, rather unfairly, that “Ethnographers are occupied with the quirks of social media and mobile phones rather than the documentation of rural communities,” Blench calls for the resurrection of descriptive ethnography (p. 212), offering some of the results of his own fieldwork in this essay. I find interesting and informative especially the discussion about Southeast Asian heterophony and South Chinese polyphony. Blench reaches a conclusion that “heterophony was an ancient structural principal established in the Southeast Asian region bounded strongly in the west by the monodic traditions of South Asia. The folk traditions of South China were polyphonic but heterophony was picked up by Sinitic speakers and

underlies the art music and large-scale musical structures of East Asia” (p. 215). The interesting discussion on the role and history of gongs in Southeast Asian music, however, is not free of several lapses. Blench (p. 217) notes that “we have no real idea of its antiquity in Southeast Asia; gongs are not shown on the friezes of musical ensembles at Borobudur.” Yet, on the next page (p. 218) the author gives us a contradictory statement that “Angkor Wat and Borobudur provide some evidence for the time-depth of gong ensembles.” Uncertain about Java, Blench acknowledges that gongs are “present at Angkor in the eleventh century” (p. 217). Kunst (1968: 65-66) and Nicolas (2009), however, have offered clear evidence that gongs were known in Java as early as the 9th century CE. I can add that the term *gong-gongan* in *Kakawin Rāmāyana* (25.66), an Old Javanese court poem composed in the second half of the 9th century CE, refers to the beating or sound of metal gongs.

In chapter 8 (“Pre-Austronesian Origins of Seafaring in Insular Southeast Asia,” pp. 325-74), Waruno Mahdi offers a wide-ranging discussion of a little studied problem of the earliest Southeast Asian navigation and early sea-going vessels, using mainly linguistic evidence. Mahdi argues expertly and in a persuading way that the Southeast Asian Negrito equatorial populations were behind the initial development of the first sea-going watercrafts. According to this view, by the time when the rising sea after 12,000 BCE encouraged first maritime mobility elsewhere, seafaring Negritoes looked back on experience more than 40,000 years old. Mahdi suggests that the primitive raft was first replaced by a “multiple dugout,” a raft with dugouts instead of logs (p. 326). Some time after this innovation, according to Mahdi, “following increasing sophistication of the dugout hulls, and perhaps also lighter weight of the loads which were carried, the number of hulls could be reduced to the minimum of two” (p. 333). This would result in a construction of a well-known double canoe, the original sea-going watercraft of both the Austronesians and the early Chinese. The author ascribes this later development, when the dugout hulls were enhanced to so-called “five-part hulls,” to the cultural exchange between the northward-migrating Negritoes and populations settled by that time in Southeast China and Taiwan (pp. 333-34). I find the fourth part of Mahdi’s contribution, where the introduction of sea-going watercrafts to mainland China and Taiwan is discussed in detail, particularly interesting (pp. 337-41). In the second part of his contribution, the author also credits the Negritoes with the dissemination of several important food plants. Particularly revealing is the discussion of the complex linguistic evidence for the westward spread of banana, a plant first attested at the Kuk Swamps in New Guinea (pp. 347-56).

In chapter 9 (“The Role of ‘Prakrit’ in Maritime Southeast Asia through 101 Etymologies,” pp. 375-440), Tom Hoogervorst offers a thorough discussion of Middle Indo-Aryan (“Prakrit”) loanwords in Malay, Old Javanese, and other Austronesian languages. Hoogervorst rejects some Tamil-based etymologies,

and proposes an impressive number of new etymologies, tracing a great number of Old Javanese and some Malay words to Middle Indo-Aryan words rather than to Sanskrit, a language that nevertheless left immense lexical imprint on all phases of Javanese language, as well as on classical Malay. I find particularly interesting tracing *juara* (“trainer of fighting cocks”) to Prakrit *jūāra* in the meaning “gambler” (p. 392); the author further observes that this attestation would correspond to Sanskrit *dyūtakāra* (“gambler”). Exciting is the new etymology offered for *pagi* (“morning”): rather than reconstructing the word to a higher Austronesian pedigree, Hoogervorst (p. 393) suggests to trace *pagi* to a Prakrit reflex of Sanskrit *prage* (“early in the morning, at dawn”). This reflex may well have been Ardhamāgadhī *page* (“early in the morning”). Another novel etymology is offered for the word *baja/waja* (“steel”), which is traced more precisely to Śaurasēnī, Māgadhī, or other related language. Hoogervorst’s discussion of the secondary development of the meaning of *baja/waja* (where it refers to dental treatments, such as blackening of teeth) is also revealing (p. 387). Very convincing is the etymology proposed for *ramah* (“effusive friendliness”), which is traced to Sanskrit *ramya* (“pleasing”), possibly through Ardhamāgadhī *ramma* (“attractive”). No less interesting is the long discussion of the complex history of the term *undahagi* (“carpenter, cabinet-maker”), which is reconstructed as **vaddhagi*, a form seemingly related to Ardhamāgadhī *vaddhāi* (p. 422).

In chapter 10 (“Who Were the First Malagasy, and What Did They Speak?,” pp. 441-69), Alexander Adelaar revisits the earliest phases of the Malagasy, and offers intriguing insights into the status of Proto-Malagasy and social-cultural environment of its speakers. In one of the best contributions found in this volume, Adelaar offers abundant, persuading evidence for his basic claim that “when Malagasy speakers were still in Borneo, they already spoke a distinct dialect” (p. 445). While it is now widely acknowledged that Malagasy is a member of the South East Barito language subgroup, the initial phase of the language and its relations to Ma’anyan and other South East Barito languages remained so far poorly known. In this fine study Adelaar demonstrates how various early developments set off Malagasy against other South East Barito languages. The author collects and analyses linguistic data supporting a view that Malagasy was most probably not just an early form of one of the extant South East Barito languages, but, still in South Borneo, Malagasy already spoke a distinct dialect (p. 445). The author also revisits a very complex historical context of the Austronesian expansion to Madagascar, offering his views on the relations between Old Malay and an unknown language attested in the 7th-century Malay inscriptional record, likely an early form of Malagasy. Adelaar warns against unfounded claims that a few lines of this language known to us represent evidence for a prominent role of the Malagasy in the maritime history of the Indo-Malay world. Adelaar offers a more balanced view, suggesting that “a more likely scenario is that there was

a symbiotic (but still asymmetric) social relation between Malays and early Malagasy people, comparable to the one that existed between the Malays and surrounding Orang Asli groups during the heydays of Malacca” (p. 458). Adelaar also suggests that remarkably high level of Malay (and Javanese) influence on Malagasy is best explained by a “symbiotic model” (p. 467), according to which the early Malagasy were living before their migration(s) to Madagascar in the direct vicinity of Malays (and possibly ethnic Javanese) who may have settled very early in parts of Kalimantan.

I believe the volume would profit from a compacted, cumulative bibliography: apart from the fact that very many bibliographical entries are shared by more than two essays, some essays are of substantial length so that looking up bibliographical entries in the cumulative bibliography would be more comfortable. The edited volume under review represents a valuable contribution to Southeast Asian studies and offers much food for thought for anyone interested in pre-modern South and Southeast Asia. Apart from interesting, well-researched essays, the editors have also produced a visually appealing and well-organized volume.

Jiří Jákł
Heidelberg University

Fadly Rahman. *Jejak Rasa Nusantara: Sejarah Makanan Indonesia* (« Sur les traces d’un goût insulindien ; Histoire de l’alimentation en Indonésie »). Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2016, xxii-396 p. ISBN : 978-60203-3521-6.

La cuisine, celle d’Indonésie comme celle de tous les autres pays, est un domaine passionnant parce qu’elle constitue un « fait social total » et relève donc de la plupart des sciences humaines. Et pourtant — ou peut-être faut-il dire pour cette raison — la cuisine indonésienne n’a fait jusqu’à présent l’objet d’aucune recherche sérieuse. L’ouvrage de Fadly Rahman, enseignant au département d’histoire de l’Université Padjadjaran, à Bandung, est donc le premier du genre. Que le premier auteur à entreprendre une telle étude soit un chercheur indonésien est pour le moins encourageant.

Le mot *makanan* du titre (sont utilisés aussi *boga* et *kuliner*) est pris au sens le plus large, incluant aliments, techniques, recettes, pratiques et saveurs. L’auteur étudie l’alimentation sous tous ses aspects : il envisage tous les domaines en rapport avec elle (agriculture, élevage, économie, climat, santé, botanique, droit et autres) et il utilise les sources les plus diverses. La recherche est rigoureuse et la bibliographie impressionnante (l’auteur utilise des sources anglaises, néerlandaises, françaises, indonésiennes et soundanaises).

L’étude, cependant, ne commence qu’au X^e siècle, avec l’épigraphie en vieux-javanais, alors que l’archéologie fournit quantité d’informations sur

l'alimentation à des époques très reculées. À partir du XVI^e siècle, grâce aux sources étrangères et notamment aux récits de voyages, grâce aussi aux littératures en malais et en javanais, notre vision de l'alimentation et de la cuisine devient beaucoup plus claire. Le Français Augustin de Beaulieu, qui fut reçu à plusieurs reprises par le Sultan d'Aceh en 1621, décrit un repas au palais d'un luxe inouï : 30 femmes déposent devant lui 30 bassines en argent, dont chacune contient six plats, sauces, riz, gâteaux et boissons différents présentés sur des assiettes et dans des coupes en or, tandis que le sultan lui offre par ailleurs, dans une grande coupe en or, un alcool puissant comme le feu. 180 mets devant notre voyageur ! Les Hollandais, pour « inventer » le rijsttafel, n'avaient qu'à donner un nom batave à un protocole qui existait depuis déjà plus de deux siècles.

Un tel festin était certes inconnu de la majorité de la population. La différence entre classes sociales du point de vue de la nourriture est un sujet sur lequel la documentation est difficile à réunir. L'auteur cite à ce propos la *Serat Centhini*. Les influences étrangères (Inde, Chine, Moyen-Orient, Europe) se manifestent par l'adoption d'aliments, de saveurs et de recettes.



L'auteur insiste avec raison sur le tournant majeur que représente l'écriture : alphabétisme et imprimerie. La cuisine, qui était jusque là affaire de transmission orale et de tradition régionale et familiale, devient l'objet d'une réflexion portant sur les aspects les plus divers de la nourriture (qualités nutritives, hygiène, gastronomie, diversification).

Le premier livre de cuisine paraît aux Indes (vers 1850, la quatrième édition date de 1856) très tard par rapport aux traités européens de gastronomie, mais très tôt dans l'histoire de l'imprimerie locale. L'ouvrage, intitulé *Kokki Bitja ataoe Kitab Masak Masakan India jang Bahroe dan Semporna* (« Le

Parfait cuisinier, ou le livre nouveau et complet des recettes des Indes »¹),

1. Plusieurs personnes se sont interrogées sur le sens et l'origine du mot *bitja*. Je remercie Arlo Griffiths de m'avoir mis sur la voie : *bitja* vient du néerlandais *beetje*

est signé par une certaine Nonna Cornelia, malheureusement inconnue par ailleurs (on sait seulement qu'elle est décédée très peu après la publication de son livre et qu'elle habitait Batavia, dans une demeure appelée Tiada Ketahoewan, « Incognito », p. 93). Il est écrit en bas-malais et imprimé en caractères latins, ce qui laisse penser qu'il s'adressait à un public autochtone, urbain et relativement éduqué. Un authentique public en tout cas, car des rééditions parurent jusqu'au début du XX^e siècle. Le livre a la particularité de donner les recettes par ordre alphabétique, sans distinction d'origine, alors que beaucoup de livres suivants, jusqu'à aujourd'hui, les classent par régions. Les recettes sont exposées de façon extrêmement succincte, comme le montre celle du Babi Ketjap : « *Boemboenja bawang poeti biar banjak, sapottong djae giling haloes toemis, abis taroh itoe babi dipottong ketjil-ketjil, goreng sama itoe boemboe, lada, ketjap, miso atau tautjo, aijer djeroek tipis, masokin daon koetjai, taroh aijer masak sampe kentel* ». Les ménagères étaient supposées avoir le sens des quantités et des durées de cuisson.

Le deuxième livre de cuisine est publié en néerlandais dix ans plus tard et il a de même l'ambition de couvrir l'ensemble des Indes Néerlandaises : *Oost-Indisch Kookboek* (anonyme, Semarang, 1866, 570 recettes). L'ouvrage eut beaucoup de succès et fut traduit en malais treize ans plus tard.

Dès qu'on en trouve la trace, c'est-à-dire à partir du milieu du XIX^e siècle, on peut voir trois tendances se développer parallèlement : d'une part, la littérature culinaire (essentiellement des recueils de recettes) tend à une normalisation (les recettes sont prescriptives), une diversification (les recettes sont innombrables ; on peut manger un plat minangkabau à Sulawesi) et une ambition de gastronomie ; d'autre part, le gouvernement consacre des efforts multiples pour organiser l'approvisionnement en aliments, offrir une éducation en matière d'alimentation et contrôler sous-nutrition et malnutrition ; enfin, le marché, appuyé par la publicité, module la consommation.

L'auteur utilise le terme indonésien *gastronomi* dans le sens de « connaissance de la cuisine », si bien que tout auteur d'un livre de cuisine est un *gastronom*, ce qui est à la fois excessif et réducteur, car il montre bien par ailleurs que leur préoccupation majeure est beaucoup moins le raffinement et le plaisir que l'introduction d'une alimentation saine, équilibrée et bon marché, en même temps qu'un souci éducatif et même « politique » dans la recherche d'un équilibre, toujours mouvant, entre cuisines javanaise, « régionales », chinoise et hollandaise.

L'auteur réserve une grande place, trop grande peut-être, aux livres de cuisine parus entre 1857 et 1942. Ils sont importants, bien sûr, mais les informations sur les pratiques alimentaires de l'Indonésie à cette époque se trouvent ailleurs,

(« qui se respecte, digne de ce nom »), tandis que kokki (*kokkie* dans certaines rééditions) est le néerlandais *kokkie*, diminutif de *kok* (« cuisinier »). *Een beetje kokkie* a donné *kokkie bitja*, « un cuisinier compétent ».

dans la presse entre autres. On peut se demander aussi quel était le public de ces livres : urbain et éduqué certainement. Les cuisinières pauvres ne lisaient pas, les femmes riches ne cuisinaient pas... Qui étaient donc ces fameuses *ibu rumah tangga* auxquelles s'adressent les auteurs des livres de recettes, ces mères de familles qui cuisinaient et qui lisaient des livres ?

Une question qui vient à l'esprit à propos de la cuisine indonésienne est celle de sa définition : existe-t-il une cuisine nationale ? Bondan Winarno, qui fut jusqu'il y a peu l'un des hérauts de la gastronomie indonésienne, exprimait une opinion très répandue en affirmant qu'il n'existe pas, en Indonésie, de cuisine nationale ; il n'y a que des cuisines régionales. Fadly Rahman ne pose pas la question en soi, mais la notion est abordée à plusieurs reprises, et il est question de « cuisine indonésienne » tout au long du livre. Le premier livre de cuisine malais (*Kokkie Bitja*, c.1850, cité ci-dessus) réunit déjà, sous le terme de « recettes des Indes » des plats autochtones, chinois et hollandais. La cuisine nationale, si on en reconnaît l'existence, est-elle plus qu'une somme de plats régionaux ? Que connaît-on, d'ailleurs, des cuisines régionales ? Uniquement ce qu'en disent les livres de recettes, ce qui est loin de l'alimentation quotidienne. C'est là, entre autres, que les travaux ethnographiques pourraient apporter une contribution importante.

L'ouvrage se termine en 1967 avec le fameux *Mustika Rasa* voulu par le Président Soekarno, le plus politique des livres de cuisine, qui contient 1.600 recettes « nationales », dont le Sayur Manis Usdek.

On aurait aimé que soient aussi abordés les aspects sociaux de la nourriture : les relations entre nourriture et religion, la nourriture offerte aux ancêtres, les distinctions entre classes sociales en termes d'alimentation, les pratiques que l'on appelle ailleurs « manières de table », la nourriture partagée (les *selamatan* entre autres) ou offerte (les innombrables cadeaux de spécialités régionales qui circulent à travers tout l'Archipel), ou encore l'histoire des lieux de restauration (*warung*, *rumah makan*, *kaki lima*), mais les aspects du phénomène culinaire sont si nombreux que dix volumes comme celui-ci n'y suffiraient pas. Ce livre est un point de départ auquel se référeront toutes les études à venir.

J'ai gardé le dessert pour la fin : ce livre roboratif et savoureux est le texte d'un mémoire de master rédigé à l'université Gadjah Mada en 2014. On n'est pas habitué à des mémoires aussi copieux et originaux, encore moins dans un style aussi élégant et alerte. On attend avec impatience la thèse que l'auteur devrait entamer bientôt en France.

Henri Chambert-Loir

M.C. Ricklefs, *Soul Catcher: Java's Fiery Prince Mangkunagara I, 1726–95*. Singapore: NUS Press, 2018. xx+439 pp.

Merle C. Ricklefs s'est imposé depuis le début de sa carrière comme le principal spécialiste du XVIII^e siècle javanais. Il apporte ici un troisième volet très attendu de l'histoire de la dynastie Mataram au XVIII^e siècle, dont les terres, aujourd'hui réduites à leur portion congrue, s'étendaient alors sur une grande partie du centre de Java. Cette période cruciale de l'histoire javanaise fut marquée par la division du royaume en deux, puis trois maisons rivales, grâce à la signature d'un traité de paix orchestré en 1755 par la Compagnie néerlandaise des Indes orientales.

C'est de cette même période qu'il est question dans trois ouvrages devenus des classiques de l'histoire javanaise : sa thèse de doctorat publiée en 1974 sur le fondateur de la maison de Yogyakarta, Sultan Mangkubumi/Hamengkubuwana I (r. 1749-92), puis deux autres sur les cours de Kartasura et Surakarta (1993 et 1998). Merle Ricklefs complète donc ici un triptyque, avec l'histoire du fondateur de la troisième maison royale, Mangkunegara I (r. 1757-96), neveu des deux premiers. Pourtant promis à un destin royal par un consensus ministériel et surtout par une prophétie, il fut privé du trône de Kartasura à la suite d'une conspiration menée contre son père Mangkunegara « l'aîné », exilé au Cap par décision des Néerlandais. Le sentiment d'injustice et les humiliations endurées à la cour furent le moteur d'une rébellion que Mangkunegara I (le jeune) mena pendant 17 ans à travers le pays javanais. Cette rébellion armée prit fin en 1757, l'année de ses 31 ans, lorsqu'il obtint d'établir sa cour à Surakarta. Cette branche dynastique reconnue comme semi-indépendante, dut néanmoins prêter allégeance à Pakubuwana III, son cadet de cinq ans (p. 199).

Les onze chapitres chronologiques de l'ouvrage sont ainsi organisés selon ces deux grands moments de la vie du prince. La première partie, intitulée « Youth and War » (chap. 1 à 6), correspond à la jeunesse de Mangkunegara à la cour de Kartasura, puis son entrée en rébellion alors qu'il n'avait que 16 ou 17 ans. On le voit ainsi traverser la guerre « chinoise » de 1740-1743, le pillage et le sac de Kartasura en 1742 et la troisième guerre de succession javanaise, à laquelle l'auteur consacre quatre chapitres sur six. Dans la seconde partie de l'ouvrage, « War by Other Means », il est question de la période plus pacifique qui suit son installation à Surakarta mais aussi des « guerres » diplomatiques qui s'ensuivirent (chap. 7 à 10). L'auteur montre en effet que cette deuxième période ne fut pas une période moins troublée, l'existence des cours tenant à un équilibre politique fragile. Cet équilibre reposait encore beaucoup sur l'intercession de la VOC, elle-même vivant ses dernières années d'existence avant sa banqueroute à la fin du siècle. Grâce à d'habiles manœuvres diplomatiques et profitant de la perte de faveur de son rival, le prince héritier Pakubuwana IV, Mangkunegara, habile diplomate, sut encore une fois faire évoluer cette situation à son avantage. Il réussit à la fin de sa

vie à garantir, à lui-même et à sa descendance, une rente annuelle de 4 000 réaux versée par la VOC contre son allégeance « indestructible » à la cour de Surakarta (p. 309). C'est aussi dans cette seconde partie du livre que Merle Ricklefs offre une analyse fine des aspects culturels en jeu, notamment des arts de cour et de la littérature dans l'établissement de cette nouvelle cour. Les thèmes religieux (religion et piété) et des sciences occultes sont développés dans un autre chapitre, du fait de leur rôle dans la fondation de cette nouvelle lignée royale.

Enfin, l'auteur clôt son ouvrage par un chapitre sur le destin de la maison Mangkunegaran, jusqu'au règne de Mangkunegara VIII (r. 1944-87) qui vit périr la maison princière, dépossédée de l'ensemble de ses terres. L'auteur montre comment cette lignée manqua d'appliquer les leçons de son père fondateur qui avait su, au moment opportun, adapter sa politique vis-à-vis de la VOC, pourtant son ennemie, et faire alliance avec elle pour se protéger de Pakubuwana IV nouvellement monté sur le trône. L'auteur insiste sur la nuance qui échappa vraisemblablement aux successeurs : cette alliance stratégique de Mangkunegara I n'était pas fondée sur l'affect, mais sur la « *realpolitik* » (p. 336). Cette nuance est de taille puisqu'on apprend que tous les souverains suivants resteront fidèles aux Néerlandais (et aux Japonais sous l'occupation) jusqu'au moment des indépendances. Cette fidélité aux Néerlandais, sorte de ligne de conduite qu'elle s'imposa, mena pourtant la maison de Mangkunegara à sa perte, en 1945, lorsque la Révolution Indonésienne éclata. D'autre part, Merle Ricklefs montre comment les générations de souverains successifs participèrent également à creuser un fossé entre, d'une part, les élites aristocratiques de mouvance traditionaliste (adeptes de la « synthèse mystique ») dont elle faisait partie, et d'un autre côté, la population et les nouveaux mouvements réformistes musulmans pour lesquels elle n'avait que du mépris.

C'est un travail considérable que Merle Ricklefs a déployé dans cet ouvrage, que l'on pourrait qualifier de tour de force, compte tenu de la complexité et la variété des sources utilisées, tant javanaises que néerlandaises. Toujours soucieux de leur fiabilité, il croise systématiquement les points de vue, comme il le fait dans ses ouvrages précédents. Les faits relatés dans la *Babad Tuttur* rédigée à la cour de Mangkunegara et l'autobiographie de ce dernier sont comparés aux récits des mêmes événements dans les chroniques des autres cours (*Babad Mangkubumi*, *Babad Giyanti*, *Babad Kraton* et la fameuse *Babad Tanah Jawi*), elles-mêmes comparées à un corpus de correspondances et de rapports néerlandais. Il invite également le lecteur à interroger à la fois les intentions politiques mais aussi personnelles de chacun de leurs auteurs. On apprendra, par exemple, à exploiter avec beaucoup de prudence les récits des résidents de Surakarta comme « l'infâme » Andries Hartsinck, ou son successeur J. Fr. Baron Van Reede tot de Parkeler, qui était « vraisemblablement parmi les personnes les plus corrompues qui servirent auprès de la Compagnie, un rang qui exigeait une malhonnêteté véritablement colossale » (p. 305). Enfin, outre les qualités documentaires de cet ouvrage, qui servira sans aucun

doute longtemps de modèle à des générations d'historiens, il faut saluer les qualités littéraires du récit. Il se lit comme un roman historique captivant, dont les protagonistes javanais et néerlandais, aux portraits aussi justes que colorés, sont souvent dépeints avec un humour que l'on doit autant aux auteurs javanais qu'à leur éminent biographe.

Hélène NJOTO

Julian Millie (ed), *Hasan Mustapa: Ethnicity and Islam in Indonesia*. Clayton: Monash University Press, 2017, xxii-273 pp. ISBN: 9781925495553.

Jajang A. Rohmana, *Informan Sunda Masa Kolonial: Surat-Surat Haji Hasan Mustapa untuk C. Snouck Hurgronje dalam Kurun 1894-1923*. Yogyakarta: Octopus, 2018, xv-323 pp. ISBN: 9786027274389.

How could I have the nerve to testify for so long that there is no deity other than Gusti Allah! What if someone asks me: How do you know? Maybe I will only be able to answer with: Because the old people said so! Because my father said so! How could this be believed? How can testimony rely on talk alone? ... I have been asked: How do you know what a chilli tastes like? I replied: Of course I know, because I have tasted that it is sweet! Do you know salt? I replied: Of course I know because I have tasted that it is salty! I do not answer: My father told me! (Hasan Mustapa, 104)

Hasan Mustapa was a gifted thinker and writer in his vernacular Sundanese, in addition to being fully versed in the tradition that reigned over much of the Muslim World until the takeover of the Holy Cities of Arabia by the partisans of Muhammad ibn Abd al-Wahhab. This tradition made space for some to speculate, in the footsteps of Ibn al-Arabi and Abd al-Karim al-Jili, on the ultimate union of Creator and creation through the doctrine of the Seven Grades, whereby the believer moves from submission and declaration to experiential gnosis of God. Such teachings were hardly to be commended to the masses, though, and privileged scholars like Mustapa, who had experience of life in Mecca, generally circulated them among those of similar social and educational standing. Mustapa was moreover a talented vernaculariser of Islam, reflecting on the natural world of the Priangan region where he grew up and later served as Chief Penghulu of Bandung. This was after an unhappy term in the recently-annexed territory of Aceh, where he was required to both advise the colonial authorities and keep his personal mentor apprised of their mis-steps. Indeed Mustapa was doubly privileged by virtue of his proximity to Christiaan Snouck Hurgronje, the long-serving Advisor for Native and Arab Affairs, whom he first met in Mecca in 1885.

Such entwined identities—elite mystic and colonial servant—are not the ideal ingredients for national heroism in today's Indonesia, as Julian Millie observes in his thoughtful volume, *Hasan Mustapa: Ethnicity and Islam in Indonesia*. The result of genuine collaboration between scholars of Sundanese literature

and Islam, Millie's volume features high-quality contributions on Mustapa's role as loyalist mufti, mystical poet, «solitary» thinker, and even reluctant writer, given so much of the corpus that has come down to us of some 10,000 stanzas was apparently transcribed by his most devoted followers and scribes. In this regard we owe a great debt to the labours of Ajip Rosidi, whose article of 1960 is included here, and, more recently, Ruhaliah, who transcribed Mustapa's corpus from the original Arabic-script texts (though little is said in the volume about the ability for the original script to maintain an ambiguity between the cosmopolitan and the vernacular). As several contributors point out, Mustapa did not seem to be interested in having pupils, even as he emerged from the *pesantren* milieu, though this did not mean that he eschewed an audience. He gladly produced an ethnography of the Sundanese for Snouck (later translated by R.A. Kern as *Over de gewoonten en gebruiken der Soendanezen*), his playful correspondence with his long-term friend Kiai Kurdi of Singaparna was meant to be read (it was published in 1925 as *Balé Bandung*), and there are indications that his frequent use of analogies to the natural world of the Sundanese—of plants, animals, wet-rice agriculture, and attendant sensations—was meant to be comprehensible to his own people should they attain the necessary learning and maintain the proper habits of a Muslim believer.

Even with such imagery, though, Hasan Mustapa's preferred topics are indeed abstruse. We are thus all the more indebted to Millie and such contributors as Ahmad Gibson Albustomi, Jajang A. Rohmana and Asep Salahudin for offering both excellent analysis and clear renderings, and most especially in the form of his *Gelaran Sasaka di Kaislamman* (rendered by Millie as *The Teachings of Our Islamic Inheritance*). Here Mustapa outlines divergent paths for believers, in essence between mere emulation of the pious forebears (which is a good in itself) and questioning of the reasons for the proper practice of Islam. In Asep's piece, translated by Stuart Robson, we furthermore gain an insight into his notions of being the «solitary» thinker in such works as *The Quail Laments its Cage*, where Mustapa played with the concepts of *umaing* and *miaing* (selfness and self), being unafraid to create neologisms in the process.

Of course there were things that did create anxiety in Mustapa, from the critiques of friends of Snouck such as Sayyid Uthman of Batavia (d. 1914), and the rise of organizations such as Sarekat Islam, which I shall turn to momentarily. To be sure, Millie and colleagues have given us a wonderful sense of Mustapa's writings and the tensions inherent in celebrating a Sundanese in modern, and more uniform, Indonesia today. But there is less to be learned of the changing world Mustapa inhabited apart from in Mufti Ali's chapter about his unhappy service in Aceh, where he either gave a *fatwa* on loyalty without being asked, or simply felt it better to occlude the name of his questioner. There is also rather less said about the closeness to Snouck, whose own Indonesian children Mustafa watched closely and reported on in his regular letters to his friend in Leiden after his return to Holland in 1906.

Happily all such details, and rather more, are to be found in *Informan Sunda Masa Kolonial*, Jajang Rohmana's careful study of the Arabic correspondence between the two from 1894 to 1923. While perhaps devoting more time and text than necessary to prove that Snouck and Hasan had indeed met in Mecca, Rohmana's transcription of the letters and his parallel translation make fascinating reading, and not purely for the level of personal intimacy, which is seldom wrung from Snouck, given the occasional details about his five children. Rather, we learn things one misses in the Millie collaboration: from the fact that Mustapa had ten children of his own by six partners, even if we don't get that close to them other than learning that he hoped for them all to gain work, Dutch education and, if they were girls, elite partners with the expected social seclusion that such relationships engendered. Perhaps more excitingly for the social historian, Mustapa often reflects, between bouts of wistfulness, on the rapid changes of the Indies after Snouck's departure: of the rising prices, the passion for practical education (Islamic or otherwise) and the very thronging of the streets and byways of the Priangan. There are challenges and rumors too: the Chinese and Japanese are invoked as mercantilist threats and even potential invaders, much as Mustapa reflects on modern fashions, declining morals, and even the infighting among the Arab communities of Java and Sumatra. Beyond this, he seemed frustrated at times by the unwillingness of Snouck's successors, G.A.J. Hazeu and D.A. Rinkes, to intervene in political issues and to expose the local branches of the Sarekat Islam, which Mustapa seemed to think were far too permeable for trickster and frauds who claimed to be pious.

Setting aside some repetition in Rohmana's analysis—which is perhaps useful if one does not choose to read through the full translations—there are minor hiccoughs and some hypercorrection. It seems unnecessary to transform the aspirated *h* Mustapa used to write Hazeu, or indeed to change *Othmanliyya* to *Uthmaniyya*. I also suspect that *s.w.d.r.h.* must surely be read as *saudara*, a byword of the *pergerakan*, and I rather doubt that a Sundanese *ulama* would have spelled *faqih* as *fakih*. It is also doubtful that Arabs would have celebrated Italian victories over the Libyans in 1911. Mustafa was more likely reporting how the (hopeful) news of Ottoman victories in late 1911 inspired celebrations and donations. Certainly the Arab communities of the Indies were initially the most enthusiastic about connecting to the empire of Abdulhamid and his immediate successors until the defection of Sharif Husayn. Lastly, it is rather a historically depressing thought that the word *kenduri* now requires a scholarly gloss.

I should state that even with these hiccoughs I was thoroughly impressed by the work that went into *Informan Sunda*, and wonder how it may have impacted *Ethnicity and Islam* had it been available earlier. There were times in the latter, too, where Robson might have opted for a less-gendered translation of the philosophy of Hasan Mustapa. If the voice of the believer is indeed a male one in Arabic, the same is not necessarily that of Sundanese, even if it is

clear from both these works that Mustapa was committed to the maintenance of a patriarchal Sundanese Muslim culture. Even with his ten children, Mustapa was probably able to get his solitary time whenever he needed it.

Michael Laffan

Anthropologie

Gregory Forth. *Why the Porcupine is Not a Bird. Explorations in the Folk Zoology of an Eastern Indonesian People*. Toronto : University of Toronto Press, 2016, xiv-400 p., ISBN: 9781487520014.

Le titre de l'ouvrage, inspiré de celui d'un article de biologie indigène de Ralph Bulmer paru en 1967 : « Why is the cassowary not a bird ? »² trouve son explication en milieu d'ouvrage, à la fin de la section sur les mammifères, qui inclut les porcs-épics. Bien que dotés de caractéristiques communes aux mammifères (organes génitaux visibles, membres, mode de locomotion et de copulation, non ovipares), les porcs-épics connaissent une distinction de leur sexe qui suit celle des non mammifères.

L'auteur a étudié depuis plus de trente ans la société Nage de Florès central, dans les Petites Iles de la Sonde et s'est également intéressé à la faune. C'est une société d'agriculteurs, située sur le côté nord-ouest du volcan actif Ebu Lobo. Leur territoire est réparti entre forêt et terres cultivées. La culture du riz irrigué a remplacé récemment celle des céréales (riz sec, maïs, millet, sorgho), des tubercules et légumineuses. Sur le plan linguistique, la langue appartient à la branche Centrale-Malayo-Polynésienne et fait partie d'un groupe de langues du centre de Florès, appelée Ngadha-Lio. La région de Nage centre, comprenait en 2014 un peu plus de 11.000 habitants, pour la plupart convertis à la religion catholique, introduite au début du XX^e siècle et en progression rapide depuis le milieu du siècle dernier.

Le sujet du livre est l'étude des classifications du monde animal chez les Nage. Après une introduction qui situe localement cette société, les deux premiers chapitres expliquent la méthode de l'auteur, puis discutent de la catégorie « animal » dans le monde vivant distinguant les mammifères des autres formes de vie. En ce qui concerne la méthode, différents critères de classification sont utilisés, la plupart suivant les listes proposées par des

2. Bulmer, Ralph. 1967 « Why is the cassowary not a bird ? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands », *Man* 2(1) : 5-25. <http://dx.doi.org/10.2307/2798651>

zoologues. Grégory Forth présente par exemple le schéma de Berlin (1992)³ et les rangs de l'ordre taxinomique, du plus inclusif au moins inclusif. Il s'efforce de clarifier les définitions et les méthodes de ce qu'on appelle la « zoologie populaire ou indigène » par rapport aux classifications « scientifiques ». Ainsi, pour lui, la taxinomie peut être définie de façon générale comme se référant à une classification globale (complète) basée sur des relations d'inclusion (« oiseau » inclut « aigle »), de contraste (« aigle » diffère de « corbeau » — « ou dit autrement, « aigle » occupe le même rang taxinomique que « corbeau ») —, d'exclusivité (« aigle » dénote une sorte d'oiseau exclusivement et jamais une sorte de serpent) et de transitivité : « si une créature est un aigle, elle est nécessairement aussi un « oiseau » et un « animal » » (p. 29). Ces catégories sont bâties à partir de facteurs empiriques (caractéristiques morphologiques, comportements) et sont encyclopédiques, c'est-à-dire qu'elles incluent toutes les connaissances d'une même population, en l'occurrence les Nage.

Cependant, comme le montre le titre de l'ouvrage, une même société peut classer les animaux d'une double manière (voir aussi Roy Ellen⁴ 2006 : 63-89, à propos des casoars de l'île de Seram), selon les contextes, que Forth distingue comme taxinomique ou utilitaire (p. 4). Il existe plusieurs approches des taxinomies indigènes/populaires: chez Bulmer (1967), par exemple, une taxinomie naturelle s'oppose à des classifications artificielles, en relation à la culture concernée. C'est la position relativiste. Pour Forth, au contraire, les explications données font référence aux perceptions et aux fonctions cognitives de tout être humain. C'est une position non relativiste ou cognitiviste. Sa démarche consiste à questionner les approches diverses en ethnobiologie dans le but de comprendre d'abord « jusqu'à quel point les classificateurs indigènes (*folk*) varient dans la manière dont ils réconcilient les universaux cognitifs (comme « taxinomie naturelle ») avec les valeurs et intérêts culturellement spécifiques des plantes et des animaux » (p. 7-8). Ainsi, à la différence des relativistes, les cognitivistes peuvent aussi être appelés « universalistes » dans le sens qu'ils veulent identifier des facteurs constants dans la pensée humaine.

Outre la discussion des types classificatoires, Forth ouvre l'ouvrage, dès sa préface, en présentant son désaccord avec les récentes réapparitions du concept d'« animisme » et de la notion d'« ontologie », notion extrêmement relativiste. Sa connaissance de la société Nage contredit en effet ce qui est généralement dit des petites sociétés appelées « primitives », généralement équivalent à « sociétés animistes », (« animiste » n'est pas pris ici au sens de Philippe Descola, qui divise toutes les sociétés humaines en quatre « ontologies » —

3. Berlin, Brent. 1992. *Ethnobiological classification : Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton, NJ : Princeton University Press. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400862597>.

4. Ellen, Roy F. 2006. *The categorical impulse : Essays in the anthropology of classifying behaviour*. New York : Berghahn Books.

animisme, totémisme, naturalisme, analogisme —, selon le type de différences entre la physicalité et l'intériorité des humains et des animaux)⁵. Cependant la connaissance Nage des animaux peut renvoyer à une « ontologie » que Descola définit comme « naturaliste », mais qu'il réserve aux sociétés occidentales. Toute cette discussion est reprise en détails dans la conclusion (Forth : 315-318).

À la suite de Berlin (1992), Forth distingue les classifications « à finalité générale » (*general-purpose*) ou taxinomie, que Bulmer appelle « taxinomie naturelle » (1974 : 97)⁶ et à « finalité spécifique » (*special purpose*), qui serait tout ce qui peut être distingué analytiquement comme classification symbolique et/ou utilitaire (p. 28-29).

Plusieurs niveaux sont distingués :

- *unique beginner* ou *kingdom* (règne animal ou végétal)
- *folk-life-form* (« formes de vie »): serpent, poisson, oiseau (le terme « mammifère » est une « forme de vie » mais n'a pas de nom en Nage. Cette catégorie non nommée est ce qu'on appelle une « *covert life-form* »)⁷.
- *generic taxa* ou *folk-generics*, ou *generics*, taxon générique (Forth : note 2, p. 343, pour faire la distinction avec « genre », employé dans la terminologie scientifique et *folk-specifics* plutôt que « espèce » pour la même raison). Exemple de taxon générique (*generics*) : « aigle », appartenant à la catégorie plus inclusive de « oiseau ».
- *folk-intermediate* ou « intermédiaires » : taxa qui font partie d'une « forme de vie » reconnue, rencontrés souvent parmi les « formes de vie » telles que poisson, oiseaux, mammifères ; mais le plus souvent ils ne sont pas nommés.
- *folk-specifics* ou « spécifique » : division à l'intérieur des génériques — auquel cas le générique est appelé « polytypique » (le générique non divisé est appelé « monotypique »). Leur nom est souvent une composition du nom générique et d'un modificateur (binomial)⁸ (Forth : 31-34). Ces taxa spécifiques n'incluent aucun autre membre.

5. Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Sciences humaines. Gallimard. 2013 *Beyond nature and culture*. Chicago : University of Chicago Press.

6. Bulmer, Ralph. 1974. « Memoirs of a small game hunter : On the track of unknown animal categories in New Guinea ». *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée* 21 (4) : 79 – 99. <http://dx.doi.org/10.3406/jatba.1974.3155>.

7. Taxon « forme de vie » (*life-form taxon*) : Ensemble d'êtres vivants partageant certaines caractéristiques, à partir desquelles est établie leur classification. Les catégories de la classification biologique, telles que l'espèce, le genre, la famille, l'ordre, la classe ou l'embranchement, sont des taxons (définition du dictionnaire).

8. Voir le tableau de Berlin, figure 2.1., p. 31.

Une fois cet ordre mentionné, Forth précise que la taxonomie peut être décrite comme un ordonnancement complet de 'génériques' (*folk-generics*) (en 'forme de vie' *life-forms* et 'règne' *unique beginners*) et donne les définitions qu'il utilise : les classifications à finalité spécifique ou *special-purpose* sont une re-combinaison entrecroisée avec les 'formes de vie' *life-forms* (Forth : 35).

Dans les classifications à finalité spécifique (*special-purpose*), on trouve d'abord ce qu'il appelle les classifications dites « symboliques » (les croyances religieuses, les représentations mythiques, les usages figuratifs), parfois en contradiction avec l'expérience donnée par la perception. On trouve ensuite les classifications appelées « utilitaires », comme l'usage matériel ou économique, qui peuvent entrer aussi en contradiction avec la taxinomie.

Après la méthodologie et l'ordre des classifications (chapitre 2), vient la différenciation des êtres vivants en animaux, humains et autres mammifères (chapitre 3), fondée sur un certain nombre de distinctions (association avec les sorciers ou non, consommés ou non, similarité morphologique, comportements et tabous envers les animaux et autres prohibitions, caractéristiques des mammifères). Puis suivent deux sections : les mammifères et les non mammifères.

La troisième partie traite des nomenclatures et du symbolisme, de cas étranges, des croyances sur les métamorphoses animales et des animaux disparus ou en voie de disparition.

La conclusion s'attache à reprendre les différentes questions soulevées dans les chapitres, de façon claire et synthétique, ce qui permet de bien comprendre la démarche de l'auteur, évoquée plus haut.

Les chapitres, quant à eux, traitent des classes des principales espèces des mammifères et leurs caractéristiques dans leurs relations aux humains (chapitre 4 « animaux domestiques », chapitre 5 « animaux non domestiqués », chapitre 6 « les classifications symboliques ou utilitaires »). Par classification symbolique, l'auteur entend principalement la relation aux esprits (les propriétaires du sol), l'identification aux sorcières, le rapport à la forêt, la relation aux âmes des morts (Forth : 200). Les esprits correspondent à certaines catégories d'animaux domestiques, qui souvent leur ressemblent ou auxquels ils sont identifiés et qu'ils considèrent comme leur « bétail ». La classification utilitaire, comme son nom l'indique, fait référence aux usages des animaux (dans la vie quotidienne, la consommation éventuelle, les tabous, les usages rituels, la part dans les échanges). Les chapitres se terminent la plupart du temps par une comparaison descriptive et linguistique avec les sociétés avoisinantes.

Avant de s'intéresser aux non-mammifères, il faut revenir au titre de l'ouvrage pour comprendre, à la fin du chapitre 6, pourquoi les porcs-épics ne sont pas des oiseaux. Le cas du porc-épic contredit en effet les distinctions de la taxinomie indigène, en ce sens que les catégories mammifères/non mammifères se chevauchent, aboutissant à ce que Forth appelle « une classification non taxinomique ». Il s'agit ici des termes de distinction des sexes des membres d'une classe (générique) (décrivant un taxon particulier) (p. 151-153).

Ainsi les porcs-épics sont classés comme les oiseaux du point de vue de la distinction des sexes et non comme des mammifères dont ils ont cependant toutes les caractéristiques. Pour l'informateur lui-même l'histoire est étonnante et bizarre. L'une des explications avancées est que contrairement aux chiens, porcs etc., qui vivent au dessus du sol, les porcs-épics vivent à l'intérieur de la terre (trous, cavités), mais cependant ne vivent pas dans les arbres comme les oiseaux et ne grimpent pas aux arbres. Cette explication est peu satisfaisante pour l'informateur. Pour Forth, ce qui rapproche les porcs-épics de la catégorie « oiseau » est le fait qu'on dit qu'ils n'ont pas de queue (comme la plupart des mammifères), mais plutôt quelque chose comme un croupion (pygostyle au bout des vertèbres caudales des oiseaux) et ne sont pas couverts de fourrure⁹.

Les Nage savent bien que le porc-épic n'est pas un oiseau, par rapport « à leur connaissance quotidienne empirique » et c'est donc par rapport à cette connaissance que classer les porcs-épics avec les termes de sexe réservés aux oiseaux et invertébrés leur paraît curieux. C'est un mammifère mais qui suggère un non mammifère par certaines caractéristiques. Et cela leur apparaît un tel non-sens parce que cela contredit la réalité empirique de leur taxinomie, mais peut-être cela les amuse-t-il sur le plan esthétique, ajoute Forth. Pour lui, la distinction entre mammifère (pour lequel il n'y a pas de nom et qui est une *covert-form*) et non mammifère serait donc moins importante dans la pensée classificatoire des Nage que d'autres caractéristiques comme celle du nombre de membres, du mode de locomotion, des organes génitaux visibles ou des habitudes de copulation. Ce curieux classement sexué des porcs-épics n'a pas de lien non plus avec des pratiques rituelles ou des interdits, avec la seule exception que, durant la chasse de nuit de cette espèce, les chasseurs doivent parler à l'envers pour semer la confusion chez les esprits. Cette pratique vient de l'idée que tous les mammifères sauvages sont le bétail des esprits. Sur le plan taxinomique, les porcs épics ont donc bien le statut de mammifères, ce qui ne reflète pas la représentation partielle de l'animal comme non mammifère. Il n'y a donc pas de réponse vraiment satisfaisante à la question posée dans le titre.

Les chapitres sur les non mammifères (7 à 9, sur les vertébrés, oiseaux, serpents, poissons, lézards, etc., 10 sur les invertébrés, qui n'appartiennent pas toujours à une classe unique) se présentent selon le même schéma (liste taxinomique, description, symbolisme, usages, comparaison). Pour toutes ces espèces, l'auteur précise leur place dans la taxinomie — forme de vie, intermédiaire, générique ou spécifique — et les différents passages possibles d'un niveau à l'autre selon les termes utilisés pour les nommer.

Les trois derniers chapitres s'attachent à des observations comparatives sur les nomenclatures, aux métamorphoses supposées qui peuvent brouiller

9. Dans la société Lio, voisine des Nage, 157, les porcs-épics sont classés du point de vue du sexe avec les oiseaux, parce qu'ils ont, disent-ils, comme une crête de coq, que pourtant l'espèce trouvée à Florès ne présente pas.

les niveaux et à la question des animaux mystérieux ou disparus souvent mise en doute par les Nage eux-mêmes, comme par exemple un hominoïde à face de singe, robuste créature de petite taille, couverte de poils, ressemblant aux humains mais sans la culture et l'intelligence. Forth se demande jusqu'à quel point cette créature pourrait être un lointain souvenir lié à la récente découverte du *Homo floriensis* (p. 310-311).

La conclusion reprend la discussion amorcée en introduction sur les différentes approches en ethnobiologie, entre celle des relativistes et celle des cognitivistes. L'auteur tente de se situer entre les deux, valorisant surtout la connaissance empirique de terrain de ses interlocuteurs locaux, qui permet de faire des découvertes que les seules classifications scientifiques ne peuvent pas faire et qui peuvent certainement les compléter.

Cet ouvrage, très complet et très précis est indispensable aux scientifiques qui s'intéressent à cette région de l'Est de l'Insulinde par la somme d'informations recueillies et méthodiquement présentées et pour les problèmes théoriques qu'il pose aux recherches ethno-zoologiques, au-delà des questions de taxinomie. Une fois dépassées les difficultés, pour les non zoologues, de la terminologie des taxinomies, le livre se lit avec plaisir, tant il y a de découvertes insoupçonnées, sur les modes de chasse, les odeurs, les goûts et dégoûts (comme par exemple les serpents), les sons, la consommation, et même l'existence de serpents volants, etc. On ne peut qu'admirer ce patient travail de recherche, tant pour sa présentation que pour le recueil et l'organisation d'une masse de données.

L'ouvrage est complété par quatre annexes (termes comparant les spécificités des humains et des animaux, les phases de la croissance de plusieurs animaux sauvages, les catégories d'invertébrés, les usages des noms d'animaux pour les humains), par un index, et une bibliographie très complète qui sera fort utile aux spécialistes comme aux non spécialistes, à condition qu'ils prennent la peine d'entrer dans le monde ardu et complexe des classifications.

Cécile Barraud

Centre Asie du Sud-Est, CNRS-EHESS

Michel Picard, *Kebalian: La construction dialogique de l'identité balinaise*. Paris: Association Archipel – École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2017, [Cahiers d'Archipel 44], 353 pages, ISBN: 978-2-910513-77-1.

The conquest of Bali and its incorporation in the colonial empire of the Dutch East Indies at the beginning of the twentieth century, and its inclusion in the modern independent nation of Indonesian in 1945 in the aftermath of the Second World War have given rise to a self-consciousness amongst Balinese about their identity as Balinese (*kebalian*). The author argues that concerns about what it is to be Balinese have called upon Balinese not just

to be Balinese but also to be worthy representatives of their cultural identity. Michel Picard in his history, *Kebalian: La construction dialogique de l'identité balinaise*, deconstructs the origins and traces the evolution of debates in which the Balinese intelligentsia have been engaged throughout the twentieth century about what it is or should be to be Balinese. Academics, journalists and government officials, activists and students, entrepreneurs and members of the liberal professions, he tells his readers, were all engaged in discussions not just amongst themselves but with others too, tour operators and tourists, artists, orientalist and anthropologists, nationalist Javanese, Muslim clerics, Christian missionaries, and reformist Hindus, as well as Dutch administrators, all of whom at one time or another attempted to fashion Balinese society in their own vision of how it should be. The history of Balinese identity is a history of the power play between these interlocutors.

With the incorporation of Bali within the Dutch East Indies Empire came decisions in the 1920s to restore the privileges of the Balinese nobility (*triwangsa*) and their ascendancy over the general population. The appointment of descendants of the last rulers of each of the former kingdoms as royal administrators, with full titles and their ritual prerogatives, within the power structures of empire and the choice of *brahmana* priests (*pedanda*) as judges of the Kerta Raad in each of the former kingdoms, conferred a rigid legality on the traditional social hierarchy and gave rise to tensions between nobility and commoners (*jaba*). At the same time, a small Balinese intelligentsia, who had access to a European education, formed. They cast a critical eye on their own society and argued that a person's social status should be founded on education and merit and not birthright. They formed organisations and launched periodicals in which they expressed themselves in Malay, a language they shared with Dutch administrators and other peoples of the Dutch East Indies and came to think of themselves as one people (*bangsa Bali*) amongst others. They thought of themselves as an ethnic minority with their own Balinese customs and an identity founded on religion (*agama*) and tradition (*adat*), which was threatened by both Islam and Christianity. Differences concerning the place in society of nobility and commoners were debated, and where once there had been no distinction between religion and tradition, differences of opinion were expressed in just these terms. Organisations and periodicals which gave voice to the views of the nobility emphasised that, once the Balinese had appropriated Hinduism, they had created an indigenous religious tradition of their own, *agama Hindu Bali*, one in which no distinction was to be drawn between *agama* and *adat*. They strove to safeguard this traditional social and religious order. Commoners on the other hand proclaimed their identity as Hindus, referred to their religious tradition as *agama Bali Hindu* and understood their task was to reform their religion and to rid it of those discriminatory customs (*adat*) which they regarded as having no place in a

modern society. It was not until after 1930, that the Balinese conceived of culture (*budaya*) and the arts (*seni*) as an aspect of their identity. Picard explains that there were reasons for this. At a time when Bali was becoming a popular tourist destination renowned for its culture, rituals and arts, the Dutch East Indies government, drawing on an existing orientalist view of Bali as a “living museum” of ancient Indo-Javanese civilization, promoted Balinese cultural particularism as a way of preventing Balinese participating in the rising tide of contemporary nationalist and communist movements in Java and Sumatra. This cultural image of Bali imposed itself on the Balinese imaginary, and culture, along with tradition and religion, became one of the concepts Balinese employed when debating their identity.

The incorporation of Bali in the newly formed Republic of Indonesia brought with it a crisis concerning the status of Balinese religious beliefs and practices in the new Indonesian Republic. The Ministry of Religious Affairs had interpreted the constitution to designate the Balinese as “ethnic” and their religion as tradition (*adat*) and not as religion (*agama*). A religion, based on the model of Islam, had to be monotheistic, revealed by a prophet in a sacred book and universally available and not confined to just one ethnic people. It was this model which informed the program of Balinese religious reformers, who set about establishing the theological and ethical basis of their religious life by turning to the canonical works of Indian Hinduism, translating them into Indonesian and making them available in educational programs in schools. Finally in 1959 their religion was officially recognised as *agama Hindu Bali* and a year later the Parisada Dharma Hindu Bali was founded. The Parisada set about standardising rituals and the training of the priesthood, elaborating the theological canon, writing a catechism and promoting religious education. The envisaged democratisation of religion was destined to completely overturn the idea that religion was the preserve of small well-read priestly elite. In this same period, the presence of Balinese in other parts of the new nation state created the need to attend to their religious needs far from the temples in which they were accustomed to worship their ancestors. There was now a need for a delocalised universalist form of religion. To this end the Parisada, which had established branches in different Indonesian provinces to attend to these different Balinese communities and to strengthen their religion against the threat of Islam and Christianity, voted to drop any reference to ethnic origins and renamed their organisation Parisada Hindu Dharma so that when President Sukarno published a list of officially recognised religions it included reference to *agama Hindu* and not to *agama Hindu Bali*.

The period of the New Order in Indonesia saw further changes in the character of *agama Hindu* and the Parisada Hindu Dharma. The sixties, in the wake of the massacres of 1965–66, saw increasing numbers of Javanese seeking to escape the accusation of atheism and members of other ethnic

minorities turning to *agama Hindu* reputed to be more tolerant of ethnic beliefs and practices than either Islam or Christianity. However, the loss of any ethnic reference now meant that *agama Hindu* was no longer the preserve of Balinese and the leadership of an again renamed Parisada Hindu Dharma Indonesia, once the preserve of *triwangsa* Balinese, included members who were not Balinese as well as commoner Balinese. In 1996 the head office of the Parisada was moved to Jakarta and placed on an equal footing with other religious groups, which meant that the office in Bali now became a regional branch along with others elsewhere in Indonesia. In this period tensions grew between different groups within the organisation. Urban middle class Indonesians who were adherents of *agama Hindu* and who sought a transnational form of religion turned to neo-Hindu devotionism, arranged pilgrimages to sacred sites in India, promoted Vedic rites and other practices such as vegetarianism. There was a growing minority of Balinese who now sought to universalise their religion and who advocated completely cutting connections between *agama Hindu* and Balinese tradition (*adat*). In the meantime commoner groups such as the Bandesa, Pasek, Pande, Senghuhu and Dukuh, who formed organisations on the basis of presumed genealogical descent from a common ancestor (*warga*), renewed their struggle to abolish the privileges of the *triwangsa* inherited from the colonial period, in particular *brahmana* monopoly over the priesthood in favour of priests drawn from their own ranks. These tensions within the Parisada came at a time, which also saw the secularisation of Balinese tradition as the Indonesian government promoted cultural tourism. The rapid growth in the number of tourists and the infrastructure to provide for them encouraged urban growth in Bali and an increasingly heterogeneous population in Bali.

The fall from power of President Suharto in 1998 opened a period of political reform in Indonesia characterised by regional decentralisation and the reaffirmation of ethnic and religious identities. The author explains that one consequence of this was that in 2001 in Bali a decree was proclaimed establishing *desa pakraman* as self-governing religious communities in which *agama Hindu* was linked to *adat Bali* and all members of *desa pakraman* had the obligation to adhere to local customary regulations. This same period also saw the rise of radical Islam and two devastating terrorist attacks in Bali in 2002 and 2005, which gave added impetus to a movement to rehabilitate the customary village in Bali under the slogan *Ajeng Bali*. The intention was to defend Balinese cultural integrity not only against terrorism but the increasing exploitation of Bali by foreign investors, the growing numbers of immigrant workers and the menace of Islam and Christianity. In these circumstances, Picard informs his readers, tensions within the Parisada Hindu Indonesia caused a major split in the organisation. What began at the eighth national congress in 2001 as differences concerning the appointment

of a lay person to the presidency of the organisation, once the preserve of a *brahmana pedanda*, and the growing influence of non Balinese, members of the commoner organisations (*warga*) and neo-devotional organisations (*sampradaya*), resulted in the formation of two separate Balinese organisations, the breakaway Parisada Hindu Dharma Bali, and the officially recognised branch of the Parisada Hindu Dharma Indonesia. We are witness now to a situation in which commoner Balinese determined to abolish the monopoly which *brahmana* had over the consecrated priesthood and urban middle class Balinese, who aspired to reform local religious practices by modelling them on a universalist neo-Hinduist form of religion were opposed to a *triwangsa* elite largely in tune with the village population of Bali, who sought to take back control of Balinese religious life, and keenly interested to preserve their own local religious traditions and to put an end to attempts to Indianize and Indonesianize them. Picard concludes that Balinese religion was no longer a field of unified practices and beliefs. It had become the focus of political, ethnic and religious struggle that had far reaching consequences for the way in which Balinese understood their identity as Balinese.

Kabalian: La construction dialogique de l'identité balinaise is an important work of historical scholarship. The story that Michel Picard recounts of the history of changing Balinese understandings of their identity in the twentieth century tells a story that will be familiar to historians of other ethnic minorities who have been incorporated into modern states, whether colonial or independent nation states in Southeast Asia. This makes his book a must read for anyone wanting to understand the history of Bali, Indonesia and Southeast Asia more broadly in the twentieth century. I look forward to translations of this book into English and Indonesian so that this illuminating history might become accessible to as wide an audience as possible.

Peter Worsley
School of Languages and Cultures
University of Sydney

Jennifer Goodlander, *Women in the shadows: Gender, puppets and the power of tradition in Bali*. Athens: Ohio University Press, xv-199 p., 2016, Ohio University Research in International Studies, Southeast Asia Series No. 129. ISBN: hc: 9780896803039, pb: 9780896803046, pdf: 9780896804944.

The Balinese *wayang kulit*, the author informs her readers, is both social event and sacred ritual. Jennifer Goodlander's book is an account of her experience, as a woman and foreigner, learning to perform the Balinese shadow theatre. In it she describes how, under the experienced eye of her teacher, the *dalang* I Wayan Tunjung, she acquired the multiple skills which a *dalang* must

possess, as playwright, storyteller, actor, comedian, director, singer, as musician and conductor of music, producer and priest, and commentator on Balinese religion, literature and local, regional and national politics. The relationship with her teacher she describes was on occasions a sensitive one requiring physical contact between male teacher and female student as he positioned the novice dalang's posture, arms and grasp of the puppets to manage the correct movement of the puppets in performance. It is also one in which there could be tensions because the teacher's reputation is seriously at stake when the initiate dalang's training has reached a point when the first public performance is to take place. Her account of this process in a series of detailed but lively anecdotes is accompanied by insightful observations relating to the place of the wayang kulit in Balinese culture and society. The role of dalang has long been a male preserve and women by their very nature, Balinese believe, are unable to undertake the onerous physical and spiritual tasks, which the performance of the wayang kulit demands. Consequently, the appearance on the scene of women as dalang has given rise to controversy and resistance. Throughout, the observations and theoretical insights of an extensive range of scholars in a variety of disciplines inform Jennifer Goodlander's discussion.

The author draws on the cosmological distinction which Balinese make between "Sekala: the visible realm" and "Niskala: the invisible realm" to frame her account of the paraphernalia, performance practices, and what she describes as the rituals and ceremonies necessary to give performances of the wayang kulit. In the first part of Goodlander's study entitled "Sekala: the visible realm," the author analyses her own lived experience of acquiring the skills required to perform as a dalang. She describes how she copied the example of her teacher, his coaching and the constant practice she required to master the skills to enable her to "dance" each of the puppets, a dance which reaches its apogee in the final act of a performance when exceptional skill is required to manipulate multiple puppets in scenes of battle. Here she introduces discussion of the aesthetics of performances of the wayang kulit: *taksu*, *masolah*, *kehidupan* or "liveliness" and "balance." *Taksu*, she explains, is a power that enables the puppeteer to integrate the character of each puppet within himself or herself and so to dance (*masolah*) the character of the puppet in a lively manner, one in which a balance is realised between the qualities of refined (*alus*) and brutish (*kasar*) and conveyed to the audience iconographically, and by the movement, postures, gestures and vocal quality of the puppets. She goes on to explore the character of the clowns, how comedy functions as a vehicle for social commentary in a performance and how the dalang is freed from the restraints that inhibit discussion of controversial topics in the arena of public affairs. Comedy is the vehicle for social criticism and it is comedy, which most attracts the full attention of audiences.

The wayang kulit requires puppets, the box in which they are stored, musical instruments, a screen and oil lamp for a performance. Various factors contribute to the value of each of these objects and their contribution to a dalang's status as performer. The box in which puppets are kept, for example, provides a performance with credibility and authority because of its size, the quality of the wood from which it is made and its resonance when the dalang strikes it with the hammer (*cepala*) in performance, the traditional character of any decoration it bears, and, as it is passed down from generation to generation, its worth as an heirloom possessed of spiritual power. The quality of the puppets, like that of the box in which they are stored, is also crucial and is judged by their ease of manipulation, the quality of the leather from which they are made and how long they will last, as well as their carving and the shadow they cast in performance on the screen. Antique puppets, which are aged are also considered to be possessed of spiritual power. Puppet makers (*tukang wayang*) take their designs from existing puppets. However, as the author explains, the tradition in which they work allows for variation in the size, carving, colouring and decoration of puppets of the same character. The tradition of the wayang kulit in Bali follows certain conventions and structures but variations in performances ensures that the wayang kulit has remained relevant to contemporary Balinese life and connected to the greater structures of power and the maintenance of gender hierarchy in Balinese society.

In the second part of Goodlander's study, "Niskala: the invisible realm," she turns her attention to the wayang kulit as ritual. Here she describes in considerable detail her own consecration as a dalang, how before her first performance, she was encouraged to consult a *balian* who determined the day of her consecration and the number of sources of *tirta* or holy water, she was to visit to present offerings before her consecration and that of her puppets in the house temple of a dalang and advisor, ritual processes intended to achieve an existential transformation in the person of the dalang. There were offerings to provide her with confidence and the physical strength to perform and holy water placed on her tongue to provide knowledge and wisdom.

As the author argues, the consecration of a woman as dalang subverts the ritual hierarchy which presupposes that the role of dalang was for men only. However, as she also points out, the place of the tradition of the wayang kulit within the larger power structures that govern the hierarchy of gender relationships in Balinese society has ensured that women who are consecrated dalang continue to confront resistance to their practice as dalang. Goodlander provides brief life stories of five women who are dalang. Two of these women grew up in families in which there were performing dalang, They pursued their training as dalang at state institutions, supplemented by further training with village and family support and now teach in high schools and perform only occasionally. Two others whose training as dalang was also obtained in state schools and colleges have

taken advantage of this training to pursue careers as well known performers as *condong*, female attendants, in Arja and Drama Gong. The fifth, whose father, brother and husband were dalang, acquired her interest and training in wayang kulit within her family. She decided to perform only after the death of her husband and there was the need to find a means to support her family.

The accounts of these womens' lives document the impact which expectations of the role and comportment of women in Bali has on their practice of this ritual art. They spoke of their performance as a hobby and the courage and organizational skills required to manage the little time they had available to train and then perform because of the expectation that, as women, they had to be responsible mothers for the upbringing of children, to earn money and for the vital business of preparing offerings for daily and special rituals. They spoke further of the impact that expectations of their comportment—that they would behave politely and in a refined and gentle manner—had on their capacity to perform freely the role of comedian and public critic and to overcome the “social, vocal and physical differences” between them and the predominantly male characters women have to perform in a convincing manner, especially to vocalize the roles of brutish characters and the *penasar* or clowns. One also spoke of the ever present need she had to manage her performances around what Balinese regarded as the monthly ritually “polluting” event of her menstruation and the taboos which surrounded it.

Jennifer Goodlander's book is an important contribution to our understanding of the Balinese wayang kulit. It provides readers with valuable insights both into the remarkable experience of one foreign woman who trained and was consecrated to perform the wayang kulit and especially of the controversy which continues to surround the practice of Balinese women as dalang.

Peter Worsley
School of Languages and Cultures
University of Sydney

wonggunung. *gunungkidulan*. 17,6 x 25 cm, xvi-823 hlm., 2018 (cetakan kedua, 2018). ISBN: 0011-0110-1001.

Ceci n'est pas un compte rendu.

C'est plus modestement un avis de parution d'une publication indonésienne de diffusion pratiquement confidentielle, mais qui ne doit pas passer inaperçue. L'ouvrage est le fruit de l'essor actuel, en Indonésie, des *penerbit indie*, soit en autopublication, qui est l'un des effets de la digitalisation : imprimer revient moins cher, soumis à moins de contraintes et à la portée de beaucoup d'individus, sans passer par un éditeur ou un distributeur, la commercialisation se faisant sur les réseaux sociaux. D'où certaines innovations, parfois

fantaisistes, dont ce livre est un exemple : noms et titres sans majuscules, usage d'un pseudonyme, édition limitée (l'ouvrage est même difficile à acquérir), numéro ISBN fantaisiste.

L'ouvrage se compose de 150 courts chapitres classés par ordre vaguement alphabétique et accompagnés de nombreuses illustrations en noir et blanc. Le livre, cartonné, bénéficie d'une excellente réalisation. 840 pages denses en grand format : c'est un texte très volumineux, qui semble offrir un panorama encyclopédique de la culture de Gunung Kidul, ce *kabupaten* de l'est du Territoire Spécial de Yogyakarta réputé aride et pauvre. L'ouvrage n'a rien à voir avec une encyclopédie, cependant ; il est beaucoup plus ambitieux et beaucoup plus complexe.

L'introduction définit le but de l'ouvrage, mais d'une façon qui déjà nous avertit de la complexité du propos. Il est question « d'archéo-narration », des mythes selon Barthes, de structure fractale, de codes, de modèles et de paradigmes — mais pas de méthode. L'objectif est de décrypter les « mythes » propres à Gunung Kidul, tels qu'ils ont été hérités des anciens, mais sans jamais se référer à l'histoire.

La première complication vient du langage : plus d'un quart des articles sont rédigés en javanais (les articles relatifs à la cuisine le sont tous), tandis que les autres, en indonésien, sont lardés de mots javanais, au point que le texte n'est réellement compréhensible qu'à des lecteurs javanophones. Ce parti-pris d'un auteur qui révèle par ailleurs la faculté d'utiliser l'indonésien avec talent et subtilité, avec même une grande qualité plastique, est simplement justifié par le fait qu'il est plus agréable de parler de tel sujet en javanais et de tel autre en indonésien (p. xi). Il est clair aussi que l'auteur ne se suffit pas de l'indonésien des dictionnaires ; il lui faut plus de concepts, plus de nuances, qu'il aménage en passant : *nraditional, menyublim, kemenjadian, menyekuler, purwais, mengular, pembangunanisme, perpengingatan...* Le choix d'utiliser deux langues, cependant, semble entériner l'idée que la culture javanaise n'est pas réductible à la langue indonésienne, et le livre prend place dans la courte liste des ouvrages indonésiens multilingues (*Tuanku Rao* de M.O. Parlindungan, *Indonesia dalem Api dan Bara* de Kwee Thiam Tjing, *Pengakuan Pariyem* de Linus Suryadi), qui battent en brèche la souveraineté de la langue nationale.

Plus complexe encore est la nature du discours. L'auteur se présente, en préface, comme un homme « inculte et primitif », le traducteur ignorant et naïf de la « science gunungkidulan » héritée des sages et des maîtres de l'ancien temps. Il est en réalité savant et sagace ; il cite une cohorte de penseurs occidentaux, depuis Platon jusqu'à Eliade et Lévi Strauss ; il cite aussi Rassers et Geertz ; et il emploie des modes de raisonnement qui vont du récit (de wayang, notamment), à la démonstration académique, en passant par l'analogie phonétique ou sémantique, l'association d'idées, l'évocation poétique et la logique du vocabulaire. Il n'est pas question d'être exhaustif ou de mettre en oeuvre des théories, mais plutôt de rechercher l'essence des phénomènes, la permanence du factuel, et, pour ce faire,

de lire le monde – littéralement : en déchiffrant les mots qui l'expriment. Les mots sont emboîtés les uns dans les autres (« *Batur, sebagai sistem kebahasaan, minimal adalah akronim, atau wacahan, atau jarwa-dhosok, yaitu pendekan dari mbat-mbatananing tutur, atau badaning catur.* », 213), ils riment et ils résonnent. Leurs multiples correspondances tracent dans l'univers des hommes des lignes de signification. Ce discours englobe le macrocosme et le monde invisible. Il montre que les actions humaines (les constructions sociales, les arts) sont dictées par l'environnement. On frôle parfois le jeu de mots ou le jeu tout court (« *Karna saya ini senengnya ngomong ngalor-ngidul yang gak masuk di nalar.* », 212).

L'invention d'une sémiologie javanaise, peut-être, et une façon originale d'aborder une micro-région d'Indonésie, son environnement, ses habitants et sa culture.

L'illustration de couverture est faite d'un dessin (par l'auteur lui-même probablement) de deux personnages masqués, Bancak et Dhoyok, qui sont deux incarnations antagonistes du peuple (voir la couverture du présent volume), tandis que le dos de l'ouvrage s'orne du dessin d'un acteur de Reog Grogol Bejiharjo.

Henri Chambert-Loir

Littératures

Tony Reid, *Mataram : A novel of love, faith and power in early Java*. Monsoon (UK), 2018, 336 p., ISBN : 9781912049127.

C'est assurément une surprise d'apprendre qu'Anthony Reid, éminent historien de l'Asie du Sud-Est, s'est offert le plaisir, à l'âge de la retraite, d'écrire un roman. On peut concevoir qu'un historien désire investir les personnages historiques qu'il a fréquentés toute sa vie de sentiments et d'émotions tangibles, ou bien qu'il désire combler certains vides des archives par la mise en scène d'hypothèses plausibles, ou encore que, par le biais d'une fiction, il désire exprimer une opinion personnelle sur des événements qu'il a observés jusque là « objectivement ». Mais foin de tout cela, deuxième surprise, Reid a écrit un roman d'aventures, avec un héros, quelques âmes valeureuses et des méchants par légions, avec un despote oriental, des coups de théâtre, des ruines, la jungle, un tigre, une éruption volcanique, des fêtes, des batailles et même un brin d'érotisme. La signature (Tony Reid) est là pour nous prévenir : l'auteur est le savant dans l'intimité.

Nous ne sommes pas loin des sources pour autant. Reid-romancier ne cite pas les grands noms de l'histoire de l'époque (le tout début du 17^e s.), mais ce roman échevelé tire parti des sources historiques que Reid-savant connaît par coeur. Les historiens reconnaîtront ici et là des personnages (le très bizarre

portrait d'Edmund Scott, par exemple), des faits ou des documents.

En octobre 1608, Thomas Hodges, commis de la East India Company arrivé à Banten avec la petite flotte commandée par William Keeling, descend à terre et négocie l'achat de poivre pour son commandant malade. Il se familiarise d'abord avec les tavernes et les prostituées pour le compte des matelots, mais très vite avec des aspects autrement significatifs de la culture locale : sur invitation de la reine-mère, il assiste à une série de rites destinés à entrer en contact avec l'âme d'une défunte : un spectacle masqué, une danse de possession, puis la transe d'une vieille magicienne (*balian*), qui entre en contact avec la défunte et incidemment révèle des faits de la vie privée de Hodges. La reine elle-même affirme qu'elle est musulmane en même temps que javanaise dans sa foi. Hodges tente vainement d'expliquer sa propre religion et certaines coutumes anglaises, mais il parvient à attirer l'attention lorsqu'il explique le fonctionnement d'une lunette marine, d'une montre et de la notation musicale.

Il fait très rapidement la connaissance de Sri, fille d'un grand marchand de la ville. Elle parle portugais et lui servira de traductrice tout au long de l'histoire. Elle sera aussi sa femme et la compagne de ses tribulations. C'est pour elle, initialement, qu'il décide de rester à Java, au lieu de repartir pour l'Europe avec sa flotte chargée d'épices, mais il conçoit bientôt le plan ambitieux d'être le premier marchand européen à Mataram et de gagner le marché de Java à la compagnie anglaise.

Les aventures s'enchaînent sans discontinuer, au prix de quelques invraisemblances, et le conduisent à Jepara, Kudus et Mataram. Hodges fabrique une fausse lettre de King James au Panembahan Mataram ; il prend à son service un jeune Chinois dégourdi, qui, lui aussi, veut être le premier commerçant à Mataram. Il est fait prisonnier par des fanatiques musulmans, se convertit à l'islam sous les coups, est libéré par des Javanais bienveillants et parvient à Mataram, où se trouve déjà un sage-magicien polyglotte occidental conquis aux moeurs javanaises : Romo, un Jésuite originaire d'Angleterre, papiste adepte de l'inculturation, une sorte de Matteo Ricci javanisé. Hodges et lui se disputent sur des questions de dogme, mais s'entendent sur des sujets scientifiques et techniques ; c'est grâce à lui que Hodges rencontre Pangeran Anggalaga, fils du Panembahan et futur Sultan Agung. Sous le règne du père comme du fils, Hodges est mis à profit pour ses connaissances en artillerie ; il participe même à des expéditions contre Pajang et Surabaya. Mais il est sommé de devenir Javanais, or c'est une notion dont la définition est en pleine mutation. Pangeran Anggalaga, qui se voit déjà roi, confie son éducation à un kyiai syncrétiste. Celui-ci emmène Hodges sur trois sites censés représenter la quintessence de la spiritualité javanaise : Borobudur, « Brambanan » et Bayat, qui représente la fusion des religions anciennes et de l'islam.

Sri, entretemps, met au monde un garçon. L'enfant est baptisé en même temps qu'il est l'objet d'un rite javanais. Romo pousse le laxisme jusqu'à célébrer le

mariage de Hodges et Sri, alors qu'il a déjà une femme en Angleterre. Mais tout ceci ne peut que se terminer très mal. Le dernier chapitre est un épilogue : le fils a près de dix ans, il a un petit frère, il va être dûment circoncis. Il appert que Hodges s'est déclaré musulman et qu'il est mort quelque temps plus tard, sur un champ de bataille, peut-être assassiné sur ordre du roi.

Le roman est l'histoire d'un échec sur tous les plans : *love* (Sri épouse l'homme dont Hodges était jaloux), *faith* (Hodges renie sa foi et se convertit à l'islam), *power* (Hodges n'obtient rien de l'accord politique et commercial qu'il ambitionnait). Cet échec n'est pas explicitement formulé ; le roman n'est pas une tragédie ; le paragraphe final attribue au fils de Hodges, de poursuivre la mission de son père – mais l'échec est patent et il correspond, sur le plan romanesque, à une vérité historique : les Anglais ont échoué, place aux Hollandais.

Le livre ne montre aucun effort de style : aucune envolée lyrique sur les affres de l'amour ou les beautés de la nature, aucune préciosité d'expression ou de classicisme, nous sommes dans un roman d'action. Un roman, cependant, où l'on pense et l'on parle énormément. La préoccupation des Européens (Portugais, Hollandais, Anglais) est le commerce, qui s'effectue dans un climat de violence, car ils transportent en Asie leurs querelles européennes. Ils apportent à Java leurs connaissances en artillerie et des produits des technologies nouvelles (des longue-vue, des lorgnons, des horloges, des instruments de musique...), mais aucune science. Ils sont grossiers, brutaux et turbulents, mais ils ne sont pas encore une menace.

La préoccupation des Javanais, par contre, est la religion ; d'un point de vue spirituel d'abord, mais aussi politique. Le Panembahan Mataram organise un débat — comme l'avait fait le sultan moghol Akbar à sa cour de Fatehpur Sikri, trente ans plus tôt — entre les représentants de quatre religions : islam (un kiai), catholicisme (Romo), protestantisme (Hodges) et javanisme (un ascète), qui exposent les mérites de leur religion respective et leurs avantages sur les autres, ainsi que la place qu'y tient le roi. Le Panembahan est évidemment séduit par l'idée que le roi d'Angleterre est chef de l'Église, alors que l'islam regarde le souverain comme un simple mortel. Hodges, du début à la fin, est le catholique buté qui sait détenir la vérité et tient toute autre croyance pour hérésie ou superstition. Les religions venues d'Occident, cependant, l'islam comme le christianisme, ont rendu plus aigüe encore la question de la quête de la vérité ultime : sont-elles aussi, à côté de la religion locale et de celles de l'Inde et de la Chine, de nouvelles voies vers Dieu ?

Ainsi que le formule la reine de Banten : « Il n'y a qu'une vérité, mais dieu seul la connaît. Ce pour quoi les hommes se battent ne sont que les noms, les mots qu'ils utilisent à son propos. Mais ces mots ne peuvent être dieu. Je ne peux le trouver qu'en gardant le silence et en écoutant ce qui est en moi. »

Ainsi va le roman. Du point de vue de l'Histoire, on connaît la suite.

Henri Chambert-Loir

Stuart Robson. *I am Sri : Sri's story as she told it, freely translated from the Javanese*. Melbourne : Indah Creations and Publications, 2019, 65 p. ISBN : 9780646997742.

Sri est une jeune Javanaise, d'une trentaine d'années peut-être, née dans une famille modeste d'un village de Java Centre. Elle relate les événements marquants de sa vie, ses sentiments, ses émotions, ses espoirs. Elle a fui sa famille parce que son père voulait la marier contre son gré, elle a vécu quelques années à Salatiga, chez une tante qu'elle aidait à préparer des plats cuisinés, puis elle est allée faire des études de sage-femme à Semarang. Et pour finir, elle épouse le jeune homme dont elle est amoureuse. Peu de choses en somme, et toute une vie. Sri, comme le dit une note en bas de page, tient un peu de Sumbadra et un peu de Srikandi. Elle est sage, raisonnable et mesurée, mais aussi ferme et volontaire, décidée à vivre selon ses normes et ses aspirations.

La culture javanaise est présente dans les objets du quotidien, mais aussi, de temps en temps, dans des allusions plutôt érudites à la littérature classique : Yasadipura, Ranggawarsita, et même une citation du *Wedhatama*. Sri est candide, elle parle d'elle-même en toute simplicité, elle prête attention à sa progression dans la vie, son passage du village à la ville, d'une existence passive à la réalisation de ses ambitions.

Des souvenirs ou confidences de Javanaises romancés, il doit y en avoir très peu. Il existe des mémoires (Mien Sudarpo, Partini, Sukartini Silitonga-Djojohadikusumo, Mia Bustam et d'autres), mais cela est un genre tout à fait différent. Le seul titre qui vienne à l'esprit est les « Confessions de Pariyem » de Linus Suryadi (*Pengakuan Pariyem*, 1981, traduit en français par Edmond-Louis Dussault sous le titre *Confidences de Pariyem : L'Univers d'une femme de Java*, Paris : Pasar Malam, 2016), qui rapporte les heurs et les malheurs, les doutes et les espoirs d'une servante, Pariyem, au service d'une famille aristocratique de Yogyakarta. Le roman de Linus Suryadi est écrit en vers libres, scandés de refrains et de strophes archaïques inspirées du théâtre d'ombres. La narratrice entrecoupe son récit de variations autour de la formule : « Oui, oui, je suis Pariyem, Maria Magdalena Pariyem de mon nom complet ». De ce leitmotiv, on retrouve l'écho dans l'ouvrage de Stuart Robson sous forme de formules telles que « Je suis Sri. Sri Setyaningsih de mon nom complet. Laissez-moi vous expliquer », ou encore « Je suis Sri. Je suis complètement perdue. Je me demande ce qui va advenir de moi ».

Mais la comparaison s'arrête là, car, si *Pariyem* est en quelque sorte un discours élaboré sur la culture javanaise, *Sri* est un discours plus intime et plus restreint sur l'expérience d'une jeune fille. Sri dit peu de choses de la société dans laquelle elle vit, au point qu'il est difficile de deviner sous quel régime se déroule cette vie sans heurts. Sri, selon toute vraisemblance, a connu la fin du régime de Soeharto et les bouleversements qui ont conduit à la « Réforme ». Elle n'en dit rien, et pas plus de la religion, comme elle ne juge pas utile d'être

consignées les conditions dans lesquelles elle apprend le métier de sage-femme. Les personnages du livre sont en très petit nombre.

Stuart Robson est connu pour ses études philologiques : éditions et traductions de textes javanais et vieux-javanais qui faisaient partie de la culture de cour : autant d'ouvrages qui ont trait à l'aristocratie et au raffinement de sa culture. Il est significatif que ce nouvel ouvrage, plus personnel, traite au contraire d'une jeune fille de la société la plus modeste.

« Librement traduit du javanais », nous avertit la page de titre, mais il n'est fait référence à aucune publication originale en javanais, et Stuart Robson ne prend pas la peine de raconter qu'il a trouvé le manuscrit original de ce livre au fond d'une malle ou chez un libraire d'occasion. Par contre, il a truffé son texte de remarques sur l'acte de traduction : il précise quelle expression javanaise il est en train de traduire, il conserve dans le texte anglais un certain nombre de mots javanais non traduits (*dalang*, *gender*, *tokek*, *indekos*, *joglo*, *blangkön* et d'autres), il note même que telle expression montre que Sri et son amoureux communiquent dans le registre familier du javanais (le *ngoko*, p. 36, n. 25), ou encore que l'anglais ne saurait rendre compte de la concision de telle formule javanaise (p. 39, n. 27). Ces notes, qui pourraient sembler ironiques ou facétieuses, destinées à tromper le lecteur, sont en fait des plus réalistes : le texte est pensé, peut-être même prononcé, en javanais, si bien qu'en fin de compte, il s'agit bien d'une traduction.

Tout dans la présentation du livre laisse penser que Sri est un personnage fictif inventé par un universitaire familier de Java. Elle pourrait fort bien, cependant, être un personnage réel. Rien dans le récit n'est invraisemblable ni même surprenant. L'intérêt du livre ne réside pas tant dans le déroulement d'une vie, après tout très banale, ni dans les réflexions de Sri, qui est plus émotive qu'intellectuelle, mais dans tous les détails qui font que cette histoire est typiquement javanaise. Récit simple d'une vie simple, *I am Sri* est une fiction racontée avec élégance et légèreté, un discours intime et documenté sur divers aspects de la vie quotidienne à Java.

Henri Chambert-Loir

Jean Rocher, *Arthur Rimbaud dans l'herbe d'où l'on ne peut fuir ; pourquoi s'engager pour désertier*. Kindle Direct Publishing, 2019, 101 p.

La carrière poétique d'Arthur Rimbaud prend fin en 1875, alors qu'il n'a que 21 ans. L'année suivante, le 18 mai, tandis qu'il vagabonde aux Pays-Bas, il s'enrôle soudainement pour six ans dans l'armée coloniale néerlandaise, et il est immédiatement envoyé aux Indes. Son contingent débarque à Batavia le 22 juillet ; il est caserné à Salatiga dans les premiers jours du mois d'août. Le 15 août, Rimbaud manque à l'appel ; il a déserté. Quatre mois plus tard, enfin, il est de retour à Charleville.

De cette aventure fugace, on sait très peu de choses. Un auteur néerlandais, J.J.M. van Dam, a rassemblé les quelques informations contenues dans les archives militaires dans un article de la revue *De Fakkkel* (février 1941). Rien de substantiel n'a été découvert par la suite. L'article de van Dam est tombé dans l'oubli, mais il a été rigoureusement résumé par L.-C. Damais pour une causerie qui a été publiée dans le *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises* de Saigon (no. 42, 1967, p. 339-349). Cet article, à son tour, a été résumé par deux journalistes de la radio néerlandaise : Jean Degives & Frans Suaso, *De Charleville à Java*, 1991. Ces trois articles sont presque également rares (les deux auteurs ci-dessous ne se réfèrent qu'au troisième), et ils sont apparemment ignorés des exégètes du poète.

« Il serait oiseux de spéculer sur les raisons qui auront conduit Rimbaud à désertier... », affirme Damais (p. 348). Deux auteurs familiers de Java, pourtant, ont entrepris d'imaginer les circonstances qui ont amené Rimbaud à s'engager et à désertier si rapidement, ainsi que les conditions de son évasion de Java. Jamie James, tout d'abord, dans un *Rimbaud in Java* (Didier Millet, 2011), qui a gardé d'un projet initial un aspect romanesque. Le livre est un essai personnel sur la personnalité et la poésie de Rimbaud. James, écrivain lui-même, se sent des affinités avec Rimbaud et il digresse, savamment d'ailleurs et avec verve, sur toutes sortes de sujets qui ont un rapport plus ou moins lointain avec « l'homme aux semelles de vent » : l'orientalisme littéraire français, le pantoum, la littérature de voyage, le Prince Djalma, Raden Saleh, et bien sûr Java : la jungle, les temples hindo-bouddhiques, la magie, l'islam, l'arbre à poison (*upas*), l'opium, l'homosexualité — autant de thèmes qui suggèrent un lien, factice en réalité, entre le poète et la culture javanaise.

Jean Rocher est beaucoup plus terre à terre. Son opuscule s'interroge objectivement sur les conditions dans lesquelles Rimbaud s'est engagé et celles qui l'ont conduit à désertier. En 1876, Rimbaud traversait une période fébrile de recherche et d'errance. Il dévorait des ouvrages scientifiques, apprenait des langues étrangères (dont l'arabe), il était fasciné par l'Orient et il parcourait l'Europe dans tous les sens. Il avait failli s'engager, l'année précédente, en Espagne, dans l'armée révolutionnaire carliste (James affirme qu'il s'est engagé et a déserté immédiatement). L'enrôlement dans l'armée coloniale néerlandaise est donc moins surprenant qu'il n'y paraît ; il a sans doute été motivé par le désir de voir les Indes, et il a certainement été stimulé par la prime très élevée (300 florins), qui était allouée sur le champ.

Mais Rimbaud a-t-il déserté si rapidement parce qu'il ne supportait pas la vie en caserne ou l'autorité militaire ? Rocher a une thèse beaucoup plus précise : le poète s'était informé, dès l'Europe, sur les conflits dans lesquels était engagée l'armée coloniale aux Indes Néerlandaises ; il s'était engagé en toute connaissance de cause, et il prit plus tard la décision de désertier parce qu'il jugeait le conflit d'Aceh destiné à être excessivement long et dangereux.

Rocher évoque, de façon succincte mais précise, le contexte javanais de l'époque : contexte géographique, social et historique de Java et de Batavia en cette année 1876 ; composition de l'armée des Indes ; guerres coloniales, en particulier le déroulement de la Guerre d'Aceh jusqu'en 1876, donnant ainsi chair et vraisemblance à l'épisode mystérieux du passage éclair de Rimbaud. L'illustration, excellente, ajoute un sceau de véracité à ce récit, qui se situe à une distance incertaine entre roman et histoire, car, s'il prend parfois la précaution d'indiquer ses hypothèses par des adverbes (« probablement », « sans doute »)



ou des conditionnels, l'auteur en présente d'autres comme des faits avérés.

Un épilogue rapporte la pose, en 1997, par l'ambassadeur de France de l'époque, d'une plaque commémorative sur un bâtiment d'époque coloniale de Salatiga. Épisode piquant, car le « collaborateur » anonyme de l'ambassadeur n'est pas anonyme pour tout le monde, et aussi parce que commémorer

solennellement, avec les honneurs de la République, un Français engagé dans une armée coloniale étrangère et déserteur de surcroît, ne manque pas d'ironie.

Le livre de Jamie James a connu un certain succès ; la traduction française, en 2012, a trouvé des échos dans la presse. Le petit ouvrage de Rocher, par contre, qui a les dimensions d'un article plutôt que d'un livre et qui est commercialisé en impression à la demande, risque de passer inaperçu, alors qu'il est, en ce qui concerne l'épisode javanais, plus objectif et plus solide. Il mériterait de figurer en bonne place dans l'océan des études rimbaldiennes.

Henri Chambert-Loir

Bernard Banoun, Isabelle Poulin et Yves Chevrel (dir.), *Histoire des traductions en langue française, 4ème vol., XX^e siècle*. Paris : Verdier, 2019, 1.920 p., ISBN : 978-2-86432-019-5.

C'est en mai cette année qu'est paru le 4^e volume d'une entreprise de longue haleine, qui a débuté en 2012 et que Nicolas Weill, dans un article du

Monde des Livres daté du 28 juin 2019, qualifie de « monumentale »¹⁰. Et, effectivement, ce dernier ouvrage est impressionnant : plus de 1 900 pages, 4 300 traducteurs cités dans l'index et un très grand nombre de thèmes abordés, souvent tout-à-fait originaux, comme la traduction de BD, de livrets d'opéra, de dialogues de cinéma et, bien sûr, de tout ce qui est sciences humaines. Beaucoup de réflexions sur la technique même de la traduction, la traduction poétique par exemple, et l'évolution de la traductologie à partir des années 60. Cela est peut-être l'un des thèmes les plus intéressants (on y explicite, par exemple, les idées de Georges Mounin, l'inventeur des *Belles Infidèles*¹¹, d'Antoine Berman et d'Henri Meschonnic), d'autant plus que cette nouvelle façon de réfléchir à l'art de la traduction est caractéristique du XX^e siècle. Comme est aussi propre à ce siècle, disent Bernard Banoun et Isabelle Poulin dans leur postface intitulée *Bilan*, la « formidable extension dans le temps et dans l'espace des ouvrages — et des domaines — traduits ».

Pourtant, si l'on cherche la trace de la Malaisie et de l'Indonésie dans cette Histoire, on reste malheureusement sur sa faim. On a beau chercher, deux noms en tout et pour tout parmi les traducteurs : Georges Voisset pour ses *Sonorités pour adoucir les soucis*¹², ouvrage cité comme exemple d'« échantillon unique de littérature malaise », dans la collection *Connaissance de l'Orient*, et Elisabeth D. Inandiak, citée à propos de « l'unique version française d'une œuvre en javanais, l'immense poème du *Livre de Centhini* »,¹³ qu'elle a « adapté » (p. 590). François-René Daillie, qui a, comme Georges Voisset, accompli un travail considérable pour faire connaître le pantoun véritable, le quatrain court, après qu'Henri Fauconnier, dans son chef d'œuvre *Malaisie* de 1930, en eût démontré la beauté et l'originalité, est cité uniquement pour une traduction de la poétesse autrichienne Ingeborg Bachmann (p. 638) ! On ne trouve nulle part les noms de Louis-Charles Damais, Denys Lombard, Laurent Metzger, Monique Zaini-Lajoubert et de tant d'autres recensés dans l'essai sur la littérature indonésienne en traduction française¹⁴ qu'Henri Chambert-Loir a publié dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Et bien sûr : aucun auteur malais ou indonésien.

10. « Au XX^e siècle, le traducteur sort de l'ombre. Le quatrième tome de la monumentale *Histoire des traductions en langue française* montre la reconnaissance progressive du traducteur comme auteur au cours du siècle dernier », Nicolas Weill, *Le Monde*, vendredi 28 juin 2019.

11. Georges Mounin, *Les Belles infidèles – Essai sur la traduction*, Cahiers du Sud, 1955.

12. *Sonorités pour adoucir le souci. Poésie traditionnelle de l'archipel malais, traduit du malais, présenté et annoté par Georges Voisset*, Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1996.

13. Elisabeth D. Inandiak, *Les Chants de l'île à dormir debout. Le Livre de Centhini*, Gordes : Les Éditions du Relié, 2002.

14. « La littérature indonésienne en traduction française », *BEFEO*, 104 (2018), p. 205-239.

Donc, nulle mention du plus grand des écrivains indonésiens, Pramoedya Ananta Toer, dont les premiers romans et nouvelles¹⁵ ont été écrits dans les années 50 et comptent parmi les premiers à avoir été publiés après l'adoption officielle de la langue malaise comme langue nationale de l'Indonésie.

Et nulle mention du pantoun malais. Qui l'aurait pourtant mérité. Alors que le hasard a voulu que Victor Hugo découvre une variante, le pantoun lié ou *pantun berkait*, et mette à la mode un type de poème semblable baptisé, à la suite d'une erreur typographique, *pantoum*, voilà que François-René Daillie et Georges Voisset remettent le pantoun original à l'honneur et en traduisent entre 1985 et 2000 peut-être un millier (rien que *La Lune et les étoiles*¹⁶ de Daillie en contient déjà 500). On trouvera sur le site *pantun-sayang-afp.fr* (« le site des amis francophones du pantoun ») une large bibliographie réalisée par Georges Voisset et intitulée *bibliopantoun*, répertoriant systématiquement, non seulement les traductions de pantouns, mais toutes les « références relatives au pantoun en tant que genre poétique universel autonome ». Les lecteurs de *l'Histoire des traductions en langue française au XX^e siècle* n'en sauront rien. Alors qu'ils entendront au moins parler du *hain teny* malgache (p. 261). Il est vrai que leur traducteur et interprète était Jean Paulhan...

Bien sûr, ces considérations n'enlèvent rien aux mérites de cette œuvre considérable, à laquelle ont collaboré près de 200 chercheurs et qui est passionnante à parcourir. Elles ont pour seul but de rappeler l'étrange silence fait en France sur les cultures de deux pays dont l'un est le quatrième plus peuplé au monde. L'une des raisons de ce désintérêt est peut-être le fait que nous sommes restés culturellement attachés à notre ancien empire colonial et que l'Asie du Sud-Est, pour nous, représente toujours l'ancienne Indochine. Il y en a certainement beaucoup d'autres. La responsabilité du monde de l'édition par exemple. Ainsi, le *Quatuor de Buru* de Pramoedya Ananta Toer a été traduit en anglais dès 1981, en allemand entre 1987 et 2003, en néerlandais dans les années 80 également, alors qu'en France un éditeur a commencé à éditer timidement le premier tome en 2001¹⁷, en le traduisant à partir de l'anglais, puis s'est arrêté, probablement parce que Pram, cette année-là, n'a pas eu le Nobel comme on l'espérait (ce n'est qu'en 2017 qu'un autre éditeur, Zulma, s'est finalement décidé à le traduire en entier à partir de l'original).

15. *La Vie n'est pas une foire nocturne*, traduction et présentation par Henri Chambert-Loir et Denys Lombard, Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1993, nouvelles publiées en Indonésie en 1950 et 51 ; *Le Fugitif*, traduction François-René Daillie, Plon, 1991, original publié en 1950 ; *Corruption*, traduction Denys Lombard, Arles : Philippe Picquier, 1991, original publié en 1954.

16. François-René Daillie, *La Lune et les Etoiles, le Pantoun malais*, Paris : Les Belles Lettres, 2000.

17. *Le Monde des hommes*, traduit à partir de l'anglais par Michèle Albaret-Maatsch, Rivages, Paris, 2001.

Les petits éditeurs amateurs sont plus courageux, comme c'est souvent le cas en France. L'Association culturelle franco-indonésienne Pasar Malam a publié une douzaine d'ouvrages traduits de l'indonésien en sept ans. Hélas, depuis que sa présidente et fondatrice, Johanna Lederer, a pris sa retraite, l'Association a décidé d'arrêter sa petite maison d'éditions du *Baniam*.

C'est bien dommage.

Jean-Claude Trutt

Philologie

Jürg Schneider: *Vom Gebrauch der Philologie. Der Luzerner Sprachforscher Renward Brandstetter (1860–1942)* (On the Use of Philology. The Lucerne Linguist Renward Brandstetter (1860-1942), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2019, 163 p., illustrations, ISBN: 9783447112482

This small book is the biography of a Swiss linguist who was an outsider in Indonesian studies. Working as a professor at the local Gymnasium of Lucerne, Brandstetter had a strong interest in philology and used it first to do research in the dialects and folklore of his native Lucerne. On an excursion in 1884 he met the Dutch professor G.K. Niemann, who taught Malay to missionaries and colonial administrators at the Academy in Delft. Brandstetter got interested in Indonesian languages and started to study Malay, Buginese and Makassarese. He was really fascinated by these languages and became a very prolific writer.

Between 1885 and 1937 he published at his own expense many booklets on “Indonesian” languages and literatures between Madagascar and the Philippines. His publications can be divided into several series: In the first series of his Malayo-Polynesian researches, in 1893 to 1898, he did mostly literary translations; from 1902 to 1908 he ventured into comparative studies of Malayo-Polynesian languages; from 1910 to 1915 he published 7 monographs of Indonesian Linguistics. In his third series of publications “We people of the Indonesian Soil” he published 11 monographs; a 12th written in 1940 was published posthumously in 1992 by W. Marschall.

The English linguist Otto Blagden translated four of these papers into English and published them in 1906 in London under the title *Introduction to Indonesian Linguistics*.

Brandstetter's other publications were only known in the scientific community on the continent. Like Ferdinand Blumentritt (1853-1913), the specialist and advocate of the Philippines from Leitmeritz in Bohemia, who was also a high school professor all his life, Brandstetter didn't have a university position, and therefore was an outsider in the academic world, but he joined many learned societies to engage in a dialogue with scientists in his field.

Brandstetter was fascinated by the concept of common roots of words as in his *Wurzel und Wort in den indonesischen Sprachen* (“*Root and word in the Indonesian languages*”) of 1910. It was not really a new idea. Wilhelm von Humboldt had already written about this in his *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* (“*On the Kawi language on the island of Java*”), 1836-1838. Humboldt had also looked for traces of the *Ursprache* (i.e. the original or protolanguage) of the Malayo-Polynesian language family.

Brandstetter presented in 1911 the first reconstruction of *Ur-Indonesisch* (proto-Indonesian). This was later systematized in a more scientific way by Otto Dempwolff (1871-1938).

The last series *Wir Menschen der indonesischen Erde* (“*We people of the Indonesian Soil*”) in 1921 starts with a very emotional prologue¹⁸:

We people of the Indonesian soil whose faces are tanned by the sun, stand before you people with white bodies, to let our word talk to you. There was a time, when all of you, except for a few weak voices, believed that nature had given you a nobler humanity than us, and even now there are voices who think that and many of you proclaim that. Especially for those is meant our word. We will establish before you the proof that our souls are of the same quality and of the same value as yours, and that therefore nature endowed us with a human nature that is just as outstanding as yours.

This seems more like a political manifesto for the people of Indonesia than the introduction to a dictionary. Brandstetter was an idealist who identified with the people of Indonesia and its neighbors, although he knew them only through European studies of their languages.

His pathos found little sympathy among his colleagues. Not everybody appreciated his effusive style. Some thought that it was too lyrical and his approach too unscientific. The Danish linguist Kurt Wulff criticized Brandstetter’s ideas in “*Wurzel und Wort*” as too superficial and Brandstetter who was rather thin-skinned reacted strongly in his answer “*To my critic*” in 1911. Brandstetter was especially hurt by the criticism of C.C. Berg on the occasion of the defense of his doctoral dissertation in 1929 at the University of Leiden. In this dissertation Berg had expressed some doubts about the thesis of Brandstetter that all Indonesian languages came from one original language.

Brandstetter reacted again strongly and after that there was a certain estrangement between the Dutch school of linguistics and Brandstetter, even leading to the rumor that he had sold his notes for a comparative dictionary of all Indonesian languages to the Sorbonne, instead of donating them to a Dutch Institute.

The biographer places Brandstetter’s life and work in its historical context,

¹⁸. We quote here our translation that was published in Marlies Spiecker-Salazar, *Perspectives on Philippine Languages. Five Centuries of European Scholarship*. Quezon City, Ateneo de Manila University Press. 2012, p. 152.

showing his Swiss roots and his many European scientific connections. Schneider completes the picture by writing about language developments in Indonesia and a long chapter on Jose Rizal, the Filipino national hero whom Brandstetter called “my only Indonesian friend” although Brandstetter probably never met Rizal who was not an Indonesian, but a Filipino. Sometimes the biographer seems to digress from linguistics. Why devote too many pages to a minor work by Rizal, his translation of Schiller’s “Wilhelm Tell,” or to the fact that a Swiss sculptor did the statue of Rizal in Manila? Why devote two pages to a Swiss painter comparing his forest painting to Brandstetter’s research? When Brandstetter used the word “Wanderungen,” he certainly didn’t mean forest hikes, but in a metaphorical sense “peregrination” through the world of Austronesian languages.

Schneider would have done better to devote more attention to the informational details of the biography. The bibliography is incomplete and the footnotes are not always correct.

Marlies Spiecker-Salazar

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

Rémy Madinier, CNRS, Institut d'Asie Orientale (UMR 5062, ENS de Lyon)

Images de campagne : Jilbab, James Bond et blagues salaces

La campagne en vue des élections indonésiennes (présidence, sénat, assemblée nationale, assemblées provinciales, assemblées régionales) tenues le 17 avril 2019 a parsemé les routes indonésiennes de nombreuses affiches et bannières, vantant les mérites des différents candidats. Parmi ces images, deux thèmes prédominaient. Le premier, l'omniprésence de la religion musulmane, a consacré la course au mieux-disant islamique dans laquelle le pays s'est engagé depuis une vingtaine d'années. La confessionnalisation de la campagne du président sortant, Jokowi, et la forte visibilité des femmes voilées ont largement participé de ce mouvement. Au sein de cette société politique crispée autour des questions religieuses, l'humour et la dérision, second thème très présent, ont semblé être le seul échappatoire, à l'image de la candidature virtuelle du duo Nurhadi-Aldo.

Campaign images: Jilbab, James Bond and dirty jokes

The campaign for the Indonesian elections (presidency, senate, national assembly, provincial assemblies, regional assemblies) held on April 17, 2019, scattered the Indonesian roads with numerous posters and banners, extolling the merits of the various candidates. Among these images, two themes prevailed. The first, the omnipresence of the Muslim religion, has dedicated the race to the Islamic better-speech in which the country has engaged for twenty years. The confessionalization of the outgoing president's campaign, Jokowi, and the high visibility of the veiled women have largely contributed to this movement. In this political society stressed about religious issues, humor and derision, the second and very present theme, seemed to be the only escape, as shows the virtual candidacy of the duo Nurhadi-Aldo.

Elsa Clavé, Asien-Afrika-Institut Hamburg

Panorama des études philippines en Europe

Les études sur les Philippines semblent bénéficier, ces dernières années, d'un nouvel élan en Europe. L'article brosse un tableau de la recherche européenne sur l'archipel ces quinze dernières années et identifie trois tendances dans les études : celle qui privilégie un cadre

d'analyse austronésien ou malais, celle qui découle des études hispano-américaines et celle qui résulte d'une approche plus disciplinaire des Philippines, avec un appareil théorique important, appliqué ou testé sur le terrain philippin. Ce tour d'horizon permet d'identifier les directions de la recherche actuelle, d'en cerner les principaux centres mais également de souligner les possibles contradictions de ce champ d'études qui attire un nombre croissant de chercheurs et d'étudiants en Europe.

Panorama of Philippines Studies in Europe

In recent years, studies on the Philippines seem to have benefited from a new momentum in Europe. The article presents European research on the archipelago over the last fifteen years and identifies three trends in the studies: one that favors an Austronesian or Malayan frame of analysis, one that derives from the Hispano-American studies, and one that results from a more disciplinary approach of the Philippines, with a theoretical framework applied or tested on the Philippine field. This overview allows to identify the directions of the current research on the archipelago and the main centers of production but also highlights the possible contradictions of this field of study which attracts a growing number of researchers and students in Europe.

1965 et le cinéma

Ce dossier rend compte de trois parmi les films, indonésiens ou étrangers, qui ont un rapport avec les événements de 1965 et leurs conséquences. Nous espérons poursuivre ce panorama dans le prochain numéro.

Le premier article, de Stéphane Roland, « Sept ans plus tard, quel bilan pour le film *The Act of Killing ?* », traite du premier film documentaire de Joshua Oppenheimer. En 2012, ce film révéla une terrible vision de l'héritage contemporain du régime de Soeharto. Le film connut un tel retentissement dans la communauté des victimes et à l'international qu'il reste pertinent aujourd'hui de s'interroger sur la démarche de cet objet singulier, ainsi que sur son impact. Le deuxième article, de Jean-Michel Marlaud, « *Le Soliloque des muets* », un film de Stéphane Roland », recense le film que le documentariste français a consacré aux victimes des événements, essentiellement constitué d'interviews d'anciens prisonniers et de vues du Tribunal populaire international 1965 qui s'est tenu à La Haye, en 2015. Le troisième article, d'Henri Chambert-Loir, « *Lettres de Prague : mélodrame et politique* », analyse la façon dont le film *Surat dari Praha* d'Angga Dwimas Sasongko (2016), qui raconte avant tout une histoire d'amour malheureuse, a pour but de montrer à la jeune génération indonésienne l'injustice dont ont été victimes les nationalistes indonésiens qui se retrouvèrent exilés après 1965, mais exclut de cette « réhabilitation » les communistes, qui demeurent ainsi au ban de l'histoire.

1965 in movies

This section reviews three of the films, Indonesian or foreign, which relate to the events of 1965 and their aftermath. We hope to continue this panorama in the next issue.

The first article, by Stéphane Roland, "Seven years later, what assessment for the film *The Act of Killing?*," deals with the first documentary film of Joshua Oppenheimer. In 2012, this film revealed a terrible vision of the contemporary legacy of the Soeharto regime. The film had such a resonance in the community of victims and internationally that it remains relevant today to question the approach of this singular object, as well as its impact. The second article, by Jean-Michel Marlaud, "*Le Soliloque du muets*," a film by Stéphane Roland," reviews the film that the French documentary filmmaker devoted to the victims of the events, essentially consisting of interviews with former prisoners and views of the International People's Tribunal 1965, held in The Hague in 2015. The third article, by Henri Chambert-Loir, "*Letters from Prague:*

melodrama and politics,” analyzes the way in which the movie *Surat dari Praha* by Angga Dwimas Sasongko (2016), which first and foremost tells a story of impossible love, aims to show the young Indonesian generation the injustice suffered by the Indonesian nationalists who found themselves exiled after 1965, but excludes from this “rehabilitation” the communists, who thus remain at the ban of history.

Aditia Gunawan, Staff member of the National Library of Indonesia (Jakarta), PhD student at the EPHE (Paris), associate member of the Centre Asie du Sud-Est (CASE, Paris)

Textiles in Old Sundanese texts

This article discusses Sundanese textiles in the pre-Islamic period, as they are depicted in Old Sundanese texts. Precolonial sources from the Sundanese speaking region are studied in terms of their connection to textiles (in particular woven textiles), including features to do with the relevant activities, instruments, colours, motifs and the spiritual aspects behind that exclusively female occupation. Because the formulaic aspects of Old Sundanese texts are often associated with archaic expressions found in traditional Sundanese epic narratives (*carita pantun*), especially in illustrations of weaving, such sources from the oral tradition will also be used, in order to obtain a clearer picture of the weaving traditions.

Les textiles dans les textes sundanais anciens

Cet article traite des textiles sundanais de la période préislamique, tels qu'ils sont décrits dans les textes en vieux sundanais. Les sources précoloniales de la région de langue sundanaise sont étudiées en rapport avec les textiles (en particulier les textiles tissés), y compris les caractéristiques des activités, instruments, couleurs, motifs et aspects spirituels qui sous-tendent cette occupation particulièrement féminine. Comme les formules stylistiques des anciens textes sundanais sont souvent associées à des expressions archaïques trouvées dans les récits épiques sundanais traditionnels (*carita pantun*), en particulier concernant les illustrations de tissage, de telles sources de la tradition orale sont également utilisées, afin de donner une image plus claire de la tradition du tissage.

Merle C. Ricklefs, Professor Emeritus, the Australian National University and Monash University

The strange journey of Latawalujwa in Java, from two pre-Islamic goddesses to an elastic term for God

In the early history of Islam, pre-Islamic female goddesses named Al-Lat and al-'Uzza were regarded as particular threats to the new faith. They appeared in one of the oldest surviving Modern Javanese manuscripts, a *Caritanira Amir* written no later than 1629, as *Lata wa-l-'Uzza*, their names being joined by the Arabic conjunction *wa*. This appears to be the key to later Javanese misunderstanding of these two names as a single one: Latawalujwa (or close variants thereof). This misunderstanding is even to be found in a Javanese translation of the *Qur'an* in Javanese (rather than Arabic) script, which refers to a singular “idol named Latawalnguza.” From the 18th to the early 20th centuries we find several Javanese examples of this singular name being used for a divinity, sometimes for God himself, sometimes for other sorts of divinities. The origin of this name in the two pre-Islamic idols seems to have been entirely forgotten.

L'étrange périple de Latawalujwa à Java, de deux déesses pre-Islamiques à un terme élastique pour Dieu

À l'aube de l'islam, les divinités païennes al-Lat et al-'Uzza de la période préislamique étaient considérées comme une menace pour la nouvelle religion. Elles apparaissent dans l'un des plus anciens manuscrits javanais modernes existants, *Caritanira Amir*, composé vers 1629, sous la forme *Lata wa-l-'Uzza*, leurs noms reliés par la conjonction arabe *-wa-* (« et »). Cela semble être la cause de la confusion ultérieure de ces deux noms pour un seul : Latawalujwa (ou de proches variantes). Cette méprise se trouve même dans une traduction du Coran en écriture javanaise (et non arabe), qui fait référence à une curieuse « idole nommée Latawalnguza ». Du XVIII^e jusqu'au début du XX^e siècle, on trouve plusieurs exemples javanais de ce nom singulier pour indiquer une divinité unique, parfois Dieu lui-même, ou d'autres sortes de divinités. L'origine de ce nom semble avoir été totalement oubliée.

Leontine E. Visser, retired Full Professor of Development Studies at Wageningen University and Research, Netherlands

The Historical Paths of Sahu Ceremonial Textiles

The people of the eastern Indonesian island of Halmahera do not have a weaving history. Only the Sahu make a conscious selection of foreign textiles, colours, patterns, and motifs for ceremonial purposes. They brought home from Ternate handwoven sarongs made on or traded to Ternate from Sulawesi. Particularly interesting are an indigo-and-red ikat and a yellow- and-red handwoven cloth associated with the domain of Kolincucu on the island of Wolio/Buton. The Sahu chose for their ceremonial textiles the geometric patterns of the handwoven cloths, and blended them with embroidered scarfs and additional non-geometric motifs resembling those found on barkcloth and plaited mats, especially in northeast Halmahera. Written sources and museum collections from other Sulawesi and Moluccan societies/cultures are testament to unique historical paths of more than 150 years shaping Sahu cultural continuity and material change, until today.

Le cheminement historique des textiles cérémoniels de Sahu

La population de l'île d'Indonésie orientale Halmahera n'a pas d'histoire de tissage. Seuls les Sahu effectuent une sélection consciente de textiles, de couleurs, de dessins et de motifs étrangers à des fins cérémonielles. Ils ont rapporté de Ternate des sarongs tissés à la main faits sur place ou en provenance de Sulawesi. Un ikat indigo et rouge et un tissu tissé à la main jaune et rouge, associés au domaine de Kolincucu sur l'île Wolio/Buton, sont particulièrement intéressants. Les Sahu ont choisi pour leurs textiles de cérémonie les motifs géométriques des tissus tissés à la main et les ont mélangés avec des écharpes brodées et d'autres motifs non géométriques ressemblant à ceux trouvés sur des nattes d'écorce et des nattes tressées, en particulier dans le nord-est d'Halmahera. Les sources écrites et les collections de musées concernant d'autres sociétés et cultures de Sulawesi et des Moluques témoignent du cheminement historique unique qui, sur plus de 150 ans, a façonné la continuité culturelle et le changement matériel de Sahu jusqu'à aujourd'hui.

Ayub Mursalin, Enseignant-chercheur à l'Université islamique d'État de Sulthan Thaha Saifuddin de Jambi, Indonésie

La législation sur le blasphème et le rétrécissement progressif du champ de la liberté religieuse en Indonésie depuis 1965

La liberté de religion et de croyance est garantie en Indonésie par l'article 28 de la Constitution

de 1945. Cette liberté a pourtant été restreinte par la loi anti-blasphème de 1965, à l'origine de l'article 156a du Code pénal. En mentionnant explicitement que les courants de croyances (*aliran kepercayaan*) mettent à mal l'unité nationale et portent atteinte aux religions professées par la majorité des Indonésiens, à savoir l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme, la loi de 1965 a conduit à leur marginalisation et à des traitements discriminatoires. L'élargissement progressif de son champ d'application a par la suite conféré à chaque religion reconnue la possibilité d'exercer des pressions sur tout mouvement minoritaire s'écartant de l'orthodoxie définie par leurs autorités. Limitée par l'Etat sous l'Ordre nouveau, cette tendance s'est accélérée avec la *Reformasi* du fait de la pression exercée par les mouvements islamistes militants.

Indonesian blasphemy laws and the gradual shrinking of the domain of religious freedom since 1965

Freedom of religion and belief is guaranteed in Indonesia by article 28 of the 1945 Constitution. However, this freedom was restricted by the anti-blasphemy law of 1965, at the origin of Article 156a of the Penal Code. By stating explicitly that the spiritual currents (*aliran kepercayaan*) jeopardise national unity and endanger the religions professed by the majority of Indonesians, that is, Protestantism, Catholicism, Hinduism, Buddhism and Confucianism, the 1965 law has caused their marginalization and discriminatory treatments. Further on, the gradual widening of the scope of its implementation gave each recognized religion the opportunity to exert pressure on every minority movement straying away from the orthodoxy as defined by their own authorities. Limited by the State under the New Order, this trend accelerated with the *Reformasi* due to the pressure exerted by militant Islamist movements.

Henri Chambert-Loir, Directeur d'études émérite à l'École française d'Extrême-Orient.

The particle pun in modern Indonesian and Malaysian

The particle *pun* in modern Indonesian and Malaysian receives a minimalist treatment in grammars and handbooks. The common view is that *pun* marks the subject of a clause and gives it emphasis. The role of *pun*, in fact, is much more complex. This article describes the word categories with which *pun* can be combined, the syntactic functions of *pun* (including the modifying of predicates and objects, as well as acting as conjunction between clauses), and the variety of meanings that *pun* and its derivatives (some 25 of them: *adapun*, *andaipun*, ... *sungguhpun*) give the discourse, that is, comparison, temporal sequence, indefiniteness, and concession. The corpus of texts that has been used encompasses the main idioms used, mainly in written form, in Indonesia and Malaysia from the early 20th century to the early 21st.

La particule pun en indonésien et malaisien modernes

La particule *pun* en indonésien et malaisien modernes fait l'objet d'un traitement minimaliste dans les grammaires et les manuels. L'opinion commune est que *pun* marque le sujet d'une proposition et le met en valeur. Le rôle de *pun*, en fait, est beaucoup plus complexe. Cet article décrit les catégories de mots avec lesquelles *pun* peut être combiné, les fonctions syntaxiques de *pun* (y compris l'indexation de prédicats et d'objets, et en tant que conjonction entre deux propositions), ainsi que la diversité des significations que *pun* et ses dérivés (environ trente : *adapun*, *andaipun*, ... *sungguhpun*) donnent au discours, à savoir comparaison, séquence temporelle, indéfinition et concession. Le corpus de textes cités englobe les principaux idiomes utilisés, principalement sous forme écrite, en Indonésie et en Malaisie du début du XX^e siècle au début du XXI^e siècle.

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).*

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

La publication de la revue Archipel est assurée par l'Association Archipel régie par la loi de 1901. Les statuts de celle-ci prévoient le service de la revue aux membres associés qui se sont acquittés de leur cotisation annuelle.

Toutes les personnes ou institutions qui auront réglé leur souscription pour l'année sont inscrites *ipso facto* comme « membre associé », et peuvent participer à l'Assemblée générale de l'Association, avec voix consultative.

La prochaine Assemblée générale aura lieu à l'EHESS au 54, boulevard Raspail, 75006 Paris, le **23 janvier 2020 à 16 h.**

Le présent avis tient lieu de convocation.

SÉRIE : CAHIERS D'ARCHIPEL

N° 1	D. LOMBARD <i>INTRODUCTION À L'INDONÉSIE (3^e ÉDITION RÉVISÉE)</i> , 1991	27,45
N° 2	R. JONES <i>ARABIC LOAN WORDS IN INDONESIAN</i> , 1978	épuisé
N° 3	P. LABROUSSE <i>MÉTHODE D'INDONÉSIE</i> , VOLUME N° 1 (2 ^e ÉDITION RÉVISÉE), 1994	(voir série : Autres publications)
N° 4	P. LABROUSSE <i>MÉTHODE D'INDONÉSIE</i> , VOLUME N° 2, 1978	(voir série : Autres publications)
N° 5	F. SOEMARGONO <i>Exercices structuraux d'indonésien</i> , 1978	épuisé
N° 6	Cl. SALMON & D. LOMBARD <i>LES CHINOIS DE JAKARTA, TEMPLES ET VIE COLLECTIVE</i> , 1977	(voir série : études insulindiennes n° 1)
N° 7	F. PECORARO <i>Essai de dictionnaire taroko-français</i> , 1977	épuisé
N° 8	G. HOOYKAASS <i>INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE BALINAISE</i> , 1979	7,60
N° 9	F. SOEMARGONO <i>LE « GROUPE DE YOGYA » (1945-1960) – LES VOIES JAVANAISES D'UNE LITTÉRATURE INDONÉSIE</i> , 1979	épuisé
N° 10	U. SIRK <i>LA LANGUE BUGIS (CÉLÈBES-SUD)</i> , 1979	épuisé
N° 11	H. CHAMBERT-LOIR <i>SASTRA : INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE INDONÉSIE CONTEMPORAINE</i> , 1980	épuisé
N° 12	PRAMOEDYA ANANTA TOER <i>CORRUPTION</i> , 1981	épuisé
N° 13	N. PHILLIPS & KHAIIDIR ANWAR (eds.) <i>PAPERS ON INDONESIAN LANGUAGES AND LITERATURES</i> , 1981	épuisé
N° 14	G. MOUSSAY <i>LA LANGUE MINANGKABAU</i> , 1981	épuisé
N° 15	P. LABROUSSE <i>DICIONNAIRE GÉNÉRAL INDONÉSIE-FRANÇAIS</i> , 1984	59,45
N° 16	P. LABROUSSE <i>DICIONNAIRE DE POCHE INDONÉSIE-FRANÇAIS</i> , 1985	9,15
N° 17	P. CAREY (ed.) <i>VOYAGE À DJOCJA-KARTA EN 1825 DE A.A.J. PAYEN</i> , 1988	14,50
N° 18	F. SOEMARGONO & W. ARIFIN <i>DICIONNAIRE GÉNÉRAL FRANÇAIS-INDONÉSIE</i> , 1991	59,45
N° 19	Cl. SALMON (ed.) <i>LE MOMENT « SINO MALAIS » DE LA LITTÉRATURE INDONÉSIE</i> , 1992	18,30
N° 20	CHANATIP KESAVADHANA (ed.) <i>Chulalongkorn, Roi de Stam. Itinéraire d'un voyage à Java en 1896</i> , 1993	22,55
N° 21	M. BONNEFF (ed.) <i>L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE. UN CHOIX D'ARTICLES DE LA REVUE PRISMA (1971-1991)</i> , 1994	24,40
N° 22	H. CHAMBERT-LOIR (ed.) <i>LA LITTÉRATURE INDONÉSIE. UNE INTRODUCTION</i> , 1994	18,30
N° 23	M. ABAZA <i>ISLAMIC EDUCATION. PERCEPTION AND EXCHANGES: INDONESIAN STUDENTS IN CAIRO</i> , 1994	25,60

N° 24	M. ZAINI-LAJOUBERT	
	<i>L'IMAGE DE LA FEMME DANS LES LITTÉRATURES MODERNES INDONÉSISIENNE ET MALAISE</i> , 1994	25,60
N° 25	PHAN HUY LÊ, CL. SALMON & TA TRONG HIÊP	
	<i>UN ÉMISSEUR VIÊTNAMIEN À BATAVIA. PHAN HUY CHÙ. « RÉCIT SOMMAIRE D'UN VOYAGE EN MER » (1833)</i> , 1994	25,60
N° 26	L. HUSSON	
	<i>LA MIGRATION MADURAISE VERS L'EST DE JAVA</i> , 1995	36,60
N° 27	G. MOUSSAY	
	<i>DICTIONNAIRE MINANGKABAU-INDONÉSISIEN-FRANÇAIS</i> , 2 volumes, 1995	94,50
N° 28	A. FEILLARD	
	<i>ISLAM ET ARMÉE DANS L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE</i> , 1995	33,55
N° 29	N. LANCRET	
	<i>LA MAISON BALINAISE EN SECTEUR URBAIN</i> , 1997	28,20
N° 30	C. GUILLOT (SOUS LA DIRECTION DE)	
	<i>HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA</i> , volume n° 1, 1998	30,50
	<i>HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA</i> , volume n° 2, 2003	30,50
	<i>HISTOIRE DE BARUS. volumes n° 1 & 2</i> ,	PRIX SPÉCIAL 50,00
N° 31	J. CUISINIER	
	<i>JOURNAL DE VOYAGE, MALAISIE (1933), INDONÉSIE (1952-55), EXTRAITS ÉDITÉS PAR DANIEL PERRET</i> , 1999	épuisé
N° 32	S. VIGNATO	
	<i>AU NOM DE L'HINDOUISE. RECONFIGURATION ETHNIQUE CHEZ LES TAMOULS ET LES KARO EN INDONÉSIE</i> , 2000	38,10
N° 33	J.-M. DE GRAVE	
	<i>INITIATION RITUELLE ET ARTS MARTIAUX. TROIS ÉCOLES DE KANURAGAN JAVANAIS</i> , 2001	29,70
N° 34	J.-B. PELON	
	<i>DESCRIPTION DE TIMOR OCCIDENTAL ET DES ILES SOUS DOMINATION HOLLANDAISE (1771-1778)</i>	
	TEXTE ÉTABLI, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ PAR ANNE LOMBARD-JOURDAN, 2002	17,00
N° 35	J.-L. MAURER	
	<i>LES JAVANAIS DU CAILLOU</i> , 2006	30,00
N° 36	M.-F. DUPOIZAT	
	<i>CATALOGUE OF CHINESE STYLE CERAMICS OF MAJAPAHIT. TENTATIVE INVENTORY</i> , 2007	29,00
N° 37	C. GUILLOT & L. KALUS	
	<i>LES MONUMENTS FUNÉRAIRES ET L'HISTOIRE DU SULTANAT DE PASAI À SUMATRA</i> , 2008	38,00
N° 38	D. PERRET & H. SURACHMAN (ed.)	
	<i>HISTOIRE DE BARUS III : REGARDS SUR UNE PLACE MARCHANDE DE L'Océan Indien (XII^e - MI-XVII^e S.)</i> , 2009	38,00
N° 39	CHRISTIAN PELRAS	
	<i>EXPLORATIONS DANS L'UNIVERS DES BUGIS. UN CHOIX DE TRENTE-TROIS RENCONTRES</i> , 2010	35,00
N° 40	LUDVIK KALUS & CLAUDE GUILLOT (TRADUIT DU TCHÈQUE ET ANNOTÉ PAR)	
	PAVEL DURDIK. <i>UN MÉDECIN MILITAIRE À SUMATRA. Récits de la guerre d'Atjeh</i> , 2010	19,00
N° 41	PAUL WORMSER	
	<i>LE BUSTAN AL-SALATIN DE NURUDDIN AR-RANIRI</i> , 2011	35,00
N° 42	D. PERRET & H. SURACHMAN (ed.)	
	<i>HISTORY OF PADANG LAWAS I. THE SITE OF SI PAMUTUNG (9th CENTURY – 13th CENTURY AD)</i> , 2014	40,00
N° 43	D. PERRET (ed.)	
	<i>HISTORY OF PADANG LAWAS II. SOCIETIES OF PADANG LAWAS (MID-9th – 13th CENTURY CE)</i> , 2014	35,00
N° 44	M. PICARD	
	<i>KEBALIAN, LA CONSTRUCTION DIALOGIQUE DE L'IDENTITÉ BALINAISE</i> , 2017	25,00

SÉRIE : ÉTUDES INSULINDIENNES / ARCHIPEL

N° 1	CL. SALMON ET D. LOMBARD	
	<i>LES CHINOIS DE JAKARTA. TEMPLES ET VIE COLLECTIVE</i>	ÉPUISÉ

N° 2	M. BONNEFF ET AL. <i>PANCASILA. TRENTE ANNÉES DE DÉBATS POLITIQUES EN INDONÉSIE</i>	16,75
N° 3	CL. SALMON <i>LITERATURE IN MALAY BY THE CHINESE OF INDONESIA. A PROVISIONAL ANNOTATED BIBLIOGRAPHY</i>	épuisé
N° 4	C. GUILLOT <i>L'AFFAIRE SADRACH. ÉTUDE SUR LE CHRISTIANISME À JAVA AU XIX^e SIÈCLE</i>	épuisé
N° 5	M. CHARRAS <i>DE LA FORÊT MALÉFIQUE À L'HERBE DIVINE</i>	16,75
N° 6	F. RAILLON <i>LES ÉTUDIANTS INDONÉSIENS ET L'ORDRE NOUVEAU</i>	25,15
N° 7	M. BONNEFF <i>PÉRÉGRINATIONS JAVANAISES. LES VOYAGES DE R.M.A. PURWA LELANA</i>	25,15
N° 8	CH. VULDY <i>PEKALONGAN : BATIK ET ISLAM DANS UNE VILLE DU NORD DE JAVA</i>	21,35
N° 9	B. SELLATO <i>NOMADES ET SÉDENTARISATION À BORNÉO</i>	27,45
N° 10	M. FRANCK <i>QUAND LA RIZIÈRE RENCONTRE L'ASPHALTE...</i>	29,00

SÉRIE : AUTRES PUBLICATIONS

. D. LOMBARD <i>LE CARREFOUR JAVANAIS (3 VOLUMES)</i>	79,00
. C. GUILLOT <i>THE SULTANATE OF BANTEN</i>	14,50
. OUVRAGE COLLECTIF <i>BABOUIN ET AUTRES NOUVELLES DE MALAISIE</i>	14,95
. F. SOEMARGONO ET W. ARIFIN <i>DICTIONNAIRE DE POCHE FRANÇAIS-INDONÉSIEN</i>	19,05
. P. LABROUSSE <i>MÉTHODE D'INDONÉSIEN (NOUVELLE ÉDITION)</i>	28,20
. CL. SALMON, W. FRANKE & A.K. SIU <i>CHINESE EPIGRAPHIC MATERIALS IN INDONESIA (JAVA) VOL. 2 – PART N° 1 & N° 2 (2 VOLUMES)</i>	57,95
. M.O. SCALLIET <i>ANTOINE PAYEN : PEINTRE DES INDES ORIENTALES – VIE ET ÉCRITS D'UN ARTISTE DU XIX^e S.</i>	44,20

PRIX ÉTABLIS EN EUROS, FRAIS DE POSTE EN PLUS
ENVOI PAR POSTE, PAIEMENT À RÉCEPTION DE LA FACTURE

ASSOCIATION ARCHIPEL
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
54 BOULEVARD RASPAIL – 75006 PARIS – FRANCE
e-mail : archipel@chess.fr

Études interdisciplinaires sur le monde insulindien

Publiées avec le concours
de l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS,
de l'École française d'Extrême-Orient
et de l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales
Sous le patronage de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Fondateurs : *Pierre LABROUSSE,*
Denys LOMBARD, Christian PELRAS

ARCHIPEL 98

Comité de rédaction

Delphine ALLÈS, Elsa CLAVÉ, Véronique DEGROOT,
Elsa LAFAYE DE MICHEAUX, Rémy MADINIER, Daniel PERRET,
Dana RAPPOPORT, Jérôme SAMUEL, Christina WU

Comité scientifique

Henri CHAMBERT-LOIR, Andrée FEILLARD, Arndt GRAF, Arlo GRIFFITHS,
Robert HEFNER, Claude GUILLOT, Claudine SALMON,
James SIEGEL, Luis Filipe THOMAZ, Monique ZAINI-LAJOUBERT

Directeur de la rédaction

Henri CHAMBERT-LOIR

Secrétaire de rédaction

Sophie HÉNON

Éditeur

Association Archipel

EHESS, bureau 740, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris

2019

ISSN 0044-8613

Commande des volumes disponibles (Frais de port en sus)

Prix par volume / Price per Volume / Harga per jilid

en vente sur le site/ for sale on the site / dijual di laman www.revue-archipel.fr

Vol. 76-87 : 22 €

Vol. 88-92 : 27 €

Vol. 93-97 : 30 €

Archipel est disponible gratuitement sur le site www.archipel.revues.org, au format HTML

Archipel is available free of charge on www.archipel.revues.org in HTML format

Archipel tersedia secara cuma-cuma di situs www.archipel.revues.org dalam format HTML

Abonnement

L'abonnement à la revue *Archipel* est désormais possible en **version numérique** (fac-similé PDF) ou en **version papier** selon les modalités suivantes :

- version numérique : l'abonnement est gratuit ; à la parution de chaque numéro, un lien sécurisé et un mot de passe vous seront adressés qui vous permettront de télécharger le fichier complet de la revue au format PDF,
- version papier : le montant de l'abonnement annuel (2 numéros) s'élève à 50 €. Vous disposerez de la version numérique en sus, selon les mêmes modalités que l'abonnement numérique (cf. ci-dessus).

Pour recevoir l'une ou l'autre de ces versions (ou les deux) vous devez impérativement vous abonner via le formulaire qui se trouve à l'adresse suivante :

https://webquest.fr/?m=32413_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form

Cette procédure est nécessaire même pour un abonnement gratuit.

Subscription

It is now possible to subscribe to Archipel in **digital form** (facsimile PDF) or **paper form** as explained below:

- digital version: the subscription is free of charge. When a new issue comes out, a secure link and a password will be sent to you, with which you will be able to download the file of the complete issue in PDF format,
- paper version: the yearly subscription (2 issues) is 50 €. The digital version is available as well, with the same procedure as the digital subscription (see above).

To receive one or the other of these versions (or both) you must subscribe using the form located at the following address:

https://webquest.fr/?m=32413_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form

This procedure is required even for a subscription free of charge.

Langganan

Majalah Archipel kini tersedia dalam **versi digital** (format PDF) atau **versi cetak** menurut ketentuan sebagai berikut :

- Versi digital : langganannya cuma-cuma. Bila sebuah nomor baru terbit, kami akan mengirimkan Anda tautan yang aman serta kata sandi yang memungkinkan Anda mengunduh nomor tersebut dalam format PDF.
- Versi cetak : tarif berlangganan per tahun (2 jilid) adalah 50 €. Dengan berlangganan versi cetak, Anda juga akan mendapatkan akses pada versi digital, sesuai ketentuan di atas.

Untuk mendapatkan salah satu atau kedua versi itu, Anda harus berlangganan melalui formulir yang dapat diakses pada situs berikut :

https://webquest.fr/?m=32413_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form

Prosedur ini perlu dituruti termasuk untuk langganan cuma-cuma.

Disponible au Comptoir des presses d'universités

86, rue Claude Bernard - 75005 Paris – Tél : 33(0)147078327 - E-mail : www.lcdpu.fr

Association Archipel

EHESS, bureau 740 – 54 boulevard Raspail 75006 Paris - E-mail : archipel@ehess.fr

Commande des volumes disponibles (Frais de port en sus)

Prix par volume / Price per Volume / Harga per jilid

en vente sur le site/ for sale on the site / dijual di laman www.revue-archipel.fr

Vol. 76-87 : 22 €

Vol. 88-92 : 27 €

Vol. 93-97 : 30 €

Archipel est disponible gratuitement sur le site www.archipel.revues.org, au format HTML

Archipel is available free of charge on www.archipel.revues.org in HTML format

Archipel tersedia secara cuma-cuma di situs www.archipel.revues.org dalam format HTML

Abonnement

L'abonnement à la revue *Archipel* est désormais possible en **version numérique** (fac-similé PDF) ou en **version papier** selon les modalités suivantes :

- version numérique : l'abonnement est gratuit ; à la parution de chaque numéro, un lien sécurisé et un mot de passe vous seront adressés qui vous permettront de télécharger le fichier complet de la revue au format PDF,
- version papier : le montant de l'abonnement annuel (2 numéros) s'élève à 50 €. Vous disposerez de la version numérique en sus, selon les mêmes modalités que l'abonnement numérique (cf. ci-dessus).

Pour recevoir l'une ou l'autre de ces versions (ou les deux) vous devez impérativement vous abonner via le formulaire qui se trouve à l'adresse suivante :

https://webquest.fr/?m=32413_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form

Cette procédure est nécessaire même pour un abonnement gratuit.

Subscription

It is now possible to subscribe to Archipel in **digital form** (facsimile PDF) or **paper form** as explained below:

- digital version: the subscription is free of charge. When a new issue comes out, a secure link and a password will be sent to you, with which you will be able to download the file of the complete issue in PDF format,
- paper version: the yearly subscription (2 issues) is 50 €. The digital version is available as well, with the same procedure as the digital subscription (see above).

To receive one or the other of these versions (or both) you must subscribe using the form located at the following address:

https://webquest.fr/?m=32413_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form

This procedure is required even for a subscription free of charge.

Langganan

Majalah Archipel kini tersedia dalam **versi digital** (format PDF) atau **versi cetak** menurut ketentuan sebagai berikut :

- Versi digital : langganannya cuma-cuma. Bila sebuah nomor baru terbit, kami akan mengirimkan Anda tautan yang aman serta kata sandi yang memungkinkan Anda mengunduh nomor tersebut dalam format PDF.
- Versi cetak : tarif berlangganan per tahun (2 jilid) adalah 50 €. Dengan berlangganan versi cetak, Anda juga akan mendapatkan akses pada versi digital, sesuai ketentuan di atas.

Untuk mendapatkan salah satu atau kedua versi itu, Anda harus berlangganan melalui formulir yang dapat diakses pada situs berikut :

https://webquest.fr/?m=32413_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form

Prosedur ini perlu dituruti termasuk untuk langganan cuma-cuma.

Disponible au Comptoir des presses d'universités

86, rue Claude Bernard - 75005 Paris – Tél : 33(0)147078327 - E-mail : www.lcdpu.fr

Association Archipel

EHESS, bureau 740 – 54 boulevard Raspail 75006 Paris - E-mail : archipel@ehess.fr

Archipel 98

Échos de la recherche : Daniel Perret, *Singapura before Raffles: Archaeology and the Seas, 400 BCE–1600 CE, Université Nationale, Singapour, 23-24 avril 2019* — Hélène Njoto, *The Eleventh International Convention of Asia Scholars (ICAS 11), Leiden, 16–19 July 2019* — Arlo Griffiths, *Fifth International Intensive Course in Old Javanese, 21 July – 3 August 2019* — **Chroniques** : Rémy Madinier, *Images de campagne : Jilbab, James Bond et blagues salaces* — Elsa Clavé, *Panorama des études philippines en Europe* — **1965 et le cinéma** : Stéphane Roland, *Sept ans plus tard, quel bilan pour le film The Act of Killing ?* — Jean-Michel Marlaud, *Le Soliloque des muets muets, un film de Stéphane Roland* — Henri Chambert-Loir, *Lettres de Prague : Mélodrame et politique* — **Études** : Aditia Gunawan, *Textiles in Old Sundanese Texts* — M.C. Ricklefs, *The strange journey of Latawalujwa in Java, from two pre-Islamic goddesses to an elastic term for God* — Leontine Visser, *The Historical Paths of Sahu Ceremonial textiles* — Ayub Mursalin, *La législation sur le blasphème et le rétrécissement progressif du champ de la liberté religieuse en Indonésie depuis 1965* — Henri Chambert-Loir, *The Particle Pun in Modern Indonesian and Malaysian* — **Comptes rendus** — **Résumés-Abstracts**

30,00 €

ISBN 978-2-910513-82-5

