

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

# **REGARDS CROISÉS SUR ACEH**



**ARCHIPEL 87  
2014**

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS  
l'Institut français d'Indonésie et l'Institut National 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,  
l’Institut français d’Indonésie et 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 87**

Comité de rédaction

*Andrée FEILLARD, Rémy MADINIER, Étienne NAVEAU, Dana RAPPOPORT,  
Jérôme SAMUEL, Paul WORMSER, Monique ZAINI-LAJOUBERT*

Comité scientifique

*Henri CHAMBERT-LOIR, Arlo GRIFFITHS, Claude GUILLOT,  
Robert W. HEFNER, Pierre LABROUSSE, François RAILLON,  
Claudine SALMON, James SIEGEL, Luís Filipe THOMAZ*

Directeur de la rédaction

*Daniel PERRET*

Secrétaire de la rédaction

*Anna PEZZOPANE*

Éditeur

*Association Archipel*

EHESS, bureau 603, 190-198 avenue de France, 75013 Paris

2014

ISSN 0044-8613

## Commande des volumes disponibles

(Frais de port en sus)

### Prix par volume en euros

Cotisation 2014 (*Archipel* 87 & 88) : 38 €

*Archipel* volumes 76 à 87 : 22 €

*Archipel* volumes anciens : vente sur le site [www.revue-archipel.fr](http://www.revue-archipel.fr)

### Règlement\*

Je joins mon règlement de ..... euros par :

- Chèque bancaire à l'ordre de «Association Archipel»
- Paypal à archipel@ehess.fr
- Je désire recevoir une facture

Date

Signature

\* Cocher la mention voulue

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

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

Name .....

Address .....

Payment by:       Euro cheque       Postal cheque  
(Please write your cheque to "Association Archipel")

Payment by Paypal to archipel@ehess.fr

Date

Signature

\* Tick your choice

**Disponible au Comptoir des presses d'universités**  
86, rue Claude Bernard - 75005 Paris – Tél : 33(0)147078327

E-mail : [www.lcdpu.fr](http://www.lcdpu.fr)

### Association Archipel

EHESS, bureau 603 – 190-198 av. de France - 75244 Paris Cedex 13  
Tél : 33(0)149542564 ou 33(0)149542516 – Fax : 33(0)149542344  
E-mail : [archipel@ehess.fr](mailto:archipel@ehess.fr)

2014

---

A R C H I P E L      87



# Archipel 87

## Regards croisés sur Aceh

**Avant-propos :** Paul Wormser — **Islam et société :** Paul Wormser, *La place des oulémas dans la société acihaise du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle* — James T. Siegel, *Victory Without Surrender: The Jihad in Aceh* — Andrée Feillard, *Discordances à l'aube de l'islamisation du droit à Aceh (décembre 2002)* — **Les horizons d'Aceh :** Anthony Reid, *Turkey as Aceh's Alternative Imperium* — Jérôme Samuel, *Iconographie de la présence turque dans le monde malais : ce que dit la peinture sous verre javanaise* — Daniel Perret, *La pointe nord de Sumatra et la côte orientale de l'Inde : horizons économiques (XII<sup>e</sup> s.-XVII<sup>e</sup> s.)* — Wong Yee Tuan & Lee Kam Hing, *Aceh-Penang Maritime Trade and Chinese Mercantile Networks in the Nineteenth Century* — **Visions croisées :** Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Le cimetière de Kuta Alam (XVI<sup>e</sup> siècle). [Épigraphie islamique d'Aceh. 7]* — Marie-Sybille de Vienne, *Premiers jalons pour une histoire économique du sultanat d'Aceh à «l'âge du commerce» (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)* — Elsa Clavé-Çelik, *Silenced Fighters: An Insight into Women Combatants' History in Aceh (17<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> c.)* — Margaret Kartomi & Zelman Cowen, *The Traditional Sitting Song-Dances: How their Recognition and Rivalries Affect Gayo-Acehnese Relations at Home and in the Diasporas* — **Résumés-Abstracts**

22,00 €

ISBN 978-2-910513-68-9



INSTITUT FRANÇAIS  
D'INDONÉSIE

## AVANT-PROPOS

Ce numéro spécial consacré à la province d'Aceh est composé de trois parties qui visent à jeter un éclairage différent sur l'histoire de la région. La première partie aborde les rapports complexes entre Islam et société dans l'histoire d'Aceh du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle. La deuxième partie est consacrée aux horizons lointains de la province d'Aceh, qui a entretenu des rapports étroits et anciens avec le Moyen-Orient et l'empire Ottoman, avec la côte Est de l'Inde et avec la Chine. La troisième partie, intitulée « Visions croisées », montre tout l'intérêt de croiser les approches disciplinaires pour renouveler notre regard sur l'histoire d'Aceh. Toutes les contributions de ce volume visent à donner des perspectives nouvelles sur une province malheureusement souvent victime de stéréotypes.

Dans la première partie, Islam et société, les auteurs remettent en cause la vision convenue selon laquelle Aceh serait une province plus musulmane que les autres. D'après cette vision partagée par nombre de Javanais et d'Indonésiens, ce serait l'ancrage profond de l'Islam dans la société acihaise qui expliquerait la résistance acharnée des Acihais aux Portugais au XVII<sup>e</sup> siècle, aux Hollandais au XIX<sup>e</sup> siècle et au gouvernement indonésien au XX<sup>e</sup> siècle. Le droit reconnu à la province en 1999 d'appliquer dans la législation locale des éléments inspirés de la charia est ainsi vu comme une conséquence logique du fanatisme supposé des Acihais.

Paul Wormser examine la place des oulémas dans la société acihaise dans la longue durée, du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, avec un accent particulier sur les périodes les plus anciennes et les moins bien traitées. Son examen amène à reconsiderer le caractère exceptionnel de l'Islam acihais : les oulémas n'y ont pas une place sociale plus importante que dans d'autres régions d'Indonésie. Ils n'ont par exemple joué qu'un rôle tout à fait secondaire dans le conflit acihais de 1976 à 2005, et la majorité des oulémas d'Aceh n'approuvait pas la décision de Jakarta de faire appliquer en partie la charia dans la province. Ce dernier point est traité plus en détail dans le troisième article.

James T. Siegel montre comment l'idéologie du Jihad et du sacrifice de guerriers martyrs pour la cause de l'Islam est apparue à la fin de la guerre d'Aceh contre les Hollandais au début du XX<sup>e</sup> siècle, pour disparaître ensuite après l'indépendance de l'Indonésie. Il analyse en particulier comment le personnage de Teuku Umar, chef militaire de Meulaboh, sur la

côte Ouest d'Aceh, a été transformé en héros malgré un parcours jalonné de trahisons et de compromissions. C'est le couvre-chef de ce héros, aujourd'hui un des symboles d'Aceh, qui figure en couverture de ce numéro.

Andrée Feillard livre un témoignage inédit sur la mise en place de la charia à Aceh. Votée au Parlement indonésien en 1999, elle n'est véritablement entrée en vigueur sur place qu'en 2003 après de longues discussions et la rédaction des décrets d'application. C'est en 2002, au moment de ces discussions qu'Andrée Feillard a pu se rendre sur le terrain et demander aux oulémas de la province leur avis sur cette question controversée. Il ressort de cette enquête que la grande majorité des oulémas acihais était opposée à cette mesure, qu'un petit groupe de musulmans réformistes locaux avait suggérée au président indonésien Habibie. Toute la valeur de ces entretiens réside dans le fait que les personnes interrogées se sont tuées ou ont fait des déclarations publiques contraires par la suite. Même si nombreux sont ceux qui déplorent la manière dont la charia s'applique aujourd'hui à Aceh, beaucoup n'osent pas se manifester de peur d'être considérés comme de mauvais musulmans dans un climat de contrôle social intense.

Dans la deuxième partie, les horizons d'Aceh, les auteurs abordent successivement les liens de la province avec l'empire ottoman, la côte orientale de l'Inde et avec la Chine. Anthony Reid livre une synthèse d'un siècle de recherches sur les connexions ottomanes d'Aceh, avec des apports récents qui éclairent surtout le côté turc de l'histoire. Il insiste également sur la quasi disparition de ces liens entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, point qui mérite évidemment réflexion.

Dans un cahier images consacré à la composante ottomane dans la peinture sous verre javanaise, Jérôme Samuel complète les données apportées par Anthony Reid sous un angle inédit. On découvre à la fois l'étendue de la fascination pour les Ottomans au-delà d'Aceh mais aussi la facilité avec laquelle les éléments étrangers sont localement réinventés et réappropriés. Il ne faut pas longtemps pour que la fonction d'origine des armoiries ottomanes soit oubliée et pour qu'elles se transforment sur place en un simple talisman. Cela amène à réfléchir au sort similaire de bien des emprunts étrangers, à Java comme à Aceh.

Daniel Perret montre la grande importance économique qu'a eu la région d'Aceh pour la côte orientale de l'Inde. Aujourd'hui à Sumatra, on ne trouve plus guère de communauté indienne d'importance qu'à Medan, et les Indiens d'Aceh ne sont plus qu'une poignée, car l'essentiel des Indiens a reporté son intérêt sur la Malaisie depuis l'époque coloniale britannique. Pourtant, cela ne doit pas faire oublier le rôle crucial qu'a joué la côte orientale de l'Inde dans l'histoire économique et culturelle d'Aceh.

Lee Kam Hing et Wong Yee Tuan analysent le rôle de quelques grands marchands chinois de Penang dans le commerce d'Aceh au XIX<sup>e</sup> siècle.

C'est durant cette période qu'Aceh devient le premier exportateur mondial de poivre. Dans son livre *The Last Stand of Asian Autonomies*, Anthony Reid avait mis en avant ce succès commercial sans précédent, on sait maintenant grâce à cet article que cette prouesse est une prouesse collective, dans laquelle les Chinois de Penang ont joué un rôle essentiel.

Dans la troisième partie, quatre approches disciplinaires différentes sont mobilisées pour présenter différemment l'histoire d'Aceh. En premier lieu, c'est l'épigraphie, l'étude des inscriptions de tombes retrouvées dans la province, qui est croisée avec les sources textuelles. Ce qui ressort de l'étude publiée dans ce numéro, comme des précédentes publiées par Claude Guillot et Ludvik Kalus au cours des quinze dernières années, est la grande sélectivité des sources textuelles. Les généalogies des souverains données dans les textes historiques locaux apparaissent comme tronquées ou transformées en fonction des intérêts des rédacteurs. Par ailleurs, le point le plus mystérieux demeure celui des dates. Les dates de mort données par les inscriptions de tombe ne coïncident jamais avec celles des textes historiques, alors même que toutes sont données avec une extrême précision sur les jours de la semaine et même les moments de la journée des décès. Les études épigraphiques nous montrent qu'il faut considérer les textes historiques locaux avec la plus grande prudence. Ils reconstruisent les généalogies en fonction des intérêts du moment et donnent des dates à la fiabilité incertaine. C'est du croisement des sources de natures différentes, encore embryonnaire, que peut émerger une vision plus juste du passé d'Aceh.

C'est ensuite l'histoire économique qui permet de voir sous un jour nouveau l'apogée d'Aceh dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Sous le règne du sultan Iskandar Muda (1607-1636), le sultanat d'Aceh a connu sa plus grande extension territoriale et la plus grande centralisation du pouvoir jamais observée dans la région. Cette période reste dans l'imaginaire acihais comme l'âge d'or de l'histoire locale. Or le dépouillement minutieux des archives européennes permet de comprendre que la période de plus grande prospérité d'Aceh n'est pas le début du XVII<sup>e</sup> siècle mais bien le XVI<sup>e</sup> siècle. C'est quand le commerce du poivre était libre et que les souverains acihais étaient les plus faibles qu'Aceh a le plus prospéré. Le règne d'Iskandar Muda représente certes l'apogée politique et militaire du sultanat, mais pas l'apogée économique. C'est grâce à la richesse accumulée par ses prédécesseurs qu'Iskandar Muda a pu lever de nombreuses armées et envahir les régions voisines. Par contre, en instaurant un monopole royal sur le commerce du poivre et en lançant des expéditions militaires dans tout le détroit de Malacca, il a porté un coup fatal à la prospérité économique du sultanat.

L'article suivant regarde l'histoire d'Aceh non par les hommes, mais par les femmes. C'est d'autant plus important que traditionnellement, la société acihaise, comme celle de leurs voisins minangkabau, donne une place

prépondérante aux lignées féminines. L'auteur montre les paradoxes de la place des femmes dans l'histoire d'Aceh : un petit nombre de sultanes et d'héroïnes militaires sont présentées comme les preuves du statut élevé des femmes à Aceh, alors même que les nombreuses combattantes ordinaires des conflits du XX<sup>e</sup> siècle sont aujourd'hui laissées pour compte.

L'article qui clôt ce numéro aborde Aceh par l'ethnomusicologie et révèle un aspect très important de la guerre civile acihaise qui a fait rage entre 1976 et 2005. Cette guerre civile recoupaient en effet une guerre interethnique entre les Acihais des plaines et les peuples montagnards de la province, en particulier les Gayo. Les Gayo des montagnes se sont massivement ralliés au gouvernement indonésien pendant le conflit acihais alors que la majorité des Acihais des plaines prenait partie pour le mouvement indépendantiste du GAM (Gerakan Aceh Merdeka). Ce long conflit a laissé des traces jusque dans le domaine de la musique et de la danse. Des spectacles musicaux d'origine gayo qui ont été inscrits récemment par l'UNESCO au patrimoine mondial immatériel de l'humanité sont récupérés par les Acihais des plaines, entre autres pour la promotion du tourisme. Cela ne manque pas de raviver les tensions entre les deux groupes, séparés par des décennies de violence.

Nous espérons que ce numéro, par la variété de ses approches disciplinaires croisées, contribuera à donner une vision plus nuancée du passé d'une province complexe, riche d'une grande diversité ethnique et d'anciennes connexions au long cours.

Paul Wormser

# ISLAM ET SOCIÉTÉ

PAUL WORMSER

## La place des oulémas dans la société acihaise du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle

---

Aceh a depuis longtemps en Indonésie la réputation d'être la province la plus farouchement islamique du pays. C'est la seule province qui a le droit d'appliquer la loi islamique, la charia, sur son territoire, à côté de la loi nationale indonésienne. L'aspect le plus médiatique de cette application de la charia est la présence d'une police de la charia nommée Wilayatul Hizbah (généralement abrégé en WeHa) et de châtiments corporels en place publique pour les coupables. L'islam acihais a-t-il toujours été si différent de l'islam du reste de l'Indonésie ? Est-ce la puissance des oulémas d'Aceh qui explique la puissance institutionnelle de l'islam dans la province ? Comment les oulémas ont-ils traversé les tempêtes de l'histoire locale ?

Pour comprendre la singularité de la situation acihaise, il est nécessaire de revenir dans la longue durée sur la place des oulémas, les savants religieux musulmans, dans la société locale. Nous procèderons pour cela en trois temps. Nous étudierons d'abord le rôle des premiers oulémas d'expression malaise durant l'apogée du sultanat d'Aceh aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Ensuite, nous analyserons la formation d'un islam villageois acihais pendant la période de fragmentation du pouvoir central, de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à l'invasion hollandaise de 1873. Enfin, nous verrons quelle a été la place des oulémas dans la longue lutte des Acihais contre les pouvoirs centraux de Batavia puis Jakarta, de 1873 à nos jours.

### **Les premiers oulémas d'expression malaise à l'apogée du sultanat (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.)**

À l'apogée de la puissance économique et militaire du sultanat d'Aceh aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, quelle était la place des oulémas dans la société ?

Il est d'autant plus difficile de répondre à cette question que les sources sont peu nombreuses et concernent avant tout la capitale, Banda Aceh.

Tout d'abord, de quels témoignages disposons-nous sur l'éducation islamique à Aceh aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ? Le seul voyageur européen qui en parle est l'Anglais John Davis, premier pilote de James Lancaster, qui se rendit à Aceh en 1602 et remarqua le grand nombre d'écoles dans la capitale<sup>1</sup>. Il est dit dans l'*Hikayat Aceh* que le sultan Iskandar Muda reçut une éducation islamique dans laquelle il se montra très précoce et très doué<sup>2</sup>. Un texte peu connu de Syamsuddin Sumatrani sur les difficultés à gérer un pensionnat soufi montre que les *dayah*, les pensionnats coraniques équivalents des *pesantren* javanais, existaient déjà à cette époque à Banda Aceh et qu'il y avait des précepteurs musulmans à la cour<sup>3</sup>. Autre rare témoignage sur l'éducation islamique à Aceh, il est dit dans le *Bustan al-Salatin* qu'un ouléma du nom de Muhammad Jailani a tenté d'enseigner la logique et la métaphysique à Aceh vers 1580, mais que ses élèves n'étaient intéressés que par la mystique<sup>4</sup>.

Ces divers témoignages semblent montrer l'existence d'un système d'éducation islamique relativement développé dans la capitale du sultanat. Malheureusement, les sources ne permettent pas de savoir si ce système était déjà répandu dans les campagnes et l'intérieur du pays.

L'examen des catalogues de manuscrits d'Aceh qui datent de cette période révèle en tout cas qu'avant le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, il n'existe aucun texte religieux de base en malais, ni en acihais de surcroît. Il n'y avait ni traduction du Coran, ni commentaire du Coran, ni recueil de hadiths<sup>5</sup>. Seuls des textes mystiques assez avancés étaient disponibles en malais. Les textes basiques étaient tous en arabe et n'étaient accessibles

1. "In religion, they are Mahometists, and pray with beads as the Papists do. They bring up their children in learning and have many schools". Markham, Clements, *The voyages of Sir James Lancaster, Kt., to the East Indies*, Londres, Hakluyt Society, 1877, p. 151.

2. Penth, Hans (trad.), *Hikajat Atjeh, die Erzählung von der Abkunft und den Jugendjahren des Sultan Iskandar Muda von Atjeh, Sumatra*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1969, p. 144-145.

3. Sulaiman, Nasruddin & Nurdin, A.R. (éds), *Chaqīqatu'sh-shūfī, Karya Syeikh Syamsuddin As-Sumatrani*, Banda Aceh, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Museum Negeri Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1998.

4. Iskandar, Teuku (éd.), *Bustanu's-Salatin, Bab II, Fasal 13*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966, p. 33.

5. Le premier recueil de hadiths en malais a été composé par Nuruddin ar-Raniri en 1636 et s'intitule *Hidāyat al-Habīb fī al-targīb wa al-tarhīb*. Voir la liste des manuscrits et éditions dans Wormser, Paul, *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri, réflexions sur le rôle culturel d'un étranger dans le monde malais*, Paris, Editions Archipel, 2012, p. 49. La première traduction du Coran a été rédigée par Abdurrauf Singkili en 1675 et s'intitule *Tarjuman al-Mustafid*. Sur cette œuvre, voir Riddell, Peter, *Transferring a tradition: 'Abd Al-Ra'ūf Al-Singkili's rendering into Malay of the Jalālayn commentary*, Berkeley, University of California, 1990.

qu'après une longue formation linguistique<sup>6</sup>. Comme nous allons le voir, tous les oulémas dont nous connaissons le parcours éducatif ont acquis l'essentiel de leur formation à l'étranger, au Moyen-Orient, où l'apprentissage de l'arabe était beaucoup plus facile. Les limites de l'éducation disponible à Aceh au XVII<sup>e</sup> siècle sont manifestes quand on considère l'échec de la transmission du *Bustan al-Salatin*. Ce texte qui se voulait une encyclopédie de la culture et de l'histoire islamiques nous est parvenu sous la forme d'une trentaine de manuscrits tous corrompus au point que les noms de personnages très célèbres de l'histoire islamique sont devenus impossible à identifier. Les institutions éducatives d'Aceh au XVII<sup>e</sup> siècle n'étaient pas capables de former des scribes à même de recopier sans erreur un résumé basique de l'histoire du Moyen-Orient ou de la biographie de Muhammad<sup>7</sup>. Le *Taj al-Salatin*, rédigé à Aceh en 1603, et le *Bustan al-Salatin*, rédigé vers 1640, sont tous deux largement inspirés de *Nasihat al-Muluk* de Ghazali. Pourtant, plutôt que de reconnaître leur dette à l'égard de ce livre, ils citent quantité d'ouvrages qu'ils n'ont pas du tout utilisés, pour beaucoup puisqu'ils n'existent pas<sup>8</sup>. Personne n'a à l'époque été capable de dénoncer ces pratiques académiques douteuses, alors même que *Nasihat al-Muluk* a circulé sur place en arabe puis en traduction malaise<sup>9</sup>. De plus ces deux ouvrages sont parmi les manuscrits malais les plus copiés et leurs auteurs sont célébrés dans les histoires de la littérature malaise comme faisant partie des plus grands intellectuels du monde malais de l'époque<sup>10</sup>.

La preuve la plus manifeste des limites spatiales et sociales de l'éducation à Aceh au XVII<sup>e</sup> siècle est sans nul doute la contradiction flagrante entre le contenu des textes en malais produits sur place et la vie locale. Les grands

6. Malgré l'apparition d'ouvrages en malais depuis le début du XVII<sup>e</sup> s., la communauté des étudiants en religion acihais à La Mecque utilisait toujours de préférence des livres arabes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et n'utilisait le malais que pour expliquer la grammaire arabe. Snouck Hurgronje, Christiaan, *Mekka in the latter part of the nineteenth century*, Leiden, Brill, 2007, p. 284.

7. Wormser, Paul, 2012, p. 201-203.

8. Sur les citations d'ouvrages imaginaires et les emprunts à *Nasihat al-Muluk* dans le *Taj al-Salatin*, voir Goriaeva, Lioubov, "Корона царей" Бухари ал-Джаухари (предисловие) - Памятники малайской книжности XV-XVII вв. Пер. с малайского, исследование, комментарии, приложения и указатели Л.В.Горяевой. Москва, Восточная литература, 2011, опубликовано в серии "Памятники письменности Востока", СХХХVII, с. 373-440. Sur les citations d'ouvrages non utilisés et les emprunts à *Nasihat al-Muluk* dans le *Bustan al-Salatin*, voir Wormser, 2012, p. 75-79 et tableau p. 291-314.

9. Le manuscrit de la traduction malaise de ce texte se trouve depuis 1706 à la bibliothèque de l'université d'Edimbourg, mais sa date de première rédaction est inconnue. Il a été assez récemment édité en Malaisie dans Harun, Jelani (éd.), *Nasihat al-Muluk, Nasihat kepada Raja-raja, Karangan Imam al-Ghazali*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.

10. Cf. Braginsky, Vladimir, *The Heritage of Traditional Malay Literature: A Historical Survey of Genres, Writings and Literary Views*, Leiden, KITLV, 2004.

oulémas de l'époque polémiquent contre un panthéisme mystique abstrait sans faire aucune mention du panthéisme populaire, pourtant très présent et manifeste dans le culte des arbres, des sources et des montagnes<sup>11</sup>. L'intervention du sultan dans l'économie ou le règne des femmes sont dénoncés sans commentaires dans des ouvrages dédiés à des sultanes ou à des rois qui exercent un monopole sur le commerce extérieur<sup>12</sup>. Ces contradictions ne peuvent s'expliquer que par l'isolement des oulémas par rapport à la société et par une absence de compréhension de leurs ouvrages.

Qui étaient les oulémas d'Aceh aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle ? Les institutions éducatives et académiques locales étaient-elles suffisamment développées pour qu'apparaissent des oulémas locaux formés sur place ? Nous connaissons certains de leurs noms grâce à la brève histoire du sultanat d'Aceh contenue dans le *Bustan al-Salatin* (ca. 1640). Sont venus à Aceh les Egyptiens Shaykh Nūr al-Dīn Azharī, dont le nom indique un lien avec la célèbre université al-Azhar du Caire, Shaykh Abū al-Khayr ibn Shaykh ibn Ḥadjar, fils du célèbre juriste Ibn Ḥadjar al-Haytamī (1504-1567), et le Yéménite Shaykh Muḥammad Yamanī, tous arrivés depuis La Mecque. Vint ensuite Shaykh Muḥammad Djaylānī, Arabe du Gujarat et oncle de Nuruddin ar-Raniri. Nous connaissons enfin le nom du Syrien Shaykh Ibrāhīm ibn ‘Abd Allāh al-Shāmī, mort en 1630<sup>13</sup>. Les oulémas de cette liste sont donc tous des étrangers directement originaires du Moyen-Orient, qui sont venus enseigner quelques années et sont rapidement repartis ou décédés sur place.

Lors du premier voyage hollandais à Aceh en 1598-1599, Frederick de Houtman fut fait prisonnier. Il raconta comment durant sa captivité, deux oulémas débattirent avec lui dans le but de le convertir à l'islam<sup>14</sup>. Deux autres savants plus tardifs nous sont connus par le journal du facteur hollandais Pieter Sourij, Kamaluddin al-Jawi (m. ca. 1640) et Sayfurrijal (m. 1653)<sup>15</sup>. Contrairement aux précédents, ces deux savants nous sont présentés comme des Sumatranais. Kamaluddin serait originaire d'Aceh et Sayfurrijal du pays Minangkabau. Cependant, ces deux savants prétendent suivre la voie

**11.** Voir sur ce sujet Wormser, Paul, “The religious debates of Aceh in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century: An invisible cultural dialogue?”, *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 55 (2-3), 2012, p. 369-382.

**12.** Wormser, 2012, p. 187-195.

**13.** Iskandar, p. 32-35.

**14.** Unger, W.S. *De oudste reizen van de Zeeuwen naar Oost-Indië (1598-1604)*, La Haye, Nijhoff, 1948, p. 68-111. Son récit de captivité est partiellement traduit dans Reid, Anthony, *Witnesses to Sumatra. A travellers' anthology*, Kuala Lumpur, OUP, 1995, p. 43-49.

**15.** Cf. Laffan, Michael, “When is a Jawi Jawi? A Short Note on Pieter Sourij's 'Maldin' and his Minang Student 'Sayf al-Rijal'.” in *Lost Times and Untold Tales from the Malay World*, Jan van der Putten & Mary Kilcline Cody (éds.), Singapour, NUS Press, 2009, p. 139-47.

des sheikhs de La Mecque et Médine, et Sayfurrijal a aussi voyagé jusqu'à l'université Al-Azhar au Caire pour parfaire sa formation<sup>16</sup>.

Outre ces quelques savants mentionnés dans les sources, on en connaît d'autres pour leurs écrits. L'analyse des manuscrits anonymes laissés par les oulémas d'Aceh des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles nous donne quelques renseignements sur leur identité. Un des plus intéressants, bien que très court, a été rédigé en 1595 par un ouléma qui dit être un juge (*qadi*) destitué pour sa vision hétérodoxe de la mystique musulmane<sup>17</sup>. Le texte de ce juge commence par un passage d'élegant prose rimée arabe (*saj'*), suivie d'une traduction en malais<sup>18</sup>. Il cite également une phrase en persan du poète mystique Jami au cours de son texte<sup>19</sup>. Ce juge trilingue montre une grande maîtrise de l'arabe et du malais.

Un ensemble de courts textes mystiques anonymes d'Aceh du XVII<sup>e</sup> aujourd'hui conservé à la Royal Asiatic Society à Londres a été analysé dans sa thèse par Anthony Johns en 1957<sup>20</sup>. Il en ressort que ses auteurs avaient également une grande maîtrise de l'arabe et du malais, et qu'ils avaient été inspirés par un récent ouvrage en arabe écrit en Inde par Fadl Allah al-Burhanpuri intitulé *Tuhfat al-Mursala ila Ruh al-Nabi*. Il est plus que probable que ces auteurs aient été formés au Moyen-Orient ou dans les communautés arabes de l'Inde pour y acquérir leur maîtrise de la langue sacrée de l'islam.

Les auteurs dont on connaît le nom, l'oeuvre et parfois la biographie sont relativement peu nombreux : il s'agit d'Hamzah Fansuri, de Syamsuddin Sumatranji, de Nuruddin ar-Raniri et de Abdurrauf Singkili.

Hamzah Fansuri était, comme l'indique sa nisba, originaire de Fansur ou Barus, port de la côte ouest de Sumatra célèbre pour son camphre et situé à la limite du monde acihais et du monde *batak*. Alors que de nombreux chercheurs pensaient qu'il avait vécu et écrit à Aceh au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, la découverte de l'estampage de sa stèle funéraire a amené à revoir ce point de vue. Son épitaphe signale qu'il est mort à La Mecque en 1527<sup>21</sup>. De son vivant, Aceh n'avait donc pas encore émergé comme la grande puissance du nord de Sumatra, c'était au contraire le sultanat de Pasai qui jouait ce rôle et c'est plus probablement dans cette ville qu'Hamzah Fansuri a écrit. Quels

**16.** *Ibid.*, p. 141-146.

**17.** MS 07.92. Banda Aceh: Museum Negeri Aceh. Anonyme (20 Ramadan 1003 AH, 29 mai 1595 AD).

**18.** *Ibid.* f1v.

**19.** *Ibid.* f2r.

**20.** Johns, Anthony Hearle, *Malay sufism as illustrated in an anonymous collection of the 17<sup>th</sup> century tracts*, Oxford, Alden Press, 1957.

**21.** Guillot, Claude & Kalus, Ludvik, «La stèle funéraire de Hamzah Fansuri», *Archipel* 60, 2000, p. 3-24.

indices possédons-nous sur l'origine ethnique d'Hamzah Fansuri ? Il se présente dans l'un de ses poèmes comme ni Arabe, ni Persan (*bukannya arab lagi 'ajami*)<sup>22</sup>, et il s'exprime dans un très beau malais qui touche encore aujourd'hui beaucoup de mystiques malaisiens et indonésiens. Pourtant, il maîtrise parfaitement l'arabe<sup>23</sup> et, d'après ses poèmes et son épitaphe, a beaucoup voyagé au Moyen-Orient<sup>24</sup>. Son épitaphe le présente comme un combattant à la frontière (*ghazi*)<sup>25</sup>, ce qui correspond à une vision du monde centrée sur le Moyen-Orient où le monde malais est périphérique. Il parle également avec malice dans l'un de ses traités de l'accent acihais des gens de Pasai qui sont incapables de prononcer les «r» à la fin des mots arabes<sup>26</sup>. Ces éléments contradictoires laissent penser qu'Hamzah Fansuri était un métis arabo-malais, dont la formation s'est déroulée au Moyen-Orient. Il a dit qu'il écrivait en malais pour s'adresser à ceux qui ne comprenaient ni l'arabe ni le persan<sup>27</sup>, ce qui devait constituer l'essentiel de la population de Pasai à l'époque.

Syamsuddin Sumatrani (m. 1630), qui fut le principal conseiller religieux du sultan Iskandar Muda et l'initia au soufisme<sup>28</sup>, reçut le titre honorifique de Syaikh al-islam<sup>29</sup>. Sa nisba renvoie elle aussi au sultanat de Samudra Pasai, qui fut le principal port de la région de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est difficile d'établir l'origine ethnique de Syamsuddin Sumatrani, mais on peut remarquer que lui aussi écrivait dans un très bel arabe<sup>30</sup> et a fini par prendre la plume en malais pour atteindre ceux qui ne comprenaient ni l'arabe ni le persan. Qu'il ait été local, métis ou étranger né sur place, Syamsuddin Sumatrani n'a vraisemblablement pu acquérir une formation en arabe si solide qu'au Moyen-Orient.

Nuruddin ar-Raniri (m. 1658) est né au nord-ouest de l'Inde, dans la province côtière du Gujarat, dans une famille originaire du Hadramaout. Il a commencé son éducation dans la communauté hadramie du Gujarat pour la

22. Drewes, Gerardus W.J., & Lode F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri, Edited with an Introduction, a Translation, and Commentaries Accompanied by the Javanese Translations of Two of His Prose Works*, Dordrecht, Foris, 1986.

23. Voir le tableau du vocabulaire technique arabe utilisé dans ses poèmes à la fin de l'ouvrage précité, *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. Guillot & Kalus, 2000, p. 6.

26. Al-Attas, S.M.N, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970. Texte malais p. 350-351. Traduction anglaise p. 481-482.

27. *Ibid.*, p. 297.

28. C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Šamsu'l-Dīn Van Pasai: Bijdrage tot de Kennis der Sumatraansche Mystiek*, Leiden, Brill, 1945, p. 14.

29. Takeshi, Ito, *The World of the Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh*. Thèse de doctorat. Australian National University, Canberra, 1984 (non publiée), p. 260-261.

30. Nieuwenhuijze, 1945, p. 31-32.

poursuivre à La Mecque et Médine. On ignore quand et comment cet auteur arabophone a appris le malais, mais il bénéficiait déjà d'une connection familiale dans la région en la personne de son oncle, venu enseigner à Aceh dans les années 1580. L'analyse de son œuvre montre qu'il a sûrement sollicité l'appui de relecteurs malayophones pour traduire ses œuvres de prédilection et rendre son malais plus compréhensible<sup>31</sup>.

Abdurrauf Singkili (m.1692), s'est régulièrement présenté dans ses textes comme appartenant au lignage d'Hamzah Fansuri<sup>32</sup>. Sa nisba le rattache en effet au port de Singkil, non loin de Barus sur la côte ouest de Sumatra. Il a passé 19 ans à étudier en Terre Sainte entre 1642 et 1661, année où il revient exercer les fonctions de conseiller religieux de la sultane Tajul Alam (m. 1675)<sup>33</sup>. Comme son parent revendiqué Hamzah Fansuri, on ne connaît pas avec précision son origine ethnique. Il précise en tout cas dans ses écrits qu'il a dû s'aider de deux lettrés malais pour écrire dans cette langue car il avait trop l'habitude d'écrire en arabe<sup>34</sup>.

L'image qui se dégage des sources est donc relativement claire: les oulémas connus ont tous reçu leur formation non seulement hors de la province d'Aceh mais même hors du monde malais. Ceux qui nous ont laissé des textes ont tous écrit en arabe ou en malais, jamais en acihais. Ils étaient en majorité étrangers à Aceh, métis ou formés à l'étranger au point de ne pas être à l'aise pour écrire seuls en malais.

Maintenant que nous connaissons mieux les origines des oulémas du XVII<sup>e</sup> siècle, intéressons-nous à leur position institutionnelle. Quelles fonctions administratives et juridiques occupaient-ils ? Pouvaient-ils influencer la politique et la société locale ?

Les voyageurs européens s'étant rendus à Aceh au début du XVII<sup>e</sup> siècle mentionnent tous la présence d'un grand évêque ("great bishop" en anglais) aux côtés du sultan. Ces mentions ont jusqu'à présent été utilisées pour reconstruire la biographie de deux des oulémas célèbres précités, Hamzah Fansuri et Syamsuddin Sumatrani. En fonction des chercheurs, le grand évêque cité par une source a été identifié soit comme l'un soit comme l'autre<sup>35</sup>. En vérité, rien ne prouve que ces nombreuses sources ne fassent référence qu'à un seul personnage. De façon plus prudente, nous préférons constater la permanence de la fonction de grand conseiller religieux du roi confiée à un ouléma prestigieux. Dans le *Bustan al-Salatin* et l'*Adat Aceh*,

31. Wormser, 2012, p. 41-56.

32. Azra, Azyumardi, *The origins of islamic reformism in Southeast Asia*, Leiden, KITLV, 2004, p. 71.

33. *Ibid.* p. 71-77.

34. *Ibid.* p. 79.

35. Voir la liste des mentions d'un grand évêque dans Takeshi, 1984, p. 250-251.

qui décrivent chacun quelques-unes des grandes cérémonies du sultanat au XVII<sup>e</sup> siècle, il apparaît que les sultans sont toujours accompagnés d'oulémas qui apparaissent avant les principaux ministres dans l'ordre protocolaire<sup>36</sup>.

La plus importante des fonctions religieuses dans l'administration du sultanat au XVII<sup>e</sup> siècle mentionnée dans l'*Adat Aceh* est celle de *qadi malik al-adil*. Contrairement à ce que laisserait penser la place éminente des oulémas auprès des sultans dans les cérémonies, ce poste et les autres postes religieux subalternes étaient généralement confiés à des membres de la famille royale aux connaissances religieuses plus que limitées<sup>37</sup>. Les oulémas de l'époque n'avaient-ils donc qu'un rôle d'apparat et de légitimation royale ?

Cela semble confirmé par l'examen des décisions de justice rapportées par des témoins européens. Le sultan y était systématiquement plus sévère que dans les manuels de droit musulman shafi'ite<sup>38</sup>. Seul un des quatre tribunaux du sultanat était un tribunal religieux et le sultan pouvait contester ses décisions<sup>39</sup>. Les crimes de lèse-majesté étaient punis bien plus sévèrement que les infractions à la loi religieuse et c'est dans l'ensemble l'arbitraire du souverain qui l'emportait sur les avis juridiques des oulémas<sup>40</sup>. Comme le soulignait Brakel en 1975, on peut voir dans les oulémas d'Aceh aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles les successeurs des brahmanes de cour de l'époque hindo-bouddhique<sup>41</sup>. C'étaient à l'époque des personnages qui avaient avant tout un rôle de légitimation royale, des étrangers invités, richement honorés et rémunérés pour leurs services, mais qui pouvaient en toute occasion être renvoyés chez eux et demeuraient dans une tour d'ivoire assez isolés de la vie locale. On inventait des titres ad hoc pour ces invités de marque : Syamsuddin Sumatrani reçut le titre de Syaikh al-islam comme naguère le descendant des califes abbassides reçut le titre de Sadr quand il fut accueilli à la cour de Pasai<sup>42</sup>, mais cela ne voulait pas dire que leur position institutionnelle était particulièrement solide. Leur influence apparaît limitée et difficilement mesurable au-delà de la cour, car la population parlait acihais et lisait sans doute peu. Toute une série de rites idolâtres en

**36.** Cf. Iskandar, 1984, p. 87 et p. 231-238.

**37.** *Ibid.*, p. 161-162.

**38.** Takeshi, 1984, p. 173-174.

**39.** *Ibid.*, p. 157-158.

**40.** *Ibid.*, p. 177-178.

**41.** Brakel, Lode Frank, "State and Statecraft in 17th century Aceh", in *Precolonial state systems in Southeast Asia*, édité par Lance Castles et Anthony Reid, Kuala Lumpur, MBRAS, 1975, p. 56-65.

**42.** Guillot, Claude & Kalus, Ludvik, *Les monuments funéraires et l'histoire du sultanat de Pasai à Sumatra*, Paris, Association Archipel, 2008, p. 100.

contradiction avec leurs textes étaient encore bien ancrés dans les pratiques populaires au XIX<sup>e</sup> siècle malgré des siècles d'islamisation<sup>43</sup>.

Il y a cependant quelques exemples du rôle de ces oulémas étrangers ou formés à l'étranger dans la diplomatie. Syamsuddin Sumatrani a participé à la correspondance diplomatique en arabe d'Iskandar Muda (1607-1636) avec les puissances de l'Ouest<sup>44</sup>. Nuruddin ar-Raniri apparaît dans les sources hollandaises pour avoir essayé en vain de convaincre la reine Tajul Alam de laisser un bateau gujarati commercer sur la côte ouest malgré le monopole accordé aux Hollandais<sup>45</sup>. Enfin, au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est encore un ouléma qui a demandé à La Mecque une fatwa contre le règne des femmes, ce qui a abouti à la destitution de la dernière sultane d'Aceh en 1699 suivie de l'avènement d'une lignée de princes d'origine arabe jusqu'en 1727<sup>46</sup>.

En ce qui concerne l'influence sociale des oulémas, il convient de rester prudent. On assiste en fait à un jeu complexe de manipulation réciproque entre les oulémas et le pouvoir politique. Les tentatives de purge de l'islam acihais au XVII<sup>e</sup> siècle ont, d'après le *Bustan al-Salatin*, conduit à l'interdiction des combats de coq et des jugements par ordalie. Ils ont aussi abouti à une chasse aux sorcières contre les mystiques disciples du défunt Syamsuddin Sumatrani accusés d'hérésie. Nuruddin ar-Raniri a utilisé l'appui du sultan pour faire avancer son agenda social et religieux, mais l'on peut dire également que son patron Iskandar Thani a utilisé les fatwas de Nuruddin ar-Raniri pour obtenir et justifier l'éviction des élites politiques mises en place par son prédécesseur et père adoptif Iskandar Muda<sup>47</sup>. La faction opposée à la sultane Tajul Alam a tenté d'utiliser le prestige du principal ouléma de l'époque, Saifurrijal, pour le mettre sur le trône et favoriser ses intérêts. Cette tentative malheureuse aboutit à la décapitation de l'intéressé en 1653<sup>48</sup>. C'est aussi une faction locale qui a utilisé la fatwa de 1699 pour obtenir le renversement de la sultane et un changement de politique en sa faveur<sup>49</sup>. Comme le constatait Snouck Hurgronje deux siècles

43. Hurgronje, Christiaan Snouck, *The Achehnese*, vol. 2, édité par R.J. Wilkinson et traduit en anglais par A.W.S. O'Sullivan, Londres, Luzac, 1906, p. 283 et suivantes.

44. Annabel Teh Gallop, "Gold, Silver and Lapis-lazuli: Royal Letters from Aceh in the 17<sup>th</sup> century", p. 22-23. Disponible en ligne à l'adresse : [http://www.ari.nus.edu.sg/docs%5CAceh-project%5Cfull-papers%5Caceh\\_fp\\_annabelgallop.pdf](http://www.ari.nus.edu.sg/docs%5CAceh-project%5Cfull-papers%5Caceh_fp_annabelgallop.pdf)

45. Heeres, J.E., & Tiele, P.A., *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel*, vol. 3, La Haye, Nijhoff, 1886, p. 98.

46. Serjeant, R.B, "The Hadrami Network", in D. Lombard et J. Aubin (éds.), *Marchands et hommes d'affaires asiatiques dans l'océan Indien et la Mer de Chine 13<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles*, Paris, EHESS, 1988, p. 149-150.

47. Wormser, 2012.

48. Takeshi, 1984, p. 163.

49. Hadi, Amirul, *Islam and State in Sumatra, A study of 17<sup>th</sup> century Aceh*, Leiden, Brill, 2004, p. 74.

plus tard, les périodes de renouveau religieux déclenchées par l'action énergique d'un ouléma n'ont qu'un temps<sup>50</sup>. Dès qu'elles perdent leur utilité pour leur soutien politique local, leur influence s'affadit jusqu'à disparaître.

C'est à Abdurrauf Singkili (m. 1693) que les Acihais attribuent l'introduction de l'islam à Aceh. Ce n'est bien sûr pas lui le premier musulman d'Aceh, mais cette opinion populaire, symbolisée par l'adage “*Adat Bak Poteu Meurhom, Hukum Bak Syaikh Kuala*” (Le droit coutumier [nous vient de] Iskandar Muda, le droit musulman d'Abdurrauf Singkili), souligne bien qu'avant lui l'influence sociale de l'islam était relativement limitée et qu'elle n'a véritablement atteint l'ensemble de la population acihaise qu'au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est vers cette période cruciale que nous allons maintenant nous tourner.

### **La formation d'un islam mystique villageois (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)**

Le XVIII<sup>e</sup> siècle est la période de l'histoire moderne et contemporaine d'Aceh qui a été la moins étudiée. Pourtant des sources en acihais existent: les épopeés en acihais comme *Hikayat Pocut Muhammad* ou *Hikayat Malem Diwa*, mais aussi des textes mystiques en acihais, qui sont des carnets de notes d'étudiants en religion, avec des carrés magiques, des résumés sur les sept degrés d'émanation mystique (*martabat tujuh*) et les 20 caractéristiques (*sifat duapuluh*), des formules magiques et des traductions de traités religieux arabes et malais<sup>51</sup>. Tous ces textes témoignent de la diffusion de l'enseignement islamique à la campagne mais aussi de la perte de pouvoir du centre dans la nouvelle économie du poivre. Le sultan ne parvenant plus à s'assurer comme autrefois le monopole du commerce du poivre en regroupant la production à Banda Aceh, ce sont des planteurs indépendants, en général des *uléébalang*, qui développent de nouvelles plantations de poivre sur la côte ouest où les étrangers viennent directement se fournir<sup>52</sup>. Le pouvoir économique et politique se trouve éclaté, les oulémas vont chercher loin de la capitale de nouveaux patrons et un nouveau public. Ils ouvrent de préférence leurs nouvelles *dayah* à la campagne, là où se concentre l'essentiel de la population acihaise. *Sirat al-Mustakim*, l'un des manuscrits malais les plus copiés, est un des témoins de cette diffusion : chaque nouvelle école coranique villageoise se faisait apparemment un devoir de posséder sa copie de ce texte, considéré comme l'un des plus

**50.** Hurgronje, Christiaan Snouck, 1906.

**51.** La collection de plus de 1600 manuscrits malais et acihais du Museum Negeri Aceh en donne un bon aperçu. Elle n'a malheureusement pas encore été entièrement cataloguée. Un catalogue partiel non publié en 15 volumes couvrant près de 1500 manuscrits est consultable sur place.

**52.** Sur ces changements économiques, voir Lee Kam Hing, *The Sultanate of Aceh, Relations with the British, 1760-1824*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995, p. 4 et suivantes.

difficiles, ce qui fait qu'on en possède près de deux cent exemplaires manuscrits aujourd'hui<sup>53</sup>. Les oulémas de cette époque étaient toujours nombreux à être étrangers ou à avoir fini leur formation à La Mecque et Médine<sup>54</sup>, mais au lieu de se concentrer à la cour, ils se sont dispersés dans les nouveaux centres villageois de pouvoir et de richesse. L'habitude pour les parents d'envoyer leurs enfants étudier dans un autre village et pour les étudiants brillants d'installer leur école coranique loin de chez eux a encore accéléré la diffusion de l'enseignement islamique<sup>55</sup>. Comme le montre l'abondance des ouvrages intitulés *martabat tujuh, sifat duapuluh* et des carrés magiques dans les 15 volumes du catalogue non publié du Museum Negeri Aceh, cet enseignement est avant tout soufi et porté sur la magie, c'est le soufisme et ses pratiques parfois spectaculaires qui font rentrer l'islam au village, même chez la population illettrée.

C'est apparemment durant cette période que chaque village s'est doté d'une *meunasah* (de l'arabe *madrasah*), école coranique de village qui est devenue une institution centrale. En effet, la *meunasah* a fini par remplir à Aceh la fonction de dortoir des hommes. Dans une région où les femmes sont propriétaires des maisons et des terrains, qu'elles transmettent à leurs filles au moment du mariage, les hommes habitent traditionnellement dans leurs belles familles et n'ont pas de lieu propre. La *meunasah*, en plus d'être un lieu d'éducation islamique pour enfants et adolescents, est devenue un refuge pour les hommes adultes souhaitant se réunir, pour ceux qui ont été chassés de chez eux par leurs femmes ou qui voyagent loin de leur village d'origine<sup>56</sup>. On ne sait pas s'il existait des dortoirs des hommes à Aceh avant l'arrivée de l'islam, mais la comparaison avec les sociétés sumatraises voisines permet de le supposer.

Alors que les *meunasah* étaient situées au cœur des villages et ne fournissaient qu'un enseignement religieux élémentaire, les *dayah*, ou pensionnats islamiques, étaient plus isolés et fournissaient un enseignement plus avancé, en particulier en matière de mystique. Ces *dayah* sont également devenues très nombreuses entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. C'est à ce moment-là qu'a commencé à se former une classe d'oulémas autochtones. Les tombes des grands enseignants de *dayah* sont devenues des lieux de pèlerinage villageois plus accessibles que les lointaines villes saintes de l'islam.

**53.** Rares sont les manuscrits malais qui dépassent aujourd'hui les trente copies, ce chiffre est tout à fait exceptionnel. Une liste provisoire des manuscrits de cette œuvre est disponible dans Wormser, 2012.

**54.** Hurgronje, Christiaan Snouck, *The Achehnese*, vol. 1, édité par R.J. Wilkinson et traduit en anglais par A.W.S. O'Sullivan, Londres, Luzac, 1906.

**55.** *Ibid.*, vol. II, p. 25.

**56.** Siegel, James, *The Rope of God*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 52-55.

À mesure que les pratiques mystiques se répandaient dans les villages, on vit apparaître une tension parmi les oulémas mystiques. Certains se réjouissaient de l'extension de la dévotion populaire, certains au contraire s'inquiétaient des risques d'idolâtrie. Ils prônaient un soufisme plus sobre et intériorisé, pour éviter que les villageois ne s'adressent qu'aux saints mystiques décédés pour exaucer leurs vœux plutôt qu'à Dieu lui-même. Cette tension et ces critiques des pratiques populaires témoignaient des grands changements de l'islam villageois de la période et préfiguraient la vague du réformisme musulman<sup>57</sup>.

Un compromis entre la loi coutumière (*adat*) et la loi islamique (*hukum*) s'est mis en place pendant cette période de profonde pénétration de l'islam dans les campagnes. Il est bien souligné par le dicton populaire acihais qui dit que le chef de village est le père du village et l'imam la mère. Alors qu'il n'y a pas de limite théorique aux domaines d'application de la loi islamique, ce compromis a conduit à Aceh à la définition précise d'une sphère à l'intérieur de laquelle l'imam pouvait intervenir juridiquement. Cette sphère se limitait essentiellement aux mariages, aux divorces et aux héritages. Tout le reste des affaires judiciaires étaient aux mains des chefs de village et *uléebalang*<sup>58</sup>.

Les fonctions religieuses ont graduellement été transmises de plus en plus souvent par voie héréditaire, ce qui ne garantissait évidemment pas que leurs titulaires aient les connaissances religieuses nécessaires. De fait, selon le témoignage de Snouck Hurgronje, beaucoup d'oulémas préféraient s'exclure de ces fonctions religieuses, trop souvent occupées par des hommes à l'éducation très limitée<sup>59</sup>.

Les oulémas ont donc gagné au XVIII<sup>e</sup> siècle une place centrale dans la vie des villages, qui n'est pas sans rappeler celle acquise à la même époque par les *kyai* javanais. L'un des développements les plus importants de cette période est celui d'une communauté acihaise à La Mecque, qui accueille les pèlerins et étudiants d'Aceh et sert de courroie de transmission aux idées en vogue en Arabie. Cette communauté a été bien décrite par Snouck Hurgronje après son séjour dans cette ville dans les années 1880<sup>60</sup>. C'est par cette communauté que se diffusent à Aceh les idées du panislamisme et de la nécessaire résistance à la domination hollandaise dans l'archipel avant que la

57. Hurgronje, Christiaan Snouck, *The Achehnese*, vol. I, édité par R.J. Wilkinson et traduit en anglais par A.W.S. O'Sullivan, Londres, Luzac, 1906, p. 10 et suivantes.

58. *Ibid.*, vol. I, p. 151 et suivantes.

59. *Ibid.*, vol. II, p. 23-24.

60. Hurgronje, Christiaan Snouck, *Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century*, Leiden, Brill, 2007, p. 229-312.

guerre n'éclate en 1873. A partir de cette date, les oulémas se retrouvent engagés dans une lutte sociale de plus d'un siècle contre les *ulèebalang*, qui s'allierent successivement à l'envahisseur hollandais et au gouvernement de la République d'Indonésie. Nous allons étudier maintenant les étapes et les conséquences de cette lutte d'influence qui a régulièrement tourné en guerre civile au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

### **1873-2013 : les oulémas dans la lutte contre Batavia-Jakarta**

Depuis 140 ans, de nombreux oulémas se sont engagés dans la lutte contre un pouvoir centralisateur basé à Java : de 1873 jusqu'en 1942, l'État colonial hollandais et depuis 1945, la République d'Indonésie. Comment peut-on expliquer cette apparente continuité dans la position des oulémas ? Les oulémas sont-ils restés unis dans leur lutte contre le pouvoir centralisateur ? Quelles ont été les transformations de l'influence sociale des oulémas pendant cette période ? Nous allons dresser ici un tableau rapide des évolutions contemporaines de la place sociale des oulémas, davantage pour donner une idée des évolutions sur le long terme que pour faire un traitement détaillé de chaque phase. En effet, l'histoire des oulémas d'Aceh depuis l'invasion hollandaise est à la fois beaucoup mieux documentée et beaucoup plus étudiée que celle des périodes précédentes qui forment le cœur de cet article. Nous avons divisé l'évolution sociale des oulémas d'Aceh depuis 1873 en cinq phases principales. Durant la première phase, de 1873 aux années 1910, les oulémas deviennent les leaders de la guerre sainte contre l'occupant hollandais. La deuxième phase, des années 1920 à 1950, voit la formation du réformisme musulman acihais, qui engrange de nombreux succès politiques et sociaux pendant la deuxième guerre mondiale et la guerre d'indépendance indonésienne. Durant la troisième phase, de 1950 à 1965, les équilibres entre oulémas traditionalistes et réformistes se renversent avec l'échec du mouvement réformiste du Darul Islam et la résistance passive des oulémas de *dayah*. Pendant la quatrième phase, de 1965 à 1999, les oulémas réformistes se détournent de la politique et s'orientent vers l'action sociale, ce qui leur donne une influence jamais atteinte auparavant. Depuis 1999, la cinquième phase est celle de la réaction des oulémas au cadeau surprenant de Jakarta, l'autorisation d'appliquer la loi islamique à Aceh, dans un climat de tension avec le mouvement indépendantiste du GAM, renommé Partai Aceh depuis la fin de la guerre civile et son arrivée au pouvoir en 2005.

#### ***La guerre sainte contre les Hollandais (1873-1910)***

Avant même l'invasion hollandaise, un ouléma originaire du Hadramaout, Habib Abdurrahman, obtint le poste de premier ministre d'Aceh et tenta d'obtenir le soutien de l'empire ottoman contre la

Hollande<sup>61</sup>. Devant l'échec de ses tentatives, il accepta de se retirer contre le paiement d'une rente dont il profita jusqu'à la fin de sa vie. Ce personnage bénéficia tout d'abord d'un prestige énorme à Aceh, en raison de ses origines arabes et de ses connaissances religieuses. D'après le témoignage de Snouck Hurgronje, il réussit à imposer localement une pratique plus stricte de l'islam<sup>62</sup>. Il se heurta en cela à des groupes d'intérêt locaux, jaloux de son influence et soucieux de défendre la version locale de l'islam.

Les Hollandais s'emparèrent presque immédiatement du palais du sultan d'Aceh et de la région de Banda Aceh. Devant leurs difficultés à progresser plus avant dans l'intérieur du pays, ils tentèrent de négocier le ralliement d'un certain nombre de chefs militaires locaux, les *ulèébalang*, et établirent une ligne de concentration (*geconcentreerde linie*) qui délimitait les territoires soumis aux Hollandais<sup>63</sup>. L'effacement du pouvoir du sultan, réfugié à Keumala, et la trahison manifeste d'un certain nombre d'*ulèébalang* firent des oulémas les seuls véritables leaders de la guerre de résistance à l'envahisseur hollandais, qu'ils requalifièrent de guerre sainte (Acihais *Prang Sabi*, Malais *Perang Sabil Allah*). Une épopee composée dans ces années avec le titre d'*Hikayat Prang Sabi*, devint extrêmement populaire et contribua à galvaniser la résistance acihaise<sup>64</sup>. Certains oulémas purent exiger localement une pratique plus stricte de l'islam, mais les changements demeurèrent globalement assez modestes. Deux oulémas se distinguèrent plus particulièrement dans le leadership de la résistance, Teungku Kutakarang et Teungku Cik di Tiro.

Si l'attitude de résistance aux Hollandais donna dans un premier temps un prestige accru aux oulémas, elle leur coûta personnellement très cher. Beaucoup d'oulémas et leurs disciples périrent dans la guérilla, ce qui réduisit considérablement le nombre des gens ayant reçu une formation religieuse avancée à Aceh.

### ***La formation du modernisme acihais derrière Daud Beureueh et leurs succès politiques et sociaux jusqu'en 1950***

L'enseignement religieux local étant très désorganisé et affaibli, certains Acihais allèrent se former dans d'autres régions, en particulier dans le pays Minangkabau à l'ouest de Sumatra. C'est dans ces écoles lointaines qu'ils

61. Reid, Anthony, "Habib Abdurrahman az-Zahir (1833-1896)", *Indonesia*, 13, 1972, p. 37-60.

62. Hurgronje, 1906, vol. I, p. 161.

63. On trouvera un résumé récent des événements de la guerre d'Aceh dans Antje Missbach, "The Aceh War (1873-1913) and the Influence of Christiaan Snouck Hurgronje", in Arndt Graf, Susanne Schröter & Edwin Wieringa (eds.), *Aceh, History, Politics, Culture*, Singapour, ISEAS, 2010, p. 39-62.

64. Aspinall, Edward, *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

découvrirent dans le courant des années 1920 la pensée de l'islam réformiste, avec une à deux décennies de retard sur le reste de l'Indonésie<sup>65</sup>. En effet, l'islam réformiste s'était organisé dans le reste de l'Indonésie depuis 1912 sous la bannière de la Muhammadiyah.

L'originalité du cas acihais fut non seulement que le réformisme musulman se mit en place assez tard, mais aussi qu'il s'organisa de façon autonome par rapport au courant pan-indonésien. Bien qu'inspirées par les écoles *minang* de la Muhammadiyah, les écoles coraniques réformistes acihaises gardèrent farouchement leur indépendance. Quand elles se regroupèrent en 1939, ce fut sous le nom de PUSA, mouvement pan-acihais des oulémas, nom qui soulignait bien leur spécificité<sup>66</sup>. Le premier leader du PUSA fut Daud Beureueh, qui domina la scène politique acihaise jusqu'au début des années 1960. Si le PUSA faisait preuve d'un grand dynamisme, il ne fit pas disparaître pour autant l'enseignement religieux traditionnel dispensé dans les *dayah* par des maîtres soufis. Malgré des intérêts convergents, les oulémas de *dayah* éprouvèrent beaucoup de difficultés à se fédérer. Certains finirent par rejoindre le parti musulman indonésien PERTI, mais la majorité resta largement en dehors des mouvements traditionalistes indonésiens, notamment du principal d'entre eux, le Nahdlatul Ulama<sup>67</sup>. A la veille de la seconde guerre mondiale, on en arriva donc à la situation paradoxale suivante : les oulémas d'Aceh étaient engagés dans le même débat entre islam réformiste et islam traditionaliste que les autres oulémas indonésiens et partageaient largement les mêmes idées, pourtant ni les réformistes ni les traditionalistes ne s'affilièrent aux grands courants pan-indonésiens.

L'invasion japonaise d'Aceh en 1942 fut l'occasion pour les réformistes acihais de faire avancer leur agenda politique et social. Comme les *uléebalang* avaient été les grands alliés des colonisateurs hollandais depuis la fin du conflit, les Japonais décidèrent de s'appuyer sur les oulémas pour asseoir leur domination locale. Les oulémas réformistes obtinrent des Japonais l'établissement d'un tribunal islamique (*mahkamah syariah*)<sup>68</sup>. Après le départ des Japonais en 1945, les réformistes acihais entreprirent une

**65.** Alfian, Ibrahim, "The Ulama in Acehnese Society, A Preliminary Observation", *Southeast Asian Journal of Social Science*, vol. 3, n° 1, 1975, p. 27-41. Notons que c'est déjà de cette région Minangkabau que les idées wahhabites étaient arrivées à l'occasion de la révolte des Padris au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

**66.** Sulaiman, M. Isa, *Sejarah Aceh, sebuah gugatan terhadap tradisi*, Jakarta, Sinar Harapan, 1997, p. 54.

**67.** Saby, Yusny, *Islam and Social Change, The Role of the Ulama in Acehnese Society*, Kuala Lumpur, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005, p. 97.

**68.** Abdullah, Taufik, "Zakat Collection and Distribution in Indonesia" in Mohamed Ariff (ed.), *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*, Singapour, ISEAS, 1991, p. 58.

véritable révolution sociale qui leur permit d'éliminer un grand nombre d'*uléebalang* des positions de pouvoir. Les avancées politiques et sociales des oulémas se poursuivirent tant qu'Aceh restait isolée du reste de l'Indonésie en lutte pour l'indépendance<sup>69</sup>. En 1949-1950, le gouvernement indonésien opéra une reprise en main de l'ensemble de son territoire. Aceh fut intégrée d'autorité dans une grande province de Sumatra-Nord, avec une importante population *batak* chrétienne. Les oulémas d'Aceh qui avaient profité des remous de la deuxième guerre mondiale et de la guerre d'indépendance pour conquérir de nombreuses positions de pouvoir et une certaine institutionnalisation du droit islamique sentirent immédiatement le danger que représentait pour eux cette fusion<sup>70</sup>. Daud Beureueh et son mouvement, le PUSA, décidèrent alors de rejoindre le mouvement pour un Etat islamique, le Darul Islam, qui avait été lancé par les réformistes de Banten en 1948<sup>71</sup>. Daud Beureueh lança donc un mouvement de guérilla des oulémas réformistes contre le gouvernement indonésien qui dura jusqu'au début des années 1960<sup>72</sup>.

Ce mouvement échoua pour plusieurs raisons. L'une d'elles était la résistance passive des oulémas de *dayah*, dont beaucoup prirent individuellement le parti du gouvernement indonésien, sans toutefois parvenir à s'organiser à une échelle plus large. L'islam traditionaliste acihais avait beau être divisé et sur la défensive, il n'en gardait pas moins une influence certaine dans les villages. Tous les Acihais n'étaient pas prêts à abandonner le mysticisme qui avait été le cœur de l'islam local et qui fournissait un réconfort appréciable contre les vicissitudes de la vie. Qu'il s'agisse de mauvaises récoltes, de maladies ou de décès, les paysans avaient gardé le réflexe de se tourner vers les grands saints mystiques.

Le mouvement du Darul Islam fit aussi apparaître clairement l'isolement des réformistes acihais vis-à-vis des milieux politiques indonésiens. Qu'ils soient réformistes ou traditionalistes, de droite ou de gauche, les hommes politiques indonésiens des années 1950 partageaient tous une grande familiarité avec la langue hollandaise et les concepts véhiculés par cette langue. Ce n'était pas le cas des leaders acihais, dont la vision de l'islam

**69.** Reid, Anthony, *The Blood of the People, Revolution and the End of Traditional Rule in North Sumatra*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1979, p. 210-254.

**70.** Schulze, Fritz, "From Colonial Times to Revolution and Integration", in Arndt Graf, Susanne Schröter & Edwin Wieringa (eds.), *Aceh: History, Politics and Culture*, Singapour, ISEAS, 2010, p. 74-75.

**71.** Pour une chronologie précise du ralliement finalement assez incomplet de Daud Beureueh au Darul Islam, voir Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, La Haye, Nijhoff, 1971, p. 54-75, et Cees van Dijk, *Rebellion Under the Banner of Islam*, La Haye, Nijhoff, 1981.

**72.** Kell, Tim, *The Roots of Acehnese Rebellion, 1989-1992*, Singapour, Equinox, 2010, p. 27 (première édition 1995).

cadrait mal avec celle des milieux plus laïcs de Jakarta. Les grands partis politiques indonésiens étaient dominés par des Javanais, et il était bien difficile pour les leaders acihais de communiquer avec eux. Les oulémas d'Aceh avaient été indépendants et aux postes de pouvoir depuis 1945. Ils refusaient de céder les positions qu'ils avaient acquises à des Javanais ou à d'autres représentants du gouvernement central étrangers à la province. Le principal résultat de la rébellion du Darul Islam fut l'obtention pour Aceh du statut de province spéciale (*daerah istimewa*), sans contenu politique concret, mais tout de même séparée de la province en partie *batak* et chrétienne de Sumatra-Nord.

### ***La pénétration des idées réformistes dans la société acihaise pendant l'Ordre Nouveau (1965-1998)***

La mise en place de l'Ordre Nouveau à Aceh s'accompagna d'une politique de neutralisation des oulémas locaux. Soeharto décida d'abord d'organiser la cooptation d'une nouvelle élite de technocrates acihais au profil séculier, pour neutraliser le danger de l'islam politique<sup>73</sup>. Ecartés des postes de responsabilité politique, les oulémas ne furent malgré tout pas négligés par le régime. Ceux qui refusaient de rejoindre le Golkar étaient exilés, les autres étaient intégrés et récupérés par le régime militaire pour qu'ils servent avec un discours islamique sa propagande en faveur de l'ordre et du développement économique<sup>74</sup>. Soeharto eut beaucoup plus de succès pour intégrer les oulémas réformistes des villes dans les institutions islamiques publiques que pour toucher les oulémas traditionalistes ruraux. L'université islamique d'Etat de Banda Aceh, l'IAIN Ar-Raniri, devint l'institution principale de formation de cette classe d'oulémas réformistes urbains ralliés à l'Ordre Nouveau<sup>75</sup>. Le régime de Soeharto voyait ces oulémas comme des instruments, mais la réciproque était également vraie. Les oulémas réformistes acihais ont ainsi utilisé les espaces laissés par le régime, comme celui de la prédication (*dakwah*), pour faire avancer leurs revendications sociales sans faire directement de politique.

La société acihaise a ainsi connu depuis les années 1970 le même phénomène d'islamisation que le reste de l'Indonésie. La pénétration d'idées islamiques venues du Moyen-Orient dans les villes, dans la bourgeoisie et dans les milieux universitaires a été très parallèle à Aceh et dans le reste du

**73.** Lindorf-Nielsen, Mette, "Questioning Aceh's Inevitability: A Story of Failed National Integration?", Paper for Global Politics Network, 2002, disponible à l'adresse: [http://www.globalpolitics.net/essays/Lindorf\\_Nielsen.pdf](http://www.globalpolitics.net/essays/Lindorf_Nielsen.pdf)

**74.** Aquino Siapno, Jacqueline, *Gender, Islam, Nationalism and the State in Aceh*, Routledge, Abingdon, 2002, p. 167.

**75.** Feener, Michael, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

pays. Une pratique de plus en plus visible de l'islam s'est imposée dans les villes et les milieux bourgeois, avec un port du voile plus fréquent, des constructions de mosquées et un contrôle social plus grand autour des prières quotidiennes. Le recul de l'influence sociale des femmes dans cette période a aussi été lié aux transformations économiques : les femmes possédaient les rizières, ce qui leur donnait un grand pouvoir dans une économie agricole et rurale. L'exode rural, la montée en puissance du salariat et d'une économie industrielle urbaine ont ôté beaucoup de leur poids aux anciennes prérogatives des femmes.

La rébellion indépendantiste du GAM (Gerakan Aceh Merdeka) lancée en 1976 par un descendant de Teungku Cik di Tiro n'avait aucun lien avec ces oulémas ni avec l'islamisation de la société. Elle recrutait d'abord des jeunes instruits, formés à l'occidentale, qui étaient frustrés dans leurs perspectives de carrière par les choix du gouvernement indonésien. La rhétorique initiale du GAM était avant tout une rhétorique ethnique et nationaliste, sans références majeures pour la religion.

Entre 1976 et 1998, les oulémas d'Aceh sont restés extrêmement divisés et pratiquement incapables d'influencer les protagonistes du conflit acihais. Ils s'alignaient sur le GAM dans les zones où celui-ci était le plus puissant et sur le gouvernement indonésien là où ce dernier avait l'avantage. Beaucoup d'oulémas traditionalistes ont soutenu à titre individuel le GAM dans les régions rurales, mais cela ne leur a pas pour autant donné de contrôle sur le mouvement indépendantiste. Les oulémas réformistes ralliés au gouvernement indonésien sont également restés jusque dans les années 1990 sans grand poids dans la définition de la politique acihaise de Soeharto.

### ***Les oulémas et la fin du conflit acihais (1998-2013)***

La fin de la dictature de Soeharto en 1998, loin de mettre fin à la guerre civile acihaise, a entraîné un durcissement du conflit, dont les années les plus meurtrières se sont étalées entre 1999 et 2003. La crispation des militaires indonésiens craignant un éclatement du pays, avec l'indépendance du Timor Oriental et le spectre d'une indépendance d'Aceh et de la Papouasie Occidentale, explique en grande partie la violence exacerbée de ces années. En 1999, le président indonésien Habibie a choisi de faire un geste d'ouverture envers les Acihais en leur accordant le droit d'appliquer des éléments de la loi islamique, la charia, à Aceh. Cette proposition est initialement venue d'un petit groupe d'oulémas réformistes acihais de l'IAIN Ar-Raniri avant d'être reprise par le président Habibie<sup>76</sup>. Du point de vue du gouvernement indonésien, l'application de la charia à Aceh était vue comme un moyen d'affaiblir le GAM en satisfaisant les vieilles revendications des

---

76. *Ibid.*

oulémas du temps de la rébellion du Darul Islam. L'application de la charia ne faisait pas partie des revendications du GAM, un groupe qui, nous l'avons vu, maniait plutôt une rhétorique de nationalisme ethnique, d'appel au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et de plus en plus d'appel au respect des droits de l'homme par l'armée indonésienne coupable de nombreux crimes de guerre.

Les oulémas réformistes acihais ont de leur côté profité de la liberté d'appliquer la charia pour en faire un instrument de contrôle social, de “social engineering”<sup>77</sup>. Ils n'ont pas considéré l'application de la charia comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen d'islamiser en profondeur les comportements sociaux. Cette tactique a jusqu'à présent assez bien réussi. En effet, les tribunaux islamiques eux-mêmes jugent essentiellement d'affaires de divorces. Les patrouilles de la police de la charia, la WH, ne sont pas craintes car elles n'ont pas le pouvoir d'entrer dans les espaces privés et qu'elles ont un parcours et des horaires fixes et connus de tous. Les coups de bâton donnés en place publique aux condamnés ont surtout un rôle symbolique car ils touchent très peu de gens et surtout des gens de peu. L'effet le plus puissant de l'existence de la police de la charia est de donner des apparences de légitimité à des groupes de jeunes qui s'auto-proclament gardiens de la moralité islamique et mènent des actions sauvages contre ceux qu'ils soupçonnent de prostitution, d'adultère ou d'idolâtrie envers des saints mystiques<sup>78</sup>. Ces justiciers auto-proclamés font régner un climat de contrôle social étouffant et sont aussi peu souvent punis pour leurs actes de violence que ceux qui savent éviter le parcours des camions de la police de la charia.

La population fait preuve de résistance passive face aux assauts officiels et officieux des défenseurs de la morale islamique. Les pèlerinages sur les tombes des saints mystiques et les festins funéraires se pratiquent en cachette, la nuit ou tôt le matin. Les amoureux se retrouvent clandestinement loin des chemins de patrouille de la WH, par exemple dans les friches ou les cimetières de masse laissés par le tsunami. Lors de l'interdiction récente en centre ville des feux d'artifice du nouvel an, fête sans rapport avec l'islam, la population les a tirés sur la plage. Pour se détendre loin de la pression de l'islam militant, la population aisée se rend à Medan ou à Pulau Weh, île en face de Banda Aceh où la charia ne s'applique pratiquement pas, entre autres pour y promouvoir le tourisme.

---

77. *Ibid.*

78. Sur les groupes privés s'arrogeant le droit de faire respecter eux-mêmes le droit islamique, voir par exemple Kamaruzzaman, Suraiya, “Women and charia in Aceh”, in *Inside Indonesia* 79, Jul-Sep 2004. Accessible en ligne a l'adresse : <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/women-and-charia-in-aceh>.

Le tsunami du 26 décembre 2004, qui a fait près de 200 000 morts dans la province d'Aceh et des dégâts matériels considérables, a accéléré le processus de résolution du conflit acihais. Ce tsunami a eu de nombreuses conséquences sur la place des oulémas réformistes dans la société. La première a été l'afflux d'aide en provenance des pays musulmans du Golfe, qui a servi à construire des maisons, des orphelinats et à reconstruire des mosquées. Les enfants dont les parents ont péri dans la guerre civile ou le tsunami, sont maintenant accueillis dans des structures financées en grande partie par des pays du Golfe et où un islam réformiste et militant leur est inculqué. Les campagnes acihaises résonnent des prières de ces enfants qui sont d'autant plus susceptibles de se tourner vers une pratique religieuse intense qu'ils cherchent un sens aux catastrophes dont ils ont été victimes. Les cercles des oulémas réformistes expliquent souvent l'ampleur des destructions à Aceh par l'impiété de ses habitants ou le relâchement de leurs mœurs, qui auraient attiré sur eux le châtiment divin.

## Conclusion

L'étude de l'évolution de la place sociale des oulémas à Aceh depuis le XVI<sup>e</sup> siècle révèle un certain nombre de surprises par rapport à l'image stéréotypée qu'a acquise cette province aujourd'hui. Si la charia est aujourd'hui appliquée à Aceh, ce n'est pas en raison d'une tradition fortement ancrée mais en raison d'un geste surprise du président indonésien Habibie à Jakarta en 1999, inspiré par un petit cercle de réformistes acihais<sup>79</sup>. Au temps glorieux du sultanat d'Aceh aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, les oulémas avaient encore une influence sociale limitée, car ils étaient avant tout des instruments de légitimation contrôlés par le sultan. Il s'agissait d'étrangers ou d'hommes formés à l'étranger, richement rémunérés et honorés, mais dont la position était très vulnérable. Utilisés par les factions politiques locales pour parvenir à leurs fins, ils étaient les premières victimes des changements de régime ou de souverains. De ce point de vue, ils étaient très semblables aux anciens brahmanes de cour. La situation acihaise était en cela très semblable à la situation javanaise.

C'est au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec l'éclatement du pouvoir central du sultan et la diffusion dans les villages des *meunasah* et des *dayah* que l'islam a pris racine dans la population, ce qui explique que ce soit le personnage très tardif d'Abdurrauf Singkili qui soit considéré comme le père fondateur de l'islam acihais. Cet islam villageois était avant tout soufi, ce qui permettait de recycler tout un ensemble de pratiques religieuses populaires pré-islamiques sous couvert de mystique<sup>80</sup>, selon des logiques que l'on retrouve

<sup>79.</sup> Bowen, John, *Islam, Law and Equality in Indonesia, an Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 231-232.

<sup>80.</sup> Hurgronje, 1906, vol. II, p. 18-19.

dans le reste de l'Indonésie. C'est à cette époque, parmi les pèlerins revenant d'études dans la communauté acihaise de La Mecque, et parmi les étudiants des *dayah* que s'est formée une classe d'oulémas autochtones, écrivant en acihais pour un public villageois plutôt qu'en malais pour un public de cour<sup>81</sup>. Par un lent processus de négociation et de compromis, les oulémas locaux ont acquis une place certes inférieure à celle des *ulèëbalang* gardiens du droit coutumier, mais centrale dans la vie des villages acihais. Ce sont eux qui, par leur référence à une religion universelle et par leurs nombreux voyages en quête de savoir, sont devenus les représentants d'intérêts pan-acihais dépassant ceux des communautés villageoises<sup>82</sup>. C'est grâce à ce positionnement transcendant les intérêts particuliers des villages ou des clans que les oulémas se sont trouvés les mieux placés pour coordonner la lutte contre l'envahisseur hollandais. Alors que beaucoup d'*ulèëbalang* se sont ralliés aux Hollandais en poursuivant leur intérêt particulier, les oulémas se sont présentés comme les garants de l'intérêt général. Le prix très lourd en vies humaines qu'ils ont payé pour leur résistance aux Hollandais explique en partie qu'une nouvelle génération d'oulémas réformistes ait pu apparaître et s'imposer dans les années 1920 et 1930<sup>83</sup>.

Le conflit social entre les oulémas et les *ulèëbalang* a connu bien des rebondissements au XX<sup>e</sup> siècle, dégénérant régulièrement en guerre civile. C'est ainsi que l'invasion japonaise et la guerre d'indépendance indonésienne ont été l'occasion pour les oulémas de prendre leur revanche sur des *ulèëbalang* qu'ils percevaient comme des collaborateurs de l'occupant hollandais<sup>84</sup>. Pendant les présidences de Soekarno et Soeharto, de nouvelles élites locales fidèles à Jakarta, les nouveaux *ulèëbalang*, ont fait perdre aux oulémas l'essentiel des positions politiques et institutionnelles qu'ils avaient réussi à conquérir dans les années 1940<sup>85</sup>. En revanche, le tournant vers la prédication (*dakwah*) des oulémas réformistes leur a permis d'influencer en profondeur la société acihaise. L'influence sociale des oulémas réformistes est devenue si profonde dans les villes que même la rébellion très sécularisée du GAM ne peut s'opposer frontalement à l'application de la charia<sup>86</sup>. L'application de la charia, accordée par surprise

**81.** On trouvera un aperçu des textes acihais produits à l'époque dans Voorhoeve & Iskandar, 1994.

**82.** Siegel, 1969, p. 73-77.

**83.** Alfian, Ibrahim, "The Ulama in Acehnese Society, A Preliminary Observation". *Southeast Asian Journal of Social Science*, vol. 3, n° 1, 1975, p. 27-41.

**84.** Reid, 1979.

**85.** Morris, Eric Eugene, *Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

**86.** Shaw, Robert, "Aceh's Struggle for Independence: Considering the Role of Islam in a Separatist Conflict", Al-Nakhlah, Fall 2008.

par Jakarta en 1999, a permis aux oulémas réformistes de faire régner un climat de contrôle social étouffant sur la province, alors même qu'ils ne sont pas ou peu représentés au sein du Partai Aceh, nouvel avatar du GAM qui contrôle la province depuis les accords de paix d'Helsinki en 2005<sup>87</sup>. Certains oulémas ont vu dans le tsunami dévastateur d'Aceh un châtiment divin pour le relâchement des mœurs locales et un appel à une pratique religieuse toujours plus intense et plus visible<sup>88</sup>. Malgré tout, les oulémas de *dayah* qui sont les gardiens de l'islam traditionaliste acihais résistent passivement en pratiquant en cachette le culte des saints ou les prières pour les morts que les modernistes rejettent comme de l'idolâtrie. Malgré leur relatif manque d'organisation et de coordination, ces oulémas ont un ancrage local très important qui remonte au XVIII<sup>e</sup> siècle et leur permet de tempérer les assauts des gardiens auto-proclamés de l'ordre moral islamique.

Finalement, même si les modernistes et les traditionalistes acihais ne sont pratiquement pas représentés dans les grandes organisations religieuses nationales, le NU et la Muhammadiyah, c'est le même conflit idéologique qui se joue à Aceh que dans le reste de l'Indonésie. Si les réformistes occupent incontestablement le terrain du discours, les pratiques religieuses des Acihais au quotidien sont plus complexes qu'il n'y paraît et les oulémas traditionalistes sont loin d'avoir perdu toute influence.

Plus que tout autre facteur, c'est sans doute l'exode rural et le développement du salariat qui expliquent le recul de la place sociale des femmes et l'adoption par les nouveaux urbains d'une pratique de plus en plus visible dans l'espace public. Derrière le conflit religieux et idéologique se cache un conflit social multiforme, dans lequel les jeunes, les urbains, les marchands et les diplômés penchent plutôt vers le réformisme, alors qu'au contraire les personnes âgées, les ruraux, les fonctionnaires et les moins bien formés penchent plutôt vers le traditionalisme. Pour comprendre l'évolution sociale et religieuse d'Aceh depuis 50 ans, il faut séparer clairement deux combats qui ont simultanément déchiré la société locale : le combat social des oulémas réformistes contre les oulémas traditionalistes et le combat politique entre le GAM et le gouvernement indonésien. On trouve le même type de tensions entre traditionalistes et réformistes parmi les Acihais que parmi les groupes soutenant le gouvernement indonésien, qu'ils soient Gayo, Minang ou Javanais.

En bref, les Acihais ne sont pas des fous de Dieu opposés à un gouvernement indonésien impie. Un examen attentif des dynamiques sociales et religieuses sur le long terme montre au contraire qu'en dépit des idées reçues, Aceh connaît des problématiques très semblables au reste de l'Indonésie.

**87.** Sur les tensions entre le Partai Aceh et les organisations d'oulémas acihaises, voir Salim, Arskal, "Politics, Criminal Justice and Islamization in Aceh", ARC Federation Fellowship, Islam, Syari'ah and Governance Background Paper 3, University of Melbourne, p. 13.

**88.** Clarke, Matthew, Ismet Fanany et Sue Kenny (eds.), *Post-disaster reconstruction, Lessons from Aceh*, Londres, Earthscan, 2010, notes 28 à 33.

*JAMES T. SIEGEL*

## Victory Without Surrender: The *Jihad* in Aceh

---

### War vs Holy War

The dates of the settlement of the longest colonial war in Dutch history remain unclear. The beginning alone is certain. In 1873 Dutch troops invaded Aceh. They were driven out, they returned the following year. The historian T. Ibrahim Alfian takes the dates of the defeats of major leaders of the war, between 1910 and 1913, as the effective end of the conflict.<sup>1</sup> Generally a war is concluded with a peace treaty. But no important Acehnese leader was left alive. The sultan had been deposed and his son was exiled long before fighting ended. The local nobility, the *uléébalangs*, were largely coopted by the Dutch, later in the conflict signing agreements to Dutch rule. But these were individuals without the power to transfer the rule of the kingdom as a whole to others. No one, then, who could surrender Aceh to the Dutch. Thus when *ulama* who had taken over the leadership of the last large scale resistance had been slain, Alfian reasonably concludes the war was over. There being no one who could speak for a people or a government, this left domination without surrender. But Alfian also cites other historians who say the war ended anywhere from 1903 to 1942. The later dates are justified because, though organized resistance ended, the holy war fought by individuals acting separately continued.<sup>2</sup>

---

1. Ibrahim Alfian, *Prang di Jalan Allah*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1987), 23-24.

2. There is a large literature on the Acehnese War, primarily in Dutch. There is no satisfactory view of the dynamics of the war in the Acehnese interior. Antony Reid's *The*

The difference between ‘war’ led by one side and a ‘holy war’ waged by their opponents, further complicates the dates of the war’s end. The holy war fought most fiercely under the leadership of *ulama* sometimes able to mobilize thousands, continued without leadership when the Dutch put down organized opposition. Individuals without connection to each other continued attacks on unbelievers. They found it necessary to fight against *kafir* rule and did so following the terms of the holy war. These were given in a literary form recited often in small groups or within families. The crucial line is a quotation from the Quran in Arabic, then translated into Acehnese: “God has bought from the believers their possessions and themselves against the gift of paradise.”<sup>3</sup> The understanding of this line, made clear in Acehnese, is that the jihadist will slay the unbelievers and fight until he himself is slain. That many continued to fight in the belief they were waging a *jihad* and that the Dutch continued to be wary of them even though by the end of the 1930’s there were few Dutch victims justified some historians in calling this form of opposition ‘war’. That there was no surrender is clear; that the war never ended was still the opinion of some Dutch and some Acehnese.<sup>4</sup> The leader of an independence movement in the last decades of the 20<sup>th</sup> century justified it saying that the Dutch never had a right to hand Aceh over to their newly independent ex-colony.<sup>5</sup> Aceh had never surrendered according to him, therefore war had not ended. For the rest of the world war was ended when there was no resistance, regardless of whether there had been a surrender. But to say this, the actions of jihadists that continued more or less till the Dutch left Aceh, had not to count.

*Contest for North Sumatra: Aceh, the Netherlands and Britain, 1858-1898*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969), gives an account of the complicated rivalry of Britain and the Netherlands and its effects on the war and speaks also of the development of Dutch colonial policy. The book ends before the conflict had finished. Ibrahim Alfian’s account, *op. cit.*, gives an overview from an Indonesian and Acehnese point of view, showing in particular the religious dimensions. Alfian draws on Acehnese as well as Dutch sources. The Dutch journalist Paul van ‘t Veer synthesizes much of the Dutch sources and relates the course of the war with emphasis on its major events and the personalities concerned. *De Atjeh-Oorlog* (Amsterdam: de Arbeiderspers, 1989).

3. Quran 9:111.

4. Van ‘t Veer divides the war into three periods, of which the last extends from 1898 till 1942. *Op. cit.*

5. Hasan Mohammed Tiro, the leader of the GAM, toured the Acehnese countryside preparing his followers for battle against Indonesia and its army by teaching them their history, the principle point being that Aceh never legally belonged to Indonesia because, never surrendering, it could not be included in the territories the Dutch ceded to Indonesian revolutionaries. This I was told when I met with members of his group during the revolt. This message had no influence at all on the nations Hasan Tiro tried to convince and not much within Aceh. Aceh, after all, had been part of Indonesia for decades when he began his rebellion and no one had mentioned his point. That he thought of it, however, was not, in my opinion due to his deep knowledge of history. Perhaps it was a sentiment remaining from the time of the *jihad*, though his movement was in no way jihadist.

By the 1920's every leader of a group taking violent action against colonial authority had been defeated, usually being killed. But individual jihadists remained. There was no formal war organization, no troops, but there was a movement spread throughout Aceh. The victims of this holy war were sufficiently numerous to cause the Dutch to coin a new phrase: "Atjeh moorden", "Acehnese murders", for the sudden attack by someone simply present in a railway station, for instance, on anyone white, including women and children. The term 'murder' showed that colonial society did not consider these political killings. Rather they were thought to be the work of the deranged when they were not the actions of those suffering economically. Poverty and madness were at their root. The improvement of the economy and the building of a mental hospital where schizophrenics would be set apart were hoped to lead to the end of the *jihad*. It seemed that once concerted political action was futile and it was clearly impossible to expel the invaders, violent resistance could only be pathological. One had to have recourse to psychiatry rather than to political analysis to explain something that happened outside the terms of 'war' as the Dutch understood the term. Those diagnosed as schizophrenics thought they were fighting a holy war. Psychiatrists saw only delusion, a medical term used to explain 'fanaticism' (the 'terrorism' of today) as some spoke of the jihadists. One could choose continued aggression between colonizer and, by this time, 'colonized', was the rational carrying out of belief, thus acts of a certain type of war, or it was an effect of mental malfunctioning.

Snouck Hurgronje, the Islamicist, ethnographer and government advisor usually credited with ending the war complained that simply putting down resistance would not bring 'pacification'. To pacify includes to 'placate', to make someone settle down, to satisfy themselves with a condition they originally find unsettling. Unless Acehnese accepted Dutch rule, that is, unless they actually surrendered instead of being merely defeated, there would be no peace. Snouck seems to have been correct about this. One complains only that he had little plan for making Acehnese accept Dutch rule. Somehow it would follow eventually after Acehnese were defeated. Acehnese would accustom themselves to foreign rule and they would see the advantages of being colonized. Rationality and habit, in effect, would show the way. It would start when the fact of defeat was accepted. This however never happened. There was not only cooperation with Japanese at the moment of their invasion, rare in the rest of the Indies, but the *jihad* continued until late in Dutch rule.

Force alone was not enough to 'pacify' Aceh. Still Acehnese were defeated and eventually lived under a system of governance imposed by the Dutch. But resistance continued even if in attenuated forms. The continuation of the *jihad* set the terms of Acehnese understanding of defeat

and victory. Snouck, it seems to me, was correct to point out the difference between a true peace, one that went beyond defeat, and a defeat without surrender. But he was not clear what would bring that about, as we will see. And he left out the *jihad* as an important element not merely in stimulating political resistance but also in shaping Acehnese understanding of Dutch rule. The *jihad* eventually lessened in intensity to the point where Dutch congratulated themselves on thinking that the question of Aceh was settled. They were left off guard when modernist Muslims, not jihadists, aided the Japanese. The relation of the two movements is complicated and has to start with the *jihad* itself.

The *jihad* ends the life of the jihadist. He goes directly to paradise, not having to await for apocalypse and the moment of judgment. One cannot understand ‘jihad’ without also thinking ‘apocalypse’. But the obvious but still neglected fact of the Acehnese *jihad* is that it was in the interest of life on earth. The defeat of the *kafir*, the restoration of Islamic society was its aim. Before the *jihad* became a widely used term in the discussion of Aceh, actions against the Dutch were taken by the latter as heroism. Thus certain Dutch observers admired the courage of the Acehnese who opposed them with heroism.<sup>6</sup> The difference between a hero and jihadist comes mainly in their memorialization. The hero fights for the ideals of others and himself. He sacrifices himself for the general good. The jihadist does the same. But the memory of a hero becomes part of the historical record. The memory of the jihadist, in Aceh at least, was much less likely to do so. He is in paradise of course; he has his reward already. This difference, we will claim, is important in understanding how the *jihad* could have become a normal element of Acehnese society in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries.

It is tempting to speak of the *jihad* as either ‘otherworldly’ or as ‘fanatical’, depending on what aspect of action one emphasizes. Its social purpose is difficult to understand since in one way or the other it is taken as a refusal of life. The hero fights and wants to live if he can. The jihadist has

---

6. For instance there is this account by the first photographer to photograph the Dutch colonial troops in action: “There now began a terrible fight, man against man. The enemy defended himself heroically, that has to be recognized, and they chose to the last man to die with *klewangs* (Atjehnese short swords) in their fists rather than surrender. The dreadful drama became more terrifying at each moment through the bursting of powder mines which, no matter how badly laid, the enemy now and then succeeded in exploding... Also the Atjehnese had a brave van Speyk in their midst, who still even then, before he could be bayoneted, found a way to stick a fuse in a big powder vat. I have seen this brave man, old and wrinkled, and, regardless of the wounds to our side caused by the explosion, I felt respect for the grey hero, who rather than surrender, blew himself up with friend and foe.” C. Nieuwenhuis, *Expeditie naar Samalanga: Dagverhaal van een Fotograaf te veld*, (Amsterdam: Van Holkema & Warendorf, n.d.), 29-30. Quoted in Siegel, “The Curse of the Photograph”, in Rosalind Morris (ed.), *Photographies East: The camera and its histories in East and Southeast Asia*, (Durham, N.C.: Duke University Press, 2009).

his own death as well as that of his enemy as his goal. Suicide of any sort incriminates society. Durkheim found numerous types of suicide, each of them the result of social malfunctioning -too much social pressure, not enough- and so on. To think that suicide could be in the interest of society and not a reproach to it makes sense if one can understand that the slain jihadist, considered to be alive himself, albeit not present, retains a relation to the living, one that is not properly called a memory. From that point of view, sociality is shown to be powerful enough to overcome the difference between living and dead. The community expands its boundaries just at the moment when large numbers are slain.<sup>7</sup>

We have to turn to the war itself to see how a holy war developed. In particular the material losses on both sides and the brutality of Dutch policy once it was formulated by government advisor Christian Snouck Hurgronje and Major –later General J.B. van Heutz, later governor of the province and finally governor-general of the Indies- contributed to developing what Dutch termed ‘*kafir haat*’, hatred of the unbeliever. This they saw as central to Acehnese resistance. If there was such a thing it should be set against the implementation of the policies of Snouck and van Heutz.

The brutality that befell the Acehnese had a certain necessity to it from the Dutch point of view. Acehnese successfully fought the Dutch forces from the moment they landed in the sultanate in 1873. They were forced to withdraw but returned and gained the seat of the kingdom and the area surrounding it. But then the colonial forces could make no more progress. They eventually fenced themselves off, establishing a ring of forts around the capital. They remained largely within their enclosure. They established alliances with Acehnese political leaders, in particular with one of the major Acehnese *ulèébalangs* or local chiefs, Teuku Oemar, who, until that time, had opposed them. They armed him with up to date weapons. He fought for them for several years before he changed sides and became one of their most fierce opponents until he was shot dead.

The Dutch remained within their enclosure, the “line of concentration”, for about 20 years. It cost the Dutch heavily in men and in money. To adopt an offensive policy cost even more of both. When T. Oemar betrayed them, turning their effective arms against them, leaving them without a strategy, Dutch changed their policy. The war was already bloody with civilian as well as military casualties on the Acehnese side and heavy losses from both battle and disease for the Dutch. The new plan developed by Snouck Hurgronje and J.B. van Heutz resulted in a long series of massacres as colonial troops methodically worked through all of Aceh. These were not the first massacres. One of the important Dutch generals, J. van Swietan, said

---

7. Just how this happened is the subject of a piece that follows from the present paper.

that up till 1880, thus before the new plan of Snouck and van Heutz, as many as 500 villages had already been burned down.<sup>8</sup> With Snouck and van Heutz, Dutch aggression was extended throughout Aceh. This certainly played a part in the development of “*kafir haat*”, a term that has no Acehnese equivalent and was unjustified until the war was underway.

Snouck Hurgronje was contemptuous of the trust offered initially to T. Oemar. Anyone who had studied Acehnese politics and culture as he had would have known that Oemar was an ‘adventurer’, a man with no permanent commitments, ready to change sides when it suited him. Here is Snouck’s assessment of Oemar, made after Oemar had come over to the Dutch side, had received substantial numbers of weapons and supplies and then rejoined the Achenese forces:

Teukoe Oemar was an Atjehnese chief from less distinguished descent than the great lords of the land, but with very much more energy, insight and cleverness. Like others who partly by inheritance, partly by force, who each in his own area had gotten authority, Teukoe Oemar had known through trickery (list) and violence to establish his influence in a large part of the West Coast... He had shown us a couple of times his traitorous side... Teukoe Oemar does everything on a greater scale than his colleagues; being a traitor (v verraden) included.”<sup>9</sup>

Oemar’s political success was a mark of his unreliability according to Snouck. He was able to multiply alliances, but he did so through “trickery and violence”; no alliance was exclusive of others, seems to have been Snouck’s reasoning. The nature of Acehnese politics fostered untrustworthiness. *Uleëbalangs* were usually recognized by the sultan and passed the office down in the family. But the office was insecure; political position was only weakly institutionalized. ‘Adventurers’ were around to challenge weak figures. The mouths of rivers were controlled by *uleëbalangs*, giving them control of trade in their areas and thus an important source of revenue. Whoever controlled such revenue could support followers and become a political force. Even given that adventurers could be expected, still Oemar was exceptional. He was more clever and had more ‘insight’ than others. His competence within his own society itself made him an unreliable ally.

Office holders usually had letters patent from the sultan detailing their duty to uphold Islamic law. Had the sultan actually had political control, *uleëbalangs* would have been his administrative and not merely his symbolic subordinates. But they were not; the sultan had little control over who held office. The fact that letters patent were not necessary to retain control of the

8. J. van Swieten, “De Lieutenant-General van Swieten contra Den Lieutenant-General Verspikck”, quoted in van ‘t Veer, *op. cit.*, 130.

9. Christian Snouck Hurgronje (Teukoe Mannsoer), “Atjeh”, *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 8 November, 1896, republished in C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. 4, 322.

area and yet *ulèébalangs* went to great lengths to get them means that something more than interest is at stake. Why, otherwise, pay dearly for the letters patent? What were they worth?<sup>10</sup> The sultan was weak, and yet local political leaders, who were in place as securely as they might be without the legitimacy the sultan conferred wanted to show their loyalty to him. To be loyal to the sultan did not mean supporting him when he himself was challenged. Nonetheless loyalty to the sultanate as such was valued. Fidelity was an abstraction needing a focus, the latter supplied by the sultan but without obedience following. There was more loyalty of this abstract sort than there were places where it might have been actualized and been of long duration. The sultan focused the fidelity of his subjects, but seldom could do more than that.

Across the strait on the Malay peninsula it was different. Those who controlled river mouths established their own sultanates. This did not happen in Aceh. Those who followed material interests tried to solidify those interests through an allegiance to the sultan that did nothing to increase their power and that cost them large sums, according to Snouck. The result is that Aceh remained unified without a unified government or administration. The *ulèébalangs* depended on their own resources, personal and material. But insisted on displaying a loyalty that counted for nothing material.

The career of Oemar illustrates this. Oemar changed sides first opposing the Dutch, then allying with them, then changing back again, as I have said. His loyalty was the condition of whatever alliance he entered into, as it was with all alliances of that time and place. One keeps in mind that Oemar was singular by his superior qualities but nonetheless belonged to a class, ‘adventurer’, a Dutch term without Acehnese equivalent that I know of. One that implies loyalty and disloyalty alike. It is not surprising that Snouck thought it was impossible to deal with Acehnese until they surrendered. Regardless, unless Dutch had a permanent hold on such people they could not be trusted. Thus no negotiation. Or rather, negotiation, but surrender first.

Van Heutz was even more adamant. The first important step in his new policy was the subjection of Pidie, a region on the East Coast. Snouck was unusually apologetic. He seems never to have criticized van Heutz publicly, but in confidential advice given to the government years later he confessed he did not always agree with van Heutz’s radical measures. When

---

<sup>10</sup>. Snouck put the price at about \$500 plus various gifts. “Atjeh en de Gajo- en Alaslanden: Het Atjeh Verslag”, presented to the Governor-General, dated Weltevreden, 23 May, 1892. In Snouck Hurgronje, *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*, edited by E. Gobée en C. Adriaanse, (The Hague: M. Nijhoff, 1957), 79. From the Dutch side at least, it seemed possible for an *ulèébalang* to join the Dutch and to get a seal from the sultan verifying his position. The sultan at that moment had fled the Dutch and set up his court some distance away.

van Heutz took office as governor of Aceh in 1898, “no one was more pleased than I was. I knew him for a person of rare strength of mind and determination who knew how to get things done with the means at his disposal...”<sup>11</sup> But Snouck thought van Heutz did not have sufficient knowledge of Aceh. As a result van Heutz assumed he could pacify the country in a year whereas it took decades. Snouck thought van Heutz never really learned what he ought to and was limited in his understanding of anything outside military questions. Van Heutz knew the ways of the military and knew the limitations imposed by the government and limited means.

Van Heutz’s task was the submission of Aceh, which is to say the establishment of a situation in which the armed strength opposing the Netherland-Indies authorities in the whole of Aceh and Dependencies was mastered and could remain mastered on a solid basis. The name for van Heutz’s work in Aceh is not Pacifier but Victor. He can be called Victor; the pacification can remain till later.<sup>12</sup>

Snouck was contemptuous of van Heutz and perhaps jealous of the credit given him for subjecting Aceh.

Only later, when colonel, later General van Heutz led the subjugation of Aceh, was it clear that he knew nothing of the motivations of Acehnese, that he entirely misappraised the opposition power...

Van Heutz never understood anything of the Achenese... Concerning the importance of the spiritual leaders, the limits of the influence of the *adat* chiefs, their relation to the sultan, the governor’s estimation was subject to change and was mostly inaccurate. As little as he knew of the Acehnese language, he knew less of the inner life of Acehnese.<sup>13</sup>

But Snouck supported him when van Heutz was shunned by the military and his career seemed at an end. Snouck had read a book of van Heutz that called for the absolute mastery of Aceh in contrast to the half-hearted measures taken up till that date.<sup>14</sup> Snouck doubled van Heutz’s call for mastery, as we will see momentarily. The events that followed, the massacres that inflected the Acehnese idea of the holy war were the result of the cooperation of the two. But he tempered this with strategic considerations that presumably came from his knowledge of Aceh. Snouck’s own ideas, aside from the need for mastery, did not lead to the ‘pacification’ he and van Heutz demanded. In part Snouck blamed van Heutz for this failure. When van Heutz led troops to pacify Pidie, Snouck would have gone along but had

**11.** Letter of Snouck to the Governor-General, dated Batavia, 2 Oct., 1903, in *Ambtelijke Adviezen*, *op. cit.*, 327.

**12.** “Atjeh”, *De Nieuwe Courant*, 16-19 June, 1908. Republished in *Verspreide Geschriften*, vol. 4, *op. cit.*, 132.

**13.** *Ibid.*, *op. cit.*, 132-133.

**14.** Van ‘t Veer, *op. cit.*, 189-198.

broken a shin bone. Van Heutz told Snouck that when they reached the village of Tangse he would consider it an enemy refuge and set it afire. Snouck however knew that there were no recent reports of enemy activity there. He knew too that such actions “left people in a disordered state and pacification would be delayed.”<sup>15</sup> But this common sense could not always counter a belligerent attitude.

The entire staff of the Pidie expedition was under the influence of burn and destroy to the point that the governor too seemed converted.<sup>16</sup>

This Snouck adds was not openly expressed but it furthered the opinion that Tangse for long had been enemy territory and offered shelter to important enemies. Tangse was saved, but many other villages and fortresses were not. They would have been, was Snouck’s point, if someone who knew the Acehnese well was listened to.

To be “under the influence of burn and destroy” is to be impatient. The first sentences of Van Heutz’s book analyzing the failures of military policy say:

“It is now 20 years since the Netherlands began the war with Atjeh. Each change of system shows clearly that the Government *still does not know* the way that leads to the total subjugation of the country.” (italics in original) The last part of the long final sentence, widely cited at the time, once again italicized, van Heutz’s way of raising a voice that seems never to have been modulated in the first place, states his “... deepest conviction *that Atjehnese will never be subjugated except by force [macht] and only he who shows the power to enforce his will shall be master whose commands they will obey.*”<sup>17</sup>

It is evident that Dutch frustration left much of the military and the colonial administration not merely tolerant of “burn and destroy” but eager for it. Photographs of the time show hundreds of corpses inside the palisaded Acehnese fortresses, flattened, inert while above them erect colonial troops, their slayers, look at the camera. Amongst the horizontal are women and children. Reports of these massacres in the Netherlands aroused strong criticism. But the Netherlands government could apparently think of nothing else to do. Expeditions throughout Aceh repeated the Pidie experience. So much so that the photographs from one place resemble those of the others.

An ex-officer under the pseudonym Wekker published reports on the atrocities in the Netherlands in the *Avondpost*.<sup>18</sup> Wekker gives lists of

15. Letter of Snouck to the Governor-General, dated Batavia, 2 Oct., 1903, in *Ambtelijke Adviezen, op. cit.*, 330.

16. Ibid.

17. J.B van Heutz, *De onderwerping van Atjeh*, (The Hague: De Gebroeders van Cleef; Batavia: G. Kolff and Company, 1893), 5, 117.

18. Wekker, *Hoe Beschaafd Nederland en de Twingste Eeuw Vrede en Orde Schept op Atjeh*, (The Hague: Avondpost Drukkerij, 1907). The pseudonym ‘Wekker’ was possibly a

women and children murdered. He says, amongst much else, that prisoners were murdered because there was no way to provide for them on the march back to camp, sometimes days long. This, Wekker said, was due to lack of sufficient force. If they had more troops and more provisions it would not happen. In Wekker's estimation, this was terrible behavior, but necessary, unless the army was better funded. The murder of prisoners was not a sign of force for him but its opposite. Dutch force had to have the means to show itself invincible and determined to win. Aceh did not surrender. One had to march through the hinterland to make it do so. 'Excesses' followed that Snouck would have prevented if he could. But soldiers recognize necessity. When they can do nothing else for their prisoners, they kill them. Wekker was angry with the administration for making such deplorable behavior inevitable. Whether Acehnese would have taken the killing of prisoners as a sign of strength or weakness is not clear. Whether van Heutz would have condoned this behavior is equally unclear. Whatever the case, more force was called for.

Whatever they did in Aceh, at least initially, and for a long time, produced frustration. Dutch frustration was not relieved when finally they crushed Acehnese resistance and the latter nonetheless refused to recognize colonial superiority. Acehnese seem in these accounts to be an implacable barrier forcing the Dutch themselves into savagery. Snouck thought negotiation would be possible but, as already mentioned, only if Acehnese surrendered first. Then there could be mutual understanding.

Snouck was in accord with van Heutz about the need for "absolute mastery". Acehnese were faced with the results of the policy of this dreadful duo. They were not what Snouck hoped for. The actual result is shown by a Czech doctor, Pavel Durdik, in the service of the colonial forces. He wrote in his memoirs of seeing 11 Acehnese who had recently surrendered. These he termed, 'friendly' ('amicaux' in the French translation from the Czech).

They surrendered at Lambaru, men thin and straight as the trunks of fir trees. Some of them carried sacks of rice on their heads. They passed close to us in silence, like great lords, implacably fixing their gaze straight ahead, not giving us a glance. They marched one behind the other with a fast step, each armed with a short sword (*klewang*).<sup>19</sup>

---

reference to van Heutz who according to Snouck, wanted to "awaken" the Netherlands to the situation in Aceh. "Het gelukte hem lang niet dadelijk de Nederlandche natie uit haar slap te wekken; aanvankelijk vond hij meest miskenning en bestrijden". Snouck, "Atjeh", 1908, *op. cit.*, 129. Ie, before van Heutz, the Dutch were 'powerless, sunk in a moras, and hopeless. Then he, who was unknown and young, appeared and showed the way out. "This is the legend", he adds, after this explaining van Heutz's limitations.

<sup>19</sup>. Pavel Durdik, *Un médecin militaire à Sumatra. Récits de la guerre d'Atjeh (1877-1883)*. (Translated and edited by Ludvík Kalus and Claude Guillot), (Paris: Association Archipel, L'Harmattan, Cahier d'Archipel 40, 2010), 105. Original published in Prague, 1893.

Defeat did not produce acknowledgement of the moral superiority of the victor. These men were ‘friendly’, meaning surely that they were fighting for the Dutch. But force could not compel respect. The eleven men who surrendered still acted “like great lords”, refusing to look at the white men as though that gesture came too close to acknowledging them. They still bore their Acehnese swords, weapons so efficacious that the colonial *marechausee* adapted them for their own use. Nothing in the bearing of these men promised a durable peace. Snouck seemed at least half right - one could not put one’s trust in an alliance with Acehnese even, it seems, when they surrendered.

But had these men actually ‘surrendered’ considering that their acknowledgment of Dutch strength did not include recognition of Dutch superiority? In Durdik’s anecdote, surrender did not bring with it even the acknowledgment of a colonial presence “close to us”. Their silence is audible, a form of hostile speech directed at those toward whom they refuse even to turn their heads.

Those close to the Dutch and those who had long ago surrendered showed no respect to any Dutch, including high officials, when they thought the latter did not understand what they, Acehnese, said to each other. Below I quote a long passage of Snouck in order to show his frustration with the impossibility of inculcating respect for the stronger. Political domination did not satisfy Snouck, presumably because unless it brought respect, thus pacification, Aceh would be unstable, being always susceptible to revolt and never willingly obedient to government regulation. Beyond that, the passage shows Snouck’s frustration with the limitation of his own powers. The more he knew about Aceh, the more obstacles he found to being respected. He, as white, could not make himself felt no matter how much he knew about those he faced:

In talking to one another they only occasionally employ the name *Ulanda* (Hollander) the commoner appellation being *kaphé* (Ach. pronunciation of *kafir*), which they use without the least ill-will. Furthermore, the Acehnese has two personal pronouns, both of which express the third person for all genders and numbers, *jih* (*ji-*), which is employed without distinction, and *gob* [*geu-*], which betokens a certain respect for the person spoken of. Yet this honour which is paid as a matter of course to a simple *keuclii* [village headman] is regarded as too high for Dutchmen, even for the Governor of Aceh; nay, for the Gömpeuni itself, which is regarded as the supreme ruler.

Even the people of Meura’sa and Gampöng Jawa [places amongst the earliest to capitulate] who have wholly compromised themselves by complete submission, call all Dutch authorities *jih* and speak without the slightest intention to give offence of [sic] the regulations of the *kaphé*, thus in their common talk denying to the ruling authority even a comparative degree of lawful right.<sup>20</sup>

---

20. The Acehnese, *op. cit.*, vol. 1, 171-172.

The use of the familiar instead of the formal personal pronoun comes naturally to Acehnese when they speak about the Dutch. They would presumably use it directly to any Dutch speaker of Acehnese as well, but apparently they were few of the latter. The one implied in this passage, surely Snouck himself, is not suspected of understanding what they say. Their sentiments are not hostile. They use the term “without the least ill-will”. They are not secretly resentful. It is simply that Dutch, as unbelievers, do not merit more than contempt.

Acehnese are incapable of interiorizing the respect necessary for stable colonial rule, according to him. But on the other hand, this carries with it no resentment. They use the term ‘kafir’, a term that Snouck links innumerable times with ‘haat’, hate. But the people of Meura’sa and Gampöng Jawa do not make the linkage themselves in Snouck’s description. I think myself that Snouck’s observation and characterization of usage was probably correct. *Kafir* certainly lived long amongst Acehnese without particular difficulties. Perhaps Acehnese were contemptuous, but if so, it was a feeling that did not inflect their behavior. When social intercourse was necessary, Acehnese responded appropriately:

The title of *Tuan beusa* or great Tuan (Malay *besar*) which the Achehnese apply to the Governor of Aceh carries with it no respect. It is for them a foreign word which they occasionally use to describe high officials of the Gömpéuni, and which sounds to their ears very much as the “Great Mogul” does to ours.

The moral hierarchy of Acehnese appears here as immutable. Circumstances demand respectful language, but the language is drained of the tonality that one might expect. -No tone of respect accompanies ‘Tuan besar’- and no tone of disrespect comes with ‘kafir’ and ‘jih’. Snouck, however, sees this as a political problem. Indeed, according to him it was when obedience was called for, when acting rather than speaking in terms given by the invader was demanded, that there was ‘kafir-haat’. Even later, in 1906, when Dutch administration had begun functioning, Snouck complained to the colonial minister: “The most useful and necessary governmental regulations we draw up Acehnese consider an imposition.” This by contrast with other parts of the colonies, and not only Dutch colonies. Elsewhere colonial rule was eventually felt as liberation from ‘tyrannical’ wielders of power. “Individuals felt freer” under colonial rule, “not only in our colonies but for example in British India and Egypt.”<sup>21</sup>

Acehnese ought to have felt liberated if one follows the description of the exercise of power in the countryside Snouck gives. The effective rulers of Aceh, the local authorities called *ulèëbalang*, “loom before the individual as irresistible forces”, he said.

---

21. Letter dated The Hague, 5 July, 1906 in *Ambtelijke Adviesen*, *op. cit.*, 384.

"If a man be sitting on the roadside as the *ulèébalang* and his retinue pass by and omits to ask... forgiveness for his presence, he may feel sure at the least of a beating from the *rakans* [the *ulèébalang* followers] by way of correction."<sup>22</sup>

Acehnese rulers easily intimidated their subjects. Their Dutch successors had trouble doing the same. Photographs show the appalling massacres as the policies of Snouck and van Heutz were put into effect. As noted, victims included children as Acehnese gathered in wood fortresses that were then bombarded by Dutch mortars some distance away and even sometimes by the guns of ships anchored off shore. That Acehnese did not feel safer and freer under Dutch rule was certainly due in part to these massacres. Military success of this sort provoked more entrenched opposition, a pattern repeated in many places in the world in other conflicts.

Snouck tried to limit the devastation wrought by the military, but with limited success. Dutch forces burn down a village but instead of changing sides its remaining inhabitants continue their opposition. It only made sense, in Snouck's opinion, to stop this "tradition" of "burn and destroy". If by itself a diminution of brutality did not succeed in bringing people to the Dutch side it would at least not produce even more enemies. "I always did my best to safeguard the choice against destruction, but numberless villages in the Dependencies were put to ruin and not for the benefit of a speedy pacification."<sup>23</sup>

Snouck is honored for his extensive knowledge of Aceh. That his policies based on that knowledge were credited with eventual Dutch victory only seems to confirm his understanding of Aceh. The result of his inquiries was not subtle maneuvering or indirect influence. It was rather the necessity of force since nothing within Acehnese society led to the advantages of capitulation, including, as we have seen, the tyranny, as he pictured it, of the local rulers. But his ethnographic work gave him the right to take a long view in the eyes of others. He was certain that Acehnese would eventually see the benefits of colonialism. Not merely peace and economic restructuring, but engagement in the modern world. Snouck agreed with van Heutz that force was essential but true victory would come only with a change of mentality brought about by surrender. Defeat first, surrender next. With this acceptance of the dominating power and thus a place in the contemporary world.

Nothing Snouck learned from his study of the Acehnese told him what besides force would lead Acehnese to truly accept Dutch authority. Most of

22. Snouck Hurgronje, *The Acehnese* (A.W.S. O'Sullivan, trans.), (Leiden: E.J. Brill, 1906), vol. 1, 119.

23. Letter of Snouck to the Governor-General, dated Batavia, 2 Oct., 1903, in *Ambtelijke Adviezen*, *op. cit.*, 330.

what he learned, such as Acehnese insistence on Islam, showed him the obstacles to such acceptance. This made it clearer to him that there had to be true surrender, not mere defeat. With the former there would be the coexistence of different peoples to the benefit of each. Defeat alone would not bring acceptance of the other. The militarily successful colonizer would remain the ‘hated-kafir’, shunned and the target of murderous attack.

“No Atjehnese thinks that we follow in the line of the sultanate. Ideas without material content, a resident without a prince, a sultanate without a sultan, make no impression on Atjehnese.”<sup>24</sup>

Dutch power overwhelms but renders no legitimacy. He goes on to speak of the “negation of [Dutch] national honor.” ‘Honor’ means the commanding of respect. Military victory by itself does not bring that. The imposition of Netherlands administration, replacing whatever there was of the Acehnese variety, did not bring respect either. Military victory was not enough, but there was no other recourse that Snouck could imagine. Force did not work, but, if the Dutch were to remain in Aceh, more force was left as the only alternative, illogical as it was. Snouck’s formulation of the solution is not different from van Heutz’s:

“...It is well established that we generally in Atjeh can obtain a lasting, durable influence through taking and holding the reins of power in our hands. And we will get that authority (gezag) only where our superior power (overmacht) has to be recognized. The compelling (afdringen) of that recognition alone can form the foundation of our existence (bestaan) in Atjeh; only later can custom (gewoonte) and peace (berusting) gradually find a place.”<sup>25</sup>

Acehnese would be forced to genuine surrender. On the other hand, Dutch power, no matter how superior, can only bring a hollow resemblance to true authority. Dutch administrators cannot be successors to Acehnese rulers. But eventually, nonetheless, Acehnese will become accustomed to obeying the Dutch and finally there will be peace. ‘Custom’ would bring automatic action, action without thinking, justified by previous practice. ‘Custom’ (*gewoonte*) as Snouck uses it is close to habit. But it should be read as having a heavier weight, indicated by the English ‘custom’. Determined imposition of “superior power” eventually brings ‘recognition’ of its rightness. And with that allows the ‘existence’ of the Dutch. Add to that the insistence that hatred was built into Acehnese attitudes toward the *kafir*, making it necessary to destroy in order to bring peace.

**24.** Christian Snouck Hurgronje (Teukoe Mansoer), “Atjeh”, *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 8 November, 1896, republished in C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. 4, 318.

**25.** Ibid.

Snouck speaks of Dutch “existence (*bestaan*) in Aceh.” Dutch could ‘exist’ well enough elsewhere. But in Aceh Snouck said that the Dutch could not do so. Meaning not merely that they could not establish themselves, but that their lives were endangered. The battle for political domination was a matter of life and death. For the Dutch and for the Acehnese. For the latter, for one reason because the threat of death, he implied, is necessary for there to be true surrender. Snouck does not make all the conclusions of his analysis explicit. He recognized that there could be no transfer of authority from Acehnese to Dutch in the eyes of Acehnese. Dutch rule cannot replace Acehnese rule. Rule has to start from sheer domination. But domination does not immediately confer acceptance. It follows that there must be a clear break with the earlier system. True surrender requires a transformation of Acehnese culture and society. Force can bring acceptance eventually when it is seen that the stakes are existence itself. The Dutch understand that existence is at stake. It was built into the European idea of war, after all. But Acehnese needed to be taught this.

There is no other basis for Acehnese acceptance of foreign rule than fear. The massacres were photographed in order to win acceptance in the Netherlands for the policy. They were meant to show that Dutch force would be exercised to the limits of its power. The demonstration was given to the Dutch at home so they could see what Acehnese -those not yet slain- would see. This is what is in store. Certain defeat. Necessarily followed by acceptance of Dutch terms. The Dutch used force and they showed force. They clearly (the adverb is deliberately used here) wanted to show death. The death of their opponents of course. The result of their refusal to surrender. When the lesson sunk in, Acehnese would truly surrender.

The threat of death had to be made. Acehnese left them no other choice. Not only because of their resistance in battle, but because of their continued resistance after their defeat. It is a battle to the death not only because Acehnese must surrender or be killed but also because only the threat of death could effect the replacement of one sort of rule (Acehnese) by another (Dutch). Snouck knew this from his knowledge of Aceh. But he also knew it from the experience of the Dutch in Aceh. Dutch could not exist there as things stood. Not until they could impose themselves. Acehnese needed to see that what was at stake for Dutch was also at stake for Acehnese. Nonetheless, photographs of dead Dutch troops are rare. Snouck states that Dutch too risk death and are willing to do so but he does not envision that possibility. ‘Envision’ in the first place meaning ‘picture.’ Dutch as a result are only ambiguously invincible.

One reason that Acehnese could not be made to accept Dutch rule was because they hated the Dutch. This, of course, was the opinion of Snouck. On the one hand, the Dutch were familiar figures in the area, trading in Aceh

long before the Dutch invasion. Snouck cites evidence from the Acehnese epics, the *hikayats*, to show Acehnese hatred. In one, dating from the 17<sup>th</sup> century, the *Hikayat Malem Dagang*, a ‘kafir’, an unbeliever, comes to Aceh with his brother. The king offers them both women. One accepts and converts to Islam. The other, claiming that the king has given them the ugliest of women, refuses and makes war. The king chases him outside Aceh, he is called a ‘kafir’.

This *kafir* is described as a follower of Moses and a sun worshipper.<sup>26</sup> The *hikayat* is presumably based on Acehnese expeditions against Malay sultanates. But there is nothing much of historical veracity in it. And in the case of Jews of course there is none at all. The word ‘kafir’, from Arabic, is accurate when it means ‘unbeliever’. But to arouse hatred it had to be attached to a threat. Europeans traded in Aceh for centuries despite being unbelievers. For the most part ‘kafirs’ traded as did Muslims from outside Aceh. There were foreigners from various places, some unbelievers, others not.

When a *kafir* opposed the sultan in the *hikayats*, he figured a threat that was inherent in the structure of the kingdom. He made evident a nearly unthinkable possibility. The brothers had been welcomed by the king although they were unbelievers. Nothing aroused hatred until one brother refused the king’s hospitality. The *hikayat* does not mention that the other brother must convert in order to accept the king’s gift though he does. He does so out of gratitude for receiving something precious. The second feels he has gotten something of no value. The woman given by the king is termed ‘ugly as a lizard’ by the second brother. It is a question not of her intrinsic quality but of the source of the gift. When the king gives a gift, by virtue of its source, it is valuable. The king stands as the guarantee of the fairness of exchange in a kingdom based on trade. When this is denied and exchange is deemed unfair, there is war. The *kafir* at that moment takes on mythical powers. The determination to rid him of those powers -it becomes necessary to kill him by pouring liquid lead down his throat to do it- Snouck terms hatred. ‘Kafir-haat’ in the *hikayat* is directed a menacing force, so powerful it threatens catastrophe, *kafirs* constituting a blockage of essential qualities of life-exchange of the gifts that establish relationship first of all, exchange in general probably as well. But there were *kafirs* in fact for most of the time while ‘kafir-haat’, triggered by a fear expressed in literature was an exception.<sup>27</sup>

---

26. Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, op. cit., vol. 2, 85.

27. There were of course incidents between Dutch and Acehnese, a couple of them famous, where trust was betrayed. But the long history of trade shows that this was not the usual course of things. When a Dutch ship was stranded on the Acehnese West Coast, the crew, captured by Acehnese, saved their lives by convincing their captors that they were British –who at that time supported Acehnese efforts against the Dutch. Political allegiance mattered more than *kafir-haat*. Reid, *The Contest for North Sumatra*, op. cit., 218.

'Kafir' is a term of contempt but *kafirs* are acceptable when they recognize the sultan's eminence. The *kafir* is unacceptable and even hated when rule is at stake. Then in the *hikayat* he becomes figural. But in life, merely an unbeliever, 'kafir' existed -and exists today- without arousing a sense of Acehnese vulnerability. 'Kafir' is found in the Acehnese vocabulary without 'existence' being put at stake. But when the Dutch invade, burn down the mosque, make the sultan flee, exile his successor, end the sultanate, destroy entire villages then the *kafir* is hated. At question for the Dutch is 'existence' in Aceh. At question for Acehnese is first *kafir* rule and then existence.

Snouck found *kafir-haat* to be of long standing since it appeared in a literary work of the 17<sup>th</sup> century (the date is not definitive). He ignored the factual and uneventful existence of *kafir* in Aceh. Snouck found confirmation of his claim in the tenacious refusal response of Acehnese to accept Dutch supremacy. This had one source in the conduct of the war. It had another in the myths of the kingdom. Myth seems to have preceded fact. One cannot account for *kafir-haat* entirely by the conduct of the Dutch. But once the war began, to say that Acehnese had always hated Dutch is inaccurate. But one can say that the colonial war was preceded and in a sense anticipated by literature. But this anticipation is more complicated than the story of the *hikayat* alone indicates. As we will see.

The *jihad* was a response to a policy of no negotiation with only fear posited as the basis of government. What other response could Acehnese make except asserting their willingness to die? How else to refuse to accept control of 'life' and 'death' as the basis of worldly authority? Acehnese refused the terms offered. Inevitably the 'fanatacism' of the Acehnese became a justification for the Snouck-van Heutz strategy.

If victory is to be turned into domination, at least some from both sides must live. The Dutch did not imagine dominating the dead. On the other hand, Acehnese included their martyrs, those slain by the Dutch, as a sign of their own superiority. For that, their martyrs had to remain with the living. We shall see in a piece to follow how that was accomplished.

It should not be concluded that Acehnese were mindful only of the afterlife. Acehnese wanted victory on earth. The achievement of paradise cannot be separated from that goal, at least not initially. But after it became apparent that the Dutch could not be driven out, the holy war continued nonetheless. This meant not only battling the Dutch, it also meant using them. Acehnese took the Dutch on their own terms. Snouck and van Heutz said Acehnese were a lethal menace. They said that they, the Dutch themselves, were a lethal menace. At the same time the menace to Acehnese was drained of force when Dutch presence opened the way to paradise. Dutch force was lethal. But to die in worldly terms meant a life of pleasure

in terms of the next world. The *kafir* imposition of death was an asset for Acehnese at that moment.

The more the Dutch imposed themselves, the better off certain Acehnese were in their own terms. They imposed their own reality on a political situation in a way that Dutch analysts, Snouck and van Heutz in particular, did not comprehend. The sultanate disappeared, the holy war continued. The holy war, from that point of view, was a turn away from the European idea of war. It was not a struggle for existence from the Acehnese point of view. In their understanding ‘existence’ had as its opposite not ‘death’ but “life in paradise”. It was sought at the price of existence as the Dutch understood it, a price Acehnese were willing to pay.

The non-recognition of the conqueror was just what Snouck and van Heutz complained about. It led the Dutch forces to further atrocities. This, once again, intensifying Acehnese view of the Dutch as absolute menace. There is thus a circular logic; indeed, a spiraling one. The Dutch menace intensified as Acehnese refused to acknowledge them. As the Dutch spread death more widely, Acehnese found it more and more difficult to acknowledge the ‘true’ superiority of their enemy. ‘Dutch’ came to mean an other in whom Acehnese found no recognition of themselves in worldly terms.

### **The Threat of the *Kafir***

The chief menace of the *kafir* for Acehnese during the war was not death; it was *kafir* rule. The latter seemed to undermine their identity. This fear could be lodged in Acehnese partly because Islam itself seemed unable to control their way of life. Reformers periodically told Acehnese they were ‘ma’siet’, wicked, because they did not pray, did not fast and did not in general do what Muslims should do. Acehnese reformed and then relapsed.

“The rise of a leader such as Habib Abdurrahman, (an Arab -most important reformers were not Acehnese, their foreignness seems to have given them greater influence.) or great misfortune such as the outbreak of a war or an epidemic are also incentives to a general religious awakening which shows itself primarily in the more faithful observance of the prescribed *seumayangs* (daily prayers).” ... “None the less, in the absence of some such incentive the Acehnese continue to be careless in this matter....”<sup>28</sup>

Thus reading Snouck one learns that ‘Islam’ was the source of ineradicable influence and at the same time that it did not change the practices of Acehnese to any appreciable extent. For Snouck, whose idea of Islam was formed in the Middle East, this probably was not surprising. Society existed before its conversion to Islam. Perhaps this alone made conversion carry a particular danger. There were other religions to revert to besides Islam. And there was something to relapse to. The ‘*adat*’, customary

---

28. Snouck, *The Acehnese*, *op. cit.*, vol. 2, 304.

practices, existing before the coming of Islam, were not entirely given up. Islamic practice -as opposed to belief- was only weakly established. Acehnese, Snouck thought, barely observed even a minimum of the practices central to Islam of their religion. But they would have “no other creed than their own”. Further, “they borrow from their religion the strength to offer a stout resistance to all attempts at conversion... their every political movement is coloured by Mohammedanism.”<sup>29</sup>

On the one hand, Acehnese Muslims were more deeply convinced by their religion than many other Muslims in the archipelago. On the other hand, pagan habits stubbornly remained, and this despite attempts of reformers to root them out. The will to resist colonial invasion, following Snouck’s argument, comes from religious conviction but if religious practice could not be successfully established, what did ‘Islam’ mean? Perhaps the source of resistance lay outside religion, even if it was made in religion’s name, thus probably somewhere in the organization of life, in *adat*, the practices that existed before Islam and continued to define the shape of life. But the history of the war shows that this was not the case. The longer the war went on, the less those Snouck called “*adat leaders*” were important, being killed or surrendering to be established in their offices under the Dutch.

The question is wrongly posed. It is not a matter of the primacy of either *adat* or Islam. Such a formulation implies that each has its own justification. Acehnese considered them congruent. For them *adat* practices simply filled in what Islamic regulation did not specify. Snouck thought this belief was mistaken and cited the practices of inheritance and the interpretation of the law given by *kadis* under the control of “*adat leaders*” (*ulèëbalangs*) that were merely in the interest of the latter. For Snouck Acehnese belief that customary practice was Islamic was mere camouflage for an indigenous political system founded on force.

The difference of opinion could exist because Snouck spoke about actual practices whereas Acehnese spoke globally about the way they led their lives. The application of the law, as preached by reformers, shook them into short lived compliance. This compliance concerned mainly the central rituals. Acehnese knew the importance of these. But the relation of prayer and fasting to inheritance, for instance, did not become an issue. The habits of daily life -whatever they were- were right by the standard of ‘Islam’, a ‘standard’ that was general rather than precise. The effect of the reformers was not to show that Acehnese life was or was not correct as measured by prescriptions. Rather it was to show Acehnese themselves to themselves as Muslims, as witnessed to by their willingness to accommodate reformers even if they did not follow their prescriptions for any length of time.

---

<sup>29</sup>. Ibid., 281-282.

'Islam' in this formulation was a word for an identity rather than a set of practices. But in the name of Islam a link with authorities outside the village whether they were the sultan as the source of *adat* -embodying Islam or important *ulama*- was forged. The sultan had no effective control of the interior and the religious reformers were forgotten when they moved on. Still their influence was felt; what Acehnese did in their villages was believed to be fundamentally right. Right by an authority they did not question. All the more easily accepted as they invested themselves in these authorities without obeying them for any length of time, but never contending with them. In this way they reassured themselves that, yes, we live correctly. Their very faults in the eyes of the reformers, acknowledged by them, show their fundamental rightness. They did reform, but then they 'forgot' to pray and so on. Theirs was an unself conscious practice, correctable for that reason most easily by outsiders. The correction proving the rightness of those corrected, as I have just said. To use another idiom, it showed their loyalty. They were loyal to religion in the way that 'adventurers' Snouck's term for chiefs eager for their own advancement were faithful to the sultan-first being loyal, then betraying, then being loyal again.

The almost purely symbolic connection to authorities who had no force had important political consequences. Once the myth was challenged by the invasion and the *kafir* threatened to be the figure who would verify life, the *kafir* became intolerable. We will follow this line of argument for a few more paragraphs in order to show the characteristics of relationships within villages and thus to see further why *kafir haat* was not entirely a Dutch invention and how with it the holy war was deeply installed in Aceh once the Dutch invaded.<sup>30</sup>

Acehnese according to Snouck, "bowed to power", but it was only the power of the *uléébalang* and not the power of the Dutch. Power or force could be converted into submission because it contained a belief that *adat* leaders administered Islamic law. According to Snouck, they only pretended to so:

"They (the chiefs) follow their own devices in the actual administration of government, are wont outwardly to show all possible honour to the upholders of religion, to declare verbally that they set the highest value on their wisdom... They render in a purely formal manner the homage to the institutions ordained of Allah, which are everywhere as sincerely received in theory as they are ill-observed in practice."<sup>31</sup>

**30.** 'Kafir-haat' is a difficult idea not only because it has no Acehnese equivalent but because of what *kafé* (*kafir*) refers to. Snouck says that 'kafir' meant 'Olanda' (Belanda), that the Dutch were specially targeted. He also points out that 'Olanda' referred to Europeans of whatever nationality. There is no way to pin point these terms outside actual usage, though if asked today, 'kafir', Acehnese say, means 'unbeliever'.

**31.** *The Acehnese, op. cit.*, vol. 1, 7.

When Acehnese “bowed to force”, they were deceived, even self-deceived, about the nature of that force. It was, following Snouck, brute force clothed in religious rhetoric. The *adat* chiefs (*ulèëbalangs*) did nothing to further Islam. Had they done so, they would have lost their power.

A reformation of the institutions of the country conducted in a religious spirit would rob the *ulèëbalangs* of everything. Even if the work were carried out with the utmost moderation in conformity with the national character of the Acehnese, still the whole administration of justice now in the hands of these chiefs and which forms the main source of their revenues, would pass entirely away from their control. The recreations wherein they now delight would be prohibited, and their dignity of office would be transferred to the representatives of the new order of things.”<sup>32</sup>

Acehnese were duped if they were villagers and hypocrites if they were *ulèëbalang*, according to Snouck. They remained so until religious leaders took over after the weakly Islamic *adat* leaders were slain or defeated. At that point remaining Acehnese were no longer deceived perhaps. But they were at least as obstinate and even irrational in refusing to surrender. Those who did surrender and accepted Dutch rule in return for political position lost legitimacy as was shown by their overthrow when colonial authority - first Dutch then Japanese- no longer was founded on force.

Muslim doctrine was only nominal, offering little guide for behavior in the 19<sup>th</sup> century. This did not necessarily leave Acehnese free to act as they pleased. There was still the *adat*, custom. This was presumably the actual law of the village. Once again Snouck saw it as having an independent authority while Acehnese thought it was an extension of the *syariah*. But this too was in the hands of *ulèëbalangs* who acted as they thought fit. Its legitimacy would have been shaky if practice were measured against legal prescription. This was prevented by the *ulèëbalangs* however.

In any case, habit or tradition did not have its own source of verification. It might actually be ancient -Snouck had his doubts about that- but its authority came from Islam according to Acehnese themselves. This was enough to disguise the self-interest of political leaders. In this way, Acehnese had a way to do what the Dutch could not do: convert power into authority.

It will pay us to look more closely at the question. In 1893, Snouck wrote a memorandum to the Director of Justice on the question of whether, as proposed, *adat* should be codified for the use of administrators of justice. He was against the proposal. It concerned in the first place the Minangkabau, a matrilineal people whose inheritance practices amongst other usages were clearly outside the *syariah*. Snouck was afraid that codification would inflame Muslim authorities. Though the proposal was specifically meant for application in the Minangkabau area, Snouck’s description of the nature of

---

32. Ibid., 160.

*adat* was clearly meant to hold wherever there might be such a conflict including of course Aceh.<sup>33</sup>

Snouck writes that government administrators see *adat* practices only for short stretches at a time. They see the influence of Islam and of Europe and conclude that the *adat* law has to be protected against both. But he says, “The specificity of each *adat* or customary law, its virtue as its usage for the most part shows, lies in its floating character” meaning its adaptability to situations. Western written law structures situations. But situations structure *adat* law, seems to be his point. Customary law changes, but it appears immutable. *Adat* law is expressed in proverbs and even riddles, as though it were ancient wisdom. But, Snouck shows, practice has changed and is changing but at a rate that makes modifications invisible over the short term. Even when change emerges into awareness, people think it is only now that *adat* changes whereas it was always in flux. One hears repeatedly that “the present generation no longer knows the law as they should, neglecting it and having contempt for it.”<sup>34</sup> Were people to see the long durée, they would know that whatever expression *adat* has becomes out of date and eventually passes out of memory. Thus any reflection of the *adat* in its own terms is mistaken or at least is likely to be and is feared to be by those within the *adat* community and by colonial administrators. Both, according to Snouck, have an interest in the maintenance of ‘true’ *adat* and both fear it is menaced. Whatever the causes and no matter who is concerned, there is uneasiness; practice today does not match the law.

But practice is law in Snouck’s understanding of Sumatra. Whatever structures ensue in the course of time, they are called “customary law” (*‘adat’*). This is false in the sense that it is not necessarily of long standing, therefore not customary. But it is regulation, thus law of a sort, all the same. And where appeal to codified Islamic law would have been possible political forces prevented it. That left the deceptive form of riddles and proverbs as a place of appeal, but the solutions to riddles were inconsistent; there was no limit to their interpretation. Acehnese said that *adat* came from the sultan, but Snouck did not doubt that ‘tradition’, with all the qualifications given above, was taken as its basis. “Riddle like” aphorisms thought to be ancient must have given him this impression. They may or may not have been ‘traditional’ but they were thought to be so. Their form indicated their ancient origins. It took wise people to decide what they meant. Without the wisdom of generations there could be no agreement about their meaning.

---

33. Snouck Hurgronje, “Advies over Codificatie van Adatrecht 1893”, in *Verspreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje*, (Bonn and Leipzig: Kurt Schroeder, 1924), vol. 4, 257-276.

34. Snouck Hurgronje, “Advies over Codificatie van Adatrecht”, *op. cit.*, 260.

And in fact there was no agreement: “Ask two or three Minangkabau about the sense of these proverbs and there is a great chance one gets two or three different, even plausible explanations.”<sup>35</sup> People without wisdom, who merely reason, cannot arrive at the right answer. But those thought to be wise provide answers.

Proverbs and riddles are the poetry of the law. They “can no more be taken as the source or basis of law than mottos can be the source of morals.”<sup>36</sup> Why should law be expressed in deliberately ambiguous forms? Why the riddle and the proverb rather than a compilation of regulations? *Adat* law riddle by its form suggests that *adat* has a deep significance, one not exhausted by what it says about inheritance, for instance. The source of the law is as important as its sense. Its sense is disputed but its source is not.<sup>37</sup> There is something to interpret and it comes from somewhere important. Not everyone can decipher the riddle. But even if I can’t, someone else can, no matter if he is not here but somewhere else. There are such authorities. The most authoritative are the sultan and the *ulama*. We cannot be certain to judge our own behavior correctly. We simply assume it is right but we are certain that ‘they’ will correct us if we go astray. We remain faithful to these authorities, awaiting their correction, even as we are unfaithful to their prescriptions.

Thus wherever one looks to religion, to tradition, to custom, one finds no source of authority that is available for rejection by the people who are expected to follow the law. And at the same time, there is in each case someone, somewhere who knows what the law says and will tell us eventually. There is somewhere to place one’s loyalty.

This has an advantage. The less we ourselves judge, the less we examine our customs, the easier it is to live as we in fact but not in theory adapt to changing situations. But there has to be someone who verifies our ways. Otherwise we would know ourselves to be guilty but be bewildered about what. As it is, there is no indication that Acehnese doubted the essential rightness of their ways even if they could not verify them for themselves.

We can reformulate this. Reformers were listened to, their exhortations believed and followed, but only momentarily. We look again at Snouck’s formulation of the place of reform:

**35.** Ibid., 261.

**36.** Ibid.

**37.** The source of the riddle ultimately is the ruler. Acehnese “ascribe all the adats of the country to earlier sultans.” Snouck adds that earlier rulers did try to regulate the *adat* but though they did not accomplish very much, “what they did has sufficed to stamp all unwritten laws and customs of the country as ‘adat pôteu mereuhôm = the adats of our late Lords.’” *The Acehnese*, vol. I, 141.

The rise of a leader such as Habib Abdurrahman, or great misfortune such as the outbreak of a war or an epidemic are also incentives to a general religious awakening...

Reformers, misfortune, war, epidemic form a series. It is a series of catastrophes. Each has the same reforming effect. The last terms are actual catastrophes. The first is the promise of such if the ‘ma’siet’, the wicked, do not reform. Islam, the sort of Islam that Snouck implicitly endorses as ‘true’ Islam as opposed to Acehnese practice, here is as external to Acehnese life as war. It is equally disruptive, equally intrusive, requiring an ‘awakening’ if reform is to be actualized. Acehnese however, attached to their way of living, even if, as I claim, they have no way of justifying themselves, find a more lasting solution in a return to their old ways than in obedience to reformist ideas of Islamic law. Another way of saying that authority was external to the ordinary ways of life and nearly as shocking as a tsunami. The acceptance of rule ran through the political figures and religious figures -*uléébalang*, sultan, *ulama-* all of whom brought catastrophe to villagers. But who in one way or another also salvaged them, and tacitly allowed life to go on outside their purview. Dislodging these figures was unthinkable because, though threatening, they were at the core of the political order. The *kafir*, appearing as he did with the invasion, was worse. However, if he brought catastrophe, he also relieved villagers from a series of ambiguous and more tenacious threats. The *kafir*, being a threat to the very structure of social life, offered a form of relief. One only had to rid oneself of him. Unifying Acehnese, he displaced fear of authority onto fear of domination by the foreign.

### **Fidelity, Recognition and the Holy War**

By the late nineteenth century, the sultanates had no control over the interior and had lost their capacity to control trade in most ports. One would expect that Aceh would fragment into small principalities each with its own sultan, as was the case with the Malays of the Malay peninsula. The latter was similar geographically and culturally. Independent sultans were established on the river mouths from where they controlled trade. Control of the ports was the basis of political and economic power. Power and authority coalesced. These small sultanates had ideas of descent and political myths similar to those of the *uléébalangs* in Aceh. But unlike Aceh, there was no larger state encompassing the small sultanates. It seems likely that the defeat of Malacca by the Portuguese in 1511 left no ruler with the esteem or the force to base a claim to supremacy. Aceh had suffered major losses since the time of its political prominence in the Strait of Malacca, but the sultanate itself never had to surrender. Its political myths remained intact. It retained a cultural unity not matched in its political life.

Aceh’s real politics concerned conflict over resources, in particular control of exports and to some extent control over the production of export

crops. In the absence of effective political institutions such politics were open to ‘adventurers’. Men who by the exercise of force, by alliances, including marriage, were the power to whom, according to Snouck, Acehnese bowed. Snouck describes a political situation one might qualify somewhere between anarchy and disorder. Nonetheless ‘Aceh’ endured. The lack of political control, perhaps exaggerated by Snouck, did not lead to fragmentation of the state into different principalities.

Aceh resembled Malay society from an ethnological point of view. The so called ‘coastal Malays’ are composed of peoples from various places who, living together, amalgamate themselves into a society. Those who participate have the right (unformulated) to do so by the fact of their participation. One sees the convenience of an idea of *adat*, and for that matter, Islam as it pertained in 19<sup>th</sup> century Aceh, in uniting different peoples. Right behavior was not judged by authoritative regulations but by practices of such peoples as they develop from living together. The latter are easily thought to be right and to be valorized by a vague Islam. Aceh, composed of people of various origins -Minangkabau, various Batak, various Chinese, various Indians-included them all as ‘Acehnese’. Not all spoke Acehnese, but even on the west coast where a lingua franca based on the language of one of the immigrant peoples pertained, everyone was ‘Acehnese’ nonetheless. The exception might be those called ‘Chinese’. But these non-Muslims (thus *kafirs*) were accepted nonetheless as having a place. The implicit idea that governed this place was even wider than that of ‘Aceh’ but it depended on it: Strangers were accepted and became familiar. Familiarity was equated with rightness. This happened in ‘Aceh’ therefore everyone concerned was Acehnese. But there was a condition. It was assumed that the whole was right; that is, Islamic. Its parts might include *kafirs*, but practices were Islamic by a standard that was not closely examined.

They have no touchstone to distinguish exactly between what is in accordance with Islam and what conflicts therewith. All their institutions they regard as those of a Mohammedan people and thus also Mohammedan...<sup>38</sup>

The Acehnese state was at once inoperative and nonetheless unified, undamaged by its inability to administer law. It would have been otherwise if the existence of the sultan did not reassure his subjects of the rightness of the way they lived. Despite endemic conflict between local rulers, no one seems to have questioned the idea of ‘Aceh’. Its inhabitants generated no alternative ideas of their society. Once again, in contrast to the Malay peninsula, local leaders apparently did not think of making themselves rulers of their principalities without need of reference to the sultan of Aceh, the supposed administrator of Islamic law.

---

38. *The Acehnese*, op. cit., vol. 1, 45.

Acehnese “submit(ed) to force alone” in the Dutch view. But they submitted to their chiefs because they, in formal terms agents of the sultan, summed up the rightness of their ways. The *ulèébalangs* may have been brutal but they were presumed to be in office because they administered Islamic law. Their relation to the sultan confirmed this duty. *Kafirs*, of course could not do so. Snouck, saying “All their institutions they regard as those of a Mohammedan people and thus also Mohammedan...,” concludes this sentence, cited above, “and these they wish to guard against the encroachments of the *kafir*.<sup>39</sup>

The Dutch could not step into the place of the sultan after he was deposed nor into the place of the *ulèébalangs* and the *ulama* after these were put down.

No Atjehnese thinks that we follow in the line of the sultanate. Ideas without material content, a resident without a prince, a sultanate without a sultan, make no impression on Atjehnese.<sup>40</sup>

The sultan was a mediator between Allah and his creatures. There were dynasties of sultans, but descent was not the attribute that made one ‘sultan’. In actuality the sultan was chosen by the *ulèébalangs* who lived in the vicinity of the palace. In theory the sultan’s authority came from Allah. The delegation of that authority to the local lords, the *ulèébalangs*, came via letters patent carrying the sultan’s seal. The royal seal contains the name of the sultan in the center and the names of 8 earlier sultans, arranged in 8 circles in smaller script around the edge of the seal. No order of descent or chronology is followed. The sultan, in a phrase borrowed from certain other sultanates, was “the shadow of God on earth.” The arrangement puts the predecessors of the sultan into his shadow, making the former insignificant, originating from the present sultan whose shadow produces the seal. In effect, the sultan’s predecessors are written off.<sup>41</sup>

This seal was affixed to each letter patent making a person legitimately an *ulèébalang*. That is, a person who holds his position not by force but by right. But the recognition of the sultan, the shadow of God on earth, by the logic of the seal that confirmed subordinates was as much a debasement of those recognized and even a menace to them as it was its opposite. It

39. Snouck Hurgronje, “Atjeh”, *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 8 Nov., 1896, reprinted in Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, op. cit., vol. 4, 318.

40. For a discussion of the Achenese seal, see G.P. Rouffaer, “Die Hindoestanske oorsprong van het ‘negenvoudig’ sultans zegel van Atjeh”, *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde van Nederlandsch- Indië*, 59 (1906): 349-83; C. Snouck-Hurgronje, “Aanteekeningen op G.P. Rouffaer’s opstel over Atjëhsche soeltanszegels”, *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde van Nederlandsch- Indië*, 6 (1907), 52-55, reprinted in C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. IV (1921), 115-120; Siegel, “Introduction: Lists and Seals” in *Shadow and Sound: The Historical thought of a Sumatran Kingdom*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 1-30.

guaranteed a place within something properly called ‘Aceh’. But to belong to Aceh was to be menaced, including first of all by the sultan himself. The sultan, after all, made his predecessors not into ancestors worthy of respect, but into subordinates, stripped of their descent and made small.

This idea has two aspects. First, the sultan can only be Muslim. Only a Muslim could possibly be the shadow of God on earth. But a *kafir* who took his place as a false ruler conceivably could deceive. He might be the shadow of a false God. If that were the case, then the institutions of Aceh would be false. The remedy was opposition. Opposition to the *kafir* ruler was mandatory, not merely by religious injunction, but because the law as it emanated from unbelievers put those who had to follow it into the ruler’s shadow. That is, they now had something of the origin of the law in themselves. They were following *kafir* ways; they risked being *kafir* themselves. Thus another version of Acehnese having no access to the substance of law themselves, thus having to rely on superiors to tell them about themselves.

Snouck reported that shortly after the Dutch arrived “...a rumour had gone abroad that the ‘Gompeuni’ was everywhere endeavouring to introduce its Christian laws and to draw the Mohammedans away from their own religion.”<sup>41</sup> The fears of Muslims that they would be Christianized were inexplicit. Rumor is usually vague but not less influential for that. Acehnese feared a change in the nature not merely of rule but of society itself if they capitulated. The rumor suggests that the relations between Acehnese would then not merely take on a Christian form, but that in following this form, Acehnese would become other than what they had been. Once again, this fear was not raised by actual Dutch practice. Nor was it a fear of contagion as though mere association meant something repugnant -Christianity- could rub off onto people who innocently thought they were Muslims.

Association with Christians and Hindus was common. The danger was rule by them. A fear that reflected the understanding of what a ruler was in relation to his subjects. In Acehnese understanding Dutch rule was at once foreign and yet colored by Acehnese presuppositions of what obedience to a ruler meant. The underlying ideas of the sultanate themselves made Dutch rule not unjust or inequitable but repugnant. In a certain way Dutch did in fact succeed the sultanate. To their cost, of course.

The second consequence of understanding Acehnese political ideas from the sultan’s seal is that, even when government is Muslim, subjection to a ruler is a menace in itself. The writing off of one’s predecessors, expressed in the sultan’s nine-fold seal, is enough to show that. The description of the behavior of the *uléebalangs* confirms it. At the bottom of the political

---

<sup>41</sup>. Snouck, *The Acehnese*, *op. cit.*, vol. 1, 13.

hierarchy are villagers. They have a double interest generated by the structure and the idea of the Acehnese kingdom. Their safety depended on remaining invisible to authority: innocently sitting by the side of the road was dangerous. But security of identity depended as well on being recognized by authority, as assuredly for villagers as for *uléébalangs*. Only then could they be assured that they did not live lives unregulated by any idea of rightness; lives, then, that would be uncontrolled. As though there were no source of authority for what they did.

The conquest of the sultan, the banishing of his family, did not advance the Dutch cause. The problem as Snouck saw it was that the opposition of the important *ulama* was intractable. It was different with the *uléébalangs*. There is the scandalous example of Teuku Oemar, the ultimate ‘adventurer’ according to Snouck’s categorization, who had manipulated allegiances to assemble large forces, numbered in the thousands -used against the Dutch. The Dutch bought him off and he cleared enormous areas of Aceh of resistance for them. But then Oemar reverted to the other side and fought fiercely against the Dutch. The Dutch with fury and resolution and much trouble tracked him down and killed him. For Acehnese he was an Acehnese patriot, merely using the Dutch to get weapons. This view ignores the tremendous efforts he made on behalf of the Dutch. Nationalists later excused Teuku Umar (the orthography of his name was also nationalized. His title, ‘teuku’ is usually abbreviated to give ‘T’) who became an Indonesian national hero, as though he had always been an Indonesian nationalist. For Snouck and, indeed, for certain Acehnese, he was, one man told me his grandfather told him, a “man from the market”, precisely an adventurer, a gambler taking advantage of opportunities as they arose. Snouck claimed he found Teuku Umar unreliable from the beginning.<sup>42</sup>

But of course T. Oemar’s capacity to replace an ally (Acehnese) by his opponent (Dutch) and then reverse direction initially had an advantage for the Dutch that Acehnese *ulama* did not. Certain non Acehnese religious leaders were pensioned off by the Dutch, living the remainder of their lives in Mecca. The Acehnese *ulama* who led the war were different in the picture that comes down to us. There are stories of *ulama* who retired from battle but none I know of who publically changed sides and thus none either of *ulama* who changed sides twice. The Acehnese *ulama* were intractable, they refused to recognize Dutch authority; the strongest of them paid for it with their lives, becoming martyrs to their faith.

---

42. Though the historian of the Acehnese War, T. Ibrahim Alfian, wrote that Oemar was initially appointed on Snouck’s recommendation. (Alfian, *Wajah Aceh Dalam Lintasan Sejarah*, (Jogjakarta: Gadjah Mada University Press, 2005), 148). Alfian unfortunately gave no reference. But a footnote to advice given to the Governor-general in 1892 might suggest it. Snouck Hurgronje, *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*, 95, footnote.

The pliability of the *ulèëbalangs* was a different matter. Perhaps it was inherent in the amorphous character of *adat*. More likely it had to do with the relation to a sultan who was powerful only symbolically, allowing allegiance to him to easily transform into allegiance to his successor or to his challengers. Snouck said it was because certain *ulèëbalangs*, controlling trade, especially the trade in pepper, had funds that made them independent of the strictures of *ulama*.<sup>43</sup> In any case, *ulèëbalangs* were hungry for recognition. Letters patent issuing from the sultan established them as *ulèëbalang*.

The Dutch also promised establishment, guaranteeing an *ulèëbalang*'s position by force if necessary. But it was not only Dutch power that mattered. Dutch were *kafirs* but they handed out medals. They gave Teuku Oemar the Malay title Johan Pahlawan, World Champion. He continued using it even after he changed sides and killed a great many Dutch troops with Dutch weapons, thus living up to his title. He was a champion of anyone who could bestow the title and of those who opposed those who originated it. Or perhaps he was a champion ironist before anything else. Snouck then was correct to put such *ulèëbalang* in a special category 'adventurer'. A category that did not fit all *ulèëbalangs* but some were enough. It was from this class of persons that a new hierarchy could be formed. But, alas for the Dutch, such a hierarchy did not last long in particular with the greatest champion, Oemar.

Myths of Teuku Oemar continue until the present day. For the most part he is seen as an early nationalist. So early he even preceded nationalism. In this view he was always loyal, never an adventurer. He never had a serious allegiance to the Dutch, he only wanted their weapons. The same story is repeated with 'Aceh' in the place of 'Indonesia'. In a third version, a painter showed us a picture of Omar's wife, standing, pointing her arm at him, insisting he leave the Dutch to rejoin the true Aceh. He did so. In that instance Oemar was faithful, not to the Dutch or the Acehnese, nor to the later to come 'Indonesians' but to his wife. (He apparently had several.) Oemar never revoked allegiances to retire from the field, to lead a neutral life. The picture is one of intractable fidelity.

Such a character of course requires an object to be faithful to the Acehnese people, the Indonesian people, Islam, a wife. He was always faithful, never only an adventurer. Conversely one could always find an ally in him. He continues to offer himself for one cause or another today. If he had not been so supple in his allegiances nor so powerful in executing his duties to each of his allies, he might have been forgotten.

---

43. Snouck Hurgronje, *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*, 95, footnote.

Becoming an *ulèébalang* was one of the few outlets for ambition in Aceh. Ambition that led out of the local -beyond the village and even the region. By his own efforts and his skills in attracting allies and followers, Oemar became recognized and still is today. Circumstances changed and what Oemar stood for changed. But he always stood for something. For him, recognition was more important than its source. The Dutch obliged and then Acehnese, then Indonesians and, who knows, perhaps wives too, also obliged. Gigantic cement reproductions of Oemar's hat form a roof of the new regent's offices in Aceh Jaya and a large mosque in Banda Aceh. Other smaller, but still large, reproductions of his hat form two monuments in Meulaboh and stand on the gate posts of the regent's offices there. In his photographs -there are many given the time and that is not an insignificant fact- Oemar's hat is tilted at a rakish 45 degree angle, tied at the base to his head. The cement reproductions put his hat straight upright, no doubt thus marking the difference between the unfaithful original and the paragon of fidelities as he is remembered. That it is his hat without his head is worth noting. Oemar in his concrete memorialization looks no one in the eye. He is not a revenant bringing the past with him, challenging those he confronts.

He is a symbol, but the hat is empty, to be filled in at will. What seems to be necessary is precisely an empty symbol. A memorial that something was there, but what it was is left to anyone at all to fill in. All the same, there are no disputes about who he was; only assertions that he was on this side or the other. The claim is not about history but about who he belongs to. Opinions are left to stand without attempt to assert one over the other. The more opinions about his allegiance there are, the more Oemar seems to gain in stature. It is enough that someone was singled out for what he did or for who he was. Recognition itself trumps whatever it was he was recognized for. He is largely what remains in Aceh of memory of the anti-colonial war beyond the indisputable fact of the war itself and the names of a couple of *ulama*. He asserts that, in the absence of explicit memories of the war, in particular of memories of jihadists, memory does exist. It remains only to imagine what it consists of and to think that the enormous power of resistance of Aceh somehow belongs to 'me', the 'me' being whoever erects a statue of his hat.

Teuku Oemar, the champion of opposing causes, was coveted for his strengths. He could make any side victorious. He figured power, skill and astuteness, attributes of the ambitious. Snouck might be right that Oemar had no 'real' -that is, permanent- allegiances. Certainly he belonged to a moment when political institutions were weak, leaving a field open for challengers. The Aceh of the time spawned men with such capacities. There is no lack today of absolute judgments transcending historical periods, definitively locating friends and enemies, but the application of these judgments to historical fact is missing. The confidence that a man who fought on both

sides underneath it all was always for us (Acehnese; Indonesian) or always against us (Snouck) went unquestioned to the extent that no critical view of the facts seems ever to have been undertaken. Political identities were never infected with moral pathology. Obvious traitors such as the Arab Habib Abdul Rachman who accepted the Dutch offer to live out his life in Mecca at Dutch expense, thus relieving Aceh of an important liaison with Turkey and other potential supporters, have no presence in Acehnese history.

Yet there was a place for people like Oemar. They were not ‘adventurers’ (the Dutch term) but more precisely they were ‘men of the market’ (*orang pasar*, Ind.) in so far as there is an Indonesian or Acehnese type. They were ‘Acehnese’ but they belonged to an ambience where calculation as a skill rather than loyalty as a virtue was primary. Someone like that could be recognized, and in fact sought recognition. It brought him into established society. His way of getting there counted for more than that of the American robber barons of the same century. The latter had to endow libraries and foundations to clear their names. Oemar’s fame came spontaneously and carried no guilt. ‘Aceh’ could assimilate such types. Aceh was, in fact, held together by its capacity to do so.

As with those from outside the kingdom who found a place in Aceh, what mattered was a social capability, a way of forging relations where they had not previously existed. Those who did so were recognized if not by the sultan, then by each other, the latter being the case usually in villages. Such people were Muslims and behaved correctly whatever they did. Recognition went hand in hand with fidelity even if the later was short lived. To be picked out was to be certain of a place in the kingdom. To find new allies was not entirely different. Each belonged to the other, held together by mutual obligations.

In the Aceh of the time there was an excess of fidelity compared to reliable people or institutions to attach it to. The sultan was weak, one’s allies were not always faithful, one needed more. If Teuku Oemar is remembered more vividly than other heroes of the colonial war, it is because he had the capacity to forge alliances where others did not. His political capacity rested on his ability to extend the social in ways others could not.

Precisely this extension of relationship brought Snouck’s contempt of Acehnese ways to unparalleled heights. This same ability underlay Acehnese investment in the *prang sabil*. With the holy war new sorts of relationships were opened in Aceh, not at all like those of T. Oemar, but equally important in their contribution to the continuation of that war.

T. Oemar in practice but also in imagination showed the possibility of mobilizing a capacity for the social and using it politically and militarily. He figured the strength of Aceh, not only for Acehnese but for those he opposed as well. He was a hero whereas his successors, the *ulama* who led the war,

were martyrs. As a hero he had the same opposite as did Acehnese martyrs. This was the *kafir*. Like Oemar, the *kafir* was found within the everyday life of Aceh before the invasion, available for social intercourse in unexceptional ways. Like him, he was exalted into grandeur. The *kafir* became the ultimate obstacle to social life just as Oemar became the possibility of saving it. Each came to embody power exceeding the credibility that infused life in peace time. And each was influential with both sides of the conflict.

When Oemar left the Dutch to fight against them, Snouck and van Heutz were able to implement their policy. Oemar demonstrated for them the impossibility of allegiance with Acehnese. When the Dutch eventually killed Oemar, the war took another turn. The idea of the holy war was already in place. But it became intensified as Dutch forces fought everywhere in Aceh. Religious leaders definitively replaced *ulèébalangs* after Oemar was killed. Then, these leaders defeated and usually slain, violent opposition was led by individuals acting without coordination. Gaining paradise while losing one's life was set against the Dutch idea of war as victory or defeat probably from the beginning. When the idea motivated individuals to act after their leadership had been defeated, it became apparent how strong that idea was. Had both sides shared the Dutch idea, the war would have been over decades sooner. That it continued as long as it did had as much to do with the way in which these ideas communicated with each other, preventing both sides from easily disengaging without as Snouck said, loss of honor for his side, and as Acehnese might have said, loss of opportunity for us.

There is much more to be said about the development of the holy war, in particular about the way it was propagated and embedded in Acehnese life and, after that, how the idea was forgotten. In the meantime, it is perhaps useful to look at the figures generated by that war. The *kafir* and T. Oemar share a few characteristics. Each was exaggerated and demonized by one side or the other. The exaggerations were useful as one expects in the midst of war. 'Kafir', as soldered to 'hate' was an important excuse for massacre. 'They hate us, they won't listen, there is nothing else to do but kill them'. Or, parsed somewhat differently, "they won't surrender, their use of 'kafir' proves it, our existence is at stake." Acehnese, threatened with death, turned death into an opportunity. In doing so they refused the idea of war proposed and enacted by the Dutch. T. Oemar, the final straw leading to the policy of Snouck and van Heutz, became the excuse for massacre. Had he been loyal (to us, the Dutch) we would not have needed to massacre men, women, children, prisoners, to preserve our existence. Once again a figure taken by the Dutch as a threat to existence.

Oemar, however, did not change the idea of war. As an example of power and force he fit into Dutch thinking. His particularity was to show how the ability to form ties was a trait common to Acehnese but actuated in a

remarkable way by himself. His appeal to Acehnese did not rest on religious qualifications. As we have seen, he was rather ‘a man of the market’, whose social agility was the basis of his political and military strength. Condemned in the Netherlands, he was celebrated in Aceh. The *kafir* of course was not like that. But every attempt was made to efface him by both sides. In different ways, of course. By eliminating the idea itself, bound as it was to ‘hate’, no matter how long it might take. By refusing recognition to its embodiments by the other side.

Had Aceh surrendered, these figures would not have had the prominence they enjoyed. Each indicates a social capacity turned into a political weapon. This is not immediately clear with the *kafir*. ‘Jihad’ has a range of meanings, from making a supreme effort to giving up one’s life in the battle against the unbeliever. It is the *kafir* who makes the *jihad* radical. This *jihad* demands the life of the jihadist. It thus seems not to be an element of social integration. But the slain jihadists are said to live in paradise. They are not dead except of course by the standards of unbelievers. As such he was a step toward extending the realm of the living. Suicide here does not impeach society, it enlarges it.

The final defense against the *kafir* was not killing him but forgetting him. This became possible once the Japanese drove out the Dutch, the allies drove out the Japanese and Indonesia became independent. Rather than remaining a symbol of insupportable imposed foreignness, he is now reduced to a mere unbeliever while the term itself is not often heard. The hated *kafir* has been forgotten. The term itself has been largely replaced by ‘Jew’ (*yahudi*). One hears this frequently in Indonesian speech where it is a commonplace term of derision. At the same time, it is seldom attached to actual Jews. ‘Hatred’ implies the unsupportable and needs an object; there is none for the moment. Achenese used the idea of the *kafir* when they found it appropriate to their situation. Hatred was not preserved after independence. Forgetting prevailed. That one might take as the success of never surrendering; of refusing to adopt Dutch imposed definitions of themselves. Thus not requiring hatred to be rid of them.

The continued esteem of ‘T. Oemar’ expressed through his symbols is evoked the way ‘Jew’ is today in Indonesia -a term not needing reference in the world. It seems as though discourse alone sustains the name. But the actual T. Oemars (plural) still infiltrate the name. ‘T. Oemar’, the name, remains current as it insists that Aceh contains a social capacity that can be mobilized for power and used for practically anything at all. The hated *kafir*, an object to be destroyed along with oneself, as a word indicating a path to follow, promised enormous force and eventual bliss. The hated-*kafir* and the *jihad* faded away (but did not do so completely outside Aceh). The terms ‘T. Omar’ and ‘kafir’ shared a notion of power greater than historical reference

alone would confer, dependent at best on an amalgamation of historical events whose parts are no longer distinguished.

What would it be like if there were no ‘T. Oemar’ and no ‘kafir’? Without them, references to the past might still count. ‘T. Oemar’ puts the narrative of the war into the register of exalted personal power. The bloodiness of van Heutz’s massacres and the great loss of Acehnese life as Oemar fought for the Dutch fade away. Hatred might prevail again as van Heutz and his comrades’ massacres were remembered for the facts of their occurrences. Recalling T. Oemar’s sanguine colonialist efforts would deprive the acrobatics of changing sides of its glamour. As it is, ‘T. Oemar’ replaces memories of his numerous infidelities, accompanied as they were by massive losses for his opponents of the moment, with dreams of success against ‘enemies’, the latter always being ‘Dutch’ even when they were Acehnese.

Had Aceh surrendered power alone without the constraint of effective political institutions would be harder to reclaim in the interest of Acehnese pride than it is at present. As it is, ‘T. Oemar’, always, in his myth, fights for Aceh while at the same time his infidelities are excused -he just wanted Dutch weapons, for instance. He shows a world where political institutions have little hold, where fighting for both sides is admirable, and at the same time he is morally pure. In his story lack of respect for authority of any kind sits side by side with absolute fidelity to ‘Aceh’. Acehnese politics, some of the most corrupt in an already corrupt nation, seems to emulate him in both respects. Had Aceh surrendered it would need another sort of hero, closer to those who fought the Serbs in Kosovo and were remembered for their defeat and the necessity for revenge. Aceh never surrendered but it was defeated. T. Oemar left behind no idea of sacrifice creating the need for memory and revenge but a dream of power outside institutions, always available in one form or another, never put down even after he was slain. His heritage is the confidence that one can always find an ally; even after death. This, at least, is the lesson given by Oemar’s tomb. According to the story told us by its guardian, Oemar’s body was spirited away by his followers. The Dutch pursued them, wanting the body back. Oemar’s followers brought the body to a distant hollow, well concealed, where an elaborate tomb was built, sometimes visited by pilgrims, thus giving Oemar his final allies. Oemar belongs to ‘us’, Acehnese, Indonesians, anti-colonialists, but not to them, ‘Dutch’ and not to historians.

In the end, hatred has vanished, not to be replaced by justice but by fertile symbolism, all of it vague. Nothing calls for justice and nothing calls for law. No need for a *kafir* to kill now because one failed to do it then.

*ANDREE FEILLARD*

## Discordances à l'aube de l'islamisation du droit à Aceh (décembre 2002)

---

*En décembre 2002, alors que l'état d'urgence était encore en place, deux ans avant la résolution d'un long conflit, j'ai pu avoir une série d'entretiens à Aceh sur les lois d'inspiration islamique (qanun) qui venaient d'être votées mais qui restaient en attente de la signature du gouverneur<sup>1</sup>. Ces entretiens montrent que le choix de la charia était loin de faire l'unanimité dans les milieux religieux. Les parlementaires en charge de la préparation des qanun s'enorgueillissaient alors de l'avancée de la loi islamique et les oulémas ultraconservateurs étaient résolus à poursuivre l'islamisation du droit. Mais d'autres oulémas plus modérés méprisaient ce projet « politique » de parlementaires jugés incomptéents en droit religieux, tandis que certains intellectuels musulmans restaient réservés sur le bien-fondé des qanun et s'interrogeaient sur leur applicabilité. Ces opinions furent livrées en confidence car, pour des raisons historiques, toute critique ouverte de la loi islamique était inconvenante. Jakarta avait en quelque sorte accordé à Aceh ce qu'Aceh ne demandait plus vraiment et qui n'était plus une priorité : la liberté d'introduire la charia, un choix toujours rejeté par l'Indonésie pour elle-même depuis l'indépendance en 1945. C'était une décision politique qui visait à garder la province dans le giron de la république après la sécession dramatique de Timor Leste en 1999, alors même que le mouvement sécessionniste GAM (Gerakan Aceh Merdeka, Mouvement pour un Aceh*

---

<sup>1.</sup> *Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 tahun 2002 tentang Peradilan Syari'at Islam; Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 11 tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam.*

*Libre) progressait de manière spectaculaire depuis quelques années. Ce fut pourtant avant tout une victoire des conservateurs au sein du parlement provincial et de l'assemblée de délibération des oulémas (MPU, Majelis Permusyawaratan Ulama), dont le statut avait été élevé à l'équivalent de celui du parlement provincial, une première en Indonésie.*

Ce 1<sup>er</sup> décembre 2002, le vice-gouverneur Azwar Abubakar inspecte les travaux en cours dans son futur pensionnat islamique, situé dans son village d'origine, non loin de Banda Aceh, la capitale provinciale d'Aceh, au nord de Sumatra. Il a décidé de reconstruire la vieille école al Akmal Keunaloi fondée en 1932 par son grand-père, Tengku Abdul Wahab, puis visiblement abandonnée. Azwar Abubakar (né en 1952) n'a rien d'un religieux, il fait partie de cette génération de petits-enfants d'oulémas qui ont préféré les sciences exactes. En 1980, il sort diplômé de la meilleure école d'ingénieurs d'Indonésie, l'Institut de Technologie de Bandung à Java-Ouest. Sous le régime du Président Soeharto, l'ascension sociale passait alors par la voie séculière. Dans la période de la démocratie qui a suivi, des origines cléricales sont devenues un avantage politique certain. Après avoir travaillé comme consultant, Azwar Abubakar devient trésorier du parti de l'islam réformiste (PAN, Partai Amanat Nasional, parti du mandat national) en 1998, et président du PAN local en 2000. La même année, il est élu vice-gouverneur de la province d'Aceh. On parle de lui comme d'un éventuel prochain gouverneur.

Azwar Abubakar m'explique avec enthousiasme la signification des lois d'inspiration islamique (*qanun*) votées il y a tout juste trois mois, qui découlent de l'« autonomie spéciale » accordée par Jakarta à Aceh depuis 1999. Entouré de fidèles, il circule dans le terrain vague encore en friches de l'ancien pensionnat islamique (*dayah* à Aceh). Certes, il faudra faire en amont un travail d'éducation de la jeune génération, mais la charia, explique-t-il, a trois buts : préserver la vie (*memelihara jiwa* – quiconque tue doit être tué), préserver les biens (*memelihara harta* – le fouet pour celui qui vole), et préserver l'honneur (*memelihara kehormatan* – 100 coups de fouet pour l'adultère avec une exception pour les jeunes non mariés qui doivent se marier), et enfin la charia sert à préserver la croyance islamique (*memelihara aqidah* – on doit faire la prière, l'apostasie doit être punie de mort).

Comme chez beaucoup de non Javanais, le discours d'Azwar en faveur de la charia n'exclut pas la coutume (*adat*), censée ne faire qu'une avec la charia. Le vice-gouverneur tient le discours du monothéisme particulièrement cher à l'islam : « L'important, c'est l'unicité de Dieu » (*yang penting Tuhan satu*). L'*adat* serait ainsi une forme d'idolâtrie (*menyembah batu*), tandis que l'*adat* en tant que loi coutumière « n'est pas efficace ». Un Acihais aurait bien été envoyé faire une étude sur l'*adat* à Leiden, aux Pays-Bas, mais le modèle serait ailleurs, en Malaisie, hormis dans la région de Kelantan, qui va malgré tout trop loin, selon le vice-gouverneur.

À la sortie du pensionnat, on peut lire sur une grande banderole une des exhortations moralisatrices qui font florès dans la province : «Nous devrons répondre de toutes nos actions dans l'au-delà» (*semua perbuatan manusia akan dipertanggungjawabkan di akhirat*). Ces quelques mots me rappellent ma dernière visite à Aceh en 1986, lorsque Daud Beureueh, l'ancien chef rebelle du Darul Islam, alors alité, m'avait dit à voix basse mais ferme : dites au président Soeharto qu'il devra répondre de ses actes dans l'au-delà. Daud Beureueh décéda quelques mois plus tard. En 2002, la charia prônée par le Darul Islam est enfin à l'honneur.

Sur le chemin du retour vers Banda Aceh, à une quarantaine de kilomètres à l'est de la capitale provinciale, à Seulimuen, une autre *dayah*, plus ancienne, plus belle, qui a pris le nom d'un de ses fondateurs, Teungku Chik Tanoh Abee, nous ouvre ses portes. C'est un complexe formé d'un ensemble de bâtisses en bois traditionnelles dans l'architecture locale. Il abrite une collection exceptionnelle d'anciens manuscrits et a la réputation d'être l'une des plus anciennes écoles d'Asie du Sud-Est. Le maître des lieux, Teungku H. Muhammad Dahlan<sup>2</sup> nous accueille, très souriant, dans une de ces maisons élevées sur de hauts pilotis. Il se dit traditionaliste «du Nahdlatul Ulama», mais j'ignore si c'est juste une manière de nommer le courant religieux auquel il appartient ou bien s'il est réellement attaché à l'organisation dominée par les Javanais. Le NU est très minoritaire à Aceh; c'est le PERTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), la principale association d'oulémas à Aceh, également traditionaliste, qui domine la province. Le NU, me confie-t-il avec un sourire entendu, est perçu comme le parti des *ulèébalang* (notables), ce qui implique une petite rupture avec la société (*dengan rakyat sedikit cerai*), un euphémisme pour le moins. Les divisions parcourant la société acehaise, il les justifie religieusement : Adam et Ève n'ont-ils pas été créés divisés dès la création, n'est-ce pas là déjà une prédiction des divisions à venir? Ici à Aceh, les musulmans sont contre les musulmans, le GAM est musulman aussi, remarque le Teungku, sérieux. Pour lui, la charia n'existe pas à Aceh. Autrefois, certes, les femmes ne pouvaient pas enseigner, elles ne pouvaient pas aller au marché, les femmes et les hommes étaient séparés à la mosquée, dans les petits lieux de prière (*musholla*), les femmes ne pouvaient pas participer à la prière pour les morts (*sholat jenazah*), ni porter le pantalon. Autour de la *dayah*, ce n'est que depuis une dizaine d'années qu'on voit les femmes porter le pantalon. Il ne faut pas se tromper, ajoute-t-il, l'héroïne de l'indépendance Cut Nyak Dien, tant glorifiée de nos jours, n'était pas un modèle, elle avait même été condamnée par le Conseil des oulémas.

---

2. Tgk H. Muhammad Dahlan Al-Fairusi Al-Bagdadi (décédé depuis en 2007).

Le Teungku, qui appartient à la confrérie soufie Shattariyah, a un regret : depuis une vingtaine d'années, il a vu l'arrivée d'organisations islamiques les plus diverses, la Muhammadiyah, le Darul Arqam, et bien d'autres. Quant à l'université islamique d'État (IAIN), elle n'est pas en accord avec l'islam des *dayah*. Pour lui, seul le PERTI est purement shaféite, il suit l'école juridique de l'Imam Shafei, majoritaire en Indonésie. Même le Nahdlatul Ulama ne serait pas entièrement shaféite. Je pose la question : puisque la charia vient d'être votée, ce sera comme dans l'ancien temps ? Teungku Muhammad Dahlan est catégorique : ce n'est pas possible car les parlementaires qui l'ont préparée et votée ne sont pas des religieux. On peut acheter les voix pour être élu au parlement, ce sont des mécréants et non des oulémas, et ces membres élus n'ont pas de vraie formation religieuse dans les écoles traditionnelles (*orang beli suara DPR, jahil semua bukan alim, DPRD tidak ada yang dari pondok*). Il conclut tristement : « Les choses ont changé, le pays est un vieil arbre dont on ne reconnaît plus les feuilles ». Il regrette le temps où on était religieux (*alim*) depuis des générations. Son mépris des nouvelles lois est formel. Pour lui, nul besoin des peines corporelles (*hudud*), nul besoin de la charia. Avec un sourire, il ajoute malicieusement : « Avec la charia, nous n'aurions pas pu nous parler comme nous le faisons maintenant ».

Le lendemain, à Seulimeum, Aceh Besar, Sopyan Harun, maire de Sabang, une ville touristique, explique sans détours : « Les *qanun* sur la charia n'étaient pas vraiment nécessaires, c'est à chacun de faire selon sa conscience. Nous ne sommes pas dans un pays théocratique (*negara agama*). Celui qui se dit musulman peut aller voir directement les recommandations du Coran ». Le maire craint avant tout un impact sur le tourisme. En permanence, il n'y a pas plus de dix à quinze touristes, mais parfois des bateaux accostent avec un millier de passagers en croisière. Sopyan revient vite, sa fonction l'y oblige sans doute, à un discours plus consensuel sur les nouvelles lois islamiques : il s'agit en fait de marquer le caractère islamique (*islami*) d'Aceh, d'où l'obligation du port du voile (*jilbab*), mais ce qu'on souhaite, c'est une prise de conscience plutôt que l'usage de la force et des peines d'emprisonnement, tout comme on espère « plus de gens en bonne santé que de malades ». Le discours le plus partagé ces temps-ci à Aceh, c'est que la charia est préventive. Le maire a déjà pu observer des changements depuis peu : on porte des vêtements plus « décents » et on honore davantage la famille. Loin de l'enthousiasme du gouverneur-adjoint, le maire de Sabang ne semble pourtant pas convaincu du bien-fondé des nouvelles lois, mais il les défend en se demandant jusqu'où elles iront.

Le discours ouvertement laïc est impossible à Aceh, souligne Junaidi (pseudonyme), mon accompagnateur (*terang-terangan tidak ada yang berani*) ; c'est autre chose que les intellectuels musulmans à Jakarta. Chez

lui, la maisonnée s'est adaptée très vite aux nouvelles dispositions vestimentaires. Depuis l'an dernier, sa fille de 8 ans, à l'école primaire, porte un uniforme comprenant le port du voile et la robe longue. Au collège et au lycée, c'était déjà le cas depuis longtemps. Dans la rue, les chrétiennes ne sont pas soumises à l'obligation de se voiler. Plus généralement, les femmes non voilées sont des Javanaises, des Chinoises, des Menadonaises et des transmigrantes en général (*pendatang*). Parmi les Acihais, les plus récalcitrantes sont les adolescentes, qui préféreraient suivre la mode non islamique. Une génération en dessous, la fille de Junaidi, huit ans, est si enthousiaste qu'elle ne sort déjà plus sans son voile, plaisante sa mère, elle-même surprise. C'est depuis 1999 que le *jilbab* (voile noué sous le menton) est devenu obligatoire, et en l'an 2000, il l'est devenu dans les bureaux et la police. Il fait partie des convenances lors des fêtes ou cérémonies. Toutes les adultes le mettent désormais.

À la mairie de Banda Aceh, dans la salle d'attente, un vieil homme de 78 ans, semble-t-il un peu désabusé, me raconte tout ce qui change autour de lui : dans les années 1950, les femmes des villages étaient voilées, mais pas dans les villes. Aujourd'hui, le *jilbab* est partout en ville. La charia à l'ordre du jour ? Le vieux fait un signe de la tête qui semble dire qu'il ne comprend pas la logique : la charia a toujours été là, elle fait partie d'Aceh. Et maintenant, on la demande ! Pourquoi ? Il ne le sait pas, mais il reconnaît qu'il y a une nouveauté à Aceh : le GAM a progressé depuis l'an 2000.

Le maire de Banda Aceh, Zulkarnein, est un homme lucide. Pour lui, la charia n'a jamais suffi à calmer les Acihais, car d'autres facteurs ont joué un rôle essentiel dans l'affrontement avec Jakarta, et notamment le facteur économique, en particulier « la jalousie sociale autour de grands projets comme Arun » (le complexe d'extraction de gaz liquéfié). Il est trop tôt pour juger des *qanun* en préparation, dit-il, mais il espère que les peines ne seront pas sévères. Tout comme le maire de Sabang, Zulkarnein ne connaît pas le terme *hudud* (peines corporelles). Il ne pense pas qu'il y ait eu une demande de charia à Aceh (*dari sini*), mais il a noté un changement depuis les six derniers mois : des réunions religieuses (*pengajian*) plus fréquentes dans les villages, des femmes plus souvent voilées, une solidarité islamique plus forte (*ukuwah*). Les gens semblent satisfaits, mais la jeune génération est divisée, et les cyniques disent que toutes ont l'air de fantômes (*hantu-hantu semua*). Auparavant, la moitié des femmes étaient voilées dans la mairie, désormais, elles le sont toutes. Vous savez, ajoute Zulkarnein, les Acihais ne sont pas très pratiquants mais ils sont fanatiques : ils peuvent tuer pour défendre leur religion sans pour autant faire la prière cinq fois par jour.

Le discours le plus vigoureux sur le long « sacrifice » d'Aceh est indubitablement celui de Haji Waisul Qarani Aly, un membre du parlement provincial, du parti de l'islam réformiste, le PAN (Parti du mandat national).

Il relate l'histoire d'une traîtrise répétée de la province par le Président Soekarno puis par le régime de l'Ordre nouveau : c'est avec des larmes que Soekarno aurait convaincu Daud Beureueh de ne pas mettre par écrit ses promesses de laisser Aceh appliquer la charia, pour ensuite traîtreusement fusionner Aceh dans la province de Sumatra-Nord. C'est ainsi qu'il explique la rébellion de 1953. Puis, après 1965, la loi sur la centralisation avait enlevé à Aceh tout pouvoir décisionnel dans l'administration locale, alors que Jakarta exploitait à son profit les ressources naturelles. Le budget de la province d'Aceh était d'environ 400 à 700 milliards de *rupiah* du temps de Soeharto, alors qu'il est de 4 à 5 trillions de *rupiah* en 2002. La Reformasi post-1998 a finalement accordé à Aceh 70 % des revenus locaux pendant huit années, mais ils redescendront à 50 % ensuite. Waisul Qarani se réjouit que la loi sur l'autonomie de 1999 ait permis non seulement l'application de la charia pour l'éducation, mais aussi la mise en place d'une Assemblée des Oulémas (Majelis Permusyawaratan Ulama), bien plus puissante que le Conseil des oulémas ailleurs en Indonésie, puisque cette assemblée a désormais le même statut que le parlement local. Son budget est important : 3,5 milliards de *rupiah* en 2002. Le parlementaire acihais explique son projet de moderniser les pensionnats islamiques en changeant les programmes. Il faut supprimer l'enseignement des textes classiques (*kitab kuno*) en faveur des nouveaux textes, notamment ceux du Qatari Yusuf Qardawi (Frères Musulmans), et doter les 400 à 500 écoles coraniques et leurs 75.000 à 100.000 élèves d'ordinateurs. Le budget est là, les fonds sont même importants, selon Waisul, qui projette aussi l'envoi d'un millier d'étudiants acihais à l'étranger (Australie, Malaisie, Égypte, Arabie Saoudite, France). Il espère également la mise en place de pensionnats islamiques « intégrés » (*terpadu*), où l'on parlerait deux jours l'anglais et deux jours l'arabe. Waisul Qarani Aly est apparemment un réformiste convaincu, qui a la ferme volonté de transformer l'enseignement religieux de manière radicale. Yusuf Qardawi, relativement conservateur et intransigeant, influent dans le monde entier, est connu en Indonésie par les nombreuses publications traduites disponibles sur le marché. Désormais, il soumet à une rude concurrence l'autorité du Professeur Quraish Shihab, un modéré, spécialiste notoire de *tafsir* et *hadith* formé au Caire, auteur prolifique et ancien recteur de l'Université islamique publique de Jakarta, la référence des musulmans indonésiens. Si Waisul Qarany Aly parvenait à finaliser ces réformes, grâce à ses moyens financiers importants, il est facile d'imaginer la révolution éducative qui pourrait en résulter.

Waisul est un ardent défenseur de la charia, car « depuis le VII<sup>e</sup> siècle, Aceh vit sous la protection de l'islam » (*dibayangi oleh payung Islam*). Le sécularisme se serait « infiltré » depuis l'indépendance, sans parler du système de gouvernement « séculier » des Hollandais, tant et si bien qu'Aceh aurait

cessé d'appliquer la charia. Pour y revenir, il faudra du temps, mais on commence à l'appliquer sous forme de *qanun* votés par le parlement provincial. Les non musulmans seront protégés et leur religion respectée, ce sont des *dhimmi*<sup>3</sup>. Waisul défend les peines corporelles (*hudud*) comme la lapidation et l'amputation des mains qui ne seraient que les conséquences du manque de prospérité d'un État. Le *khalwat*, la proximité entre deux personnes de sexe différent, que le parlementaire explique comme «être assis à deux dans un endroit retiré» (*duduk berdua di tempat sepi*) n'ira pas jusqu'à la punition dans la mesure où aucune rencontre ne sera rendue possible.

La question de la police religieuse n'a pas encore été résolue, mais déjà elle suscite un certain intérêt de la part des provinces de Sumatra-Ouest et de Banten. Waisul propose que ce travail soit confié aux élèves des *dayah*, parce qu'on ne peut pas faire confiance à la police de nos jours : beaucoup boivent (*peminum, pemabuk*). Les co-parlementaires auraient réagi positivement à cette proposition. Mais qui va les former, et qui va les payer? La question n'est pas résolue. Il pourrait y avoir une à deux personnes par village qui feraient aussi fonction de médiateurs afin d'éviter d'encombrer les tribunaux. Au sujet de la peine qui frappera les hommes absents à la mosquée le vendredi, Waisul la justifie par le fait que ces personnes dans la rue «pourraient être des voleurs».

Au final, le parlement provincial a réussi à voter 17 des 20 projets de loi, y compris ceux sur la charia. Ce fut le résultat d'un lobbying de plusieurs mois au sein de la commission spéciale (*Pansus*), tandis qu'en assemblée plénière, le projet préparé par le président du Pansus, Azhari Bashar, fut voté sans modifications (*disyahkan*). Waisul se plaint que «le parlement provincial comprenne très peu de véritables religieux» (*alim*). Mais il se réjouit que Banda Aceh s'adapte déjà au *qanun* qui sera bientôt en application : les Chinois ferment leurs magasins au moment de la prière du vendredi. Pour Waisul, satisfait désormais, Aceh revient de loin : «Cela fait cent ans que nous sommes séculiers».

À la cabine téléphonique, tout près de là, une jeune fille me confie qu'elle met le voile depuis un an. Elle se plaint avec un sourire : «Il fait chaud». Mais pourquoi est-ce obligatoire ? «C'est le GAM», répond-elle. Apparemment, l'idée que le GAM pousse à l'islamisation du droit est souvent présente dans la population. Suppose-t-on une influence telle que le mouvement de rébellion aurait déjà son mot à dire dans la législation? Ou bien soupçonne-t-on davantage une influence indirecte sur les parlementaires, croyant ainsi diminuer le climat de tensions particulièrement

---

3. *Dhimmi* (Ar) : membre d'une communauté non musulmane infériorisée mais protégée par l'État islamique. Ce terme est très rarement utilisé en Indonésie, hormis chez les musulmans radicaux. La constitution indonésienne prévoit un statut égal aux différentes communautés religieuses.

aigu en ce début décembre ? C'est bientôt le jour anniversaire du GAM, le 4 décembre. Il aurait donné le mot d'ordre d'interdire à quiconque d'aller travailler ce jour-là.

Au parlement provincial, la commission sur la charia est réunie spécialement pour une entrevue à mon intention. On me présente Madame Cut Nurimah Hassan, la vice-présidente de la commission, Hamdani al Bajibel, Azhari Basyar, Munir Azis (un professeur de l'université Syiah Kuala d'Aceh), et Tengku Zainal Abidin, tous assis autour d'une table. Ils ont fait partie du *Pansus 15*, la commission spéciale sur la charia, chargée de préparer le projet. On commence par m'expliquer que la commission a été aidée par une équipe spéciale (*tim khusus*) et que 80 personnes de tous les courants de la société ont été auditionnées, y compris les femmes, les organisations islamiques (Muhammadiyah, al Wasliyah, etc.), les campus, l'université islamique d'État et les *dayah* représentées par le PERTI.

Azhari Basyar, du Golkar, prend la parole. Le *qanun* sur la foi et la pratique est terminé, on attend la publication du bulletin officiel. Le *qanun* sur la charia (*syariat Islam*) est terminé également, mais c'est l'impasse sur la question des fonds de donations (Baitul amal), avec des désaccords sur l'organisme chargé de les gérer. Est-ce l'État comme au Pakistan, ou le privé comme en Malaisie ? Le *qanun* sur la foi (*aqidah*) a fait l'objet d'une controverse : quel dogme doit faire partie de l'orthodoxie (*ahlu sunnah wal jamaah*) ? Une certaine unité se serait faite contre le chiisme entre autres, mais le réformisme se serait imposé. Azhari Basyar explique maintenant que «nous désirons une liberté autant pour les wahhabites que pour Muhammad Abduh et al-Afghani.» Il poursuit : la majorité (traditionaliste) ne peut pas s'imposer ; pour nous ce serait un retour en arrière d'être dominés par une seule école de droit (shaféite suivie par le PERTI). Ceux qui progressent sont ceux qui sont ouverts (*terbuka*). À Aceh, 90% appartiennent au PERTI, mais le mouvement réformiste intransigeant PERSIS, Persatuan Islam (Union islamique) a aussi de l'influence ici, on peut acheter ses livres à la librairie Zikra. Au final, le *qanun* semble laisser la définition de l'orthodoxie au Conseil de délibération des oulémas (MPU).

Au sujet des peines corporelles, Azhari Basyar explique que la lapidation (*rajam*) n'a jamais été appliquée à Aceh, mais que des coups de fouet (ou la prison ou une amende) sont prévus pour ceux qui ne respectent pas sciemment le jeûne du ramadan et ceux qui auront été coupables de trois absences répétées et successives à la prière du vendredi. Le but, explique Basyar, est de créer un sentiment de honte (*malu*) qui amènera le coupable à ne plus recommencer. Les coups de fouet seront administrés dans la mosquée du *mukim*, une unité administrative ancienne qui regroupe 5 à 6 villages. La police religieuse (Wilayatul Hisbah) informera la justice des transgressions aux *qanun*. On se félicite de la réaction de Jakarta puisque les

personnes en charge de la préparation des *qanun* ont pu rencontrer Bagir Manan, le président de la Cour Suprême indonésienne, Yusril Ihza Mahendra, ministre de la Justice et des droits de l'homme, et enfin le directeur général des organisations religieuses et celles du pèlerinage (*haji*). Ils se sont tous réjouis des avancées et regardent avec attention ce que fait Aceh pour l'envisager ailleurs. Le ministre des Religions pousserait à faire un voyage d'étude au Pakistan pour s'en inspirer. Le projet de punir l'apostasie (*murtad*) a été abandonné mais il sera repris plus tard. L'idée est de tenter de ramener à l'islam ceux qui l'ont quitté, mais c'est seulement ceux qui montrent une hostilité envers l'islam qui méritent la peine de mort. Un *qanun* spécial pour les peines corporelles sera préparé ultérieurement en collaboration entre l'Assemblée des oulémas (MPU) et l'université islamique (IAIN).

La satisfaction des membres de la commission spéciale est évidente. Pour elle, ces lois sont une percée fondamentale, comme le souligne Waisul. Devant la commission réunie, ce dernier me demande en plaisantant si je respecte bien le jeûne puisque nous sommes en plein mois de ramadan. Gentiment, je réplique que j'aurais bien du mal à faire autrement puisque, même à l'hôtel, aucun petit déjeuner n'est servi après le lever du soleil. Autour de la table de réunion, la satisfaction des parlementaires semble partagée : le *qanun* n'est pas encore officiel, mais il est déjà appliqué.

Pourtant, tous les membres du parlement provincial ne sont pas à l'unisson. Thamrin Z. est un historien d'Aceh et ancien directeur de la bibliothèque provinciale (Perpustakaan Daerah Aceh). Il a la réputation d'être un expert de l'histoire et de la coutume d'Aceh, et également membre de la commission de la santé au parlement provincial. Il n'était pas membre de la commission spéciale chargée de rédiger les *qanun*, mais il a son opinion sur le sujet et en parle avec une rare franchise.

Ses connaissances des chroniques historico-semi-légendaires (*hikayat*) datent de son enfance, puisqu'il les a écouteées autant à l'école que dans les cérémonies de mariage où il était d'usage de les réciter 3 jours de suite, 15 jours avant le jour J. Il y en aurait 200. Ces chroniques disent l'influence prépondérante des Chinois qui transparaît dans le vocabulaire, et l'influence moindre de la langue arabe, alors plus limitée au vocabulaire religieux, et naturellement les apports indiens et même cambodgiens. Tout ceci pour souligner qu'Aceh a toujours été tourné vers l'étranger, jusqu'à la colonisation hollandaise, et «avant Java». Autre point soulevé par Thamrin, la présence perpétuelle de conflits au cours des siècles depuis le XII<sup>e</sup> siècle. Les sultans ne sont jamais parvenus à contrôler les roitelets (*raja-raja kecil*), les *uléébalang*. Aceh est une nation guerrière.

La charia est peu présente dans l'histoire d'Aceh, si l'on en croit les chroniques. Ce qu'on y lit, c'est la punition par l'exil, les coupables sont

rejetés vers la forêt, et ils se repentent à leur retour. Selon le voyageur français Augustin de Beaulieu, de passage à Aceh dans les années 1620, le sultan Iskandar Muda lui-même punissait quotidiennement les présumés coupables, parfois de petits méfaits, en les mutilant des mains, pieds, oreilles, nez et autres parties du corps. Thamrin pense qu'il y a beaucoup de préjugés sur Aceh, que les habitants ne sont pas de grands pratiquants, ni pour la prière du vendredi ni pour le jeûne. La raison en serait simple : Aceh a connu un sérieux déclin au XVIII<sup>e</sup> siècle, les sultans se succédaient dans une grande instabilité politique. Les pensionnats et écoles islamiques (*dayah, pesantren*) étaient devenus des états-majors de guerre (*markas perang*), et les mosquées aussi. Ce n'est qu'après 1935, puis à partir de 1941, que les pensionnats islamiques auraient recommencé à fonctionner et à former les nouvelles générations d'oulémas.

Thamrin Z. semble regretter l'influence croissante des « fondamentalistes », qu'il nomme aussi la plupart du temps les *wahhabi* par opposition aux oulémas des *dayah*, qui seraient simplement « conservateurs » et non fondamentalistes. Cette terminologie me surprend. Ailleurs en Indonésie, le terme *wahhabi*, très péjoratif, n'est employé que rarement et désigne les réformistes. Visiblement, ici les « conservateurs » sont les oulémas du PERTI, qui rassemble la majorité des oulémas à Aceh, d'obédience traditionaliste.

Trois institutions seraient désormais sous l'influence des réformistes : l'université islamique d'État (IAIN), le parlement local (DPRD), et le gouvernement provincial. Les réformistes ne seraient pas de vrais oulémas, ils auraient la science sans avoir l'éthique. Un *alim* n'est pas forcément un « ouléma ». Quant au parlement local, il serait composé à plus de 50% de musulmans réformistes, adhérant en majorité au PAN, mais aussi au Golkar, et moins nombreux au PPP et au PDI-P. Ce dernier, réputé séculier ailleurs en Indonésie, n'échapperait pas à leur influence. Thamrin explique ce déclin des traditionalistes par leur retenue en politique (*kita tidak rebutkan kursi*).

Au vu des débats au parlement provincial, cette dichotomie entre « fondamentalistes » et « non fondamentalistes » est néanmoins à remettre en perspective. Il semble qu'aucun des deux courants n'ait remis en cause l'application de la charia ; les débats ont davantage porté sur les modalités de son application. Certes, l'accord aurait été unanime pour punir l'absence répétée à la mosquée le vendredi ; mais, comme le précise Thamrin, restait la question de savoir qui serait chargé de donner les coups de fouet et avec quel instrument. Thamrin n'est pas favorable à la peine de mort, mais il estime que les *qanun* sont nécessaires par centaines, car il faut réguler de nombreux points : la musique (les compétitions de chants du Coran (MTQ) doivent-ils être admis, les chansonnettes (*seriosa*), la danse (filles et garçons peuvent-ils danser ensemble ?). Peut-on regarder la télévision nationale (TVRI) ? Il faut

aussi prévoir des règles d'éducation. Visiblement, la charia est destinée à fixer des règles de conduite dans tous les aspects de la vie.

Un grand point de dissension aura été apparemment celui de la définition de l'orthodoxie. Thamrin raconte la forte tension survenue lorsque Tengku Jamaluddin Wali, l'homme des traditionalistes « conservateurs » au parlement, fils du célèbre ouléma Mudawalli, enseignant à l'IAIN, lança, menaçant, à la partie adverse : si les réformistes continuaient d'insister, il se dégagerait de toute responsabilité, «*saya tidak ikut bertanggung jawab*».

Le soir même, mon hôte du Nahdlatul Ulama semble confirmer que le conservatisme est assez largement partagé. Il déplore les coups de fouet pour les trois absences consécutives à la prière du vendredi, arguant qu'il est plus urgent de lutter contre l'alcool et la fornication. L'alcool vient de Medan par bateau, et le port libre de Sabang contribue à la dégradation des mœurs.

Ce matin du 4 décembre 2002, les rues de Banda Aceh sont étonnamment vides. L'appel du mouvement pour un Aceh Libre (GAM) de ne pas se rendre au travail aujourd'hui semble avoir été entendu, du moins en plein centre de la capitale provinciale. En passant en voiture devant le bureau du gouverneur, tout semble vide là aussi. Le gouverneur serait venu dans l'après-midi, me dit-on. Devant le bureau, une banderole vante les mérites de la charia : «Faisons de la charia un pont vers une société civile islamique (*masyarakat madani*)». Une autre est plus intransigeante : «En ce mois de ramadan, appliquons la charia intégralement (*secara kaffah*).»

Mon rendez-vous au nouveau bureau chargé de l'application de la charia est prévu ce jour-là. C'est un réformiste moderniste qui a été nommé à la tête de ce bureau chargé de la formulation, de la socialisation et de l'application de la charia. Il s'agit du jeune Alyasa Abubakar, formé en partie au Caire et en partie à l'Université islamique d'État (IAIN) de Yogyakarta, le fief des modernistes modérés. Cette nomination est sans doute l'indicateur d'une volonté d'islamiser le droit tout en restant dans la mesure.

Il explique que les deux projets de *qanun* ont été préparés par le gouvernement provincial, puis soumis au parlement local en novembre 2001, et votés il y a trois mois seulement. Pour lui, la différence majeure entre le projet et le *qanun* final tient au fait que le parlement ait décidé d'imputer à la famille elle-même la charge de contrôler la croyance (*aqidah yang benar*) des enfants, alors que le projet de loi n'allait pas jusque là : c'était uniquement l'État qui était censé agir pour protéger la société des croyances locales (*kepercayaan*) et veiller à ce qu'elle reste dans le juste cadre de l'islam. Le *qanun* sur la pratique est également plus précis que le projet initial sur la prière obligatoire et le jeûne. L'État devra rendre disponibles des lieux de prière (y compris par exemple dans les gares routières), et les organismes privés devront en faire de même. Autre nouveauté des *qanun*, l'interdit de proximité entre les personnes de sexe opposé (*khalwat*) : un

couple non marié ne pourra pas loger dans la même chambre à l'hôtel, de même qu'il ne pourra pas louer une maison. Ils pourront se voir mais uniquement dans un lieu public ouvert. Un accompagnateur sera présent lors des sorties en groupe, mais l'école restera mixte.

La peine de mort pour apostasie, par contre, n'a pas reçu l'assentiment des parlementaires qui ont fait la différence entre apostasie individuelle (permise) et collective. Le calife Umar, qui n'était pas intervenu lorsqu'un roi avait renoncé à l'islam, est alors cité en exemple.

Pour Alyasa, un *qanun* sur la croyance n'était pas forcément utile car le code pénal prévoyait déjà dans ce cas des peines de prison allant jusqu'à 5 ans, tandis qu'un *qanun* sur la pratique (*ibadah*) semblait plus acceptable. Alyasa se veut rassurant, il précise qu'il y aura des avertissements et que le jugement n'arrivera qu'en dernier lieu. Il est persuadé que le tribunal religieux ne sera pas sollicité pour les questions de pratique mais seulement pour les questions de croyance. Ce qui le conforte dans cette opinion, c'est que les Acihais sont de toute façon plus pratiquants, selon lui, que les Javanais dont la coutume (*adat*) est dissociée de l'islam. Toute la culture est islamisée à Aceh. Alyasa reconnaît néanmoins que les écoles religieuses et pensionnats islamiques étaient plus ouverts dans les années 1950-60 qu'ils ne le sont de nos jours.

Le directeur du service de la charia reste persuadé que la sphère privée sera respectée. Ainsi, l'absence à la mosquée le vendredi sera possible pour ceux qui resteront chez eux à cette heure-là et trois témoins seront nécessaires pour prouver trois absences successives à la mosquée. Une intervention excessive (*overacting*) de la police n'est pas souhaitée, le modèle des Talibans ne convenant pas aux Acihais.

La question de l'élévation de l'Assemblée de délibération des oulémas (MPU, Majelis Permusyawaratan Ulama) au même niveau que le parlement provincial ne devrait pas poser problème, car il a été prévu qu'aucune des deux institutions ne pourra opposer son veto à l'autre. Alyasa Abubakar explique que la société est convaincue que la criminalité disparaîtra avec la mise en place des *qanun* et qu'il n'y aura plus de vols. Les Acihais n'aiment pas le modèle afghan car les Talibans ont une interprétation simpliste... Aceh se veut moins contraignant : « Nous ne voulons pas rendre la vie plus dure aux Acihais ».

Près du quartier général de l'armée, un endroit stratégique, le long de la rivière, l'église catholique semble poursuivre normalement ses activités en cette période de préparation à la charia. Des jeunes filles aux longs cheveux noirs flottant au vent arrivent sur leurs petites motos, pour une répétition des chants de Noël. Le voile n'est pas pour les chrétiennes, disent-elles avec un grand sourire, et rien n'a changé à l'université. Elles ne sont pas inquiètes, les *qanun* ne sont pas encore en vigueur. Déjà, à la sortie de l'aéroport, un

grand panneau affichait que le visiteur entrat dans une «zone du voile» (*jilbab*). D'autres chrétiens sont plus soucieux. Une dame d'une cinquantaine d'années, arrivant de la grande ville proche de Medan, loge au presbytère pour quelques jours. Elle vient de vendre sa maison et déménage, comme beaucoup d'autres familles chrétiennes. Aceh aurait eu quelque mille familles chrétiennes, il en resterait 200 actuellement, explique l'intendant. Un sentiment d'insécurité s'est emparé d'elles, victimes faciles des racketteurs de toutes sortes, toujours au nom de la noble cause de l'indépendance (Merdeka) et du GAM. Le voile s'étant imposé depuis peu, les familles chrétiennes se seraient procurées les leurs, et notre interlocutrice avoue en avoir toujours un dans son sac, le portant systématiquement dans les lieux publics et surtout dans les bus qui traversent la campagne vers Medan. Ne pas le porter équivaut à se désigner comme victime de prédilection du racket sur les routes. Le vieux prêtre de la paroisse ne sort plus de Banda Aceh, tout service médical aux Acihais a cessé, et en même temps les accusations de prosélytisme. Les chrétiens ne sont pas les seuls à être partis, les hommes d'affaires seraient également devenus méfiants, me dit-on, craignant des demandes de rançon. Beaucoup seraient allés vivre en sécurité avec leur famille à Java, y compris le propriétaire de mon hôtel, par ailleurs presque vide.

Les banderoles sont plus nombreuses à Aceh que n'importe où ailleurs en Indonésie, me semble-il, affichant de gigantesques messages moralisateurs. Mais l'inspiration fait parfois défaut : «Iskandar Muda est Aceh, Aceh est Iskandar Muda». La cruauté des châtiments sous ce sultan n'est connue que des historiens. C'est la grandeur du règne qui a été retenue.

Après une série d'assassinats politiques non clarifiés en 2000-2001, y compris celui de deux recteurs d'université, les tensions sont fortes dans les milieux académiques<sup>4</sup>. On accuse parfois le GAM, parfois l'armée. Un professeur de l'IAIN a accepté de me recevoir chez lui. Cet intellectuel se situe d'emblée dans le camp des réformistes modernistes. Il explique en peu de mots pourquoi le traditionalisme (les conservateurs pour Thamrin) serait dépassé : «Ils sont trop attachés aux anciens manuels (*kitab kuning*), au juriste du 9<sup>e</sup> s., Imam Shafei, et autres petits imams». Voyez les prières (*tarawih*) à faire 20 fois, le culte des saints, les formules religieuses qu'on souffle à l'oreille des morts (*talqin*). Par ailleurs, ils sont trop enclins à critiquer les autres écoles, celle de Muhammad Abduh (le grand réformiste égyptien), Arkoun (penseur libéral), Quraish Shihab (cité plus haut). Le

---

4. Il s'agit du recteur de l'Universitas Syiah Kuala (Unsyiah) Darussalam, Prof. Dr. Dayan Dawod (55), en septembre 2001, avant l'arrivée programmée de la présidente Megawati Soekarnoputri. Le recteur de l'IAIN Ar Raniry, Prof. Dr. Safwan Idris, fut assassiné également chez lui en septembre 2000. Six autres hommes politiques acihais, dont le président du parlement provincial, furent alors aussi victimes d'assassinats non élucidés.

professeur cite là les modernistes les plus libéraux, mais il n'écarte pas pour autant Rachid Ridha, un réformiste égyptien plus intransigeant. Par contre, Abul Ala Maududi, journaliste, théologien islamiste et penseur politique influent en Inde et au Pakistan n'a pas sa sympathie, «un simple journaliste, pas un ouléma.»

Les débats sur les *qanun* ont été ardu斯 puisque, face à l'effort de certains intellectuels d'élargir les dogmes autorisés, au chiisme notamment, les «traditionalistes» ont été jusqu'à menacer de boycotter les sessions. On trouve des traces d'une présence chiite dans l'histoire de la province. Le professeur ne mentionne pas de débats aussi enflammés sur le wahhabisme. Son vocabulaire (*ulama non dayah* désignant les réformistes, *ulama dayah* les traditionalistes) est caractéristique du plan d'égalité sur lequel il place les deux courants religieux.

Pour la première fois depuis le début de la série d'entretiens, j'entends une dénonciation claire et audacieuse des châtiments corporels. «Ce n'est pas sérieux. Comment procéder pour punir de coups de fouet les absences à la prière du vendredi ? Faut-il faire une liste de présence ? Cette punition, explique-t-il, est basée sur une tradition prophétique (*hadith*) transmise par Bukhari, l'un des deux grands traditionnistes de l'islam qui qualifie d'hypocrites ceux qui ne sont pas présents ce jour-là sans raison valable.» Pour sa part, un avertissement fort aurait suffi. Il l'a dit au gouverneur. Dans son voisinage, il constate que seule la moitié des hommes du *kampung* (500 sur 1000) suivent la prière du vendredi, dont il reconnaît l'importance de l'aspect social autant que religieux. Le professeur se veut pragmatique. Il note qu'il reste encore trop de questions irrésolues : quelle sera la formation de la police religieuse ? Allons-nous y mettre des hommes ou des femmes ? Ces faiblesses et lacunes, il les attribue à la piètre qualité des membres du parlement dont il regrette le faible niveau d'éducation. L'un des parlementaires-clés, par exemple, cadre du Golkar, n'a qu'une licence de loi islamique et de *dakwah* de l'université islamique d'État locale. De plus, la rapidité du processus de délibération aurait contribué à la faible qualité du résultat.

Le professeur est visiblement un «contextualiste» dans la ligne des modernistes qui ont eu des positions déterminantes dans les universités islamiques publiques de Java. Il trouve dépassé de proposer la peine de mort pour apostasie, une peine basée sur une tradition prophétique (*hadith*) transmise par Muslim, l'autre grand traditionniste («quiconque change de religion, tue-le»). Pour lui, on ne devrait pas prendre un *hadith* hors de son contexte. Là, c'était un contexte de guerre. Si ses opinions semblent avoir eu au moins la sympathie du gouverneur, elles n'ont pu s'imposer face au pouvoir des oulémas politiciens placés aux postes-clés dans les deux institutions qui ont déterminé les textes des *qanun* : la commission

parlementaire ad hoc et l'Assemblée de délibération des oulémas (MPU). Un homme en particulier était aux commandes, Tengku Daud Zamzami, qui dirige aussi le pensionnat islamique Riyadhusalihin dans le village de Lam Ateuk, à 10 km de Banda Aceh.

Tengku Daud me reçoit avec l'amabilité et l'affabilité propres aux oulémas traditionalistes de l'ancienne génération. Il cumule de multiples fonctions : président de l'union des *dayah* Insyafuddin depuis 1968, il est aussi vice-président du Conseil des *fatwa* du PERTI, l'organisation islamique largement majoritaire à Aceh. De plus, il est vice-président du MPU, donc désormais aussi haut dans la hiérarchie de l'État que le vice-président du parlement provincial. Il a fait partie du noyau décisionnaire de cinq personnes<sup>5</sup> qui ont finalisé les *qanun*. Tengku Daud Zamzami s'applique à minimiser les changements introduits par les *qanun*. Les Hollandais n'avaient-ils pas interdit toute consommation dans les lieux publics pendant le ramadan en 1935, suivant en cela le «droit coutumier», et non pas la charia? Comme les autres avant lui, il insiste sur le caractère préventif de la charia plutôt que sur son but répressif. Il s'agit donc bien de mesures visant à changer la société et à la moraliser, un «social engineering» pour reprendre l'expression de Michael Feener<sup>6</sup>. D'ailleurs, les châtiments corporels seront introduits progressivement, «par étapes», explique l'ouléma. La peine de mort, ce sera pour plus tard, un *qanun* particulier traitera de ces questions. Les premiers *qanun* ne doivent pas choquer (*diambil yang tak terlalu kentara*), ils concernent donc le voile, l'alcool et les jeux d'argent. La lapidation viendra plus tard, confie-t-il, ajoutant que tout châtiment doit être exécuté en public, car il s'agit de donner une leçon nécessaire. Quant au châtiment pour vol, il dépend de la somme volée, du lieu du vol et de la personne qui a volé. La charia a de nobles objectifs : préserver la religion islamique, la vie, la dignité, la propriété et la raison (d'où l'interdiction de l'alcool).

Tengku Daud semble confirmer que la définition de la croyance (*aqidah*) a été un véritable sujet de dissensions. Il explique sa position : sont exclus de l'orthodoxie sunnite (*ahlu sunnah wal jamaah*) les Mutazilites, les Chiites, les Jabarites et les Kharrijites, mais sont bienvenus les «wahhabi». Ces derniers, explique-t-il, ne sont pas différents du PERTI, et le PERTI n'est pas «très différent des Saudis». Il s'agit donc ici d'une définition large du sunnisme, habituelle en Indonésie malgré la rivalité entre traditionalistes et

5. Avec Alyasa Abubakar (directeur du Bureau de la charia), Muslim Ibrahim (président du MPU), Danil Djuned (professeur à l'IAIN), et Razali Muhammam Syah (directeur du bureau provincial du ministère des Religions, Kakanwil Departemen Agama).

6. R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering, The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, Oxford, Oxford University Press, Oxford Islamic legal Studies, 2013.

réformistes. Cela n'implique pas pour autant une minimisation de la particularité traditionaliste soufie. Il souligne qu'Aceh reste une terre de confréries soufies, au nombre de 35, qui incluent la Naqshabandiyya, la Rifaiyya et la Chadiliyya. Tengku Daud Zamzami semble plutôt satisfait des progrès réalisés dans l'islamisation du droit, hormis le refus du gouverneur d'accorder le droit de veto à l'Assemblée des oulémas (MPU).

Tengku Daud revient à la signification historique de ces premiers *qanun*, qu'il a contribué à finaliser. Le projet de loi n° 18 sur l'autonomie spéciale d'Aceh avait été préparé pendant la présidence de B.J. Habibie et, après la chute d'Abdurrahman Wahid, c'est sous la présidence de Megawati Soekarnoputri qu'il a été signé<sup>7</sup>. Serait-ce là un juste retour de l'histoire puisque son père, Soekarno, aurait promis la charia aux Acihais après la lutte pour l'indépendance ? La réalisation tardive d'une promesse injustement bafouée : c'est ainsi que ses défenseurs la présentent aujourd'hui à Aceh. « La charia a protégé Aceh des Hollandais », souligne Tengku Daud Zamzami. Dans son discours, la charia semble indissociable de l'histoire d'Aceh. Elle se trouve sanctifiée par un retour sur une période glorieuse, celle de la lutte acharnée des Acihais, qui ont résisté plus longtemps que d'autres régions à la colonisation hollandaise.

Assis avec quelques collaborateurs en cercle sur des nattes, Tengku Daud Zamzami, un adepte convaincu des théories du complot concernant les attentats du 11 septembre, tout comme ceux de Bali il y a juste trois mois, est un hôte remarquable : on m'apporte du thé et des biscuits, un geste unique depuis mon arrivée à Aceh. Je ne peux que décliner son offre en ce mois de ramadan. Il insiste et je m'incline. Est-ce là le signe d'une assurance que lui confèrent son savoir et son autorité politico-religieuse, ou bien tout simplement la marque d'un véritable « alim », appartenant à un ancien monde bientôt révolu ?

---

7. Undang-Undang Nomor 18 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

## Post-scriptum

L'année 2003 qui a suivi cette série d'entretiens a vu la promulgation de trois nouveaux *qanun* : le *qanun* n° 12 interdisant la vente et la consommation d'alcool, le n° 13 les jeux d'argent et le n° 14 le *khalwat* (défini à Aceh comme «le contact proche dans un endroit retiré entre deux adultes mariables mais non mariés»). Sont comprises ici «les situations et activités qui pourraient mener à la fornication (*zina*)<sup>1</sup>». Ces *qanun* sont restés presque deux années sans véritable application, ne conduisant qu'à peu d'arrestations et à aucun jugement avant 2005. Le drame du tsunami et du tremblement de terre destructeur du mois de décembre 2004 a induit un changement dans cette approche encore tiède de la charia : la fin du conflit avec le mouvement sécessionniste GAM (Gerakan Aceh Merdeka), la paix retrouvée, le renouveau islamique et l'arrivée massive de l'aide étrangère avec son discours sur le développement et la reconstruction ont tous contribué à relancer la *dakwah* sur la charia (Feener 2013: 146).

L'application de ces trois *qanun* (sur les jeux d'argent, la consommation d'alcool et la moralité sexuelle) a culminé en 2005-2006, puis aurait régressé en partie du fait de l'absence de volonté politique sous le mandat du gouverneur Irwandi Yusuf (Feener 2012: 278, 297)<sup>2</sup>. Néanmoins, la police religieuse (Wilayatul Hisbah, WH) aurait ainsi traité 1245 cas entre janvier et mai 2008, dont 491, soit 39%, pour «mauvaise» conduite sexuelle<sup>3</sup>. De plus, bien que le *qanun* sur le *khalwat* interdise à la population de prendre la loi entre ses mains, celle-ci s'est mise à épier les couples suspects, activités glorifiées par la presse locale qui a fait de ces justiciers de véritables héros (*Inside Indonesia*, avril-juin 2009). La diminution du budget attribué à la police religieuse a ainsi été compensée par l'ingérence de la société civile.

Dix années après notre passage, il semblerait que la crainte exprimée chez certains traditionalistes en 2002 (Tengku H. Muhammad Dahlan et Thamrin Z.) de voir à l'œuvre dans le projet des *qanun* la progression du courant réformiste purificateur est confirmée. Nous renvoyons aux travaux de

1. R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering, the implementation of Islamic law in contemporary Aceh, Indonesia*, Oxford Islamic Legal Studies, Oxford University Press, 331 p. Le consommateur d'alcool est passible de 40 coups de fouet et ceux qui en facilitent l'accès risquent une peine de 3 mois à un an de prison ou bien 2.600 à 7.800 dollars d'amende. Les jeux d'argent ne sont pas considérés comme un crime relevant du *hadd* (limite fixée par Dieu, donc le Coran) mais seulement du *ta'zir* (peines fixées localement) et punis de 6 à 12 coups de fouet (Feener 2013: 144). Les coupables de *khalwat* sont passibles de 3 à 9 coups de fouet et/ou bien une amende entre 260 et 1.000 dollars.

2. R. Michael Feener, 2012, “Social Engineering through Shari'a : Islamic law and State-Directed Da'wa in Contemporary Aceh”, *Islamic Law and Society* 19: 275-311.

3. Le *qanun* 11 a introduit l'institution de la police religieuse (Wilayatul Hisbah) chargée de «réprimander» et de «conseiller» la population. Les cas d'infraction doivent ensuite être traités par la police civile et le bureau du procureur, puis par le tribunal religieux.

Michael Feener sur la question (Feener 2012 et 2013). Ces transformations de l'islam à Aceh pourraient avoir un impact bien plus important que toute législation ou victoire d'un parti politique (Feener 2012: 308).

Cependant, après l'élection d'un nouveau gouverneur, Zaini Abdullah, en 2012, un *qanun Jinayat* (code pénal) a été voté en décembre 2013, une révision de l'ancien projet de *qanun* qui prévoyait la lapidation pour adultère. Ce *qanun* a provoqué une controverse en Indonésie car il inclut désormais les non musulmans dans les personnes soumises aux *qanun* d'inspiration islamique.

# **LES HORIZONS D'ACEH**

*ANTHONY REID*

## Turkey as Aceh's Alternative Imperium

---

Aceh is justly celebrated for its implacable opposition to foreign domination. Founded on the reaction to heavy-handed Portuguese intrusion into Sumatra in the 1510s, its sultanate remained the constant opponent of Portuguese Melaka for the next century. The Dutch, English and French were subsequently told that though they were welcome to trade, they would not be permitted to build a fort like those that had proved the undoing of other Muslim polities in the region. In the nineteenth century the sultanate again provided the last, longest and fiercest resistance to the Dutch advance, the memory of which was still strong enough to inspire a revolt in 1942 that drove the Dutch out even before the Japanese arrival. Rebellion continued against the Japanese administration, and against the Indonesian one for most of the period between 1953 and 2004.

Aceh's long-standing relationship with Ottoman Turkey, only gradually emerging from the shadows of Euro-centric history, provides a startling contrast to this proudly independent spirit. That Aceh's independence movement of the period 1976-2005 used a flag modelled on Turkey's was not a mere coincidence. The readiness of Acehnese sultans in the sixteenth and nineteenth centuries to declare themselves subjects, even 'slaves', of the Ottoman sultan was a tactical device to attract the Turks and deter the Europeans, but also reflected a distinctly Islamic world-view. The house of Islam should in principle be united under a Caliph, and should not be ruled by non-believers. As long as they were in charge of the holy places of Mecca and Madina, the Ottoman Caliphs provided a preferred alternative to arrogant European models of world order, whether in Christian or later 'civilized' guise. At times Turkey also appeared to offer the possibility of more concrete

military and political assistance. Aceh's declared 'vassalage' to the Ottomans had its roots in the sixteenth century but revived in the nineteenth, when Aceh and Turkey, albeit much weakened, remained standing as the most important independent Muslim polities of the Indian Ocean.

Conceived initially as a theologically correct deference to a universal Caliph, the relationship was translated in the late nineteenth century into the language of modern sovereignty and competitive empire, in a desperate attempt to avoid being swallowed by Dutch imperial ambitions. Recent work in the Ottoman archives makes it possible at last to do justice to the importance of the relationship between the two strongest Muslim powers in the Middle East and Southeast Asia respectively.<sup>1</sup>

### **Sixteenth century pepper partnership**

The links between Aceh and Turkey were forged in the sixteenth century, following the Ottoman expansion to the Red Sea ports in the reign of Selim I (1512-20). After annexing Egypt in 1517, and extended his rule to the Hejaz and Hadhramaut in the subsequent years, he declared himself custodian of the holy places and successor to the Caliphs of Islam. Gujarat, then Muslim-ruled and independent, was quick to congratulate the Ottomans and seek their help in protecting the Muslim spice trade, and associated pilgrimage routes, from the attacks of the Portuguese. This prompted the first Ottoman forays into the Indian Ocean, with Turks becoming prominent in Gujarat's resistance to Portuguese attacks.<sup>2</sup> It was however under the strongest of the Ottoman rulers, Suleiman 'the Magnificent' (1520-66), that a coherent naval policy against Portuguese power in the Indian Ocean developed, and by the late 1530s it also involved Aceh.

Aceh's rise as the principal Muslim pepper and spice-trading rival of the Portuguese on the eastern side of the Indian Ocean was certainly bound up with the Turkish and Gujarati initiatives, though we still know too little about it. Portuguese disruption of Muslim pepper exports from the southwest coast of India (today's Kerala) led Gujarati and Arab shippers to seek new supplies in Sumatra, where the modest earlier pepper production had mostly been exported to China. They needed a firmly Islamic and anti-Portuguese base in Sumatra, and found it in an expansionist Aceh, which had already

1. Two examples in English of this new work are Ismail Hakki Göksoy, "Ottoman-Aceh relations as documented in Turkish sources," and Ismail Hakki Kadi, Andrew Peacock and Annabel Teh Gallop, "Writing History: the Acehnese embassy to Istanbul, 1849-1852" both in *Mapping the Acehnese Past*, ed. Michael Feener, Patrick Daly and Anthony Reid (Leiden: KITLV Press, 2011), pp. 65-96 and 163-182 respectively.

2. Naimur Rahman Farooqi, "Mughal-Ottoman Relations: A Study of Political and Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748" (Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin, 1986), pp. 20-23.

used their help to eject the Portuguese from Pasai (near modern Lhokseumawe) and Pidië (modern Sigli). By the mid-1530s, a new Islamic route was well established, shipping pepper directly from Aceh-ruled Pasai to the Red Sea, with stops either in the Islamic Maldives or in Calicut, which though Hindu-ruled took an anti-Portuguese stance favourable to the Muslim traders. This quickly came to rival the Portuguese route in the volume of pepper shipped to Europe. It also established direct relations between Aceh and the Ottoman-ruled ports of Jidda, Aden and Suez, and gave Aceh its claim to be “the verandah of Mecca” (*serambi Mekah*), the place of departure for Southeast Asian pilgrims making the *hajj*.<sup>3</sup>

In 1537 the Ottomans sent envoys to Gujarat and other Indian Ocean ports to gain their support for a concerted attack on the Portuguese.<sup>4</sup> We do not know if these envoys also went as far as Aceh, but it seems likely that the first Acehnese attack on Portuguese Melaka, in 1537, was partly motivated by the Ottoman initiative. From this point onward, Portuguese sources are full of references to Turkish soldiers and weapons playing a key role in Aceh’s campaigns, both against the neighbouring Hindu/animist Bataks and against the Portuguese in Melaka. Mendes Pinto, more valuable for his colourful description than for his accuracy with dates or numbers, reported that 300 Turkish troops, together with others from Gujarat and Malabar (Kerala), turned the tide in Aceh’s contest with the Batak king, who was for his part bolstered by presumably non-Muslim auxiliaries from other parts of Sumatra and Borneo, and from Portuguese Melaka.<sup>5</sup>

The anti-Portuguese activities of Aceh in the period 1537-9 were probably the work of the warlike local ruler of Pasai, who overthrew his brother and seized the throne of Aceh sometime in this period, ruling as Alau-din Riayat Syah al-Kahar. Pasai was then still Aceh’s major pepper-port and his control of it probably made him also the recipient of the additional Turkish (and Gujarati, Arab, etc.) military assistance which came with the ships.<sup>6</sup> Al-Kahar then ruled until 1571, and became the major scourge of the Portuguese in the Melaka Straits. Acehnese remembered him as the one who established the Turkish alliance and first employed the *ghazi* ideal of

3. Charles Boxer, “A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh, 1540-1600,” *Journal of Southeast Asian History* 10, 3 (1969), pp. 415-28. The *serambi Mekah* title first appears in the literature in the 1640s – Nuru’d-din ar-Raniri, *Bustanu’s-Salatin Bab II, Fasal I*, ed. T. Iskandar (ed.), (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966), p. 68.

4. R.B. Serjeant, *The Portuguese off the South Arabian Coast, Hadhrami Chronicles* (Oxford, 1963), pp. 76-7 and 79-80.

5. *The Travels of Mendes Pinto*, ed. Rebecca Catz (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), pp. 21, 26.

6. Anthony Reid, *An Indonesian Frontier: Acehnese and other Histories of Sumatra* (Singapore: University of Singapore Press, 2004), pp. 74-78.

“fighting all the unbelievers”,<sup>7</sup> while Mendez Pinto portrayed him as a bloodthirsty exponent of pure *jihad*. Pinto includes the interesting detail that al-Kahar took special pride in a title of holy warrior against the infidels, bestowed by the Sharif of Mecca in acknowledgement of the annual gifts of two golden lamps that he sent to the holy city.<sup>8</sup>

In the 1560s the Islamic pepper trade was at its all-time peak, and Venetian, Turkish, Portuguese and Acehnese sources all mention the fact of Acehnese envoys to the Ottomans travelling with the pepper ships. The chief initiatives came from Aceh, beginning in 1561-2 when Venetian and Portuguese sources reported a well-funded Aceh embassy to the Turkish capital. Sultan Suleiman appears to have sent out eight Turkish gunners in response to this early request. There may have been three distinct Acehnese missions requesting military help in the 1560s, although only the last, in the hands of an envoy named Husain in the years 1566-8, is fully documented in Turkish sources. It carried a letter from the Aceh sultan Ali Ri’ayat Syah al-Kahar, acknowledging the safe arrival of Turkish gunners sent in response to an earlier request and appealing again for military help to crush the infidels who were endangering Muslim pilgrims and merchants on their way to the holy land. This arrived only after sultan Suleiman had died in 1566. The new Ottoman sultan, Selim II, was full of naïve enthusiasm to aid these distant tributaries. In decrees of September 1567 he commanded an expedition of 17 vessels equipped with guns and gunsmiths to proceed to assist Aceh to crush the Portuguese and take Melaka. An Ambassador would personally carry the royal response to Aceh. The Governor of Egypt was even instructed to build a canal at Suez so that Turkish warships could go back and forth to the Indian Ocean on a regular basis.

In the event a serious revolt in Yemen interrupted these grandiose plans, the designated fleet was diverted to suppressing it, and only a few guns, gunsmiths and artillerymen appear to have reached Aceh. Several of the exceptionally large Turkish cannons still guarded the Aceh capital when the Dutch conquered it in 1874, though Guillot and Kalus have provided convincing evidence that two of them at least were more likely presents from Gujarat.<sup>9</sup> Among them was *lada se-cupak* (a [bamboo] measure of pepper), which kept the memory of Turkish help alive in Aceh in the form of epic poetry about a legendary mission. The mission had exhausted its cargo of pepper through various adventures and had only one measure left to offer the

7. “ghazi dengan segala kafir”; *Bustanu’s-Salatin Bab II, Fasal 13*, p. 32.

8. *The Travels of Mendes Pinto*, p. 30.

9. Claude Guillot and Ludvik Kalus, “Inscriptions islamiques sur des canons d’Insulinde du XVI<sup>e</sup> siècle,” *Archipel* 72 (2006), pp. 69-94; also K.C. Cruqu, “Beschrijving der kanonnen afkomstig uit Atjeh, thans in het Koninklijk Militair Invalidenhuis Bronbeek,” *TBG* 81 (1930), pp. 545-6.

Caliph, who graciously responded by sending the mighty cannon in exchange.<sup>10</sup> Nevertheless these contacts left a substantial imprint in Asia, where the years following this initiative were marked with a very unusual pan-Islamic sense of solidarity against the infidels.<sup>11</sup> Amidst the heightened Islamic rhetoric, there were also significant achievements. In 1566 Bijapur, Golconda and other Muslim states of the Deccan combined to destroy the Hindu empire of Vijayanagar. In 1570 there was another Acehnese siege of Melaka and attacks at the same time by Calicut, Bijapur and Gujarat against Portuguese possessions in India. This was one of the most difficult moments for the Portuguese in Asia. Even as far east as Ternate in Maluku, the Portuguese were ejected from their fort and a new, militant ruler assumed the Ternate throne in the person of Baabullah.

We are accustomed to an older picture of successive failures of the Ottomans to compete with Portugal in the Indian Ocean, since the fleets sent out against the Portuguese from the Egyptian Red Sea ports – by the Mamluks in 1507 and 1515, and the Ottomans in 1526, 1538, 1546 and 1567 (the first and last of these getting no further than Yemen) – never achieved their objective of allying with Gujarat, Calicut and Aceh to expel the Portuguese from their forts. Giancarlo Casale makes the point that this is a kind of distortion of what the struggle was really about – the profits of the spice trade. For most of the period between 1555 and 1580, in fact, Ottoman ships were continuously playing a cat and mouse game which prevented the Portuguese from cutting off Muslim shipping into the Red Sea, while Turkish (*Rumi*) traders and soldiers were prominent in the key Muslim ports of the Indian Ocean. The fundamental difference between the two contenders was that the Portuguese fleets represented from the beginning a state-funded and directed monopoly, knowing themselves to be outsiders in Asia with few natural allies. The Ottomans by contrast were drawn into the Indian Ocean by appeals from the established commercial centres, particularly Gujarat, for military protection against the unprecedently aggressive Portuguese

10. C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, trans A.W.S. O'Sullivan (Leiden: Brill, 1906), vol. I, pp. 208-9; H.K.J. Cowan, *De "Hikajat Malém Dagang": Atjehsch heldendicht, tekst en toelichting* (Leiden, 1937), pp. 12-13; Imran Teuku Abdullah, *Hikayat Meukota Alam: Suntingan teks dan terjemahan beserta telaah struktur dan resepsi* (Jakarta, 1991), pp. 85 and 95; Mohammad Said, *Atjeh Sepandjang Abad*, djil. I (Medan, 1961), pp. 100-04; H.M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara* (Medan, 1961), pp. 272-79.

11. Giancarlo Casale, “His Majesty’s Servant Lutfi: The Career of a Previously Unknown Sixteenth-century Ottoman Envoy to Sumatra based on an Account of his Travels from the Topkapi Palace Archives”, *Turcica*, 37, 2005, pp. 43-81. Naimur Rahman Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations: A Study of Political and Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1989), pp. 157-8; Reid, *An Indonesian Frontier*, pp. 79-87; Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce* Vol. II (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 146-7; Richard Eaton, *Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India* (Princeton, 1978), pp. 83-5.

intrusion. Possessing the huge strategic advantage of the best route into the Indian Ocean, the Ottomans sought to protect this advantage from Portuguese assaults rather than to control, still less monopolize, the trade. The lack of timber for shipbuilding in the Red Sea (prompting various schemes to revive the Pharoanic canal to the Nile) made them dependent on Indian and Southeast Asian ships to maintain a regular trade connection, and the profits of the trade were dispersed around many centres in the Indian Ocean. Nevertheless, by the 1560s the Muslim alliance had won the battle to the extent of excluding earlier Portuguese threats to the Red Sea itself and restoring the Islamic trade routes into the Mediterranean to at least parity with that of the Portuguese around Africa. In the process Ottoman subjects played innovative roles in navigational, shipping and military technologies in the Indian Ocean, notably including Aceh.<sup>12</sup>

The Muslim alliances spreading from the Middle East to South and Southeast Asia, unwieldy and disputatious as they always were, were better able to mobilize the ‘soft power’ of globalism than the first European conquistadors. The Ottoman claim to a universal Caliphate, asserted in 1518 and generally accepted among Sunni monarchs by the 1560s (notably during the Grand Vizierate of the globally-minded Sokollu Mehmed Pasha), may have had similar global pretensions to Portugal’s mandate from the Pope as “Lord of the Conquest, Navigation and Commerce” of all Asia, but the Ottoman claim was far more consensual. It was indeed Asian Muslim rulers who typically sought to maximize the importance of the Caliphate, as a means to persuade the Ottomans to divert military resources to them. The 1566 letter from the sultan of Aceh to the Ottoman sultan took the deference to an extreme, largely because the words on behalf of the sultan were chosen by an enterprising Turkish traveller, Lutfi, who knew how to flatter.

We sincerely request that your Imperial Majesty should no longer consider me, your servant in this land, to be an independent ruler, but instead to accept him as a poor, humble and down-trodden slave who lives thanks to the charity of your Imperial Majesty, Refuge of the World and Shadow of God [on earth], in no way different from the governors of Egypt and Yemen or the *bey*s of Jiddah and Aden.<sup>13</sup>

The otherwise improbable claim of 19<sup>th</sup> century Aceh envoys to Istanbul that the sermons (*khutba*) in Aceh’s royal mosque invoked the name of the Ottoman sultan as Caliph also gains historic substance from recent research. The letter of sultan al-Kahar, as presumably worded by the ambitious Lutfi, mentions also that the Muslims of Sri Lanka and Calicut, crucial hubs of the Muslim spice-trading network, “read sermons in the name of the Ottoman

12. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 84-151.

13. As translated in Giancarlo Casale “His Majesty’s Servant Lutfi”, *Turcica*, 37 (2005), p. 67.

Caliph".<sup>14</sup> An Ottoman imperial register of 1576 moreover includes a rebuke to the Governor-General of Egypt for allowing the custom to lapse whereby "In times past, one hundred gold pieces [a year] were sent to the mosques of the twenty-seven cities located in the Indian port of Calicut for the Friday sermon." Henceforth, the sultan decreed, this sum should be distributed from the port of Jiddah, presumably with the spice ships.<sup>15</sup> For a period in the sixteenth century, Ottoman prestige as the successor to the Caliphs was an important reality in this Indian Ocean network. This Turkish 'soft power' needs to be factored in to the striking fact that important Muslim states all along the Indian Ocean trading route, including the Mughals, Bijapur and Golconda in India, the Mappilas in Kerala and the port-states of Southeast Asia, became committed in this period to orthodox Sunni Islam, with implicit or overt acceptance that the *umma*' ought to be a political community united behind a Caliph in Turkey.

This acknowledgement of Ottoman global legitimacy was especially significant in Aceh, where it appears to have continued as late as the 1580s.<sup>16</sup> Its rediscovery and revival in the nineteenth century became politically important in the very different climate of aggressive imperialism. Nevertheless it is important to recognise that the subservient language of the 1566 letter was almost certainly that of the Turkish merchant-official Lutfi, written without the sultan's direct knowledge, even if sultan al-Kahar undoubtedly embraced the Turkish alliance enthusiastically.

### **Weakened memory, seventeenth and eighteenth centuries**

The strong direct connection between Turkey and Aceh lasted less than a century.

The Dutch and English ships that began making the journey around Africa in 1600 were far more numerous and efficient than the Portuguese, and quickly reduced to insignificance the Muslim-Venetian pepper route from Aceh to the Mediterranean. By 1630 even Istanbul needed to get its pepper from the Dutch and English, while pilgrims to Mecca went on Dutch, British or Gujarati ships as far as Surat (Gujarat), and then Indian ships to the Red Sea. Turks are still mentioned by visitors to Aceh in the early 17<sup>th</sup> century (one playing a role, for example, in the sudden and secret Aceh attack on the Dutch fleet of the de Houtman brothers in 1599<sup>17</sup>), but not by

14. As cited in Ismail Göksoy, 'Ottoman-Aceh relations', p. 70.

15. Casale, *The Ottoman Age*, p. 148.

16. Michael Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The umma below the winds* (London: Routledge, 2003), p. 16.

17. John Davis' account of this attack is included in *Witnesses to Sumatra: A Travellers' Anthology*, ed. Anthony Reid (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), p. 21.

mid-century. Moreover the polarised world-conflict, or Giancarlo Casale's "trans-oceanic political mobilization", which so marked the second half of the sixteenth century, appeared forgotten in the more complex web of alliances and rivalries that emerged once Protestant Dutch and English became the fiercest enemies of the Portuguese in Asia. Portuguese, Catholics, and Chinese returned to Aceh during the period of Queenly rule (1641-99), and the port remained one of the most cosmopolitan in Asia through the period of Dutch maritime hegemony in the Indian Ocean. Turkey and Aceh became too weak after 1650 to implement world-encompassing strategies offensively, but not yet weak enough to find them necessary defensively. Mecca appeared a more attractive source of legitimization for rulers in the seventeenth and eighteenth centuries than Constantinople.<sup>18</sup>

The memory of the contact appears to have been lost in Turkey, but it lingered in Aceh through the popular stories woven around the enormous cannons which remained at the capital. The most influential chronicles of Aceh, both written in the second quarter of the 17<sup>th</sup> century, mention the contact in very different ways, though both show it as a relation between equals, with no hint of Turkish suzerainty. Nurud-din ar-Raniri's *Bustan as-Salatin* written around 1644 recorded the event matter-of-factly:

He [sultan Alau'd-Din Ri'ayat Shah al-Kahar] was who created the system of government of Aceh Daru's-Salam and sent a mission to sultan Rum, to the state of Istanbul, in order to strengthen the Muslim religion. The sultan Rum sent various craftsmen and experts who knew how to make guns. It was at that time that the large guns were cast. It was also he who first built a fort at Aceh Daru's-Salam, and he who first fought (*ghazi*) all the unbelievers, to the extent of going to attack Melaka in person.<sup>19</sup>

The *Hikayat Aceh*, written explicitly to glorify sultan Iskandar Muda of Aceh (r.1607-36) during his lifetime, places the contact while Iskandar Muda was battling to conquer Deli (East Sumatra), which happened historically in 1612. There may indeed still have been a Turkish merchant/envoy on hand to witness this event, though the memory of the substantial exchanges of a half-century earlier appears to have been folded into the story. It is told explicitly to show how the glory of Iskandar Muda became known throughout the world, first in the east through an embassy from Siam, and then in the west through a delegation from *Rum* (Turkey), seeking exotic

<sup>18.</sup> Laffan *Islamic Nationhood*, pp. 17, 42.

<sup>19.</sup> "Ia-lah yang mengadakan segala isti'adat kerajaan Aceh Daru's-Salam dan menyuroh utusan kepada sultan Rum, ka-negeri Istanbul, kerana menegohkan ugama Islam. Maka dikirim sultan Rum daripada jenis utus dan pandai yang tahu menuang bedil. Maka pada zaman itu-lah di-tuang orang meriam yang besar2. Dan ia-lah yang pertama2 berbuat kota di-negeri Aceh Daru's-Salam, dan ia-lah yang pertama2 ghazi dengan segala kafir, hingga sendiri-nya berangkat menyerang Melaka." T. Iskandar (ed.), *Bustanu's-Salatin Bab II, Fasal 13* (Kuala Lumpur, 1966), pp. 31-2.

medicines to cure the malady of the sultan *Rum*. The envoys not only find their medicines but experience the glorious court of Aceh, and relate this all on their return to the Ottoman ruler. He in turn is made to declare that the Acehnese sun king was indeed something like the ‘young Alexander’ his name was meant to imply:

...in former times in the providence of God there were two great kings in the world, the prophet Solomon and Raja Iskandar [Alexander the Great].... Now in our time also in the providence of God there are two great kings in the world. In the west we are the great king, and in the east Sri sultan Perkasa Alam [Iskandar Muda] is the king who is great and who upholds the religion of God and His Prophet.<sup>20</sup>

These two texts are the only definite and datable evidence of how the Turkish contact was remembered in Aceh in the seventeenth and eighteenth centuries, neither of them mentioning any subordination of Aceh to Turkey. In the late nineteenth century when ethnographic reports are numerous, various oral traditions were mentioned about the Turkish connection which have been largely assumed (by myself included) to originate in the sixteenth century and to have been kept alive by the physical presence of the large cannon in the citadel. As we come to understand the nineteenth century renewal of contact better, however, some measure of scepticism is appropriate as to how ancient these traditions are. For example, Snouck Hurgronje reported that the feast of the Prophet’s birthday (*Maulud*) was celebrated particularly rigorously in every village of Aceh because a sixteenth century Turkish sultan had commanded that this observance take the place of regular sending of tribute which would be a burden for a country so far away – “that [observance] should be your tribute to the Lord of the Faithful.”<sup>21</sup> Yet the relatively abundant seventeenth century sources make no mention of *Maulud* in describing the four Muslim feasts celebrated with great opulence at the Aceh court – the beginning and end (*Idulfitrī*) of the fasting month, *Idul Adh*, and the night of revelation (*Lailatulkadar*) on 27 Ramadan.<sup>22</sup> Moreover the *Maulud* celebration was not introduced to Turkey itself until 1588, well after the most substantial contact with Aceh.<sup>23</sup> It is possible therefore that the celebration of *Maulud* may only have been popularised in the mid-nineteenth century as a reformist measure said to have the blessing of the Turkish sultan.

20. Teuku Iskandar (ed.), *De Hikajat Atjeh* (The Hague: Verhandelingen van het Koninklijk Institut no. 26, 1958), p. 167. Reid, *An Indonesian Frontier*, p. 73.

21. Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, vol. I, pp. 207-13. The quote is from p. 209.

22. Reid, *An Indonesian Frontier*, pp. 117-19. The best Acehnese source for state ritual of the time is the *Adat Aceh*.

23. *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden/London: Brill, 1961), p. 366.

Even more doubt must pertain to the flag, since neither Turkey nor Aceh had a national flag before the nineteenth century. The flag today identified as that of Turkey, with the white crescent and star on a red background, was adopted by the Ottomans only as part of the Tanzimat secularizing reforms in 1844, avoiding the previous green colour of the Caliph's flag. The modernised Turkish flag was based on what had been the Turkish navy flag since 1795. Its present form was standardised under the Republic by the flag law of 1936.<sup>24</sup> Similarly Aceh had a number of flags in use for different purposes. The oldest extant Aceh flag appears to be a talismanic one captured by Dutch forces in the battle for Barus in 1840, and analysed by Juynboll in 1873 and Teuku Ibrahim Alfian in 1987. This had a single white sword on both front and back, on a red background, and a great deal of Arabic writing praising God and invoking his blessings, specifically to "destroy our Dutch enemies with all their trickery".<sup>25</sup> Many more flags came into Dutch museums in the 1870s and 1890s, with the one most clearly a symbol of the monarchy being a red flag with the two swords of the prophet in white – the *alam cab peudeuëng* or *alam raja*.<sup>26</sup> This appears to have no direct equivalent in Ottoman usage, although the Battle flag in use before 1793 had a two-faced split sword in yellow, similar to one appearing on some Aceh flags in black or white.

If we allow these points, there must also be doubt whether the Turkish Caliph continued to be mentioned in Friday prayers through the eighteenth century, even if he was for a time in the sixteenth.<sup>27</sup> The oral tradition which inspires greatest confidence as really dating back to closer to the 1560s is that of the sixteenth century Turkish cannon named *lada secupak*, mentioned above. The popular legend attached to this giant cannon relates that the Aceh envoys took shiploads of pepper as their tribute to the Caliph, but that the journey was so arduous that only one measure (*cupak*) remained to be offered as tribute.<sup>28</sup> Another tradition that may go back to the sixteenth

24. [http://en.wikipedia.org/wiki/Ottoman\\_flag](http://en.wikipedia.org/wiki/Ottoman_flag) – accessed 12 July 2010.

25. Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), pp. 105-7, and reproduction p. 277.

26. J. Kreemer, *Atjeh* (Leiden: Brill, 1922-3), II, p. 181. K.F.H. van Langen, in *Tijdschrift van het Aardrijkskundig Genootschap* 1888, pp. 507-8. Many Acehnese flags captured during the (1873-1911) war with the Netherlands remain in the fascinating collections of the Ethnological Museum in Leiden and the Military Museum at Bronbeek. They show great variety, but include this *alam cab peudeuëng* type, and some banners or standards of the modern Turkish type.

27. E.g. Saffet Bey and Danismend early in 20<sup>th</sup> century, as summarized in Reid, *An Indonesian Frontier*, pp. 92-3, and Snouck Hurgronje mentioned above.

28. Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, pp. 208-9. The only chronicle that tells the *lada secupak* story appears to be one version of the *Hikayat Malem Dagang* epic with the addition of the exchange with Turkey at the beginning – T. Mohamad Sabil, *Hikayat Soeltan Atjeh*

century is that of Kampung Bitay near the capital, remembered as the place where artisans sent by Turkey but previously based in Syria settled in Aceh, so that the name Baitul Muqaddis (Jerusalem) or Bitay was given to the village.<sup>29</sup>

How far Aceh before the nineteenth century really accepted any element of subordination to Turkey remains more problematic, since the Turkish and Aceh sources seem so different on this point.

### The nineteenth century need for allies

Contacts between Aceh and the Ottoman empire were emphatically revived around 1840, and more attention needs to be paid to the reasons for this. Certainly the global context changed as both parties felt the winds of modernization, Islamic reformism and nationalism, and the common existential threat from an ever more powerful West. In Aceh an internal conflict had debilitated the sultanate during the free-wheeling pepper boom of sultan Jauhar al-Alam's contested reign (1795-1823), and made the sultanate ever more dependent on Indian and European advisers and soldiers and on its lifeline to Penang. Aceh's traditional determination to avoid any foreign fortifiable enclave on its soil, which had discouraged the British from establishing a base there after their expulsion from Banten in 1686 (when they eventually chose Bengkulu instead) and when looking for a Melaka Straits base in the 1780s (when they chose Penang instead), seemed to be waning. As a means to end the Aceh civil war Stamford Raffles did sign an unprecedented treaty with Aceh in 1819 which included provision for the appointment of a British agent, and Aceh's agreement to allow no non-British European residents or entanglements without consulting first the British. This might be considered a turning point in accepting some degree of international protection, but in effect the treaty remained a dead letter, no agent was appointed, and the British unilaterally violated it in order to sign the 1824 Treaty with Holland, though without informing Aceh.<sup>30</sup> A letter was evidently sent from the Penang Governor to ask whether the Acehnese "feel disposed to continue with the British Government those friendly relations which were formed by the treaty concluded in April 1819", but in the confused situation after Jauhar al-Alam's death the only reply obtained

*Marhoeem (Soeltan Iskandar Moeda)* (Batavia: 1932). The date of this addition is however unlikely to be before the 19<sup>th</sup> century, so does not clinch the matter of its antiquity.

29. Snouck Hurgronje *The Acehnese*, I, p. 209. Since the 2004 tsunami this village has become a major focus of Turkish interest and aid.

30. Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra 1858-1898* (Kuala Lumpur: OUP, 1969), pp. 6-14. T. Puvanarajah and R. Suntharalingam, "The Aceh Treaty of 1819," *Journal of Southeast Asian History* 2 (1961) pt. 3, pp. 36-46.

was evasive and distrustful, and the British authorities preferred to consider Raffles' treaty a dead letter without further discussion.<sup>31</sup>

In fact the rival sultans attempting to control the capital and port of Banda Aceh had all to cope with relatively intransigent opposition from the interior XXII Mukims, for whom only the defence of Aceh or Islam was a sufficient rallying cry to unity. A capable leader began to emerge in the 1830s in the form of Tuanku Ibrahim, younger and more warlike son of Raffles' favourite, Jauhar Alam. He probably came to prominence as a war leader during the reign of his weaker elder brother Muhammad (1823-38), particularly during the spirited Aceh resistance to Dutch advances on the west coast at Singkil, Barus and Tapus, which the Dutch annexed in 1838 despite Aceh dominance there at least since the late 18<sup>th</sup> century.<sup>32</sup> The Dutch advances in Minangkabau in the 1830s were also of great concern in Aceh, since the Padri reformers, who had overturned Minangkabau society in the name of Wahabbi-inspired puritanism, had sought help from Aceh against the Dutch. Refugees from the Dutch conquest in 1837 of the last Padri (Wahabbi-like puritanical/reformist) stronghold at Bonjol, northern Minangkabau, probably settled in Aceh's other west coast pepper-ports or Banda Aceh itself, and increased the sense of urgency about resistance. It is possible, indeed, that this Padri connection was a factor in revitalising interest in the Ottomans. In 1832, a mission of four men sent to Mecca by the Padri leader Tuanku Imam Bonjol to discover the "true law of Allah" which they should impose in Sumatra, returned with the devastating news that the Wahabbis were totally defeated and discredited in the holy places. Their plundering of pilgrimage sites, including Mecca and Madina themselves, had provoked a backlash involving the Egyptian reconquest of 1812 on behalf of the Ottomans. Mecca and Madina were back in Ottoman control, and all the destruction and plundering that Imam Bonjol had conducted was considered wrong. Chastened, the Imam appears to have restored many plundered goods and promised to live in concert with the *adat* leaders.<sup>33</sup> The Acehnese may have understood from this mission that the Turkish sultan was again the lord of the holy places and potentially the Caliph.

When sultan Muhammad died in 1838 Ibrahim took effective charge of affairs as guardian of his nephew Sulaiman. When in 1850 Sulaiman came of age and attempted to assert himself as sultan there was conflict with Tuanku Ibrahim, who nevertheless prevailed and became formal sultan with the title

<sup>31.</sup> Nicholas Tarling, *British Policy in the Malay Peninsula and Archipelago 1824-1871* (Kuala Lumpur: OUP, 1969), pp. 130-1.

<sup>32.</sup> Reid, *The Contest*, pp. 18-21; E.S. de Klerck, *De Atjeh-oorlog*, Vol. I (The Hague: Nijhoff, 1912), pp. 145-167.

<sup>33.</sup> Jeffrey Hadler, *Muslims and matriarchs: Cultural Resilience in Minangkabau through Jihad and Colonialism* (Ithaca: Cornell University Press, 2008), pp. 25-29.

Ala'ud-din Mansur Shah, ruling in his own right from 1857 until his death in 1870. Very conscious of the Dutch threat on both the west and east coasts, and of the relentless advance of European dominance everywhere in Southeast Asia, Ibrahim (as we shall call him) was the ruler in whose name the contact with Turkey was renewed. It is consistent with his relatively cool attitude (by comparison with his father and grandfather) to English, French and Dutch.

It seems clear that this time the initiative was wholly Acehnese, at a time when Turkey had forgotten about the old Aceh connection and had no commercial or other links with Southeast Asia. Southeast Asian leaders, on the other hand, did continue to take an interest in Turkey's fortunes as a nominal leader of global Islam, and grieved at each military setback in the 19<sup>th</sup> century.<sup>34</sup> The journeys of the pious to Mecca for pilgrimage and study, often using Aceh as a departure point which could evade colonial regulations, increased rapidly as the 19<sup>th</sup> century provided easier shipping links (to around 4-8,000 per year in the period 1870-1900), and reminded the Southeast Asians concerned that the Ottomans still held sovereignty over the holy places. The emigration of increasing number of Arab traders, scholars and adventurers from Hadhramaut to Southeast Asia from the late 18<sup>th</sup> century (reaching about 40,000 by 1900, with a disproportionate share of several thousand in Aceh) provided a further link, for these could consider themselves Turkish subjects as nationality issues became more important during the century.<sup>35</sup> Already in 1837-8 (AH 1253) an initial Acehnese appeal for Turkish help was entrusted to an American pepper-captain (named as 'Dansart'), hoping in vain that he would have it delivered.<sup>36</sup> But the stimulus for a specific royal initiative to re-establish contact with Turkey at the highest level appears to have been the arrival of an impressive royal letter from France, probably interpreted as offering an alternative imperial protector against the Dutch advance.

The openness of Aceh to a diversity of international traders was further enhanced in the early 19<sup>th</sup> century by the extraordinary pepper boom, which enabled Aceh to provide half the entire world supply of this commodity through the medium of American, British, French, Chinese (from Penang), Arab and British shipping. Official interest in the Sumatran 'pepper-coast'

34. A.C. Milner, "The Impact of the Turkish Revolution on Malaya," *Archipel* 31 (1986), p. 118.

35. Reid, *Indonesian Frontier*, pp. 229-32.

36. This is known only because it is mentioned in the 1849 letter to Istanbul discussed below, and newly presented in Ismail Hakki Kadi, A.C.S. Peacock and Annabel Teh Gallop, "Writing history: The Acehnese Embassy to Istanbul, 1849-1852", in *Mapping the Acehnese Past*, ed. Michael Feener, Patrick Daly and Anthony Reid (Leiden: KITLV Press, 2011), pp. 163-182.

followed that of the pepper-ships. The United States twice sent gunboats to ‘punish’ villages where attacks on their nationals had taken place, in 1826 and 1838; the French Governor of Bourbon (Réunion) also sent a warship to attack Meuke, in 1839, after the murder of a French pepper-captain there. Alone of the powers, however, the French turned this negative involvement into a positive opportunity to gain influence. This was largely the result of the intervention of the most influential of the French pepper-traders to Sumatra, Captain Martin of Marseilles, who urged that France should take advantage of the fear induced by the gunboat’s arrival to request the cession to France of a part of the Acehnese pepper-coast. Because of the very palpable danger of Dutch advance up that coast, Acehnese would be ready, he argued, to see a French presence on the coast as a buffer from the Dutch.<sup>37</sup>

The Governor of Bourbon responded enthusiastically to this encouragement, and sent a second warship, *Le Lancier*, to tour the Sumatran coast, spread influence and gather information, within a few months of the punitive expedition. The captain of this vessel acted over-hastily in destroying another pepper-port, Seunagan, in February 1840, before making any investigation of the causes behind a fatal attack on the first mate of another French ship there. Tuanku Ibrahim was reportedly furious with the French over this, but was calmed by his conversations with Captain Martin, who was able to assure the regent that the Bourbon governor had not approved this attack and had much more positive intentions of a permanent alliance with Aceh. Apparently it was during these discussions with Martin in August 1840 that Ibrahim prepared a letter in Malay to King Louis-Philippe, “who rules with justice the city of Marseilles” which he gave to Martin for delivery. This letter was translated eight months later for the Foreign Ministry in Paris by Edouard Dulaurier, soon to be appointed the first professor of Malay in France (marginally second in the world after Delft). In it Ibrahim expresses his conviction that “we will have to fight the Dutch because they want to occupy our kingdom.” The Acehnese could resist them on land but not at sea, so he asked the French king for help to fight the Dutch. “If he [our friend the King] helps us to gain the victory, we will give him a base wherever it suits him.”<sup>38</sup>

This letter shows Ibrahim’s position at that time, poised between two paradigms. His demand that French gunboats help him defeat his enemy

<sup>37</sup>. Martin to Commissaire de Marine, Marseilles, 16 Nov. 1839, Ministre des Affaires Étrangères, Mémoires et Documents (henceforth MAE: M & D), Asie 22, ff.243-6. Also Reid, *Indonesian Frontier*, pp. 165-7.

<sup>38</sup>. Sultan Mansur Shah to King Louis-Philippe 15 Jumadi II, 1256 AH (14 August 1840), in MAE: M & D Hollande 152, ff 159-60. This is Dulaurier’s translation, the Malay original apparently being lost. See also Reid, *Indonesian Frontier*, pp. 169-70.

before concessions were granted is curiously reminiscent of Aceh's seventeenth century rulers, who habitually asked such favours of the heavily armed European and Gujarati trading vessels who came for pepper. But in his conviction that the Dutch would sooner or later attempt to swallow his kingdom he looked forward to the high colonial era. It seems very likely that he had been informed by British traders of the 1824 Anglo-Dutch Treaty whereby Britain withdrew from Sumatra and accepted Dutch hegemony there. Only another imperial power such as France or Turkey, therefore, could help him. Subsequent developments appear to have strengthened this conviction that a powerful ally, if not protector, was both necessary and possible. After much discussion between ministries, however, Paris decided that the base it was looking for in Southeast Asia could not be in Sumatra because of definite Dutch ambitions there. Instead King Louis-Philippe eventually signed a letter in January 1843, graciously expressing a desire for friendship and the protection of French vessels, but offering nothing concrete.

This splendid royal letter, apparently delivered by a French warship considerably later, after French interest had moved further east, nevertheless made an impact in Banda Aceh, where it was one of the few documents surviving in the palace at the Dutch conquest of 1874.<sup>39</sup> Some of the French traders (who informed Ibrahim about Louis-Philippe's overthrow and the establishment of the Republic in 1848) were much more optimistic about French intervention than the cautious official line, so that France at this point appeared the best chance in Europe of help against Holland. However there were many in Aceh, probably including the upriver supporters of Teuku Muda Ba'et and the Sulaiman party (against Ibrahim) in the XXII Mukims, who were unwilling to countenance the presence of any European base on Aceh soil. The idea of Turkey as a preferable protector therefore became urgent.

A decision was made in 1848 to send a mission to Europe carrying letters to both France and Turkey, perhaps as a compromise between anti-*kafir* militants and pro-European pragmatists among Ibrahim's advisers. No doubt both camps included influential foreigners. The absolutely intriguing question is: who among the pro-Turkey camp had some detailed knowledge of the sixteenth century contact with Turkey, and how? The letters composed for the Ottoman sultan, as we shall see, included quite specific references to the events of the 1560s, of which there had been no prior indication of a memory in what we know of Aceh. I had previously believed that it was the diplomatically adroit Hadhrami, Habib Abdurrahman az-Zahir (1832-96),

39. Captured by Dutch forces in the abandoned citadel in 1874, the royal letter was reproduced in de Klerck, *De Atjeh-oorlog*, p. 435, though that author was totally unaware of the context of its composition.

who rediscovered the old connection in 1868, but the new evidence about the 1849 letters is too early for him. It seems likely that somebody with knowledge of both Aceh and Istanbul, perhaps Muhammad Ghauth himself or a cosmopolitan Arab or Turk of his acquaintance, had somehow come to know of Lutfi's letter of the 1560s and linked it to the cannons still guarding the citadel of Aceh. The prominence of Minangkabau in the letters to Turkey may suggest that the mediator in question had experience of the west coast conflict. What is clear is that the idea of a distant imperial sovereign had become much more attractive to Aceh in the nineteenth century than it ever was in the sixteenth.

### **The mission and letters of Muhammad Ghauth**

Two elaborate Malay letters were therefore prepared, dated to February 1849, and sealed in the name of sultan Mansur Shah (Ibrahim), addressed to the President of France (Paduka Sri Sultan Republik Perancis) and the new Ottoman sultan Mecid I (in very honorific Malay terms). Both were entrusted to a wealthy Acehnese pepper-trader from Meulaboh, Muhammad Ghauth, who was already embarking on his pilgrimage to Mecca with a small entourage, and thus possibly saved the embattled sultan the expense of a mission. Perhaps after reaching Mecca a second letter was prepared in Arabic, also purportedly from the sultan and bearing his seal, together with an explanatory letter in Arabic from the envoy, and a unique map of Sumatra and its neighbours bearing Mohammad Ghauth's seal, with the labelling in Turkish.<sup>40</sup> From Mecca Ghauth's letters were in early 1850 conveyed to Constantinople by the Turkish authorities, who arranged the envoy's own travel to the capital only in November, 1850, after a favourable response had already been decided.

Both the Malay and Arabic letters appeal for military help on the basis of prior Turkish suzerainty over Aceh and all Sumatra, but the Arabic letter does so with much explicit data which appears to come from a known source. Ibrahim's Malay letter says only that "We in the land of Aceh have truly been the born slaves of Your Majesty from ancient times to the present day, and we have never forgotten or neglected Your Majesty at any time or moment," and therefore his advisers recommended that "because we are under the rule of the sultan of Rum, before we do anything at all it is essential that your highness send a letter to our lord the sultan of Rum and we should ask for his assistance."<sup>41</sup> The Arabic letter, on the other hand, was

**40.** These two letters and the map are romanized, translated and discussed in Kadi, Peacock and Gallop, 'Writing History', with the texts in Appendix, pp. 259-72. I acknowledge my indebtedness to those authors and their British Academy Project on Ottoman sources, which has brought to light much new information on the 19<sup>th</sup> century connection.

**41.** As translated in Kadi, Peacock and Gallop, 'Writing History', p. 263.

able to date the beginnings of the contact correctly: “We, the people of the region of Aceh, indeed all the inhabitants of the island of Sumatra, have all been considered subjects of the Sublime Ottoman state...since the time of our late lord sultan Selim Khan son of the late sultan Suleyman Khan... This is attested by the sultanic record books.”<sup>42</sup> While the British Academy team working on these documents consider this a possible reference to hitherto unsuspected Acehnese archives, my own sense is that it is a clue that one of the mediators behind this embassy knew of Lutfi’s letter in the Ottoman archive.

While important in showing Aceh’s surprising readiness to position itself under Turkish suzerainty, as protection against the imminent Dutch danger, the embassy also marked a change in Ottoman priorities. Clearly flattered by the visit, the Ottoman Majlis nevertheless responded cautiously in a series of decisions over 1851-2. The draft letter of response to Ibrahim stressed not so much the political consequences of vassalage, as the “requirement for the community of Islam as well as the natural quality of the illustrious Caliphate” to respond favourably.<sup>43</sup>

The Ottoman sultan on 12 February 1852 approved these cautiously worded documents, including the cost of 15,000 Turkish *gurush* to cover Ghauth’s expenses on the return journey. He was sent off almost immediately in the company of the Turkish Governor of Yemen, whose responsibility it would be to send him on further and to select the appropriate official (perhaps a Hadhrami trader?) to report on Acehnese conditions. The Ottoman authorities were clearly aware that they were very poorly informed about the Southeast Asian region as a whole (seemingly accepting Ibrahim’s claims to be lord of Sumatra, Java and Borneo!), and a major decision was to send a Turkish official back to Aceh with Ghauth, to establish more fully the situation there and to report back.<sup>44</sup> Clearly this Turkish embrace made it impossible for Ghauth to pursue the second task of his mission, to the French government, but he managed to pass Ibrahim’s letter to the French Consul in Cairo on his way through that city. The French government was also flattered to receive Ibrahim’s letter, and provided funds for the envoy to proceed to Paris. However, it was not Ghauth but one of his entourage who enjoyed the hospitality of the French government in Paris for several months.<sup>45</sup>

**42.** Ibid., p. 265.

**43.** Ibid., pp. 176-8.

**44.** Ibid., pp. 178-9; Ismail Kaddi Göksoy, “Ottoman-Aceh Relations according to the Turkish sources,” in *Mapping the Acehnese Past*, ed. Michael Feener, Patrick Daly and Anthony Reid (Leiden: KITLV Press, 2011), pp. 82-3.

**45.** Reid, *An Indonesian Frontier*, pp. 171-4.

Ismail Göksoy has concluded from the Ottoman evidence that “the Ottoman Government did not take the matter of vassal status literally, although it welcomed the envoy very warmly.”<sup>46</sup> There appears to be no Ottoman evidence on the follow-up report, nor on the subsequent contact in the 1850s, which we know from Dutch sources. In Aceh, however, Turkish suzerainty returned to the centre of Ibrahim’s policy for protection against the Dutch advance. When the Crimean war began in 1853, Ibrahim sent a contribution of 10,000 Spanish dollars to his Ottoman counterpart to show his loyalty and solidarity against the Russians. He received in return an imperial decoration (the *Mejidie*), which he made a point of wearing when receiving Dutch envoys in 1855.<sup>47</sup> Dutch sources also understood that it was at this time that he was given the right to fly the Turkish flag, which subsequent documents in the 1870s refer repeatedly to. The Crimean war, generously covered in the Straits press, aroused considerable pro-Turkish enthusiasm in Aceh and the Malay world, as evidenced by a number of surviving poetic celebrations.<sup>48</sup>

### **Other initiatives, 1855-70**

Elsewhere, in South Sumatra, in the midst of a highly polarised struggle between pan-Islamic resistance and pragmatic accommodation with the Dutch, a new young sultan ascended the Jambi throne in 1855 and declined to declare his allegiance to the Dutch sovereign. Sultan Taha Safi’udin instead commissioned an Arab contact in Singapore, Sharif Ali, to carry to Constantinople a letter appealing to the Ottoman sultan to declare Jambi Turkish territory and thus off limits to the Dutch. Although a generous 30,000 Straits dollars was provided for the mission, Syarif Ali appears to have gone no further than Mecca where, perhaps knowing he would get no such support in Constantinople, he had letters forged appearing to be from the Caliph, and authorizing the expulsion of the Dutch from the Indies. Taha’s letter eventually reached its target, however, since the Grand Vizier asked the Dutch Ambassador whether Jambi was independent, promising no response when told it was Dutch. Although a Dutch expedition occupied the Jambi capital in 1858, sultan Taha himself remained at large, and continued well into the 1860s his attempts to have Jambi declared Turkish. One Arab

**46.** Göksoy, “Ottoman-Aceh Relations”, p. 83.

**47.** Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra* (Kuala Lumpur, 1969), p. 84. Woltring, *Buitenlandse Politiek van Nederland I*, pp. 612-3. De Klerck, *De Atjeh-oorlog*, pp. 216-17.

**48.** P. Voorhoeve (ed.), *Catalogue of Acehnese Manuscripts in the Library of Leiden University and other Collections outside Aceh* (Leiden: Leiden University Library, 1994), pp. 54-59.

who had been active in his cause in Singapore went to Mecca in 1861, possibly with another appeal to the Caliph.<sup>49</sup>

After a colourful set of experiences in Egypt, Europe, South Asia and Johor, Habib (or Sayyid) Abd'ur-Rahman az-Zahir arrived in Aceh in 1864, and set about accumulating influence by a program of reform and rebuilding of the great mosque of Aceh, Bait ur-Rahman. He succeeded in overcoming some of the entrenched divisions of Aceh, and made himself a threat to sultan Ibrahim by marrying the widow of his rival, Sulaiman. He therefore needed to leave Aceh in 1868, but did so by travelling to Mecca carrying an appeal for Turkish help from 65 Aceh leaders, notably not including the sultan. This letter, perhaps drawn up by the Habib himself, declared that:

from the time of sultan Suleyman the Magnificent to the time of sultan Abdulaziz, all the rulers of Aceh and her statesmen and people had been under the protection of the Ottoman Empire. The Ottoman cannons and military equipment remained in Aceh left from these former times. The Acehnese harbours and ships carried the Turkish flags and the Friday sermons and the festival prayers were read in the name of the Caliph. When Acehnese officials met the representatives of a foreign state, they wore the Ottoman official dress. Aceh had no relation with foreign powers other than the Ottoman Empire.

A personal letter from the Habib himself was added to this in Mecca, proposing that the Ottomans should arrange to pay a salary to the Aceh sultan and his key officials, no doubt a way of ensuring that his proposals would be accepted in Aceh.<sup>50</sup>

These proposals, we now know, were seriously discussed by the Council of Ministers, who however foresaw multiple problems in accepting the Acehnese position. Other Southeast Asian rulers would immediately follow the Acehnese example, bringing difficulties with the Dutch and ultimately their more powerful allies the British. If the Dutch were to attack Aceh after Turkey had accepted suzerainty over it, the Ottomans would be in an impossible position. Instead, a typical bureaucratic response was adopted of appointing an Arabic-speaking official to enquire further into the matter. This strategy was approved by the sultan on 30 April, 1869.<sup>51</sup> The Dutch envoy was told that az-Zahir's requests had been rejected. Nevertheless, Dutch diplomatic officials in Turkey and the Hejaz grew increasingly anxious in the early 1870s about assertions that Aceh was part of the Ottoman empire.<sup>52</sup>

**49.** Note by Bureau A: "Turksche bemoeijing in den N.I. Archipel," n.d. (1864), *Algemene Rijksarchief* [henceforth ARA] Kol.Kab.H 10, Dossier 5970. Reid, *Indonesian Frontier*, p. 235.

**50.** Göksoy, "Ottoman-Aceh Relations", p. 83; Reid, *Contest for North Sumatra*, p. 84. The quote is Göksoy's paraphrase of the original.

**51.** Göksoy, "Ottoman-Aceh Relations".

**52.** Reid, *The Contest*, p. 82; Reid, *Indonesian Frontier*, p. 237.

## The Aceh War

Habib Aburrahman az-Zahir nevertheless returned to Aceh in 1869 better provided with credentials to bolster his position there—letters from the Sharif of Mecca and the Ottoman Pasha of Jidda, as well as a Mejidie medal for his sultan. With the death of Ibrahim in 1870, the habib helped engineer the smooth succession of Suleiman’s son Mahmud as sultan with himself as guardian and prime minister. In this position he was able to see the inevitability of a Dutch attempt to incorporate Aceh, once the obstacle of Britain’s ‘guarantee’ of Acehnese independence was removed in the 1871 Sumatra Treaty with the Netherlands. By the end of 1872 it was clear also that the British would do nothing to help, despite much support for Aceh in Penang. He departed again for the Middle East early in 1873, carrying the Ottoman sword Ibrahim had been granted, and other tokens of Turkish patronage. As before he was received very sympathetically by Arab and Turkish officials in the Hejaz. Once the Dutch invasion took place in March 1873, he hastened to the Turkish capital to press the case for Ottoman suzerainty and protection. There his persuasive powers won over both the reformist and the pan-Islamic press for the cause of the underdog Acehnese fighting for survival against European imperialism. He and his Turkish sympathisers insisted that the Turkish archives be searched for earlier evidence that both sides had accepted Turkish suzerainty. This search yielded two impressive Ottoman *firman*—the letter of 1567 written by sultan Selim II to the Aceh sultan al-Kahhar, and the letter given by sultan Abdulmejid to Ibrahim Mansur Shah in 1852, both recognizing some degree of Ottoman suzerainty.<sup>53</sup>

Dutch diplomats, supported strongly by the Russian envoy Ignatiev who sought to prevent any precedent for Turkish intervention in Central Asia, pulled out all the stops to prevent a painfully weak Turkey from doing anything that would stir up Acehnese and Southeast Asian resistance. In the end, through developments already adequately told,<sup>54</sup> Turkey decided that the most it could do was to offer to mediate for peace in the war, following the defeat of the initial Dutch expedition and the awkward position Holland was therefore in. This letter was worded with much diplomatic tact, which did not however conceal the astonishing claim it made of historic Turkish suzerainty over Aceh.

The Acehnese [in the 1560s] sent a deputation to the feet of the conqueror, recognized the supremacy of the powers inherent in his title of Caliph, made an act of submission into the hands of the famous Sinan Pasha, raised the Ottoman flag in their ports and on their vessels, declared themselves vassals of sultan Selim and asked in return for his high

---

53. Göksoy, “Ottoman-Aceh Relations”, pp. 88-9.

54. Reid, *The Contest*, pp. 120-9; Göksoy, “Ottoman-Aceh Relations”, pp. 86-91.

protection. Sultan Selim received these offers favourably. By his orders the Vezir Sinan Pasha sent to the vassal sultan the cannons and swords of honour which are still to be seen in Aceh.<sup>55</sup>

This Acehnese fealty, it continued, was renewed as recently as the 1850s.

### Pan-Islam, jihadism and the Ottomans

A mind-set which we might today call jihadist or Islamist, and attribute to the global projection of struggles in Palestine and Iraq, do in fact have a long history in Southeast Asia. The twentieth century rise of nationalism not only marginalized such thinking, which colonial writers labelled “pan-Islamic”, but made it seem quixotic, its importance exaggerated by colonial paranoia. A century later, with nationalism again vigorously challenged by concepts of solidarity with a global *umma*, the situation looks very different. This current must be seen as a continuing one within the Islamic world, emerging with far greater salience at some periods, such as the present, than at others.

The period between 1870 and 1918 was another such period when the solidarity of the *umma* loomed particularly large in the region at another time of Muslim frustration, with some very specific consequences. At the point of their terminal decline, paradoxically, the Ottoman sultans were a central part of this mind-set. Especially during the reign of the last Ottoman sultan, Abdul Hamid II (1876-1908), the movement for a universal and effective Caliphate received consistent encouragement from the top. After the disastrous Russo-Turkish war of 1877-78, Abdul Hamid turned his back on the West and suspended the liberal constitution of 1876.

Encouraged by the sympathy he received from all over the Muslim World, including Southeast Asia, he hoped to make up in Asia for the influence he had lost in Europe. The sultan made clear that he wished to be regarded as a sort of Pope and protector for Sunni Muslims everywhere, and the Turkish press reflected this changed mood.<sup>56</sup> Pan-Islamic hopes were more than ever focussed on Turkey in this period, as the only Islamic power, the claimant to the Caliphate, and also the nominal overlord of Mecca and of most Arabs. Southeast Asian Arabs would readily claim the status of Turkish subjects when it seemed likely to benefit them. The Arabs of Singapore, in particular the most prominent Alsagoff and al-Junied families, as well as their close confidant sultan Abu Bakar of Johor, not only travelled to the

**55.** Rashid (Turkish Foreign Minister) to Musurus (Ambassador to Britain and the Netherlands), 11 Aug. 1873, in J. Woltring (ed.), *Bescheiden Betreffende de Buitenlandse Politiek van Nederland, 2de Periode* (The Hague: Nijhoff, 1962), I, p. 612.

**56.** See most recently Sean McMeekin, *The Berlin-Baghdad Express: The Ottoman Empire and Germany's Bid for World Power, 1898-1918* (London: Penguin Books, 2010); Also C. Snouck Hurgronje, *The Holy War "Made in Germany,"* trans. J.E. Gillet (New York, 1915), pp. 23-7.

Middle East and made the pilgrimage to Mecca but also visited Istanbul, and took a substantial interest in Turkish affairs. They also sympathised with the Acehnese and other Indonesian Muslims they thought to be oppressed by the Dutch. The actions of Turkey in Asia, however symbolic, assumed greater importance through the mediation of such men, and their counterparts throughout the Archipelago.

This last phase of hopes of Turkish suzerainty in Southeast Asia, however, might be considered another story, partly covered elsewhere,<sup>57</sup> and this paper may reasonably end with the remarkable diplomatic affirmation of that suzerainty in the Ottoman letter of 1873.

---

**57.** Anthony Reid, “The Ottomans in Southeast Asia”, *Asia Research Institute Working Paper* no. 36 (Feb 2005), [www.ari.nus.edu.sg/pub/wps2005.htm](http://www.ari.nus.edu.sg/pub/wps2005.htm); Reid, *Indonesian Frontier*, pp. 238-48; Laffan, *Islamic Nationhood*, pp. 114-127.

*JÉRÔME SAMUEL*

## Iconographie de la présence turque dans le monde malais : ce que dit la peinture sous verre javanaise<sup>1</sup>

---

C'est en Aceh que la tentation ottomane a suscité les plus grands espoirs dans l'archipel – et les plus grandes craintes, pour les Néerlandais –; mais tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'au début du XX<sup>e</sup>, de nombreux États malais ont désespérément tenté de se glisser sous la protection d'un empire qui représentait pour eux la seule puissance musulmane capable de résister aux avancées européennes. Les rapports des administrations coloniale ou diplomatique, les archives ottomanes font état de ces appels à l'aide répétés. Des textes malais, œuvres journalistico-littéraires et articles de la presse vernaculaire<sup>2</sup>, témoignent du même regard tourné vers Istanbul, mais l'attractivité de l'empire ottoman ne s'y résume pas à son potentiel diplomatique et militaire supposé, ni à la survivance de la vieille figure du sultan de Rum. La Porte séduit aussi pour l'alternative politique qu'elle représente (voir Reid, ce volume), les idées califale et pan-islamiste qu'elle

1. Je remercie Ali Akbar, H. Chambert-Loir, A. Chraïbi, A. Gallop et L. Kalus pour leurs précieuses indications dans des domaines qui ne me sont pas familiers.

2. Pour les œuvres à mi-chemin entre le rapport journalistique et l'œuvre littéraire, voir par exemple les *syair* sur les guerres russo-turques (Braginsky V., “Russians, Circassians... and the discovery of laser weapons”, *Indonesia Circle*, 70, 1996 : 193-217 et “Orientalism and its mirror image: Russia and the Russians in Malay literature of the second half of the nineteenth century”, in Braginsky V. et Murtagh B. éd., *The Portrayal of Foreigners in Indonesian and Malay Literatures*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007 : 65-106) et celui de Na Tan Piet sur Abu Bakar de Johor, où les références à la Turquie sont fréquentes (N. Mohamed éd., *Syair almarhum Baginda Sultan Abu Bakar di Negeri Johor*, Johor Bahru: Yayasan Warisan Johor, 2001).

véhicule, ainsi que pour ses réalisations, surtout contemporaines du règne d'Abdülhamid II. Les Ottomans puis les Turcs apparaissent ainsi comme vecteurs d'une modernité politique et matérielle qui nourrit la fierté de tout le monde musulman. L'iconographie rend également compte de la diffusion de ces idées et de ces représentations, dans le monde malais et jusqu'à Java.

En Asie du Sud-Est, comme en Europe, l'accessibilité croissante des moyens de reproduction mécanique (lithographie, imprimerie, photographie) et de leurs produits à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, a abouti à la circulation dans des quantités inédites d'images sans cesse plus variées, dont une partie est imprimée dans le monde musulman (Istanbul, Le Caire, Damas, mais aussi Bombay, New Delhi, Singapour). Ces objets sont diffusés jusqu'en Asie du Sud-Est où ils répondent à une demande croissante, à mesure qu'évoluent les pratiques décoratives. Les images pieuses sont les plus nombreuses, mais une imagerie plus politique a aussi trouvé son chemin, parallèlement à la circulation d'idées ottomanophiles. Concrètement, ce sont des portraits du sultan ottoman affichés chez des particuliers, en péninsule malaise dès le tournant du XX<sup>e</sup> siècle (Winstedt 1909 : 19-20) ou aux Indes Néerlandaises avant et pendant la Première Guerre mondiale (van Dijk 2007 : 315-6, 332, 339). À Java, on relève ce genre de portraits dans les intérieurs populaires, voire dans les casernes et même dans l'espace public, par exemple à l'occasion de meetings en faveur du Croissant Rouge pendant la Grande Guerre. Toujours à Java, au cours des années 1910 et à plus grande échelle, le Sarekat Islam fait usage de symboles turcs et ottomans tels que l'étoile et le croissant, sur des drapeaux ou les cartes de ses membres (Laffan 2003 : 206-207, van Dijk 2007 : 313-315, 342). Ces pratiques décoratives et la sensibilité politique qui les inspire ne s'éteignent pas avec la fin de l'empire ottoman et du califat, puisqu'au début de la révolution kémaliste des portraits de Mustafa Kemal jouissent d'une grande popularité auprès de la jeunesse malaise (Milner 1986: 118); il en va de même aux Indes Néerlandaises.

Portraits et symboles ne constituent qu'une partie de cette iconographie encore mal connue pour l'Asie du Sud-Est, qu'il s'agisse d'imagerie populaire *stricto sensu* ou d'iconographie exploitée à des fins informatives ou publicitaires, par exemple. Il est vrai que les supports usuels de papier tels que les emballages, affiches, (chromo)lithographies, photographies imprimées, cartes postales, vignettes en tous genres, numéros de périodiques, *ephemera*, etc. ne se prêtent pas toujours bien à la conservation<sup>3</sup>. C'est là précisément que l'étude de l'iconographie sous verre trouve son intérêt, car

3. Il faudrait ajouter à ces supports d'autres moyens de diffusion populaires, plus évocateurs que de simples images, d'ailleurs, comme ces lanternes magiques en usage à Java au début du XX<sup>e</sup> siècle avec lesquels des *dalang* improvisés racontaient au chaland la victoire japonaise sur les Russes en 1905 (Sastroamidjojo 1974 : 10).

le support est pérenne, en dépit de sa fragilité, et protège dessin et couleurs. Le verre se prête également à la reproduction non mécanisée d'images en série, à partir de modèles de papier ou de verre. Jusque dans les années 1930, le coût et la rareté du matériau font que les peintures sous verre sont considérées comme des objets de luxe, les plus grandes d'entre elles ornant les murs des seules élites. Le verre s'est ensuite démocratisé, bien qu'il soit resté pendant toute la période coloniale un support relativement onéreux, toujours très prisé parce qu'esthétiquement flatteur, moderne et dans l'air du temps. Ce phénomène, l'usage et le succès du verre, concerne d'abord Java<sup>4</sup> mais cela n'en réduit pas l'intérêt, pour ce qu'il a permis de préserver, ce qu'il révèle de la sensibilité ottomane à Java et ce qu'il dit de la circulation des images entre le monde malais au sens étroit, Singapour, Java, et au-delà.

Les dix-neuf peintures sous verre javanaises présentées ici proviennent d'un corpus général de plus de 1.700 peintures, dont 1.200 environ produites dans l'aire culturelle javanaise (région de Cirebon incluse) entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les années 1980. Elles sont donc antérieures au mouvement de « renouveau » de la peinture sous verre sous l'Ordre Nouveau, dont une partie de la production inclut des copies délibérées de pièces anciennes, alors que ce n'est pas le cas auparavant. La modestie de cet ensemble dit assez sa faible représentativité, rapporté à l'ensemble de la production sous-verrière javanaise. Ces peintures sont pourtant représentatives d'un goût et de choix, essentiellement politiques, comme elles permettent de deviner, à travers les commandes d'une petite élite, une imagerie de papier meilleur marché et qui a dû circuler beaucoup plus largement.

Quelques caractéristiques communes distinguent ces peintures du corpus général dont elles sont extraites. Outre leur éventail thématique étroit et assez largement étranger au domaine javanais « traditionnel », ces peintures se caractérisent par la fréquence des légendes en arabe et en malais (et notées en *jawi*), ce qui souligne la rareté de sujets qu'il faut nommer pour les reconnaître ou un trait propre aux modèles, et le profil de commanditaires lettrés et malayophones. À l'inverse, comme la masse de la production javanaise, ces peintures ne sont pas datées ; deux seulement sont signées et portent une mention de lieu ; pourtant, on verra qu'il est souvent possible d'en cerner l'origine et la date approximative de production.

Je répartis ces peintures dans cinq sous-ensembles thématiques : les bateaux de guerre, les armoiries ottomanes, les bâtiments civils, la présence ottomane au Hedjaz et enfin les Arabes et leurs réseaux. Je concluerai par

4. La peinture sous verre n'a guère été pratiquée hors de Java, si ce n'est à Bali et, marginalement, à Sumatra Ouest ; les éléments manquent concernant le pays Sounda et Batavia.

quelques considérations sur ce petit ensemble et sur divers problèmes posés par l'étude de l'iconographie sous verre javanaise.

### **Bateaux de guerre, exaltation de la puissance technique et militaire (n°1, 3-4)**

La première série réunit des peintures qui se laissent aisément associer à la guerre d'Aceh, car elles rappellent ces vaisseaux de guerre ottomans réputés avoir été envoyés ou avoir croisé dans l'Archipel pour venir au secours des Acihais contre les Hollandais.

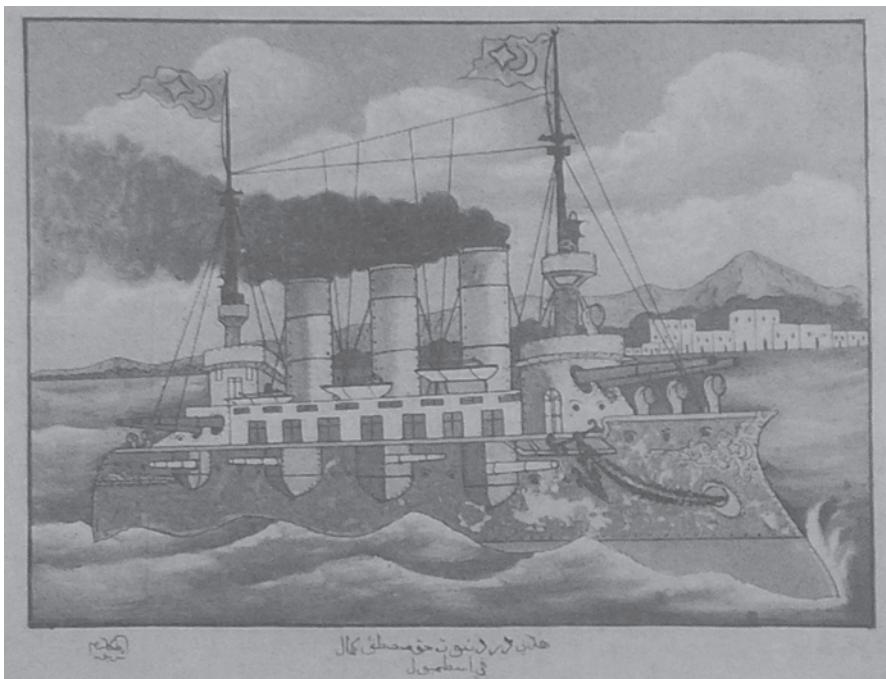
Pendant la guerre d'Aceh et même après, de tels bruits sont récurrents dans tout le monde malais et prolongent d'ailleurs à l'occasion des demandes d'assistance navale<sup>5</sup>. En juillet 1873, une dépêche de l'agence Reuters annonce par erreur – puis dément – l'envoi par la Turquie de huit bateaux de guerre pour soutenir Aceh ; l'annonce est aussitôt relayée par les réseaux pro-acihais de Singapour et de Penang, mais le démenti de Reuters ne le sera jamais (Reid 1969 : 149-150). Plus tangible est le passage à Singapour en 1890 d'une frégate ottomane en route pour le Japon, l'*Ertuğrul* ; la présence de cette frégate et la durée de son mouillage (décembre 1889-mars 1890) relancent la rumeur en Aceh<sup>6</sup>. En 1902 et 1904 un certain Abdullah Yusuf alias Hirsch, sujet hongrois qui se prétend émissaire turc, promet l'envoi de bateaux de guerre au parti du sultan Taha de Jambi, en guerre depuis 1858 contre les Néerlandais (Locher-Scholten 2003: 234-235). En octobre 1916, toujours à Jambi, la rumeur annonce la venue d'un *kapal Stambul* (van Dijk 2007 : 310).

À cela vient s'ajouter une certaine fascination du public pour la marine ottomane<sup>7</sup> ; cette fascination est en partie l'écho sud-est asiatique de l'engouement européen pour la marine de guerre à l'ère du *dreadnought*, le cuirassé, entre les années 1880 et la Grande guerre. Le cuirassé qui symbolise progrès technique, puissance militaire et orgueil national, s'exhibe alors en parades navales et sur une foule de supports souvent bon marché, affiches, vignettes de presse ou publicitaires, cartes postales, mais aussi mouchoirs, maquettes, etc. (Rüger 2007 : 360).

5. Par exemple celle transmise en 1868 par l'Hadhrami Sayyid Habib Abdurrahman az-Zahir, représentant alors un groupe de notables acihais à La Mecque, ou celle formulée par le journal pan-islamiste *Basiret* en 1873 (Göksoy 2011 : 83, 87).

6. L'*Ertuğrul* était porteuse d'une médaille adressée par Abdülhamid II à l'empereur du Japon, mais le sultan a pu y voir l'occasion de faire flotter le pavillon ottoman dans le monde malais (Laffan 2007 : 222). La frégate finira tragiquement en septembre 1890, victime d'une fortune de mer au large de l'archipel nippon.

7. Ce sont, par exemple, les articles de la revue *Al Imam* (Singapour) sur la marine turque (Roff 1994 : 59, n. 11) ou des images de bateaux de guerre allemands, auxquels sont alliés les Turcs, saisies à Sumatra en 1915 (van Dijk 2007 : 332).



N° 1. Al-Mukarrām [?], *Cuirassé de Mustafa Kemal à Istanbul*, s.d., Cirebon [?],  
44,7 x 58,0 cm, Sasaki et al. I, n° 69 et II, n° 30, p. 210.

S'agissant de la marine turque, il se trouve que quelques navires ont joué un rôle déterminant lors des guerres balkaniques et pendant la Première guerre mondiale. Cela est connu jusque dans le monde malais, où le bateau de guerre constitue aussi un avatar de la réputation des Ottomans en matière d'artillerie et rappelle peut-être le lointain projet d'aide de leur marine à Aceh contre les Portugais dans l'océan Indien au XVI<sup>e</sup> siècle. Cela fait que, comme l'écrivit un conseiller néerlandais aux affaires indigènes en 1873, on ne doute pas à Java que la Turquie ait non seulement la légitimité mais aussi les moyens d'intervenir dans la guerre d'Aceh si elle le souhaite (Reid 1969 : 152).

Les trois peintures de cette série représentent un bateau de guerre turc, les n° 3 et 4 dans le Bosphore à Istanbul, la n° 1 devant une côte peut-être méditerranéenne. Toutes trois sont légendées et les n° 1 et 3 portent la même signature alors que la n° 4 reste anonyme, mais la comparaison des n° 3 et 4 montre que le ou les peintres ont probablement utilisé le même modèle. De toute évidence la n° 1 est une version simplifiée de la n° 3, une copie semble-t-il (comparer le traitement des nuages), où le peintre aurait reproduit la légende et la signature de la n° 3. Celle-ci comprend diverses indications, toutes notées en malais et caractères arabico-malais :

Légende : «Drednot [dreadnought] hak Muṣṭafa Kemal fi Iṣṭambul» = «Cuirassé de Mustafa Kemal à Istanbul»

Mention commerciale : « Toko nomer 70 al-Mukarrām [?] Šarbūn ada jual rupa<sup>2</sup> gambar<sup>2</sup> / serta terima segala pesanan dari gambar<sup>2</sup> Idrīs [?] / al-Mukarrām [?] Šahrbūn » = « Magasin numéro 70 al-Mukarrām Cirebon vend toutes sortes de peintures / et accepte toutes commandes de peintures Idrīs / al-Mukarrām Cirebon »

Signature : «al-Mukarrām [?] Šahrbūn» = «al-Mukarrām Cirebon»

Les mêmes légende et signature (si al-Mukarrām est effectivement un nom propre), mais pas la mention commerciale, figurent sur la n° 1, tandis que la n° 4 porte en caractères latins et lettres capitales la légende suivante :

«KAPAL PRANG TURKI MASOEDIJAH DI PELABOEWAN STAMBOEL» =  
«Bateau de guerre turc Mesudiye<sup>8</sup> au port d'Istanbul»

L'identification du bateau ne fait guère de difficulté, la marine ottomane n'ayant jamais possédé que quatre bateaux susceptibles d'être qualifiés de «cuirassés», dont deux de la même classe et pourvus de trois cheminées. Il s'agit des Mecidiye (livré en 1903) et Hamidiye (livré en 1904), bien que ces deux bateaux soient en réalité des croiseurs et qu'ils n'aient eu qu'un canon sur le gaillard avant et non deux, comme sur les peintures. Le second est le meilleur candidat; en effet ce bateau, qui est le plus grand de sa classe, a connu une certaine gloire en 1913 pendant la Première Guerre balkanique (octobre 1912-mai 1913), au large des côtes albaniennes et sous le commandement de l'amiral Rauf Orbay; sa participation à ces combats est d'ailleurs rapportée dans la presse coloniale néerlandaise<sup>9</sup>. Par ailleurs, Mustafa Kemal Atatürk aurait navigué dessus en mer Noire en septembre 1924 (Güvenç 2002); ceci pourrait justifier la légende du tableau, de même (et par amalgame) que la restitution à la Turquie après le traité de Lausanne (1923) de vaisseaux tombés entre les mains de Britanniques pendant la guerre ou que le réarmement de la flotte turque (1925). À l'inverse, le Mecidiye, qui n'a jamais été un très bon bateau, a subi de gros dommages pendant la Première Guerre mondiale et été capturé par les Russes en 1915; quant au Mesudiye mentionné en légende du tableau n° 4, non seulement il ne possède que deux cheminées, mais il a été coulé dans les Dardanelles en décembre 1914 (Langensiepen & Gülcüyüz 1995 : 34, 149). Cette légende ne peut être qu'erronée.

8. Pour les noms propres turcs, j'emploie l'orthographe turque usuelle. Je remercie Mme E. Irmak (Musée de la marine, Istanbul) pour ses précisions utiles sur ces bateaux.

9. Par exemple «De vliegende Turk», dans *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië* du 12.04.1913. Le public informé des Indes Néerlandaises, Indonésiens compris, avait connaissance de ces événements avec un certain degré de détail. Un voyageur javanaise de passage par le canal de Suez en juillet ou août 1913 raconte y avoir vu le Mecidiye, qu'il qualifie à raison de croiseur. Il rappelle aussi les conflits européens récents dans lesquels la Turquie a été impliquée (M. A. Suryasuparta, *Kékesahan Dhaténg Nagari Walandi*, Wéltéphrèdhén [sic] : Filial Albrecht & Co., 1916, vol. 1, p. 133-135; résumé et texte translittéré : [http://www.sastra.org/katalog/judul?ti\\_id=530](http://www.sastra.org/katalog/judul?ti_id=530)).

La datation des tableaux est une autre question, mais on peut proposer la fourchette 1925-1935. La légende des n° 1 et 3 nous dirige logiquement vers la seconde moitié des années 1920 au plus tôt, alors que la Turquie nourrissait l'actualité jusque dans les Indes Néerlandaises, au lendemain de ses victoires contre les Grecs, du traité de Lausanne puis de l'abolition du califat (1924), et en pleine révolution kényaliste. Aucun autre élément n'est exploitable, le tableau ayant été brisé et le cadre réajusté au cours des années 1980. Le n° 4 est problématique, tant en raison de sa légende que de l'orthographe très peu normalisée, qui rappelle les habitudes orthographiques à Java au début du XX<sup>e</sup> siècle (*pelaboewan* pour *pelaboehan*, *prang* pour *perang*). Ce tableau use du même modèle et de certaines des couleurs du n° 3 (rouge, or<sup>10</sup>) ; il a certainement fait l'objet de retouches postérieures, mais la nature des dégradations pigmentaires, en particulier le blanc du pourtour, est caractéristique de couleurs mal préparées<sup>11</sup>, courantes dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle ; en outre, il est protégé au revers par une feuille de papier journal daté d'août 1935, or on sait que les tableaux sont généralement encadrés et – éventuellement – protégés dès leur achèvement, et très rarement démontés ensuite.

Enfin, tout indique que les peintres des n° 3 et n° 4, au moins, sont des professionnels ou des amateurs maîtrisant le dessin et les techniques de reproduction et d'agrandissement par quadrillage, car les modèles de papier courants ne sont jamais aussi grands que ces peintures. Presqu'identiques mais différent dans le détail des bateaux (forme de la proue, bastingage), du paysage (mosquées, tailles des minarets) et des couleurs, ils ont probablement été peints indépendamment. En outre, le peintre du n° 4 a pu ajouter des éléments pris à un second modèle associant vaisseaux de guerre et engins aériens<sup>12</sup> ; en effet, on distingue un avion (biplan ?) et un zeppelin dans la partie supérieure du tableau.

Enfin, il n'est pas certain que cet al-Mukarrām qui signe les n° 1 et n° 3 en soit l'auteur. Le même nom figure sur un autre grand format peint sous verre d'après modèle, représentant le port de New York (59,5 x 80 cm) ; cette vue

**10.** Le peintre du n° 3 fait un emploi plus subtil de la couleur or, qu'il recouvre d'un rouge carmin uniquement visible au revers du tableau, pour rendre un orangé très pâle (J. Geyssant, com. pers.). Le peintre du n° 4, pour sa part, n'a pas lésiné sur l'emploi de l'or, là où celui du n° 3 a préféré un gris plus réaliste.

**11.** Par exemple l'emploi de blanc de zinc, le plus fréquent. Cela montre aussi que le peintre a eu accès à des pigments industriels, plus onéreux que les pigments naturels (os broyés) de l'époque, alors que les peintres tendent généralement à employer les matériaux les plus accessibles (disponibilité et, surtout, coûts).

**12.** Ce genre de représentations a aussi circulé pendant et après la Première guerre mondiale. Voir une carte postale intitulée *Das Kreuzer-Geschwader der Hochseeflotte mit Zeppelin* («L'escadre de croiseurs de haute mer avec Zeppelin», [www.deutsche-schutzgebiete.de/hochseeflotte\\_wk1.htm](http://www.deutsche-schutzgebiete.de/hochseeflotte_wk1.htm), accédé le 06/02/2014).

porte dans sa partie inférieure droite une mention analogue à celle du n° 3<sup>13</sup>, mais avec une graphie beaucoup plus fluide. Cette mention nomme un certain « Ali bin Ahmad Mukarrām » domicilié au *kampung jawi* de Tasikmalaya. S'il s'agit du même Mukarrām, on pourrait avoir affaire à un peintre arabe ou, plus probablement, à un peintre javanais (soundanais?) travaillant pour le compte d'un commerçant hadhrami (Mukarrām), actif à Java ouest entre Tasikmalaya et la côte nord, dans les régions de Cirebon (n° 1 et 3) et peut-être de Pekalongan où a été longtemps (primitivement?) conservé le n° 4. L'orthographe inattendue et hésitante du nom de la ville de Cirebon, avec un ش [šīn] initial à la place du ݢ [ʃ] puis avec ou sans ه [hā'], pourrait aussi s'expliquer par un scribe arabe.

### Les armoiries ottomanes : entre idéologie et magie (n° 5 à 8)

La deuxième série est la plus longue : six pièces représentant différentes versions des armoiries ottomanes. Ces armoiries, relativement récentes, ont été créées sous le règne de ‘Abdulmecid I puis fixées sous celui de ‘Abdülhamid II en 1882, leurs prédécesseurs s'étant contentés de *tuğra*, monogrammes propres à chaque souverain. La reproduction des armoiries est plus ou moins fidèle et simplifiée, mais on y reconnaît sans peine les différents éléments qui les composent, de haut en bas : le soleil de l'État ottoman, la *tuğra* des souverains et le croissant inscrit; le trophée avec les drapeaux vert (califal) et rouge (turc), et les armes; les livres et la balance; une figure ovale surmontée d'un turban; la corne d'où sort une gerbe de fleurs; et une guirlande de médailles. Cinq pièces comprennent aussi un ajout, un banc de salon encadré d'éléments étagés en briques portant de gros pots de fleurs. Dans aucune pièce la *tuğra* n'est lisible et, d'une façon générale, le degré de rigueur est variable : la partie inscrite n'est pas toujours lisible, le turban qui surmonte le médaillon ovale est souvent réinterprété en motif floral, etc.

Les six pièces se laissent classer en trois sous-séries. La première ne comprend qu'une peinture, la n° 5, la plus grande (44,4 x 59,5 cm) et en tous points la plus fidèle au modèle, malgré une *tuğra* juste esquissée ; elle mentionne dans un phylactère inférieur<sup>14</sup> :

« Wilādat al-Hadra al-saniyya al-sultāniyya / al-mustanid bi-tawfiqāt al-rabbāniyya / malik al-dawla al-‘utmāniyya » = « Protection [gouvernorat] de la sublime Majesté impériale / qui s'appuie sur l'assistance divine, / souverain de la dynastie ottomane » (lecture et traduction : L. Kalus)

13. Également écrite en malais et caractères arabico-malais, elle use d'une formulation quasi identique : « Ada jual rupa<sup>2</sup> figura gambar dan sedia terima segala pesanan » = « Vend toutes sortes de cadres, de peintures et accepte toutes commandes. ».

14. Ce phylactère semble être une innovation du peintre. Le croissant est aussi inscrit, mais la mention n'est pas lisible.

La première section est un ajout, mais les deux autres figurent normalement dans le croissant inscrit des armoiries ottomanes officielles. Les pièces de la deuxième sous-série (n° 6, 6 bis et 6 ter)<sup>15</sup> ne diffèrent entre elles que par la couleur du fond ; elles s'écartent un peu du modèle, avec une *tuğra* inversée, et portent en guise d'inscription dans le croissant les noms des Sept Dormants de la caverne et de leur chien :

«Yamlīḥā Makṭilīnā Maṭlīnā Marnūš Dabarnūš Sādnūš Kufaṣṭaṭyūš Qīṭmir»  
(lecture : L. Kalus)

Les troisième et quatrième sous-séries ne comprennent qu'une pièce chacune (n° 7 et 8). Les écarts avec le modèle y sont plus grands, la *tuğra* très fantaisiste (la n° 8) et l'inscription illisible, ce qui peut être un choix délibéré du peintre. Seule la n° 8 diffère nettement, en particulier par sa taille plus petite (29 x 44 cm), une ornementation d'encadrement peinte à même le verre typique des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle et la présence de drapeaux japonais. Cette innovation du peintre est intéressante car elle peut constituer un indice chronologique supplémentaire. En effet, on sait le retentissement qu'a eue la guerre russo-japonaise (1904-1905) en Asie du Sud-Est, après laquelle le Japon a constitué pour certains une alternative à l'empire ottoman en termes politiques et de modernité (Laffan 2007 ; voir aussi note 3 *supra*). Si la n° 8 véhicule effectivement l'idée d'une synthèse nippo-ottomane anti-coloniale, cela conduit à en envisager la réalisation dans les décennies 1900 et peut-être 1910.

Au total, on peut être sûr qu'aucun des peintres ne disposait d'un modèle à peu près exact de *tuğra* ou n'a voulu s'atteler à sa reproduction. Aucune pièce n'est datée, mais on sait que le sous-type n° 6 est toujours vivant aujourd'hui (voir *infra*), ce qui ne signifie pas que toutes les pièces de cette sous-série soient récentes. On ne connaît pas non plus l'origine des n° 5 et n° 8, mais les autres (n° 6, 6 bis, 6 ter et 7) ont été retrouvées à Yogyakarta et certainement produites dans la région. La n° 5 est la seule peinture de cette série dont on peut être sûr que le commanditaire savait ce que ces armoiries représentent et où il faut voir un geste politique ; en revanche, on peut s'interroger sur le sens des autres et plus particulièrement de celles qui mentionnent les noms des Sept Dormants.

L'histoire des Sept Dormants, jeunes gens réfugiés dans une grotte près d'Ephèse pour y fuir une persécution religieuse, qui s'y endorment et s'y réveillent trois siècles plus tard, est commune au christianisme et à l'islam ; pour les musulmans, elle est coraniquement fondée (Sourate XVIII, « La Caverne », 9-26). Cette légende est très populaire dans tout le monde musulman, y compris en Asie du Sud-Est ; les versets concernés et les noms

15. Je note en bis et ter des pièces identiques du corpus, non reproduites ici. Voir p. 142.

des Dormants et de leur chien y ont partout une fonction apotropaïque bien connue. Dans le monde malais, Aceh inclus, et à Java, ces noms figurent ainsi sur toutes sortes de supports, sceaux, panneaux sculptés de bâtiments (palais, mosquées), amulettes de papier (Gallop 2010, Tan 2007). Le nom de Qiṭmir, tout spécialement, était noté autrefois sur le courrier pour en assurer la bonne transmission. Il n'y aucun lien évident entre les Ottomans et les Dormants ; certes, ces derniers sont considérés comme des saints protecteurs de la marine ottomane (Massignon 1954 : 72), mais cela ne paraît pas de nature à justifier cette association ici, à laquelle il faut trouver une autre raison.

Y a-t-il lieu d'associer les Dormants et l'autre élément important et calligraphié de cette version (n° 6) des armoiries, la *tugra*? Un tel lien n'est attesté nulle part dans le monde musulman (Gallop, com. pers.). Ces deux éléments figurent pourtant à proximité l'un de l'autre sur le *mihrab* de la grande mosquée de Surakarta (Haris 2012) : la *tugra*, en l'occurrence celle du sultan Paku Buwana X (1893-1939)<sup>16</sup>, et les noms des Dormants dans leur fonction protectrice usuelle<sup>17</sup>. Relevons d'abord que les noms des Dormants ne sont pas les mêmes sur le *mihrab* et sur les peintures de la sous-série n° 6. En effet, il existe de nombreuses variantes pour ces noms et ceux des deux séries diffèrent sensiblement. Quant à la *tugra*, elle a été exécutée par un calligraphe compétent ; par la présence de son monogramme, le sultan signe les importants travaux auxquels il a fait procéder entre 1903 et 1928, c'est pourquoi il figure dans des médaillons ou sur des panneaux en six endroits rénovés : le *mihrab*, les quatre faces du minaret et le portail d'entrée. Moins ouvertement ottomanophile que d'autres souverains (par exemple le sultan de Johor, voir *infra*), Paku Buwana X montre son goût pour un appareil symbolique en vogue, qui inclut le monogramme de type *tugra* dont l'emploi s'est alors considérablement répandu dans le monde musulman. Cet appareil inclut aussi les armoiries, puisque c'est lui qui a fixé celles de la principauté de Surakarta (Radya Laksana Surakarta), mais ces dernières ne sont pas d'inspiration ottomane<sup>18</sup>. L'affichage d'une *tugra* sur un bâtiment religieux princier a pu contribuer à en populariser la forme et à lui affecter, à Surakarta, une valeur magique qu'elle n'a pas à l'origine, mais

16. Dans le monogramme on lit, entre autres, ‘Abd al-Rahman et al-ašir («le dixième») qui sont des éléments du nom de Paku Buwana X. Je remercie Ali Akbar pour les précisions qu'il m'a données sur la mosquée, pour sa lecture de la *tugra* et les photos qu'il m'a aimablement transmises.

17. Voir aussi Massignon (1950: 245) sur la récitation prophylactique des versets coraniques relatifs aux Dormants, au Caire tous les vendredis avant le culte.

18. Il faut aussi rappeler la mode, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, aux Indes Néerlandaises, des armoiries municipales ; voir par exemple Rühl D., *Nederl.-Indische gemeentewapens: geschiedenis, legenden en besluiten*, Bandung : Vorkink, 1933.

qu'elle s'est vu attribuer à la même époque, ailleurs dans l'archipel<sup>19</sup>. Cependant, encore une fois, il faut chercher ailleurs les raisons de l'association des Sept Dormants et de la *tugra*, qui semble bien être une innovation locale, peut-être dûe à un peintre sous-verrier.

La présence des noms des Dormants nous conduit alors à rapprocher la sous-série n°6 de pièces apotropaïques javanaises dites *rapal(an) nabi*<sup>20</sup>. Présentes sur tous types de supports<sup>21</sup>, elles combinent volontiers trophées, fleurs, etc., et, dans un écusson central, le nom du Prophète noté en miroir – notation talismanique (Canaan 1937 : 87) –, le tout souvent posé sur un socle en brique et encadré de pots de fleurs, comme les n°6 à 8. Le profil général des armoiries ottomanes n'est donc pas sans rappeler ces *rapal nabi* et la confusion est possible entre les deux ; d'ailleurs si les n°7 et 8 ne comprennent pas les noms des Sept Dormants, les mentions illisibles qui en remplissent les croissants sont tout à fait analogues aux lettres isolées communément reproduites sur les amulettes en islam (Canaan 1937). Quant à la *tugra*, comme on l'a dit, elle ne se substitue pas au nom manquant du Prophète, mais par sa forme inhabituelle et incompréhensible pour le plus grand nombre, elle a pu acquérir une valeur magico-religieuse.

Enfin, s'il est impossible de dire quand a commencé la production sous verre d'armoiries ottomanes, peut-être dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on sait qu'elle se poursuit encore aujourd'hui, avec le peintre Sulasno (Yogyakarta) dont la période d'activité commence au milieu des années 1980. Or Sulasno pratique beaucoup la reproduction d'anciens et, pour lui, les armoiries ottomanes – qu'il ne nomme évidemment pas ainsi – sont des représentations apotropaïques (entretien, juin 2013 ; voir photo p. 131). Les premières armoiries produites à Surakarta, Yogyakarta ou ailleurs, avaient probablement une signification exclusivement politique, mais le lien avec l'empire ottoman a dû tomber dans l'oubli quelques décennies plus tard, et l'analogie avec les compositions de type *rapal nabi* a déplacé ces représentations vers le domaine magico-religieux, d'où la substitution aux sections 2 et 3 de l'inscription du n°5 traduite plus haut, des noms des Dormants ou de lettres à vocation également talismaniques.

### Les bâtiments civils (n°9 à 11)

Cette série comprend trois pièces de taille modeste représentant des bâtiments associés à l'empire ottoman, bien qu'aucun ne corresponde à un

19. Kerlogue (2001 : 230-231) mentionne des *tugra* de nature talismanique figurant sur des textiles (mouchoirs de tête) en pays Minangkabau.

20. *Rapal* (< ar. *hafaz*, ind. *hafal*) désigne une formule magique à mémoriser ou à faire figurer sur une amulette.

21. Papier, verre, mais aussi sur bois ; voir par exemple Santosa B.R. et Atmojo B.T., *Kotagede. Life Between Walls*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2007, p. 158-159.

modèle identifiable, voire réel. Les légendes ne sont pas d'un grand secours, d'ailleurs l'une d'elles reste incomplètement déchiffrée.

Le n°9, originairement entre des mains privées dans les environs de Cirebon et aujourd'hui conservé au musée départemental de Cirebon, représente un arc de triomphe placé dans un cadre urbain moderne avec une large avenue bordée d'arbres et de bâtiments à étages, ainsi que des lampadaires. Si le peintre a usé d'un modèle, il n'en propose pas la reproduction par décalque, d'où quelques incohérences dans le dessin : perspective fautive dans sa partie centrale, bâtiments de guingois. Cela étant et malgré une taille très moyenne (31 x 46 cm), il émane de cette peinture un certain faste par l'abondance des parties dorées. Il s'agit en effet d'une porte impériale portant un jeu d'armoiries ottomanes très simplifié (étoile et croissant, drapeaux vert et rouge) et surmontée d'une coupole avec croissant. La légende, en malais, indique :

« \* Pintu kota Istanbul \* »<sup>22</sup> = « Porte de la ville d'Istanbul »

Pour autant, cet arc de triomphe ne rappelle aucune construction à Istanbul, qu'il s'agisse de la porte elle-même ou de la perspective. Faute de pouvoir associer raisonnablement cet édifice à la porte d'Amsterdam à Batavia (construite au XVIII<sup>e</sup> siècle, détruite en 1950) ni à l'arc de triomphe de Narva (à Saint Pétersbourg, mais le plus ressemblant), on en est réduit à parler de réminiscences exaltées par l'évocation d'une capitale et d'un pouvoir prestigieux.

Le n°10, qui a la même origine que le n°9, est donné comme la vue d'un site de Baghdad, ville ottomane jusqu'en 1917. Les peintures sous verre indonésiennes figurant des bâtiments de Baghdad sont très rares et présentent toutes, à l'exception de celle-ci, des vues du mausolée du saint fondateur de la confrérie Qādiriyah, le Sheikh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī. Les bâtiments du n°10, coiffés de croissants, pourraient être de nature cultuelle mais l'un des deux a un profil général plutôt civil. La légende, incomplètement déchiffrée, reste énigmatique :

« \* Pertamanan M-T-N (?) Zubaydah (?) Bagdad \* » = « Jardins(s) (...) Zubaydah (?) de Bagdad »<sup>23</sup>

Rédigée par un Indonésien, elle mêle un mot malais (le premier) et trois autres, dont deux toponymes. Zubaydah devrait renvoyer au mausolée de Sitt Zubaydah, l'épouse préférée du calife Hārūn al-Rashīd, à Bagdad mais la peinture n'offre aucune ressemblance avec le mausolée et le lien avec Java

22. Noté fautivement 'Istambul' au lieu de 'İstanbıl' par un scribe local.

23. Je remercie Ludvik Kalus pour sa tentative de déchiffrage de la partie centrale.

m'échappe. La question reste entière et on ne peut exclure que le modèle utilisé par le peintre n'ait pas de réel rapport avec Bagdad.

À défaut de pouvoir identifier le sujet du n° 10, il est néanmoins possible d'en dire un peu plus sur le peintre lui-même. En effet, on lui doit aussi une vue de la grande mosquée du sultan de Deli, à Medan, peinture d'origine inconnue par ailleurs et aujourd'hui conservée à Jakarta. Ces deux pièces présentent de nombreuses similitudes : l'arrière-plan de montagnes de la même main (ou inspiré du même modèle), la graphie de la légende, le trait, le dessin des feuillages et des bâtiments, certains choix de couleurs aussi, bien que les pigments n'aient pas été utilisés de la même façon. Le peintre aurait dans son répertoire d'images, ou pour spécialité, les représentations de bâtiments ; ce profil n'est pas exceptionnel. Cette vue de la mosquée de Medan ainsi que les n° 9 et n° 10 ont en commun de ne correspondre à aucun sujet courant à Java, particulièrement dans l'iconographie sous verre ; elles usent de palettes étroites et similaires, des mêmes procédés de mise en valeur, et des mêmes astérisques pour encadrer la légende. Les peintures n° 9 et 10 ont été trouvées dans le même faubourg de Cirebon (Gamel) et l'abondance de la couleur or pourrait suggérer qu'elles ont été produites à Cirebon ou dans sa région (Made Casta, entretien, Cirebon juin 2013) ; on a d'ailleurs retrouvé à Losari, non loin de Cirebon, plusieurs représentations de la mosquée de Médine partageant les mêmes caractéristiques décoratives et de mise en valeur.

Le n° 11, inventorié à Yogyakarta, ne dit pas autre chose que le n° 9, mais il le fait d'une manière typiquement javanaise. La légende, en javanais<sup>24</sup>, note :

«Hāda kraṭon Stambul» = «Ceci est le palais d'Istanbul»

Outre la légende, seuls les deux drapeaux rouges avec l'étoile et le croissant évoquent directement l'empire ottoman. Le bâtiment central, flanqué de deux tours ou minarets, porte une grosse coupole de style mauresque surmontée d'une croix (!), le tout au-dessus ou derrière une profonde véranda à colonnes comme on en voit souvent sur les représentations de mosquées à Java. L'environnement urbain qui encadre le palais et forme une perspective maladroite, plus sommaire que sur le n° 9, comprend six bâtiments dont deux à coupole. Quant au train qui passe devant l'ensemble, il rappelle immanquablement le chemin de fer associé aux vues de la grande mosquée de Demak, le principal lieu de pèlerinage à Java (Hooykaas-Leeuwen Boomkamp 1939 : 60 ; voir *infra*).

**24.** Il faut considérer le démonstratif arabe *haḍa*, pas rare sur les lithographies, comme un emprunt d'ostentation et de mise en valeur du sujet reproduit. *Kraton* est non seulement javanais, mais noté avec un [t], fréquent à Java pour indiquer que le *wāw* qu'il précède doit être lu /o/, d'où [kraṭun] pour /kratón/.

Cette peinture pourrait bien s'inspirer de certaines lithographies représentant les Lieux saints. En effet, sur de nombreuses vues cavalières de La Mecque ou de Médine imprimées au Moyen-Orient, la ville est figurée par des alignements cubiques de couleur de part et d'autre du sanctuaire ; de même, les minarets de la peinture ainsi que les bâtiments latéraux à coupole rappellent un profil courant sur ces lithographies ; on pourrait en dire autant de la légende introduite par le démonstratif arabe. Mélant sources javanaises et mequoises, cette peinture ne reprend probablement aucun modèle «ottoman» ; elle est à peine plus grande que la précédente (37,1 x 49,1 cm) mais rend également la dimension impériale par le luxe discret des couleurs or et vermillon, sur un fond neutre (blanc et bleu pâle).

### **La présence ottomane au Hedjaz (n° 12 à 14)**

L'existence de pièces liées au pèlerinage et de sensibilité ottomane n'a pas de quoi surprendre *a priori*, mais les peintures que voici n'en sont pas moins remarquables, l'une précisément par la façon dont elle associe le religieux et le politique, l'autre par son sujet et sa taille.

Le n° 12 relève à la fois de la série armoriale et de celle des représentations architecturales, en l'occurrence le sanctuaire qui abrite le tombeau du Prophète à Médine. Plusieurs éléments invitent à dater cette vue élégante de la cour intérieure de la mosquée al-Nabawi, des années 1900-1920 : la présence des armoiries ottomanes, le type de vue, la taille (49,2 x 64,8 cm) et la qualité de la peinture. Quant au lieu de production, les armoiries pourraient bien être un motif plus spécialement prisé dans la région de Yogyakarta-Surakarta (voir *supra*). La peinture est classiquement légendée :

«(•) Madina al-Munawwarā (•)» = «La lumineuse Médine»

Les armoiries (ici dans une version allégée) placent explicitement le sanctuaire et la ville sous l'autorité du sultan et la protection du calife ottoman, ce qui n'est pas courant. En effet, à Java non seulement la plupart des représentations de papier ou sous verre des Lieux saints ne sont pas politisées, mais l'association sous cette forme du pouvoir ottoman à la ville de Médine plutôt qu'à celle de La Mecque est inhabituelle. Généralement les symboles politiques se bornent à de discrets drapeaux placés à l'arrière-plan des vues de la Ka'ba, quelquefois un jeu d'armoiries rapidement esquissé sur la porte d'entrée du sanctuaire, et cela est encore plus net pour les représentations de Médine<sup>25</sup>. Loin d'une association fortuite ou de la reproduction à l'identique d'un modèle lithographique en circulation, le

---

25. Sur les vues javanaises sous verre des Lieux saints de mon corpus général, des symboles politiques (drapeaux, principalement) n'apparaissent explicitement que dans 10 cas sur 33 pour la Ka'ba et 3 cas sur 27 pour la mosquée al-Nabawi.

n° 12 mêle donc à dessein un sanctuaire où s'exprime un aspect essentiel de la piété musulmane – celle qui s'adresse à la personne du Prophète – et une profession de foi politique ; il souligne ce faisant l'importance stratégique et idéologique de la province du Hedjaz et de la ville de Médine, à côté de celle de La Mecque, pour le pouvoir ottoman.

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la présence ottomane ne se manifeste pas de la même façon dans les deux villes saintes du Hedjaz. À La Mecque, le représentant du sultan a du mal à contenir les velléités d'indépendance des émirs locaux de la dynastie hachémite ; à l'inverse, Médine est alors administrée par le seul gouverneur ottoman et l'autorité du sultan s'y affirme dans l'architecture, notamment sous les règnes des sultans Abdülmecid I et Abdülhamid II. On doit au premier la reconstruction complète du sanctuaire (1848-1861)<sup>26</sup> ; le second a achevé en 1883 la réfection des murailles méridionales et l'érection d'une porte surmontée de grandes armoiries sculptées et ornée de lampes spécialement apportées d'Istanbul (Karpat 2001 : 252), par laquelle passaient tous les pèlerins entrant en ville<sup>27</sup>. Après la révolution des Jeunes Turcs, cette position ne change pas et, en 1910, Médine est même retirée de la province du Hedjaz pour former une entité administrative propre (Kayali 1997 : 72-73). Entre temps le sultan Abdülhamid II avait pu mener à bien l'une des réalisations les plus remarquables de son règne, le chemin de fer du Hedjaz dont le tronçon Damas-Médine a été achevé et ouvert à l'exploitation en 1908<sup>28</sup>.

Ceci nous conduit tout naturellement au n° 13, vue monumentale (61,5 x 84,2 cm) de la gare de Médine, légendée en malais et caractères arabico-malais :

«Inilah kereta api masuk dalam statiun [sic] Madīnah al-Munawwara dari Dimašq al-Sām» = «Voici l'entrée du train de Damas en gare de la lumineuse Médine»,

et dont la locomotive fumante est frappée d'une *tuğra*. Cette peinture, sans mention d'origine ni date pourrait dater des années 1910. Comme le n° 3, elle est protégée au verso par une feuille de papier journal mentionnant (et non pas daté de) l'année 1920 à venir. Cependant il n'est pas certain qu'elle soit contemporaine de l'exploitation civile de la ligne Damas-Médine, qui a duré à peine une dizaine d'années, entre 1908 et la Première Guerre mondiale. Quant à son auteur ou son commanditaire, ils pourraient être

26. Dont cet ornement caractéristique placé au-dessus d'un des murs de la cour de la mosquée, bien visible sur le n° 12, et qui reprend le soleil rayonnant figurant sur les armoiries ottomanes.

27. Cf. la porte ‘Anbari sur une photo de Debbas Mirza publiée à Delhi dès 1907 (Ali & Carney 1998 : 190). Karpat appelle cette porte ‘Hamidiye’ (*ibid.*).

28. Les tronçons Médine-La Mecque et Djeddah-La Mecque initialement projetés ne seront jamais réalisés.

originaires de la côte nord de Java, proche de Salatiga où elle été retrouvée, car les grands formats, fragiles, voyagent peu.

Comme pour les bateaux de guerre turcs n°3 et 4, le degré de détail et le souci de précision montrent que le peintre, professionnel ou amateur doué, a utilisé un modèle de papier, qui reste encore à trouver. On peine d'ailleurs à identifier la gare, bien que les candidates approximatives ne manquent pas – la gare de Médine elle-même, bien plus modeste, de même que celle d'Haydarpaşa à Istanbul, très différente, étant exclues<sup>29</sup>.

On ne saurait sous-estimer le défi qu'a représenté le projet de train du Hedjaz, Abdülhamid II ayant décidé qu'il s'agirait d'un projet «musulman», dans son financement et son exécution. En effet, pour politique et très ottomane qu'ait été la construction de ce chemin de fer – œuvrer à la centralisation de l'empire, désenclaver la production agricole syrienne et permettre un meilleur contrôle du Hedjaz – elle n'en avait pas moins une dimension religieuse essentielle – améliorer l'accès aux Lieux saints par voie terrestre – et, par là même, concernait l'ensemble de la communauté musulmane. Incapable de financer ce grand projet sur les seules ressources de l'empire, Abdülhamid II a tenté, non sans un certain succès, de solliciter l'aide financière de la communauté musulmane, précisément au nom du califat. Aux Indes Néerlandaises, la promotion du projet, lancé en 1900, a été relayée à Batavia par le consul ottoman, dans la presse vernaculaire et par l'organisation de banquets plus spécialement destinés à la communauté hadhramie, l'objectif étant d'obtenir une contribution de 7,5 Fl. par sympathisant (Schmidt 1992 : 89). À Java cette propagande n'a pas produit les résultats escomptés, mais elle a contribué à faire connaître ce projet, de même que les nombreux articles de la presse néerlandophone ou vernaculaire. Quant aux *haji* javanais, pendant la période de construction de la ligne, ils participèrent directement ou non à son financement<sup>30</sup> et, durant les quelques années de son fonctionnement, ils ne pouvaient manquer de croiser des pèlerins moyen-orientaux acheminés par train à Médine, ni, pour les plus curieux, d'aller visiter la nouvelle gare de chemin de fer dite «Hamidiye».

Par sa taille et sa richesse, le n° 13 témoigne du prestige de ce train auprès de communautés musulmanes outre-mer, dont les pèlerins dans le Hedjaz

**29.** Pour les gares, les meilleures candidates sont celles de Leipzig, de Dresde, mais aussi d'Orsay (Paris) et de Washington, dont les voûtes des halls ressemblent à celle qui surplombe ici les voies. Quant au matériel roulant sur la ligne du Hedjaz il était en grande partie issu d'usines de Saxe (Dresde, Chemnitz). On retrouve parfois les mêmes modèles de locomotives sur les lignes du Hedjaz et de Java.

**30.** À partir du *hajj* de 1900/1901, le paiement d'une taxe est imposé aux pèlerins non nécessiteux débarquant à Jeddah; à partir de 1901, les peaux de bêtes sacrifiées pour la fête d'Aid al-Ada sont revendues pour abonder le projet (Ochsenwald 1980 : 78-79).

n'ont jamais eu à l'emprunter, puisqu'il était principalement destiné aux transports de troupes et des pèlerins de Turquie ou de Syrie. Le train du Hedjaz a laissé des traces dans l'imagerie javanaise. On ajoutera ainsi à cette peinture une petite paire intitulée « Train d'Istanbul » (*Kereta Api Istamboel*, n° 14), dont les rinceaux évoquent un décor courant jusqu'aux années 1940 ; ainsi qu'une copie récente et inachevée du n° 13 ; ces trois peintures étaient proposées, il y a peu, à la vente sur l'internet. Il faut aussi rappeler le n° 11, où le peintre associe spontanément cette réalisation prestigieuse et la personne du sultan, et ceci nous amène à élargir le propos à l'iconographie du chemin de fer à Java. La composition du n° 11 n'est pas sans rappeler les représentations sous verre de la mosquée de Demak, principal lieu de pèlerinage à Java, sur la plupart desquelles on a dit que figurait aussi un train, du moins jusqu'au milieu des années 1940. Par la suite, ce motif s'est étendu à de nombreuses représentations de mosquées, sans rapport avec celle de Demak ni avec le pèlerinage, et l'on a substitué volontiers d'autres moyens de transport au train. Pour s'en tenir à Demak, outre que le train – l'idée de voyage – est en lui-même une évocation du pèlerinage (une ligne régionale desservait d'ailleurs Demak), on peut voir dans cette association un écho du train du Hedjaz, de même que les célébrations du *Garebeg Besar* qui se tiennent chaque année à Demak à la même date que la fête des pèlerins de La Mecque ('Aïd al-Adha), sont un pèlerinage de substitution, décalque exact du *hajj* puis de la visite pieuse (*ziarah*) à Médine.

### **Le public : les Arabes et leurs réseaux (n° 15, 16 et 1)**

La dernière série – la vue d'un mausolée hadhrami de Singapour et son modèle, un couple moyen oriental – nous donne l'occasion de revenir à la question de la guerre d'Aceh et de toucher quelques mots du public le plus sensible à la thématique ottomane et aux idées pan-islamistes à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles, autrement dit ces Hadhramis et ces *haji* javanais de Singapour, Penang et de Java. Les membres de ces groupes, très actifs, souvent fortunés, très hostiles aux Néerlandais, sont insérés dans de vastes réseaux commerciaux et religieux qui couvrent tout l'océan Indien et vont jusqu'au Proche-Orient. A Java, les Hadhramis se concentrent dans les grandes villes de la côte nord, particulièrement Batavia, Cirebon, Pekalongan, Semarang, Surabaya, etc., où ils subissent la méfiance et de multiples vexations de la part des autorités coloniales néerlandaises<sup>31</sup>.

Le n° 15 représente le mausolée, à Singapour, d'un saint homme réputé pour ses nombreux bienfaits et miracles, le Habib (ou Sayyid) Nūh al-Habshi. D'origine hadhramie, Habib Nūh est né en 1788 sur un bateau entre

**31.** Segregation résidentielle, de déplacement et professionnelle, obligations vestimentaires. Ces dispositions disparaissent progressivement à partir de 1908 (de Jong 1997 : 105).

Palembang et Penang ; il s'installe à Singapour peu après l'arrivée de Raffles et y passe le restant de ses jours, avant de mourir en 1866. On connaît mal les activités autres que religieuses de Habib Nūh, mais il a certainement fréquenté la famille du *temenggong* de Johor (il est mort dans la maison d'un de ses membres) ainsi que les grandes familles hadhramies de Singapour. Sa tombe, au sommet du mont (*bukit*) Palmer, devient rapidement un lieu de pèlerinage autour duquel semble s'être jouée une compétition entre deux évergètes ; en 1880, un négociant ami du saint et originaire de Batavia, Haji Mohammad Salleh, donne en mainmorte une pièce de terrain au pied de la colline pour la construction d'un oratoire, transformé en mosquée en 1902 ; en 1890 Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Sagoff fait édifier au sommet de la colline un bâtiment pour abriter la tombe du saint (Savage & Yeoh 2004 : 211 ; Tumiran, Jamsari & Bakar 2011 : 435 ; [hjmuhdsalleh.org.sg](http://hjmuhdsalleh.org.sg)). Ce mausolée reste une destination de pèlerinage très vivante aujourd'hui.

Le commanditaire du mausolée, Muhammad al-Sagoff (1836-1906), appartient à l'une des plus importantes et des plus riches familles hadhramies de Singapour. Au cours des années 1870 il tente de manœuvrer en faveur des Acihais et, pendant la décennie suivante, il fait office de consul officieux pour les Ottomans, avant de comprendre que la situation d'Aceh est sans espoir (Reid 1969 : 148, 256-259). Muhammad al-Sagoff est aussi très proche du *temenggong* (puis sultan) Abu Bakar de Johor, un partenaire en affaires qui fait preuve de la même ottomanophilie.

Le n°15 a certainement été peint à Java centre, où il a été retrouvé ; par sa taille (49,1 x 60,4 cm), la finesse du verre (moins de 3 mm), la légèreté du cadre, il fait partie de ces peintures sous verre qui ne voyagent pas sans risques et qu'on déplace peu (ici : n°3, 4, 12, 13). Une grande ville de la côte nord en relation avec Singapour ou abritant une importante communauté hadhramie semble le plus logique comme lieu de production, à commencer par Semarang. Cependant, la peinture a été retrouvée à Yogyakarta et rappelle, sur certains points, une vue de la grande mosquée de Yogyakarta figurant dans mon corpus général, datée de 1921<sup>32</sup>. Le tableau aurait dû être légendé : un cartouche a été ménagé en bas et laissé en blanc ou gratté pour une raison inconnue ; un autre élément reste inexpliqué, le tissu bicolore contre le tronc de droite. La structure architecturale du bâtiment est complexe et le peintre a disposé d'un modèle qu'il reproduit sans pour autant le calquer, d'où plusieurs erreurs de composition. Le profil de ce peintre, apparemment plus familier des représentations à plat, est donc différent de ceux des n°3, 4 et 12, ce qui n'exclut pas un professionnel sous-verrier javanais.

---

32. Les bandes bleues de la coupole, peu usuelles, et la forme triangulaire des feuillages.

Le modèle, direct ou indirect, de la peinture a été identifié ; il s'agit d'une chromolithographie conçue et imprimée par la maison wissembourgeoise Wentzel<sup>33</sup>, en Alsace. Cette chromolithographie (n° 16) porte la légende suivante :

«*Hađa [?] gubah Sayyid Nūh al-Habšī fī bandar Singāpura sanah 1310*» = «Ceci est le mausolée du Sayyid Nūh al-Habshi dans la ville de Singapour année 1310 [1892/3 AD]»

L'exemplaire conservé au Musée Alsacien comprend aussi une translittération approximative, peut-être destinée au seul usage de l'imprimeur :

«*Goe bah hbieb Noe Singapoera*» = «Mausolée du Habib Nūh de Singapour»,

On ne s'étonnera pas que Muhammad al-Sagoff ait voulu faire connaître et magnifier le mausolée qu'il avait fait construire deux ans plus tôt ; les chromolithographies de Wissembourg, de luxueux petits imprimés, s'y prêtaient parfaitement. Muhammad, qui a voyagé en Europe pendant une partie de l'année 1891, a pu découvrir à cette occasion la production de Wissembourg, comme il a pu la connaître plus tôt par l'intermédiaire de son client «arabe», un certain Hassan Auvès installé à Alexandrie (Schneider 2010 : 66). Mais il a pu tout aussi bien en laisser la réalisation ou la commande à l'un de ces *haji* javanais qui dominaient le secteur de l'édition et de l'imprimerie lithographique à Singapour à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>. Quoiqu'il en soit, le rapprochement entre un mausolée singapourien, une image wissembourgeoise, un agent commercial alexandrin, et une peinture sous verre javanaise permet de souligner l'extension de réseaux commerciaux et religieux, qui assurent la diffusion d'images dans une grande partie du monde musulman. On retrouve la même capacité de diffusion et la même circulation des modèles lithographiques pour les vues de Lieux saints, également reproduits sous verre à Java.

Je finis avec le n° 2 dont rien ne permet de savoir, en l'état, où et quand il a été peint, mais qui illustre un aspect des mêmes communautés arabes sud-est asiatiques à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle. Ce portrait d'un couple d'Orientaux non légendé, actuellement conservé à Yogyakarta, rappelle les représentations de couples de mariés, si populaires dans l'iconographie sous verre javanaise. On reconnaîtra ici les

33. Sur la base de modèles préliminaires fournis par le commanditaire.

34. Ceci pourrait expliquer les bizarreries de la translittération : [oe] pour noter /u/ et [ie] pour le /i:/, à la hollandaise. Le scribe est de Wissembourg et se contente de recopier ce qu'il déchiffre, d'où *goe bah* au lieu de *goebah*. Il y a probablement quelque chose à creuser du côté des images dites «arabes» de Wissembourg, surtout les vues de mausolées ou des Lieux saints, car sur trois de ces vues au moins figurent des légendes de la même main et deux d'entre elles ont servi de modèles à des peintures de mon corpus général (le n° 15 et une vue de la Ka'ba).

rideaux très communs, avec leurs bandes de couleurs et leur passementerie dorée ; la taille est aussi commune ; en revanche, les couples javanais posent rarement de trois-quart et on n'y retrouve jamais ni ce costume, ni l'effort de réalisme qu'on peut distinguer sur ces visages (mèches des chevelures).

En réalité, les couples javanais ne relèvent pas à proprement parler du genre du portrait, mais constituent un avatar du couple divin *Dewi Sri-Sadono* (également dit *Loro Blonyo*) qui préside à la fertilité du couple. Leur représentation évolue au XX<sup>e</sup> siècle sous l'influence du portrait photographique, sans qu'on y trouve le moindre souci de réalisme. Ces portraits javanais nous en disent beaucoup plus, par le costume, sur les affiliations sociales et les identités javanaises locales des personnes qu'elles représentent, que sur les individus eux-mêmes qui restent figés, comme hors de la représentation. À l'opposé de ces couples, les personnages du n°2 sont parfaitement individualisés et identifiables comme étrangers, on peut même dire qu'ils en revendentiquent la qualité, non sans provocation.

Dans le contexte colonial des Indes Néerlandaises, ce couple, plus levantin qu'hadhrami, porte les oripeaux de la subversion. En effet, le vêtement ottoman, d'abord caractérisé par le port du tarbouche, est tenu en grande suspicion par les Néerlandais qui y voient un signe d'allégeance aux Ottomans et l'affichage de sympathies pan-islamistes. Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, plusieurs affaires liées au port du costume ottoman par des sujets, «indigènes» ou «autres orientaux» (*vreemde oosterlingen*), agitent d'ailleurs l'administration coloniale et les diplomates néerlandais (van Dijk 2002 : 70-71). C'est que la question vestimentaire est liée à celle du statut, qui s'avive après 1896 quand les Japonais se voient reconnaître le même statut que les Européens, tandis que Chinois et Arabes conservent celui, désavantageux et vexatoire, d'«autres orientaux». Or la seule façon pour les Arabes d'échapper à ce statut est de se voir reconnaître celui de sujets ottomans, avec passeport ottoman au nom de leur origine hadhramie, comme tente de faire le consul ottoman, à Batavia, Kiamil Bey (1897-1899). Cependant, la question du statut et des droits associés évolue à partir des années 1910, elle perd de son acuité et de son actualité ; plus tard, le port du fez se voit interdit en Turquie (1925 ; Lewis 1988 : 235) alors que les nationalistes indonésiens en font un emblème vestimentaire ; l'affichage vestimentaire et identitaire levantin ou ottoman de cette peinture n'a plus lieu d'être.

### **Remarques conclusives : usages de l'iconographie sous verre javanaise**

Les peintures présentées ici ne disent qu'une partie de la présence turque ou ottomane dans l'iconographie sous verre javanaise. Il faudrait y ajouter d'autres thèmes (compositions et ensemble floraux, notamment) et, surtout, des motifs récurrents, tels que certains décors de rideaux passementés, des compositions calligraphiques en miroir qui rappellent les *müsenna* turques et

même l'association de l'étoile et du croissant à tous types de sujets (vues de mosquées, calligraphies, voire scènes de *wayang*), bien que ce motif ne soit pas exclusivement ottoman. Par ailleurs, cette iconographie d'inspiration ottomane n'est pas spécifique à Java et on la retrouve évidemment dans tout le Levant (Turquie, Syrie, Liban, Egypte) ; cela est particulièrement vrai des engins de guerre ou de transport modernes, qui semblent avoir fasciné une grande partie du monde musulman : les vaisseaux de guerre turcs et le chemin de fer du Hedjaz sont autant les vecteurs de la puissance ottomane qu'ils rendent sa fierté au monde musulman face aux puissances coloniales européennes. La taille même de ces peintures (les plus grandes du corpus réuni ici) montre l'importance que les peintres et les commanditaires accordent à ces thèmes. Le domaine religieux, marginal ici, est un peu particulier, mais il est clair que de nombreuses représentations des Lieux saints peintes à Java reproduisent des modèles de papier imprimés à Istanbul, au Caire ou à Damas, outre le fait que les représentations de La Mecque et de Médine en perspective cavalière trouvent leur origine en Turquie fin XVII<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècles. La circulation de modèles iconographiques entre le monde ottoman et le monde malais est donc intense et se mesure sur le long terme.

Dans tous les cas, l'étude approfondie d'un corpus même aussi limité que la vingtaine de pièces étudiées ici doit reposer à la fois sur de constants allers et retours avec l'ensemble de la production sous-verrière javanaise telle qu'elle apparaît dans mon corpus général, y compris avec des peintures qui relèvent de thématiques différentes, car beaucoup de peintres sous-verriers touchent à un éventail plus large de sujets. Cette étude doit aussi se fonder sur la recherche constante de modèles – leur emploi est l'une des caractéristiques de la peinture sous verre, à Java comme ailleurs –, qui sont, pour la thématique ottomane, tous extérieurs. La question des modèles est essentielle, car les pures innovations sont rares ; la plupart des anomalies observées sur les peintures s'expliquent par le rapprochement avec un ou plusieurs modèles.

On a vu qu'il était possible de situer approximativement ces peintures dans le temps et dans l'espace. Les datations sont délicates ; les pièces les plus anciennes ont pu être peintes dès les années 1890, mais cela n'est pas certain et il existe, d'une façon générale, peu de peintures sous verre javanaises dont on puisse établir avec certitude qu'elles ont été peintes avant les années 1920, à plus forte raison au siècle précédent. Par ailleurs, certaines thématiques sont toujours vivantes (la sous-série armoriale n° 6), bien que cela ne concerne pas les exemplaires présentés ici. Outre quelques critères matériels (pigments, verre, cadre, protection du fond) et stylistiques (principalement : détails d'ornementation et de mise en valeur, frises, dont l'emploi est datable par ailleurs), je me suis fondé sur deux principes. D'une

part il n'y a pas de copies d'anciens, donc de faux, avant l'apparition d'un marché pour cela au cours des années 1980 ; toute pièce attestée antérieurement est donc réputée comme authentique (ici la seule copie certaine est le n° 13 bis). D'autre part, les pièces sont toujours motivées de façon directe. Or les thématiques liées à une actualité, ce qui est le cas de la plupart des peintures présentées ici, tombent rapidement en désuétude et perdent de leur intérêt ; elles disparaissent, sauf à faire l'objet d'une réinterprétation (cas de trois séries armoriales). La datation par le contexte permet de resserrer l'éventail de temps considéré : entre le tout début du XX<sup>e</sup> siècle (une borne prudente en amont) et le milieu des années 1930, ce que ne contredisent pas les critères matériels et stylistiques mentionnés plus haut.

La question géographique est plus délicate. Il est généralement risqué de se fonder sur le lieu de découverte, sauf pour les pièces attestées avant le développement d'un marché de la peinture sous verre d'*«antiquité»*, car à partir du début des années 1980 les pièces circulent au gré du marché de l'antiquité. Les considérations stylistiques ou les caractéristiques matérielles locales ne sont pas toujours exploitables ; pour le présent corpus, elles ne le sont pas beaucoup à cause de la fidélité des copies aux modèles. Cependant, même en l'absence de certitudes, on opposera des pièces sans doute produites sur la côte nord de Java, plus particulièrement dans la région de Cirebon, qui manifestent un souci de réalisme parfois très grand et supposent des compétences techniques plus rares, ce sont les n° 2-4, 9-10 et 13, peut-être le n° 15 ; et d'autres, certainement peintes dans la région de Yogyakarta-Surakarta, où l'empreinte d'appropriation locale est plus sensible, qu'elle conduise à des adaptations drastiques dans la forme ou qu'elles suppose une réinterprétation complète des objets : n° 6-8 et 11 ; le n° 14, pour sa part, combine les deux, tandis que le n° 12, la vue du sanctuaire de Médine, reproduit de façon neutre un modèle extérieur commun à Java, et qu'on n'a guère d'indications pour le n° 5. Partant de là, on est tenté de voir, pour les premières, une clientèle de *haji* javanais ou d'Hadhramis (qui n'est attestée avec certitude et par l'enquête que pour le n° 4) et, pour les secondes, une clientèle locale javanaise.

Dans tous les cas, il faut souligner que ces objets ne correspondent pas au goût commun à Java jusqu'aux années 1960, qui pousse l'immense majorité des amateurs vers des images de *wayang*, des couples de mariés, des vues de mosquées locales ou d'autres thématiques musulmanes telles que les représentations du Bourak ou la calligraphie. Encore une fois, il s'agit d'objets de luxe qui ne sortent pas de milieux javanais ou arabes, que réunissent une identité ethnique ou religieuse et une sensibilité politique communes.

L'étude de l'iconographie sous verre javanaise n'en est qu'à ses débuts alors que l'étude de ce petit corpus « turco-ottoman » montre qu'elle

constitue un outil auxiliaire précieux pour la connaissance de l'iconographie javanaise d'une façon générale et même pour l'histoire des idées et des goûts à Java. Cela est dû au succès même de ce support à Java, son intensité et sa brièveté : entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les années 1960, et plus particulièrement entre les années 1930 et 1960, à peu près toutes les thématiques vivantes à Java ont été exploitées par des peintres sous-verriers ; des pièces ont été produites par centaines de milliers, peut-être par millions, comme l'est un produit de consommation de masse. La peinture sous verre javanaise mérite d'être étudiée comme source et non pas seulement en tant qu'«art populaire», ce qui en réduit considérablement l'intérêt et ne lui rend pas justice.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ali S.A. & Carney E.S.G., 1998. "Through the Lens of Mirza of Delhi : The Debbas Album of Early-Twentieth-Century Photographs of Pilgrimages Sites in Mecca and Medina", *Muqarnas*, vol. 15, p. 178-188.
- Canaan T., 1937 & 1938. "The Decipherment of Arabic magical bowls", *Berytus*, vol. IV, n° 1, p. 69-110 et vol. V, n° 1, p. 141-151.
- Gallop A.T., 2010. "The Amuletic Cult of Ma'rūf al-Karhī in the Malay World", in Kerr R., Milo Th. éd., *Writings and Writing from Another World and Another Era*, Cambridge: Archetype, p. 267-196.
- Göksoy I.H., 2011. "Ottoman-Aceh relations as documented in Turkish sources", in Feener M., Daly P. et Reid A., *Mapping the Acehnese Past*, Leiden: KITLV Press, p. 65-96.
- Güvenç S., 2002. "Building a Republican Navy in Turkey: 1924-1939", *International Journal of Naval History*, vol. 1, n° 1, April, n.p.
- Haris T., 2012. "Inskripsi Ashabul Kahfi pada Mihrab Masjid Agung Surakarta", *Suhuf*, vol. 5, n° 1, p. 97-115.
- Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp J.H., 1939. "Volksoverlevering in beeld", *Djåwå*, XIX, p. 54-68.
- Jong H. de, 1997. "Dutch colonial policy pertaining to Hadhrami immigrants", in Freitag U. & Clarence-Smith W.G., *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, Leiden: Brill, p. 94-111.
- Karpat K.H., 2001. *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford: Oxford University Press.
- Kayali H., 1997. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley: University of California Press.
- Kerlogue F., 2001. "Islamic talismans: the calligraphy batiks", in van Hout I., *Batik Drawn in Wax. 200 Years of Batik Art from Indonesia in the Tropenmuseum Collection*, Amsterdam: Royal Tropenmuseum, p. 124-135.
- Laffan M., 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The umma below the winds*, London-New York: RoutledgeCurzon.
- , 2007. "Tokyo as a shared Mecca of modernity. War echoes in the colonial Malay world", in Kowner R. éd., *The Impact of the Russo-Japanese War*, London-New York: Routledge, p. 218-238.
- Langensiepen B. & Gülcü A., 1995. *The Ottoman Steam Navy, 1828-1923*, Londres: Conway Maritime Press.

- Lewis B., 1988. *Islam et Laïcité. L'émergence de la Turquie moderne*, Paris: Fayard.
- Locher-Scholten E., 2003. *Sumatran Sultanate and Colonial State. Jambi and the Rise of Dutch Imperialism, 1830-1907*, New York: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University.
- Massignon L., 1950. «Les 'Sept Dormants' : apocalypse de l'Islam», *Analecta Bollandiana*, LXVIII, p. 245-260.
- , 1954. «Les Sept Dormants d'Ephèse, "Ahl-al-Kahf", en Islam et en Chrétienté, recueil documentaire et iconographique», *Revue des Etudes Islamiques*, XXII, p. 59-112.
- Milner A.C., 1986. "The Impact of the Turkish Revolution on Malaya", *Archipel*, n°31, p. 117-130.
- Ochsenwald W., 1980. *The Hijaz Railroad*, Charlottesville : University of Virginia Press.
- Reid A., 1969. *The Contest for North Sumatra. Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Roff W.R., 1994. *The Origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press (2<sup>e</sup> éd.).
- Rüger J., 2007. *The Great Naval Game. Britain and Germany in the Age of Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sasaki S., Martowikrido W. & Hirai T., 1987. "A report of the Indonesian painting on glass. I. A research to be held in Indonesia from December 21<sup>st</sup>, 1983-February 25<sup>th</sup>, 1984", *Tama Bijutsu Daigaku Kenkyū Kiyo*, 3, p. 221-319.
- Sasaki S., Martowikrido W. & Hirai T., 1989. "A report of the Indonesian painting on glass. II. A research to be held in Indonesia from July 28<sup>th</sup> to October 10<sup>th</sup> 1986", *Tama Bijutsu Daigaku Kenkyū Kiyo*, 4, p. 189-258.
- Sastroamidjojo A., 1974. *Tonggak-tonggak di perjalananku*, s.l.: Kinta.
- Savage V.R. & Yeoh B., 2004. *Singapore Street Names: A Study of Toponomics*, Singapore: Marshall Cavendish Editions.
- Schmidt J., 1992. *Through the Legation Window 1876-1926. Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History*, Istanbul: Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut.
- Schneider M., 2010. «Les images arabes de Wissembourg», in Schneider éd., *Des mondes de papier. L'imagerie populaire de Wissembourg*, Strasbourg : Musées de la Ville de Strasbourg, p. 65-67.
- Tan H., 2007. "Qur'anic inscriptions on woodcarvings from the Malay Peninsula", in Suleiman F. éd., *Word of God, Art of Man. The Qur'an and its Creative Expression. Selected Proceedings from the International Colloquium, London 18-21 October 2003*, Oxford: Oxford University Press, p. 205-216.
- Tumiran S.N., Jamasri E.A., Bakar K.A., 2011. "Personaliti Termasyhur Singapura: Syed Mohamed bin Ahmed Alsagoff", in Kamaruzaman A.F. éd., *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV, 25-26 November 2011*, Bangi: Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, p. 433-441.
- Van Dijk C., 2002. "Colonial fears, 1890-1918. Pan-islamism and the Germano-Indian plot", in de Jong H. & Captein N., *Transcending Borders. Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*, Leiden: KITLV Press, p. 53-89.
- , 2007. *The Netherlands Indies and the Great War, 1914-1918*, Leiden: KITLV Press.
- Winstedt R.O., 1909. *Papers on Malay Subjects. Life and Customs. Part II. The circumstances of Malays life*, Kuala Lumpur: J. Russel.



N°2. An., *Couple d'Orientaux*, s.l., s.d., 37,7 x 29,7 cm. Coll. Lindu Prasekti.



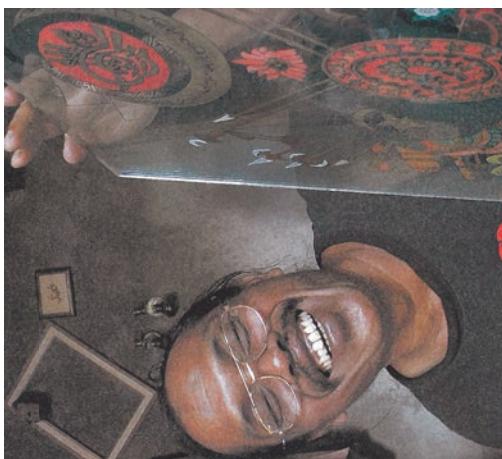
N°3. Al-Mukarrām [?], Cuirassé de Mustafa Kemal à Istanbul, s.d., Cirebon [?], 60,5 x 80,3 cm (taille de la feuille de verre). Collection privée.



N°4. An., *Bateau de guerre turc Mesudiye dans le port d'Istanbul*, s.d., s.l., 59,0 x 80,0 cm. Coll. Rony Medimo.



N° 5. Armoiries ottomanes, s.d., s.l., 44,4 x 59,5. Collection Jaya Ibrahim.



Le peintre Sulasono présentant sa version des armoiries ottomanes (Yogyakarta).  
Sugiantoro B. et al, 2006, *Mural Rasa Yogyakarta. Tradisi Mural dan Kota Yogyakarta yang Bergerak*, Yogyakarta : Yogyakarta Mural Forum.

N° 6. An, *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 59,7 x 40,0 cm. Coll. M. et Mme Dumarcay.



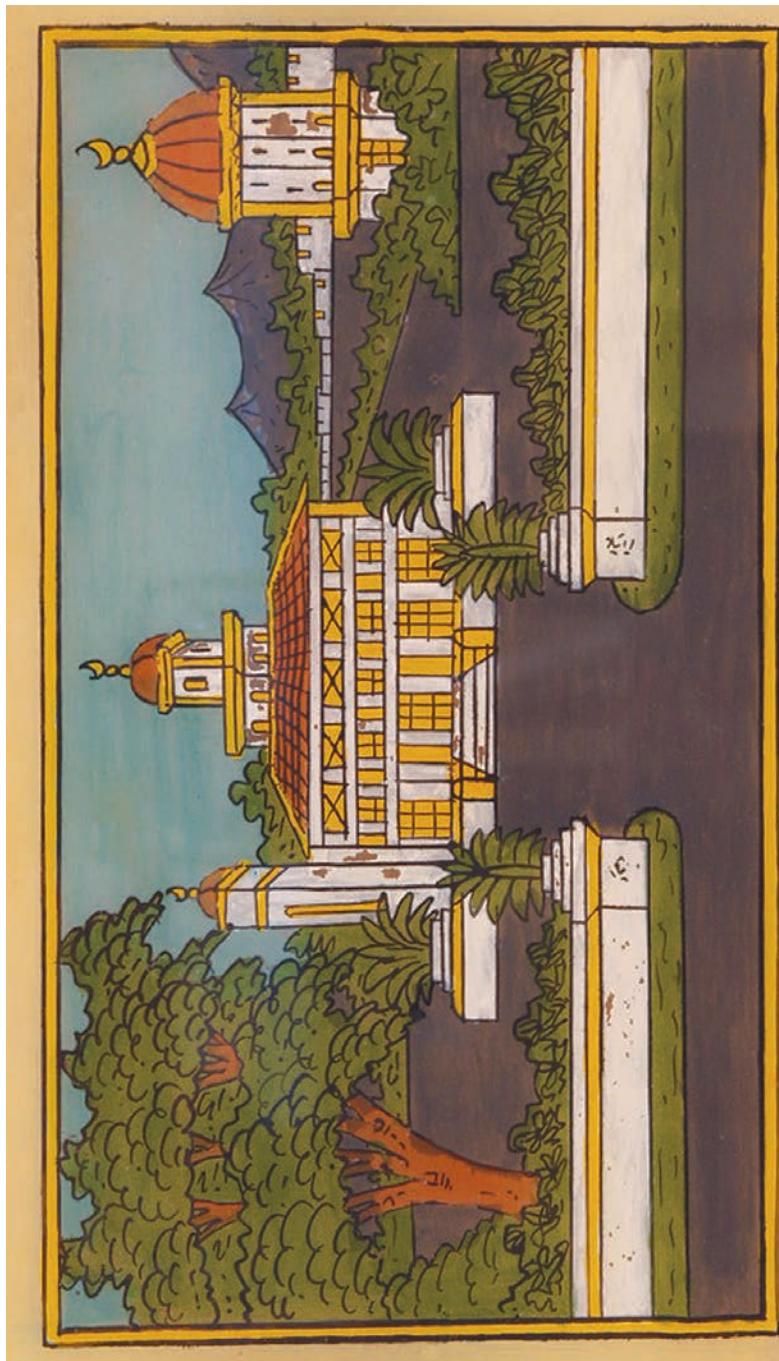
N°7. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 58,5 x 38,5 cm. Collection privée.



N°8. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 29,0 x 44,0 cm. Collection Jaya Ibrahim.



N°9, An, *Porte de la ville d'Istanbul*, s.d., s.l., 31,0 x 46,0 cm. Musée départemental de Cirebon, Java Ouest.



\* قَرْبَهُ مَهْمَافِنْ بَنْزُونْ وَبِلْدَهُ جَنْدَهُ لَدَهُ \*

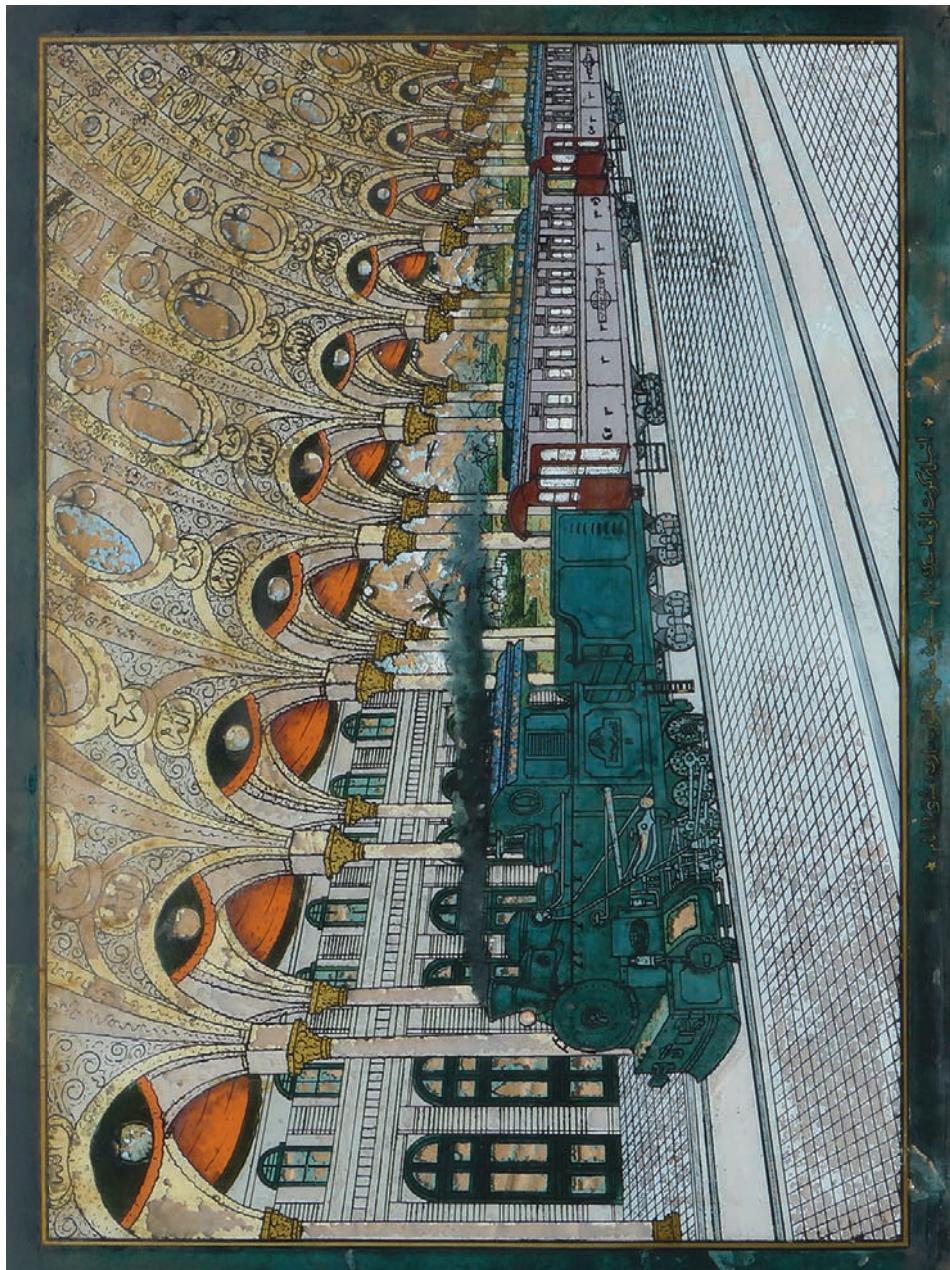
N°10. An., *Jardins à Bagdad*, s.d., s.l.; 29,5 x 44,0 cm. Musée départemental de Cirebon, Java Ouest.



N°11. An., *Palais d'Istanbul*, s.l., 37,1 x 49,1 cm. Coll. Fawzi.



N°12. An., Cour du sanctuaire de Médine avec armoiries ottomanes, s.l., s.d., 49,2 x 64,8 cm. Coll. Lindu Prasakti.



N°13. An, *Arrivée du train de Damas à Médine*, s.l., s.d., 61,5 x 84,2 cm. Collection privée.

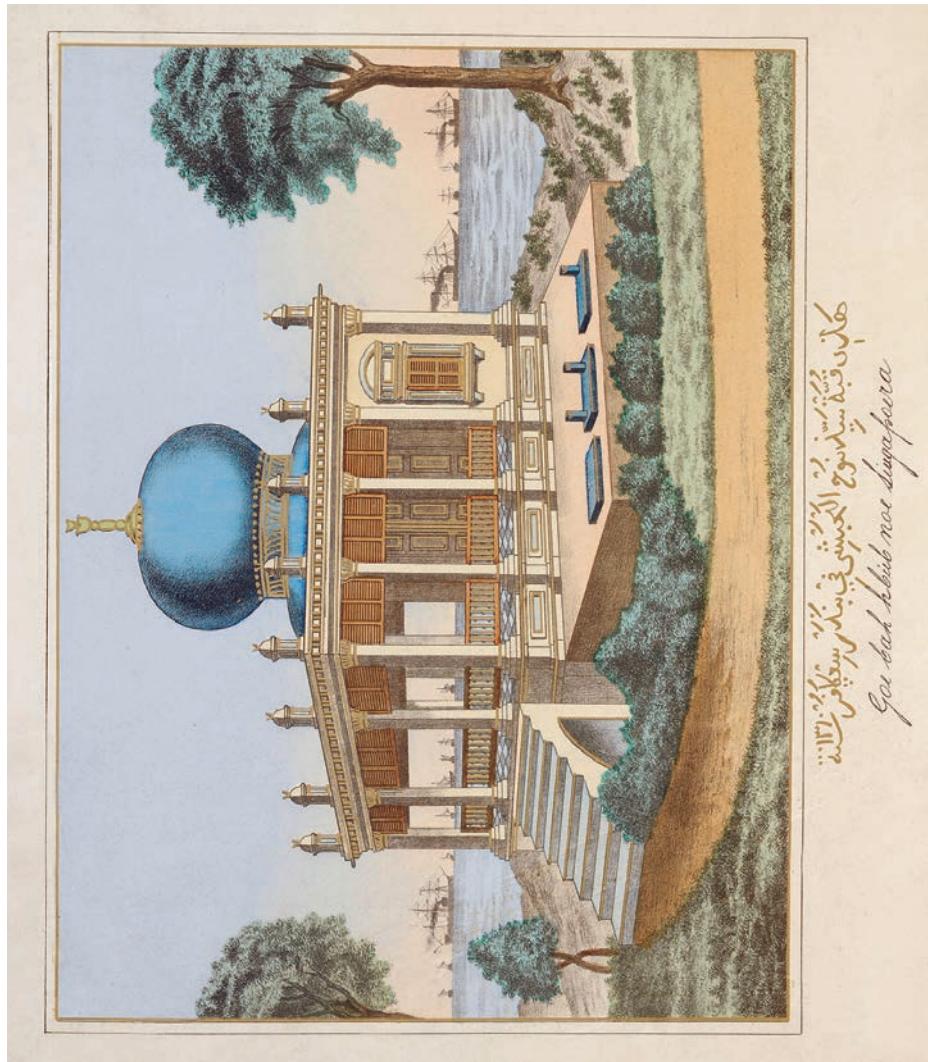


N°14a etb. An., *Train d'Istanbul*,  
s.l., s.d., taille n.c. Collection privée.





N° 15. An., *Mausolée de Sayyid Nāh al-Habshi à Singapour*, s.l., s.d., 49,1 x 60,4 cm. Collection privée.



كَلِنْ قَبَّةَ سِنَانَةَ الْمُبَشِّرِ فِي بَلْدَةِ سِنَانَةَ  
*Cela fait bâtie ne sumpfpara*

N° 16. Camille Burckhardt, *Mausolée de Sayyid Nūh al-Habshi à Singapour*, [Wissembourg, 1310 H (1891/2 AD)], 33,5 x 43,5 cm (taille de la planche). Musée Alsacien, Strasbourg; cliché Musées de Strasbourg, Mathieu Bertola.

## CORPUS

Je note ci-dessous en «bis» ou «ter» les peintures prises en compte mais non reproduites dans ce «Cahier» (doublons). Toutes les mesures sont données cadre non compris, sauf mention contraire. Tous les clichés sont de l'auteur, sauf mention contraire.

- N° 1. Al-Mukarrām [?], *Cuirassé de Mustafa Kemal à Istanbul*, s.d., Cirebon [?], 44,7 x 58,0 cm, Sasaki et al. I, n° 69 et II, n° 30, p. 210. (Cliché Kazuaki Arifuku)
- N° 2. An., *Couple d'Orientaux*, s.l., s.d., 37,7 x 29,7 cm. (Coll. Lindu Prasekti)
- N° 3. Al-Mukarrām [?], *Cuirassé de Mustafa Kemal à Istanbul*, s.d., Cirebon [?], 60,5 x 80,3 cm (taille de la feuille de verre). (Collection privée)
- N° 4. An., *Bateau de guerre turc Mesudiye dans le port d'Istanbul*, s.d., s.l., 59,0 x 80,0 cm. (Coll. Rony Mediono)
- N° 5. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 44,4 x 59,5. (Collection Jaya Ibrahim; cliché Hélène Njoto)
- N° 6. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 59,7 x 40,0 cm. (Coll. M. et Mme Dumarçay)
- N° 6 bis. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 57,2 x 39,0 cm, Sasaki et al. I, n° 147.
- N° 6 ter. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 60,0 x 38,0 cm. (Collection Jaya Ibrahim)
- N° 7. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 58,5 x 38,5 cm. (Collection privée)
- N° 8. An., *Armoiries ottomanes*, s.d., s.l., 29,0 x 44,0 cm. (Collection Jaya Ibrahim; cliché Hélène Njoto)
- N° 9. An., *Porte de la ville d'Istanbul*, s.d., s.l., 31,0 x 46,0 cm. (Musée départemental de Cirebon, Java Ouest)
- N° 10. An., *Jardins à Bagdad*, s.d., s.l., 29,5 x 44,0 cm. (Musée départemental de Cirebon, Java Ouest)
- N° 11. An., *Palais d'Istanbul*, s.d., s.l., 37,1 x 49,1 cm. (Coll. Fawzi)
- N° 12. An., *Cour du sanctuaire de Médine avec armoiries ottomanes*, s.l., s.d., 49,2 x 64,8 cm. (Coll. Lindu Prasekti)
- N° 13. An., *Arrivée du train de Damas à Médine*, s.l., s.d., 61,5 x 84,2 cm. (Collection privée)
- N° 13 bis. An., *Arrivée du train de Damas à Médine*, s.l., s.d., taille n.c. ([gudang-antik-vol1.blogspot.fr/2009/06/antik-4.html](http://gudang-antik-vol1.blogspot.fr/2009/06/antik-4.html))
- N° 14a et b. An., *Train d'Istanbul*, s.l., s.d., taille n.c. (Collection privée; cliché droits réservés. [berandaantik.blogspot.fr/search/label/Lukisan Kaca Antik](http://berandaantik.blogspot.fr/search/label/Lukisan Kaca Antik))
- N° 15. An., *Mausolée de Sayyid Nūh al-Habshi à Singapour*, s.l., s.d., 49,1 x 60,4 cm. (Collection privée)
- N° 16. Camille Burckhardt, *Mausolée de Sayyid Nūh al-Habshi à Singapour*, [Wissembourg, 1310 H (1891/2 AD)], 33,5 x 43,5 cm (taille de la planche). (Musée Alsacien, Strasbourg; cliché Musées de Strasbourg, Mathieu Bertola)

DANIEL PERRET

## La pointe nord de Sumatra et la côte orientale de l'Inde : horizons économiques (XII<sup>e</sup> s.-XVII<sup>e</sup> s.)

---

Pour la période qui nous intéresse ici, l'historiographie de la pointe nord de Sumatra, que nous limitons arbitrairement à l'actuel territoire administratif d'Aceh, est caractérisée par une division en trois grands volets : un premier ensemble comprend les travaux s'intéressant à tout ce qui peut être relié au toponyme (ou à un ensemble de toponymes associés à) Lambri ou Lamuri. Il peut se définir comme le volet consacré à l'histoire indianisée de la pointe nord de Sumatra, histoire qui prendrait fin symboliquement lorsque Lambri est annexé par Aceh. Le second volet est centré sur l'histoire du sultanat de Pasai, entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et 1523, année de sa conquête par Aceh. Le troisième volet recouvre les deux premiers siècles du sultanat d'Aceh.

L'histoire économique de la région s'organise par rapport à cette division. Celle de Lambri est appréhendée à travers des témoignages archéologiques et épigraphiques, ainsi qu'à travers un petit corpus de sources écrites étrangères. A ce jour, il en ressort une connaissance très schématique, qui reflète l'intégration de la région dans des réseaux marchands asiatiques<sup>1</sup>.

---

1. Il n'est pas question de reprendre ici toutes les données relatives à ce toponyme, ou au groupe de toponymes concernés, dont on suit la trace dans les sources étrangères dès le IX<sup>e</sup> siècle EC. Entre le début du XII<sup>e</sup> siècle et le début du XV<sup>e</sup> siècle, diverses sources occidentales et chinoises attestent du rôle de Lambri en tant que place marchande internationale (cf. Kévonian 1998 : 41 ; Hirth & Rockhill 1966 : 72, note 1 p. 73 ; Rockhill *TP* 15(3) 1914 : 439, 440, 442 ; Rockhill *TP* 16(1) 1915 : 148 ; Polo 1955 : 246-7 ; Pordenone in Yule & Cordier 1913, II : 148 ; Ma Huan 1970 : 122-124).

L'histoire économique de Pasai peut se diviser en deux phases, division non pas fondée sur une rupture dans le déroulement de cette histoire, mais sur la nature et le volume de sources permettant de l'étudier : une première phase qui va jusqu'au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, pour laquelle l'état des connaissances est similaire à celui de Lambri ; une seconde phase marquée par la relative abondance de sources portugaises qui permettent d'éclairer divers aspects de l'histoire économique des dernières décennies du sultanat de Pasai. C'est sans surprise qu'à ce jour, c'est l'histoire économique du troisième volet qui a suscité le plus d'intérêt de la part des historiens, ceci en raison de la multiplication et de la précision des sources écrites étrangères de première main sur la situation dans la capitale même du sultanat d'Aceh.

Notre idée de départ ici est simple. Plutôt que d'envisager l'histoire économique de la pointe nord de Sumatra selon le découpage traditionnel, nous proposons de la considérer sur la longue durée en nous focalisant sur les rapports qu'elle a entretenus avec la côte orientale de l'Inde, comprise dans cette étude entre Chittagong et le cap Comorin. Il nous semble logique de penser que dans cet espace géographique ces rapports ont été continus durant la période qui nous intéresse ici<sup>2</sup>. Au-delà de l'alternance de phases

Si aucune donnée archéologique ou épigraphique disponible ne permet d'associer avec certitude un site de la pointe nord de Sumatra à Lamuri, Edwards McKinnon qui est pratiquement le seul à avoir conduit des prospections dans ce but, propose plusieurs candidats, tout en précisant l'absence de traces archéologiques de contacts externes pour la période antérieure au XIII<sup>e</sup> siècle. Les indices de contacts internationaux apparaissent notamment sous la forme de tessons de céramiques chinoises et de poteries très similaires aux poteries médiévales communes d'Inde et de Sri Lanka. Dans sa publication la plus récente sur la question, il propose Lhok Cut à Ujung Batee Kapal, sur la rive orientale de la baie de Krueng Raya, provisoirement daté entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, comme le Ramni des sources arabes et l'Ilamuridesam dans l'inscription de Thanjavur (Edwards McKinnon 2011 : 140, 144, 148). Mais plusieurs autres sites anciens ont été repérés à la pointe nord : Neusu dans les faubourgs actuels de Banda Aceh ; Lambadeuk et Kuala Pancu dans la baie de Lambaro, un peu à l'ouest de Banda Aceh ; Lamreh, Ladong, Cut Me, dans la baie de Krueng Raya, quelque 50 kilomètres à l'est de Banda Aceh (Edwards McKinnon 1988 : 118-9 ; 2003 : 163 ; 2006 : 327, 329, 333 ; 2006b ; 2011 : 140).

L'apparente stabilité toponymique sur plusieurs siècles masque vraisemblablement une réalité plus complexe, avec des déplacements de centre de gravité, à l'image d'Aru, une entité politique mentionnée sur la côte nord-est de Sumatra entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Rappelons aussi le cas du sultanat de Johor, en péninsule malaise, dont la capitale se déplace à vingt reprises entre le milieu des années 1530 et 1718 (Perret & Kamarudin 1999 : 173). Par ailleurs, les variantes toponymiques contemporaines pourraient indiquer des «chefferies» ou des «maisons» concurrentes, comme à Dar al-Kamal/Makuta Alam de part et d'autre de la rivière Aceh, à Barus/Fansur sur la côte ouest (Perret 2009 : 536-543), ou encore Aru/Deli dans la région actuelle de Medan. Cette configuration n'est pas propre au nord de Sumatra, puisque lorsque Pigafetta est à Brunei en 1521, il mentionne l'existence de deux villes avec chacune son propre roi : l'une est musulmane et reçoit les membres de l'expédition, tandis que l'autre est toujours «païenne» (Stanley (éd.) 1963 : 114-6).

**2.** Deux témoignages contemporains rendent compte de la perception de l'éloignement en termes de journées de navigation. Ainsi, vers 1320, Odoric de Pordenone se rend



Côte orientale de l'Inde. Principaux toponymes cités

de déclin et de prospérité, des fluctuations de centres de gravité à l'intérieur de cette zone, évolutions plus ou moins liées à des événements extérieurs<sup>3</sup>, nous supposons que le déterminisme géographique et des différences de potentiels ont généré des attractions économiques d'intensité variable dans les deux sens.

Le caractère fragmentaire des sources empêche de prétendre livrer un panorama exhaustif de ces relations économiques. Tout d'abord, le territoire actuel d'Aceh attend encore ses premières fouilles archéologiques intensives. Les données archéologiques, elles-mêmes limitées dans leur pouvoir explicatif des relations économiques, se cantonnent pour l'instant à des résultats de prospections et de quelques sondages limités. C'est pourquoi nous utiliserons ici des données archéologiques contemporaines précises accumulées dans des régions voisines, en particulier à Barus, sur la côte ouest. Notre postulat est ici que ce qui est valable un peu plus au sud à un moment donné devrait l'être à la même époque pour la pointe nord de Sumatra. Seules des fouilles intensives permettront de valider ces propositions. Il convient cependant de garder à l'esprit que les importants bouleversements côtiers liés à des phénomènes tectoniques ou d'érosion au cours du dernier millénaire ont probablement conduit à la disparition définitive de sites d'habitat contemporains de la période qui nous intéresse ici.

Une seconde raison, qui interdit de prétendre à l'exhaustivité, est que l'activité économique conduite par les marchands de la pointe nord de Sumatra en direction de la côte orientale de l'Inde est très pauvrement documentée. Rappelons ici ce qui a déjà été maintes fois déploré par les historiens, à savoir l'absence quasi totale de références au grand commerce dans les sources écrites locales, que ce soit dans les chroniques anciennes, *l'Hikayat Raja Pasai* ou *l'Hikayat Aceh*, pour ce qui concerne la pointe nord<sup>4</sup>, ou dans l'épigraphie islamique, qui est pourtant la plus abondante de l'archipel pour cette période. Un aspect certainement important de cette histoire économique échappe par conséquent à l'investigation.

En dehors des données archéologiques mentionnées ci-dessus, nos sources sont donc des inscriptions d'origine indienne et des témoignages occidentaux, qu'il s'agisse de récits de voyage ou d'archives de compagnies de commerce, en particulier de la VOC.

---

du Coromandel à Lamuri en 15 jours (*in* Yule & Cordier (éd.) 1913, II : 146), alors qu'une vingtaine d'années plus tard, Ibn Battūta met 40 jours pour rallier Pasai, en partant de la côte du Bengale (1995 : 964).

3. Citons par exemple la prise de Melaka par les Portugais en 1511, la prise de contrôle du Bengale par la dynastie moghole ainsi que la mise en place du système de concessions par les Portugais vers 1570, ou encore les conflits entre Aceh et la VOC entre 1640 et 1659.

4. Tout au plus retrouve-t-on à quelques reprises la marque conventionnelle dans les textes malais anciens d'une phase de prospérité indiquée brièvement par l'arrivée de nombreux marchands.

Trois aspects de l'histoire de ces rapports économiques sont examinés : les bases du positionnement économique de la pointe nord de Sumatra par rapport à la côte orientale de l'Inde, les différentes catégories d'acteurs de cette histoire économique, et enfin les principales places marchandes de la côte orientale de l'Inde à propos desquelles des contacts économiques avec la pointe nord de Sumatra sont probables ou avérés au cours de la période qui nous intéresse ici.

### **Le positionnement économique de la pointe nord de Sumatra**

Par rapport à la côte orientale de l'Inde, le potentiel économique de la pointe nord de Sumatra se décline en plusieurs volets. Le premier, qui revient le plus souvent dans les études, concerne l'existence de marchés d'échanges de denrées et produits. Au-delà de ses propres richesses (or, pierres semi-précieuses<sup>5</sup>, ambre gris<sup>6</sup>, corail ?, soufre ? ; produits forestiers – camphre<sup>7</sup>, ivoire et éléphants<sup>8</sup>, bois et résines de senteur<sup>9</sup>, bois à colorant<sup>10</sup>, bois de laque<sup>11</sup>, rotin, résines à calfatage et autres types de

5. Un témoignage tardif, puisqu'il date de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mentionne l'extraction de rubis à plusieurs journées de marche dans l'intérieur d'Aceh, sur la côte ouest (Saint-Pol-Lias 1892 : 21). Les points d'interrogation dans la liste signalent qu'à notre connaissance, l'exportation vers la côte orientale de l'Inde n'est pas attestée, mais possible.

6. Concrétion biliaire du cachalot (*Physeter macrocephalus*). La côte nord-ouest de Sumatra est réputée dès la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle au moins pour sa richesse en ambre gris, et l'on sait qu'il s'agit d'une denrée exportée de Pasai (Eredia 1930 : 171; Wheatley 1959 : 125-130; Ptak (ed.) 1996 : 60-1).

7. Le camphre figure par exemple parmi les principales importations du Bengale, et ce peut-être dès le XII<sup>e</sup> siècle (Ejaz Hussain 2003 : 287-288).

8. On sait ainsi que les marchands musulmans du Coromandel et du Bengale fréquentant Aceh aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles s'y procurent en particulier de l'ivoire et des éléphants (Boxer 1985 : 427; Lancaster 1940 : 90 (1602); Davis *in Purchas* 1905, II : 315, 322 (1599); 'Kort verhael ofte journael van de reyse gedaen naar de Oost-Indien...Onder den Admirael Pieter Both...' in Commelin (éd.) 1646, I : 2 (1600); Martin *in Pyrard* 1998, II : 918; 'Historische Verhael Vande Reyse gedaen inde Oost-Indien...Wybrandt van Waerwijck als Admirael...' in Commelin (éd.) 1646, I : 16 (1603); Jonge 1864-73, III : 153; 'Verhoeven' in Commelin (éd.), 1646, II : 38; Danvers (éd.) 1896, I : 254; Colenbrander & Coolhaas (éd.) 1919 : 60; 'P. van den Broecke' in Commelin (éd.) 1646, II : 87; Broecke 1648 : 91 (1602); Mundy 1919, vol. III, part I : 135 (1637); Coolhaas (éd.), A. van Diemen *et al.*, Batavia, 22/12/1643, GM II : 217; Tiele et Heeres 1895, vol. 3 : 480 (1649); Arasaratnam 1987 : 100; Manguin 1993 : 203; Stephen 1998 : 149-150; Subrahmanyam 1990a : 130, 135; Subrahmanyam 1999 : 175.

9. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les Marakkayar du Coromandel s'approvisionnent en bois d'aigle à Aceh (Stephen 1998 : 149-150; Subrahmanyam 1990a : 130, 135; Subrahmanyam 1999 : 175).

10. Ainsi, les marchands musulmans du Coromandel se fournissent en bois de sapan à Aceh au XVI<sup>e</sup> siècle (Stephen 1998 : 149-150; Subrahmanyam 1990a : 130, 135; Subrahmanyam 1999 : 175).

11. Utilisé comme encens, il est issu d'une grande liane, *Dalbergia parviflora* Roxb. Au début du XV<sup>e</sup> siècle, Ma Huan signale que Lambri en fournit la meilleure qualité (1970 : 123).

résines, grumes ou planches de diverses essences, civettes<sup>12</sup> et musc<sup>13</sup>, cire d'abeille, miel, plantes médicinales<sup>14</sup> –; épices locales – poivre, *puwar pelaga*?<sup>15</sup> *pendarah*?<sup>16</sup> –; produits artisanaux – soie<sup>17</sup>, *belacan* (pâte de crevette) ? – ), la pointe nord semble offrir très tôt un large éventail des richesses de l'archipel<sup>18</sup>, y compris notamment le benjoin<sup>19</sup>, le clou de girofle<sup>20</sup> et la noix de muscade des Moluques, l'étain de la péninsule

**12.** Les civettes vivantes semblent faire partie des importations indiennes, puisqu'un édit du Maharaja Ganapatideva destiné à assurer la sécurité des marchands étrangers venant par la mer (Mottupalli, 1244), les mentionne avec le bois de santal, le camphre, le camphre chinois et l'huile de camphre (*Epigraphia Indica*, XII, 1913-4, Konow, S. (ed.), Calcutta, Gvt Printing, s.d. : 189). Une civette de Sumatra est bien connue pour fournir du musc, à la fois pour les parfums et en pharmacopée, il s'agit de *Viverra tangalunga* (en malais : *musang tenggalung*). Il faut mentionner également une autre espèce de civette de Sumatra, dont le nom pourrait avoir un lien avec Lamuri, puisqu'il s'agit de *musang lamri* (*Paguma larvata*). Sa rareté de nos jours pourrait s'expliquer par des captures massives à époque ancienne.

**13.** C'est un produit importé en Inde puisqu'il figure dans l'inscription de Chintapalle en Andhra Pradesh (1240), au même titre que le camphre (Abraham 1988 : 147). Nikitin (1470) mentionne le musc comme un produit disponible à Shabat, identifié avec la pointe nord de Sumatra (Braginsky 1998 : 378) et, peu après, Ibn Majid rapporte que Sumatra est, entre autres, le pays du musc, dont le prix égale son poids en or (Tibbetts 1979 : 211). On sait qu'aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, le musc est un produit exporté par Aceh (Iskandar (éd.) 1958 : 164).

**14.** On note par exemple que la noix d'arec apparaît associée au camphre dans l'inscription tamoule de Kovilpatti (XIII<sup>e</sup> siècle) à propos de dons de produits faits par des marchands (Karashima 2002 : 8). L'intérêt des Indiens pour la noix d'arec de Sumatra est confirmé par Forrest dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui signale qu'elle est acquise à Aceh par les Chulia venus du Coromandel (1792 : 42). Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, elle est encore exportée d'Aceh vers le Coromandel (Anderson 1840 : 163).

**15.** Selon Braginsky, le texte arménien du XII<sup>e</sup> siècle mentionnerait en effet la culture et l'exportation de cardamome à Krut près de Lamuri (1998 : 369). Il est peu probable qu'il s'agisse de la vraie cardamome, la cardamome du Malabar, mais plutôt des fruits séchés d'*Amomum compactum* Soland. ex Maton (*kapulaga* à Java ; *puwar pelaga* à Sumatra) (Guzman & Siemonsma (éd.) 1999 : 68-71).

**16.** Une graine aromatique utilisée comme la noix de muscade, indigène à Sumatra et absente en Asie du Sud, il s'agit de *Myristica cinnamomea* King (*pendarah* en Malaisie) (Guzman & Siemonsma (éd.) 1999 : 258).

**17.** Au moins dès le XVI<sup>e</sup> siècle, la soie de Pasai est exportée vers l'Inde (Salmon 2005 : 244). Beaulieu, qui séjourne au nord de Sumatra en 1621, précise qu'elle est produite en quantité à Pedir, puis acheminée vers Aceh, où une partie est exportée au Coromandel (1996 : 197-8).

**18.** L'itinéraire arménien du début du XII<sup>e</sup> siècle décrit ainsi Lambrē : «Il en sort du brésil en quantité, et il en sort bien d'autres marchandises de prix, on trouve dans ce port tout ce que l'on pourrait désirer» (Kévonian 1998 : 41).

**19.** Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, Marsden exclut Aceh de la zone de production de benjoin (1986 : 154). Signalons cependant que la présence d'arbres à benjoin dans les forêts voisines de la capitale d'Aceh est suggérée dans le *Hikayat Aceh*, un texte daté du début du XVII<sup>e</sup> siècle (Iskandar (éd.) 1958 : 164).

**20.** A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Marco Polo signale l'abondance de Lambri en clou de girofle (1955 : 246).

malaise, ainsi que des céramiques produites en Chine. Pour des marchands venant d'Asie du Sud, des prix certainement plus élevés par rapport à ceux pratiqués dans la partie orientale de l'archipel devaient être largement compensés par la réduction des risques du voyage maritime, ainsi que par une marge bénéficiaire toujours conséquente.

En sens inverse, la pointe nord de Sumatra importe principalement des cotonnades du Coromandel et du Bengale, ceci probablement dès le début de la période qui nous intéresse ici<sup>21</sup>, des soieries du Bengale, de l'indigo du Coromandel<sup>22</sup>, du fer et de l'acier du Coromandel<sup>23</sup>, de l'opium<sup>24</sup> du Bengale, riz et blé du Bengale, du sel<sup>25</sup>, du beurre et de l'huile du Coromandel et du Bengale, du sucre du Bengale<sup>26</sup>, du *sticklack* du Bengale, des chevaux ?<sup>27</sup>, des diamants de Golconde<sup>28</sup>, sans oublier de la main-d'œuvre<sup>29</sup>.

---

21. Les inscriptions relatives à la guilde marchande Ayyāvole de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle donnent l'impression d'un accroissement considérable des exportations de cotonnades à destination de l'Asie du Sud-Est (Abraham 1988 : 143-150). Au XVI<sup>e</sup> siècle, des Marakkayar livrent à Aceh des cotonnades du Coromandel (Subrahmanyam 1990a : 130, 135; Stephen 1998 : 149-150). Caspar Schmalkalden, à Aceh en 1647, y note la popularité des cotonnades apportées de Coromandel et du Bengale (Salmon 2005 : 246).

22. Une importation signalée à Aceh dès le XVI<sup>e</sup> siècle (Manguin 1993 : 203; Subrahmanyam 1990a : 130, 135). Mais les guildes marchandes d'Inde du Sud exportent des produits de teinture à destination de l'Asie du Sud-Est dès le XIII<sup>e</sup> siècle au moins (Abraham 1988 : 144).

23. Le Coromandel fournit Aceh au XVI<sup>e</sup> siècle (Subrahmanyam 1990a : 130, 135), mais comme les produits de teinture, les guildes marchandes d'Inde du Sud en exportent vers l'Asie du Sud-Est dès le XIII<sup>e</sup> siècle au moins (Abraham 1988 : 171).

24. Lombard 1967 : 116.

25. Forrest précise que le sel est employé comme ballast dans les navires du Coromandel qui se rendent à Aceh au XVIII<sup>e</sup> siècle (Forrest 1792 : 40). Le sel est en fait déjà mentionné dans les inscriptions tamoules comme une denrée négociée par les guildes (Abraham 1988 : 228).

26. Ceci dès le XVI<sup>e</sup> siècle (Subrahmanyam 1990a : 130, 135).

27. Le cheval est attesté dans les vestiges de faune de Bukit Hasang, à Barus, probablement dès le XIV<sup>e</sup> siècle (Rokus 2009). Un trafic important de chevaux est signalé en Asie du Sud aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. Une inscription de la guilde Ayyāvole trouvée au large du nord de Sri Lanka, et datée 1178, fait ainsi référence au commerce de chevaux (Abraham 1988 : 169-170). Le Ma'bar (sud Coromandel), avec Kayal et Periyapattinam (Karashima 2002b : 167; Polo 1955 : 274), ainsi que l'Andhra (Abraham 1988 : 170) ont été des régions d'importation de chevaux aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles. Ces animaux étaient très probablement acheminés du Moyen-Orient (Aden, Dhufar, Qalhat, Hormuz) (Polo 1955 : 296, 299, 300; Ibn Battūta 1995 : 609).

28. Lombard 1967 : 116.

29. Ayant abordé cet aspect dans une précédente publication (cf. Perret 2011 : 161-169), nous nous contenterons de rappeler ici qu'à Aceh, cette main-d'œuvre est employée dans l'agriculture (plantations de poivriers, rizières), la pêche, les activités minières (or), en tant que forces spéciales du palais et gestionnaires de ses domaines, ou encore assiste les gens aisés dans diverses tâches.

Comme nous l'avons suggéré ailleurs pour Barus<sup>30</sup>, il est probable que des places marchandes de la pointe nord de Sumatra étaient intégrées dans un commerce triangulaire effectué par des marchands installés sur la côte orientale de l'Inde, dans lequel ces derniers apportaient des cargaisons de textiles à la pointe nord, textiles échangés contre des produits locaux, qu'ils acheminaient ensuite vers des ports de Java pour les troquer contre des épices des Moluques, épices ensuite négociées avec grand profit dans les ports indiens.

On sait, grâce à l'inscription tamoule de Kulottunga (1078) de Guangzhou, que le réseau marchand tamoul se prolongeait jusqu'en Chine dès le XI<sup>e</sup> siècle au moins, et s'y est maintenu jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. Il est donc tout à fait envisageable que la pointe nord ait aussi joué le rôle de carrefour d'échanges entre deux sections des réseaux marchands indiens, d'une part une section reliant la pointe nord de Sumatra et la côte orientale de l'Inde, d'autre part une section reliant la Chine et la pointe nord de Sumatra. Sachant que la Chine s'alimentait en textiles du Bengale via Pasai<sup>32</sup>, on peut suggérer que la communauté marchande tamoule de Quanzhou assurait une partie de ce trafic, livrant en sens inverse des produits chinois, comme des grès et porcelaines que l'on retrouve sur des sites de la côte indienne<sup>33</sup>. Un réseau marchand chinois pourrait avoir poursuivi ce rôle de relais à la pointe nord de Sumatra dès le XV<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>.

Le second volet concerne l'exploitation directe des ressources naturelles de la pointe nord. L'inscription tamoule de Neusu (fin du XIII<sup>e</sup> siècle), dans les faubourgs de l'actuel Banda Aceh, mentionne des activités liées à l'or de la part de membres d'une guilde<sup>35</sup>. L'exploitation, par des gens venus d'Asie du Sud, de gisements aurifères à la pointe nord de Sumatra, est par conséquent plausible dès cette époque. Cette hypothèse trouverait un écho dans une chronique locale, le *Hikayat Raja Pasai*, à travers un épisode relatant l'arrivée d'un navire de marchands du pays Keling, sur lequel se

**30.** Perret 2009 : 626.

**31.** Cf. l'inscription sino-tamoule (1281) et les vestiges de Quanzhou, attestant de la présence d'une importante communauté tamoule à l'époque (Ray 1995 : 49 ; Christie 1998b : 265-266 ; Karashima 2002a : 15-16 ; Lee 2009).

**32** Ray 1995 : 46.

**33.** L'existence de relations diplomatiques entre Pasai et la cour de Chine à l'époque est peut-être liée au rôle de relais joué par Pasai, d'autant que les missions chinoises font ensuite route vers l'Inde. Sur ces relations, voir Guillot & Kalus 2008 : 121.

**34.** Le *Ming Shi-lu* nous apprend ainsi qu'un certain Song Yun, Chinois adjoint de l'envoyé du Bengale, arrive à la cour de Chine en 1439. La même source précise qu'il a un neveu nommé Ai Yan qui habite Samudra en 1446, attestant ainsi d'une implantation chinoise à Pasai au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, en relation avec des Chinois installés au Bengale (Wade 1994, vol. I(2) : 320-1 ; vol. V(1) : 1222).

**35.** Subbarayalu 2009b.

trouve un homme doué du pouvoir de vision de la fumée d'or (*asap emas*)<sup>36</sup>. Prétendant avoir repéré sept gisements inconnus des autochtones, le souverain lui remet des vêtements coutumiers et l'envoie chercher les sites, d'où il ramène une grande quantité d'or<sup>37</sup>.

Le troisième volet concerne le développement d'activités artisanales par des gens venus de la côte orientale de l'Inde, activités dont les profits seraient réinvestis dans les réseaux marchands indiens ou dont une partie de la production serait exportée vers l'Inde. L'artisanat de la soie pourrait en être l'un des aspects. D'après Pires, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, la soie est exportée par plusieurs places marchandes de la pointe nord : Daya, Pedir, Lide, Pirada et Pasai<sup>38</sup>. Mais des activités liées à la soie dans la région sont bien antérieures, puisque le texte arménien du début du XII<sup>e</sup> siècle mentionne une grande quantité de vers à soie à Lamrin, qui n'est autre que Lamuri<sup>39</sup>. Nous avons développé ailleurs l'idée que le Bengale a probablement joué un rôle décisif dans le développement de cet artisanat dans la région<sup>40</sup> et noté plus haut qu'une partie de la production locale de soie est exportée vers le Coromandel dès le XVI<sup>e</sup> siècle (cf. note 17). Nettement plus spéculative, l'idée qu'en raison de la forte demande du marché local en textiles indiens jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment ceux du Coromandel et du Bengale pour ce qui nous concerne ici, des entrepreneurs de ces régions auraient développé des plantations de cotonniers et installé des ateliers de production à la pointe nord de Sumatra, un exemple de délocalisation avant la lettre.

### Les acteurs du grand commerce maritime

Les acteurs des échanges économiques entre la pointe nord de Sumatra et la côte orientale de l'Inde appartiennent à des catégories sociales très diverses.

Il y a tout d'abord ceux qu'on pourrait qualifier d'opportunistes. C'est le cas de capitaines de navires qui, dans une même expédition commerciale, peuvent être à la fois marchands indépendants, agents de l'armateur du navire qu'ils pilotent ou encore commissionnaires d'autres marchands. D'autres catégories sociales non marchandes, tels les marins, qui disposent d'espaces pour de petites cargaisons vendues à l'arrivée, se retrouvent également souvent en situation marchande dans la région. Par ailleurs, sur un

**36.** Hill 1960 : 62, transcrit par 'asfa' et non 'asap'. Selon lui, c'est le mot arabe pour 'filon' – note 56 p. 182.

**37.** Jones (éd.) 1999 : 21.

**38.** 1990, I : 140-1, 143, 160-1, 163.

**39.** Braginsky 1998 : 369.

**40.** Perret 2009 : 611-612.

même marché un acteur peut intervenir simultanément avec des statuts différents, par exemple en tant que facteur et en tant que marchand indépendant.

Les acteurs autonomes, c'est-à-dire maîtres du choix des cargaisons et libres de négocier, qui font eux-mêmes le déplacement ou résident à Sumatra, offrent un large spectre de conditions sociales, qui dépend de leur capacité à mobiliser des capitaux : du colporteur muni d'une ou deux balles de textiles financées sur fonds propres au marchand indépendant propriétaire de son navire. Ces individus présentent une grande variété d'affiliations ethniques et religieuses. Les colporteurs, très probablement uniquement des hommes, principalement négociants en textiles, s'embarquent au Coromandel et au Bengale et sont certainement actifs durant toute la période examinée ici. Les navires utilisés ne sont pas uniquement des navires d'Asie du Sud. Il peut s'agir de bateaux locaux ou encore de navires européens. Ainsi, dans les années 1670, des marchands *chulia* naviguent vers Aceh avec des lettres de navigation hollandaises et anglaises. Ils utilisent aussi le drapeau anglais pour contourner les blocus hollandais<sup>41</sup>.

La seconde catégorie comprend des acteurs à l'autonomie plus ou moins limitée qui opèrent dans le cadre de guildes marchandes, de réseaux familiaux ou religieux, de partenariats avec des acteurs locaux, ou encore dans le cadre de compagnies de commerce occidentales. Une inscription en telugu de Vishakhapatnam, datée de la première décennie du XIII<sup>e</sup> siècle, mentionne un marchand de Pāśay membre de la guilde Añjuvaṇṇam, un toponyme qui rappelle bien sûr Pasai<sup>42</sup>. Ce texte, ainsi que deux autres inscriptions provenant du même lieu et datées de 1090 EC, suggèrent que les membres de cette guilde, marchands d'Asie occidentale majoritairement musulmans à compter du XI<sup>e</sup> siècle, étaient en relation avec la guilde Ayyāvole et même traités en tant que membres de cette autre guilde<sup>43</sup>. Une autre inscription, également datée de la première décennie du XIII<sup>e</sup> siècle, retrouvée cette fois près de Nagapattinam, mentionne un autre marchand de Pāśay ayant fait une offrande à un temple local. C'est justement une inscription associée à la guilde Ayyāvole, datée de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, qui a été retrouvée à Neusu, dans les faubourgs de l'actuel Banda Aceh<sup>44</sup>. A la

41. Arasaratnam 1989 : 16.

42. L'ancienneté de ce toponyme dans le nord de Sumatra reste toutefois à préciser. En effet, dans le routier arménien du début du XII<sup>e</sup> siècle, le toponyme qui semble être localisé à Pasai, précisément à l'emplacement de l'actuelle Lhokseumawe, est Samwi (Kévonian 1998 : 83-87), que l'on peut raisonnablement identifier avec le Simaui du début du XVII<sup>e</sup> siècle, placé au même endroit par Eredia (1930 : 213). Un rapprochement linguistique entre Samwi et Pasai nous paraît difficile à admettre.

43. Subbarayalu 2009 : 163-6.

44. Subbarayalu 2009b.

pointe nord de Sumatra, les implantations de guildes, possible pour Añjuvanñam et certaine pour Ayyāvole, ont pu jouer le rôle de relais dans les échanges avec Java notamment et plus loin avec la Chine.

Les marchands peuvent être également organisés en réseaux de parenté à grande échelle pour la gestion commerciale des places lointaines avec des parents effectuant des rotations de plus ou moins longue durée à des points stratégiques des routes commerciales. En fait, de véritables syndicats familiaux de Chetti et surtout de Chulia, couvrant toute l'Asie du Sud-Est avec, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, une concentration à Aceh notamment, fonctionnent en combinant les positions de marchands itinérants et de facteurs<sup>45</sup>.

A la même époque, des Anglais et des Danois appartenant à des compagnies de commerce occidentales, font notamment commerce d'esclaves entre le Coromandel et Aceh<sup>46</sup>.

La troisième catégorie comprend les agents. Il s'agit principalement de *nakhoda* et de facteurs. Les capitaines de navires ou *nakhoda* interviennent en tant qu'agent lorsque le «grand marchand», généralement propriétaire d'un ou plusieurs navires, réside en Asie du Sud. Véritable roi à bord, selon l'expression des lois maritimes, il est alors chargé de gérer la cargaison tout en étant assisté également par des agents ou facteurs installés de manière permanente ou semi-permanente en Asie du Sud-Est maritime, employés qui sont parfois des membres de la famille du «grand marchand». Ces *nakhoda* disposant d'une double expertise de capitaine et de négociant sont nombreux au Coromandel et vont jouer un rôle croissant dans le commerce au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>. Il convient d'ajouter ici le cas particulier du Bengale entre le XV<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècles, où le *nakhoda* n'est pas un agent mais fait partie des puissants notables-entrepreneurs de la cour, connus sous le nom générique de *ghair mahalli*<sup>48</sup>. Au XV<sup>e</sup> siècle, ils font du commerce avec Pasai et Pedir<sup>49</sup>, et au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, un prince du Bengale, en l'occurrence peut-être un *ghair mahalli*, passe à Aceh afin de présenter la totalité de sa cargaison à la reine en échange d'éléphants<sup>50</sup>. Parmi les quelques noms de ces agents parvenus jusqu'à nous, il convient de citer Haji Mahmet, agent de Mir Shah Deli, le gouverneur de Pulicat. Dès la fin des années 1650 au moins, on le

45. Arasaratnam 1986 : 215; Arasaratnam 1994a : 41, 144; Arasaratnam 1995c : 127, 135.

46. Martineau 1932 : 493-4. Voir aussi Dampier 1715 : 3.

47. Arasaratnam 1994a : 181-182.

48. Subrahmanyam 1999 : 63, 65.

49. *Ibid.* : 63.

50. Andaya 2001 : 88. Sur le commerce des éléphants à Aceh à cette époque, voir notamment Ito (1994).

voit transporter à Aceh une cargaison de son maître comprenant des textiles, du fer et de l'acier<sup>51</sup>.

Les « grands marchands » en question appartiennent généralement au secteur privé. Les sources occidentales du XVII<sup>e</sup> siècle nous livrent quelques noms. Chinnana, un Telugu implanté en Pays tamoul, est membre de la communauté marchande *balija chetti* du Coromandel. Grand armateur, ses bases sont Pulicat et Devanampatnam. L'un de ses frères, Kesava Chetti, est également armateur. Basé à Puducheri, on repère sa trace en 1639 au moment où il envoie des navires vers Aceh<sup>52</sup>. Mir Kamaluddin de Masulipatnam<sup>53</sup> et Astrappah Chetty de Pulicat/Devanampatnam possèdent chacun de cinq à dix navires<sup>54</sup>. Citons également Nella Tamby Sitty de Porto Novo<sup>55</sup>.

Mais ces « grands marchands » peuvent être également des officiels, dirigeants aussi bien que hauts fonctionnaires ou hauts responsables militaires. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est le gouverneur du Bengale lui-même, Sa'id Khan Chaghatai, qui envoie ses navires de commerce à Aceh<sup>56</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, des membres de la famille impériale, des *subahdar* et *dewan* de provinces, des *faudjar* et *syahbandar* de ports ou encore des commandants de districts militaires de l'empire moghol participent au grand commerce maritime, actifs à la fois dans la construction navale et en tant qu'armateurs. Ainsi, au Bengale, le commerce avec l'Asie du Sud-Est maritime, en particulier avec Aceh, est complètement dominé par des gens comme le prince Shah Shuja, vice-roi (*subahdar*) entre 1639 et 1660 ; son successeur Nawab Mir Muhammad Said, l'ancien Mir Jumla de Golconde passé chez les Moghols ; le *nawab* de Dhaka, Nawab Shaista Khan ; Faudjar Ahmed Beg et le *syahbandar* d'Hughli, le *syahbandar* de Balesore, le syahbandar de Pipli, ou encore Faudjar Nawazish Khan de Rajmahal, à l'époque une cité sur les rives du Gange, aujourd'hui dans l'Etat de Jharkhand. En Orissa, il faut mentionner le *nawab* de Cuttack, Nawab Inoriya Muhammad, ainsi que Diwan Malik Beg<sup>57</sup>.

**51.** Andaya 2001 : 96.

**52.** Il semble posséder une dizaine de navires qui fréquentent divers ports de la baie du Bengale (Subrahmanyam 1990b : 309, 310, 313).

**53.** Des Persans ou Indo-Persans de Masulipatnam font partie de ces armateurs importants du Coromandel, au moins dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle (Arasaratnam 1991 : 40).

**54.** Arasaratnam 1994a : 179. Durant la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les flottes des plus grands armateurs privés du Coromandel ne dépassent pas dix navires (Arasaratnam 1991 : 39).

**55.** Chijs *et al.* (éd.), DR 21/12/1680 : 823. Durant la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, Porto Novo, ainsi que Cuddalore et Nagore, sont les bases de quelques grands armateurs *chulia* (Arasaratnam 1991 : 40).

**56.** Alam & Subrahmanyam 2005 : 228-229.

**57.** Arasaratnam 1994a : 154, 156, 215 ; Subrahmanyam 1999 : 72, 74 ; Prakash 2004a : 197-198 ; Prakash 2004b : 451.

En ce qui concerne Golconde, les acteurs les plus importants sont Mir Kamaluddin ainsi que Mir Muhammad Said, le Mir Jumla du sultanat, figure dominante du transport maritime du Coromandel durant deux décennies. Dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les principaux acteurs du trafic d'esclaves entre le Coromandel et Aceh sont à la fois de hauts personnages du Coromandel, tels Nawab Mosemchan (ou Chanchanan), ainsi que le souverain de Golconde<sup>58</sup>. Dans les années 1680, les personnages de premier plan dans le transport maritime du Coromandel sont Mir Abdullah Baguir et Mir Fakiruddin<sup>59</sup>.

Ce « grand marchand » n'est pas toujours un Asiatique. Ainsi en 1602, Lancaster rencontre à Aceh un marchand indien au service d'un capitaine portugais, venu du Bengale avec un navire chargé de riz. Cet Indien explique qu'il sert le capitaine portugais, mais n'est ni lié ni libre. Il a été avec ce capitaine depuis si longtemps que ce capitaine le considère maintenant presque comme l'un des siens<sup>60</sup>.

À moins d'un contexte particulier de fermeture au grand commerce, l'élite dirigeante locale a bien sûr tout intérêt à attirer un maximum de marchands, ceux-ci étant non seulement synonymes de taxes et autres prélèvements, mais aussi de revenu pour l'élite en général. Perçus comme des opportunités d'obtention de capitaux financiers, ils fournissent l'accès à des marchés mondiaux à l'ouest tout en introduisant des biens de prestige et de valeur prisés par les dirigeants. De plus, ces étrangers les assistent grâce à leur expertise dans l'administration du commerce. L'une des stratégies des dirigeants locaux est de jouer sur les taxes pour fidéliser tel ou tel groupe. Ainsi, dans les règlements portuaires d'Aceh du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>, une distinction est faite à propos du tarif du droit d'accostage (*cap*) entre les navires du Gujarat, du Kalinga, du Bengale et d'Europe qui paient deux fois plus cher que les navires du Coromandel, du Malabar, des Maldives, de Pegu et de péninsule malaise<sup>62</sup>. Une autre stratégie consiste à accorder des tarifs préférentiels sur telle ou telle denrée ou marchandise. Ainsi, en 1621, le souverain d'Aceh autorise la vente du poivre à un tarif préférentiel aux marchands de Masulipatnam, tarif inférieur à celui appliqué aux Hollandais<sup>63</sup>.

58. Ito 1984 : 400.

59. Arasaratnam 1994b : 25.

60. Lancaster 1940 : 90.

61. La place prépondérante faite aux navires et aux marchands indiens dans ces règlements traduit le rôle essentiel des Indiens dans le commerce d'Aceh, probablement dès les premières décennies du sultanat (Ito 1984 : 305).

62. *Ibid.* : 311. Les droits d'importation sont par contre pratiquement équivalents (Ito 1996 : 38).

63. Raychaudhuri 1962 : 120.

Pour l'élite impliquée directement dans le grand commerce, en général par la possession d'un ou plusieurs navires, le partenariat avec des marchands d'Asie du Sud ouvre non seulement la possibilité d'écouler ses cargaisons dans certains ports en bénéficiant de leur savoir-faire, de leur expérience et de leur capital social, mais aussi la perspective d'accès à des financements extérieurs qui sur le plan intérieur renforcent probablement son prestige et l'avantageant par rapport aux rivaux politiques. Cette conjonction d'intérêts se traduit généralement par la mise en place de partenariats et d'agences dans les cours locales. Ainsi, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, le sultanat de Golconde, qui a des agents dans toute l'Asie du Sud-Est, dispose de relais à Aceh, terminal majeur dans le commerce du Coromandel à l'époque. C'est peut-être dans le cadre d'un partenariat avec Golconde qu'Iskandar Muda envoie chaque année un grand navire au Coromandel<sup>64</sup>.

Cette initiative d'Iskandar Muda soulève la question du rôle des acteurs de la pointe nord de Sumatra même dans les relations économiques avec la côte orientale. S'agit-il d'autochtones ou d'individus originaires d'Inde plus ou moins intégrés dans les sociétés locales ? Font-ils partie des équipages faisant la navette à l'intérieur de l'espace considéré ? Forment-ils de véritables communautés installées dans les ports indiens ? Les données manquent malheureusement pour répondre à ces questions.

A l'inverse, l'activité des communautés marchandes de la côte orientale de l'Inde en direction de la pointe nord de Sumatra étant relativement bien documentée, il est clair que des membres de ces communautés étaient installés en particulier à Pasai<sup>65</sup>, Pedir<sup>66</sup> et Aceh<sup>67</sup>. D'après certaines traces archéologiques et l'inscription de Neusu, il devait en être de même dans les ports plus anciens de la pointe nord. Sans doute dès le début de la période qui nous intéresse ici, les acteurs sont non seulement des autochtones (Keling, Chetti, Marakkayar, Labbai, Chulia<sup>68</sup>), mais aussi des individus originaires de la côte occidentale (gens du Malabar, du Konkan, du Gujarat), ainsi que des Persans, Arabes, Turcs, Afghans, Pathans, Abyssiniens, Arméniens<sup>69</sup>, sans oublier les Chinois mentionnés plus haut.

---

**64.** Reid 1993, II : 31, 250.

**65.** On trouve des allusions à cette présence dans le *Hikayat Raja Pasai*. Cf. également Pires 1990, I : 143-144; II : 240; Reid 1993, II : 120; Alves 1994 : 135; Alves 1999 : 119-123; Alves 2001; Guillot & Kalus 2008 : 116-119.

**66.** Situé à l'ouest de Pasai, ce port était en contact économique avec la côte orientale de l'Inde dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle au moins. Pires mentionne ainsi le passage annuel de deux navires du Bengale, ainsi que d'un navire du Coromandel (1990, I : 139). Voir également Noonan 1989 : 192; Alves 2003 : tableau au verso de p. 176.

**67.** Roy, ca. 1700 : 126; "Davis" in Purchas 1905, II : 315; Lombard 1967 : 47; Alves 1990 : 102; Alves & Manguin (éd.) 1997 : 71; Manguin 2011: 237.

**68.** Arasaratnam 1989 : 18; Arasaratnam 1995c : 128; Arasaratnam 1996 : 162-163.

**69.** Meilink-Roelofsz 1962 : 68; Bouchon 1987 : 166, 174; Subrahmanyam 1990a : 22, 119;

Il convient d'ajouter les Danois à cette liste. En raison de leurs liens anciens et étroits avec les Chulia, ils fournissent la collaboration la plus significative, prenant du frêt et des passagers, parfois plusieurs centaines de marchands, dans leurs quatre grands bateaux faisant le trajet, accordant des lettres de navigation et même des pavillons à de nombreux bateaux *chulia* en route pour des ports non contrôlés par la VOC, y compris Aceh. Avec les Anglais, ils semblent avoir été tout particulièrement actifs dans le commerce des esclaves entre le Coromandel et Aceh durant la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>.

### Les places marchandes de la côte orientale de l'Inde

La combinaison des données relatives au mobilier archéologique probablement originaire d'Asie du Sud collecté sur le territoire d'Aceh et à Barus avec des données archéologiques et épigraphiques d'Asie du Sud même, ainsi que des informations livrées par des sources étrangères contemporaines, nous permet de suggérer une liste des principaux centres de la côte orientale de l'Inde, avec lesquels la pointe nord de Sumatra a pu être en contact entre le XII<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècles.

En partant du nord, à proximité du delta du Gange, Tamralipti<sup>71</sup>, le plus important port de grand commerce maritime du Bengale jusqu'aux XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles est à considérer pour le tout début de la période qui nous intéresse ici. En lien avec cette hypothèse, il convient de mentionner que du mobilier religieux de Padang Lawas, à Sumatra Nord, daté entre le IX<sup>e</sup> et les XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles, montre des traits qui rappellent ceux communément observés dans le sud-est du Bangladesh actuel (Bautze-Picron, *à paraître*). Ces rapprochements dans le domaine religieux à propos d'une région voisine de la pointe nord invitent à envisager également l'existence de contacts économiques.

Du matériel très voisin de celui découvert sur le site de Paharpur, au nord-ouest du Bangladesh (district de Birbhum), ayant été identifié sur le site de Barus-Bukit Hasang avec une datation entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle<sup>72</sup>, des contacts entre Paharpur et la pointe nord de Sumatra à cette époque sont tout à fait envisageables.

Le site de Bukit Hasang, à Barus, a également livré un type de poterie, daté entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, qui serait une production de la cité de

Subrahmanyam 1990b : 94, 96, 108 ; Arasaratnam 1994a : 125 ; Winks 1996 : 272 ; Subrahmanyam 1997 : 44 ; Alves 1999 : 75, note 25 ; Alves 2003 : 28 ; Prakash 2004b : 451.

70. Martineau 1932 : 493-4. Voir aussi Dampier 1715 : 3.

71. Il est généralement admis aujourd'hui que le site se trouve sur l'emplacement de l'actuelle Tamluk dans le district de Midnapore.

72. Perret *et al.* 2009 : 235-6, 270.

Gaur<sup>73</sup>, l'ancienne Lakhnauti. Cette place est par conséquent à considérer comme un contact probable de la pointe nord à l'époque. Dès la fondation du sultanat sous l'autorité de Delhi, Lakhnauti en devient la capitale et restera capitale d'une « principauté » de taille plus réduite jusqu'en 1341. La ville abrite de nombreux étrangers, en particuliers des gens venus d'Asie centrale et de Perse<sup>74</sup>.

Sous le règne de Sikandar Shāh (ca. 1356-ca. 1390), le Bengale, devenu sultanat indépendant, développe des relations amicales avec l'empereur Ming et le grand commerce maritime (avec la Chine, Sumatra, la Perse, le Yémen, etc...) s'opère via Chittagong, ici notre limite orientale sur la côte indienne, alors que la capitale est à Pandua/Firuzabad<sup>75</sup>, ville qui entretient également des contacts commerciaux et culturels avec la Chine notamment<sup>76</sup>.

Dès les années 1570, Aceh devient la tête de pont d'un réseau concurrent de celui de l'Estado da India, comprenant notamment plusieurs ports du Bengale, en particulier Hughli, qui prend le relais de Satgaon. La présence de navires du Bengale à Aceh, en particulier de navires musulmans, est rapportée régulièrement dans les sources occidentales jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>77</sup>. Nous avons mentionné plus haut qu'au cours de ce siècle des hauts personnages de Dhaka et de Hughli prennent part au commerce avec Aceh.

Un certain nombre de types de poteries du site de Barus-Bukit Hasang, datés des débuts de la période qui nous intéresse ici, montrent des similitudes avec des types identifiés en Orissa<sup>78</sup>. Le port le plus pertinent pour avancer l'idée de contacts avec la pointe nord de Sumatra nous semble être Manikapatana, à 45 km au sud-ouest de Puri, sur le canal reliant le lac Chilika à la mer, un site où de nombreuses céramiques chinoises des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles ont été collectées<sup>79</sup>, reflétant une probable orientation des

**73.** Perret *et al.* 2009 : 227, 229-230, 280.

**74.** Ejaz Hussain 2003 : 244.

**75.** La capitale précédente et postérieure est Lakhnauti/Gaur (1205-1341 et 1434-1572) (*ibid.* : 242).

**76.** *ibid.* : 96, 253, 283.

**77.** ‘Davis’ in Purchas 1905, II : 315, 322 (1599); ‘Kort verhael ofte journael van de reyse gedaen naar de Oost-Indien...Onder den Admiraal Pieter Both...’ in Commelin (éd.) 1646, I : 2 (1600); Lancaster 1940 : 90 (année 1602); ‘Historische Verhael Vande Reyse gedaen inde Oost-Indien....Wybrandt van Waerwijck als Admiraal...’ in Commelin (éd.) 1646, I : 16 (1603); ‘P. van den Broecke’ in Commelin (éd.) 1646, II : 87; Broecke 1648 : 91 (1602); Mundy 1919, vol. III, part I : 135 (1637); Coolhaas (éd.) A. van Diemen *et al.*, Batavia, 22/12/1643, GM II : 217; Tiele et Heeres 1895, vol. 3 : 480 (1649); Coolhaas (éd.), C. Reniers *et al.*, Batavia, 20/01/1651, GM II : 462; Coolhaas (éd.), C. Reniers *et al.*, Batavia, 24/01/1652, GM II : 569; Chijs *et al.* (éd.), DR 27/01/1661 : 16; DR 5/12/1663 : 634; DR 08/03/1665 : 48; Bowrey 1905 : 287-8 (années 1670).

**78.** Perret *et al.* 2009 : 200-201.

**79.** Pradham *et al.* 2000; Basa & Behera 2000 : 573; Tripathi & Vora 2005 : 1177.

activités commerciales vers l'Asie du Sud-Est. Les rapports entre l'Orissa et l'Asie du Sud-Est maritime semblent très peu documentés dans les sources écrites. On sait néanmoins que des marchands de l'Orissa fréquentent Melaka dès la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>80</sup>, ouvrant ainsi la possibilité de relations avec Pasai. Des ports de l'Orissa sont en contact avec Aceh dès les années 1560, et nous avons déjà souligné l'implication de hauts personnages de Cuttack, Balasore et Pipli dans le commerce avec Aceh au XVII<sup>e</sup> siècle. Des navires de Balasore fréquentent toujours Aceh durant les dernières décennies du siècle<sup>81</sup>.

Nous avons indiqué plus haut la relation probable entre le port de Vishakhapatnam et la pointe nord, à travers une inscription de guilde marchande datée de la première décennie du XIII<sup>e</sup> siècle.

Sur la côte du Coromandel, six inscriptions de guildes ont été recensées pour l'instant dans le delta du fleuve Krishna, précisément dans le district de Guntur. Quatre sont datées entre 1240 et 1269 : Chintapalle (1240), Motupalli (1244), Velpuru (1244) et Enamadala (1269). Les deux premières y mentionnent des produits disponibles à la pointe nord de Sumatra à l'époque, à savoir l'or, le camphre, l'huile de camphre, le musc, les civettes, les éléphants, l'ivoire, et la noix d'arec<sup>82</sup>. Les deux autres textes proviennent de Motupalli à nouveau (1358) et d'Appapuram (1405)<sup>83</sup>.

Les relations entre la pointe nord de Sumatra et le delta du fleuve Krishna ont probablement été relancées dès la fin des années 1560, après la chute de Vijayanagar au profit de Golconde. Golconde va encourager l'immigration non seulement de Persans mais aussi de populations originaires d'autres régions du Moyen-Orient (Afghans, Pathans, Arabes)<sup>84</sup>. Le sultanat attire par ailleurs de nombreux Gujarati qui vont jouer un rôle important dans les activités marchandes de son port de Masulipatnam, débouché maritime de la nouvelle zone de croissance commerciale créée par le sultanat qui dispose d'un arrière-pays très productif<sup>85</sup>. Masulipatnam va immédiatement se positionner en port du Coromandel prédominant dans les échanges avec Aceh et les deux places resteront en contact commerciaux jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>86</sup>. Ces relations sont fondées essentiellement sur les réseaux

80. Pires 1990, II : 268 ; A.K. Das Gupta 1987 : 247 ; Thomaz 1993 : 82.

81. Prakash 1963 : 40-41.

82. Abraham 1988 : 147 ; Karashima (éd.) 2002 : 293-4.

83. Karashima (éd.) 2002 : 295-6. Fouillé dans les années 1970, le site de Motupalli est daté XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles (Subbarayalu, comm. pers., avril 2008).

84. Subrahmanyam 1999 : 66.

85. Schriek 1957, II : 392, note 133 ; Subrahmanyam 1990b : 113 ; Subrahmanyam 1997 : 44, 57.

86. Martin in Pyrard 1998, II : 918 ; ‘Historische Verhael Vande Reyse gedaen inde Oost-

marchands musulmans fonctionnant hors du contrôle portugais, réseaux qui ici semblent dominés par les Gujarati<sup>87</sup>. Cette domination musulmane sur le commerce de Masulipatnam s'accompagne probablement d'un retrait partiel des marchands hindous du nord Coromandel dans le commerce avec le monde insulindien.

Plus au sud, Krishnapatnam, au nord de l'embouchure du fleuve Upputeru, dans le district de Nellore (actuel Andhra Pradesh), a livré deux inscriptions de guildes marchandes (XII<sup>e</sup> siècle et 1279)<sup>88</sup>. De très nombreux tessons de céramiques chinoises et thaïes datées XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles ont été collectés à Kottapatnam<sup>89</sup>, une implantation au sud de l'embouchure du même fleuve. Ces deux sites sont par conséquent des candidats potentiels pour des contacts avec la pointe nord entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle.

Le port de Pulicat, lié à la cité royale de Vijayanagar, capitale d'un royaume hindou fondé durant la décennie 1340, est probablement en relation avec la pointe nord de Sumatra dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle. On sait ainsi que durant les deux premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, des navires de Pulicat fréquentent Pasai<sup>90</sup>. Pulicat abrite une population marchande mixte en contact avec l'Asie du Sud-Est maritime. Déjà sévèrement touché par le système de concessions (*carreira*) entre l'Inde et l'archipel insulindien mis en place par l'Estado da India de façon effective à la fin des années 1550, Pulicat connaît un grand déclin après la chute de Vijayanagar en 1565. Néanmoins Aceh reçoit encore des navires de Pulicat durant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, bien qu'il s'agisse alors d'une petite cité ne comptant guère plus de deux à trois mille habitants<sup>91</sup>.

Nagapattinam a livré une inscription de la guilde Ayyāvole datée 1090 EC, mentionnant qu'un temple y a été construit pour le bien-être des orfèvres ou par des orfèvres<sup>92</sup>. La présence d'orfèvres dans ce port, probablement Kaveripattinam (ca. 900-1200), renvoie bien sûr à l'importation d'une

Indien....Wybrandt van Waerwijck als Admirael...’ in Commelin (éd.) 1646, I : 16; Foster (éd.) 1899, III : Nicholls, p. 234; Sen 1962 : 96; Colenbrander & Coolhaas (éd.) VII(2) : 932; Coolhaas (éd.), Carpenter *et al.*, GM I, 13/12/1626 : 204; ‘P. van den Broecke’ in Commelin (éd.) 1646, II: 87; Broecke 1648: 91; Tiele et Heeres 1895, vol. 2 : 307-308; Mundy, 1919, vol. III, part I : 135 (1637), part II : 329; Coolhaas (éd.), A. van Diemen *et al.*, Batavia, 22/12/1643, GM II : 217; Subrahmanyam 1990a : 130, 135.

**87.** Bouchon & Thomaz (éd.) 1988 : 159.

**88.** Karashima (éd.) 2002 : 302.

**89.** Rao 2002 ; Sasaki 2002.

**90.** Noonan 1989 : 193; Stephen 1998 : 134, 149; Alves 1999 : 119; Alves 2001 : 130; Alves 2003 : 141-142, tableau au verso de p. 176.

**91.** Colenbrander & Coolhaas (éd.), VII(1) : 398; Arasaratnam 1986 : 119; Stephen 1998 : 207 (1615).

**92.** Karashima & Subbarayalu 2002 : 59.

matière première disponible à la pointe nord de Sumatra. Des contacts avec des sites de la vallée de la Kaveri sont également probables plus tard, puisqu'à l'époque de l'inscription de la guilde marchande Ayyāvole à Neusu, trois inscriptions de guildes datées entre le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle, retrouvées dans le district de Tiruchirapalli, à une centaine de kilomètres à l'intérieur des terres, à hauteur de Nagapattinam, mentionnent une série de produits disponibles à la pointe nord : camphre, huile de camphre, civettes, bois d'aloès, cire, miel, noix d'arec<sup>93</sup>. Des navires de Nagapattinam fréquentent Pasai dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle au moins<sup>94</sup> et Nagapattinam sera même, avec Masulipatnam, le port prédominant du Coromandel en rapport avec Aceh dans le dernier quart du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>95</sup>. Les armateurs de Nagapattinam commercent encore activement avec Aceh dans les années 1630 et 1640<sup>96</sup> et les contacts commerciaux perdurent jusque dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>97</sup>.

Les Marakkayar basés à Nagore, un port voisin de Nagapattinam, font régulièrement du commerce à Aceh dès sa fondation, à raison de trois bateaux par an. Ils sont souvent associés à des marchands gujerati qui chargent leurs navires à Kollam au Malabar avant de se rendre à Nagore d'où ils font voile vers Aceh avec des marchands du Coromandel<sup>98</sup>.

L'ancien port d'Arikamedu, près de Pondicherry, a connu une phase médiévale datée XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, apparemment surtout XIV<sup>e</sup> siècle<sup>99</sup>. Du mobilier de ce site ayant pu être rapproché de matériel retrouvé dans les fouilles récentes de Barus<sup>100</sup>, des contacts commerciaux sont par conséquent probables avec la pointe nord.

Durant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, Aceh reçoit également des navires de Kunjimedu, São Tomé, Devanampatnam et Porto Novo<sup>101</sup>. Le trafic est tel que Coen va jusqu'à affirmer que les marchands musulmans du

93. Abraham 1988 : 146.

94. Pires 1990, I : 143 ; Noonan 1989 : 193 ; Stephen 1998 : 134, 149 ; Alves 1999 : 119 ; Alves 2001 : 130 ; Alves 2003 : 141-142.

95. Subrahmanyam 1990a : 130, 135.

96. Subrahmanyam 1990b : 209.

97. Coolhaas (éd.), C. Reniers *et al.*, Batavia, 20/01/1651 : 460, GM II : 462 ; Coolhaas (éd.), Maetsuyker *et al.*, Batavia, 24/12/1655, GM III : 19 ; Coolhaas (éd.), Maetsuyker *et al.*, Batavia, 4/12/1656, GM III : 93 ; Andaya 2001 : 96 ; Chijs *et al.* (éd.), DR, 22/05/1663 : 212 ; DR 5/12/1663 : 634 ; DR 08/03/1665 : 48 ; Bowrey 1905 : 287-8 (années 1670) ; Arasaratnam 1986 : 149 ; Subrahmanyam 1990a : 236 ; Arasaratnam 1995c : 128.

98. Stephen 1998 : 149-150.

99. Begley *et al.* 2004.

100. Perret *et al.* 2009.

101. Colenbrander & Coolhaas (éd.), VII(1) : 398 ; Arasaratnam 1986 : 119 ; Stephen 1998 : 207 (1615).

Coromandel (avec ceux du Konkan – du port de Dabhol en particulier) dominent le commerce extérieur d'Aceh à la fin des années 1620<sup>102</sup>. Ce rôle de premier plan du Coromandel se poursuit jusque dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>103</sup>, surtout par l'intermédiaire de Porto Novo<sup>104</sup>.

Au moins dès la dernière décennie du XVII<sup>e</sup> siècle, des navires de l'East India Company assurent la liaison Madras-Aceh, transportant notamment des marchands itinérants avec leur frêt et des esclaves<sup>105</sup>.

Dans le détroit de Palk, deux ports du côté indien (Ma'bar) ont pu être en contact avec la pointe nord de Sumatra : Thondi, à l'est de Madurai, dans le district de Ramanathapuram, qui a été actif notamment entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècles<sup>106</sup>; Devipattinam, un peu au sud de Thondi, identifié avec le Mali-Fitan (ou Mali-Fatan) des historiens persans du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>107</sup>. Une inscription de guilde marchande datée 1270 a d'ailleurs été retrouvée sur ce site<sup>108</sup>.

Entre le XIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, des contacts sont envisageables entre la pointe nord de Sumatra et la région de Kayal, dans le golfe de Mannar, un peu au sud de Tuticorin, avec ses trois ports de Palaiya-Kayal (Cail de Marco Polo, Jiayi des sources chinoises), Punnaikayal et Kayalpattinam contrôlés d'abord par le royaume Pandya, puis par le sultanat de Madurai. Une inscription de guilde marchande datée 1282 a été découverte sur le site de Kayalpattinam<sup>109</sup>, qui prendra la suite de Palaiya-Kayal victime d'envasement. Dans la même zone, Punnaikayal succédera aussi à Palaiya-Kayal. Marco Polo fait escale à Cail à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et mentionne sa fréquentation par de nombreux navires du Moyen-Orient (Hormuz, Qays, péninsule arabique), tout en louant la qualité de son emplacement, le grand nombre de négociants d'origines diverses qui y affluent, ainsi que l'attitude très favorable du souverain à l'égard des marchands étrangers<sup>110</sup>. Kayal, qui a des contacts directs avec la Chine par l'envoi ou la réception d'émissaires à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, est encore mentionné par Wang Dayuan en 1349. Une des grandes expéditions Ming passe à Kayal et la cour de Chine reçoit un émissaire de Kayal à plusieurs reprises entre 1411 et 1433, mais la région ne joue plus un rôle aussi

**102.** Colenbrander & Coolhaas (éd.), V : 31.

**103.** Arasaratnam 1986 : 149; Arasaratnam 1995c : 128; Gommans 1995 : 93.

**104.** Chijs *et al.* (éd.), DR 5/12/1663 : 634; Arasaratnam 1986 : 149.

**105.** Bassett 1989 : 630.

**106.** Sridhar (éd.) 2004 : 38, 42.

**107.** Karashima 2002b : 168.

**108.** Karashima (éd.) 2002 : 294, 299.

**109.** *Ibid.* : 294, 301.

**110.** Polo 1955 : 274.

important qu'auparavant<sup>111</sup>. Toujours, dans le golfe de Mannar, il faut citer le port de Periyapattinam, près de Rameswaram, dans le district de Ramnad. Daté XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, il est identifié par Karashima avec le Fattan d'Ibn Battūta (ca. 1345) et le Dabadan dans le *Daoyi Zhilue* de Wang Dayuan (1349)<sup>112</sup>. À Piranmalai, quelque 80 kilomètres à l'intérieur des terres, dans le même district de Ramnad, une inscription du XIII<sup>e</sup> siècle relative à la rénovation et la maintenance d'un temple sivaïte par une communauté marchande itinérante, fait mention de taxes sur certains produits d'échange, dont le bois d'aloès, le camphre et l'huile de camphre<sup>113</sup>.

### Conclusion

Aucun site d'habitat daté du XII<sup>e</sup> siècle n'ayant été repéré pour l'instant à la pointe nord de Sumatra, c'est ici à partir de matériel identifié dans les fouilles de Barus – Bukit Hasang, du contenu d'inscriptions de guildes marchandes en Inde du Sud et de données archéologiques concernant la côte orientale de l'Inde, que nous avons pu suggérer les noms de plusieurs sites ayant pu être en contact avec la pointe nord de Sumatra à l'époque, qu'il s'agisse de Tamralipti au Bengale, de Krishnapatnam en Andhra Pradesh, ou de sites du delta de la Kaveri au Tamil Nadu. La liste s'allonge à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, mais il reste encore beaucoup à faire sur le plan archéologique au nord de Sumatra et sur la côte orientale de l'Inde pour vérifier les hypothèses avancées ici et certainement compléter la carte jusqu'au début du XV<sup>e</sup> siècle.

A ce stade, nous proposons deux zones qui semblent avoir été en contact économique significatif avec la pointe nord de Sumatra durant pratiquement toute la période considérée : le delta du Gange, avec notamment Tamralipti pour le début et Hughli pour la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ; le delta de la Kaveri, avec notamment Kaveripattinam pour le début et Nagapattinam pour la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle.

En contrepoint à ces continuités, nous décelons plusieurs moments de rupture importants dans l'histoire économique de cet espace. Il y aurait tout d'abord entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle la disparition des guildes indiennes à la pointe nord de Sumatra, un phénomène que nous associons à l'émergence d'un nouveau système politique à Pasai. Le centre de gravité politique et économique se déplacerait alors des comptoirs des baies de Lambaro et de Krueng Raya, possiblement dominés par des communautés hindoues, vers Pasai dirigé par des musulmans. Ce moment

111. Ptak 1993.

112. Subbarayalu 1996 : 110 ; Karashima & Kanazawa 2002 : 109-111 ; Karashima 2002.

113. Pathmanathan 2002 : 42-4.

charnière consacre aussi peut-être la mainmise des réseaux de parenté à grande échelle, des «maisons» marchandes et des associations commerciales ponctuelles sur les relations économiques entre les deux régions.

Nous plaçons un second tournant important vers 1565-1570. Aceh devient la tête de pont d'un réseau musulman concurrent de celui de l'Estado da India, qui intègre plusieurs ports du Coromandel et du Bengale. C'est en même temps la chute de Vijayanagar (1565), qui provoque le déplacement du centre de gravité pour le grand commerce maritime de Pulicat vers Masulipatnam, débouché maritime de Golconde, dont l'élite soutient activement le grand commerce. Cette décennie voit aussi le développement de deux ports importants pour le commerce avec Aceh, surtout Nagapattinam, mais aussi Hughli.

Nous situons le troisième moment de rupture important dans les années 1640. Cette décennie est en effet marquée par l'implication croissante des classes dirigeantes de plusieurs régions d'Inde dans le commerce à destination de l'Asie du Sud-Est maritime. C'est sans doute l'apogée du modèle politico-commercial dans lequel le «grand marchand» s'appuie sur des moyens matériels et des capitaux détenus par l'élite politique et administrative du pays d'origine. Les années 1640 voient aussi le renouveau du grand commerce au Bengale, ainsi que le déclin des industries textiles du Gujarat au profit du Coromandel.

La conjoncture se renverse vers 1660. Aussi bien au Bengale qu'à Golconde, l'élite dirigeante commence à se désengager du grand commerce maritime. Une double tendance expliquerait ce repli général : baisse de rentabilité du commerce avec l'Asie du Sud-Est maritime en raison de la concurrence accrue, forte croissance de la demande européenne en produits indiens qui aurait transformé l'implication de l'élite, abandonnant l'activité d'armateur pour celle beaucoup moins risquée d'exportateur. Le volet transport est, quant à lui, surtout laissé aux compagnies européennes et à leurs associés privés. A la pointe nord, Aceh décline au profit de Johor, au sud de la péninsule malaise.

Ce retrait se confirme avec l'annexion de Golconde et de Bijapur par les Moghols (1686-7). Le nouveau pouvoir se retire des entreprises de transport maritime. Les liens entre monde politique et monde marchand sont clairement rompus, de même que les liens entre ces deux États et leurs anciens «partenaires» d'Asie du Sud-Est maritime. Le même phénomène se produit au Bengale. Parallèlement, les marchands du Coromandel font face à un autre phénomène nouveau : la concurrence croissante des marchands européens privés.

Les dernières décennies de la période étudiée ici donnent l'image d'un abandon progressif de la navigation en direction de l'Asie du Sud-Est maritime par les marchands d'Asie du Sud, à l'exception des Chulia encore

bien présents dans le détroit de Malacca et à Aceh. Le moindre renouvellement ou l'absence de renouvellement des communautés certainement largement masculines installées dans l'archipel à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle conduit à leur évanescence par assimilation plus ou moins rapide.

Tableau récapitulatif des ports de la côte orientale de l'Inde en contacts avérés ou probables avec la pointe nord de Sumatra (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)

<b>Ports</b>	<b>XII<sup>e</sup> s.</b>	<b>XIII<sup>e</sup> s.</b>	<b>XIV<sup>e</sup> s.</b>	<b>XV<sup>e</sup> s.</b>	<b>XVI<sup>e</sup> s.</b>	<b>XVII<sup>e</sup> s.</b>
Pandua			X			
Paharpur	X	X	X	X		
Gaur		X	X	X		
Chittagong			X			
Dhaka						X
Satgaon					X	
Hughli					X	X
Tamralipti	X					
Balasore						X
Cuttack						X
Pipli						X
Manikapatana		X	X			
Vishakapatnam		X				
Masulipatnam					X	X
Guntur		X	X	X		
Krisnapatnam	X	X				
Kottapatinam		X	X			
Pulicat				X	X	X
Madras						X
Sao Tomé						X
Kunjimedu						X
Arikamedu		X	X	X		
Devanapatnam						X
Porto Novo						X
Nagore					X	
Nagapattinam	X	X	X	X	X	X
Thondi	X	X	X			
Devipattinam		X	X			
Periyapattinam		X	X			
Kayal		X	X	X		

## RÉFÉRENCES

### Abréviations

BEFEO	Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient
BKI	Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van de Koninklijk Instituut
DR	Dagh-Register
GM	Generale Missive
IESHR	Indian Economic and Social History Review
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JEWMR	Journal of East-West Maritime Relations
JMBRAS	Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society
JSEAH	Journal of South-East Asian History
MAS	Modern Asian Studies
PEFEO	Publications de l'École française d'Extrême-Orient
VKI	Verhandelingen van de Koninklijk Instituut

### Sources primaires

- Alves, Jorge M. Santos & Manguin, Pierre-Yves (éd.), *O Roteiro das Cousas do Achem de D. João Ribeiro Gaio*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- Anderson, John, *Acheen, and the Ports on the North and East Coasts of Sumatra...*, London, Wm. H. Allen and Co, 1840.
- Beaulieu, Augustin de, *Mémoires d'un voyage aux Indes Orientales, 1619-1622. Introduction, notes et bibliographie de Denys Lombard*, Paris, École française d'Extrême-Orient/Maisonneuve & Larose, 1996.
- Bouchon, Geneviève & Thomaz, L.P. (ed.), – *Voyage dans les deltas du Gange, 1521*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1988.
- Bowrey, Thomas, *A geographical account of countries round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*, R.C. Temple (ed.), Cambridge, Hakluyt Soc., sec. Series no. xii, 1905.
- Broecke, Pieter van den, *Wonderlyke Historische ende Journaelische Aenteyckeningh...*, Amstelredam, Joost Hartgerts, 1648.
- Chijs, J.A. van der et al. (ed.), *Daghregister gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaatse als over geheel Nederlands-India (1624-1682)*, Batavia, 1887-1928, 21 vol.
- Colenbrander, H.T. & Coolhaas, W. Ph. (ed.), *Jan Pietersz Coen: bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indie*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1919-1953, 7 vol.
- Commelin, Is. (ed.), *Begin ende voortgangh, van de Vereenighde Nederlantsche Geocroyerde Oost-Indische Compagnie...*, [Amsterdam, Jan Jansz.], 1646, 2 vol.
- Coolhaas, W. Ph. (ed.), *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie (1610-1713)*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1960-1976, 6 vol.
- Dampier, Guillaume, *Suplement du voyage autour du monde contenant une description d'Achin...*, Paris, chez Eustache Herault, 1715.
- Danvers, Frederick Charles, *Letters received by the East India Company from its servants in the East, 1602-1617*, London, Sampson Low & Co., 1896, vol. I.
- Eredia, Godinho de, "Eredia's Description of Malacca, Meridional India, and Cathay. J.V. Mills (trad. & éd.)", *JMBRAS*, 8(1), 1930: 1-288.
- Forrest, T., *A Voyage from Calcutta to the Mergui Archipelago...*, London, Robson; Edinburgh, Balfour, 1792.

- Foster, William (ed.), *Letters received by the East India Company from its servants...vol. 2-6 (1613-1617)*, London, Sampson Low, Marston & Cie, 1897-1902.
- Hill, A.H. (éd. & transl.), "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS*, 33(2), 1960: 1-215.
- Hirth, Friedrich & Rockhill, W.W. (trad. & éd.), *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi*, St. Petersburg, Printing office of the Imperial Academy of Sciences, 1911 (réimpr. Amsterdam, Oriental Press, 1966).
- Ibn Battuta, «Voyages et périples», in P. Charles-Dominique (trad. & éd.), *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, 1995 : 369-1050, 1130-1213.
- Iskandar, Teuku (éd.), *De Hikajat Atjéh*, 's-Gravenhage, Nijhoff (KITLV, VKI 26), 1958.
- Jones, Russell (ed.), *Hikayat Raja Pasai*, Kuala Lumpur, Yayasan Karyawan dan Penerbit Fajar Bakti, 1999.
- Jonge, J.K.J. de, *De opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost-Indie*, 's Gravenhage, M. Nijhoff, 1864-1873, vol. 2-5, 7.
- Karashima, Noburu, "South Indian and Sri Lankan Inscriptions Relating to the Merchant Guilds", in N. Karashima (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002: 3-9.
- Lancaster, James, *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies, 1591-1603*, W. Foster (éd.), London, Hakluyt Soc., sec. series no. LXXXV, 1940.
- Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan. The Overall Survey of the Ocean's Shore (1433)*. Ma Huan, traduit et édité par J.V.G. Mills, Cambridge, Hakluyt Soc. Extra series 42, Cambridge Univ. Press, 1970.
- Marsden, William, *The History of Sumatra*, Singapore, Oxford University Press, 1986 (1<sup>re</sup> éd., Londres, 1783).
- Martin, François, «Description du premier voyage fait à Sumatra par les Français en l'an 1603 par François Martin de Vitré», in X. de Castro (éd.), *Voyage de Pyrard de Laval*, Paris, Chandigne, 1998, vol. 2 : 905-932 (1<sup>re</sup> éd., Paris, 1603).
- Martineau, A. (éd.), *Mémoires de François Martin, Fondateur de Pondichéry (1665-1694)*, Paris, Société de l'histoire des colonies françaises, 1932, vol. 2.
- Mundy, Peter, *The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667*, R.C. Temple (éd.), London, Hakluyt Soc., 1919, 5 vol.
- Noonan, Laurence A., *John of Empoli and his relations with Afonso de Albuquerque*, Lisboa, Ministério da Educação, Instituto de Investigaçāo Cientifica Tropical, 1989.
- Pires, Tomé, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, Armando Cortesão (trad. & ed.), New Delhi/Madras, Asian Educational Services, 1990, 2 vol. (1<sup>re</sup> ed., 1944).
- Polo, Marco, *Marco Polo. La Description du Monde*, édité par L. Hambis, Paris, Klincksieck, 1955.
- Ptak, Roderich (éd.), *Hsing-Ch'a Sheng-Lan. The Overall Survey of the Star Raft by Fei-Hsin*, J.V.G. Mills (trad.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996.
- Purchas, Samuel (ed.), *Hakluytus posthumus or Purchas his pelgrimes...*, Glasgow, MacLehose, vol. II, 1905.
- Pyrard de Laval, *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*. Édité par Xavier de Castro, Paris, Chandigne, 1998, 2 vol. (1<sup>re</sup> ed., 1611).
- Rockhill, W.W., "Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocean during the Fourteenth Century", *T'oung Pao*, 15(3), 1914: 419-447; 16(1), 1915: 61-159, 236-271, 374-392, 435-467, 604-626.
- Roy, Jacob Janssen de, *Voyage Gedaan door J.J. de R. Na Borneo en Atchin In't Jaar 1691 en vervolgens*, Amsterdam, [ca. 1700].

- Saint-Pol-Lias, Brau de, *La côte du poivre*, Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1892.
- Stanley, H.E.J.S. (éd.), *The first voyage round the world, by Magellan, translated from the accounts of Pigafetta and other contemporary writers*, New York, B. Franklin, 1963 (1<sup>ère</sup> éd., 1874).
- Tibbets, G.R., *A Study of Arabic Texts Containing Material on Southeast Asia*, Leiden/London, E.J. Brill, Oriental Translation Fund, new ser. 44, 1979.
- Tiele, P.A. & Heeres, J.E., *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den maleischen archipel*, 's Gravenhage, M. Nijhoff, 1895, vol. 2-3.
- Wade, Geoffroy P., The *Ming Shi-lu* (Veritable Records of the Ming Dynasty) as a Source for Southeast Asian History: Fourteenth to Seventeenth Centuries, 7 vols., Hong Kong: Univ. of Hong Kong, PhD Dissertation, 1994 (également accessible sur Internet: <http://epress.nus.edu.sg/msl/>).
- Wheatley, Paul, "Geographical Notes on some Commodities involved in Sung Maritime Trade", *JMBRAS*, 32(2), 1959: 1-139.
- Yule, Henry & Cordier, Henri (trad. & éd.), *Cathay and the Way Thither*. Vol. II, London, Hakluyt Society, sec. series, vol. 33, 1913.

## Études

- Abraham, Meera, *Two Medieval Merchant Guilds of South India*, New Delhi, Manohar Publications, 1988.
- Alam, Muzaffar & Subrahmanyam, Sanjay, "Southeast Asia as Seen from Mughal India: Tahir Muhammad's 'Immaculate Garden' (ca. 1600)", *Archipel*, 70, 2005: 209-237.
- Alves, Jorge M. Santos, «Une Ville inquiète et un Sultan barricadé : Aceh vers 1588 d'après le *Roteiro das Cousas do Achem de l'Evêque de Malaka*», *Archipel*, 39, 1990 : 93-112.
- , «Princes contre marchands au crépuscule de Pasai (c. 1494-1521)», *Archipel*, 47, 1994: 125-146.
- , *O Domínio do norte de Samatra*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.
- , «Nayinar Kuniyappan. Un Tamoul, syahbandar de Samudera-Pasai au début du XVI<sup>e</sup> siècle», *Archipel*, 62, 2001 : 127-142.
- , *Três Sultanatos malaios do Estreito de Malaca nos séculos XV e XVI (Samudera-Pasai, Aceh E Malaca/Johor)*, Tesa de Doutoramento, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2003.
- Andaya, Leonard, "The Seventeenth-Century Acehnese Model of Malay Society", in F. Hüskens & D. van der Meij (éd.), *Reading Asia. New Research in Asian Studies*, Richmond, Curzon Press, 2001: 83-109.
- Arasaratnam, Sinappah, *Merchants, Companies and Commerce on the Coromandel Coast, 1650-1740*, Delhi, Oxford University Press, 1986.
- , "Indian and the Indian Ocean in the Seventeenth Century", in A. Das Gupta & M.N. Pearson (éd.), *India and the Indian Ocean, 1500-1800*, Calcutta, Oxford University Press, 1987: 94-130.
- , "Islamic Merchant Communities of the Indian Subcontinent in Southeast Asia", *Sixth Sri Lanka Endowment Fund Lecture delivered at the University of Malaya*, Kuala Lumpur, 1989.
- , "Merchants of Coromandel in Trade and Entrepreneurship circa 1650-1700", in R. Ptak & D. Rothermund (éd.), *Emporia, commodities and entrepreneurs in Asian maritime trade, c. 1400-1750*, Stuttgart, Franz Steiner, Beiträge zur Südasiensforschung, Bd. 141, 1991: 37-51.
- , *Maritime India in the Seventeenth Century*, Delhi, Oxford University Press, 1994a.

- , “Coromandel Shipping and Seafaring in the Indian Ocean, 1650-1800”, *JEWMR*, 3, 1994b: 19-41.
- , “The Chulia Muslim Merchants in Southeast Asia, 1650-1800”, in *Maritime Trade, Society and European Influence in Southern Asia, 1600-1800*, Aldershot, Variorum, 1995c: 125-143 (original publ., MOOI, 1987); in S. Subrahmanyam (ed.), *Merchant Networks in the Early Modern World*, Aldershot, Variorum, An Expanding World, 1996, vol. 8: 159-177.
- Basa, Kishor K. & Behera, Karuna Sagar, “Maritime Archaeology of Orissa”, in Kishor K. Basa & Pradeep Mohanty (éd.), *Archaeology of Orissa*, Delhi, Pratibha Prakashan, 2000, vol. II: 566-600.
- Bassett, D.K., “British ‘Country’ Trade and Local Trade Networks in the Thai and Malay States, c. 1680-1770”, *MAS*, 23(4), 1989: 625-643.
- Bautze-Picron, Claudine, “Buddhist Images from Padang Lawas Region and the South Asian Connection”, in D. Perret (ed.), *History of Padang Lawas, North Sumatra. II: Societies of Padang Lawas (9<sup>th</sup> c.-13<sup>th</sup> c. CE)*, Paris, Cahiers d'Archipel, forthcoming.
- Begley, Vimala; Francis, Peter; Karashima, Noboru; Raman, K.V.; Sidebotham, Steven E.; Lyding Will, Elisabeth, *The Ancient Port of Arikamedu. New Excavations and Researches, 1989-1992, vol. two*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 2004.
- Bouchon, Geneviève, “Sixteenth century Malabar and the Indian Ocean”, in A. Das Gupta & M.N. Pearson (éd.), *India and the Indian Ocean, 1500-1800*, Calcutta, Oxford University Press, 1987: 162-184.
- Boxer, C.R., “A note on Portuguese reactions to the revival of the red Sea spice trade and the rise of Atjeh, 1540-1600”, in *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asian, 1500-1750*, Aldershot, Ashgate, Variorum, 1985: 415-428 (1<sup>ère</sup> éd. JSEAH, X, 1969).
- Braginsky, V.Y., “Two Eastern Sources on Medieval Nusantara”, *BKI*, 54(3), 1998: 367-396.
- Das Gupta, Arun Kumar, “The Maritime Trade of Indonesia: 1500-1800”, in A. Das Gupta & M.N. Pearson (éd.), *India and the Indian Ocean, 1500-1800*, Calcutta, Oxford University Press, 1987: 240-275.
- Edwards McKinnon, E., “Historic Period Earthenware from the Island of Sumatra”, in J.N. Miksic (ed.), *Earthenware in Southeast Asia*, Singapore, Singapore University Press, 2003: 162-172.
- , “Mediaeval Landfall Sites in Aceh, North Sumatra”, in E.A. Bacus; I.C. Glover & V. Pigott (ed.), *Uncovering Southeast Asia's past*, Singapore, Singapore University Press, 2006: 325-334.
- , “Indian and Indonesian Elements in Early North Sumatra”, in A. Reid (ed.), *Verandah of violence: The background to the Aceh problem*, Seattle, Univ. of Washington Press, 2006b: 22-37.
- , “Continuity and Change in South Indian Involvement in Northern Sumatra: The Inferences of Archaeological Evidence from Kota Cina and Lamreh”, in P.-Y. Manguin, A. Mani, G. Wade (eds.), *Early Interactions between South and Southeast Asia. Reflections on Cross-Cultural Exchange*, Singapore, ISEAS, India, Manohar, 2011: 137-160.
- Ejaz Hussain, Syed, *The Bengal Sultanate. Politics, Economy and Coins (AD 1205-1576)*, Delhi, Manohar, 2003.
- Gommans, Jos, “Trade and Civilization around the Bay of Bengal, c. 1650-1800”, *Itinerario*, 19(3), 1995: 82-108.
- Guillot, Claude & Kalus, Ludvik, *Les monuments funéraires et l'histoire du sultanat de Pasai à Sumatra (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Cahier d'Archipel 37, 2008.
- Guzman, C.C. de & Siemonsma, J.S. (éd.), *Plant Resources of South-East Asia. No 13: Spices*, Bogor, PROSEA, 1999.
- Ito, Takeshi, *The World of the Adat Aceh*, PhD, Canberra, Australian National University, 1984.

- , “Trade and taxation in Seventeenth Century Aceh”, *JEWMR*, 4, 1996: 35-60.
- Karashima, Noboru, “Periyapattinam: An Important Medieval Port on the Coromandel Coast and Its Identification”, in N. Karashima (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002b: 164-169.
- Karashima, Noboru (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002.
- Karashima, N. & Kanazawa, Y., “Testimony of Chinese Ceramic Sherds”, in N. Karashima (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002: 109-118.
- , “Goldsmiths and Padinen-vishayam: A Bronze Buddha Image of Nagapattinam”, in N. Karashima (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002: 57-61.
- Kevonian, Kéram, «Un itinéraire arménien de la mer de Chine», in C. Guillot (éd.), *Histoire de Barus, Sumatra. Le site de Lobu Tua. I : Études et Documents*, Paris, Cahier d’Archipel 30, 1998 : 35-118.
- Lee, Risha, “Rethinking Community: The Indic Carvings of Quanzhou”, in H. Kulke, K. Kesavapany, V. Sakhija (eds.), *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, Singapore, ISEAS, 2009: 240-270.
- Lombard, Denys, *Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda : 1607-1636*, Paris, École française d’Extrême-Orient, PEFEO 61, 1967.
- Manguin, Pierre Yves, “The Vanishing Jong: Insular Southeast Asian Fleets in Trade and War (Fifteenth to Seventeenth Centuries)”, in A. Reid (éd.), *Southeast Asia in the Early Modern Era*, Ithaca/London, Cornell Univ. Press, 1993: 197-213.
- , “Demografi dan tata perkotaan di Aceh pada abad ke-16: Data baru menurut sebuah buku pedoman Portugis tahun 1584”, in H. Chambert-Loir & H. Muarif Ambary (éd.), *Panggung Sejarah. Persembahan kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, Jakarta, EFEQ, Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011: 225-244 (1<sup>ère</sup> éd. 1999).
- Meilink-Roelofsz, M.A.P., *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, The Hague, M. Nijhoff, 1962.
- Pathmanathan, S., “The Lankatilaka Temple Inscriptions of a Merchant Community”, in N. Karashima (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002: 36-47.
- Perret, Daniel, «Barus : société et relations extérieures (XII<sup>e</sup>-milieu du XVII<sup>e</sup> s.)», in D. Perret & H. Surachman (ed.), *Histoire de Barus-Sumatra. III : Regards sur une place marchande de l'océan Indien (XII<sup>e</sup>-milieu du XVII<sup>e</sup> s.)*, Paris, EFEQ/Archipel (cahier d’Archipel 38), 2009 : 533-642.
- , “From Slave to King: The Role of South Asians in Maritime Southeast Asia (from the late 13<sup>th</sup> to the late 17<sup>th</sup> century)”, *Archipel*, 82: 159-199.
- Perret, Daniel; Kamarudin Ab. Razak & Kalus, Ludvik, *Batu Aceh. Warisan Sejarah Johor, Johor Bahru*, École française d’Extrême-Orient/Yayasan Warisan Johor, 1999.
- Perret, D.; Surachman, H.; Péronnet, S.; Hidayat, D.; Soedewo, E.; Susilowati, N.; Utomo, R.W.; Sutrisna, D.; Sunaryo, U., «Poteries», in D. Perret & H. Surachman (ed.), *Histoire de Barus-Sumatra. III : Regards sur une place marchande de l'océan Indien (XII<sup>e</sup>-milieu du XVII<sup>e</sup> s.)*, Paris, EFEQ/Archipel (cahier d’Archipel 38), 2009 : 153-300.
- Pradham, Debaraj; Mohanty, Pradeep & Misra, Jitu, “Manikapatana: an ancient and medieval

- port on the coast of Orissa”, in Kishor K. Basa & Pradeep Mohanty (éd.), *Archaeology of Orissa*, Delhi, Pratibha Prakashan, 2000, vol. II : 473-494.
- Prakash, Om, “The European Trading Companies and the Merchants of Bengal, 1650-1725”, *IESHRI*, 1(1), 1963: 37-63.
- , “The Mughal empire and the Dutch East Indies Company in the seventeenth century”, in E. Locher-Scholten & P. Rietbergen (éd.), *Hof en Handel. Aziatische vorsten en de VOC 1620-1720*, Leiden, KITLV Uitgeverij, 2004a: 183-200.
- , “The Indian Maritime Merchant, 1500-1800”, *JESHO*, 47(3), 2004b: 435-457.
- Ptak, Roderich, “Yuan and Early Ming Notices on the Kayal Area in South India”, *BEFEO*, 80(1), 1993: 137-156.
- Rao, K.P., “Kottapatnam-A South Indian Port Trading with Eastern Lands”, in N. Karashima (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002: 125-133.
- Ray, Haraprasad, “The South East Asian Connection in Sino-Indian Trade”, in R. Scott & J. Guy (éd.), *South East Asia & China: Art, Interaction & Commerce*, London, Percival David Foundation of Chinese Art, SOAS, 1995: 41-54.
- Raychaudhuri, Tapan, *Jan Company in Coromandel (1605-1690)*, ‘s-Gravenhage, M. Nijhoff, VKI 38, 1962.
- Reid, Anthony, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, New Haven and London, Yale University Press, 1988-1993, 2 vol.
- Rokus Due Awe, «Faune», in D. Perret & H. Surachman (ed.), *Histoire de Barus-Sumatra. III : Regards sur une place marchande de l'océan Indien (XII<sup>e</sup>-milieu du XVII<sup>e</sup> s.)*, Paris, EFEO/Archipel (cahier d'Archipel 38), 2009 : 455-462.
- Salmon, Claudine, «La sériculture à Sumatra Nord. De l'histoire à la légende de Job», *Archipel*, 70, 2005 : 239-260.
- Sasaki, H., “Chinese and Thai Ceramics in Kottapatnam”, in N. Karashima (éd.), *Ancient and Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean: Testimony of Inscriptions and Ceramic-sherds*, Taisho Univ., Report on the Taisho Univ. Research Project, 1997-2000, 2002: 134-144.
- Schrieke, B., *Indonesian sociological studies*, vol. II, The Hague/Bandung, van Hoeve, 1957.
- Sen, S.P., “The Role of Indian Textiles in Southeast Asian Trade in the Seventeenth Century”, *JSEAH*, 3(2), 1962: 92-110.
- Sridhar, T.S. (éd.), *Excavations of Archaeological sites in Tamilnadu [1969-1995]*, Chennai, Tamil Nadu State Department of Archaeology, 2004.
- Stephen, S. Jeyaseela, *Portuguese in the Tamil Coast*, Pondicherry, Navajothi, 1998.
- Subbarayalu, Y., “Chinese Ceramics of Tamilnadu and Kerala Coasts”, in H.P. Ray & J.-F. Salles (éd.), *Tradition and Archaeology. Early Maritime Contacts in the Indian Ocean*, New Delhi, nistads, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1996: 109-114.
- , “Anjuvannan: A Maritime Trade Guild of Medieval Times”, in H. Kulke, K. Kesavapany, V. Sakhua (eds.), *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, Singapore, ISEAS, 2009: 158-167.
- , “A trade guild Tamil inscription at Neusu, Aceh”, in D. Perret & H. Surachman (eds.), *Histoire de Barus. III : Regards sur une place marchande de l'océan Indien (XII<sup>e</sup>-milieu du XVII<sup>e</sup> s.)*, Paris, EFEO/Cahier d'Archipel 38, 2009a : 529-532.
- Subrahmanyam, Sanjay, *Improvising Empire. Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal*, 1500-1700, Delhi, Oxford University Press, 1990a.
- , *The Political Economy of Commerce: Southern India 1500-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990b.
- , “The Coromandel Malacca Trade in the Sixteenth Century: A Study of its Evolving”, in

- Om Prakash (éd.), *European Commercial Expansion in Early Modern Asia*, Aldershot, Variorum, 1997: 25-42.
- , “‘Persianization’ and ‘Mercantilism’: Two Themes in Bay of Bengal History, 1400-1700”, in Om Prakash & D. Lombard (ed.), *Commerce and Culture in the Bay of Bengal, 1500-1800*, Delhi, Manohar/Indian Council of Historical Research, 1999: 47-85.
- Thomaz, Luis Filipe F.R., “The Malay Sultanate of Melaka”, in A. Reid (ed.), *Southeast Asia in the Early Modern Era*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1993: 69-90.
- Tripati, Sila & Vora, K.H., “Maritime heritage in and around Chilika Lake, Orissa: Geological evidences for its decline”, *Current Science*, 88(7), 10/04/2005: 1175-1181.
- Winks, André, *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. Vol. I: Early Medieval India and the Expansion of Islam (7<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries)*, Leiden, E.J. Brill, 1996.

*WONG YEE TUAN & LEE KAM HING*

## Aceh-Penang Maritime Trade and Chinese Mercantile Networks in the Nineteenth Century

---

Aceh, thanks to its location and the nature of its economy, had a long and sustained trade connection with Penang. Located at the northernmost part of Sumatra, Aceh extends strategically into the Strait of Malacca, the Bay of Bengal, and the Indian Ocean. Since the early sixteenth century the sultanate attracted traders from the Middle East, India, China, and later Europe as well as America. By the nineteenth century it became the world's largest producer of pepper while exporting large quantities of areca nut. Aceh drew not only Muslim traders but also Islamic scholars, and helped spread Islam in the region.

However, Aceh as an independent state came under threat when Western powers expanded into the region in the late eighteenth and early nineteenth centuries. A major issue of conflict revolved around trade. Acehnese rulers attempted to regulate trade through the main port of Banda Aceh and to collect duties on all exports and imports. Such duties constituted a major source of royal revenue. It was also a means of political control over planters and territorial chiefs or *ulèëbalangs*, especially in the outlying districts of Aceh. However, foreign traders found it more profitable and convenient to have unregulated trade with planters and territorial chiefs.

This was particularly true with merchants from Penang who sought unhindered commerce with Aceh. Given the proximity and strategic locations, there were close socioeconomic and political interactions between

Penang and Aceh in the nineteenth century. More than half of Aceh's pepper regularly went to Penang along with large quantities of areca nuts and rice. A substantial proportion of Aceh's imports such as cloth, opium, and even rice came through Penang. Even as Penang expanded its trade with neighbouring states, its trade with Aceh continued to be important.

Hence, the signing of the 1824 London Treaty dividing British and Dutch spheres of influence in the Malay Archipelago caused some anxiety among British merchants. Under the agreement Aceh fell within the Dutch sphere of influence. The British therefore sought assurance from the Dutch that Aceh would not lose its independence. The British also insisted that no treaty signed by the Dutch with local states in their sphere of influence would impose unequal duties so as to exclude trade with other powers.<sup>1</sup>

Trade with Penang led to the rise of a wealthy class of *ulèebalangs* who were able to assert a degree of independence vis-à-vis the Acehnese sultan. A number of them bought properties in Penang where they or family members resided for lengthy periods. Penang was where many Acehnese took refuge when conflict broke out between the sultanate and the Dutch in the latter part of the nineteenth century. Acehnese refugees contrasted British administration with what they considered as oppressive rule in Dutch-occupied parts of Aceh and strengthened their resolve to fight for Aceh's independence. Thus, Penang was Aceh's main access to the outside world not only for trade but also to seek outside intervention in its conflict with the Dutch.

In this dynamic Aceh-Penang connection, the Chinese were important.<sup>2</sup> The Penang Chinese merchants were deeply involved in the trade between Penang and Aceh, particularly in five commodities – pepper, areca nut, Indian and European piece goods, rice, and firearms. Chinese merchants were crucial middlemen not only in the Aceh-Penang connection, but also in their integration into regional and international economy. In this study, major contemporaneous Acehnese traders, planters, and political leaders who interacted with Penang Chinese merchants are identified, with the aim to highlight the inter-ethnic and transnational co-operation and competition in maritime trade that significantly shaped the commercial landscapes of nineteenth-century Aceh and Penang.

### **Aceh as a major pepper exporter**

Pepper trade and its reputation as an Islamic centre contributed to the rise of Aceh in the sixteenth century. The sultanate was connected to the Islamic

1. A. Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain*, 1858-1898, Kuala Lumpur, Oxford University Press/University of Malaya Press, 1969, pp. 11-14.

2. A. Reid, 'Introduction' in A. Reid (ed.), *The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750-1900*, London & New York, Macmillan Press Ltd, 1997, pp. 1-25.

commercial networks linking it to the Malay Archipelago, India and the Red Sea region. It attracted traders from China and Southeast Asia. By 1540 Aceh had gained prominence for its production of pepper. Aceh exported not only pepper but also gold and areca nut, and imported rice, cloth, opium and staple products. Under strong rulers in the sixteenth and seventeenth centuries, Aceh pursued an ambitious expansion campaign along the immediate Sumatran coasts and across on the Peninsula. This expansion ended in the latter part of the seventeenth century when Aceh was ruled by Pahang-born Iskandar Thani (1636-1641) followed by a succession of four female rulers (1641-1699).

After the last female ruler, Kamalat Shah, was succeeded by her brother in 1699, Aceh went through long periods of civil wars sparked off by repeated disputes during the eighteenth century. The most serious and prolonged was the conflict between forces of the Arab and the Bugis dynastic lines. This struggle is recounted in the celebrated Acehnese epic *Hikajat Potjut Muhamat*.<sup>3</sup> As a result of the civil wars, rulers became increasingly reliant on support from territorial chiefs or *uléébalangs* within Aceh whose power and influence had expanded. Even more serious to Aceh's political integrity was the rise of coastal chiefs. Thanks to the wealth brought by pepper and areca nut exports, some of the outlying coastal *uléébalangs*, taking advantage of the political centre's weakness, asserted their autonomy and in some cases their independence. On many occasions, these *uléébalangs* were also drawn into the dynastic struggle in the capital.

Meanwhile, there was new demand for pepper from Dutch and British East India companies entering Southeast Asia at the beginning of the seventeenth century. At the time, Sumatra and Java supplied large quantities of pepper to Dutch and British companies destined for markets in Europe.<sup>4</sup> Till then the Malabar Coast was the main exporter.<sup>5</sup> The Anglo-Dutch competition for pepper during the seventeenth century stimulated production to such an extent that cultivation of pepper spread to almost every suitable part of Sumatra. However, after 1650 demand for pepper in Europe eased and caused a sharp decline in prices.<sup>6</sup> As a result, pepper became a marginal trade item and Aceh was relegated to a commercial backwater.

3. G.W.J. Drewes (ed. & transl.), *Hikajat Potjut Muhamat: An Acehnese Epic*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1979.

4. John Bastin, *The Changing Balance of the Early Southeast Asian Pepper Trade*, Kuala Lumpur, Department of History, 1960, p. 17. See also David Bulbeck, Anthony Reid, Tan Lay Cheng, *Southeast Asian Exports since the late 14<sup>th</sup> century: Cloves, Pepper, Coffee, and Sugar*, Singapore, ISEAS, 1998, p. 71.

5. Bastin 1960, p. 20.

6. Geoffrey C. Gunn, *History Without Borders: The Making of an Asian World Region, 1000-1800*, Hong Kong, Hong Kong University Press, c. 2011, p. 146.

World demand for pepper recovered in the middle of the eighteenth century and Aceh emerged once again as a major pepper exporter. In response to this increasing demand for pepper in America, Europe, and China, pepper production was revitalized with the opening of the Acehnese west coast, particularly between Meulaboh in the north and Singkil in the south. This “pepper coast” developed in the 1770s and 1780s thanks to Lebai Dappah and Lebai Kontee, two enterprising Acehnese brothers, who became *uleëebalangs* of these new pepper districts.<sup>7</sup> This region attracted especially a number of American ships which bought up large quantities of pepper cultivated there.

Aceh in the eighteenth century was also increasingly viewed as of strategic importance when various Western powers such as the British, the Dutch and the French competed for influence in the region. For the British especially, Aceh was strategic not only as a commercial place, but also as a naval base to gain control of the Indian Ocean and the Strait of Malacca. During the Anglo-French wars (1779-1783), for example, French fleets took shelter in Aceh during the monsoons and were able to return early to harass British shipping and British-controlled ports along India’s east coast. The most threatening episode occurred when a French fleet of twelve ships led by Admiral De Suffren used Aceh as a base.<sup>8</sup>

Consequently, efforts were made by the East India Company to secure a naval base in the northern part of the Strait of Malacca. Junk Ceylon (modern Phuket), Penang and Aceh were identified as most suitable. As regards Aceh, British missions were sent in 1771, 1772 and 1782 to obtain agreement allowing the British to set up a commercial or a naval base in the capital Banda Aceh.<sup>9</sup> Earlier, in 1766, a group of private British merchants from Madras had set up a factory in Aceh. But these attempts and subsequent missions during the same century to establish a British presence in Aceh failed. A major reason was the strong opposition from the Acehnese *uleëebalangs* who feared that such a base would undermine the sultanate’s sovereignty, or that British presence would strengthen the sultan’s position vis-à-vis the territorial chiefs.

In the end, the British choose Penang in 1786 and developed it into a free port. The development of Penang impacted on Aceh’s trade and politics. While Acehnese trade grew, its rulers were anxious to regulate trade,

7. Lee Kam Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British, 1760-1824*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995, pp. 67-8.

8. Lee Kam Hing, 1995, p. 63; A. Reid, “Pre-modern Sultanate’s View of its place in the World” in A. Reid (ed.), *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, Singapore, Singapore University Press, 2006, pp. 52-71.

9. Lee Kam Hing, 1995, pp. 37-84.

especially the trade with Penang, to ensure the collection of all export and import duties. Such duties constituted a major source of royal revenue. Duties collection was also a means of political control over planters and territorial chiefs or *ulèébalangs*, especially in the outlying districts of Aceh.

The founding of Penang combined with a growing world demand led to a second phase of pepper planting in Aceh. It took place during the reign of Sultan Muhammad Shah (1823-38) in the region including Meulaboh, Pate, Rigas, and Teunom. Production reached 13 million pounds (100,000 *pikuls*<sup>10</sup>) in 1839. The majority was sent to Penang on small Acehnese or on Chinese boats.<sup>11</sup>

A third and final phase of Aceh's pepper planting started in 1850 when new plantations developed along the northeastern tip, between Lhokseumawe and Tamiang. Sultan Ali Ala'ad-din Mansur Shah (1838-1870) granted a certain degree of autonomy to local *ulèébalangs* in return for annual payment of *hasil* or a share of taxes collected. Simpang Ulim and Idi Rayeuk, under very enterprising *ulèébalangs*, each yielded an estimated 4.6 million pounds (35,000 *pikuls*) per annum at the time. Other major pepper producing centres were Julok Rayeuk, Peureulak and Peudawa Rayeuk. In total, some 13.3 million pounds (100,000 *pikuls*) were exported from this region of Aceh. The most influential of the *ulèébalangs* were Tuanku Hashim who collected taxes from Tamiang to Batubara, Teuku Paya of Tanjung Seumantok, and Teuku Muda Nyak Malim, the *ulèébalang* of Simpang Ulim.<sup>12</sup> With Aceh as a pepper-producing powerhouse, Sumatra became the largest supplier for the world market. And following the decline of Malabar as a pepper producing region, even India began importing pepper from Sumatra.<sup>13</sup>

Penang served as an important entrepôt for the British to collect pepper from Sumatra and Terengganu.<sup>14</sup> This pepper was re-exported to China, India, and Europe. In fact, most of the Acehnese pepper exported to Europe and India went through Penang. In 1819-22, pepper from Aceh and the east

10. Traditional weight unit of about 60 kilograms.

11. James W. Gould, "Sumatra-America's Pepperpot, 1784-1873, Part II: The Middle Years, 1815-1824, and the Era of Disasters, 1824-1837", *Essex Institute Historical Collections*, Vol. XCII, July 1956, no. 3, pp. 203-251; Lee Kam Hing, 'Pepper and the Revival of Aceh', in A. Reid (ed.), *Indonesian Heritage: Early Modern History*, Singapore, Editions Didier Millet, 1996, pp. 110-111.

12. Salina Zainol, *Hubungan Perdagangan Aceh dengan Pulau Pinang*, Kuala Lumpur, Penerbit Universiti Malaya, 2005, pp. 95-6; Lee Kam Hing, "Aceh at the time of the 1824 Treaty", in A. Reid (ed.), *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, Singapore, Singapore University Press, 2006, pp. 72-95.

13. Bastin 1960, p. 21.

14. Margaret Lee (Stubbs Brown), "Trade and Shipping in Early Penang", *Malaysia in History*, XXI(2), December 1978, p. 25.

coast of Sumatra sent to Penang reached 115,337 *pikuls*.<sup>15</sup> From the 1870s until the 1890s, Sumatra continued to be a major exporter of pepper to Penang with average quantities of 120,000-140,000 *pikuls* a year.<sup>16</sup>

### ***Penang and Aceh's pepper trade***

Chinese merchants, especially Hokkiens, dominated this pepper trade between Aceh and Penang. Since the late eighteenth century, the Hokkiens were able to develop close trade and personal relations with Acehnese rulers, planters and *uleëbalangs*. They extended financial advances to Acehnese *uleëbalangs* who then opened up pepper plantations. This arrangement occurred also among Acehnese themselves. Sultan Mansur Shah, for instance, made a huge advance of \$30,000-\$40,000 a year to Batak people to clear, plant, and harvest pepper gardens.<sup>17</sup> In return, Batak pepper farmers sold the pepper to him at a fixed rate of approximately \$3-\$5 per *pikul*. Pepper bought by Penang's Hokkien merchants was resold at \$4-\$12 per *pikul* (for black pepper) and \$7-\$24 per *pikul* (for white pepper) on the Penang market.<sup>18</sup> In this way, Penang's Hokkien merchants like Khoo Kong Mah, Khoo Thean Poh, Khoo Seck Chuan, Lim Cheng Kar, Lim Peck Lean, Lim Leng Cheak, Cheah Yeah, and Yeoh Liew cornered the pepper market of Aceh and channeled the supplies to Penang for higher prices. The Penang Chinese acquired great wealth through this very profitable Aceh-Penang pepper trade.

One of the most prominent of these Hokkien traders was Khoo Thean Poh. Khoo was actively involved in the pepper trade, particularly along the western coast of Aceh in the 1860s. Together with Khoo Kay Chan, Lim Pet Lean, and Lim Tit, he formed a company that operated seven sailing ships.<sup>19</sup> Khoo settled in Meulaboh for a few years and became acquainted with Teuku Imam Muda, the *raja* of Tenom and Teuku Yit, a prominent Acehnese trader. He provided loans to Teuku Imam to plant pepper. Besides, he also had his daughter married to Syed Mohamed Al-Atas, a wealthy Acehnese merchant of Arab descent based in Penang. Through such relations with the Acehnese, Khoo gained a monopoly on the pepper trade which the Europeans found difficult to break. The Katz Brothers, a German trading

15. Lee Kam Hing, 1995, p. 250.

16. *Straits Settlements Blue Book*, 1872-1892.

17. *The Penang Argus and Mercantile Advertiser*, 31 October 1867; See also *The Penang Times*, 6 October 1882, p. 2.

18. *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 7 December 1844, 22 December 1855; *The Penang Argus and Mercantile Advertiser*, 17 October 1872. In the 1870s, the market price for black pepper in Penang increased from \$4 per *pikul* in 1844 to \$12, and from \$7 per *pikul* to \$24 per *pikul* for white pepper.

19. 'Report on Nisero Incident' in Foreign Office Series Files (FO 422), p. 61.

firm, tried to obtain pepper by offering higher price to Teuku Imam Muda in 1883. But the Acehnese chief turned it down. Eventually, the German firm was forced to enter in a joint venture with Khoo in order to obtain pepper.

Pepper imported by the Hokkien traders from Aceh was usually sold to European merchants for direct shipping to Europe and India. For example, Khoo Kong Mah, a pioneer of the Penang-Aceh trade, sold his pepper supplies to Huttenbach Bros. & Co., a Penang-based German trading firm, which also served as an agent for British, Dutch, and American shipping lines.<sup>20</sup> However, a number of Hokkien merchants had their pepper shipped from Penang to India. Lee Yeah and Lee Seng Toh, for instance, shipped about 1,006 *pikuls* of pepper to Calcutta in 1856.<sup>21</sup> Other Hokkien merchants such as Cheah Oon Heap, Oh Leng, Lim How Yew, and Khoo Chow Sew, shipped about 3,000 *pikuls* of pepper to China in 1863.<sup>22</sup>

Previously brought directly to Aceh by traders from the Coromandel coast, opium became an integral item of exchange in the Penang's pepper trade with Aceh. With the founding of Penang, a major share of opium imported into Aceh eventually came through Penang Chinese. Ships from Penang sold opium and cloth to Aceh's northeast coast for Spanish dollars then used to purchase pepper along the west coast.<sup>23</sup> No detailed figures are available regarding the quantity of opium imported into Aceh from Penang. However, figures showing exports of opium from Penang to the whole of Sumatra provide some insight, as a substantial quantity was destined for Aceh (see Table 1).

### *Areca nut*

The Acehnese also exported large quantities of areca nuts to Penang, to satisfy local and overseas demand. Most of the areca nuts came from the Pedir coast.<sup>24</sup> In the period 1816/17-1822/23, Aceh exported approximately 167,409 *pikuls* of areca nuts to Penang.<sup>25</sup> Acehnese and Indian Muslim or Chulia merchants controlled this trade during the late eighteenth and early nineteenth centuries. But some Hokkien traders such as Lee Toah, Lim

20. *The Straits Echo*, 1 January 1904, pp. 11-12; *The Singapore & Straits Directory*, 1901, p. 192. See also Khoo Salma Nasution, *More Than Merchants: A History of the German-speaking Community in Penang, 1800s-1940s*, Penang, Areca Books, 2006, pp. 61-65.

21. *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 25 October 1856.

22. *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 27 June and 25 July 1863.

23. Reid, 1969, p. 117.

24. Areca nut is chewed with betel leaf for their effect as stimulant, a habit widespread in Southeast Asia, India, and South China. Penang itself grew areca palms but the crops were just enough for the local market. A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680: The Lands below the Winds, Volume One*, New Haven & London, Yale University, 1988, p. 42.

25. Lee Kam Hing, 1995, p. 251.

Seong, and Koh Lay Huan, owned vessels also carrying areca nut cargoes from Aceh to Penang in the 1810s-1820s.<sup>26</sup>

Import of areca nuts from Aceh continued to grow during the periods 1840s-1850s and 1868-1899 (see Tables 2 and 3).

Table 1: Exports of Opium from Penang to Sumatra (1868-1899)

Years	Chests <sup>27</sup>	Dollars
1868	385	226,487
1869	387	291,970
1870	510	250,047
1871	702	223,533
1872	523	331,901
1873	517	269,256
1874	695	364,973
1875	736	376,663
1876	698	381,930
1877	834	455,302
1878	820	450,032
1879	666	345,183
1880	587	348,054
1881	746	465,982
1882	721	398,009
1883	647	305,658
1884	764	448,203
1885	768	437,350
1886	907	474,360
1887	978	483,145
1888	1023	515,336
1889	937	497,149
1890	935	461,275
1891	757	364,766
1892	588	328,781
1893	705	395,412
1894	454	256,626
1895	494	386,772
1896	682	500,459
1897	261	174,328
1898	277	197,615
1899	227	190,603

Source: Compiled from CO277 *Straits Settlements Blue Book*, 1868-99.

The imported areca nuts in Penang were mostly re-exported, India and Burma being the largest recipients (See table 4). These two countries took up

26. Lee Kam Hing, 1995, pp. 7, 79, 231-234.

27. A chest of opium contains one *pikul*, that is around 60 kilograms.

Table 2: Imports of Areca Nut from Aceh to Penang, 1844-5 to 1852-3

Years	Quantity (pikuls)	Value (Rupees)
1844-45	32,938	150,094
1845-46	63,588	317,946
1846-47	68,695	338,905
1847-48	69,952	341,669
1848-49	82,073	353,659
1849-50	71,481	262,284
1852-53	81,580	276,353

Source: *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales Island, Singapore and Malacca* for the official years 1844-45, 1845-46, 1847-48, 1848-49, 1849-50, and 1852-53.

Table 3: Imports of Areca Nut from Sumatra into Penang, 1868-1899

Years	Quantity (pikuls)	Value (Dollars)
1868	79,706	149,693
1869	93,656	164,018
1870	84,711	117,235
1871	82,739	125,146
1872	50,369	124,196
1873	50,539	141,783
1874	116,151	271,347
1875	72,991	136,411
1876	74,618	284,629
1878	57,079	277,956
1879	81,784	364,677
1880	100,286	321,285
1881	46,580	148,056
1882	32,200	96,505
1883	87,697	320,398
1884	49,005	225,497
1885	97,378	456,532
1886	78,550	343,077
1887	79,793	414,939
1888	114,050	425,557
1889	50,736	215,261
1890	20,625	98,924
1891	39,787	145,512
1892	17,795	54,950
1893	47,866	141,651
1894	112,408	422,913
1895	82,996	288,490
1896	80,826	249,490
1897	87,146	318,857
1898	83,989	511,390
1899	124,970	750,979

Source: Compiled and computed from *Straits Settlements Blue Book*, 1868-1899.

an average of 65% of Penang's total export of areca nuts from 1872 to 1893. The remainder of the exports went to Hong Kong, Indochina, and China. However, by the 1890s Penang was superseded by Singapore as the major

areca nut exporter to India, Hong Kong and Indochina. In fact, Singapore received larger quantities from Java and Johor.

Penang Chinese traders were key players in the re-export of areca nuts to India, Burma, Hong Kong and China. In India, Calcutta was the largest recipient of areca nuts from Penang. For example, Khoo Seck Chuan, Lee Yeah, and Lee Seng Toh shipped 3,650 *pikuls* to Calcutta in 1856.<sup>28</sup> They reportedly sent another 4,000 *pikuls* and 1,500 *pikuls* respectively to Rangoon and China in 1863.<sup>29</sup> The high demand in India and Burma was due to the fact that areca nuts were widely used there as a stimulant and for ritual and social occasions.<sup>30</sup> Besides, areca nuts were also used in Calcutta for dyeing textiles. Indian cloth found a large market in Southeast Asia because of the quality of dyes used in decorating the fabrics.<sup>31</sup>

The growth in areca nut trade during the period was helped by the increasing number of Hokkien-owned vessels conducting trade between Penang and Aceh. Prominent merchants of the Lim family, such as Lim Kim, Lim Tong, Lim Yew, and Lim Hooah, operated at least seven vessels that traded with Aceh and the west coast of Sumatra. Lim Kim's 199-ton boat *La Felice*, visited the Pedir coast and in 1856, for example, brought back 3,000 *pikuls* of areca nuts.<sup>32</sup> Aside from the Lim family, the Khoo, the Gan, the Oh, the Neoh, and the Ong families also actively sent their vessels to Aceh and the west coast of Sumatra. They operated at least eight vessels. Gan Guan Ham, for instance, had his 225-ton boat, *John Buchanan*, carrying 2,100 *pikuls* of areca nut in one shipment from the Pedir coast back to Penang in October 1863. Thus by the 1860s and 1870s, Hokkien traders from Penang were able to manage a significant portion of the areca nut trade. This is evident from the increasing number of boats entering Penang from Sumatra (see table 19) and the growing number of Chinese-owned shipping and trading companies. Without doubt, the Chinese shipping contributed to the growth of areca nut imports from Sumatra to Penang during the period 1868-1899 (see table 3). Despite a decline between 1889 and 1893, Aceh remained as the main areca nut supplier of Penang. When a shortage of Acehnese areca nuts occurred, Penang obtained supplies from Melaka, Singapore, and the west coast of Siam.

28. *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 25 October and 29 November 1856.

29. *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 24 January, 28 March, 2 May, 24 October, 28 November, 26 December 1863.

30. Reid, 1988, p. 44.

31. Ruth Barnes, "Indian Textiles for Island Taste: Gujarati Cloth in Eastern Indonesia", *Ars Orientalis*, vol. 34, 2004, p. 147.

32. *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 30 August 1856.

Table 4: Exports of Areca Nuts from Penang to India and Burma, 1872-1899

Years	Quantity ( <i>Pikuls</i> )	Percentages of Penang's Total Export
1872	71,558	70.6%
1873	36,924	49.5%
1874	64,408	40.4%
1875	73,332	52.6%
1876	66,335	65.7%
1878	61,462	65.1%
1879	68,175	61.4%
1881	79,235	68.6%
1882	57,046	62.1%
1883	96,915	61.6%
1884	86,314	78.9%
1885	87,102	50.5%
1886	59,909	48.5%
1887	88,765	64.1%
1888	122,412	76.7%
1889	111,669	81.5%
1890	52,267	72.0%
1891	89,573	78.0%
1892	55,516	66.7%
1893	71,424	62.5%
1894	147,585	82.8%
1895	98,646	68.2%
1896	115,995	68.9%
1897	160,858	72.6%
1898	87,172	78.8%
1899	168,003	79.3%

Source: Compiled and computed from *Straits Settlements Blue Book*, 1872-1899.

## Rice

Rice from Aceh and the Pedir coast was regularly imported into Penang from the 1810s until the 1820s. The import of Acehnese rice, however, began to decline in the mid-1830s before to completely cease in the mid-1840s (see table 5). This was due to the fact that in Aceh rice was needed to feed a growing local population who had turned to the cultivation of cash crops such as pepper and areca nut. In order to meet an increasing demand for rice, Aceh even started to import rice from Penang in the 1840s.

The rice imported into Aceh from Penang came mainly from Calcutta, Arakan, and Moulmein. Penang also exported rice to China, Great Britain, Melaka, Singapore, the west coast of the Peninsula, and the west coast of Siam (see table 6). Among all these markets, Sumatra was the smallest and its intake declined drastically after 1845. No rice was exported to Sumatra<sup>33</sup>

33. W.M.F. Mansvelt and P. Creutzberg, *Changing Economy in Indonesia: A Selection of Statistical Source Material from the early 19<sup>th</sup> century up to 1940 – Rice Prices*, Volume 4, The Hague, M. Nijhoff, 1978, p. 25.

Table 5: Rice Imported from Aceh and the Pedir Coast to Penang,  
1810-11 to 1843-44

Years	Quantity ( <i>coyans</i> <sup>34</sup> )	Value (Rupees)
1810-11	750	65700
1811-12	576	51840
1812-13	540	48600
1813-14	397	23820
1814-15	103	8240
1815-16	263	21040
1816-17	186	14880
1817-18	343	20580
1818-19	291	23280
1819-20	495	29700
1820-21	309	30900
1821-22	239	23900
1822-23	720	57600
1835-36	204	11251
1836-37	101	6431
1837-38	130	7581
1841-42	NA	8072
1842-43	NA	6507
1843-44	NA	1976

Sources: Compiled from J. Anderson, *Acheen and the Ports on the North and East Coasts of Sumatra*, 1840, pp. 166, 222-224, and *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales Island, Singapore, and Malacca* for the official year 1844-45.

from 1847 to 1849. This was probably due to the slump in rice prices in the Netherland Indies that discouraged Penang merchants from exporting rice to Sumatra. It was not until 1850, when rice prices picked up again, that this commodity was again re-exported to Sumatra.

Table 6: Exports of Rice from Penang to Surrounding Areas,  
China and Great Britain, 1844-45 – 1852-53 (*pikuls*)

Years	China	Great Britain	Sumatra	Melaka & Singapore	West Coast of the Peninsula	West Coast of Siam
1844-45	12,342	710	11,745	163,867	NA	4,160
1845-46	64,619	2,565	3,880	193,502	NA	3,960
1847-48	55,640	22,120	Nil	234,480	960	3,120
1848-49	81,400	6,400	Nil	125,560	NA	9,040
1849-50	63,756	6	2,220	188,132	4,160	13,400
1852-53	87,744	6,265	1,280	164,950	6,265	109

NA = Data Not Available

Nil = No Rice

Source: Compiled from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales Island, Singapore and Malacca* for the official years 1844-45, 1845-46, 1847-48, 1848-49, 1849-50, and 1852-53.

34. Ancient weight unit of about 1,200 kilograms.

Penang became an important redistribution centre of rice imported from Calcutta, Arakan, and Moulmein in the first half of the nineteenth century. The rice cultivated in Penang itself was never sufficient to feed its growing population.<sup>35</sup> Aceh and Kedah, its immediate hinterland, became Penang's main supplier of rice, which was primarily for local consumption because it was cheaper than supply imported from Calcutta, Arakan, and Moulmein. The import of Indian Ocean rice began in the late eighteenth century when Kedah threatened to stop the supply of rice following disputes between the sultanate and the Penang administration.<sup>36</sup>

The large number of Hokkien merchants and the volume of rice traded in the region showed that they were the major players in this bustling rice trade. For example, the Lim family (Lim Tong, Lim Kim, and Lim Chean) operated two vessels – the 138-ton brig *Sakee* and the 78-ton brig *Emma*, to ship 1,200 *pikuls* of rice to the west coast of Sumatra in 1844;<sup>37</sup> Lim Beon carried 13,000 baskets of rice with his 141-ton brig *Elizabeth* to Melaka in 1850 and 95 *coyans* to Singapore in 1852;<sup>38</sup> Cheah Oon Heap's 376-ton boat *Whampoa* brought 2,220 *pikuls* to China in 1852.<sup>39</sup> Lim Kim chartered the 199-ton boat *La Felice* to carry 1,931 bags of rice from Calcutta to Penang in 1849;<sup>40</sup> Lim Beon shipped 13,000 baskets of rice in his 141-ton brig *Elizabeth* from Arakan to Penang in 1850;<sup>41</sup> on his 285-ton boat *Erin*, Khoo Seck Chuan shipped 165 *coyans* from Calcutta to Penang in 1852 and 152 *coyans* from Arakan to Penang in 1855.<sup>42</sup> Besides bringing rice into Penang, Hokkien traders were also actively engaged in delivering rice from Penang to Sumatra, Melaka, Singapore and China. Melaka and Singapore were the largest importers of the rice from Penang. They were followed by China.<sup>43</sup>

In the 1860s, the main source of rice supply for Penang began to shift to Lower Burma. This region was annexed at the end of the Second Anglo-Burmese War in 1852. In the following decades huge areas were cleared for the cultivation of rice, expanding threefold: from 402,000 hectares in 1855 to

35. Nordin Hussin, *Trade and society in the Straits of Melaka : Dutch Melaka and English Penang, 1780-1830*, Singapore, NUS Press; Copenhagen, NIAS Press, 2007, p. 98.

36. Nordin Hussin, "Networks of Malay Merchants and the Rise of Penang as a Regional Trading Centre", *Southeast Asian Studies*, 43(3), 2005, p. 232; Lee, 1978, p. 27.

37. *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 2 November and 21 December 1844.

38. Ibid., 21 December 1850 and 10 April 1852.

39. Ibid., 10 April 1852.

40. Ibid., 29 December 1849.

41. Ibid., 21 December 1850.

42. Ibid., 29 December 1852 and 19 May 1855.

43. John Robottom, *Modern China*, London, Longmans, 1967, p. 30. See also *The Opium War and the Opening of China* at <http://historyliterature.homestead.com/files/extended.html>.

1,255,000 hectares in 1880.<sup>44</sup> Exports volumes rose from 0.126 million tons in 1860 to 1.208 million tons in 1890.<sup>45</sup> Penang imported rice from Lower Burma through Rangoon since at least 1855. Imports rose from 93,929 *pikuls* in 1868 to 2,538,129 *pikuls* in 1890 (see table 7). Hokkien merchants, who operated most of the shipping and trading firms in Penang, were the leading force regarding import of the Burmese rice. Chong Moh & Co., for example, the largest Penang-based shipping company, controlled two-thirds of the rice import of Penang. It owned at least four steamers plying between Penang and Rangoon.

Burma became undoubtedly the largest rice supplier of Penang in the second half of the nineteenth century. This imported Burmese rice was mainly re-exported, the top six market destinations being Melaka, Singapore, Sumatra, western Malay states, western Siamese states, Hong Kong, and China (see table 8). The great demand for rice in those surrounding regions was due to the huge influx of coolies. 549,084 Chinese coolies arrived in Penang during the period 1879-90,<sup>46</sup> with most of them then redistributed to Perak, Sumatra, and Phuket, where labour-intensive tin mining and cash-crop planting were conducted.

Sumatra, which received the least of Penang's rice in the mid-nineteenth century, became the largest market from 1874 onwards. The east coast of Sumatra (Deli, Langkat) took about 60-70 percent, while Aceh received some 30-40 percent of the rice which Sumatra imported from Penang.

Burmese rice fetched the highest price in Sumatra, especially during the Aceh-Dutch War. Rice was in acute shortage when the Dutch set up a blockade along the entire Aceh coast to force the Acehnese resistance into submission. As a result, rice prices doubled in Aceh compared to Penang. In the mid-1870s, top quality Rangoon rice was sold for over \$100 per *coyan*.<sup>47</sup> This hefty profit encouraged Chinese merchants in Penang to send rice to the Acehnese. Smuggling across the Strait became widespread. In 1873, Yeo Eng, a Hokkien shipowner, joined with Golam Meydinash Merican, a South Indian Muslim, and Lorrain Gillespie and Company, an Anglo-Dutch concern, to use a 85-ton junk, *Kim Ban An*, to smuggle rice and other goods from Penang to Simpang Ulim and bring pepper back.<sup>48</sup> In 1879, Lim Leng

**44.** Ian Brown, *Economic Change in Southeast Asia, c. 1830-1980*, New York: Oxford University Press, 1997, p. 16.

**45.** Ian Brown, *A Colonial Economy in Crisis: Burma's rice cultivators and the world depression of the 1930s*, Oxon, RoutledgeCurzon, 2005, p. 2.

**46.** Wong Yee Tuan, "The Rise and Fall of the Big Five of Penang and their Regional Networks, 1800s-1900s", PhD thesis, Canberra, The Australian National University, 2007, p. 39.

**47.** Eric Tagliacozzo, *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and States along a Southeast Asian Frontier, 1865-1915*, New Haven, Yale University Press, 2005, p. 329.

**48.** Eric Tagliacozzo, 2005, pp. 324-5.

Table 7: Imports of Rice from Burma into Penang, 1868-1899

Years	Volume ( <i>pikuls</i> )	Value (Dollars)
1868	93,929	153,980
1869	72,345	125,186
1870	748,490	288,599
1871	550,902	-
1872	504,486	1,126,099
1873	326,273	-
1874	229,945	-
1875	475,340	-
1876	522,344	-
1878	615,082	-
1879	642019	1,832,938
1881	1,301,909	2,194,885
1882	1,134,098	2,215,903
1883	1,070,764	2,501,330
1884	984,553	2,330,630
1885	1,103,012	2,727,457
1886	1,654,841	4,533,455
1887	1,529,704	3,850,348
1888	1,160,535	3,081,919
1889	1,372,392	3,929,090
1890	2,538,129	6,062,758
1891	1,618,580	4,237,715
1892	1,594,596	4,915,138
1893	1,469,685	4,070,184
1894	1,603,324	4,352,638
1895	1,532540	1,532,540
1896	1,422,568	4,242,143
1897	1,128,691	4,102,168
1898	1,760,445	6,590,110
1899	819,635	3,073,485

Source: Compiled and computed from *Straits Settlements Blue Book*, 1868-1879, 1881-1899.

Cheak, a Hokkien merchant and planter, hoping to make a profit of \$10,000, tried to ship 3,000 bags of rice to Aceh. But his steamer, *Cornelia*, failed to get through the Dutch blockade and returned to Penang, resulting in a loss of over \$3,000.<sup>49</sup> The export of rice supply from Penang to Aceh was undoubtedly one of the crucial factors that enabled the Acehnese to resist the Dutch troops for nearly four decades.

### **Indian and European Piece Goods**

Aceh was a large importer of cloth. Although East Java, Bali, Sumbawa, and South Sulawesi were major producers of cloth in the sixteenth and

**49.** “Report and Minutes of Evidence Taken by the Committee appointed by the Chamber of Commerce to enquire into grievances brought forward by Traders between Penang and Sumatra December 1879” in *Penang Chamber of Commerce Minutes Book* (1873-1881), p. 13.

Table 8: Exports of Rice from Penang to Top Six Regions, 1868-1899 (*pikuls*)

Years	Melaka & Singapore	Western Malay States	Sumatra	Western Siamese States	China	Hong Kong
1868	76,165	29,500	5,620	12,813	5,457	Nil
1869	54,938	36,580	3,822	15,722	16,663	Nil
1870	89,579	65,160	8,345	23,507	38,892	24,447
1871	212,234	140,424	76,071	35,230	29,507	42,701
1872	293,892	66,175	67,599	48,987	27,163	104,255
1873	186,844	63,212	71,346	44,940	13,703	1,215
1874	89,217	74,508	97,916	64,074	1,723	Nil
1875	126,382	88,420	144,063	110,172	1,839	Nil
1876	118,122	69,021	285,556	22,295	Nil	7,709
1878	86,367	65,292	278,887	8,732	30	17,659
1879	50,861	89,872	539848	10,066	52	1,000
1881	56,915	100,389	273,338	1,844	Nil	127,379
1882	89,361	173,826	277,204	Nil	3,200	238,926
1883	108,880	325,368	368,485	35,820	867	23,667
1884	47,001	357,351	488,740	56,815	Nil	26,554
1885	64,061	290,180	417,688	44,980	2,116	85,266
1886	121,179	381,882	520,538	38,860	11,593	476,960
1887	100,895	453,120	557,358	56,117	5,600	182,526
1888	38,922	429,492	685,848	86,764	47	14,065
1889	50,681	411,531	612,420	85,634	3,359	33,938
1890	149,983	549,676	509,566	89,249	37,308	559,305
1891	98,704	523,301	795,663	65,728	7,037	99,389
1892	165,344	545,745	703,659	62,804	1,563	47,016
1893	47,227	570,670	577,132	82,816	58,361	64,790
1894	36,181	577,908	596,727	87,455	31,080	112,998
1895	67,141	526,358	737,653	88,640	66,188	100,483
1896	127,136	510,915	553,177	66,430	113,228	225,011
1897	70,290	447,720	496,897	46,762	Nil	124,751
1898	93,667	339,468	596,727	56,750	29,956	610,118
1899	86,005	325,231	460,642	49,451	176,965	310,152

Source: Compiled and computed from *Straits Settlements Blue Book*, 1868-76, 1878-1879, 1881-1899.

seventeenth centuries, Indian cloths were preferred by the Acehnese, because of their much brighter colours, their bold designs and fine weaving. Hence, Aceh imported large quantities of Indian cloth from Gujarat, Coromandel, and Bengal. According to an English business agent, in the first half of the seventeenth century, sales of Indian cloth to Aceh reached 90,000 pieces per year.<sup>50</sup>

Towards the end of the eighteenth century, Aceh began to source Indian cloth from Penang, which had become a popular port of call for Indian merchants. The bulk of Indian cloth reaching Penang came from Madras and

50. Reid, 1988, p. 95.

Calcutta. From 1809 to 1812, most of Penang's export of Indian cloth went to Aceh. European cloth were introduced in the archipelago in the early nineteenth century, but received little response due to an inferior quality.

In Southeast Asia, it was in the 1830s that demand for European piece goods increased when their quality improved. By 1843-44, the import of European piece goods from the United Kingdom and Singapore to Penang exceeded the import of Indian piece goods (see table 9). From then on, European piece goods dominated the Penang market (see Table 10). With voluminous supply of European piece goods, Penang became the centre for their redistribution in the northern region of the Strait. Among all the surrounding areas, Aceh was, the largest buyer. From 1841-42 onwards, export of European piece goods from Penang to Aceh/Sumatra far exceeded export of Indian cloth (see table 11).

Table 9: Value of Imports of European and Indian Piece Goods to Penang (Rupees), 1841-42 to 1855-56

Years	European Piece Goods (UK & Singapore)	Indian Piece Goods (Calcutta & Madras)
1841-42	582,208	1,083,389
1842-43	353,576	505,957
1843-44	651,730	316,149
1844-45	723,621	561,910
1845-46	1,024,085	612,073
1846-47	1,121,777	535,963
1847-48	691,481	359,095
1848-49	559,014	324,562
1849-50	586,835	384,023
1852-53	676,075	445,540
1855-56	5,831,195	NA

Source: Compiled and computed from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales' Island, 1843-53*.

Acehnese and Chulia merchants were the leading traders in piece goods between Aceh and Penang for the first thirty years of the nineteenth century. Acehnese merchants came to Penang and brought Indian cloth back. Some of these Acehnese cloth dealers settled in Penang, their number reaching 460 by 1824.<sup>51</sup> One of these early settlers was Tunku Sayyid Hussain, who became a prominent merchant and community leader in Penang. He owned a fleet of ships that sailed between India, Penang, and Aceh. He brought in piece goods from India to Penang and sold them to Aceh.<sup>52</sup> The Chulias from the Coromandel Coast formed the second largest ethnic group of settlers in Penang and by 1824 accounted for 5,747 settlers.<sup>53</sup> With their

51. *Straits Settlement Factory Records*, "Fort Cornwallis- 27 January 1825".

52. Hussin, 2007, pp. 307-8.

53. *Straits Settlement Factory Records*, "Fort Cornwallis- 27 January 1825".

Table 10: Value of Imports of European and Indian Piece Goods  
to Penang (Dollars), 1868-1887

Years	European Piece Goods (UK & Singapore)	Indian Piece Goods (Calcutta, Madras, Bombay)
1868	1,038,047	114,567
1869	9,04,655	139,930
1870	986,926	280,631
1871	1,032,212	280,526
1872	976,834	216,916
1873	710,882	155,796
1874	1,328,334	326,299
1875	1,152,744	227,497
1876	955,717	116,764
1877	1,170,708	182,204
1878	1,371,310	243,887
1879	1,501,259	126,638
1880	1,572,623	344,602
1881	236,213	180,898
1882	1,163,961	435,256
1883	1,589,736	445,593
1884	1,280,804	397,370
1885	1,423,884	734,464
1886	1,389,892	574,879
1887	2,355,681	488,966

Source: Compiled and computed from CO277, *Straits Settlements Blue Book*, 1868-99.

Table 11: Value of Exports of European and Indian Piece Goods (Rupees)  
from Penang to Sumatra, 1841-42 to 1852-53

Years	European Piece Goods	Indian Piece Goods
1841-42	404,405	160,566
1842-43	324,179	240,480
1843-44	289,111	158,606
1844-45	328,048	146,232
1845-46	509,188	178,169
1846-47	510,440	179,964
1847-48	421,503	145,428
1848-49	455,566	131,534
1849-50	490,064	121,888
1852-53	475,752	202,846

Source: Compiled and computed from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales' Island*, 1844-53.

family connections, the Chulia merchants maintained close trading relationships with India. Mohamed Merican Noordin, a prominent textile merchant and community leader, who owned at least five ships, was actively involved in transit trade and barter of Indian textiles for pepper from Aceh.<sup>54</sup>

54. Mahani Musa, “Merican, Mohamed Noordin”, in Loh Wei Leng et al. (eds.), *Biographical Dictionary of Mercantile Personalities of Penang*, Penang, Kuala Lumpur, Think City and MBRAS, 2013, p. 130.

Since the 1820s, Hokkien merchants had been engaged in the trade of piece goods. A number of Hokkien merchants, in fact, became wealthy thanks to the booming piece goods trade between Aceh and Penang. Lim Hua Chiam and Khoo Soo Hong, for example, sent Chop Ee Hin and Chop Joo Huat to deal in cloth with Aceh before they expanded into other businesses.<sup>55</sup> As Hokkien merchants acquired more ships they carried piece goods as one of the major commodities to Aceh. Lim Teet, Gan Guan Ham, and Ong Boon Keng, for example, sent at least two to three shipments of piece goods to Aceh a year. The Hokkien's active engagement in the piece goods business met the enormous growth in Acehnese consumption of inexpensive European manufactured textiles. Acehnese, in rural areas or towns, acquired a taste for new clothing styles, decoration of houses and public buildings, ritual exchanges at weddings, and burial shrouds.<sup>56</sup>

### ***Firearms***

Finally, firearms were another major item supplied by Penang. When its trade was banned, considerable firearms smuggling developed between Penang and the sultanate. Firearms were of strategic and security significance and prompted Southeast Asian states to secure quantities of them. Even before the arrival of the Europeans, Southeast Asia was already using and producing firearms.<sup>57</sup> China, the Middle East, and Europe were the major sources of firearms. Some of them were produced by local states but regarded as more advanced, European firearms were preferred;<sup>58</sup> including in Aceh. After gaining firearm technology from Turkey, the Acehnese produced their own cannons and guns, but European firearms were still considered as superior. Penang, as a British trading place, became Aceh's major source for European firearms.

A dynamic trade of firearms between Aceh and Penang took place during the period 1847-1856 (see table 12). Firearms imported by Penang from the United Kingdom and Singapore were mostly exported to Aceh (see table 13).

This brisk firearm trade continued until the early 1870s. However, when the Aceh War broke out in 1873, the export of firearms from Penang to Aceh suffered a sharp decline (see table 14).

**55.** Wong Yee Tuan, 'Khoo Soo Hong', in *ibid.*, p. 98; Wong Yee Tuan, "Lim Hua Chiam", in *ibid.*, p. 118.

**56.** A. Reid, "Economic and Social Change, c. 1400-1800", in N. Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, volume two, Cambridge, UK; New York, NY, USA, Cambridge University Press, 1992, p. 127.

**57.** Leonard Y. Andaya, "Interactions with the Outside World and Adaptation in Southeast Asian Society, 1500-1800", in *ibid.*, 1992, pp. 35-6.

**58.** *Ibid.*, pp.40-1.

Table 12: Exports of Firearms from Penang to Aceh (rupees)

<b>Years</b>	<b>Value (Rupees)</b>
1847-48	22,890
1848-49	8,630
1849-50	11,429
1852-53	32,519
1855-56	54,901

Source: Compiled and computed from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales' Island, 1847-56.*

Table 13: Imports of Firearms from UK and Singapore to Penang (Rupees)

<b>Years</b>	<b>UK</b>	<b>Singapore</b>
1847 - 48	34,293	27,717
1848 - 49	20,114	7,320
1849 - 50	14,864	5,052
1852 - 53	10,255	27,433
1855 - 56	54,129	25,718

Source: Compiled and computed from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales' Island, 1847-56.*

Table 14: Exports of Firearms from Penang to Sumatra (Value in Dollars)

<b>Years</b>	<b>Value (Dollars)</b>
1868	61,805
1869	46,170
1870	38,475
1871	45,495
1872	51,977
1873	11,712
1874	235
1875	645
1876	316
1877	280
1878	693
1879	400
1880	787
1881	122
1882	1,327
1883	9,706
1884	1,902
1885	7,214
1886	7,567
1887	9,244
1888	32,063
1889	6,153
1890	3,389
1891	8,642
1892	7,744
1893	5,525
1894	10,424
1895	8,927

Years	Value (Dollars)
1896	7,203
1897	954
1898	1,955
1899	1,727

Source: Compiled and computed from CO277, *Straits Settlements Blue Book*, 1868-99.

The downturn lasted for about ten years. Trade in firearms rebounded in 1883 but the overall value of exports remained at less than \$10,000 throughout the rest of the century.

However, the official trade figures do not really reflect the actual traffic of firearms between Aceh and Penang during the Aceh War. Throughout the war, Penang continued to import large quantities of firearms (see table 15). In 1888, imports reached a figure as high as \$123,567.

Table 15: Imports of Firearms from UK, Singapore, Belgium, and Germany to Penang (Value in Dollars)

Years	UK	Singapore	Belgium	Germany	Total
1869	68,230	19,781	—	—	88,011
1870	59,232	8,160	—	—	67,392
1871	39,552	6,354	—	—	45,906
1872	139,176	12,120	—	—	151,296
1873	32,440	17,090	—	—	49,530
1874	20,292	2,125	—	—	22,417
1875	3,030	1,380	—	—	4,410
1876	2,607	1,520	—	—	4,127
1877	7,135	2,500	—	—	9,635
1878	16,570	4,542	—	—	21,112
1879	7,921	2,837	—	—	10,758
1880	5,977	705	2850	1055	10,587
1881	6,560	1,559	6,670	1035	15,824
1882	3,312	6,762	4,650	2,293	17,017
1883	4,665	8,669	17,921	2,325	33,580
1884	5,357	2,242	10,049	2308	19,956
1885	2,164	4,746	14,738	1,600	23,248
1886	13,390	4,529	13042	22,592	53,553
1887	25,533	5,570	7,140	11,432	49,675
1888	45,493	4,895	58,674	14,505	123,567
1889	22,376	5,520	17,300	10,875	56,071
1890	17,008	176	3,100	1,765	22,049
1891	21,335	1,055	3,470	1,927	27,787

Source: Compiled and computed from CO277, *Straits Settlements Blue Book*, 1868-91.

As the official figures for Aceh's firearms imports were low, where then had most of the firearms from Penang been shipped to? Apart from Aceh, Penang in fact exported almost none or insignificant quantities of firearms to surrounding states. It is thus logical to suggest that most of these firearms were smuggled across the Strait to Aceh. This illegal flow of firearms fetched higher prices and profits. For example, small barrels of powder, which costed around

two dollars a keg<sup>59</sup> in Aceh before 1873, rose to ten dollars a keg in 1876, and their price jumped to nearly twenty dollars a keg by the early 1880s.<sup>60</sup>

With such high profit margins, it is not surprising that smuggling of firearms became rampant. At the outset of the Aceh War, the *Penang Argus and Mercantile Advertiser*, a local weekly newspaper, reported in its March 10 1873 issue: “Smuggling in gunpowder is carried on, in Beach Street and in the harbor in Chinese vessels and junks, to a great extent. During the week several cases were brought forward before the authorities, and the delinquents dealt with summarily.”<sup>61</sup> Despite the strict firearms control, Chinese merchants continued the illegal trafficking across the border until the end of the century. Ban Joo Hin, for instance, a shipping and trading company established by the Hakka towkay, Thio Thiau Siat or Chang Pi-Shih, partnered with Kian Bi & Co., a firearm-trading enterprise operated by Hokkien merchants in Penang, to ship large quantities of weapons and ammunition to Idi in Sumatra in 1896 using the 423-ton coaster, *Hock Canton*.<sup>62</sup>

Acehnese traders were also actively involved in firearm trafficking. The Dutch consul in Penang reported in 1872 that Teuku Paya of Tanjung Seumantok had, in August of that year, sent to Aceh from Penang some 15,000 rifles and 5,000 barrels of ammunitions.<sup>63</sup> Another was Syed Mohamed Al-Attas, an Acehnese merchant of Arab descent, based in Penang, who smuggled firearms to Aceh on a regular basis.<sup>64</sup> He was not only a close associate but also related through marriage to Khoo Thean Poh, a wealthy and influential Hokkien merchant and leader in Penang.

The weapons flow between Aceh and Penang was very important for the sultanate. They were not just a commodity sold for profit, but much needed weapons for Acehnese to resist Dutch encroachment and expansion. With the support of firearms from Penang, The Acehnese resisted for years a major part of the army of the Netherlands East Indies, and in the process almost exhausted the colonial treasury in Batavia.<sup>65</sup>

**59.** A keg usually contained 25 pounds of gunpowder, that is around 11 kilograms.

**60.** Eric Tagliacozzo, 2005, pp. 292-3.

**61.** *The Penang Argus and Mercantile Advertiser*, 10 March 1873, p. 3.

**62.** *Pinang Gazette and Straits Chronicle*, 14 November 1896, p. 2.

**63.** H. Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan, Harian Waspada, 2002, p. 568.

**64.** Mahani Musa, “Al-Attas, Syed Mohamed”, in Loh Wei Leng et al. (eds.), *Biographical Dictionary of Mercantile Personalities of Penang*, Penang, Kuala Lumpur, Think City and MBRAS, 2013, p. 17.

**65.** Carl A. Trocki, “Political Structures in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries”, in N. Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, volume two, part one, Cambridge, UK; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1992, p. 100.

## Chinese Trading and Shipping between Aceh and Penang in the Nineteenth Century

Clearly, an important part of Aceh's trade had always been conducted with Chinese merchants. In the sixteenth century, Banda Aceh rose to become the sultanate's "commercial emporium" and Chinese merchants were regular visitors in Aceh.<sup>66</sup> Yet no detailed information regarding the Chinese merchants and their trade organization is available for this period. In the seventeenth century, there was a substantial Chinese settlement in Aceh. It is mentioned in a Dutch source dating to the 1640s.<sup>67</sup> When he visited Aceh in the late eighteenth century, Thomas Forrest recorded that he came across an old and large Chinese cemetery just outside the town.<sup>68</sup>

The founding of Penang in 1786 spurred further Chinese participation in the Aceh-Penang trade. In 1790, Francis Light sent Koh Lay Huan, a merchant and Penang's first Kapitan China, to bring back pepper vines from Aceh for cultivation in Penang. Koh, a Hokkien from Quanzhou, had established trade links with Aceh in Kuala Kedah before moving to Penang. In the early nineteenth century, more Chinese merchants, especially Hokkiens, engaged in trade between Aceh and Penang. For instance, Lim Seong and Lee Toah operated a vessel, the *Lam Hin*, trading along the Acehnese west coast and functioning as a floating trading factory to serve ships from Penang in 1816.<sup>69</sup> Lim and Lee mainly exported piece goods and opium to Aceh and brought pepper, areca nut, benzoin, camphor, and gold-dust back to Penang.

The Aceh-Penang trade continued to grow. From 1841-42 to 1845-46, the Aceh-Penang trade was the largest when compared to Penang's trade with other areas such as Pungah (now in Thailand, North of Phuket), Deli, and Kedah (see table 16). This dynamic Penang-Aceh trade continued to grow until the early 1850s and Sumatra (Aceh) remained as the top trading partner of Penang (see table 17).

---

**66.** Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*, Leiden, Brill, 2004, p. 32.

**67.** Claude Guillot, "Urban Patterns and Polities in Malay Trading Cities, Fifteenth through Seventeenth Centuries", *Indonesia*, 80, 2005, p. 42.

**68.** Thomas Forrest, *A Voyage from Calcutta to the Mergui Archipelago*, London, J. Robson, 1796, pp. 51-55.

**69.** Lee Kam Hing, 1995, p. 244.

Table 16: Total Value of Imports and Exports in Rupees (Rs) of Penang from and to Aceh, Pungah, Deli, and Kedah, 1841-42 to 1845-46

	<b>Imports</b>				
	<b>1841-42</b>	<b>1842-43</b>	<b>1843-44</b>	<b>1844-45</b>	<b>1845-46</b>
<b>Aceh</b>	960,172	1,006,806	926,516	1,059,384	1,280,768
<b>Pungah</b>	462,517	384,889	486,147	537,279	706,800
<b>Deli</b>	520,300	366,199	279,804	342,894	361,493
<b>Kedah</b>	40,794	43,184	23,124	98,801	125,919
	<b>Exports</b>				
	<b>1841-42</b>	<b>1842-43</b>	<b>1843-44</b>	<b>1844-45</b>	<b>1845-46</b>
<b>Aceh</b>	1,216,416	1,071,233	1,045,802	988,838	1,351,801
<b>Pungah</b>	314,794	280,029	381,991	230,851	522,845
<b>Deli</b>	495,412	360,881	243,476	347,087	373,367
<b>Kedah</b>	100,641	118,250	100,003	117,914	130,035

Source: Compiled and computed from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales' Island, 1844-46*.

Table 17: Total Value of Imports and Exports in Rupees (Rs) of Penang from and to Sumatra, Pungah, and the West Coast of the Peninsula, 1847-48 to 1852-53

	<b>Imports</b>				
	<b>1847-48</b>	<b>1848-49</b>	<b>1849-50</b>	<b>1851-52</b>	<b>1852-53</b>
<b>Sumatra</b>	1,489,876	1,249,851	1,366,094	1,233,054	1,394,115
<b>Pungah</b>	766,315	685,840	759,843	634,181	795,068
<b>West Coast Peninsula</b>	395,980	319,729	289,654	339,593	411,326
<b>Pegu</b>	24,301	165,475	14,806	6,601	Nil
<b>Moulmein</b>	457,578	270,977	311,319	365,397	248,542
	<b>Exports</b>				
	<b>1847-48</b>	<b>1848-49</b>	<b>1849-50</b>	<b>1851-52</b>	<b>1852-53</b>
<b>Sumatra</b>	1,474,157	1,275,874	1,434,813	1,617,094	1,665,725
<b>Pungah</b>	611,362	688,188	662,329	722,816	790,547
<b>West Coast Peninsula</b>	502,284	339,593	411,526	509,377	533,970
<b>Pegu</b>	14,206	83,652	12,206	28,564	7,791
<b>Moulmein</b>	499,470	341,457	322,622	356,849	397,441

Source: Compiled and computed from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales' Island, 1847-53*.

There is a dearth of data regarding the total value of imports and exports for the Aceh-Penang trade from the mid-1850s to the mid-1860s. However, based on the annual average growth in total trade of Penang at 6.71 percent in 1853-73,<sup>70</sup> it is reasonable to suggest that there was a sustained growth in the trade between Aceh and Penang. From 1868 to 1899, the total import and

70. John H. Drabble, *An Economic History of Malaysia, 1800-1990: The Transition to Modern Economic Growth*, London, Macmillan Press Ltd, 2000, p. 34.

export values of Penang from and to Sumatra greatly increased though declines occurred. The highest imports and exports were recorded at about \$7.78 million in 1886 and \$10.41 million in 1888 (see table 18). In other words, Sumatra's trade alone accounted for 18.8 percent of total imports and

Table 18: Total Values in Dollars (\$) of the Imports & Exports of Penang from and to Sumatra

Years	Imports	Exports
1868	1,354,330	1,857,957
1869	1,796,633	2,483,615
1870	2,265,896	2,439,842
1871	3,424,869	3,157,629
1872	3,263,667	3,277,847
1873	3,540,760	2,966,217
1874	3,719,977	4,427,703
1875	3,573,544	5,459,936
1876	2,413,901	5,785,468
1877	3,151,376	5,934,734
1878	3,176,048	7,878,298
1879	3,388,019	6,879,172
1880	2,209,213	4,578,403
1881	1,778,527	3,508,254
1882	2,154,570	4,167,323
1883	4,426,657	5,693,090
1884	5,134,190	8,553,456
1885	5,816,568	7,652,945
1886	7,774,140	8,490,058
1887	5,341,722	10,015,413
1888	5,153,793	10,413,811
1889	3,431,392	10,127,638
1890	3,831,696	7,825,958
1891	3,028,975	8,266,259
1892	3,114,748	7,979,817
1893	1,983,857	6,575,080
1894	2,339,943	6,058,930
1895	1,721,031	7,154,785
1896	1,941,525	7,493,522
1897	3,340,138	6,581,078
1898	3,058,243	8,260,775
1899	5,117,605	4,696,568

Source: Compiled and computed from CO 277, *Straits Settlements Blue Book*, 1868-99.

23.7 percent of total exports of Penang during these respective years. Aceh's share of this trade with Penang was substantial.

This vibrant trade was supported by busy shipping activities between Aceh and Penang. From 1786 to 1791, about 286 ships sailed between Penang, Aceh and the east coast of Sumatra. This number soared from the early 1840s to the end of the 1890s. During this period, the number of ships that sailed from Sumatra (Aceh and Deli) to Penang ranged from 436 to 1,517 annually (see table 19). Put another way, there was a yearly average of about 1,034 ships entering Penang from Sumatra. It seems fair to assume that about the same number of ships departed from Penang to Sumatra every year during the same period.

The large import-export volume and value of trade as well as the dynamic criss-cross shipping underline the fact that Aceh was not only an important trading partner but also a key player in Penang's entrepôt trade-based economy. However, no reliable data are available on the value of the import-export business carried out by Chinese merchants between Aceh and Penang. But it has been reported that the Aceh-Penang trade was very profitable to Chinese merchants engaged in it. In 1879, twelve Chinese-owned companies in Penang claimed that the trade with Aceh could generate \$850,000 for them in that single year only.<sup>71</sup>

It is also difficult to ascertain the exact number of ships owned by Chinese merchants that sailed between Aceh and Penang. But estimates can be made based on the number of Chinese-owned shipping and trading companies operating in Penang and the number of Chinese involved in the import-export related businesses. By 1885, there were 3,415 Chinese engaged in the business and professions of ship chandlers, merchants, agents, brokers, shopkeepers, and general dealers.<sup>72</sup> They accounted for about 74% of those engaged in this business and profession in Penang. It is reasonable to assume therefore that the Chinese owned a substantial number of ships carrying cargoes between Aceh and Penang.<sup>73</sup> In 1869, a list of eighty one ships (barques, brigs, and schooners) was published in *The Penang Argus and Mercantile Advertiser*, and of these fifty one were owned by Chinese traders. They were usually used to conduct trade between Aceh and Penang. For example, in 1870 alone, the Chinese merchants of the Khoo and Lim families operated seven ships making twenty-two trips between Penang and Aceh.

71. "Report and Minutes of Evidence Taken by the Committee appointed by the Chamber of Commerce to enquire into grievances brought forward by Traders between Penang and Sumatra, December 1879" in *Penang Chamber of Commerce Minutes Book (1873-1881)*, p. 7.

72. "Population in Penang" in CO277, *Straits Settlements Blue Book*, p. 170.

73. *The Penang Argus and Mercantile Advertiser*, 26 August 1869.

Table 19: Number of Vessels Sailing from Sumatra (Aceh &amp; Deli) to Penang, 1843-1899

Years	Number of Vessels & Native Crafts
1843-44	520
1844-45	436
1846-47	599
1847-48	590
1848-49	662
1849-50	636
1851-52	669
1852-53	632
1868	838
1871	985
1872	1101
1874	774
1876	1149
1877	1452
1878	1218
1879	1134
1881	928
1882	947
1883	1014
1884	1187
1885	1213
1886	1280
1887	1303
1888	1461
1889	1436
1890	1517
1892	1154
1893	1019
1895	1106
1896	1231
1897	1344
1898	1407
1899	1211

Sources: Compiled and computed from *Tabular Statements of the Commerce and Shipping of Prince of Wales' Island*, 1844-53, and CO277, *Straits Settlements Blue Book*, 1868-99.

By 1890, Chinese merchants owned at least nine major shipping companies and operated at least thirty steamers in Penang. These companies were Chong Moh & Co., Ban Joo Hin, Ban Joo Who, Khoo Oon Keong, Koe Guan, Ban Hin Chan, Chin Lee & Co., Leng Cheak & Co., and Kong Soon.<sup>74</sup> Chong Moh & Co., the largest shipping company, owned nine

74. Compiled from *The Singapore and Straits Directory* for 1890.

steamers and one of its steamers (s.s. Taw Tong) made seven sailings a month to Aceh; Ban Joo Hin had two steamers (s.s. Hok-Canton and s.s. Rajah) sailing between Aceh and Penang once a week; and Leng Cheak & Co., commanded two steamers (s.s. Rosa and s.s. Washi) with Aceh as a scheduled stop once a week.

### Acehnese planters and *ulèébalangs*

Many Acehnese planters and *ulèébalangs* became wealthy through pepper cultivation and trade with Penang. So much profit was made when pepper prices were high that the territorial chief of Idi, on the northeast coast of Aceh, received \$200,000 in one harvest season only.<sup>75</sup> The success of pepper regions depended on the ability of the *ulèébalangs* to maintain political control on their area and their entrepreneurial ability to develop trade. Acehnese who succeeded were largely those who developed commercial connections with foreign traders. Many of these ties were with Penang Chinese and these became even more important following the withdrawal of American pepper traders from Sumatra in the late nineteenth century. Acehnese planters and traders relied on Penang Chinese for cash advance financing to clear land, cultivate, and harvest the pepper. Penang merchants did the purchases and used their ships to transport the pepper to Penang.<sup>76</sup>

One of the most successful *ulèébalangs* involved in the pepper trade was Teuku Imam Muda of Teunom on Aceh's west coast. Teunom was at the heart of the Acehnese west coast pepper producing region and plants were cultivated between 1839 and 1860 by men who came from the Twenty-Two Mukims in Aceh Besar. But because the port of Teunom was very exposed, ships could only load pepper for only a few days every year. However, around 1870, Teuku Imam, as Lebbie Dapah in Singkil some decades earlier, succeeded in raising Teunom's pepper production to 6,000 *pikuls* a year. He developed close trading ties with Khoo Tiang Poh, a prominent Penang Chinese, through whom he exported his pepper. Teuku Imam was supported by Teuku Yit, also known as Sayyid Hassan, a merchant of Teunom. Teuku Yit was reported to be wealthy and he had properties in Penang. Another wealthy *ulèébalang* was Tunku Jit, a leader of the *raja* of Tenom's forces, who had large sums of money deposited in a Penang bank.<sup>77</sup>

Acehnese who became wealthy through pepper trade made regular visits to Penang or sent their children there to study. It was estimated that in the mid-nineteenth century, some 300 Acehnese were staying in Penang. One of

75. *The Penang Times*, 13 August 1884, p. 3.

76. Siegel, 1969, pp. 14-29.

77. *The Penang Times*, 13 August 1884, p. 3.

these was Teuku Muda Nyak Malim, *ulèébalang* of Simpang Ulim, probably the wealthiest of the pepper region along Aceh's east coast at the time. Teuku Muda Nyak Malim owned a valuable property in Penang, known as Gedong Aceh, which was then valued at \$40,000. Also in Penang was Teuku Paya of Simpang Ulim, who owned pepper plantations in adjoining Tanjung Samuntoh. Other Acehnese pepper merchants and *ulèébalangs* settled in Penang included Shaikh Ahmad, Teuku Ibrahim, Nyak Abu and Panglima Prang Haji Yusuf.

As Aceh resisted Dutch expansion into the sultanate, Penang became a refuge for many Acehnese. Through Penang, Aceh sought outside support, both diplomatic and military, to safeguard its independence. Men like Teuku Yit who was involved in commercial relations with Penang required that in any peace agreement with the Dutch, Aceh be guaranteed free and unimpeded trade.

## Conclusion

Penang was important to Aceh for most of the nineteenth century. Many *ulèébalangs* became wealthy through trade with Penang Chinese merchants. The most profitable item of trade was pepper and during this period, Aceh was the largest producer in the world. This was followed by areca nut and for a short period, by rice. In exchange, Aceh imported cloth, opium, rice and firearms. Wealth from trade led *ulèébalangs* on the outlying coasts of Aceh to assert a degree of autonomy or independence.

The trade commodities discussed above were not only central to the Penang Chinese merchants' wealth accumulation, but also underline the inextricable socio-economic and political ties between Aceh and Penang. The wealthiest Penang Chinese during this period were those who traded with Aceh or those whose shipping lines regularly carried goods between the sultanate and the island. Goods traded were not only for profits, but also to satisfy the socio-political and economic needs of the adjoining and distant states. The scope, flow, and intensity of the Aceh-Penang trade also fostered social relations and intermarriage ties between Acehnese and Chinese merchants. These relationships cemented business alliances and facilitated commercial operations. The Aceh-Penang commercial transactions, mediated through exchange of currencies against commodities which satisfied intra- and inter-regional demands, welded the trading ports and agrarian hinterlands together in a commercial network linking the Strait of Malacca with the Indian Ocean and the South China Sea.

For some time, the Aceh-Penang trade drew the sultanate into a wider regional network and into international economy. It sustained Aceh's hopes of independence from big powers rivalries. In Penang, Chinese and British merchants were openly sympathetic to the Acehnese cause against the

Dutch. But they were to be disappointed as Aceh was eventually annexed as part of the Netherland East Indies. Despite this, trade between Aceh and Penang continued from the early twentieth century to the post-war period. Rubber and copra were the main commodities exported from Aceh to Penang, while provisions and manufactured goods were imported from Penang to Aceh. It was this commercial interaction that enabled the Acehnese revolutionaries to obtain crucial and substantial financial support from the Penang Chinese businessmen during the Indonesian independence struggle. But that is another story yet to be told.

# VISIONS CROISÉES

CLAUDE GUILLOT ET LUDVIK KALUS

## Le cimetière de Kuta Alam (XVI<sup>e</sup> siècle) [Épigraphie islamique d'Aceh. 7]

---

Parmi les nombreux cimetières historiques d'Aceh se trouve celui de Kuta Alam (fig. 1), situé dans la région d'Aceh Besar, département de Banda Aceh, district (*mukim*) Pangu. Selon Teuku Iskandar, le cimetière tirerait vraisemblablement son nom de Makota Alam, qui était un nom de l'ancien royaume de Lamuri<sup>1</sup>. Actuellement, le cimetière est entouré d'un enclos et «sécurisé», mais lors des travaux d'aménagement, l'arrangement de certaines tombes a été bouleversé et des tombes ont probablement été déplacées.

En 2005<sup>2</sup>, le cimetière contenait vingt tombes dont treize inscrites. Ce sont ces dernières, qui sont retenues pour cette étude<sup>3</sup>. Dans cet ensemble, une tombe est unique dans la mesure où elle est composée des restes de deux stèles qui se distinguent par leur forme pyramidale, une des stèles étant datée de 887/1482-1483<sup>4</sup>. Les douze tombes retenues, en principe à deux stèles, peuvent être divisées, chronologiquement, en deux groupes. Cinq sépultures

---

1. Teuku Iskandar, *De Hikayat Aceh*, 's Gravenhage, 1958, p. 31. Au sujet des tombes musulmanes anciennes de Lamuri voir Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Les Monuments Funéraires et l'Histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra*, coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 325-349.

2. Nous avons visité le cimetière à deux reprises, en 2002 et 2005. Compte tenu de son emplacement, il n'a pas souffert du tsunami du 26 décembre 2004.

3. Notons qu'une stèle non inscrite, à pinacle, se distingue des autres par la nature de la pierre qui est unique dans l'ensemble des stèles de la région : elle est en albâtre.

4. À propos des stèles en forme pyramidale dans la région d'Aceh, voir Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Les Monuments Funéraires et l'Histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra*, coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 325-349.



Fig. 1 Cimetière de Kuta Alam

datent des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> alors que les autres remontent aux années 1570-1580<sup>6</sup>, après la mort, en 1571, du grand sultan d'Aceh 'Alâ al-dîn Ri'âyat shâh. Une tombe, datée de 1543<sup>7</sup>, se situe entre les deux tranches chronologiques.

#### **TOMBE No. 03** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>8</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 2); B- face ouest ; C- face nord (fig. 3) ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne.

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

Reproductions :

Coll. De Vink n°s 946, 947, 948, 949 (signalé dans «[Lijst der photographische

5. N° 17 (912/1506), n° 15 (930/1523-1524), n° 16 (930/1523), n° 18 (937/1530) et n° 14 (938/1531-1532).

6. N° 7 (984/1576), n° 987 (1579) et n° 988 (1580). Les n°s 19 et 20 sont sans date et ne contiennent pas d'épitaphe à proprement parler. La n° 3, avec une épitaphe, n'est pas datée.

7. N° 8 (950/1543).

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

- ١ - أ - (أ) - إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (قرآن، ٢، ١٥١ / ١٥٦)
- (ب) - (١) الموت جسر يوصل الحبيب
- (٢) الفانى إلى الحبيب
- (٣) الباقي الموت حق
- ب - الموت حق
- ت - (أ) - هذه القبرة [كذا] عبيدة الله الملك البارئ
- (ب) - (١) سنت بوق [؟] بنت سلطان
- (٢) سيدى [سندى] اللهم اغفرها
- (٣) وارحمنها برحمتك
- ث - الموت حق الله [؟]
- ٢ - أ - (أ) - لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سَبَّحْنَاكَ إِنَّنِي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (قرآن، ٢١، ٨٧)
- (ب) - (١) هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم
- (٢) المؤمن المهيمن العزيز الجبار
- (٣) المتكبر سبحانه الله عما يشركون (قرآن، ٥٩، ٢٢-٢٣)
- ب - هو الملك القدس السلام
- ت - (أ) .+.+.+
- (ب) - (١) .+.+.+
- (٣-٢) +++++
- ث - هو الله الذى لا إله إلا

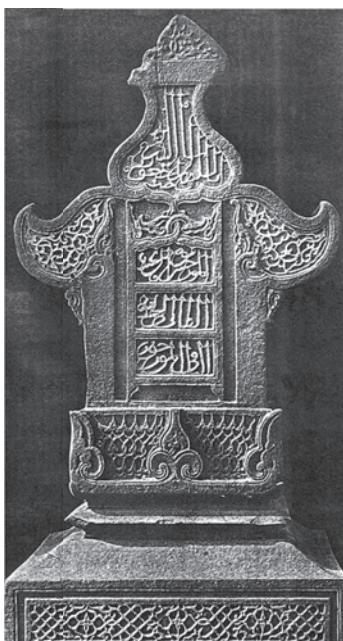


Fig. 2 Tombe 3, stèle sud, face sud (de Vink)



Fig. 3 Tombe 3, stèle sud, face nord (de Vink)

opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjeh», dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1913 et suiv.).

Epitaphe :

- I - C - (a); - I - C - (b) - (1-2 début) : Cette tombe est celle de la servante de Dieu, le Roi, le Novateur, sitt (dame) Bûq [?], fille du sultan Sayyidî (Monseigneur) [Sindî?].

Coran :

- I - A - (a) : II, 151/156.

- II - A - (a) : XXI, 87.

- II - A - (b) - (1); - II - D ; - II - B ; - II - A - (b) - (2-3) : LIX, 22-23.

Hadîth :

- I - A - (b) - (1-3 début) : La mort est un pont par lequel l'ami périssable se rend vers l'Ami durable (=Muhammad).

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

- I - B : La mort est la vérité.

- I - D : La mort est la vérité. Dieu [?].

Prière :

- I - C - (b) - (2 fin-3) : Ô mon Dieu, pardonne-lui et accorde-lui Ta pitié par Ta miséricorde !

**TOMBÉ No. 06** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>9</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles pyramidales (restes).

Voir Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Les Monuments Funéraires et l'Histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra*, coll. Cahiers d'Archipel, 37, Paris, 2008, p. 325, n° KA 06.

**TOMBÉ No. 07** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>10</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à pinacle et à ailes. Le pinacle de la stèle sud est cassé.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 4); B- face ouest; C- face nord (fig. 5); D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un petit cartouche, registre (disparu); (b) dans les ailes, à droite (1) et à gauche (2), registre; (c) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne.

II - Stèle nord : A- face sud; B- face ouest; C- face nord; D- face est; E- sommet, registre. A et C : (a) au sommet, dans un petit cartouche, registre; (b) dans les ailes, à droite (1) et à gauche (2), registre; (c) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne.

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 944, 945, 946, 947 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjèh », dans

9. Non classée par de Vink vers 1911.

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



Fig. 4 Tombe 7, stèle sud, face sud (de Vink)

- ١ - أ - (١) - + + +
- (ب) - (١) سنة [كذا؟] أربع وثمانين وتسعمائة
- (٢) من الهجرة النبوية عليه السلام [المصطفى؟]
- (ت) - (١) جندر [؟] بنت السلطان
- (٢) عبد الله ابن
- (٣) السلطان
- ب - راج
- ت - (١) الحسينية [؟]
- (ب) - (١) التي توفيت يوم الإثنين [؟]
- (٢) الرابع من شهر رمضان من سنة
- (ت) - (١) هذا المرق
- (٢) الفريدة [؟] السعيدة
- (٣) المسمية [؟] رغبا [؟]
- ث - علاء الدين
- ٢ - أ - (١) - ولا يحيطون
- (ب) - (١) بشئ من علمه إلا بما شاء
- (٢) وسع كرسيه السموات والأرض
- (ت) - (١) ولا يؤده حفظهما
- (٢) وهو العلي
- (٣) العظيم
- ب - صدق الله
- ت - (١) الله لا إله
- (ب) - (١) إلا هو الحي القيوم لا تأخذه
- (٢) سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض
- (ت) - (١) من ذا الذي يشفع عنده
- (٢) إلا بذنه يعلم
- (٣) ما بين أيديهم
- ث - وما خلفهم
- ج - لا إله إلا الله محمد رسول الله



Fig. 5 Tombe 7, stèle sud, face nord (de Vink)

*Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag, 1913 et suiv.).*

Epitaphe :

- I - C - (c) - (1-2) ; - I - C - (a) ; - I - C - (c) - (3) ; - I - A - (c) - (1-3) ; - I - D ;  
 - I - B ; - I - C - (b) - (1-2) ; - I - A - (b) - (1-2) : Ce lieu de repos est celui de l'incomparable [?], la bienheureuse, au lignage connu [?], nommée [?] Raghba [?] Djandar [?], fille du sultan 'Abd allâh, fils du sultan 'Alâ' al-dîn râdja, qui est décédée le lundi [?] 4 du mois de ramadân de l'année 984 de l'hégire du Prophète - le salut soit sur lui ! [ou l'Elu ?] / 25 novembre 1576.

*D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 4 ramadân 984 tombe un dimanche.*

Coran :

- II - C - (a) ; - II - C - (b) - (1-2) ; - II - C - (c) - (1-3) ; - II - D ; - II - A - (a) ; - II - A - (b) - (1-2) ; - II - A - (c) - (1-3) : II, 256/255.

Textes religieux :

- II - B : Dieu est véridique.

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

**TOMBÉ No. 08** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>11</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A - face sud ; B - face ouest ; C - face nord (fig. 6) ; D - face est. A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

II - Stèle nord : A - face sud ; B - face ouest ; C - face nord ; D - face est. A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 940, 941, 942, 943 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag, 1913 et suiv.).*

Epitaphe :

- I - A - (1-3) ; - I - D - (1-2) : Cette tombe [?] est celle de la noble, au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, surnommée râdja Saqnû [Safnû ?] Sun [?], fille de Mura ... - que Dieu abreuve sa tombe de la miséricorde (et) de la bénédiction [?] du Prophète des Gentils. Elle est décédée dans la nuit du (lundi au) mardi, le 2 [?] de sha'bân 950 de l'émigration du meilleur de la Créature - sur lui les meilleures bénédictions et la plus parfaite salutation ! / 31 octobre 1543.

*D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 2 sha'bân 950 tombe un mercredi.*

---

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

- ١ - أ - (١) هذه القبرة [؟] الشريفة الحسينية النسبية الملقبة براج سقنو [سفنو؟] سن [؟]
- (٢) بنت مره مويمر سقى الله قبرها بالرحمة (و) ببركة [؟] النبي الأمي
- (٣) توفيت ليلة الثلاثاء إثنين [؟] من شعبان خمسين و تسعمائة
- ب - (١) الموت كأس وكل الناس شاربه
- (٢) والقبر باب وكل الناس داخله
- ت - (١) قال الشاعر بأمر عالي رقيم الملك منشور
- (٢) وبالعدل أصمّ كان الأمر [؟] منشور لأنّ قال
- (٣) إليك بالمشاركة منشور و صدر وليك للزوار منشور
- ث - (١) من انتقال خير البرية عليه أفضل
- (٢) الصلوات وأكلل التجة
- ٢ - أ - ((١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- ب - (١) لا إله إلا الله
- (٢) خير الأنبياء [؟] محمد رسول الله
- ت - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- ث - (١) لا إله إلا الله
- (٢) خير الأنبياء [؟] محمد رسول الله



Fig. 6 Tombe 8, stèle sud, face nord (de Vink)

Hadîth :

- I - B - (1-2) : La mort est une coupe dont tout le monde boit. La mort est une porte par laquelle tout le monde entre.

Textes religieux :

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

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

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

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

Morceaux poétiques :

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

### **TOMBE No. 09 (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>12</sup>. In situ en 2005.**

Deux stèles cubiques pourvues au sommet d'un pinacle. La stèle nord est actuellement (constaté en 2002) entièrement abîmée sur toutes les faces.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 7); B- face ouest; C- face nord; D- face est (fig. 8). Trois lignes partout.

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

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 936, 937, 938, 939 (signalé dans «[Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjèh», dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1913 et suiv.).

Epitaphe :

- I - A - (1-3); - I - B - (1-3); - I - C - (1-3); - I - D - (1-3) : Cette tombe honorable et cet énorme trou est celui dans lequel a été transféré al-sayyid al-adjall (le seigneur très illustre), au rang élevé, sultan Zayn al-'Âbidîn, fils du sultan 'Abd allâh, fils du sultan 'Alâ' al-dîn, dans la nuit du (dimanche au) lundi le 13 du mois de sha'bân de l'année 987 / 5 octobre 1579.

*D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 13 sha'bân 987 tombe effectivement un lundi.*

---

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

- ١ - أ - (١) هذ(ا) القبر  
 (٢) الكريم و  
 (٣) الحفر الجسيمة [كذا]  
 - ب - (١) انقلز إلـيـه  
 (٢) السيد الأجل  
 (٣) و رفيع المحل  
 - ت - (١) سلطان زين  
 (٢) العابدين  
 (٣) بن سلطان عبد الله  
 - ث - (١) ابن السلطان علاء الدين  
 (٢) فى ليلة الإثنين الثالث  
 (٣) عشر من شهر شعبان سنة ٩٨٧  
 ٢ - ++++++ - أ -  
 - ب - ++++++ -  
 - ت - ++++++ -  
 - ث - ++++++ -



Fig. 7 Tombe 9, stèle sud, face sud (de Vink)

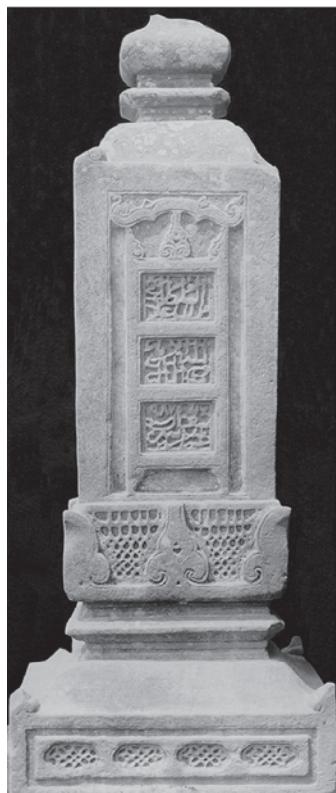


Fig. 8 Tombe 9, stèle sud, face est (de Vink)

**TOMBÉ No. 13** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>13</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à haut pinacle à décor exubérant et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord (fig. 9) ; D- face est ; E- sommet. A et C : (a) au sommet, dans un petit cartouche, registre (fig. 10) ; (b) dans les ailes, à droite (1) et à gauche (2), registre ; (c) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne. E : registre.  
 II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est ; E- sommet. A et C : (a) au sommet, dans un petit cartouche, registre ; (b) dans les ailes, à droite (1) et à gauche (2), registre ; (c) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne. E : registre.

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 931, 932, 933, 934, 935 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1913 et suiv.).

Epitaphe :

- I - C - (c) - (1-3) ; - I - C - (b) - (1-2) ; - I - A - (c) - (1-3) ; - I - A - (b) - (1-2) : Ce lieu de repos est celui du bienheureux [?] shahîd [?] (témoin de la foi), digne de miséricorde, le sultan râdja Ri'âyat [?] shâh [?] 'Alâ' al-dîn [?], fils du sultan Djalâl al-dîn, fils du sultan 'Alâ al-dîn, fils du sultan 'Alâ' al-dîn. Il est décédé dans la nuit du (lundi au) mardi le 15 du mois de safar de l'année 988 de l'hégire du Prophète - que Dieu le bénisse et le sauve ! / 1<sup>er</sup> avril 1580.

D'après les *Tableaux de Wüstenfeld*, le 15 Safar 988 tombe un vendredi.

Hadîth :

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

- I - E : Ce bas monde n'est qu'un moment, passe-le dans l'obéissance !

Textes religieux :

- II - A - (a) : La Royauté est à Dieu [?].

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

- II - A - (c) - (3) : Il n'y a de divinité que Dieu.

- II - B : La Royauté est à Dieu.

- II - C - (a) : La Royauté est à Dieu [?].

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

- II - C - (c) - (3) : Il n'y a de divinité que Dieu.

- II - D : La Royauté est à Dieu.

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

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



Fig. 9 Tombe 13, stèle sud, face nord (de Vink)

- ١ - أ - (أ) - الدنيا
- (ب) - (١) و ثمانين و تسعمائة من هجرة النبي
- (٢) صلى الله عليه وسلم
- (ت) - (١) بن السلطان علاء الدين
- (٢) توفى في ليلة الثلاثاء الخامس
- (٣) عشر من شهر صفر سنة ثمان
- ب - فجعلها
- ت - (أ) - ساعة
- (ب) - (١) السلطان جلال الدين
- (٢) بن السلطان علاء الدين
- (ت) - (١) هذا المرقد الشهيد [؟] السعيد [؟]
- (٢) المروحون السلطان
- (٣) راج رعاية [؟] شاه [؟] علاء الدين [؟] بن [؟]
- ث - طاعة
- ج - الدنيا ساعة فجعلها طاعة
- ٢ - أ - (أ) - الملك لله [؟]
- (ب) - (١) + + +
- (٢) + + +
- (ت) - (١) لا إله إلا الله
- (٢) محمد رسول الله
- (٣) لا إله إلا الله
- ب - الملك لله
- ت - (أ) - الملك لله [؟]
- (ب) - (١) + + +
- (٢) + + +
- (ت) - (١) لا إله إلا الله
- (٢) محمد رسول الله
- (٣) لا إله إلا الله
- ث - الملك لله
- ج - لا إله إلا الله محمد رسول الله



Fig. 10 Tombe 13, stèle sud, sommet (de Vink)

**TOMBE No. 14** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>14</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 11); B- face ouest; C- face nord (fig. 12); D- face est. A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux larges lignes.

II - Stèle nord : A- face sud; B- face ouest; C- face nord; D- face est. A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux larges lignes.

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 927, 928, 929, 930 (signalé dans «[Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjeh», dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1913 et suiv.).

Epitaphe :

- I - A - (1-3); - I - D - (1-2) : Cette tombe est celle de la noble, au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, nommée Sît al-'âlam, fille de Shams shâh - que Dieu abreuve le sol dans lequel il repose et fasse du Paradis le lieu de son repos ! Elle est décédée dans la nuit du (jeudi au) vendredi 938 de l'émigration du Prophète l'Elu - sur lui les meilleures bénédictions, les plus parfaites bonnes oeuvres et la plus pure salutation ! / 1531-1532.

Hadîth :

- I - B - (1-2) : La mort est une coupe dont tout le monde boit. La mort est une porte par laquelle tout le monde entre.

Textes religieux :

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

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

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

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

Morceaux poétiques :

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

---

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

- ١ - أ - (١) هذه القبرة الشريفة الحسينية النسبية المستمية سبت العالم
- (٢) بنت شمس شاه سقى الله ثرا(١)ه و جعل الجنة مأويه توفيت ليلة الجمعة
- (٣) شمان و ثلاثين و تسعين من انتقال النبوة المصطفوية
- ب - (١) الموت كأس وكل الناس شاربه
- (٢) و القبر باب وكل الناس داخله
- ت - (١) قال الشاعر بأمر عالى رقيم الملك منشور
- (٢) وبالعدل أصم كان الأمر [؟] منشور لأن قال إليك
- (٣) بالنشر منشور و صدر وليك للزوار منشور
- ث - (١) عليه أفضل الصلوات وأكمل
- (٢) الطيبات وأزكي التحية
- ٢ - أ - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- ب - (١) لا إله إلا الله
- (٢) سيد الأنبياء محمد رسول الله
- ت - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٣) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- ث - (١) لا إله إلا الله
- (٢) سيد الأنبياء محمد رسول الله



Fig. 11 Tombe 14, stèle sud, face sud (de Vink)



Fig. 12 Tombe 14, stèle sud, face nord (de Vink)

**TOMBE No. 15** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>15</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à pinacle et à ailes.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 13); B- face ouest; C- face nord (fig. 14); D- face est. A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, trois larges lignes.

II - Stèle nord : A- face sud; B- face ouest; C- face nord; D- face est. A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, trois larges lignes.

Epitaphe :

- II - A - (1-3); - II - B - (1-3); - II - D - (1-3) : Cette tombe est celle de la noble (*sic?*) étrangère (*sic?*), au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, l'espoir (?) en ...., *srî paduka maharadja*, Ladja' al-dîn, en l'année 930 de l'émigration du Prophète l'Elu - sur lui les meilleures bénédictions, salutations et bonnes œuvres, et la plus parfaite salutation ! / 1523-1524.

Morceaux poétiques :

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

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

- II - C - (1-3) : Oui, ce bas monde est le néant, ce bas monde est sans constance. Oui, ce bas monde est comme une toile tissée par l'araignée. Il te suffit, Ô toi qui es en quête, d'un (seul) aliment. Oui, la vie est peu de chose : celui qui est sur terre, va mourir.

A déterminer :

- I - B - (1-3).
- I - C - (3 fin).
- I - D - (1-3).

- ١ - أ - (١) قال الشاعر ألا كل شيء ما خلا  
 (٢) الله باطل وكل نعيم لا محالة زا  
 (٣) ئل سوى جنة الفردوس إن نعيمها سبiqي و إن الموت لا شك نازل
- ب - (١) في القرون [؟] إلتي [؟]  
 (٢) منعمه ...  
 (٣) فنا و لا دار [ديار؟] ...
- ت - (١) أرى طالب الدنيا و إن طال عمره و نال  
 (٢) من الدنيا سرورا و أنعمها كبان بنا [كذا] بنيانه فاقتامه  
 (٣) فلما استوى ما قد بناه تهدم ..

15. N'a pas été retenue par de Vink vers 1911.

- ث - (١) ...
- (٢)
- (٣) رب [!] الحق [!] ... سبحان
- ٢ - (١) هذا القبر الشريفة [!] الغريبة [!] الحسيب النسيب الراجا
- (٢) في ... الله ...
- (٣) سرى فادك مهاراج لجا الدين سنة ثلاثة وتسعمائة
- ب - (١) من انتقال النبيّة
- (٢) المصطفوية عليه أ
- (٣) فضل الصلوات
- ت - (١) ألا إنما الدنيا فناء ليس للدنيا ثبوت
- (٢) إنما الدنيا كيّت نسخته العنكبوت و لقد يكفيك منها
- (٣) أيها الطالب قوت وى (أ)ل عمر عن قليل كل من فيها يموت
- ث - (١) والتحيات و ا
- (٢) لطبيات و أ
- (٣) كمل التحية



Fig. 13 Tombe 15, stèle sud, face sud (de Vink)



Fig. 14 Tombe 15, stèle sud, face nord (de Vink)

**TOMBE No. 16** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>16</sup>. In situ en 2005.

Stèle à arc polylobé tronqué, faisant sans doute à l'origine partie d'une tombe à deux stèles.

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 15); B- face ouest; C- face nord; D- face est (fig. 16). A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, trois larges lignes.

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 923, 924, 925, 926 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1913 et suiv.).

Epitaphe :

- I - A - (1-3) : Cette tombe bien gardée appartient à celui qui est au lignage connu, honorable, refuge, râdja, nommé Ibrahîm. Il est décédé dans la nuit du (samedi au) dimanche le 21 de muharram de l'année 930 de l'hégire du Prophète - les meilleures bénédictions et salutation sur Lui ! / 30 novembre 1523.

*D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 21 muharram 930 tombe un lundi.*

Morceaux poétiques :

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

- I - C - (1-3) : Labîd<sup>17</sup> - que Dieu ait pitié de lui ! - a dit : Toute chose, excepté Dieu, n'est-elle pas vaincable et tout délice, nécessairement, passager, à l'exception du jardin du Paradis où la vie de délices est durable ? La mort arrive sans aucun doute.

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

---

16. N'a pas été retenue par de Vink vers 1911.

17. Labîd est le nom d'un poète contemporain de Muhammad et auteur d'une des sept *mu'allaqât*.

- ١ - أ - (١) هذ(ا) القبر المصون الحسيب الكريم الملجم راج
- (٢) المستمّي بايرهيم توفى ليلة الأحد الحادى والعشرين من المحرّم
- (٣) سنة ثلثين و تسعمائة من هجرة النبى عليه أفضى الصلوات والتسليم
- ب - (١) بأمر عالى رقمي الملك منشور وبالعدل أصم
- (٢) كان الأمر [؟] منشور لأن قال إلىك
- (٣) بالمنشار منشور و صدر وليك للزوار منشور
- ت - (١) قال ليد رحمة الله ألا كل شيء ما خلا
- (٢) الله باطل وكل نعيم ولا محالة زائل
- (٣) سوى جنة الفردوس فإن نعيمها دائم [؟] وإن الموت لا شك نازل
- ث - (١) بأمر عالى رقمي الملك منشور وبالعدل أصم
- (٢) كان الأمر [؟] منشور لأن قال إلىك
- (٣) بالمنشار منشور و صدر وليك للزوار منشور



Fig. 15, Tombe 16, stèle sud, face sud



Fig. 16, Tombe 16, stèle sud, face est  
(de Vink)

### **TOMBE No. 17** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>18</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à pinacle et à ailes, à décor exubérant, posées aux deux extrémités d'une haute base horizontale rectangulaire allongée composée de plusieurs niveaux, non inscrite (fig. 17).

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 18); B- face ouest ; C- face nord (fig. 19) ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

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

Au sommet des deux stèles se trouvent des motifs décoratifs.

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 919, 920, 921, 922 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1913 et suiv.).

Epitaphe :

- I - A - (b) - (1-3); - I - B - (1-2); - I - D - (1-2) : Est décédée la noble, vénérable, au lignage connu, digne de miséricorde, nommée Malafsâ (Malaqsâ ?, Mala'sâ?) râdja, fille de Haramhân (Khurramkhân ?) (ou Malafsâ (Malaqsâ ?, Mala'sâ?), fille de râdja Haramhân (Khurramkhân ?) - que Dieu abreuve sa tombe par la miséricorde et le pardon et la fasse habiter au Paradis ! - le lundi 10 du mois de djumâdâ I de l'année 912 de l'hégire du Prophète - sur lui les meilleures bénédictions et salutation ! / 28 septembre 1506.

D'après les Tableaux de Wüstenfeld, le 10 djumâdâ I 912 tombe effectivement un lundi.

Textes religieux :

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

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

Morceaux poétiques :

- I - C - (b) - (1-3) : Oui, ce bas monde est le néant, ce bas monde est sans constance. Oui, ce bas monde est comme une toile tissée par l'araignée. Il te suffit, Ô toi qui es en quête, d'un (seul) aliment. Oui, la vie est peu de chose : celui qui est sur terre, va mourir.

---

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

- ١ - أ - (١) - لا فتى إلّا على  
 - (ب) - (١) توفيت الشريفة العزيزة الحسينية المرحومة المستمية  
 (٢) ملحسا [ملحسا؟] راج بنت حرم瀚 [خرم瀚؟] [أو ملحسا [ملحسا؟] بنت  
 راج حرم瀚 [خرم瀚؟]] سقى الله قبرها بالرمحه  
 (٣) و الغفران وأسكنتها في الجنان في يوم الإثنين  
 - ب - (١) عاشر شهر جمادى الأولى  
 (٢) سنة إثنا عشر و تسعمائة من الهجرة  
 - ت - (أ) - لا سيف إلّا ذو الفقار  
 - (ب) - (١) إنما الدنيا فناء ليس للدنيا ثبوت إنما  
 (٢) الدنيا كيّت نسجته العنكبوت و لقد يكفيك منها  
 (٣) قوت أيها الطالب وى العمر عن قليل وكل من فيها يموت  
 - ث - (١) النبوة عليه أفضلي  
 (٢) الصلوات والتحيّة  
 - ٢ - أ - (١) - لا فتى إلّا على  
 - (ب) - (١) الموت باب وكل الناس داخله  
 (٢) فللت شعرى بعد الباب ما الدار الدار جنت عدن إن  
 (٣) عملت بما يرضي الإله وإن خالفت فالنار  
 - ب - (١) ...  
 (٢) ...  
 - ت - (أ) - لا سيف إلّا ذو الفقار  
 - (ب) - (١) هما محلان ما للناس غيرهما فاختر لنفسك  
 (٢) اى الدار اختار ما للعبيد إن عقلون سوى الفردوس  
 (٣) فإن هفوا هفوة فالرب الغفار  
 - ث - (١) ...  
 (٢) ...



Fig. 17 Tombe 17, vue d'ensemble



Fig. 18 Tombe 17, stèle sud, face sud (de Vink)



Fig. 19 Tombe 17, stèle sud, face nord (de Vink)

- II - A - (b) - (1-3) : La mort est une porte par laquelle tout le monde entre. Plût à Dieu que j'eusse connu quelle demeure se trouve après la porte : la demeure du jardin d'Eden, si j'ai fait ce que Dieu trouve bon, ou alors celle de l'Enfer, si j'ai contré Sa volonté.

- II - C - (b) - (1-3) : Il existe deux résidences pour l'homme, hors celles-ci il n'en est pas d'autre. Choisis pour toi-même la demeure que tu préfères. Pour les serviteurs qui ont compris, il n'y a que le Paradis, alors que pour ceux qui s'adonnaient au péché, c'est Dieu l'AbsolutEUR qui décidera.

A déterminer :

- II - B - (1-2).

- II - D - (1-2).

### TOMBE No. 18 (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>19</sup>. In situ en 2005.

Deux stèles à pinacle et à ailes (sur les deux stèles, les ailes ont partiellement disparu), à décor exubérant, posées aux deux extrémités d'une haute base horizontale rectangulaire allongée composée de plusieurs niveaux, non inscrite (fig. 20).

I - Stèle sud : A- face sud; B- face ouest; C- face nord (fig. 21); D- face est (fig. 22). A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ rectangulaire, une ligne verticale.

II - Stèle nord : A- face sud; B- face ouest; C- face nord; D- face est. A et C : dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ rectangulaire, une ligne verticale.

Reproductions :

- Coll. de Vink n°s 915, 916, 917, 918 (signalé dans « [Lijst der photographische opnamen], Zesde lijst van foto's uit Atjèh », dans *Oudheidkundige Dienst, Nederlandsch Indie, Oudheidkundig Verslag*, 1913 et suiv.).

Epitaphe :

- I - A - (1-3); - I - B - ; - I - D - : Ceci est la tombe du noble, au lignage connu, appartenant à une famille distinguée, qui espère la miséricorde de Dieu, le Roi élevé en dignité [?], Shams shâh fils de Munawwar shâh - que Dieu abreuve le sol dans lequel il repose et fasse du Paradis le lieu de son repos ! Il est décédé le mercredi 1x (= 14 ?) du mois de muharram de l'année 937 de l'émigration du meilleur de la Créature - sur lui les meilleures bénédictions et la plus pure salutation ! / 7 (?) septembre 1530.

Coran :

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

---

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

Morceaux poétiques :

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

- ١ - أ - (١) هذ [كذا] القبر الشريف الحبيب النسيب الراجى
- (٢) إلى رحمة الله الملك الجاہ [؟] شمس شاه بن
- (٣) منور شاه سقى الله ثراه و جعل الجنة مأواه
- ب - تبقى [فى] يوم الأربعاء +++++ عشر شهر المحرم
- ت - (١) أرى طالب الدنيا و إن طال عمره و نال
- (٢) و نال [كذا] من الدنيا سرورا و أنعمها كمان
- (٣) بنا [كذا] بنيانه فأقامه فلما استوى ما قد بناه تهدم
- ث - سنة سبع و ثلين و تسعمائة من انتقال خير البرية عليه أفضل الصلوات و أركنى التحية
- ٢ - أ - (١) يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشئ من علمه
- (٢) إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض
- (٣) و لا يؤده حفظهما [و هو العلي العظيم] (قرآن، ٢، ٢٥٦)
- ب - ++++++
- ت - (١) الله لا إله إلا هو الحي القيوم
- (٢) لا تأخذه سنة و لا نوم له ما في السموات و ما
- (٣) [في] الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه
- . - ث .+.+.+.+



Fig. 20 Tombe 18, vue d'ensemble



Fig. 21 Tombe 18, stèle sud, face nord (de Vink)



Fig. 22 Tombe 18, stèle sud, face est

**TOMBE No. 19** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>20</sup>. In situ en 2005.

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

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 23) ; B- face ouest ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne.

II - Stèle nord : A- face sud ; B- face ouest (fig. 24) ; C- face nord ; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, une ligne.

Coran :

- II - A - (b) - (1-3) ; - II - B ; - II - C - (b) - (1 début) : III, 16/18.
- II - C - (b) - (1fin-3) : II, 286.

Textes religieux :

- I - A - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, le Roi, la Vérité manifeste, Muhammad est l'Envoyé de Dieu, le Pur, le Fidèle.
- I - B : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.
- I - C - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, le Roi, la Vérité manifeste, Muhammad est l'Envoyé de Dieu, le Pur, le Fidèle.
- I - D : Il n'y a de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu.
- II - D : Dieu l'Auguste, l'Immense, est véridique.

Prière :

- II - A - (a) ; - II - C - (a) : O mon Dieu ! Pardonne-lui ...

A déterminer :

- I - C - (a) ; - I - A - (a).

- ١ - أ - (١) - .+ .+ .-
- (ب) - (١) لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِك
- (٢) الْحَقُّ الْمَبِينُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ
- (٣) الصَّادِقُ الْأَمِينُ
- ب - لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ
- ت - (١) - الدِّنِيَا [؟] ...
- (ب) - (١) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِك
- (٢) الْحَقُّ الْمَبِينُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ
- (٣) الصَّادِقُ الْأَمِينُ
- ث - لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ
- ٢ - أ - (١) - اللَّهُمَّ اغْفِرْهَا
- (ب) - (١) شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ
- (٢) إِلَّا هُوَ وَالْمَلَكُوكَ وَ
- (٣) أَولَوْا الْعِلْمَ قَائِمًا
- ب - بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ
- ت - (١) - ... الْجَنَّةُ [؟] ..

20. N'a pas été retenue par de Vink vers 1911.

- (ب) - (١) الحكيم (قرآن، ٣، ١٦ / ١٨) و اعف عنّا و اغفر لنا  
- (٢) و ارحمنا انت مولينا  
- (٣) فانصرنا على القوم الكافرين (قرآن، ٢، ٢٨٦)  
- ث - صدق الله العلي العظيم



Fig. 23 Tombe 19, stèle sud, face sud



Fig. 24 Tombe 19, stèle nord, face ouest

**TOMBE No. 20** (classement Guillot/Kalus en 2002)<sup>21</sup>. In situ en 2005.

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

I - Stèle sud : A- face sud (fig. 25); B- face ouest; C- face nord; D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

II - Stèle nord : A- face sud; B- face ouest; C- face nord (fig. 26); D- face est. A et C : (a) au sommet, dans un cartouche, registre ; (b) plus bas, dans un grand champ, trois lignes. B et D : dans un champ, deux lignes.

Textes religieux :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- II - C - (b) - (1-3) : Il n'y a de divinité que Dieu, le Roi, la Vérité manifeste, Muhammad est l'Envoyé de Dieu, le Pur, le Fidèle.

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

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

Prière :

- I - C - (a) : Ô mon Dieu ! pardonne-lui (*féminin*) et accorde-lui (*féminin*) Ta pitié !

- II - C - (a) : Et accorde-lui (*masculin*) Ta pitié et fais du Paradis le lieu de son repos !

A déterminer :

- I - A - (a).

- II - A - (a).

---

21. N'a pas été retenue par de Vink vers 1911.



Fig. 25 Tombe 20, stèle sud, face sud

- ١ - أ - (١) - الدنيا [!] ...
- (ب) - (١) لا إله إلا الله الملك
- (٢) الحق المبين محمد رسول الله
- (٣) الصادق الأمين
- ب - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- ت - (أ) اللهم اغفر لها وارحمنها
- (ب) - (١) لا إله إلا الله الملك
- (٢) الحق المبين محمد رسول الله
- (٣) الصادق الأمين
- ث - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- ٢ - أ - (١) ...
- (ب) - (١) لا إله إلا الله الملك
- (٢) الحق المبين محمد رسول الله
- (٣) الصادق الأمين
- ب - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- ت - (أ) وارحمه واجعل الجنة مثويه [!] ...
- (ب) - (١) لا إله إلا الله الملك
- (٢) الحق المبين محمد رسول الله
- (٣) الصادق الأمين
- ث - (١) لا إله إلا الله محمد رسول الله
- (٢) لا إله إلا الله محمد رسول الله



Fig. 26 Tombe 20, tombe nord, face nord

x x x

Dans le groupe des tombes datées des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, on relève tout d'abord celle de Shams shâh, fils de Munawwar shâh, mort en 1530 (n° 18). Son importance est remarquée par le fait que ses deux stèles sont posées aux deux extrémités d'une haute base horizontale rectangulaire allongée, à plusieurs niveaux. L'*Hikayat Aceh* mentionne<sup>22</sup> Munawwar shâh et lui attribue des guerres contre le roi de Dar al-kamal, Inayat shâh, qu'il aurait vaincu à la fin. C'est Munawwar shâh qui aurait arrangé le mariage faisant la paix entre les deux royaumes, entre son fils et la fille de Inayat shâh, Setia Indera. Mais il n'est pas question dans l'*Hikayat Aceh* de Shams shâh à qui l'épitaphe attribue seulement le titre de roi (*al-malik*). On peut naturellement se poser la question pourquoi la dépouille de Shams shâh n'a pas été placée dans le cimetière de *Bayt al-Rijâl*<sup>23</sup>. Est-ce que cela signifie qu'il n'a pas régné ? Barros nous le présente comme le gouverneur de Pidië, au nom d'Aceh<sup>24</sup>. Faut-il penser, comme Teuku Iskandar, qu'il a abdiqué ? Toujours est-il que Shams shâh meurt en 1530, la même année que Ali Mughâyat shâh (mort en 1530).

Pour ce qui concerne la tombe de Radja Ibrahim, mort en 1523 (n° 16), il serait tentant de faire de ce Radja Ibrahim celui dont Barros raconte les exploits et la conquête d'Aceh mais qu'il fait mourir en 1528. Si l'on en croit Barros, il serait le fils du «gouverneur de Pidië au nom d'Aceh» et le véritable fondateur du sultanat d'Aceh. Néanmoins, la tombe et les sources acihaises restent muettes sur son identité et sur son rôle dans les événements qu'ils attribuent à son frère 'Ali Mughayat shâh (mort en 1530) qui, lui, est enterré au cimetière de *Bayt al-Rijâl*. Hélas, l'épitaphe de Radja Ibrahim ne nous donne pas l'identité de son père.

En revanche, sur la sépulture de Sît al-'âlam, morte en 1531-1532 (n° 14), on indique bien qu'elle est la fille de Shams shâh. Son surnom honorifique Sît al-'âlam voudrait dire qu'elle a été l'épouse d'un souverain et vu la date de sa mort, elle pourrait être la femme du prince de Daya, Sultan 'Alâ al-dîn Ri'âyat shâh (mort en 1508) ou celle de son frère Muzaffar shâh (mort en 1497).

Dans le même cimetière, on trouve aussi la tombe d'une autre femme, morte en 1523-1524 (n° 15), dont le nom n'est pas exprimé d'une façon claire mais où est mentionné *Sri paduka maharadja* Ladja' al-din. Tenant compte que le titre de *sri paduka maharadja* est d'ordinaire porté par des ministres, on ne peut ici que supposer un premier ministre qui l'ait eu pour épouse.

22. Teuku Iskandar, *De Hikayat Aceh*, 's-Gravenhage, 1958, p. 31.

23. A propos de ce cimetière voir Ludvik Kalus et Claude Guillot, «*Bayt al-rijâl* : premier cimetière royal du sultanat d'Aceh [Épigraphie islamique d'Aceh. 4]», dans *Archipel*, 80, 2010, p. 211-255, figs.

24. Barros, *Da Asia*, III, viii, 5.

La tombe d'une autre femme, Malafsâ (Malaqsâ?, Mala'sâ?) râdja, fille de Haramhân (Khurramkhân?)<sup>25</sup>, morte en 1506 (n° 17), est en réalité la tombe la plus ancienne du cimetière. Elle se situe à côté de la tombe de Shams shâh, fils de Munawwar shâh, mort en 1530 (n° 18), déjà commentée. Les deux tombes se remarquent par le fait que, pour chacune, leurs deux stèles sont posées aux deux extrémités d'une haute base horizontale rectangulaire allongée composée de plusieurs niveaux, ce sont les deux seules tombes présentant cette exception typologique dans ce cimetière. La date de la mort de la défunte nous renvoie au tout début d'Aceh, période pour laquelle nos connaissances sont très maigres. Ainsi, la seule chose qu'on peut dire au sujet de Malafsâ est que son père était vraisemblablement un étranger. Faut-il comprendre qu'elle fut l'épouse de Shams shâh, décédée 24 ans avant son mari, ou même sa mère ?

Notre commentaire ne peut être que limité également pour la tombe de 1543 (n° 8), dont on ne sait que ce que son épitaphe nous dit, à savoir que la défunte est la fille d'un certain Mura et qu'elle est surnommé râdja Saqnû (Safnû ?) Sun (?).

Pour la deuxième tranche chronologique des tombes du cimetière de Kuta Alam, période entre 1570 et 1580, nous avons les tombes d'un fils (n° 9) et d'une fille (n° 8) du sultan 'Abd allâh. Alors que dans les deux cas, le titre de sultan 'Abd allâh est mentionné explicitement, 'Abd allâh n'a pu en réalité régner car il est mort avant son père 'Alâ' al-dîn Ri'ayat shâh (mort en 1571), durant le siège de Malacca (1568). Ce fils, nommé sultan Zayn al-Abidin, est mort en 1579 (n° 9) et était sans doute quelqu'un qui n'appartenait pas à la bonne branche familiale : on peut même se demander s'il a effectivement régné. Il aurait hérité du trône de son oncle Sultan Husein, mort le 8 juin 1578. C'est le fils de celui-ci, Sultan Muda qui lui succéda alors qu'il n'avait que quatre mois. Un autre fils de 'Alâ' al-dîn, Seri Alam, fut choisi comme sultan, mais fut tué par les grands du royaume. Ce fut alors le tour de Zayn al-abidin d'être choisi comme sultan mais il fut tué lui aussi par les mêmes. S'il avait régné alors cela aurait été tout au plus moins de deux ans, même si le texte de l'*Hikayat Aceh* lui accorde ces deux années. Mais avec les turbulences politiques qui caractérisent son époque, il est très difficile de savoir qui détient le pouvoir. Non loin de la tombe de ce sultan, on peut voir la tombe (n° 7) d'une autre fille du sultan 'Abd allâh, soit une sœur de Zayn al-abidin, morte trois ans avant celui-ci. Il s'agit de Raghba (?) Djandar (?) morte le 25 novembre 1576.

Reste une énigme ayant cette période troublée comme arrière-plan : c'est la tombe de sultan radja Ri'âyat (?) shâh (?) 'Alâ' al-dîn, fils du sultan Djalâl

25. Ou Malafsâ (Malaqsâ ?, Mala'sâ ?), fille de râdja Haramhân (Khurramkhân ?) ?

al-dîn, fils du sultan 'Alâ' al-dîn, fils du sultan 'Alâ' al-dîn, mort le 1<sup>er</sup> avril 1580 (n° 13). On ignore tout sur ce personnage. Peut-être s'agit-il d'un fils du sultan 'Abdul Djalil, en supposant une erreur sur le nom du père et une répétition involontaire de «fils du sultan 'Alâ al-dîn».

On ignore tout du sultan Sayyid (?) qui a eu une fille nommée Sitt Bûq (?) dont la tombe n'est pas datée (n° 3).

Les épitaphes des tombes du cimetière du Kuta Alam nous fournissent quelques renseignements qui nous permettent de compléter les généalogies des différentes branches de la famille sultanaise d'Aceh du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est intéressant de constater que dans les textes locaux à notre disposition, cette généalogie a été beaucoup simplifiée car ces textes ont tendance à écarter des membres de la famille considérés comme intrus.

*MARIE-SYBILLE DE VIENNE*

## Premiers jalons pour une histoire économique du sultanat d’Aceh à «l’âge du commerce» (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)

---

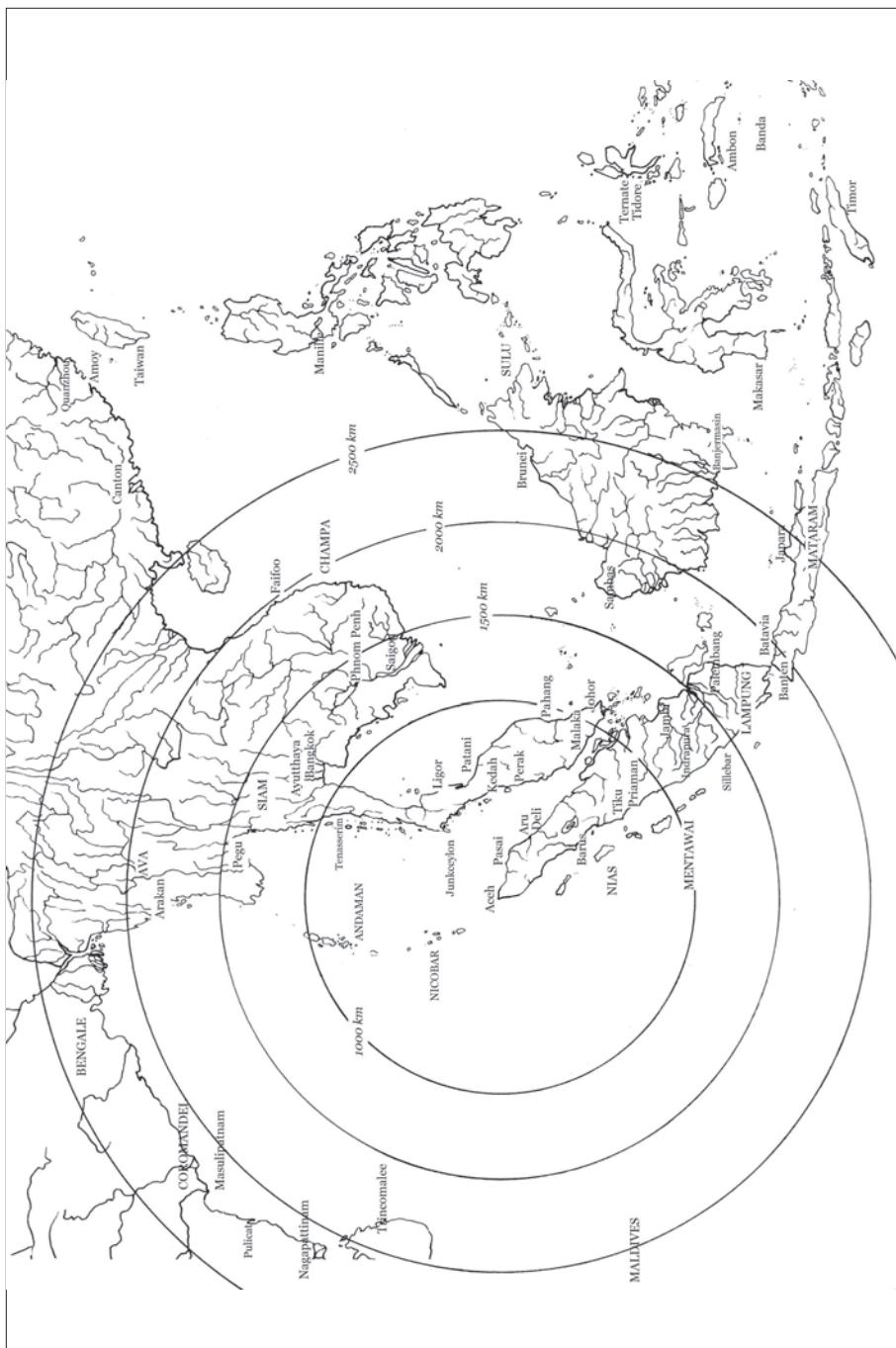
### ACEH : UNE INSCRIPTION GÉOGRAPHIQUE

L’histoire économique d’Aceh se saisit d’abord à travers son inscription géographique, qui détermine le jeu des échanges dans la longue durée, jusqu’à la généralisation de la navigation commerciale à vapeur. Cette inscription peut être modélisée sur la base de quatre cercles concentriques à partir de l’actuelle capitale, Banda Aceh (Kuta Radja), située à l’extrémité nord de l’île de Sumatra, et qui à «l’âge du commerce»<sup>1</sup> (XVe-XVIII<sup>e</sup> siècles) se présentent comme suit :

– Aceh s’inscrit en premier lieu (voir carte) dans un rayon d’un millier de kilomètres, équidistant au nord, des Andaman<sup>2</sup>, et au sud, des Mentawai, qui comprend, à l’est, la quasi-totalité des emporiums du détroit de Malacca (à l’exception de Johor) et de la péninsule malaise (Ligor et Patani inclus) et à l’ouest, les points de chargement les plus proches du camphre (Barus) et du poivre (Tiku et Priaman) sumatranais. Ce premier cercle correspondait à un commerce côtier (au plus quelques jours de navigation à voile) effectué sur

1. Reid, Anthony *Southeast Asia in the Age of commerce 1450-1680*, vol. 1. *The lands below the Winds*; vol. 2. *Expansion and crisis*, New Haven, Yale University Press, 1988 & 1993, 272 & 380 p.

2. Voir Chakravarti, Adhir, *India and Southeast Asia Socio-econo-cultural Contacts*, ch. 26 “Andaman and Nicobar: Early History”, Calcutta, Punthi Pustak, 1998, pp. 517-539; Cooper, Zarine, “Archaeological evidence of maritime contacts: the Andaman islands”, pp. 239-245, in Ray, Himanshu Prabha & Salles, Jean-François (ed.), *Tradition and Archaeology, Early Maritime Contacts in the Indian Ocean*, Singapour & New Delhi, ISEAS & Manohar, 2012.



Ach, situation géo-stratégique

une base de cabotage et assuré par des navires de petite taille, sud-est asiatiques pour la plupart, où en sus du camphre, du poivre, de l'étain et de l'or, circulaient des biens de première nécessité comme des produits alimentaires, notamment du riz en provenance de la cité voisine de Pidir.

– Le deuxième, d'un rayon de 1.500 km, détermine une seconde couronne adjacente à la première, où s'inscrivent au nord et en droiture Pegu (alternativement sous contrôle môn ou birman), puis en se dirigeant vers le sud-est, le Siam, le Cambodge – en y incluant le delta du Mékong – l'épicentre du «monde malais», Riau et Johor, et enfin Jambi et Palembang : s'y déroulaient des échanges à moyen cours (jusqu'à plusieurs semaines de navigation) conjuguant le commerce du riz péguan<sup>3</sup> ou siamois et des denrées insulindiennes de grand prix, épices, produits médicinaux et bois précieux, dont la part (en valeur) dans les cargaisons est plus élevée que dans la première couronne.

– Le troisième d'un rayon de 2.000 km, rajoute au dispositif à l'ouest, Ceylan, en droiture, l'Arakan, important pourvoyeur d'esclaves<sup>4</sup>, de riz et de pierres précieuses<sup>5</sup>, puis en tournant vers l'est, la plupart des côtes du Champa, la pointe ouest de Bornéo (Sambas), les deux emporiums de l'ouest javanais, Banten et Jakatra-Batavia, enfin une seconde région grande productrice de poivre, le pays Lampung.

– Une dernière couronne (2.500 km de rayon) ouvre à l'est sur le Tonkin et l'île de Hainan, Brunei<sup>6</sup> et les ports javanais du Pasisir; à l'ouest sur le Bengale et les grands entrepôts de l'Inde orientale, Masulipatnam, Nagapattinam, Pulicat, etc., et les Maldives. Elle correspondait au «grand commerce», lequel se caractérisait en sus d'un important trafic de main d'œuvre, par encore davantage de produits de grand prix (éléphants<sup>7</sup>, joaillerie, corail) ou à plus fort contenu technologique, textiles (cotonnades et soieries), céramiques, laques, ustensiles divers, auxquels s'ajoutaient des céréales (riz et blé) et un produit alimentaire de base aisé à conserver et riche

3. Thomaz, Luis Filipe F.R., «Les Portugais dans les mers de l'Archipel au XVI<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 18, p. 120.

4. Arasaratnam, A., «Slave trade in the Indian Ocean in the Seventeenth century», in Mathew, K.S. (ed.), *Marines, Merchants and Oceans, Studies in Maritime History*, New Delhi, Manohar, 1995, pp. 197, 201.

5. Bouchon, Geneviève, «Les premiers voyages portugais à Pasai et à Pegou», *Archipel* 18, 1979, p. 129.

6. Kalus, Ludvik & Guillot, Claude, «Quand le style funéraire de Brunei se retrouve à Aceh [Épigraphie islamique d'Aceh, 2]», *Archipel* 77, 2009, p. 57-68.

7. Ito, Takeshi, *The World of the Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh*, PhD thesis, Canberra, Australian National University, 1984, p. 367.

en protéines, les bonites cuites et séchées des Maldives (*kemal mas*<sup>8</sup>), qui constituaient une étape sur la route de la Péninsule arabique. Il s'opérait sur des distances pouvant nécessiter jusqu'à plusieurs mois de navigation, le long d'itinéraires rejoignant à l'est, Canton et les ports du Fujian, et à l'ouest, les ports du Gujarat, Cambay et Surat, le golfe Persique, la mer Rouge et l'empire ottoman.

Cette lecture demeure toutefois largement insuffisante, car, à la différence des autres grands emporiums du monde insulindien, Melaka et Banten, Aceh se situe sur la ligne de partage entre deux espaces maritimes, «sous le vent» et «sur le vent»<sup>9</sup> : à l'ouest, un espace ouvert, à vocation intercontinentale, l'océan Indien; à l'est, un espace resserré, dont sont tributaires un beaucoup plus grand nombre de comptoirs par mile navigué. En sus de Sumatra, ce second espace est circonscrit au nord par l'arc des archipels Nicobar et Andaman, qui forme une barrière jusqu'au delta de l'Irrawaddy, et au sud et à l'est par les côtes de la péninsule malaise. Il est de plus divisé entre, au nord-ouest, la mer d'Andaman proprement dite, espace comportant un certain nombre de passages; et au sud-est, le détroit de Malacca, qui se resserre de manière croissante jusqu'à Riau. Autant dire que d'Aceh, sauf à voler en droiture, il est plus rapide de gagner les côtes du Bengale que celles du Champa, et le commerce avec l'Inde y est bien plus aisé qu'avec la Chine, d'autant que la navigation dans le détroit de Malacca, en sus des difficultés inhérentes à son faible tirant d'eau, à ses écueils et à ses nombreux bancs de sable, attire par son étroitesse même et le nombre de ses îles les prédateurs de toutes sortes. Avec l'essor de la culture du poivre, une voie concurrente s'est donc développée le long la côte ouest de Sumatra, semée d'embûches, qui suit les ports poivriers et conduit aux entrepôts de Java ouest.

Rythmée par les fluctuations du poids respectif (en valeur des échanges) de l'océan Indien et de la mer de Chine méridionale, l'histoire économique d'Aceh du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles peut s'appréhender à travers une périodisation en trois grandes phases à peu près de l'ordre du siècle, fonction

8. *Id., op. cit.*, p. 355; Neves Águas (ed.), *O livro de Duarte Barbosa*, s.l., Publicaçõ Europa-América, 1992, p. 170.

9. Fernão Mendes Pinto (*Pérégrination*, trad. et présentation par Robert Viale, Paris, La Différence, 1991, pp. 109-110), évoque dans l'énoncé des possessions et titulatures du sultan 'Alaradim' le qualificatif de prince (ou roi) de la «Terre des deux mers», ajoutant «l'Océan et la Méditerranée»; il s'agit ici d'Ala al-dīn, qui renverse son frère en 1539 et meurt le 25 novembre 1571, v. Kalus, Ludvik & Guillot, Claude, «Bayt al-rījāl : premier cimetière royal du sultanat d'Aceh [Épigraphie islamique d'Aceh. 4]», *Archipel* 80, 2010, pp. 251-255. Le *Bustan al-Salatin*, écrit plus d'un demi-siècle plus tard, donne en revanche (ch. 13) la date (erronée) de 1567 (Wormser, Paul, Le rôle culturel des étrangers dans le monde malais au XVII<sup>e</sup> siècle : le *Bustan al-Salatin* de Nuruddin ar-Raniri, Paris, EHESS, thèse de doctorat, 2010, p. 478), le ch. 13 étant d'une autre main que celle de Raniri (*ibid.*, pp. 199-212).

de l'évolution du commerce du poivre : la première (XVI<sup>e</sup> s.) correspond à son essor ; la seconde (XVII<sup>e</sup> s.), à son déclin ; la troisième (XVIII<sup>e</sup> s.), à sa reprise.

## L'ESSOR DU POIVRE : FONDATION D'ACEH ET PREMIERS DÉVELOPPEMENTS COMMERCIAUX

### *La mise en place de la poivro-cratie acihaise*

De fait, si Ludovic de Varthema (qui y passe vers 1505) mentionne Pidir<sup>10</sup>, il faut toutefois attendre l'irruption des Portugais à Malacca pour voir apparaître le toponyme d'Aceh dans les sources occidentales et disposer de quelques informations à son sujet, d'abord sous la plume de Tome Pires (*c.* 1515), puis (1516) sous celle de Duarte Barbosa<sup>11</sup>. Aceh, qui vient d'émerger au plan politique comme l'atteste les 30 à 40<sup>12</sup> *lonchar*<sup>13</sup> dont il s'est équipé, est alors un port secondaire, comme Peudada<sup>14</sup>, dans une région où les comptoirs abondent pour peu que les embouchures s'y prêtent.

Le nord de Sumatra est en effet l'une des régions clés du commerce des détroits, car il produit en abondance deux des denrées les plus prisées des échanges inter-asiatiques : le poivre («moins fin et moins fort» que celui du Malabar<sup>15</sup>), dont la culture, importée du sud de l'Inde, s'est développée à partir du début XIV<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>, et la soie brute<sup>17</sup> (de moindre qualité que la chinoise<sup>18</sup>), la région exportant en sus du camphre<sup>19</sup>, du soufre, du benjoin, de

10. *The itinerary of Ludovico de Varthema of Bologna from 1502 to 1508*, transl. by John W. Jones, Londres, The Argonaut Press, 1928, p. 84.

11. Neves Águas (ed.), *O livro de Duarte Barbosa*, Publicaçõ Europa-América, 1992, pp. 169-170.

12. Cortesao, Armando (ed.), *The Suma Oriental of Tomé Pires and the Book of Francisco Rodrigues*, Londres, Hackluyt Society, 1944, p. 139.

13. V. Manguin, Pierre-Yves, “*Lancaran, Ghurab and Ghali: Mediterranean Impact on war Vessels in Early Modern Southeast Asia*”, in Wade, Geoff & Li Tana, *Anthony Reid and the Study of the Southeast Asian Past*, Singapour, ISEAS, 2012, pp. 146-182.

14. Comme Peudada, mentionné par T. Pires (*op. cit.*, p. 261) et J. de Barros, *op. cit.*, pp. 241-42 (v. Ludvík Kalus & Claude Guillot, «Note sur le sultanat de Peudada, fin XV<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> s. [Épigraphie islamique d'Aceh. 5]», *Archipel* 83, 2012, pp. 7-15).

15. *O livro de Duarte Barbosa*, *op. cit.*, p. 169; *The Suma Oriental of Tomé Pires...*, loc. cit.

16. Bulbeck, David; Reid, Anthony; Tan Lay Cheng & Wu Yiqi, *Southeast Asian exports since the 14th century, cloves, pepper, coffee and sugar*, Singapour, ISEAS, 1998, p. 62, citant Ma Huan (*c.* 1433).

17. Voir Salmon, Claudine, «La sériculture à Sumatra Nord. De l'histoire à la légende de Job», *Archipel* 70, 2005, pp. 239-260.

18. L. de Varthema, *op. cit.*, p. 85 ; Cortesao, Armando, ed., *A Suma Oriental de Tomé Pires e o livro de Francisco Rodrigues*, rééd. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1978, pp. 256-260. À Cambay en 1525, la soie de Sumatra atteint ainsi 120 réaux (500 *fedeia*) espagnols le *mann* (1/20e de *bahar*, soit ici 11 kg), la chinoise, 192 réaux (800 *fedeia*), soit un écart de près de 40% (Ferrand, Gabriel, *Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, extraits du *Journal Asiatique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1921, pp.

l'aloès et du cubèbe<sup>20</sup> et étant bien alimentée en or du pays Minangkabau<sup>21</sup>; qui plus est, Pasai fournit des chevaux, qui font à l'occasion partie du tribut envoyé à la cour des Ming<sup>22</sup>. S'y ajoutent les produits en provenance de l'est insulindien, comme la girofle, la muscade ou le santal. À l'importation, la région accueille les habituels produits des réseaux indo-musulmans, opium d'Aden ou du Caire, cotonnades, épices et produits médicinaux indiens, métaux, cinabre, tapis, myrrhe, parfums et eau de rose moyen-orientaux<sup>23</sup>, et de nombreux produits chinois dont les plus réputés sont les porcelaines, les soieries et les laques.

Grâce à une récolte de quelque 6.000 à 10.000 *bahar* (1.100 à 1.800 tonnes) de poivre par an<sup>24</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle, Pidir<sup>25</sup> attire chaque année des marchands «de toutes les nations», soit deux bateaux de Cambaye (Gujerat) et du Bengale, un du Keling (Coromandel), un du Pegu, une vingtaine de Chine<sup>26</sup>, et en période de mousson, force bateaux des côtes malaises et du Tenasserim : c'est le plus grand port du nord de Sumatra.

Rien d'étonnant donc qu'une fois réunies les dynasties de Makota Alam et Dar-ul-Kalam au cours des années 1510<sup>27</sup>, scellée par l'alliance d'Alî

154 & 159). Le *fedeia*, unité de compte monétaire, varie d'un port à l'autre : à Cambaye, en 1525, le *fedeia* vaut 12 *reis* portugais (Ferrand, *id.*, p. 154); à Diu, en 1554, il vaut 1,69 *reis* (Ferrand, *ibid.*, p. 70, sur la base du calcul 60 *fedeia* = 1 *asery* = 12 *perogi*, 42,5 *perogi* valant 360 *reis*).

19. Donkin, R. A., *Dragon's Brain Perfume: An Historical Geography of Camphor*, Leiden, Brill, 1999, 307 p.

20. Le «poivre long» des Portugais.

21. *O livro de Duarte Barbosa*, *op. cit.*, p. 170 ; *Commentarios do Grande Alfonso Dalboquerque*, in Ferrand, Gabriel, *L'empire sumatranaïs de Crīvijaya*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geutner, 1922, p. 129. La production est estimée à l'arrivée des Portugais à 2 *bahar* par an (Meilink-Roelofsz, M.A.P., *Asian trade and European influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, Leiden, Martinus Nijhoff, 1962, p. 100).

22. Par exemple en 1409, p. 516; 1419, p. 745; 1431, p. 1082, etc.

23. Voir Thomaz, Luis Felipe F.R., «Les Portugais dans les mers de l'Archipel au XVI<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 18, 1979, pp. 117-120.

24. Cortesao, Armando (ed.), *The Suma Oriental of Tomé Pires...*, Londres, Hackluyt Society, 1944, p. 140. Le poids du *bahar* varie selon les ports, voire les balances : à Malacca (grande balance, le *dachem* des Portugais, du chinois *da cheng* 大程 grande balance), il fait 210,1 kg ; à Calicut, 208,1 kg, soit une différence minime de 0,9% ; en revanche aux Moluques, il pèse 270 kg, soit 28% de plus que dans les détroits malais (v. Ferrand, *op. cit.*, pp. 219 *sq.*) et à Aceh, 180 kg, soit 16% de moins (Lombard, Denys (ed.), *Mémoires d'un voyage aux Indes Orientales, 1619-1622, Augustin de Beaulieu, un marchand normand à Sumatra*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996, p. 250).

25. Kalus, Ludvik & Guillot, Claude, «Note sur le sultanat de Pidir. Début du XVI<sup>e</sup> s. [Épigraphie islamique d'Aceh, 3]», *Archipel* 78, 2009, pp. 7-18.

26. Varthema, Ludovico de, *op.cit.*, p. 85.

27. Kalus, Ludvik & Guillot, Claude, «La principauté de Daya, mi XV<sup>e</sup>-mi-XVI<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 85, 2013, p. 233.

Mughayât Shâh avec la petite-fille d'Inayat et l'administration de Daya confiée à un prince de Makota Alam, le sultanat d'Aceh n'ait de cesse de prendre le contrôle des principaux ports poivrières. Le moment est favorable, puisque la prise de Malacca par les Portugais<sup>28</sup> modifie doublement le fonctionnement des réseaux marchands : elle 'libère' les principautés sises de l'autre côté du détroit de la tutelle du sultanat<sup>29</sup>; et elle réoriente le trafic d'une partie des réseaux indo-musulmans vers des routes rejoignant le détroit de la Sonde par la côte ouest de Sumatra<sup>30</sup>, moins exposées aux canons et à la piraterie des Portugais<sup>31</sup>. La riche et puissante communauté gujrati de Malacca (qui commerce avec Calicut et Cambaye) se replie ainsi sur Aceh<sup>32</sup>.

Après des guerres récurrentes qui divisent par plus de trois la production de poivre de Pidir, tombée à 2-3.000 *bahar* (malais) au début des années 1510<sup>33</sup>, Aceh prend le contrôle de son ancien suzerain au début des années 1520. En 1524, il renouvelle l'opération à Pasai, déstabilisé par les luttes internes à la famille royale et par les pressions réitérées des Portugais<sup>34</sup> qui y ont construit un fort en 1521<sup>35</sup> – faute d'avoir pu s'emparer d'Aceh<sup>36</sup>. Pasai produisant annuellement 8 à 10.000 *bahar* de poivre<sup>37</sup>, Aceh contrôle dès

28. Lesquels se sont emparés de Goa un an plus tôt, en 1510.

29. Brown, *Sejarah Melayu*, *op. cit.*, pp. 88, 96, etc.

30. Villiers, John, "Doing Business with the Infidel: Merchants, Missionaries and Monarchs in Sixteenth Century Southeast Asia", in K.A. Sprengard & Roderich Ptak (ed.), *Maritime Asia: Profit Maximisation, Ethics and Trade Structure c. 1300-1800*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1994, p. 169.

31. Jorge de Brito, capitaine de Malacca (1515-1517), décide arbitrairement de détourner *manu militari* vers Malacca tous les navires rencontrés dans le golfe du Bengale et le détroit, puis tous ceux allant à Pasai, pour imposer au sultan de Pasai le paiement d'un double tribut annuel (pour le roi de Portugal et pour Malacca) en poivre (Santos Alves, Jorge Manuel, « Samatra », in A.H. de Oliveira Marques (ed.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, volume 1, tome II, *De Macau à Periferia*, Lisbonne, Fundação Oriente, 1998-2003, pp. 87-90). Marsden, William, *History of Sumatra*, 1812, ch. 22, éd. électronique, précise que les Portugais arrivent en Insulinde précédés d'une solide réputation de piraterie, laquelle sort renforcée de la coercition et des détournements de navires (« History of The Kingdom of Achin, From The Period Of Its Being Visited By Europeans », année 1516) et autres exactions commises dans les détroits.

32. Sousa Pinto, Paulo Jorge (de), *Portugueses e Malaios: Malaca e os Sultanatos de Johor e Achém*, 1575-1619, mém. de Master, Lisbonne, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1994, p. 84.

33. *The Suma Oriental of Tomé Pires...*, *loc. cit.*, p. 140.

34. Les intérêts des 'privés' portugais s'opposent à ceux de l'Estado da Índia, accroissant encore l'instabilité de Pasai (Jorge Manuel do Santos Alves, « Samatra », *op. cit.*).

35. *Ming shi-lu*, *op. cit.*, p. 1987, mention d'avril 1523.

36. Boxer, Charles R., "A note on Portuguese reactions to the revival of the Red Sea spice trade and the rise of Atjeh, 1540-1600", *Journal of Southeast Asian History* 10/3, 1969, p. 415.

37. *Ibid.*, p. 144.

lors potentiellement quelque 10 à 20.000 *bahar* de poivre<sup>38</sup> par an, soit de 2.100 tonnes à 4.200 tonnes.

Au tournant des années 1520-1530, Aceh est ainsi à même de reprendre à son compte une partie du trafic de Malacca d'où partaient chaque année avant la conquête portugaise une cinquantaine de navires pour Jeddah<sup>39</sup>, en expédiant une première cargaison de poivre à destination des ports de la mer Rouge<sup>40</sup>. Autant dire qu'Aceh se trouve dès lors en compétition avec les Portugais, qui, depuis les années 1510, s'efforcent de fermer le ‘détroit de La Mecque’ pour lutter contre la concurrence des Vénitiens<sup>41</sup>, de leurs fournisseurs mamelouks du Caire, puis des Ottomans, qui s’emparent de l’Égypte en 1516. Quand les Portugais, qui jouent Ormuz et le marché persan, construisent une forteresse à Diu (port d’étape vers la mer Rouge) en 1535, les Acihais ripostent en attaquant Malacca en 1537, vraisemblablement à partir de Pasai – sans succès au demeurant, car malgré les canons portugais récupérés en 1521 (à Aceh) et en 1524 (à Pasai)<sup>42</sup> ils ne font pas le poids face à l’artillerie et à la poliorcétique occidentales. La carte ottomane s’impose alors de soi. Après l’échec de l’expédition du Pacha du Caire, Suleiman<sup>43</sup>, contre Diu en 1537-38 (quelque 20.000 hommes, dont 7.000 janissaires), ce dernier envoie un émissaire proposer à Aceh<sup>44</sup> une alliance militaire en échange de l’ouverture d’un comptoir à Pasai lui permettant de s’approvisionner directement en poivre. ‘Alâ al-dîn évince ensuite son frère Salâh al-dîn<sup>45</sup>, s’installe à Banda Aceh et prend les commandes du sultanat.

Fort de l’appui de quelques dizaines de mercenaires ottomans, commandés par un ‘Abyssin’<sup>46</sup>, ainsi que du soutien de *Luçon* du Brunei<sup>47</sup>, Aceh monte d’abord une opération contre le Siam, à destination des zones de

<sup>38</sup>. En additionnant la production de Pidir de temps de paix et celle de Pasai données par Tomé Pires, sachant que : 1 quintal portugais = 58,75 kg; 1 *bahar* malais (*i.e.*, Malacca, ‘grande balance’) = 3,57 quintaux portugais.

<sup>39</sup>. Godinho, *op. cit.*, p. 758.

<sup>40</sup>. Reid, Anthony, *An Indonesian Frontier, Acehnese and other Histories of Sumatra*, Singapour, Singapore University Press, 2005, p. 74.

<sup>41</sup>. Godinho, Vitorino de Magalhaes, *L’économie de l’empire portugais aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1969, pp. 731-752.

<sup>42</sup>. Boxer, Charles R., “A note on Portuguese reactions to the revival of the Red Sea spice trade...”, *op. cit.*, p. 415.

<sup>43</sup>. De peur de représailles de la Sublime Porte, il se suicidera en 1539.

<sup>44</sup>. Pinto, *Pérégrination*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>45</sup>. Kalus, Ludvik & Guillot, Claude, «Bayt al-rijâl : premier cimetière royal du sultanat d’Aceh [Epigraphie islamique d’Aceh. 4]», *Archipel* 80, 2010, pp. 251-255.

<sup>46</sup>. *Ibid.*

<sup>47</sup>. Avec lequel les liens étaient étroits, ce qu’atteste entre autres l’importation de stèles acihaises au Brunei, v. Karim bin Pengiran Haji Osman, “A report on archaeological

production de poivre de Kedah, puis (1539) une expédition contre Aru. Dépourvu d'autres produits d'exportation que ceux résultant du pillage des navires passant à portée<sup>48</sup>, Aru dispose d'un arrière-pays vaste et peuplé, ce qui n'est pas sans intérêt dans les termes du nord Sumatra, pauvrement doté en matière de cultures vivrières en dehors de la région de Pidir. Mais l'opération échoue face à la contre-offensive de Johor et de ses alliés de la côte est de Sumatra; moyennant quoi les réseaux commerciaux de Sumatra Nord se recentrent progressivement sur Banda Aceh<sup>49</sup>.

Malgré l'appui de soldats ottomans et l'envoi d'une première ambassade à Istanbul en 1547, Aceh échoue toutefois à prendre Malacca, mais s'empare de Perlis<sup>50</sup>. Si les contacts se maintiennent avec les Ottomans par le biais du commerce acihais à Jeddah, il faudra attendre le début des années 1560 pour qu'Aceh et la Sublime Porte échangent une série d'ambassades (1562-71), suite à la demande d'assistance militaire et technique d'«Alâ al-dîn. En dépit de la promesse de Selim II, les Ottomans renoncent à envoyer une flotte à Aceh en raison des troubles du Yemen, et se contentent d'y expédier un minimum d'artillerie, de janissaires et d'artisans à même d'en transférer les technologies<sup>51</sup>. Celles-ci permettront à Aceh de renforcer ses défenses et de conquérir les points de chargements du poivre minangkabau, Tiku, Priaman et Indrapura (dont la production reste, pour l'heure modeste), soit les deux tiers de la côte occidentale, ce qui lui donne en sus accès à un produit de grand prix, le camphre de Barus<sup>52</sup>, qui se vendait en 1516 à Calicut de 6 fois (pour le camphre en blocs) à 70 fois (pour celui en onguent) le prix du poivre<sup>53</sup>. En 1564, Aceh reprend le contrôle d'Aru et pille Johor<sup>54</sup>, puis

---

excavation and exploration on Pulau Terendak and its surrounding area”, *Brunei Museum Journal* 7/4 1992, p. 25 n. 60, Brunei envoyant (comme à l'accoutumée) les Bajau qui lui servent de garde-côtes (Nicholl, Robert (ed.), *European sources for the History of the Sultanate of Brunei in the Sixteenth Century*, Bandar Seri Begawan, Brunei Museums, 3<sup>e</sup> éd., 2007, p. 32, citant F. Mendes Pinto).

48. *The Suma Oriental of Tomé Pires...*, loc. cit., p. 147.

49. Alves, Jorge Manuel dos Santos, “The Foreign Traders’ Management in the Sultanates of the Straits of Malacca (The Cases of Malacca, Samudera-Pasai and Aceh, 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries)”, in Claude Guillot, Denys Lombard & Roderich Ptak, *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 131-142.

50. Id., “Le Nord de Sumatra au XVI<sup>e</sup> siècle”, in *Nouvelles orientations de la recherche sur l'histoire de l'Asie Portugaise, Actes du Colloque, Paris, 3-4 juin 1995*, Paris, Fondation & Centre Culturel Calouste Gulbenkian, p. 106.

51. Göksoy, Ismail Hakki, “Ottoman-Aceh Relations According to the Turkish Sources”, *First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies*, 24-27 février 2007, Asia Research Institute, National University of Singapore & Rehabilitation and Construction Executing Agency for Aceh and Nias (BRR), p. 5.

52. Guillot, Claude, «Aceh et les lectures de l'histoire», *Archipel* 64, 2002, p. 190.

53. Duarte Barbosa, in Ferrand, op. cit., p. 148.

54. Reid, A., *An Indonesian Frontier, Acehnese and other Histories of Sumatra*, op. cit., pp. 83-85; Pinto, op. cit., p. 113.

s'empare onze ans plus tard (1575) de Perak. Malgré la mise en place en 1566 d'une ligue ordonnée à bouter les Portugais hors du Sud-Est asiatique, réunissant Indiens et puissances du Sud-Est asiatique<sup>55</sup>, soit les royaumes de Daman, Masulipatnam, Calicut et plusieurs des sultanats malais, Aceh échoue à quatre reprises à prendre Malacca (1568<sup>56</sup>, 1572, 1574 et 1582).

### *L'ère du poivre*

Vue la situation géographique d'Aceh, point n'est toutefois besoin d'évincer l'emporium portugais, car la prospérité du sultanat repose sur l'exploitation de la première (en valeurs importées) et la moins chère (au poids) des épices du grand commerce de l'océan Indien et de la mer de Chine méridionale : le poivre.

Le transport maritime n'est guère onéreux : au début du XVI<sup>e</sup> s., l'affrètement d'un *sampan* de Pidir aux Moluques coûte de l'ordre de 1.440 réaux espagnols<sup>57</sup>, rémunération des équipages et frais de navigation inclus<sup>58</sup>; une jonque de Malacca à Pegu, dans les 4.000 réaux<sup>59</sup>, et probablement à peine plus vers le Bengale. En moyenne, il faut compter quelque 10% de frais sur les marchandises transportées de Sumatra vers l'Inde<sup>60</sup> et 35%-40% sur celles à destination de la Chine<sup>61</sup>. Mais les risques demeurent élevés : si un cinquième à un tiers des navires partis de Lisbonne périssent avant d'atteindre l'Inde<sup>62</sup>, on peut estimer, au prorata de la longueur des trajets, que la navigation entre Sumatra, l'Inde et la Chine

55. Diogo de Couto, *Asia, Decada VIII*, Lisbonne, 1786, pp. 132 sq.

56. Malgré l'envoi d'une flotte très importante comprenant plus de deux cent navires, dont vingt galères, autant de jonques (v. Lemos, Jorge de, *História dos Cercos de Malaca*, fac simile, Lisbonne, Biblioteca Nacional, 1982).

57. Réaux simples, soit l'unité de compte espagnole la plus répandue, et non réaux de 8, pièce d'argent courante valant 8 réaux d'argent.

58. Prix de 400 *pardais* (*i.e. pardao*, transcription portugaise de la *pagoda*, monnaie d'or d'Inde du Sud) par bateau, soit 72.000 *reis* portugais, 1 real espagnol valant 50 *reis* portugais (L. de Varthema, *op.cit.*, p. 87).

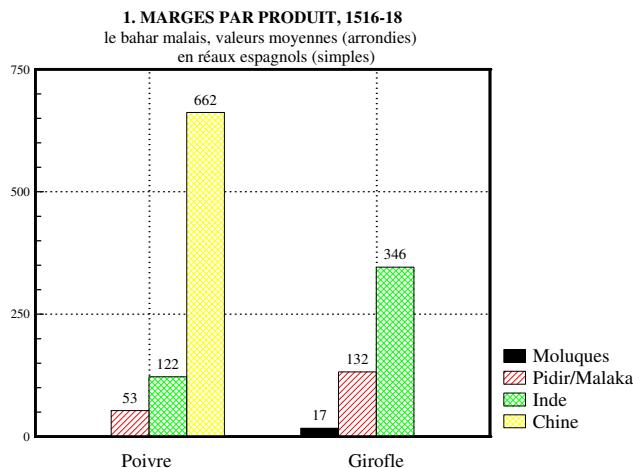
59. Estimations sur la base des données de Thomaz, Luis Felipe F.R., *De Malacca a Pegu, viagens de um feitor português (1512-1515)*, Lisbonne, Instituto de Alta Cultura, 1966, Annexes, Quadros, I, II & III.

60. "Leembranças das cousas da India em 1525", in Ferrand, G., *op. cit.*, pp. 166-168; Reid, A., *Southeast Asia in the Age of commerce 1450-1680*, vol. 2. *Expansion and crisis*, *op. cit.*, p. 51.

61. La VOC estime à 40% ses frais de transport Canton-Batavia à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle (v. M.S. de Vienne, *Les Chinois en Insulinde, échanges et sociétés marchandes au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, les Indes Savantes, 2008, p. 208); or si le transport revient à l'évidence un peu moins cher aux Chinois vues leurs modalités d'affrètement, le trajet d'Aceh à Canton est en revanche plus long que celui de Batavia à Canton.

62. Veen, Ernst van, Decay or defeat?: An inquiry into the Portuguese decline in Asia 1580-1645, thèse de doctorat, Leiden, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies (CNWS), 2000, ch. 3, p. 3 (non paginé).

présente un risque quatre fois moins élevé, soit des pertes de l'ordre d'un navire sur dix à un navire sur vingt.



À Sumatra en 1518, le poivre vaut 42 à 63 réaux le *bahar*<sup>63</sup> malais<sup>64</sup>. Il atteint 15 à 20 *cruzados*<sup>65</sup> (159 à 212 réaux espagnols) le quintal<sup>66</sup> dans les ports de Chine du Sud : c. 570-770 réaux le *bahar*. La marge brute sur le poivre en Chine du Sud est ainsi de 900 à 1.800 %, dont il faut déduire, en sus des frais (40 %) du trajet, 20 % de taxe<sup>67</sup>. À la même date, le poivre sumatranaise se revend (hors taxe) à Calicut<sup>68</sup> quelque 122 réaux le *bahar*<sup>69</sup>, soit une marge brute de 193 à 290 %. À titre de comparaison, la girofle, qui s'achète aux Moluques de 8,6 à 17,2 réaux le *bahar*<sup>70</sup> vaut entre 110 et 154

63. Calcul sur la base des chiffres de Duarte Barbosa, traduit dans Ferrand, G., *op. cit.*, qui donne le prix à Sumatra de «400 à 600 maravedis le quintal, poids nouveau [editum quintal pesant 57,75 kg, v. Thomas, Luis Filipe F.R., *De Malaca a Pegu, op. cit.*, p. 49]». Le réal d'argent espagnol valant 34 maravedis et le réal de 8 (soit 8 réaux espagnols d'argent), 400 reis portugais, le real portugais vaut 0,68 maravedi (soit 50 reis portugais pour 1 réal espagnol); recalcul sur la base du tableau d'équivalence monétaire d'Ernst van Veen, Decay or defeat?: an inquiry into the Portuguese decline in Asia 1580-1645, thèse de doctorat, Leiden, 2000, ‘Appendix 0.1’.

64. Tous les poids exprimés ci-après en *bahar* le seront en *bahar* ‘malais’ (grande balance de Malacca) de 210,1 kg.

65. *Ibid.*

66. 2.700 à 3.600 réaux espagnols la tonne, 1 tonne (métrique) = 17 quintaux.

67. Meilink-Roelofsz, M.A.P., *op. cit.*, p. 98.

68. Le Malabar produit alors jusqu'à 20.000 *bahar* de poivre (Godinho, *op. cit.*, p. 581).

69. Calicut prélève une taxe de 12 *fanam* (1 *fanam* équivalent à cette date à 1 réal espagnol) par *bahar*.

70. Duarte Barbosa, in Ferrand, *op. cit.*, pp. 146-147, qui donne un prix de 11 à 22 réaux le *bahar* moluquois aux Moluques.

réaux le *bahar* à Malacca et de 315 à 380 réaux à Calicut (hors taxes), soit une marge brute comprise entre 200 et 345 % entre ces deux dernières destinations (graphique 1).

En Chine, les marges sur le poivre sumatranais représentent donc le quadruple de celles de l'Inde, où le poivre abonde sur les côtes du Malabar.

Malgré la rentabilité du commerce du poivre ‘à la Chine’, les négociants du Sud-Est asiatique y sont peu présents, car le trafic maritime est sévèrement contrôlé par les Ming. Ces derniers commencent par restreindre au cours du XVI<sup>e</sup> siècle la venue de navires étrangers à l’envoi du tribut, dont ils limitent la fréquence<sup>71</sup>. Ils instaurent ensuite (en 1567) un système de licence, dont quinze sont accordées à des jonques chinoises faisant le commerce du poivre<sup>72</sup>. Partant, ce sont les Chinois qui assurent l’essentiel des échanges de la Chine du Sud avec l’Insulinde.

Les trois quarts<sup>73</sup> du poivre du nord de Sumatra sont exportés vers la Chine au milieu des années 1510 (soit entre 1.600 et 3.200 tonnes de poivre si l’on reprend les estimations les plus hautes relatives à la production sumatranaise<sup>74</sup>). Quarante ans plus tard, le poivre chinois viendrait pour l’essentiel de Java ouest, qui, dès 1554, en produit annuellement de l’ordre d’un millier de tonnes<sup>75</sup>, une production qui augmente ensuite, les Chinois chargeant 1.800 tonnes de poivre à Banten à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>76</sup>. Aussi, si les Chinois sont encore bien présents à Aceh à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, où ils ont leur propre *kampung*<sup>77</sup>, ce n’est pas tant pour s’y procurer poivre, que pour y échanger leurs propres produits (à commencer par des porcelaines) contre des marchandises venant d’Inde ou de mer Rouge.

### *Le jeu de la carte indienne*

De fait, dès qu’Aceh s’empare des principales zones de production poivrière de Sumatra, ses souverains reconfigurent les échanges du nord de

71. Wade, G., *The Ming Shi-lu*, op. cit., pp. 149.

72. Bulbeck, David; Reid, Anthony; Tan Lay Cheng & Wu Yiqi, *Southeast Asian exports since the 14<sup>th</sup> century...*, p. 63.

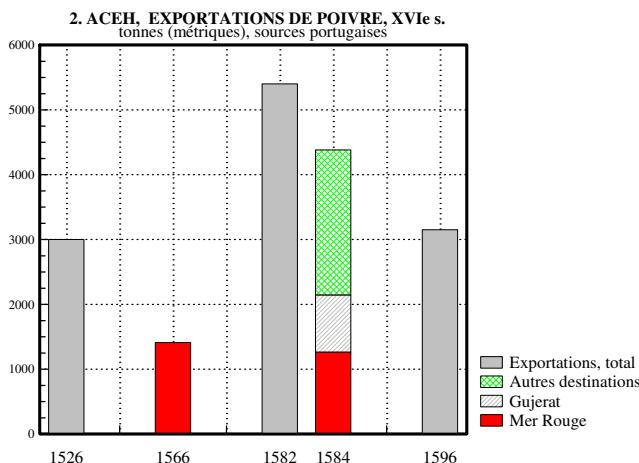
73. Godinho, op. cit. (qui reprend les données de Giovanni da Empoli, facteur à Pasai en 1516), p. 592.

74. Godinho, ibid., en déduisant la production de poivre de Patani et Kedah, soit de 1.100 à 1.200 *bahar* de poivre (230-250 tonnes), évaluée par Bulbeck, David; Reid, Anthony; Tan Lay Cheng & Wu Yiqi, *Southeast Asian exports since the 14<sup>th</sup> century...*, Leiden, KITLV, 1998, p. 63 ; le tableau de synthèse de Bulbeck, Reid et al., p. 62, reprend celui de Godinho, op. cit., p. 58.

75. 15.000 quintaux de poivre en moyenne, in Nunez, Antonio, *Livre des poids, mesures et monnaies de l’Inde*, 1554, traduit du portugais par Ferrand, op. cit., p. 91.

76. Meilink-Roelofsz, M.A.P., op. cit., p. 152.

77. John Davis, in A. Reid, *Witnesses to Sumatra, a Traveller’s Anthology*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994, p. 20.



l'île : ils reprennent la stratégie commerciale mise en œuvre par Pasai et jouent la carte indienne, et par-delà Jeddah et la mer Rouge<sup>78</sup>. Le moment est favorable, puisque les Portugais n'ont de cesse d'instaurer un monopole sur la mer Rouge à partir de leurs comptoirs du Gujarat. Les petits royaumes indiens disposant d'une façade maritime, qui se retrouvent en compétition pour la captation des flux de marchandises, pratiquent donc une large ouverture commerciale. Partant, les Acihais ont tout intérêt à reprendre à leur compte l'exportation de poivre à Jeddah, en naviguant en droiture à partir des Maldives, et ce, sur la base d'un partenariat avec les Gujrati, qui se sont mis dès la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle à construire des gros porteurs à l'imitation des caraques portugaises.

Dès 1526 (soit deux ans après la conquête de Pasai), des bateaux chargés de poivre gagnent la mer Rouge<sup>79</sup> en provenance d'Aceh ; les conquêtes acihaises stabilisant la situation politique au Nord Sumatra, la production de poivre commence à rattraper son niveau des années 1510. Au milieu des années 1560, le trafic de la mer Rouge en provenance du sultanat est estimé à 5 navires par an, soit quelque 1.400 tonnes de poivre (en 1566)<sup>80</sup>, ce qui donne une moyenne de 280 tonnes de poivre par bateau. Un quart de siècle plus tard, en 1584, les Acihais y expédient 2.300 à 3.000 tonnes d'épices,

78. Teuku Iskandar, “Aceh as a Crucible for Malay Muslim Literature”, in *Mapping the Acehnese Past*, pp. 44-45.

79. Les Portugais s'emparent de l'un d'entre eux, richement chargé (Meilink-Roelofsz, *op. cit.*, p. 145).

80. 24.000 quintaux, v. Boxer, C., “A note on Portuguese reactions to the revival of the Red Sea spice trade...”, *op. cit.*, p. 419.

toutes variétés confondues<sup>81</sup>, dont au moins les trois quarts (en tonnage) sont du poivre à en juger par la composition des chargements de leurs concurrents portugais en provenance des côtes indiennes<sup>82</sup>. Chaque année partent du sultanat quatre ou cinq navires pour Jeddah, trois ou quatre pour la côte ouest de l'Inde (Cambaye et Dabul), deux ou trois pour le Coromandel, et cinq ou six pour le Pegu<sup>83</sup> (voir graph. 2<sup>84</sup>). En 1596, Aceh exporterait 2.700 tonnes de poivre, toutes destinations confondues<sup>85</sup>. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les trois quarts des épices arrivant en mer Rouge proviennent ainsi d'Aceh<sup>86</sup>.

La conjoncture est favorable, car les prix des denrées sumatranaises en Inde sont à la hausse tout au long du XVI<sup>e</sup> siècle : à Cochin en 1503<sup>87</sup> et à Cannanore en 1508<sup>88</sup>, le cours du poivre était de 97 réaux<sup>89</sup> le *bahar*<sup>90</sup>, toutes taxes déduites. En huit ans, le prix du poivre augmente de quelque 28% sur les côtes de l'Inde, atteignant 122 réaux en 1516<sup>91</sup>. La tendance s'accélère ensuite, avec un doublement en dix ans, le poivre valant à Cambaye 240 réaux le *bahar*<sup>92</sup> en 1525.

Le prix du poivre repart ensuite à la baisse sur les deux décennies suivantes, chutant à 129 réaux en 1554<sup>93</sup>. Il remonte ensuite à 190 réaux sur la décennie 1560<sup>94</sup>, pour retomber légèrement (-12%) sur les quinze années

81. Boxer, Charles, *id.*, p. 424, citant Jorge de Lemos, *Hystoria dos cercos de Malacca* (1585).

82. Voir tableau, Godinho, *op. cit.*, p. 704.

83. Alves, Jorge M. Dos Santos & Manguin, Pierre-Yves, *O Roteiro das Cousas do Achem de D. João Ribeiro Gaio...*, Lisbonne, Comissão Nacional para as Comemorações das Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 97. Ces évaluations corroborent celles de Lemos, les 30.000 quintaux (1.762 tonnes) du *Roteiro* devant correspondre à la petite dizaine de bateaux (en tout) partant pour le Gujerat et la mer Rouge.

84. Chiffres du *Roteiro* (p. 97) pour l'année 1584, sur la base d'une cargaison moyenne de 280 tonnes de poivre par bateau et du nombre moyen de bateaux par destination.

85. Boxer, Charles, *op. cit.*, p. 426.

86. Godinho, *op. cit.*, p. 777, reprenant Sassetti (1585), facteur de l'*Estado do Índia* pour le commerce du poivre.

87. Godinho, *op. cit.*, p. 631.

88. Ferrand, G., *op. cit.*, p. 141.

89. Réaux d'argent 'simples' et non de 8.

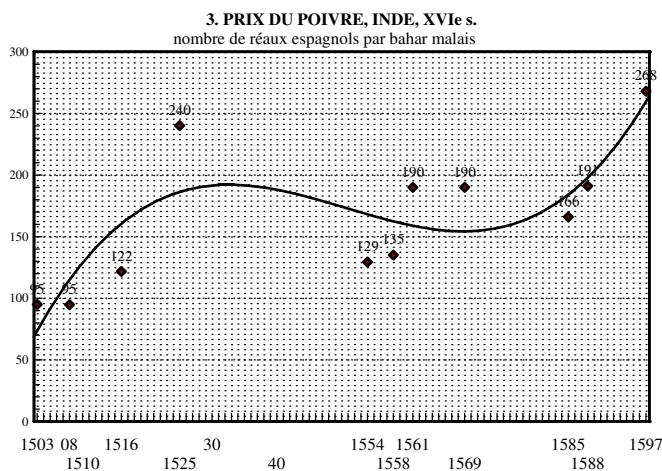
90. Soit 95 réaux pour un *bahar* de 205,5 kg, de 2,1% plus petit que celui de Malacca (lettre du 8 décembre 1508 au roi de Portugal, in Ferrand, G., *Les poids, mesures et monnaies des mers du sud...*, *op. cit.*, p. 141).

91. Duarte Barbosa, in Ferrand, *op. cit.*, p. 146.

92. *Lembranças das cousas da India em 1525*, *op. cit.*, p. 156, étant entendu que la monnaie de compte de Cambaye, le *fedeia*, vaut à l'époque 12 *reis* portugais (*id.*, p. 154).

93. In Ferrand, G., *op. cit.*, p. 146.

94. Prix pratiqués à Cochin. 1558 : Godinho, *op. cit.*, pp. 635-6; 1561 : *id.*, p. 638; 1569 : *ibid.*, p. 640.



suivantes (1579-1585<sup>95</sup>). Suit un nouveau doublement du prix du poivre sur la décennie 1590, de 191 réaux en 1588<sup>96</sup> à 268 en 1597<sup>97</sup> (graph. 3). Une hausse que confortent par ailleurs les sources mogholes, où le prix moyen du *bahar* vers 1595 (loin des zones de production) est de *c.* 600 réaux<sup>98</sup>.

Autant dire qu'en quatre-vingt-dix ans, le prix du poivre a triplé sur les côtes de l'Inde. Et que s'il triple sur les côtes de l'Inde, il triple aussi aux deux extrémités du trajet : à Sumatra et en mer Rouge... Mieux encore, au début des années 1580, les rapports entre poivres sumatranais et malabar se sont inversés, le sumatranais étant désormais considéré comme meilleur que l'indien<sup>99</sup>. La richesse d'Aceh est alors à son apogée.

Mais l'appétence pour le lucre des marchands (qui vivent dans des maisons 'en dur' et disposent de leur artillerie privée) est devenue telle qu'elle alimente une course effrénée au pouvoir, les *orang kaya* s'érigent en autant de faiseurs de rois. Après la mort du sultan Ali Ri'ayat Shah (1579), la dynastie implose : huit sultans se succèdent à Aceh en trente ans entre 1579 et 1607. Poussés par les clientèles marchandes, deux étrangers prennent successivement le pouvoir : un prince de Perak (assassiné vers 1586)<sup>100</sup>, puis un prince d'Indrapura (décédé en 1589). La confusion est telle

95. Prix moyens sur Cochin et Goulam (Godinho, *id.*, p. 639).

96. Prix moyen établi par van Linschoten (*ibid.*).

97. Prix moyens au Malabar et au Kannara, *id.*, p. 641.

98. Recalculs sur la base des prix donnés dans les *Ayn-i-Akbari*, in Ferrand, G., *op. cit.*, p. 178.

99. Alves, Jorge M. Dos Santos & Manguin, Pierre-Yves, *O Roteiro das Cousas do Achem de D. João Ribeiro Gaio...*, *op. cit.*, p. 100.

100. Lombard, Denys, *Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda, 1607-1636*, Paris, EFEO, 1967, p. 186. Sur l'atmosphère d'Aceh à cette date, v. Alves, Jorge Manuel dos

qu'un dignitaire, 'Ala ad-Din Ri'ayat Shah Sayid al-Mukkamil<sup>101</sup>, s'empare alors du trône et s'empresse de faire massacrer les *orang kaya* et leurs obligés : un millier de personnes auraient alors péri<sup>102</sup>.

Rien d'étonnant donc à ce que les exportations de poivre (toutes destinations confondues) d'Aceh diminuent de 40% à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle : de c. 5.300 tonnes de poivre en 1582<sup>103</sup> à 3.150 tonnes (15.000 *bahar*) en 1596<sup>104</sup>. Partant, si le poivre est encore abondamment cultivé à Aceh en 1599<sup>105</sup>, son prix grimpe à 150 réaux le *bahar*<sup>106</sup>, ce qui ne l'empêche pas de demeurer concurrentiel par rapport à Banten où il atteint alors 180 réaux<sup>107</sup>. La paix s'avérant bénéfique au commerce, 'Ala ad-Din Ri'ayat Shah joue l'ouverture commerciale : il se rapproche des Portugais avec lesquels il échange des ambassades (1593-1599<sup>108</sup>) ; peu de temps après le passage mouvementé<sup>109</sup> de Frederick de Houtman (1599) et la fondation de

Santos, «Une ville inquiète et un Sultan barricadé : Aceh vers 1588 d'après le Roteiro das Cousas do Achem de l'Évêque de Malacca», *Archipel* 39, 1990, pp. 93-112.

**101.** Selon François Martin, *Description du premier voyage faict aux Indes Orientales par les François en l'an 1603*, Paris, Laurent Sonnius, 1604, p. 36, qui a personnellement séjourné à Aceh, Ala ad-Din Ri'ayat Shah Sayid al-Mukkamil aurait débuté dans la vie comme simple pêcheur, puis aurait été appelé auprès du roi «pour sa valeur» avant de prendre sa place ; John Davis (in Reid, *Witnesses to Sumatra, a Traveller's Anthology*, *op. cit.*, p. 23) corrobore ce récit, ajoutant toutefois qu'il avait commandé les galères royales et que son prédécesseur lui avait fait épouser sa plus proche parente. Ce n'est que sous le règne de son petit-fils Iskandar Muda que l'*Hikayat Aceh* (Teuku Iskandar, *De Hikayat Atjéh*, *op. cit.*, p. 99) et le *Bustan al-Salatin* (dans une partie sous-traitée par Ramiri, v. Paul Wormser, *op. cit.*, pp. 199-212) lui restitueront une légitimité supplémentaire *a posteriori*, en mentionnant qu'il a été désigné par les *orang kaya*, et qu'il a fallu lui forcer la main (discours repris par Augustin de Beaulieu, éd. par Denys Lombard, *Mémoires d'un voyage aux Indes Orientales, 1619-1622, Augustin de Beaulieu, un marchand normand à Sumatra*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996, pp. 219-220).

**102.** A. de Beaulieu, *op. cit.*, pp. 218-219, dit 20.000, ce qui semble excessif au vu de la population de Banda Aceh !

**103.** Alves, Jorge M. Dos Santos & Manguin, Pierre-Yves, *O Roteiro das Cousas do Achem de D. João Ribeiro Gaio...*, *op. cit.*, p. 33.

**104.** Boxer, C.R., *loc. cit.*, p. 426.

**105.** John Davis, qui estime qu'Aceh serait à même d'approvisionner une vingtaine de navires par an (récit de voyage reproduit dans A. Reid, *Witnesses to Sumatra, a Traveller's Anthology*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994, p. 24) ce qui semble exagéré au regard des évaluations des Portugais, qui ont en permanence l'œil rivé sur Aceh.

**106.** 3 £ 4 shillings le *bahar* (John Davis, in Kerr, Robert (ed.), *A General History and Collection of Voyages and Travels*, Vol. VIII, Edinburgh, William Blackwood & London, T. Cadell, 1824, p. 42), soit 128 réaux espagnols le *bahar* acihais, lequel fait 85% du *bahar* malais. La livre anglaise fait 20 shillings, le shilling valant alors 2 réaux espagnols.

**107.** Meilink-Roelofsz, *Asian trade and European influence*, *op. cit.*, p. 393 n. 94.

**108.** Sousa Pinto, Paulo Jorge (de), *The Portuguese and the Straits of Melaka, 1575-1619, Power, Trade and Diplomacy*, Singapour, NUS Press, 2012, pp. 94 sq.

**109.** Il échappe de justesse à une conversion forcée ("A Dutch Admiral in captivity", in A. Reid, *Witnesses to Sumatra*, *op. cit.*, pp. 44-49).

la Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), il envoie deux délégations auprès des Hollandais, d'abord aux Pays-Bas (en 1602) puis à Candy (Kandy) (en 1603<sup>110</sup>). Moyennant quoi les Hollandais ouvrent un comptoir à Aceh en 1601 et les Britanniques en font autant l'année suivante<sup>111</sup>. Mais après une famine catastrophique (c. 1605<sup>112</sup>), le successeur d'‘Ala ad-Din Ri'ayat Shah, ‘Ali Riayat Shah (1604-07), adopte une politique qui va à l'encontre des objectifs commerciaux de son père : il ordonne l'arrachage des plants de poivre<sup>113</sup> autour de sa capitale et leur remplacement par le riz.

## LA TRIANGULATION POIVRE-TEXTILES-OR

### *Restructuration de l'offre et monopoles royaux*

Après avoir joué des dissensions internes, le petit-fils d'‘Ala ad-Din Ri'ayat Shah, Iskandar Muda, s'empare du trône d'Aceh en 1607. Il s'efforce ensuite de prendre le contrôle du détroit de Malacca : il prend Deli en 1612, Aru (qui avait échappé à l'orbite d'Aceh suite à l'effondrement de la dynastie précédente) en 1613 et la même année, pille Johor<sup>114</sup>, il bat ensuite la flotte portugaise à Bintan (1614), conquiert Pahang<sup>115</sup> (1617), puis Kedah (1620), dont il emmène 7.000 habitants en captivité. Après un nouveau sac de Johor en 1623<sup>116</sup>, il s'attaque à la côte ouest de Sumatra et prend le contrôle de Nias. Mais comme ses prédécesseurs, il échoue par deux fois à prendre Malacca, en 1616 et en 1629<sup>117</sup> – cette dernière tentative se terminant en désastre, avec la perte de toute la flotte de guerre du sultanat et

110. Lombard, D., *Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda*, op. cit., n. 5 p. 117.

111. Pour autant, ils n'y reviendront qu'en 1609 (Das Gupta, Arun K., *Achēh In Indonesian Trade and Politics: 1601-1641*, PhD thesis, Cornell University, February 1962, pp. 57 & 123).

112. *Ibid.*, p. 61, citant le *Bustan us-Salatin*.

113. A. de Beaulieu, op. cit., p. 197, qui ne cite pas le nom du souverain, laisse entendre que c'était antérieur à la montée sur le trône d'Iskandar Muda ; au vu du récit de J. Davis et des sources portugaises, l'arrachage des plants ne peut donc s'être produit qu'après le règne de son grand-père, ‘Ala ad-Din Ri'ayat Shah, ce que confirme le témoignage de Pieter van den Broecke en 1618, *Pieter van den Broecke in Azië*, La Haye, M. Nijhoff, 1962, vol. 1, p. 174, cité par Ito Takeshi, op. cit., p. 62.

114. Sur la prise de Johor, v. Floris, Peter, *His Voyage to the East Indies in the Globe, 1611-1615...*, Bangkok, White Lotus, 2002, p. 77 sq.

115. Deux autres expéditions contre Pahang auront lieu en 1630/1 et 1635 (Lombard, D., *Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda*, op. cit., p. 94).

116. Après des guerres incessantes pour le contrôle du nord-est de Sumatra, Iskandar Muda s'empare en 1613 de Johor et ramène le souverain et la famille royale prisonniers. Si la garnison acihaise est rapidement expulsée de Johor, il faudra attendre 1618 pour que le palais soit reconstruit. Aceh mène ensuite une série d'expéditions victorieuses le long des côtes malaises (Bintan, 1614 ; Pahang, 1617 ; Kedah, 1620).

117. John Villiers, “Aceh, Melaka and the *Hystoria dos cercos de Malaca* of Jorge de Lemos”, *Portuguese Studies*, 2001, vol. XVII, pp. 65-85.

la réinstallation du sultan de Johor sur son trône par les Portugais. Il faut attendre 1633 pour que de nouvelles expéditions soient montées contre Perak et Aru, puis contre Pahang en 1635<sup>118</sup>, prouvant par défaut la fragilité de la thalassocratie acihaise.

Parallèlement à cette politique de conquête, Iskandar Muda déploie une stratégie économique à quatre volets :

– Le premier constitue à concentrer toutes les opérations commerciales à Banda Aceh<sup>119</sup>, afin d'instaurer un monopole royal sur les échanges<sup>120</sup> : disposant d'un droit de préemption sur les marchandises entrant ou sortant du port de Banda Aceh et de ses dépendances de Priaman, Pasaman et Tiku, le souverain peut acheter en dessous du prix du marché les denrées considérées comme stratégiques, dont les plus importantes sont le riz (à l'importation) et le poivre (à l'exportation), et les revendre sensiblement au-dessus<sup>121</sup>. Ainsi, en 1621, Augustin de Beaulieu n'arrive pas à obtenir du poivre à un prix autre que celui fixé par le sultan (qui détient personnellement la clé de l'entrepôt royal)<sup>122</sup>, avec lequel il doit en plus négocier directement les tarifs.

– Le second volet vise à organiser la raréfaction de l'offre de poivre, en éradiquant la production des zones les plus difficiles à contrôler à partir d'Aceh et en la limitant à Sumatra nord et à la côte ouest, où le sultanat a les moyens de superviser les points de chargement jusqu'à hauteur de Tiku, où il fait construire une forteresse en 1621. Si Iskandar Muda relance la production de poivre à Aceh même en 1617 en y affectant 500 esclaves<sup>123</sup> – au début des années 1620, Aceh n'en produit que de l'ordre d'une centaine de tonnes, et encore de médiocre qualité<sup>124</sup> – il ordonne ainsi en 1619 la destruction des poivriers de Kedah<sup>125</sup> et en 1621, la destruction de ceux de Langkawi (al. *pulau lada* « l'île du poivre »)<sup>126</sup>.

– Le troisième consiste à jouer les principaux opérateurs du marché les uns contre les autres en leur faisant miroiter des licences et autres facilités de manière à en extraire le maximum : manipuler les Gujrati (qui se voient interdire

<sup>118.</sup> Ito Takeshi, *op. cit.*, p. 53.

<sup>119.</sup> Das Gupta, Arun K., *Acheh in Indonesian Trade and Politics: 1601-1641*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>120.</sup> Garanti par la terreur, *i.e.* l'exécution des *orang kaya* qui lui paraissent les moins fiables (Beaulieu, *op. cit.*, p. 123), histoire de prévenir leurs velléités d'autonomie.

<sup>121.</sup> A. de Beaulieu, *op. cit.*, p. 124.

<sup>122.</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>123.</sup> Das Gupta, Arun K., *op. cit.*, p. 146.

<sup>124.</sup> A. de Beaulieu, *op. cit.*, p. 197.

<sup>125.</sup> Lombard, D., *Le sultanat d'Atjéh...*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>126.</sup> A. de Beaulieu, *op. cit.*, p. 158.

par Iskandar Muda de commerçer dans un autre port du royaume que celui d'Aceh<sup>127</sup>) contre les Britanniques en matière de textiles indiens, l'East India Company (EIC) contre la VOC, les marchands privés contre les compagnies, etc. Présente en continu à Aceh depuis 1615, l'EIC finira par fermer son comptoir en 1631<sup>128</sup>. Quant à la VOC, elle plie bagages en avril 1616, mais obtient deux ans plus tard l'autorisation de commercer à Tiku et Priaman.

— Enfin le dernier s'efforce de maintenir un flux direct d'exportations de poivre vers la mer Rouge, désormais assurées par les seuls Ottomans dont la factorerie, qui reste active au moins pendant les deux premières décennies du XVII<sup>e</sup> s., dispose d'«un million en or pour les achats de poivre»<sup>129</sup>.

À la mort d'Iskandar Muda en 1636<sup>130</sup>, son successeur Iskandar Thani<sup>131</sup> assouplit la politique de contrôle du marché; il autorise ainsi l'installation d'une nouvelle compagnie anglaise, la Courteen Company<sup>132</sup>, qui tient comptoir pendant deux ans. C'est vraisemblablement à la fin des années 1630 que les Ottomans abandonnent le sultanat, car leur présence n'est plus mentionnée depuis le règne d'Iskandar Thani<sup>133</sup>. Aussi, malgré l'engagement d'aider les Hollandais à évincer les Portugais de Malacca, Aceh accueille une ambassade portugaise en 1638, puis adresse l'année suivante une missive au prince Frederik Hendrik d'Orange<sup>134</sup>. Les Portugais ne sont toutefois plus à même de tenir militairement leur position, et donc d'empêcher Johor de s'allier avec la VOC, qui, forte de cet appui naval<sup>135</sup>, s'empare de Malacca<sup>136</sup> en janvier 1641<sup>137</sup>.

127. Das Gupta, *op. cit.*, p. 131.

128. *Id.*, p. 154.

129. Costa Veiga, Augusto Botelho da, éd., *Relação das plantas, e dezcripsões de todas as fortalezas...*, p. 46 (document rédigé entre 1621 et 1633).

130. Sentant venir sa mort, Iskandar Muda fait exécuter son fils pour faire monter sur le trône son gendre (Carnac Temple, lt.-col. Sir Richard (ed.), *The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667*, vol. III, *Travels in England, India, China*, Londres, Hackluyt Society, 1919, p. 120).

131. Iskandar Thani (1636-1641), gendre d'Iskandar Muda, est l'un des fils du sultan Ahmad de Pahang, emmené prisonnier à Aceh avec son père en 1617.

132. Dont Peter Mundy sera l'un des agents.

133. N. de Graaf, *Voyage aux Indes orientales*, Amsterdam, F. Bernard, 1719, p. 22; Peter Mundy, *The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667*, vol. III, *Travels in England, India, China*, Londres, Hackluyt Society, 1919, pp. 135; Thomas Bowrey, *A geographical Account of the Countries round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*, Londres, Hackluyt Society, 1904, p. 288, etc.

134. Gallop, Annabel Teh, “Gold, Silver and Lapis Lazuli: Royal Letters from Aceh in the 17<sup>th</sup> Century”, First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies, Banda Aceh, 24-27 February 2007, 48 p.

135. L. Andaya, *The Kingdom of Johor 1641-1728*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1975, pp. 24-27 & 56-57.

136. Sur la prise de Malacca par la VOC, voir Gerring, A., *De verovering van de stad*

En l'absence d'héritier mâle, Taj-ul-Alam Safiatuddin<sup>138</sup>, fille d'Iskandar Muda, monte sur le trône en 1641. Elle poursuit d'abord la politique d'ouverture commerciale de son époux, accueillant le retour de l'EIC après quelque deux décennies d'absence et cédant à la VOC le transport du poivre des ports de l'ouest de Sumatra à Banda Aceh, ainsi que l'exemption de droits de douanes à l'importation et à l'exportation pour un (et un seul<sup>139</sup>) des navires de la compagnie. Et quand pour s'assurer le contrôle de l'étain, les Hollandais effectuent le blocus de Perak (1644-45)<sup>140</sup>, puis l'élargissent à Aceh (1647-50), elle finit par autoriser la VOC à commerçer à Perak, à l'exclusion de tout autre acteur qu'acihais<sup>141</sup>. L'emprise de la VOC allant croissant, trente-sept « hollandais » (personnels locaux inclus) sont assassinés à Perak en 1651<sup>142</sup>. En rétorsion, la compagnie pousse les petits producteurs de poivre (Indrapura, Tiku, Painan et Padang) à participer au blocus des côtes acihaises<sup>143</sup>. Confrontée aux dépréciations hollandaises, la sultane Taj-ul-Alam se cherche des alliés : régionaux, en échangeant des délégations avec le Siam (1656<sup>144</sup>) ; comme occidentaux, en envoyant en 1661 une missive au roi Charles I<sup>er</sup> d'Angleterre<sup>145</sup> critiquant vigoureusement les Hollandais<sup>146</sup> (lesquels quittent Banda Aceh en juillet 1663), puis en accroissant (1669) les priviléges accordés à l'EIC — sans succès au demeurant au vu du coût d'un éventuel conflit avec les Pays-Bas pour les

*Malacca (thans Singapore genaamd) door de Oost-Indische Compagnie in het jaar 1641, overgenomen uit het dagh-register van het Casteel Batavia, Soekaboemi, Tan Soeij Bing, 1927, 36 p.*

137. Voir sur les relations hollando-portugaises après la prise de Malacca, Vink, Marcus, “The Entente Cordiale, the Dutch East India Company and Portuguese shipping through the strait of Malacca 1641-1663”, Macao, *Revista de Cultura*, 1991, pp. 289-309.

138. Khan, Sher Banu A.L., “The Jewel Affair: The Sultanah, Her Orangkaya and the Dutch Foreign Envoys”, *First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies*, Banda Aceh, 24-27 February 2007, 22 p.

139. Le *De Grol*, négociation effectuée par l'infortuné Joost Schouten.

140. À l'exception des gens de Perak et d'Aceh (Ito Takeshi, *op. cit.*, p. 11).

141. Heeres, J. E. (ed.), *Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum, Verzameling Van Politieke Kontracten En Verdere Verdragen Door De Nederlanders In Het Oosten Gesloten, Van Privilegebrieven*, vol. 1, 1596-1650, Leiden, KITLV – M. Nijhoff, 1907, p. 539.

142. Watson Andaya, Barbara, *Perak: The Abode of Grace, a Study of an Eighteenth Century Malay State*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1979, p. 46. Sur les détails de l'affaire, voir Khan, Sher Banu A.L., *Rule Behind The Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*, unpublished Doctoral Thesis, Queen Mary, University of London, 2009, pp. 117 sq.

143. H.J. de Graaf, *Geschiedenis van Indonesië*, La Haye, W. van Hoeve, 1949, p. 312.

144. DR 1656, p. 70.

145. Gallop, Annabel Teh, “Gold, Silver and Lapis Lazuli: Royal Letters from Aceh in the 17<sup>th</sup> Century”, *First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies*, Banda Aceh, 24-27 February 2007, 48 p.

146. *Ibid.*, pp. 37-38.

Britanniques. Les principautés de la côte ouest une fois placées (traité de Painan, 1663, suivi d'un second traité en 1668 qui voit la VOC s'installer à Barus) sous 'protection' néerlandaise, la zone d'influence Aceh se réduit progressivement à la pointe nord de Sumatra, sans contrepoids possible du côté du seul pouvoir à même de contrer les pressions occidentales dans le monde malais : le Siam<sup>147</sup>. À la mort de Taj-ul-Alam Safiatuddin Syah, trois autres sultanes lui succèdent, Nur Alam Naqiyat al-Din Syah (d. 1675-78), qui aurait orchestré la division du royaume en trois provinces, dirigées par des *panglima*<sup>148</sup>; Inayat Zakiyyat al-Din Syah (1678-1688) et Kamalat Syah (1688-1699).

### ***La montée de la concurrence et ses palliatifs***

Alors que l'économie d'Aceh était au XVI<sup>e</sup> siècle fondée sur la culture et le commerce du poivre, la raréfaction de l'offre de poivre et la multiplication des taxes orchestrées par Iskandar Muda s'avère doublement préjudiciable sur le long terme. Elle stimule la concurrence des entrepôts poivrières les plus récents, Jambi, Palembang, Banjarmasin, et surtout du premier d'entre eux (en termes de volume), Banten, qui bénéficie lui aussi d'un accès direct à l'océan Indien. Partant, elle dissuade les acheteurs les plus étrangers au commerce régional de se rendre à Aceh, à commencer par les Ottomans. Pire encore, les principautés poivrières de la côte ouest du sultanat finissent par prendre la perche qui leur est tendue avec insistance par la VOC et secouent le joug acihais en 1663.

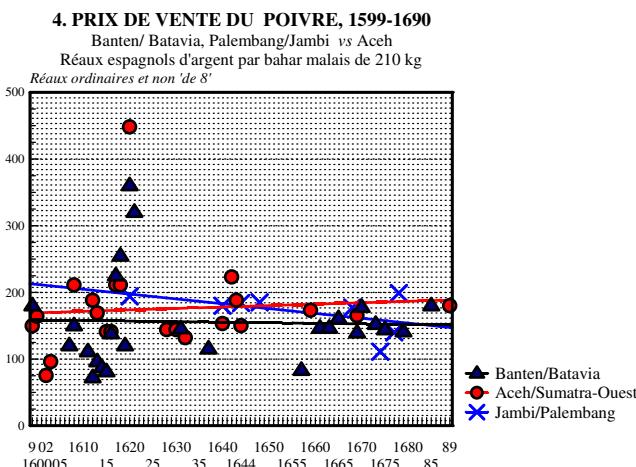
La mise en parallèle des prix d'achat du poivre à Banten/Batavia, à Aceh (et Sumatra-ouest jusque dans les années 1660) et à Palembang/Jambi (graph. 4) atteste ainsi des répercussions de la politique commerciale d'Aceh sur le marché régional. En 1599, le prix du poivre acihais est de quelque 150 réaux le *bahar*<sup>149</sup>; il chute ensuite de manière drastique sous le règne du sultan Ala ad-Din Ri'ayat Shah (en dessous de 100 réaux), puis remonte une fois les plants de poivre arrachés à Aceh (211 réaux en 1607), pour atteindre près de 450 réaux (soit un doublement en treize ans) au moment du passage d'A. de Beaulieu. Le poivre acihais coûte alors 25 % de plus que celui de Banten. Le développement de plantations dans les régions hors de portée des *panglima* acihais, à Sumatra-est, en pays Lampung et au sud de Bornéo pousse ensuite les prix à la baisse jusqu'en 1640. Après une éphémère remontée, le prix du poivre oscille jusqu'à la fin du siècle entre 140 et 180 réaux le *bahar*, les prix acihais se calant désormais sur ceux de Banten – à

**147.** Alors même que des délégations sont régulièrement échangées avec le Siam (cf. DR 1665, p. 9).

**148.** V. Khan, Sher Banu, *Rule Behind The Silk Curtain..., op. cit.*, p. 181 sq.

**149.** Tous les prix donnés ci-après et mis en graphique sont des valeurs moyennes.

ceci près qu'Aceh est désormais un producteur dérisoire du marché<sup>150</sup> (500 à 600 *bahar*<sup>151</sup>, le trentième de sa production de la fin des années 1590), important même à l'occasion du poivre du détroit de la Sonde<sup>152</sup>.



En sus du poivre dont il continue de faire le négoce, Aceh exporte un produit insolite, de prestige comme de combat, nécessitant une importante mise de fonds : les éléphants<sup>153</sup>, qui valent (en 1642) 9.600 réaux (simples) par tête<sup>154</sup>, soit (pour un poids moyen que de quelque trois tonnes pour un adulte<sup>155</sup>), plus du triple du poivre par tonne transportée – le convoyage du pachyderme, d'un naturel peu commode, étant à l'évidence plus ardu que celui des épices. Les ventes d'éléphants passent de moins d'une centaine sur la décennie 1631-40 à plus de 340 sur la suivante – grâce à une commande de Shah Shuja<sup>156</sup>, gouverneur du Bengale, qui en réclame 125 sur trois ans

150. «Il y a plusieurs autres bonnes denrées dans cette île, mais quelques-unes se trouvent plutôt en d'autres endroits de son continent qu'à Achin, surtout le poivre. Toute l'île en produit en abondance, si vous exceptez le côté du Nord-ouest, du moins cette partie qui est contenue dans le royaume d'Achin», (Guillaume Dampier, *Nouveau voyage autour du monde*, Rouen, 1723, vol. 3, p. 139).

151. Valentyn, François, *Oud en Nieuw Oost Indië*, Dordrecht, Amsterdam, 1726, vol. 3, livre 7, p. 6 ; la production d'Aceh représentant la moitié de celle de l'île de Langkawi.

152. Par exemple en 1674 (DR 1674, p. 91).

153. V. Guillot, Claude, «Les éléphants en Insulinde», in Santos Alves, Jorge M., Guillot, Claude & Ptak, Roderich, *Mirabilia Asiatica, Produtos raros no comércio marítimo marítimo – Produits rares dans le commerce maritime – Deltene Seltene Waren im Seehandel*, Wiesbaden, Harrassowitz & Lisbonne, Fundação Oriente, 2003, pp. 135-150.

154. Ito, T., *op. cit.*, p. 417.

155. Moyenne des poids moyens des éléphants d'Asie, mâles et femelles.

156. Second fils de l'empereur Shah Jahan.

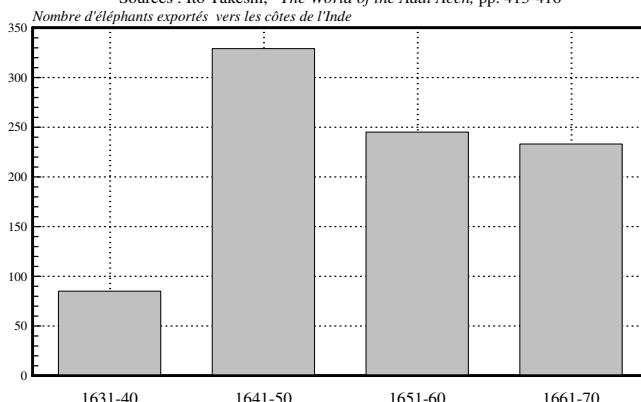
en 1644 – pour se recaler ensuite autour de 250 sur les décennies 1651-60 et 1661-70 (v. graph. 5), après lesquelles les informations font défaut. Avec pour résultat que le nombre d'éléphants (un privilège royal) se réduit : si Iskandar Muda en possédait 900 et Iskandar Thani 1.100<sup>157</sup>, il n'y en a plus que 500 en 1687<sup>158</sup>, soit moins de la moitié.

Il reste que, même au plus fort des exportations de pachydermes (1641-50), dix années d'exportations d'éléphants représentent au mieux en valeur l'équivalent d'une année d'exportation de poivre à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle : même s'ils se vendent quinze fois plus cher (avant déduction des frais, taxes, présents et frais de bouche de la cargaison) en Inde qu'on ne les achète en Insulinde<sup>159</sup>, le profit ne tombe pas dans l'escarcelle des Acihais ; pas de quoi, donc, pallier les errements d'Ali Riayat Shah et d'Iskandar Muda en matière économique.

#### 5. ACEH, EXPORTATIONS D'ELEPHANTS, 1642-1670

reconstitution des valeurs moyennes annuelles

Sources : Ito Takeshi, *The World of the Adat Aceh*, pp. 413-416



Si Aceh demeure néanmoins un important emporium jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>160</sup>, c'est qu'il reste une interface de premier plan avec l'océan Indien, notamment pour l'approvisionnement en textiles (du Gujarat et du Coromandel), lesquels constituent un moyen de paiement recherché, à concurrence avec la monnaie d'argent. La ‘parité’ textile/argent s'inverse

157. Ito, T., *op. cit.*, p. 417.

158. Bowrey, Thomas, ed. by Lt.-Col. Sir Richard Carnac Temple, *A geographical Account of the Countries round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*, Londres, Hackluyt Society, 1904, p. 325.

159. Bowrey, Thomas, *op. cit.*, p. 273, qui se réfère au prix d'achat d'un jeune éléphant à Kedah.

160. Bowrey, *op. cit.*, p. 293, la considère en 1675 comme la plus grande ville “inhabited by Malayars or Javas”.

toutefois au profit de l'argent à la fin des années 1620<sup>161</sup> : dans les années 1610 à Aceh, le poivre revient trois à quatre fois moins cher quand il est réglé en textiles gujrati qu'en réaux espagnols<sup>162</sup>; dans les années 1670, un paiement en textile coûte 20 % de plus qu'un paiement comptant<sup>163</sup>. Le textile perd ainsi une grande partie de son intérêt monétaire.

### ***Heureusement, il y a de l'or***

Mais surtout, le sultanat bénéficie de sa mainmise sur un produit hautement stratégique : l'or, dont il contrôle les mines<sup>164</sup> et rivières aurifères. Partant (ce que l'on ne retrouve dans le monde malais qu'à Goa-Makassar et à Ternate) on y bat une monnaie d'or<sup>165</sup> – dont l'émission demeure toutefois limitée :

Le royaume d'Achin en est très bien fourni à l'heure qu'il est [1688] [...] [Les Acihais] ne frappent qu'une petite quantité de leur or, et qu'autant qu'il en faut pour fournir au commerce ordinaire entre eux... Aussi les paye-t-on d'ordinaire en lingots d'or<sup>166</sup>.

Aceh produirait de l'ordre d'une quinzaine de tonnes d'or à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>167</sup>, soit l'équivalent – et encore sur la base d'un taux de change or/argent de 1 à 10 – de 5,4 millions de rixdalers hollandais, 3 à 4 fois en valeur les importations d'argent en Asie orientale effectuées par la VOC en 1700<sup>168</sup>. Cette abondance de l'or<sup>169</sup> est d'autant plus profitable au sultanat que, pendant tout le XVII<sup>e</sup> s., l'argent se dévalue par rapport à l'or en Asie orientale. Fin XVI<sup>e</sup> s., la parité or/argent en Chine (au demeurant bien plus favorable à l'argent qu'en Europe) est comprise entre 1 unité d'or pour 5,5/7,5 (au plus) d'argent ; au Japon, elle a été officiellement fixée par Toyotomi Hideyoshi (sur la base d'un poids et d'un titre équivalents de métal) en 1592<sup>170</sup> à 1 : 10. Mais en dépit de l'existence de ces parités

161. Das Gupta, *op. cit.*, p. 123.

162. Das Gupta, *op. cit.*, p. 125.

163. DR 1674, p. 134.

164. G. Dampier, *op. cit.*, pp. 146-147.

165. Reproduite dans Tavernier, Jean-Baptiste, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier...*, Nouvelle édition, Rouen 1724, vol. 4, p. 350; sur les monnaies acihaises, v. Millies, H.C., *Recherches sur les monnaies des indigènes de l'archipel indien et de la péninsule malaise*, La Haye, M. Nijhoff, 1871, pp. 78-106 & pl. xvi.

166. G. Dampier, *op. cit.*, p. 145.

167. Valentyn, François, *Oud en Nieuw Oost Indië*, Dordrecht, Amsterdam, 1726, vol. 3, livre 7, p. 5.

168. M.-S. de Vienne, *Les Chinois en Insulinde*, *op. cit.*, p. 151.

169. Madrolle, Claudius, *Les premiers voyages français à la Chine, la Compagnie de la Chine, 1698-1719*, Paris, A. Challamel, 1901, p. 10 (note). On en retrouve encore aujourd'hui, v. "Temuan Coin Emas Hebohkan Kutaraja", *Serambi Indonesia*, 12 novembre 2013.

170. Dermigny, Louis, *Le commerce à Canton au XVIII<sup>e</sup> siècle (la Chine et l'Occident)*, vol. 1, *Le temps des compagnies*, Paris, E.H.E.S.S., 1964, p. 420.

officielles, l'argent se déprécie ensuite de quelque 40% au Japon, où son cours chute à 1 : 14 ; comme en Chine, où il chute à 1 : 9 ou 10. L'appréciation du métal jaune fait que, pour un même poids d'or, les Acihais peuvent acquérir des quantités croissantes de marchandises, évaluées en monnaies d'argent – réaux (de 8)/rixdalers ou roupies de Surat le plus souvent<sup>171</sup>. Comme le résume fort bien G. Dampier, « c'est l'or de ces mines<sup>172</sup> qui attire ici tant de marchands [...] »<sup>173</sup>.

Le port d'Aceh reste donc très fréquenté, par les Gujrati, qui y tiennent le commerce de détail, les Keling, les Occidentaux et surtout par les Chinois « les plus considérables de tous les marchands qui négocient ici »<sup>174</sup>, qui, en sus de travailler l'or (la sultane a plus de 300 orfèvres à son service)<sup>175</sup>, assurent l'approvisionnement en riz, étain, ferraille, soieries, céramiques, etc., et sont installés

à un des bouts de la ville auprès de la mer, et on appelle ce quartier le camp des Chinois parce qu'ils s'y campent toujours et qu'ils y font débarquer leurs marchandises pour les vendre. Il y a plusieurs artisans qui viennent dans cette flotte, comme des charpentiers, menuisiers, peintres, etc. D'abord qu'ils sont arrivéz, ils se mettent à travailler, & à faire des coffres, cassettes, cabinets, & toute sorte de petits ouvrages de la Chine [...] de sorte que, pendant deux mois ou deux mois et demi, il s'y tient une espèce de foire [...]<sup>176</sup>

### *Au bilan, le passage d'une économie de production à une économie de rente*

En 1600, Aceh accueillait un nombre à peu près équivalent de navires venant de l'océan Indien (Coromandel, Gujarat, Bengale), 16 à 18 en tout<sup>177</sup>, et de la Chine du Sud, plus quelques navires ottomans et un ou deux occidentaux. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le nombre de navires chinois a diminué de l'ordre d'un tiers ; le nombre de navires ‘indigènes’ en provenance de l'océan Indien est resté à peu près stable (avec le déclin des Gujrati et l'arrivée – entre autres – de marchands arméniens venus de Perse<sup>178</sup>) ; et les navires occidentaux sont désormais presque aussi nombreux que ceux de l'océan Indien. Si les Britanniques (trois à quatre bateaux par

171. M.-S. de Vienne, *Les Chinois en Insulinde*, *op. cit.*, pp. 149-167.

172. V. Somers Heidhues, Mary, “Johann Wilhelm Vogel and the Sumatran Gold Mines: One Man’s Fortune”, *Archipel* 72, 2006, pp. 221-238.

173. G. Dampier, *op. cit.*, p. 147.

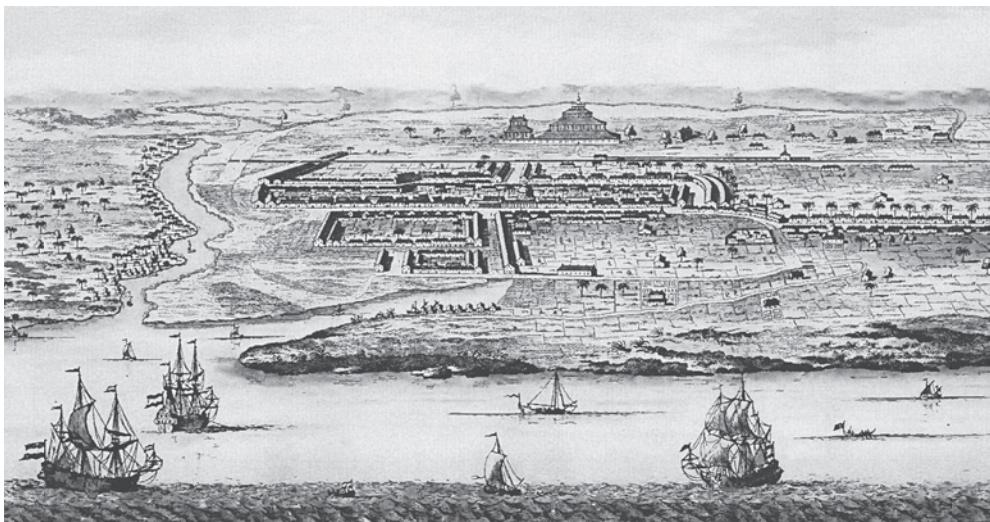
174. G. Dampier, p. 149.

175. Valentyn, F., *op. cit.*, p. 9.

176. *Ibid.*, p. 150.

177. J. Lancaster, cité dans Reid, A., *Southeast Asia in the Age of commerce 1450-1680*, vol. 2. *Expansion and crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 28.

178. Valentyn, François, *op. cit.*, p. 4; *GM*, V – 1686-1697, 26 mars 1691, p. 409 ; *GM*, VI – 1698-1713, 31 janvier 1705, p. 336. Réputés pour leurs connaissances des langues, asiatiques comme occidentales, les Arméniens s'installeront à Calcutta dans les pas des Britanniques.



Aceh au début du XVIII<sup>e</sup> siècle  
(Valentyn, *Oud en Nieuw Oud en Nieuw Oost Indië*, hors texte)

an<sup>179</sup>) dominent le négoce européen à Aceh, les Portugais, de Macao ou des côtes de l'Inde, y sont de nouveau présents aux côtés des Danois (qui ont établi leur quartier général à Tranquebar<sup>180</sup>, Coromandel) et des Français ; bien que le port ne soit plus d'actualité pour la VOC depuis trois décennies, les *vrijburghers*<sup>181</sup> continuent de s'y rendre, tout comme les Chinois de Batavia, qui le fréquentent assidûment<sup>182</sup>. Entre le début et la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, bien qu'Aceh ait perdu le volet marchand de sa « fenêtre sur la Mecque », ses échanges ne semblent pas avoir diminué pour autant (le port accueille une centaine de navires<sup>183</sup> par an) : ils se sont simplement restructurés, les Acihais continuant de commercer en direct avec les côtes de l'Inde<sup>184</sup> où la sultane envoie chaque année un navire, voire davantage. Tout en exploitant sa situation géographique, le sultanat est ainsi passé d'une économie de production, centrée sur le poivre et la soie<sup>185</sup>, à une économie de transit commercial et de rente, cette dernière fondée sur l'or.

179. Janssen de Roy, Jacob, *Voyagie gedaan door Jacob Janssen de Roy, na Borneo en Atchin in 't jaar 1691*, p. 126.

180. Depuis 1620 ; actuel Tharangambadi, à quelque 20 kilomètres de Negapatnam.

181. Bourgeois libres, i.e. n'appartenant pas à la Compagnie.

182. GM, V – 1686-1697, 30 novembre 1697, p. 843.

183. Valentyn, F., *op. cit.*, p. 5.

184. Un bateau acihais se rend ainsi à Narsapuram (GM – V, 9 février 1693, p. 594).

185. Beaulieu, *op. cit.*, pp. 197-198.

## DÉCLIN DE L'OR ET REPRISE TARDIVE DU POIVRE

### Crises politiques en série

Malgré sa prospérité, Aceh rentre au tournant du siècle dans une grave crise politique : prétextant une *fatwa* (de 1699) interdisant le règne d'un souverain féminin, la sultane Kamalah est renversée. Si l'instrumentalisation politique du discours religieux est révélatrice d'une islamisation accrue de la société acihaise<sup>186</sup>, l'argument ne tient guère au vu des usages prévalant (par exemple) dans le sultanat de Cannanore<sup>187</sup>, qui aura plusieurs souveraines au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les rivalités entre les *orang kaya* et les *ulèébalang* transformés au fil des décennies en aristocratie foncière<sup>188</sup>, n'y sont à l'évidence pas étrangères, pas plus que le jeu des marchands allogènes, à commencer par les Bugis et les Hadramis : une situation comparable à celle qui mena Ala ad-Din Ri'ayat Shah Sayid al-Mukkamil sur le trône en 1589. S'ajoute à ces tensions internes le développement d'une importante piraterie de «porteurs de chapeaux»<sup>189</sup> au tournant du siècle (britannique<sup>190</sup>, qui a son quartier général aux Nicobar, et accessoirement française<sup>191</sup>), qui sévit de la mer Rouge<sup>192</sup> jusqu'à proximité des côtes d'Aceh : en freinant le commerce, elle fragilise d'autant le sultanat.

La précarité des équilibres politiques du sultanat est telle que le successeur et frère<sup>193</sup> de Kamalah, Badrul Alam, est chassé deux ans plus tard par un religieux arabe<sup>194</sup>, à son tour évincé en 1703. La situation se stabilise avec l'installation d'un nouveau sultan, également d'origine

**186.** Patani n'aura plus de sultane après c. 1682.

**187.** Actuel district de Kannur, Kerala, siège de la dynastie musulmane des Arrikal (Kurup, Kuttamath K.N., *The Ali Rajas of Cannanore*, Calicut, Calicut University Press, 2002, 132 p.; Mailaparambil, Binu John, *Lords of the Sea: The Ali Rajas of Cannanore, and the Political Economy of Malabar [1663-1723]*, Leiden, Tanap Monographs on the History of Asian-European Interaction, Brill, 2011, 225 p.).

**188.** Reid, A., *Southeast Asia in the Age of commerce 1450-1680*, vol. 2. *Expansion and crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 310.

**189.** Expression employée par les marchands gujrati de Surat (Das Gupta, Ashin, *Indian Merchants and the decline of Surat, c. 1700-1750*, rééd. Delhi, Manohar, 1994, pp. 94 sq.).

**190.** Parmi eux, le très célèbre William Kidd, qui sévit au large d'Aceh (*GM, V – 1686-1697*, 30 novembre 1697, p. 850) avant de repartir sur Madagascar d'où il razzie la mer Rouge ; le même W. Kidd s'attaquera au large de Madagascar à la frégate Mocha, dont le capitaine précédent, Edgcome, avait été tué par des pirates britanniques à l'été 1696 près d'Aceh (*Letters From Fort St George For 1696*, Madras, Government Press, 1921, p. 75).

**191.** Corsaires malouins (*GM, V – 1686-1697*, 1<sup>er</sup> décembre 1700, p. 244).

**192.** V. Das Gupta, Ashin, *Indian Merchants and the decline of Surat...*, id.

**193.** Marsden, William, *The History of Sumatra Containing an Account of the Government, Laws, Customs And Manners of the Native Inhabitants*, Londres, 2<sup>e</sup> éd., 1784, p. 293.

**194.** Perkasa Alam Syarif Lamtui bin Syarif Ibrahim.

hadrami, Jemal al-Alam Badr al-Munir<sup>195</sup>, qui s'efforce de relancer le commerce du sultanat. Après la saisie d'un navire britannique à Aceh en 1706 pour non respect des procédures douanières, Jemal al-Alam, dont les propres bateaux fréquentent régulièrement les côtes de l'Inde, invite en 1709 l'EIC (présente à Bengkulu [Bencoolen] depuis 1685) à revenir à Aceh. Il s'efforce ensuite de reprendre le contrôle de la côte ouest de Sumatra en multipliant les contacts avec les *penghulu* locaux<sup>196</sup>, puis envisage un temps de s'emparer de Padang<sup>197</sup>, voire de prendre Malacca<sup>198</sup>. L'EIC interrompt à nouveau sa présence en 1716, suite à la saisie de l'un de ses bateaux (et de l'or de sa cargaison)<sup>199</sup>, Jemal al-Alam recherche d'autres partenaires ; à partir de 1720, il développe ainsi des relations régulières avec les Ali Raja de Cannanore, qui lui envoient chaque année un navire<sup>200</sup> muni de documents hollandais.

L'éviction de Jemal al-Alam en 1726 enclenche une nouvelle série de turbulences, où deux souverains se succèdent en moins de deux mois. Le pouvoir tombe ensuite aux mains du *maharaja lela*, d'origine bugis, Ala-ad-din Ahmad Syah. Ce dernier reprend contact avec l'EIC par l'entremise de sa loge de Fort Saint-George (Madras), avec un résultat mitigé : les 'privés' britanniques se remettent à fréquenter régulièrement le sultanat à partir de 1730 au point de former un 'syndicat'<sup>201</sup> ; leurs homologues français s'y rendent chaque année<sup>202</sup> ; mais l'EIC (contrairement aux Danois<sup>203</sup>) s'en abstient.

<sup>195.</sup> Fils de Badrul Alam selon la "Translation of the Annals of Acheen", *Journal of the Indian Archipelago and the Eastern Seas*, vol. IV, 1850, p. 600.

<sup>196.</sup> G.M., VI – 1698-1713, 11 février 1711, p. 739.

<sup>197.</sup> Ibid., 12 février 1712, p. 841 ; 25 novembre 1712, p. 857.

<sup>198.</sup> Ibid., 25 novembre 1712, p. 857 ; l'affaire est de nouveau évoquée en 1722 (Andaya, Leonard, *The Kingdom of Johor, 1641-1728*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1975, p. 299).

<sup>199.</sup> Lee Kam Hing, *The Sultanate of Aceh, Relations with the British, 1760-1824*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995, p. 18.

<sup>200.</sup> Barendse, R.J., *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, New York, M.E. Sharpe, 2002, p. 361.

<sup>201.</sup> *The Madras Association*.

<sup>202.</sup> Entre 1731 et 1740, trois navires armés par Dupleix (qui est alors en poste à Chandernagor) partent de Pondichéry pour Aceh, dont un via les Maldives (Dermigny, L., *op. cit.*, vol. 2, *L'ère du thé et des dettes chinoises*, p. 777), auxquels s'ajoutent les navires privés (v. par exemple G.M., IX – 1729-1737, 31 mars 1735). La présence française déclinera ensuite en raison de la guerre de sept ans et de ses prolongements indiens : les Britanniques attaquent les établissements français en 1756, puis battent les Français en 1761 ; le traité de Paris (1763) réduit alors les possessions françaises à quatre comptoirs dépourvus d'appareil militaire.

<sup>203.</sup> Deux navires danois partent ainsi de Tranquebar pour Aceh en mars 1732 (G.M., IX – 1729-1737, 25 mars 1732, p. 333).

À la mort d'Ala'ad-din Ahmad Syah en 1735, Jemal al-Alam revendique le trône ; cette nouvelle guerre de succession est remportée par la lignée d'Ala'ad-din Ahmad Syah, dont le fils aîné, Jehan Syah, est reconnu sultan<sup>204</sup>. Si les Français et les privés britanniques continuent de fréquenter le sultanat, l'EIC choisit à l'inverse de renforcer son implantation sur la côte ouest, en ouvrant deux comptoirs à proximité de Bencoolen, à Natal en 1751, puis à Tapanuli en 1756. Elle en est chassée par l'amiral d'Estaing en février 1760 ; ne pouvant se battre sur plusieurs fronts, les Français confient alors Tapanuli au sultan d'Aceh et Natal à la VOC. Le traité de 1763 (qui met fin à la guerre de sept ans) les rétrocède ensuite aux Britanniques. À la disparition de Jehan Syah en août 1760 (après deux ans de guerre civile), son fils Mahmud Syah prend le relais<sup>205</sup> : les tensions demeurent telles qu'il est destitué en avril 1764 et ne retrouve son trône qu'au bout de deux ans et demi<sup>206</sup>, après l'assassinat de son remplaçant. Aussi l'EIC, qui s'installe à Aceh en 1772, doit en repartir au bout de quelques mois, quand, pour préserver de fragiles consensus, le sultan abroge les concessions qui lui avaient été accordées<sup>207</sup>. Sans grand effet : Mahmud Syah est à nouveau déposé en avril 1773, cette fois pour deux mois.

La situation d'Aceh aurait dû s'améliorer sensiblement avec l'accession au trône de Muhammad Syah en mai 1781, qui jouit d'une meilleure connaissance des prédateurs occidentaux que ses prédécesseurs suite au séjour effectué à l'île Maurice après un naufrage<sup>208</sup> et s'est entouré de mercenaires européens<sup>209</sup> auxquels il confie le commandement des navires qui patrouillent le long de ses côtes. Qui plus est, le contexte économique régional redevient favorable à Aceh, car la demande chinoise de poivre augmente de près de 60% entre les décennies 1760 et 1770<sup>210</sup>. La culture du poivre est ainsi relancée autour de Singkel à la fin des années 1770 par des immigrants acihais, qui font aussitôt allégeance au sultan. La concurrence avec les producteurs minangkabau des comptoirs britanniques allant

204. C'est le thème principal de l'*Hikayat Pocut Mohamat* (Drewes, G.W.J., tr., *Hikajat Potjut Muhamat: An Acehnese Epic*, La Haye, M. Nijhoff, 1979, 286 p.).

205. Opposant le chef des 26 *mukim* à celui des 22, le Panglima Polem.

206. Logan, J. (ed.), "Translation of the Annals of Acheen", *Journal of the Indian Archipelago and the Eastern Seas*, vol. IV, 1850, p. 602.

207. Lee Kam Hing, *op. cit.*, p. 53.

208. Il faisait alors le pèlerinage à la Mecque ; en sus d'un peu d'anglais, Muhammad Syah maîtrise peu ou prou le français et (comme ses prédécesseurs) le portugais (Forrest, Thomas, *A Voyage from Calcutta to the Mergui Archipelago...*, Londres, J. Robson & Edinburgh, Balfour, 1792, pp. 50-51).

209. Lee Kam Hing, *op. cit.*, p. 81.

210. Bulbeck, David; Reid, Anthony; Tan Lay Cheng & Wu Yiqi, *Southeast Asian Exports since the 14<sup>th</sup> Century, Cloves, Pepper, Coffee and Sugar*, Singapour, ISEAS, 1998, p. 86.

croissante, une bande d’Acihais effectue un raid sur Tapanuli en 1786, la région de Singkel n’échappant de justesse aux lourdes représailles de l’EIC<sup>211</sup> que grâce à l’intervention de Muhammad Syah. Ce n’est toutefois pas tant cet incident qui fragilise le sultanat, que les tensions politiques régionales : Aceh se retrouve doublement pris en tenaille, entre les deux puissances coloniales des Indes, les Britanniques et les Hollandais, entre lesquels la guerre éclate en 1780 et se prolonge jusqu’en 1784; et entre la VOC et les Bugis de Riau, dont le conflit alimente l’insécurité du détroit de Malacca jusqu’en 1795<sup>212</sup> – les Britanniques s’installant à Malacca quelques mois plus tard suite à l’invasion des Pays-Bas par les armées révolutionnaires françaises<sup>213</sup>. Qui plus est, l’installation de l’EIC à Penang<sup>214</sup> en 1786 pousse la principale région agricole du sultanat, Pidir, à contourner Banda Aceh (où le *shahbandar* centralise toutes les opérations commerciales) pour vendre à meilleur compte directement à Penang, qui devient le premier relais des noix d’arec acihaises<sup>215</sup> quand Muhammad Syah a désormais pour principales ressources les taxes douanières<sup>216</sup>. À sa mort prématurée en février 1795, il laisse le trône à un fils mineur, Jauhar al-Alam Syah. Une fois encore, le pouvoir retombe dans les griffes des *ulèébalang*, obérant d’autant les chances de réformes du sultanat.

### ***Redistribution commerciale et effondrement de la production d’or***

Les troubles politiques récurrents qui frappent le sultanat pendant les trois premiers quarts du XVIII<sup>e</sup> siècle pénalisent durablement son économie : l’or y sert de plus en plus souvent à acheter des armes<sup>217</sup> et le port est moins fréquenté. Signe de déclin, Thomas Forrest n’y rencontre plus aucun Chinois en 1762, et pas davantage lors de ses passages suivants (1764, 1772, 1775 et 1785)<sup>218</sup>, alors même que Malacca accueille à partir des années 1780 une à

**211.** Elle combine des opérations terrestres et navales (conduites par un connaisseur de la zone, Thomas Forrest en personne) et va jusqu’à bombarder les fortifications du village acihais de Muara Telor (Lee Kam Hing, *op. cit.*, p. 70 sq.).

**212.** V. Gopinath, Arun, *Pahang 1880-1993, a Political History*, Kuala Lumpur, MBRAS n° 18, 2<sup>e</sup> éd., 1996, p. 20.

**213.** V. Reid, A., “The French Connection”, in *Id. —, An Indonesian Frontier: Acehnese & Other Histories of Sumatra*, Singapour, Singapore University Press, 2005, pp. 151-193.

**214.** V. Dermigny, *op. cit.*, vol. 3, *L’ère du coton et de l’opium*, pp. 1097 sq.

**215.** Le relais des Chulia et des Acihais sera partiellement pris par les Chinois de Penang à partir des années 1810 (v. Nordin Hussin, “Networks of Malay Merchants and the Rise of Penang as a Regional Trading Centre”, *Southeast Asian Studies*, 43/3, 2005, pp. 215-237; Loh Wei Leng, T.N. Harper & Sunil S. Amrith, eds., *Proceedings of the Penang & the Indian Ocean Conference*, Penang 2011, Georgetown, 2012, 199 p.).

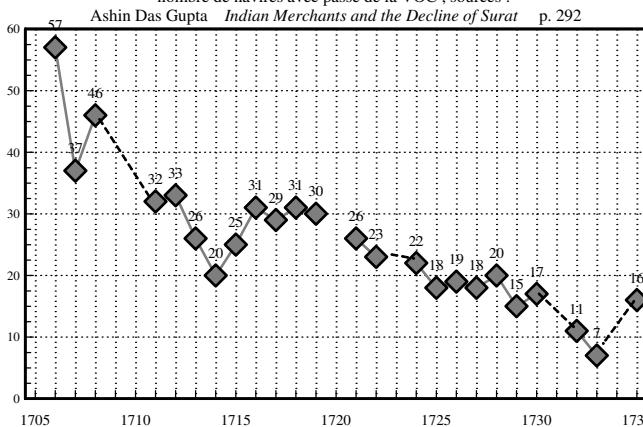
**216.** Forrest, *op. cit.*, p. 39.

**217.** “...Annals of Acheen”, *op. cit.*, p. 601.

**218.** Forrest, T., *op. cit.*, p. 59.

## 6. SURAT, NAVIRES INDIENS, 1706-1735

nombre de navires avec passe de la VOC ; sources :



deux jonques par saison<sup>219</sup>. Et surtout le port est délaissé par les Gujrati, qui n'y envoient plus qu'un navire par an<sup>220</sup>, contre une dizaine au milieu des années 1660, prouvant par défaut le peu de débouchés qu'ils y trouvent pour leurs textiles : une forte baisse d'activité qu'il faut, certes, replacer dans le déclin général du port de Surat, où le nombre de navires indiens circulant avec des passes de la VOC est divisé par 8 entre 1706 et 1733 (cf. graph. 6). Les Gujrati ont cédé la place aux Chulia<sup>221</sup> (12 bateaux par an à Aceh au début des années 1760, 12 à 15 au début des années 1780<sup>222</sup>), dont le plus fortuné occupe la fonction de *perdana menteri* sous Mahmud Syah et Muhammad Syah<sup>223</sup>.

Mais ce qui explique plus que tout autre phénomène l'absence des Chinois est la considérable diminution de la production d'or acihaise<sup>224</sup>.

F. Valentyn aurait-il en son temps largement surestimé la production d'or du sultanat ? L'on dispose d'un autre indice permettant d'évaluer l'ampleur de la dégringolade économique : alors que la couronne acihaise possédait encore 500 éléphants en 1687, elle n'en possède plus que 10 en 1784<sup>225</sup>, soit cinquante fois moins, c'est-à-dire 2 % de son ancien cheptel. La diminution

219. Nordin Hussin, *Trade and Society in the Straits of Melaka, Dutch Melaka and English Penang, 1780-1830*, Copenhague, NIAS Press, 2007, p. 17.

220. Forrest, T., *op. cit.*, p. 40.

221. Parmi les autres marchands éminents du sultanat, T. Forrest mentionne un certain Abraham, juif d'origine hongroise grand amateur de musique.

222. *Ibid.*

223. Forrest, T., *op. cit.*, pp. 43 & 45.

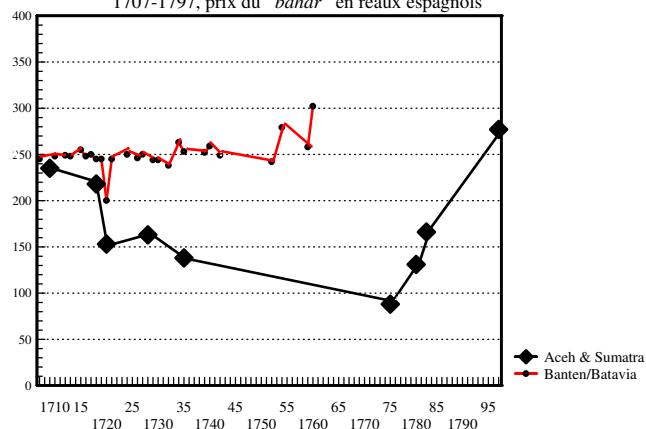
224. La production totale de Sumatra étant évaluée à une tonne (*ibid.*).

225. *Ibid.*, p. 58.

du nombre d'éléphants royaux et celle de la production d'or sont ainsi de même ordre, ce qui peut difficilement être fortuit eu égard aux coûts d'entretien d'un tel animal de prestige. Si le sultanat produit toujours un peu d'or, il le commercialise désormais uniquement sous forme de poudre : tout comme les lingots, la rente aurifère a donc bel et bien disparu, même si l'or a continué de s'apprécier par rapport à l'argent, passant (à Canton) d'une parité de 1 : 10 dans les années 1719-25 à 1 : 16 dans les années 1770-77<sup>226</sup>.

### *Retour à la case départ : le poivre*

7. PRIX DU POIVRE, ACEH & SUMATRA vs BATAVIA  
1707-1797, prix du *bahar* en réaux espagnols



Pour survivre, le sultanat n'a donc pas eu d'autre choix que de relancer les productions agricoles d'exportation :

– La noix d'arec, d'abord, cultivée dans la région de Pidir, qui devient le premier produit (en valeur) du commerce d'Aceh avec la côte est de l'Inde<sup>227</sup>, ce qui explique la présence en nombre de Chulia qui en assurent l'exportation au moins depuis l'arrivée de T. Forrest en 1762.

– Le poivre, ensuite, sur le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle. La VOC avait tant bien que mal (cf. la baisse enregistrée en 1720, graph. 7) réussi à stabiliser le prix du poivre à Java ouest autour de 240-250 réaux le *bahar* jusqu'en 1760. Mais les prix en vigueur à Sumatra décroissent ensuite de manière croissante de ceux pratiqués à Batavia (en 1738, les prix d'Aceh en représentent à peine plus de la moitié, alors qu'ils étaient équivalents en 1709), illustrant non pas tant la mainmise de la compagnie sur le poivre de

226. Dermigny, L., *op. cit.*, vol. 2, p. 749.

227. Marsden, *op. cit.*, p. 157; Forrest, *op. cit.*, p. 42.

ses comptoirs de la côte ouest, commercialisé (avec une marge) à Batavia, que le délitement de la place acihaise.

Le prix du poivre à Aceh est ainsi d'abord divisé par 2,5 entre 1709 et le milieu des années 1770 (en soixante-cinq ans) : 235 réaux espagnols en 1709<sup>228</sup>; 153 réaux en 1720<sup>229</sup>, et pour finir, *c.* 90 réaux en 1775<sup>230</sup>. Puis il repart à la hausse à la fin des années 1770 : 130 réaux en 1780<sup>231</sup>, 168 réaux en 1782, et 277 en 1797<sup>232</sup>, soit un triplement sur le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle. À la reprise du négoce chinois s'ajoute en effet l'irruption de nouveaux clients à la recherche d'un producteur extérieur aux monopoles coloniaux, qui arrivent sur le marché dans les années 1780 : les Américains de Salem<sup>233</sup>, qui se rendent pour la première fois à Aceh en 1788.

Tirée par la demande, la production explose. Aceh retrouve ainsi au début du XIX<sup>e</sup> siècle le niveau de production de poivre (de 2.000 à 4.000 tonnes<sup>234</sup>) qui était le sien au début du XVI<sup>e</sup> siècle, à ceci près que ce ne sont plus des bateaux ottomans ou gujrati qui chargent le poivre, mais des bateaux américains, dont on compte une trentaine en 1803<sup>235</sup>.

### Conclusion : la succession de deux cycles poivriers

Sur le long âge du commerce (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.), Aceh traverse ainsi deux cycles poivriers : à une première période d'essor du poivre (XVI<sup>e</sup> s.) succède une longue période de déclin (1610-1760), suivie d'une troisième de reprise de la production, laquelle se poursuit à son tour sur près d'un siècle et demi (1770-1890), puisqu'elle s'achève avec la guerre d'Aceh<sup>236</sup>. Cette première grande «respiration» de l'économie acihaise se combine avec une autre de moindre ampleur, celle d'un 'petit' cycle de l'or (expansion, au XVII<sup>e</sup> s.,

228. 8,5 rixdalers le *picul* à Malacca, soit 235 réaux ‘simples’ le *bahar* (*GM, VI –1698-1713*), p. 612.

229. *GM, VII –1713-1725*, 30 novembre 1720 (à Jambi), p. 495.

230. Marsden, *op. cit.*, p. 88 (10 ‘dollars espagnols’ valant 50 shillings, par *bahar* acihais «depuis plusieurs années», passant à 15 en 1780).

231. *Ibid.*

232. Lee Kam Hing, *op. cit.*, pp. 61 & 92.

233. Les armoiries de la ville de Salem représentent ainsi un présumé ‘Acihais’ (l’iconographie montrant qu’on a en réalité dessiné un Chinois faute de savoir à quoi ressemblait un Acihais), v. Frayler, John, “Pepper and Providence”, *Pickled Fish and Salted Provisions, Historical Musings from Salem Maritime NHS*, VII/2, juillet 2005, <http://www.nps.gov/sama/historyculture/upload/Vol7no2pepper.pdf>; et pour approfondir, Gould, James W., *Americans in Sumatra*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, 185 p.

234. Bulbeck & *et al.*, *op. cit.*, pp. 88-89.

235. Récit de Nathaniel Bowditch (Salem), cité dans Reid, A., *Witnesses to Sumatra...*, *op. cit.*, p. 239.

236. Bulbeck & *et al.*, *op. cit.*, p. 90.

déclin au XVIII<sup>e</sup> s.), qui se surimpose à la phase décroissante du ‘grand’ cycle du poivre. Un deuxième ‘petit’ cycle enfin débute dans les années 1780, avec le développement des cultures de noix d’arec.

S’ajoutent au va-et-vient des marchés de ce que l’on qualifierait aujourd’hui de «produits de base», les mouvements plus fluides et plus complexes des communautés marchandes (la présence chinoise n’est que partiellement corrélative du cycle de l’or, tout comme la prédominance des Gujrati ou des Chulia ne renvoie qu’imparfaitement au cycle du poivre), dont l’histoire reste encore très largement à écrire.

## BIBLIOGRAPHIE

Vue l’abondance de la documentation accessible sur les trois siècles considérés, la présente bibliographie se limite aux seuls textes et ouvrages relatifs à Aceh et à Sumatra consultés pour le présent travail, et, cela va sans dire, sans prétention aucune à l’exhaustivité.

### *Acronymes*

*BEFEO* : *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient*

*DR* : *Dagh Register gehouden in’t Casteel Batavia*

*JMBRAS* : *Journal of the Malayan/Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*

*MBRAS* : Malayan/Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society

## I. SOURCES

### 1. XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles

#### *Sources arabes, malaises, acihaises et chinoises*

Drewes, G.W.J. (ed.), *Hikajat Potjut Muhamat: an Acehynese Epic*, La Haye, M. Nijhoff – Brill, 1979, 286 p.

Hill, A.H., “Hikayat Raja-raja Pasai: a revised romanised version of Raffles MS 67, together with an English translation”, *JMBRAS*, 1960, 33 (2), pp. [1]-215.

Iskandar, Teuku, *De Hikayat Atjéh*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (VKI) XXVI, La Haye, Martinus Nijhoff, 1958, 205 p.

Jones, Russell (ed.), *Hikayat Raja Pasai*, Kuala Lumpur, Yayasan Karyawan and Fajar Bakti, 1999, 142 p.

Kalus, Ludvik & et al., *Thesaurus d’épigraphie islamique, XI-XII*, lieu : Indonésie ; entrées : Banda Aceh ; Pasai, etc. classement par ère chrétienne, <http://www.epigraphie-islamique.org/epi/search.php>.

Kalus, Ludvik & Guillot, Claude, «Quand le style funéraire de Brunei se retrouve à Aceh [Épigraphie islamique d’Aceh, 2]», *Archipel* 77, 2009, pp. 57-68.

—, «Note sur le sultanat de Pidir. Début du XVI<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 78, 2009, pp. 7-18.

—, «Bayt al-rijâl : premier cimetière royal du sultanat d’Aceh [Épigraphie islamique d’Aceh. 4]», *Archipel* 80, 2010, pp. 211-255.

—, «Note sur le sultanat de Peudada, fin XV<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> s. [Épigraphie islamique d’Aceh. 5]», *Archipel* 83, 2012, pp. 7-15.

—, «La principauté de Daya, mi-XV<sup>e</sup>-mi-XVI<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 85, 2013, pp. 201-236.

Kratz, E.U., “Hikayat Raja Pasai: A second manuscript”, *JMBRAS*, 1989, 62 (1), pp. 1-10.

Logan, J. (ed.), "Translation of the Annals of Acheen", *Journal of the Indian Archipelago and the Eastern Seas*, vol. IV, 1850, p. 600.

Wade, Geoff, *The Ming Shi-lu (Veritable Records of the Ming Dynasty) as a Source for Southeast Asian History – 14<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> Centuries*, PhD, University of Hong-Kong, 1994, 2546 p. + index, 195 & 60 p.

### Sources portugaises

Alves, Jorge M. Dos Santos & Manguin, Pierre-Yves, *O Roteiro das Cousas do Achem de D. João Ribeiro Gaio: um olhar português sobre o norte de Sumatra em finais do século XVI*, Lisbonne, Comissão Nacional para as Comemorações das Descobrimentos Portugueses, 1997, 141 p.

Barros, João de, *Da Ásia, Decada I-IV*, Lisbonne, 1553, rééd. Régia Officina Typografica, 1777-1788.

Bouchon, Geneviève & Thomaz, Luis Filipe F.R., *Voyage dans les deltas du Gange et de l'Irrawaddy : relation portugaise anonyme (1521)*, présentée et éditée avec traductions française et anglaise, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 472 p.

Cortesão, Armando (ed.), *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East Before 1515*, Londres, Hackluyt Society, 1944, 2 vol., 674 p.

Costa Veiga, Augusto Botelho da, éd., *Relação das plantas, e dezcripsões de todas as fortalezas, cidades e povoações que os portugueses têm no estado da Índia Oriental: manuscrito do século XVII*, Lisbonne, 1936, 51 p. ; rééd. Par Luis Silveira, *Id., contribuição para a história das fortalezas dos portugueses no Ultramar*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1991. - IV, 121 p.

Couto, Diogo do, *Da Ásia, Décadas, IV-X*, Lisbonne, Régia Officina Typografica, 1777-1788.

Ferrand, Gabriel, *Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, extraits du *Journal Asiatique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1921, 271 p.

Lemos, Jorge de, *História dos Cercos de Malaca*, fac simile, Lisbonne, Biblioteca Nacional, 1982, 151 p.

*Livro das plantas das fortalezas, cidades e povoações do estado da Índia oriental: com as descrições do marítimo dos reinos e províncias onde estão situadas e outros portos principais daquelas partes : contribuição para a história das fortalezas dos Portugueses no Ultramar*, ed. preparada e pref. por Luís Silveira, Lisbonne, Ministério do planeamento e da administração do território, Instituto de investigação científica tropical, 1991, 121 p.

Pinto, Fernão Mendes, *Pérégri nation*, trad. et présentation par Robert Viale, Paris, La Différence, 1991, 807 p.

Thomas, Luis Filipe F.R. (ed.), *De Malaca a Pegu. Viagem de um feitor português 1512-1515*, Lisbonne, 1966, 217 p.

### Sources néerlandaises

Chijs, J.A. van der, et al. eds., *Dagh Register gehouden in't Casteel Batavia*, La Haye et Batavia, M. Nijhoff, 1887-1931, 16-1682, 31 vol., 500 p. en moyenne par volume.

Coolhaas, Willem Philippus et al. (ed.), *Generale missiven van Gouverneurs-generaal en raden aan Heeren XVII der Verenigde Oostindische compagnie...*, La Haye, M. Nijhoff — vol. 4, 1675-1685, 1971, 893 p. ; vol. 5, 1686-1697, 19, p. ; vol. 6, 1698-1713, 1976, 1000 p. ; vol. 7, 1713-1725, 1979, 837 p. ; vol. 8, 1725-1729, 1985, 275 p. ; vol. 9, 1729-1737, 1988, 895 p. ; vol. 10, 1737-1743, 1162 p. ; vol. 11, 1743-1750, 954 p. ; vol. 12, 1750-1755, 686 p. ; vol. 13, 1756-1761, 702 p.

- Dampier, Guillaume, *Nouveau voyage autour du monde*, Rouen, 1723, vol. 3, pp. 132-163.
- Graaf, Nicolas de, *Voyage aux Indes orientales*, Amsterdam, F. Bernard, 1719, pp. 22-24.
- Heeres, J. E. (ed.), *Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum, Verzameling Van Politieke Kontracten En Verdere Verdragen Door De Nederlanders In Het Oosten Gesloten, Van Privelegebrieven, Aan Hen Verleend, Enz.*, vol. 1, 1596-1650, Leiden, KITLV – M. Nijhoff, 1907, 588 p.
- Hippon, Antony, *Sevende reys na oost Indian op Kosten van de Engelse maatschappij*, Leiden, Pieter van der Aa, 1707, 48 p.
- Janssen de Roy, Jacob, *Voyagie gedaan door Jacob Janssen de Roy, na Borneo en Atchin in 't jaar 1691 en vervolgens... gedrukt volgens de copy van Batavia*, c. 1700, 154 p.
- Schouten, *Voyage de Gautier Schouten aux Indes Orientales, commencé l'an 1658 et fini l'an 1665*, trad. du hollandais, Amsterdam, Pierre Mortier, 1708, vol. 2, pp. 127-133.
- Valentyn, François, *Oud en Nieuw oost Indië*, vol. 3, livre 7, Dordrecht, Amsterdam, 1726, pp. 2-12.
- Vlaardingerbroek Henja & Castro, Xavier de, eds., *Le Naufrage de Bontekoe et autres aventures en mer de Chine (1618-1625)*, Paris, Chandigne, 2002, 240 p., ill. et cartes.
- Vlamingh van Oudtshoorn, *Verbael off daghregister gehouden bij den heer —*, 1950, 616 p.

#### *Autres sources occidentales*

- Bowrey, Thomas, ed. by Lt.-Col. Sir Richard Carnac Temple, *A geographical Account of the Countries round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*, Londres, Hakluyt Society, 1904, pp. 285-326.
- Floris, Peter, *His Voyage to the East Indies in the Globe, 1611-1615, Siam, Pattani, Banten*, éd. par W. H. Mooreland, rééd. Bangkok, White Lotus, 2002, 164 p.
- Forrest, Thomas, *A Voyage from Calcutta to the Mergui Archipelago, lying on the east side of the Bay of Bengal...*, Londres, J. Robson & Edinburgh, Balfour, 1792, pp. 37-60.
- Ghirardini, Gio, *Relation du Voyage fait à la Chine sur le vaisseau l'Amphitrite en l'année 1698, par le sieur Gio Ghirardini, peintre italien*, Paris, 1700, pp. 36-42.
- Kerr, Robert (ed.), *A General History and Collection of Voyages and Travels, Vol. VIII*, Edinburgh, William Blackwood & London, T. Cadell, 1824.
- Lancaster, James, *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies, 1591-1603*, Sir William Foster (ed.), Londres, Hakluyt Society, 1940, 178 p.
- Madrolle, Claudius, *Les premiers voyages français à la Chine, la Compagnie de la Chine, 1698-1719*, Paris, A. Challamel, 1901, lxxxii, 287 p.
- Markham, A. H. (ed.). *The Voyages and Works of John Davis*, Londres, Hakluyt Society, 1880, 392 p.
- , *Voyages of Sir James Lancaster to the East Indies*, Londres, Hakluyt Society, 1877, 314 p.
- Marsden, William, *The History of Sumatra Containing an Account of the Government, Laws, Customs And Manners of the Native Inhabitants*, Londres, 2<sup>e</sup> éd., 1784, 373 p.
- Mundy, Peter, *The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667*, vol. III, *Travels in England, India, China*, éd. Lt.-Col. Sir Richard Carnac Temple, Londres, Hakluyt Society, 1919, pp. 116-137.
- Parmentier, Jean, *Le discours de la navigation de Jean et Raoul Parmentier de Dieppe. Voyage à Sumatra en 1529. Description de l'île de St-Domingue*, Paris, Shefer, 1883, 202 p.
- Reid, Anthony (ed.), *Witnesses to Sumatra, a Traveller's Anthology*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994, 314 p.
- Tavernier, Jean-Baptiste, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, baron d'Aubonne, en*

*Turquie, en Perse et aux Indes*, Nouvelle édition, Rouen 1724 (première édition 1679), vol. 4, pp. 225-228 & 350.

Varthema, Ludovico de, *The itineray of Ludovico de Varthema of Bologna from 1502 to 1508*, transl. by John W. Jones, with *A discourse on Varthema and his travels in Southern Asia* by Sir Richard Carnac Temple, Londres, The Argonaut Press, 1928, lxxxv + 121 p., pp. lxxv & 8.

## 2. Critique

### 1. Histoire des échanges, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles

Bulbeck, David; Reid, Anthony; Tan Lay Cheng & Wu Yiqi, *Southeast Asian exports since the 14<sup>th</sup> Century, Cloves, Pepper, Coffee and Sugar*, Singapour, ISEAS, 1998, 195 p.

Das Gupta, Ashin & Pearson, M.N., eds., *India and the Indian Ocean*, Calcutta & New York, Oxford University Press, 1987, 363 p.

Donkin, R. A., *Dragon's Brain Perfume: an Historical Geography of Camphor*, Leiden, Brill, 1999, 307 p.

Godinho, Vitorino de Magalhaes, *L'économie de l'empire portugais aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1969, 857 p.

Guillot, Claude, «Les éléphants en Insulinde», in Jorge M. dos Santos Alves, Cl. Guillot & Roderik Ptak (ed.), *Mirabilia Asiatica, Produtos raros no comércio marítimo marítimo – Produits rares dans le commerce maritime – Deltene Seltene Waren im Seehandel*, Wiesbaden, Harrassowitz & Lisbonne, Fundação Oriente, 2003, pp. 135-150.

Guillot, Claude; Lombard, Denys & Ptak, Roderich (ed.), *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, 236 p.

Leur, J.C. van, *Indonesian trade and society, essays on Asian social and economic history*, La Haye, W. van Hoeve, 1955, 465 p.

Mathew, K.S. (ed.), *Mariners, Merchants and Oceans, Studies in Maritime History*, New Delhi, Manohar, 1995, 488 p.

Meilink-Roelofsz, M.A.P., *Asian trade and European influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, Leiden, Martinus Nijhoff, 1962, 471 p.

Millies, H.C., *Recherches sur les monnaies des indigènes de l'archipel indien et de la péninsule malaie*, La Haye, M. Nijhoff, 1871, 178 p. + xxvi pl.

Ptak, Roderich, *China's Seaborne Trade with South and Southeast Asia (1200-1750)*, Londres, Ashgate, Variorum, 1999, 352 p.

Oliveira Marques, A.H. (ed.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, 1<sup>º</sup> volume, Tomo II, *De Macau à Periferia*, Lisbonne, Fundação Oriente, 2000, 496 p.

Ray, Himanshu Prabha & Salles, Jean-François (ed.), *Tradition and Archaeology, Early Maritime Contacts in the Indian Ocean*, Singapour & New Delhi, ISEAS & Manohar, 2012, 348 p.

Reid, Anthony, *Southeast Asia in the Age of commerce 1450-1680*, vol. 1 *The lands below the Winds*; vol. 2. *Expansion and crisis*, New Haven, Yale University Press, 1988 & 1993, 272 & 380 p.

Santos Alves, Jorge M., Guillot, Claude & Ptak, Roderich (ed.), *Mirabilia Asiatica, Produtos raros no comércio marítimo marítimo – Produits rares dans le commerce maritime – Deltene Seltene Waren im Seehandel*, Wiesbaden, Harrassowitz & Lisbonne, Fundação Oriente, 2003, 307 p.

Sarkar, H.B., *Trade and commercial activities of Southern India in the Malayan-Indonesian World (up to A.D. 1511)*, Calcutta, Firma KLM Private, 1986, 409 p.

Sprengard, K.A. & Ptak, Roderich (ed.), *Maritime Asia: Profit Maximisation, Ethics and Trade Structure c. 1300-1800*, Otto Harrassowitz, 1994, 239 p.

- Thomaz, Luis Filipe F.R., «Les Portugais dans les mers de l'Archipel au XVI<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 18, pp. 105-125.
- Veen, Ernst van, Decay or defeat?: An inquiry into the Portuguese decline in Asia 1580-1645, thèse de doctorat, Leiden, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies (CNWS), 2000, non paginé.
- Vienne, Marie-Sybille de, *Les Chinois en Insulinde, échanges et sociétés marchandes au XVII<sup>e</sup> s. d'après les sources de la VOC*, Paris, Indes Savantes, 2008, 378 p.
- , *Brunei, de la thalassocratie à la rente*, Paris, CNRS Éditions, 2012, 303 p.
- Wade, Geoff, *Southeast Asia-China Interactions, reprint articles from the Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society*, préf. de Wang Gungwu, Kuala Lumpur, MBRAS, 2007, 672 p.

## **2. Histoire d'Aceh et du Nord-Sumatra, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.**

### *Ensemble de la période*

- Crawfurd, John, *History of the Indian archipelago: containing an account of the manners, arts, languages, religions, institutions, and commerce of its inhabitants*, Londres, 1820, rééd. Londres, Cass, 1967, 3 vol.
- Fenner, R. Michael; Daly, Patrick & Reid, Anthony (ed.), *Mapping the Acehnese Past*, Leiden, KITLV Press, 2011, 292 p.
- Guillot, Claude, «Aceh et les lectures de l'histoire», *Archipel* 62, 2002, pp. 181-198.
- Reid, Anthony, “Trade and the Problem of Royal Power in Aceh: Three Stages, c. 1550-1770”, in A. Reid & L. Castles (ed.), *Pre-colonial State Systems in Southeast Asia*, Kuala Lumpur, MBRAS, 1975, pp. 45-56.
- , *An Indonesian Frontier: Acehnese & Other Histories of Sumatra*, Singapour, Singapore University Press, 2005, 439 p.
- , (ed.), *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, Singapour, NUS press, 2006, 196 p.
- , *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2010, 264 p.

### *XVI<sup>e</sup> siècle*

- Alves, Jorge Manuel dos Santos, *O Domínio do Norte de Sumatra. A história dos sultanatos de Samudra-Pacém e de Achém, e das relações com os Portugueses, 1500-1580*, Lisbonne, Sociedade Historica De Independencia De Portugal, 1999, 301 p.
- , «Une ville inquiète et un Sultan barricadé : Aceh vers 1588 d'après le *Roteiro das Cousas do Achém de l'Évêque de Malacca*», *Archipel* 39, 1990, pp. 93-112.
- , «Le Nord de Sumatra au XVI<sup>e</sup> siècle», in *Nouvelles orientations de la recherche sur l'histoire de l'Asie Portugaise, Actes du Colloque*, Paris, 3-4 juin 1995, Paris, Fondation & Centre Culturel Calouste Gulbenkian, pp. 103-110.
- , “The Foreign Traders’ Management in the Sultanates of the Straits of Malacca (The Cases of Malacca, Samudera-Pasai and Aceh, 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries)”, in Claude Guillot, Denys Lombard & Roderich Ptak (ed.), *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, pp. 131-142.
- Bouchon, Geneviève, «Les premiers voyages portugais à Pasai et à Pegou», *Archipel* 18, 1979, p. 129.
- Boxer, Charles R., “A note on Portuguese reactions to the revival of the Red Sea spice trade and the rise of Atjeh, 1540-1600”, *Journal of Southeast Asian History* 10/3, 1969, pp. 415-428.
- Lombard, Denys, «Le Campa vu du Sud», *BEFEO* 76-1, 1987, pp. 311-317.

- Manguin, Pierre-Yves, "Of Fortresses and Galleys. The 1568 Acehnese Siege of Melaka after a Contemporary Bird's-eye View", *Modern Asian Studies* 22, 1988, pp. 607-628.
- Montana, Suwedi, «Nouvelles données sur les royaumes de Lamuri et Barat», *Archipel* 53, 1997, p. 85-95.
- Subrahmanyam, Sanjay, "Pulverized in Aceh: On Luis Monteiro Coutinho and his 'Martyrdom'", *Archipel* 78, 2009, pp. 19-60.

#### XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles

- Alves, Jorge Manuel dos Santos, «Samatra», in A.H. de Oliveira Marques (ed.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, 1<sup>o</sup> volume, Tomo II, *De Macau à Periferia*, Lisbonne, Fundação Oriente, Lisbonne, Fundação Oriente, 2000, pp. 79-124.
- Sousa Pinto, Paulo Jorge (de), *The Portuguese and the Straits of Melaka, 1575-1619, Power, Trade and Diplomacy*, Singapour, NUS Press, 2012, 375 p.

Wade, Geoff, "Melaka in Ming Dynasty Texts", in *Id.* (ed.), *Southeast Asia-China Interactions, reprint articles from de Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society*, Kuala Lumpur, MBRAS, 2007, pp. 327-366.

#### XVII<sup>e</sup> siècle

- Das Gupta, Arun Kumar, *Acheh In Indonesian Trade and Politics: 1601-1641*, PhD thesis, Cornell University, February 1962, 220 p.
- Gallop, Annabel The, "Gold, Silver and Lapis Lazuli: Royal Letters from Aceh in the 17<sup>th</sup> Century", *First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies*, Banda Aceh, 24-27 February 2007, 48 p.
- Khan, Sher Banu A.L., "The Jewel Affair: The Sultanah, Her Orangkaya and the Dutch Foreign Envoys", *First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies*, Banda Aceh, 24-27 February 2007, 22 p.
- , Rule Behind The Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699, unpublished Doctoral Thesis, Queen Mary, University of London, 2009, 294 p.
- Kroeskamp, H., *De Westkust en Minangkabau (1665-1668)*, thèse, Utrecht, publ. Leiden, Schotanus & Jens, 1931, 165 p.
- Lombard, Denys, *Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda, 1607-1636*, Paris, EFEQ, 1967, 297 p.
- , «Un expert saxon dans les mines d'or de Sumatra au XVII<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 2, Paris 1971, pp. 225-244.
- , «Martin de Vitré. Premier Breton à Aceh (1601-1603)», *Archipel* 54, 1997, pp. 3-12.
- Reid, A. & Ito Takeshi, "A Precious Dutch Map of Aceh, c. 1645", *Archipel* 57, 1999, pp. 191-208.
- Rueb, Patricia, «Une mine d'or à Sumatra. Technologie saxonne et méthodes indigènes au XVII<sup>e</sup> siècle», *Archipel* 41, 1991, pp. 13-32.
- Salmon, Claudine, «La sériciculture à Sumatra Nord. De l'histoire à la légende de Job», *Archipel* 70, 2005, pp. 239-260.
- Saroda Mitrasing, Ingrid, *The Age of Aceh and the Evolution of Kingship 1599–1641*, thèse de doctorat, Université de Leiden, 2011, 317 p.
- Somers Heidhues, Mary, "Johann Wilhelm Vogel and the Sumatran Gold Mines: One Man's Fortune", *Archipel* 72, 2006, pp. 221-238.
- \*Wormser, Paul, Le rôle culturel des étrangers dans le monde malais au XVII<sup>e</sup> siècle : le *Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri*, Paris, EHESS, thèse de doctorat, 2010, 526 p.

*XVIII<sup>e</sup> siècle*

- Bastin, John S., *The British in West Sumatra (1685-1825)*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1965, 209 p.
- Khathirithamby-Wells, J., *The British West Sumatran Presidency (1760-1785), Problems of Early Colonial Enterprise*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1977, 270 p.
- Lee Kam Hing, *The Sultanate of Aceh, Relations with the British, 1760-1824*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995, 349 p.
- Nordin Hussin, "Networks of Malay Merchants and the Rise of Penang as a Regional Trading Centre", *Southeast Asian Studies*, 43/3, 2005, pp. 215-237.
- , *Trade And Society In The Straits Of Melaka: Dutch Melaka And English Penang, 1780-1830*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007, xxvii + 388 p.
- Siegel, James, *Shadows and Sound, the Historical Thought of a Sumatran People*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, 291 p.
- Watson Andaya, Barbara, *To Live as Brothers, Southeast Sumatra in the seventeenth and eighteenth centuries*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993, 324 p.

*ELSA CLAVÉ-ÇELIK*

## Silenced Fighters: An insight into Women Combatants' History in Aceh (17<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> c.)

---

Women warriors of the past are controversial.<sup>1</sup> In Europe, the archetype of female fighters, the Amazons, are portrayed on Greek ceramics, architectural friezes and jewellery since the 7<sup>th</sup> century BC,<sup>2</sup> and are widely described in literature during Antiquity.<sup>3</sup> But despite these numerous depictions, their existence remains questionable. In Southeast Asia, the image of Amazons is not less debated. Studies have shown women as enjoying a particular independence, and as playing significant roles in economic and political life.<sup>4</sup> Testimonials by Chinese and European travellers confirm the existence of female rulers in mainland and island

---

**Note:** The writing of Acehnese names follows Acehnese spelling; the form Atjeh and Acheh have been kept in the name of the different organizations, when these spellings are used intentionally by them. National institutions names follow Indonesian spellings, as for Indonesian words used in the essay.

1. I am grateful to Barbara Andaya, Nur Djuli, Tobias Retig, James Siegel and Silvia Vignato who attempted to save me from many errors. The shortcomings that remain should fall squarely upon my own shoulders.

2. Jeannine Davis-Kimball and Mona Behan, *Warrior Women: an Archaeologist's Search for History's Hidden Heroines* (New York: Warner Books, 2002), 113.

3. Homer, in the *Iliad*, regarded them as “the equal of men” in the war, Plato praised them for their readiness to fight in defence of their country, and Aeschylus proclaimed the Amazons “virgins fearless in battle”. *Ibid.*, 116.

4. Barbara Andaya, *The Flaming Womb: Repositioning Women in Early Modern Southeast Asia* (Chiang Mai: Silkworm Books, 2008). This historical study of women in Southeast Asia from around 1400 to 1800 is a synthetic analysis on decades of studies on the topic, to which Barbara Andaya is with no doubt the major contributor.

Southeast Asia from the 9<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> century. Armed women in the palace have also been reported to be guarding and escorting royal rulers.<sup>5</sup> But among all the cases of women described as holding weapons, very few cases actually concern women on the battlefield.

One striking example concerns the former sultanate of Aceh, on the northern tip of the Indonesian island of Sumatra. Oral tradition transmits the story of a female admiral, Laksamana Malahayati, engaged in military activities at the end of the 16<sup>th</sup> and early 17<sup>th</sup> century; and figures of widowed heroines from the 19<sup>th</sup> century, such as Tjut Njak Dhien and Tjut Meutia, have become icons of the armed resistance during the Dutch war (1873-1912). But if these figures of extraordinary women combatants were widely transmitted by oral accounts, Dutch reports and in local publications, they have also hidden the existence of numerous others female soldiers during the Independence war (1945-1949) and the resistance against Indonesian sovereignty (1976-2005).<sup>6</sup> As a consequence, women involvement in the contemporary conflict in the province remains largely unknown or unrecognized. If not for the intervention of the international community, women would not have been part of the reintegration program for ex-combatants. Thus the main problem for the post-conflict women combatants, called the *inong balèë*,<sup>7</sup> has been to obtain recognition of their status, which was often reduced or negated.

**5.** Ibid., Barbara Andaya, "Women and Economic Change: the Pepper Trade in Pre Modern SEA", *Journal of Economic and Social History of the Orient* 38: 2 (1995), "From Temporary Wife to Prostitute: Sexuality and Economic Change in Early Modern Southeast Asia", *Journal of Women's History*, 9:4 (1998); Cheah, Boon Kheng, "Power Behind the Throne: The Role of Queens and Court Ladies in Malay History", *JMBRAS*, 66:1 (1993); Anthony Reid, "Female Roles in Pre-colonial Southeast Asia", *Modern Asian Studies*, 22:3 (1998).

**6.** The Acehnese rebellion started in 1976 with the Atjeh-Sumatra National Liberation Front (ASNLF) which declared independence of Aceh on the 4 December 1976. The first cabinet of the State of *Atjeh Merdeka* (Free Aceh) was formed by ASNLF on 30 October 1977. The movement started then to be popularly called *Atjeh Merdeka*, only much later it evolved into *Gerakan Aceh Merdeka* (GAM) which is the popular Indonesian name given to the movement. Before that, the rebellion of *Darul Islam* (the house of Islam) run from 1953 to 1963 and was provoked by the non-respect of Jakarta's promise toward Aceh's special status. After independence, Aceh was given the status of a province but it has been abolished in 1951 which weakened Acehnese political power, its prerogative on education and social reforms, and caused the suspension of the right to trade directly with Singapore and Penang. The rebellion, led by Daud Beureu-èh, was part of a larger movement which happened in several regions in Indonesia demanding the establishment of autonomous Islamic regions within the Republic. Most of the early members of the GAM were members of the *Darul Islam*. Hasan di Tiro, the founder of the GAM, was himself Darul Islam ambassador for overseas. For more information see Cornelis Van Dijk, *Rebellion under the banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, (Leiden, M. Nijhoff, 1981); Edward Aspinall, *Islam and Nation. Separatist Rebellion in Aceh* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

**7.** *Inong balèë*, literally the women who have been left by their husband, designates in Acehnese divorced women, widows, and as an extension, the women combatants who for the

This fact is typical of gendered post-conflict trajectories. However, in the specific context of Aceh where women and war is a common association in popular history, it raises a question. How, with such a tradition, can women's role in war activity be negated? In a large measure, the selective use of history explains the present situation where the role of anonymous figures is denied. Official historiography has helped to build a biased and exclusive image of women combatants which was actually a barrier to the recognition of the social and political role of women in Acehnese society.

This article intends to demystify the female warrior in Aceh while showing that this idealized past prevents from understanding the contemporary position and action of Acehnese women. It starts by dealing with the period of the sultanate when women held strong political positions but very limited armed functions; then it retraces the involvement of female soldiers in the Dutch wars and during the Independence, where they were directly engaged on the battlefield. Finally it focuses on women combatants of the GAM (*Gerakan Aceh Merdeka* – Free Aceh Movement), as an attempt to draw their history which remains largely unknown.

Different types of sources are used to shade lights on women history: Dutch reports, local biographies, nationalist historiographies, European travellers' accounts and for the most recent time, interviews and press reviews. All these sources have their biases, as it will be shown, but putting them into perspective is the condition to unravel Acehnese women's history.

## **Women Combatants in the Sultanate: Between Myth and Reality**

### ***Rulers vs Female Combatants***

In the region of Aceh, women rulers are relatively common. The sultanate was ruled during half a century by four *sultanahs*: in the second half of the 17<sup>th</sup> century (1641-1699) and before that, in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, three Muslim women, namely Al-Malika Wabîsa, Malika Âsyâ and *paduka Sît al-âlam*, ruled as regents in Pasai, a kingdom in the north of Sumatra later absorbed by the sultanate of Aceh.<sup>8</sup> Although their political power cannot be denied, no military operations were ever mentioned; apparently these queens

---

majority have lost their husband in the conflict. In this article we will use the term for women combatants, being widows or not. The expression is also used to designate a troop of female soldiers in the 17<sup>th</sup> century, but the historical veracity of this fact remains controversial.

8. Although very little is known about them, their graves indicate that they were not bearers of the title of *sultanah* but rather queens, that is the wives or mothers of a ruler who exercised power on their behalf as a regent. Guillot and Kalus, *Les monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra* [The Funeral Monuments and the Sultanate of Pasai History in Sumatra] (Paris: Association Archipel, 2008), 101-102.

were never on the battlefield. In Aceh, as in the rest of the Malay world,<sup>9</sup> women rulers did not mean women fighters. It was even the opposite.

The reign of the female rulers inaugurated indeed a period of calm in war activities. War was replaced with intense diplomatic negotiations, as several Dutch accounts testify. After the death of the sultan Iskandar Thani, his widow Taj al-'Alam succeeded him and was the first female ruler to use the title of *sultanah*. Europeans who attended her audience exposed clearly her qualities as the ones of an “effective and forceful ruler”.<sup>10</sup> Bearing the complete title of Sultanah Taj al-'Alam Safiyyat al-Din Syah<sup>11</sup> (r. 1641-1675), the first *sultanah* of Aceh, considerably changed the way of governing used by her father, the great sultan Iskandar Muda (r. 1607-1636).<sup>12</sup> Instead of military campaigns and expansion, she preferred diplomacy to ensure regular trade and security to the sultanate; a good example of this change of policy which could be explained by a will to abandon the previous policy which considerably weakened the interior of the country. Enormous taxes were indeed necessary to finance expeditions and maintain the hegemony of the sultanate over the neighboring kingdoms. And if the glory of Aceh was ensured by military conquest, the population grew poorer. With the new policy of the *sultanah*, the kingdom of Aceh lost its hegemony on the Malay Peninsula and western Sumatra, but the prosperity of the port never decreased and the stability of the economy was preserved.<sup>13</sup>

The Dutch blockade of the harbour of Perak on the west coast of the Malay Peninsula, then under Aceh supremacy, in the 1650s, is a good example to illustrate this change of policy. This blockade aimed to gain a monopoly on tin, but after a short period of confrontation, Taj al-Alam soon gave in to Dutch pressure when she invited the Dutch East India Company representative, Truijman, to negotiate. The fact that she stopped the

**9.** Among the following queens who appeared in Europeans accounts, none was renown for military activities. In the 16<sup>th</sup> century, the principality of Jepara on the northern coast of Java was governed by Ratu Kalinyamat. Then in the 17<sup>th</sup> century, further to the west, on the island of Sumatra, a princess from Palembang entitled Ratu Mas became the dowager queen during 35 years in neighbouring Jambi, following the death of her husband in 1630. Finally, in the north of the Malay Peninsula in the sultanate of Patani, four queens named Raja Ijaw, Raja Biru, Raja Ungu and Raja Kuning, succeeded each other during the 17<sup>th</sup> century. Andaya, *The Flaming Womb*, 167-168.

**10.** Andaya, *The Flaming Womb*, 167. For more details about the four *sultanah*'s reign see Sher Banu A. L. Khan, *Rule Behind The Silk Curtain: A Study Of Aceh Under The Reign Of The Queens, 1641-1699*, PhD dissertation, Queen Mary, University of London, 2009.

**11.** In addition to the title *sultan* or *sultanah*, the rulers of Aceh carried the title *syah*, a term deriving from the Persian word *shah*, used in Persian to designate a ruler.

**12.** Mohammad Said, *Atjeh Sepanjang Abad* [Aceh through Centuries], Vol. I. (Medan: Self-published, 1981), 377.

**13.** Ibid., 400.

hostilities by offering negotiation either revealed the weak capacity of Aceh to engage in battle at that time or the will of the Taj al-Alam to quickly release her people from a difficult embargo.<sup>14</sup> In both cases, the *sultanah* illustrated herself as a non-combatant female ruler, avoiding long drawn-out physical confrontation. This example was followed by her successors who would similarly favour a diplomatic approach. Following Taj al-Alam, Nur al-'Alam Naqiyat al-Din Syah (r. 1675-1678), her daughter 'Inayat Zakiyyat al-Din Syah (r. 1678-1688), and Kamalat Zaynat al-Din Syah<sup>15</sup> (r. 1688-1699), distinguished themselves with the use of a new diplomatic strategy that was neither based on force nor war.<sup>16</sup>

### ***Malahayati***

In contrast to the foreign policy preferences of the four *sultanahs*, during Aceh's exceptional period of 58 years of continuous female rule in the second half of the 17<sup>th</sup> century, there is the late 16<sup>th</sup> century female Acehnese admiral Laksamana Keumalahayati,<sup>17</sup> also known as Malahayati. Despite the highly doubtful character of her existence – she appears to be a recent construction incorporated in Acehnese historiography – it is essential to consider this figure. It is an example of historical re-narrations creating an idealized past in popular history.

Contemporary biographies<sup>18</sup> present Malahayati as being of royal blood. Her father, Mahmud Syah, and her grandfather, Muhammad Said Syah, are

14. Ibid., 392-393.

15. The end of this period was marked by an interdiction issued in Mecca forbidding female rulers, forcing Kemalat Syah to abdicate. In 1699 the queen was forced to resign based on a *fatwa* issued from Mecca proclaiming that a *sultanah* was contradictory to the Islamic law. This ban was an answer to a question sent by some *orankaya* who reclaimed a male ruler. Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra. A Study of the Seventeenth-Century Aceh* (Leiden: Brill, 2004), 74.

16. For a glimpse of Taj al-'Alam sense of diplomacy, see Sher Banu A.L. Khan "The Jewel Affair. The Sultanate, her Orang Kaya and the Dutch Foreign Envoys" in R.M. Feener, P. Daly and A. Reid (ed.), *Mapping the Acehnese Past* (Leiden: KITLV Press, 2011), 141-162. Beside diplomacy, the time was also marked by important intellectual activity. Taj al-Alam and 'Inayat Zakiyyat commissioned several religious works from two of the most famous religious scholars: Abdul Rauf al-Singkili, an Acehnese who had passed 19 years in the Middle East, and Nuruddin al Raniri, an Arab from Gujarat installed in Aceh. See Ilyas Sutan Pamenan, *Rentjong Atjeh Ditangan Wanita* [The Acehnese Rencong in the Hand of Women], (Djakarta: Private Press, 1959).

17. Related to Malahayati, another tradition contained in the Acehnese epic *Hikajat Potjut Muhamat* has to be noted. It concerns "the female buccaneer Keutjhi" Ma Sidang and her gang". The *hikayat* said: "She was a very courageous woman; that damned hussy was undaunted/When she put out to sea, far and wide she practised piracy/She brought along sixty or seventy men, all clad in quilted fighting coats". G.W.J. Drewes, trans. and ed., *Hikajat Potjut Muhamat, an Acehnese Epic* (The Hague: Martinus Nijhoff/KITLV, 1979), 77-79.

18. H.M., *Srikandi Atjeh* [Srikandi of Aceh] (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1966); Ismail Suny (ed.), *Bunga Rampai Tentang Aceh* [anthology on Aceh] (Jakarta: Bhratara, 1980);

said to have been admirals and linked in their genealogy to the first sultan of Aceh.<sup>19</sup> She is said to have made her name as a successful admiral and court official but her rise to military leadership is presented as closely tied to the decision of sultan Ala al-Din Riayat Syah (r. 1589–1604) to entrust strategic positions within his polity to women. Internal maneuverings to remove the sultan from power would have led him to prefer Malahayati who is presented as having been more neutral than the men of his circle.

Biographies claim that her naval forces prevailed over a fleet commanded by the brothers Cornelis and Frederick de Houtman in 1599. Two years later she is also said to have emerged victorious against the Admiral Paulus van Caerden, and captured Jacob van Neck's fleet in June 1601 before negotiating with the Dutch merchants Gerard de Roy and Laurens Becker in August, the same year.<sup>20</sup> Following these victories, the sultan would have tasked Malahayati with coordinating the sizeable Acehnese fleet and supervising Aceh's harbors, including Banda Aceh Darussalam, Daya and Pedir. At about the same period, the very beginning of the 17<sup>th</sup> century, she is presented as increasingly involved in Aceh's foreign policy, and placed in charge of the palace protocol where she is said to have received foreign visitors at the side of the sultan. According to the same biographies, when in June 1602 James Lancaster arrived on Aceh's shores with a letter from Queen Elizabeth I for the sultan, he was received by the female admiral first, then by the sovereign. The letter brought by the English messenger mentions "the conduct of [a] valiant capitaine Ragamacota". This reference to capitaine Ragamacota is treated by Malahayati's biographies as a reference to Malahayati.

These accounts on the female admiral are problematic because none of them can be verified. The biographies that claim that Malahayati personally killed Cornelis de Houtman and captured his brother Frederick refer to the account of the English traveller John Davis (1543?–1605), or give no source. Yet in his account Davis does not mention such martial exploits and simply reported that "a woman is Admiral, for he [the sultan] will trust no men".<sup>21</sup> Moreover, Frederick de Houtman, who was indeed imprisoned in Aceh for

Ismail Sofyan, Ibrahim Alfian, M. Hasan Basry, (ed.), *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah, Prominent Women in the Glimpse of History* (Jakarta: Jayakarta Agung, 1994); Solichin Salam, *Malahayati Srikandi dari Aceh* (Jakarta: Gema Salam, 1995); Emi Suhami, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Perperangan* [Acehnese Women in Government and War] (Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993). These sources quoting each other, I refer to all of them when I use the term biography in plural in the text. In the case of an isolated reference, I give the source in footnote.

19. Sofyan, Alfian and Basry, (ed.), *Wanita Utama Nusantara*, 29.

20. Ibid., 34–35; Salam, *Malahayati Srikandi*, 30–33.

21. Clements R. Markham, *The Voyages and Works of John Davis, the Navigator* (London: Hakluyt Society, 1880), 150.

two years, during which time he collected precious information about the sultanate,<sup>22</sup> did not mention anything about a female admiral killing his brother, taking him prisoner, or ruling the harbours.<sup>23</sup> Finally, none of the Dutch travellers who visited Aceh, namely Van Caerden, Jacob van Deck or Gerard de Roy and Laurens Becker, mention Keumalahayati's name or a battle with Van Caerden.

In fact, the only 'source' directly referring to Malahayati's name<sup>24</sup> is found in the Dutch book *Oude Glorie* (Past Glory), a work of fiction dealing with the history of Aceh published in 1935. Its author, Marie Van Zeggelen (1870–1957), had accompanied her military husband to the Netherlands East Indies at the end of the nineteenth century and followed him on his various postings, including in Aceh.<sup>25</sup> It is difficult to say on which sources Marie Van Zeggelen based her story, none of them being given. But it wouldn't be too hazardous to say that her account relied on the Aceh oral traditions that she might have encountered while living in Aceh. It is possible that Malahayati's name was transmitted through popular history and that Van Zeggelen had heard about the story. While there is no certainty on this question, it appears clear that Indonesian authors and historians have used her work as an actual historical source, probably thinking a Dutch account couldn't be anything else than an authentic record of the past. The work of Marie Van Zeggelen has therefore been quoted for decades as a primary source of information, rather than as a body of historical fiction that creatively draws on past events and local oral traditions. The mistake spread from one publication to another, as shown in J. Dudley's paper where the author referred to Van Zeggelen as a "Dutch historian" quoting a work by Rusdi Sufi on Indonesian female heroes.<sup>26</sup>

22. Frederick de Houtman left three important works on the region: a short account on his experience in Aceh, *Cort verhael van't wedervaren is F. De Houtman tot Atchein*, Gouda, 1880; and an introduction to the Malagasy and Malay languages published together with some information on astrology, *Spraeck ende word-boeck, Maleysche ende Madagaskarsche woorden/met vele Arabische woorden*, Amsterdam, 1603.

23. Frederick de Houtman, *Cort Verhael vant' gene wederwaren is Frederick de Houteman tot Atchein* (Gouda, 1880).

24. "Aan boord van de 'Leeuw' waren Cornelis Houtman en de zijnen ongebracht. Frederick Houtman, door Hajati self en de geheims chrigver aan gevallen, werd als gevangene aan land gebracht. Davis en Tomkins, beiden gewond, bleven op het gehavende schip met de vele dooden en gewonden en des middage hak ten zij den kabel en voeren af" (Salam, *Malahayati Srikantri*, 29).

25. Some versions give the name of Marie van Zechtelen and her book *Vrouwelijke Admiral Malahajati* [Female Admiral Malahajati], but we did not find any trace of the book and her author. Due to the similarity of the name Van Zeggelen et Van Zechtelen, it could be the same person.

26. Jennifer Dudley, "Of Warrior Women, Emancipist Princesses, 'Hidden Queens' and Managerial Mothers" (unpublished manuscripts, 2002), 5.

Despite her fictive existence, Malahayati remains in the popular consciousness and she is with no doubt the only admiral whose name, real or not, has been kept in memory. Indeed, an important *hadi majah* (proverb) encapsulating the four pillars of 17<sup>th</sup> century Acehnese society refers to a “laksamana” who is identified as Malahayati by contemporary Acehnese:

“*Adat Bak Po Teumeureuhom, Hukom Bak Syiah Kuala, Kanun Bak Putroe Phang, Reusam Bak Laksamana*”.<sup>27</sup>

[*Adat* is from Po Teumeureuhom, *Hukom* is from Syiah Kuala, *Kanun* is from Putroe Phang, *Reusam* is from Laksamana.]

According to Umar, this proverb relates four historical figures to the four principles on which the sultanate was based in the 17<sup>th</sup> century. Acehnese understand it as follows: Po Teumeureuhom – which could be translated as the Respected (Po) who passed away (Teumeureuhom <ar. Al-marhum) – stands for Sultan Iskandar Muda (r. 1607-1636), symbol of tradition (*Adat*); Syiah Kuala – the pious and learned man of the estuary<sup>28</sup> – stands for the great *ulama* Syekh Abdurrauf Singkili, who represents religiosity and justice (*Hukom*); Putroe Phang – the princess of Pahang – is said to stand for Iskandar Muda’s wife who advised him to form a Legislative Council and represents the law (*Kanun*); and Laksamana – the admiral – stands for Malahayati who symbolizes diplomacy and ethics (*Reusam*), as she was in charge of these tasks, reserved to the highest naval position.

Iskandar Muda, Syekh Adburrauf Singkili and Iskandar Muda’s wife, who all lived in the 17<sup>th</sup> century, are indeed commonly designated under the names Po Teumeureuhom, Syiah Kuala and Putroe Phang. But this is not the case for Malahayati. There is no apparent reason to link her with the title of Laksamana (admiral) which does not refer to any precise historical figure. Moreover, while the historical figures quoted lived at the same period – that is to say during the days of Iskandar Muda (r. 1607-1636) – Malahayati lived in a slightly earlier time period. This fact supports the idea of an historical re-narration of the past in which the figure of the female admiral would have been included. One of the motivations for such a thing might be the will to associate Malahayati with Iskandar Muda. According to some unclear oral traditions she would have helped him ascend to the throne.

Even though all of the above shows Malahayati to be a false historical figure newly built by nationalist historiography, the facts witnessed by John Davis remain: there was a female admiral under the reign of sultan Ala al-

27. Muhammad Umar, *Darah dan Jiwa Aceh Mengungkap Falsafah Hidup Masyarakat Aceh* [The Philosophy of Life of the Acehnese According to the Blood and the Soul of Aceh], (Banda Aceh: Yayasan Busafat/Dinas Kebudayaan Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2003), 19-20.

28. The name comes from the place where this *ulama* is buried, at the estuary of the Aceh River.

Din Riayat Syah. The name of this woman is unknown, as are her exact functions, but assuming she had the functions of a regular admiral, she must have been in charge of the sea security and trade routes. Unfortunately, in the actual state of research, nothing allows us to draw further conclusions.

### **The Inong Balèë Armada**

Malahayati's figure remains central in popular history, as her fleet of women, the Inong Balèë Armada. Their supposed headquarters, a fort, is up on a hill in Krueng Raya, Aceh Besar. Close to the place, on another hill, a tombstone is believed to mark the grave of the famous admiral. The tombstone doesn't seem to be from a period earlier than the 19<sup>th</sup> century.<sup>29</sup> We can only be sure of the high rank of the person buried there, the stele being carved in the *Batu Aceh* style reserved for the elite.<sup>30</sup> As for the fort, called the *Benteng Inong Balèë* (Inong Balèë Fort), it is overlooking the bay at a strategic location, perfect to monitor the harbor activity and beyond.

The local tradition dates the construction of the fort to the end of the 16<sup>th</sup> century, under the reign of Sultan Ala al-Din Riayat Syah (r. 1589-1604). According to contemporary biographies on Malahayati,<sup>31</sup> the female admiral would have asked the sultan to form an armed regiment entirely comprised of 2,000 female soldiers: some were married women following their husbands in battles and fighting in other units, and others young girls and widows. All these women are said to have lived in the *Benteng Inong Balèë*. The term *inong balèë* to designate Acehnese women combatants would have first appeared at that time.

In these local historiographies, *inong balèë* are presented as trained professional field soldiers on land and sea, partly in charge of guarding the coast. The *Benteng Inong Balèë* would be one of the twelve forts (*benteng*) which were built for that task on the northern coast of Aceh.<sup>32</sup> Headquarters for this female unit, it is also said that the fort was used by the *sultanah* Taj al-'Alam (r. 1641-1675) to shelter widows and orphans of soldiers who died during the attack of the Portuguese on Melaka in 1640-1641.<sup>33</sup> As for

29. Claude Guillot, personal communication.

30. Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala, *Laporan Arkeologi Aceh Utara* [Archaeological Report on North Aceh] (Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2006), 37.

31. Zainuddin, *Srikandi Atjeh*; Suny (ed.), *Bunga Rampai*; Sofyan, Alfian, Basry, (ed.), *Wanita Utama Nusantara*; Salam, *Malahayati Srikandi*; Suhaimi, *Wanita Aceh*.

32. If traces of several forts were still perceptible before the tsunami of 2004, systematic archeological studies hadn't been conducted, therefore it is difficult to say when these forts were built and if they were part of a defensive system.

33. Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala, *Laporan Hasil Ekskavasi Penyelematan Situs Bangunan Benteng Inong Balee*, tanggal 25-30 Agustus 1997 [Report on the Result of the

Malahayati, none of the information given about the Inong Balèë Armada can be verified, which brings us back to the question of the sources. The only excavation conducted on the site in 1997 does not confirm female occupation, war activity, nor bring any historical data. As for the admiral, it is highly probable that these accounts result from nationalist historiography based on popular history.

The strategic position of the fort, and the two meter wide wall facing the bay and bearing three holes for canons, are signs of the defensive function of the place but it does not indicate that women were ‘manning’ the fort. To have clear evidence of women guards we have to wait a few more decades. During the reign of the sultan Iskandar Muda (r. 1607-1636) females were indeed in charge of the palace and of the security of the sovereign in it.<sup>34</sup>

### ***Female Palace Guards***

Several European accounts inform us on the women position and role in the palace at the beginning of the 17<sup>th</sup> century. A French merchant, the admiral Beaulieu, passed through Aceh in 1621 and witnessed the sultanate’s court life during one of its most prosperous periods. The security of the *dalam* (the interior part of the palace) was then guaranteed by a gendered division of labour as “two hundred horsemen nightly patrolled the grounds about the castle, the inner courts and apartments of which were guarded by three thousand women”.<sup>35</sup> These women were divided in groups, each of them being placed under the supervision of a female captain. The female servants were unmarried orphan daughters brought to the sultan, war captives from conquered Malay states, as well as a few slaves from India. They were exclusively employed for mounting guard in the *dalam* or waiting on the sultan.<sup>36</sup>

The three groups of women were in charge of the sultan’s entertainment and security. Sitting at his feet, a woman directly received his orders and passed them on to a eunuch who then communicated them to an officer, named the Kajuran Gondang, who in turn proclaimed the king’s will to the audience.<sup>37</sup> Some performances, witnessed by Beaulieu, were also put on by these women.

Excavation for the Preservation of the Inong Balee’s Fort, 25-30 August 1997] (Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), 23.

34. Denys Lombard, *Le sultanat d’Atjéh au temps d’Iskandar Muda 1607-1636* [The Sultanate of Aceh in the Time of Iskandar Muda 1607-1636] (Paris: EFEO, 1967).

35. William Marsden, *The History of Sumatra* (Singapore: Oxford University Press, 1966), 445.

36. Ito Takeshi, *The World of Adat Atjeh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh* (PhD diss., ANU, 1984), 26.

37. Marsden, *History of Sumatra*, 402.

"On their belts each of them had a *kris* or a sword, the guard or the scabbard covered with precious stones, and in the hand a fan, a big fan of gold, and several small bells around. They came onto the carpet with great solemnity, to the rhythm of drums and voices, where they immediately fell down on their knees before the king. Then, having made the *sombaye*, which is the salutation that consists in putting the clasped hands over the head, they began to dance, with one knee on the floor, with various movements of the body, arms and hands, then standing up, gracefully and in tune. Sometimes they put their hands to the *kris* and some other times (did) as if they were shooting arrows; after that, as if they had a buckler or dagger in hand. This lasted about half an hour, then they kneeled before the king, in my opinion very tired, because I felt that each had over forty pounds of gold on them."<sup>38</sup>

Besides these demonstrations of armed dexterity, Beaulieu relates a rather cruel episode that confirms these women's role in ensuring the sultan's safety. When arriving in the palace he found the sultan torturing five to six women, Beaulieu asked the *syabandar*<sup>39</sup> why he was doing this:

"I asked him about the reason of the torture and he told me that the previous night while 5 or 6 women from his guard were lying sleeping close to his bedroom, one of them shouted, quite terrified. Upon hearing this, the king asked about what was happening; he was answered that nothing had happened and realising that some of his other questions were not answered precisely, he made the women in his room watch over the rest of the night, giving them the charge to listen through doors, which he closed firmly, to see if they heard anyone. He kept silent until daybreak and then sent to fetch those who had shouted; once in front of him, he asked about the reason of the noise. Some responded that it was nothing; but seeing that he became furious one of them said that the woman beside her had shouted. The king ordered her to promptly say the truth, she answered that while she was sleeping someone came under the place where she was, and pricked her thigh with a *kris* through the bamboos or reeds on which the women sleep; and that this had made her shout and the other women awoke... Then the king sent to fetch the *mérigne* or the captain in charge for looking out, it is also a woman who occupies this position in the palace, and asked her if someone had entered the palace at night... It is for this reason that he tortured the women who had shouted, and also the *mérigne*. These women, notwithstanding the excessive torments, did not confess anything, nor charged anybody and I would have never thought that there could be so much resolution and constant

38. The translation given is by the author, the original account is in French: «À leur ceinture, elles avaient chacune un cris ou épée, la garde et le fourreau couverts de pierreries, et en la main un éventail, un grand éventail d'or, et plusieurs petites sonnettes à l'entour. Elles vinrent sur le tapis avec beaucoup de gravité, à la cadence des tambours et des voix, où aussitôt elles se prosternèrent à genoux devant le roi. Puis, ayant fait la sombaye, qui est le salut qui consiste à mettre les mains jointes sur la tête, elles commencèrent à danser, un genou à terre, avec divers mouvements du corps, des bras et des mains, puis debout, avec beaucoup de disposition et en cadence. Elles mettaient quelquefois la main au cris ; puis autre fois (faisaient) comme si elles eussent tiré de l'arc ; après, comme si elles eussent eu la rondache et le coutelas en main. Cela dura environ demi-heure, puis elles se remirent à genoux devant le roi, à mon avis bien lasses, car il me semblait qu'elles avaient chacune plus de quarante livres d'or sur elles.» Augustin de Beaulieu, *Mémoire d'un voyage aux Indes Orientales, 1619-1622, un marchand normand à Sumatra* [Memoir of a journey in the Eastern Indies, 1619-1622, a Norman Merchant in Sumatra], Introduction, notes and bibliography by Denys Lombard (Paris: EFEQ/Maisonneuve et Larose, 1996), 119-120.

39. The *syabandar* is the officer in charge of running the harbour, including the foreigners, taxes and negociation of trade.

courage in a woman, because none of them ever complained or requested for their lives".<sup>40</sup>

Mostly living in the inner part of the palace, women guards also appeared for some occasions outside. The death of the sovereign was one of them. During the funeral of the sultan Iskandar Muda, Peter Mundy, a British traveler who visited Aceh in 1637, reported that the female palace guards accompanied the funeral parade, armed with bows and arrows. A few years later, a similar scene was witnessed by the Dutch surgeon De Graaff in 1641 during the royal funeral of the following sultan, Iskandar Thani.<sup>41</sup>

These female guardians were an impressive sight for European visitors who were not accustomed to such female palatial defence forces. First widely described manifestations of women warriors in Aceh, these accounts give us a relatively fair image of armed women in the circle of the sultan. These guards were trained to be the exclusive protectors of the sultan and also entertained him. They had no political role and were strictly confined to the inner space of the palace.

During the sultanate, women enjoyed a privileged position as we see during the reigns of the four *sultanahs*. Under Sultan Al-adin Riyat Shah (1589-1604) women were chosen over men to be admiral but they were never warriors. Some did have knowledge in the use of weapons – for example the female palace guards, but their use was restricted to the inner apartments of the palace. The situation changed in the 19<sup>th</sup> century during

40. The translation is by the author, the original account is in French: «Je m'enquis auprès de lui de l'occasion des supplices et il me dit que la nuit passée, 5 ou 6 femmes de sa garde étant couchées pour dormir assez proche de la chambre, l'une d'entre elles s'était écriée, assez effraieusement. Ce qu'entendant, le roi demanda ce que c'était; lui fut répondu que ce n'était rien et voyant que pour quelques autres demandes qu'il faisait, on ne lui répondait à propos, il fit veiller le reste de la nuit celles qui étaient dans la chambre, leur donnant charge de bien écouter au travers des portes, qu'il fit bien fermer, si elles n'entendraient personne. Il dissimula jusques au point du jour et envoya alors querir promptement celles qui avaient crié; lesquelles étant devant lui, il s'informa de l'occasion de ce bruit. Certaines répondirent que ce n'était rien; mais voyant qu'il se mettait en colère, l'une d'elles lui dit que celle qui était proche d'elle avait crié. Le roi lui commanda de dire promptement la vérité; elle répondit que tandis qu'elle dormait, il était venu quelqu'un par-dessous le lieu où elle était, qui au travers des bambous ou roseaux sur quoi elles couchent, l'avait piquée par la cuisse avec un cris; que cela l'avait fait crier et que les autres s'étaient éveillées [...] Alors il envoya querir leur mérigne ou capitaine du guet, qui est aussi une femme, qui a cet office dans le château, et lui demanda s'il était entré quelqu'un la nuit dans le château [...] C'est pour cela qu'il avait fait ainsi torturer les femmes qui avaient crié et le mérigne aussi. Lesquelles, nonobstant les tourments excessifs, ne confessèrent rien du tout ni ne chargèrent personne et je n'eusse jamais cru qu'il pût y avoir tant de résolution et de constance en courage de femme, parce que nulle d'elles ne fit jamais une seule plainte, ni requête pour sa vie.» Beaulieu, *Mémoire d'un voyage*, 132-133.

41. Nicolaus de Graaff, *Voyage de Nicolas de Graaf aux Indes Orientales et en d'autres lieux d'Asie* [The Journey of Nicolas de Graaf to the East Indies and to other places in Asia] (Amsterdam : J. Fred. Bernard, 1719), 23-24.

the war against the Dutch and then against the Indonesian Armed Forces, which brought women back into Acehnese politics, but in a new way.

### **Women in the light and women in the shadows: The Dutch and independence wars**

#### ***Tjut Njak Dhien and Tjut Meutia***

During the Dutch-Acehnese wars (1873-1912) an increasing number of women participated in hostilities. These women were involved in the physical confrontation with the Dutch – they took part in attacks and other forms of resistance. Among those women who attracted the curiosity of the Dutch, Tjut Njak Dhien<sup>42</sup> (1848-1908) is certainly the most famous. She was made a National Hero in 1964 by Sukarno and is familiar to every Acehnese and Indonesian since her name is used, alongside that of Prince Diponegoro and others, to symbolise 'Indonesian' resistance to colonial conquest and foreign rule. But her life is essentially known thanks to the literary work of Magdalena (Madelon) Hermina Székely-Lulofs (1899-1958).

This author, a Dutch woman who was born in Java and lived in Sumatra, knew Aceh very well as she spent the first years of her life at a military outpost there. It is at that time that she heard and read about Tjut Njak Dhien through Dutch and Acehnese records. We know for example that H.T. Damsté, a scholar on Aceh, had read to her a translation of the Acehnese chronicle *Hikayat Prang Gompeuni* by the poet Dôkarim.<sup>43</sup>

Of noble birth, Tjut Njak Dhien grew up in the village of Lampadang (north Aceh) and was married off to the son of a relative named Teuku Ibrahim, the son of the *ulèëbalang*<sup>44</sup> of Lamnga (north Aceh). In 1873, when the Dutch attacked Aceh, Tjut Njak Dhien's husband participated in the war against them, and she also supported the fight. But in 1878, during a battle, Teuku Ibrahim and several of his followers were killed. Some months after the death of her husband, by now aged 30, Tjut Njak Dhien married Teuku Umar and became his third wife.<sup>45</sup>

---

**42.** Tjut is a term used for Acehnese noble women. It can also be found in the form Potjut or Tjutpo.

**43.** Dôkarim, from his full name Abdul Karim, is a poet who lived during the second half of the 19<sup>th</sup> century in the region of Peukan Bada Geulumpang Dua (Aceh Besar district, north Aceh). He is known for his contribution to Acehnese oral literature with his *Hikayat Prang Gompeuni* [History of the War against the Dutch], a long narrative poem composed of several episodes on the war against the Dutch. The reading of this *hikayat* to H. Székely-Lulofs is given in Rob Nieuwenhuys, *Mirror of the Indies*, (Hong-Kong: Periplus Editions, 1999), 170-175.

**44.** *Ulèëbalang* designates the chief of region under the sultan's rule.

**45.** The two first wives were known under the names Tjut Njak Sapiah and Tjut Njak Meuligoe. All the information given have been taken in several passages from Magdalena

In 1893, Teuku Umar together with fifteen of his followers surrendered to the Dutch and made an oath<sup>46</sup> of allegiance to the colonial government as represented by General Deijckerhoff, Aceh's Military Governor. Tjut Njak Dhien followed her husband and consequently accepted Dutch authority. But after having helped the Dutch to fight Acehnese troops for four years, Teuku Umar finally deserted their camp, taking along weapons and ammunition. The background to his desertion remains unclear, but the Acehnese see it as a *tipu muslihat*, a smart trick presented as a common strategy used by Acehnese. Thus Teuku Umar had previously been entrusted with military equipment that included 380 modern rifles, 800 old fashioned weapons, 25,000 bullets, 500 kilos of gun-powder, 120,000 gun-powder wicks, and 5,000 kilos of lead for him, in order to fill his gun-powder stock.<sup>47</sup>

Following his desertion, Teuku Umar and Tjut Njak Dhien fled to the Acehnese west coast, continuing their fight in the region of Daya, then Woyla and Meulaboh. While Teuku Umar was killed in 1899 after an ambush by a *marechaussee*<sup>48</sup> troop, Tjut Njak Dhien did not surrender and continued the fight in the jungle of the western coast area. Almost blind and considerably weakened, she was betrayed by her war companion Pang Laot Ali who revealed her position to the Dutch Lieutenant Veltman<sup>49</sup> in 1905. She was then finally arrested with several of her companions. According to the tradition, she tried to kill herself with her *rencong*<sup>50</sup> but failed. A Dutch photograph shows her sitting on a bench near Pang Laot Ali, bent figure shortly after capture. In prison in Kutaraja, she was exiled to Sumedang (Java) in 1906 where she died two years after, on 9 November 1908, refusing to her last breath to acknowledge Dutch authority.<sup>51</sup>

Tjut Njak Dhien was not the only Acehnese resistance fighter to be widowed twice in the fight against the Dutch, although she is by far the most famous. Tjut Meutia (1870–1910), the heroine of the region of Pase (eastern

Hermina Székely-Lulof, *Tjut Njak Din, Kisah Ratu Perang Aceh*, [Tjut Njak Din, History of an Acehnese War Queen] translation from *De geschiedenis van een Atjehse vorstin*, Moussault's Uitgeverij, Amsterdam 1948 (Depok: Komunitas Bambu, 2007).

46. Teuku Umar's vow was made at the graveside of the late Tengku Anjong in the village of Pelanggahan near Kutaraja (today's Banda Aceh), the site having been deliberately chosen by the Dutch government as it was considered a sacred grave.

47. J.A.Kruyt, *De Atjeh Oorlog* [The Acehnese War] ('s-Gravenhage: Lomann and Funke, 1896), 69, 89-91.

48. Dutch special troop, part of the army.

49. H. C. Zentgraaff, *Atjeh* (Batavia: Koninklijke Drukkerij "De Unie", 1938), 64.

50. *Rencong* are Acehnese knives, forged in the stylistic form of *bismillah* (In the name of Allah).

51. Suny (ed.), *Bunga Rampai*, 280-289.

Aceh), suffered the same fate. The war journalist Zentgraaff who recorded events of her life describes her as being “not only of remarkable beauty, but also a proud and stately figure [...] an apparition of rare elegance and charm”.<sup>52</sup>

Born in 1870 in Keureutoe (north Aceh), Tjut Meutia was the daughter of the *ulèébalang* Teuku Ben Daud who fought Dutch authority, refusing to sign the *Korte Verklaring* (Short Declaration).<sup>53</sup> In 1906, the wife of the *ulèébalang* of Keureutoe, Tjut Njak Asya, wanted to marry her son Teuku Syamsarif to Tjut Meutia.<sup>54</sup> The young man cooperated with the Dutch and was made *ulèébalang* by Van Heutsz, replacing his mother. This led to competing claims, as the Sultan Muhammad Daud had already appointed Teuku Tjut Muhammad, the younger brother of Teuku Syamsarif, as the *ulèébalang* of Keureutoe. As a result, Keureutoe suddenly had two *ulèébalangs*: Teuku Tjut Muhammad who was given the title Teuku Chik Tunong as he was domiciled in the southern (*tunong*) regions, while the Dutch-promoted Teuku Syamsarif was given the title Teuku Chik Baroh, as he was domiciled in the northern (*baroh*) regions.<sup>55</sup>

Shortly thereafter, probably dissatisfied with her husband's collaborationist stance, Tjut Meutia divorced her husband and married his brother instead, to continue the anti-Dutch resistance. When the Dutch discovered his involvement, after the killings of one of their sergeants and his soldiers in the *meunasah*<sup>56</sup> of Meurandeh Paya, they decided to capture him. On 5 March 1905, during a journey to Lhokseumawe, Teuku Chik Tunong was arrested by Lieutenant Van Vuuren, imprisoned, and sentenced to death. Widowed after his execution, Tjut Meutia married for the third time; her new husband was her war companion Pang Nanggroe; together with him she continued the fight against the Dutch, bringing along her 5 years old son Teuku Raja Sabi.<sup>57</sup>

---

52. Zentgraaff, *Atjeh*, 87.

53. This document was designed by the Dutch scholar and advisor for Native affairs Snouck Hurgronje, and was a new form of political agreement with local rulers implemented by the Dutch for the first time in Aceh in 1898, then extended to the rest of Indonesia. Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern History since c. 1200*, 3<sup>rd</sup> edition (Palgrave and Stanford University Press, 2001), 188.

54. M. H. Du Croo, *Generaal Swart Pacificator van Atjeh* [General Swart Pacificator of Aceh] (Maastricht: Uitgrave N.V. Leiter-Nypels, 1943), 94.

As seen previously with the fours *sultanahs*, female rulers are common in Aceh, kinship tie being stronger than the sex of the fellow when no male direct descendant can take the succession.

55. Zentgraaff, *Atjeh*, 87.

56. *Meunasah* is a mosque which can be used as a communal place for social activities. Several villages gather around a common *meunasah*.

57. Du Croo, *Generaal*, 94-95.

The attacks launched by Pang Nanggroe varied from major battles to small offensives. In a mere three months in 1907, the Dutch recorded him as having attacked Dutch trains twice, shot at them 5 times, attacked the camp at Lhoksukon 5 times, Dutch patrol troops 5 times, sabotaged the railway 22 times and the telephone system 54 times.<sup>58</sup> All these actions, attributed to Pang Nanggroe, also increased his wife's standing and charisma. In 1910, Pang Nanggroe was finally shot during a battle in Paya Cicem. Tjut Njak Meutia and her son managed to escape but one month later they were caught in a battle on 22 October 1910.<sup>59</sup>

### ***The Forgotten Women***

It is interesting to note that other nineteenth century female Acehnese anti-Dutch resistance fighters are less present in Acehnese and Indonesian historiography. Thus Dutch sources attest to the existence of women warriors such as Potjut Baren (1880-1933), Potjut Meurah Intan (?-1937), Potjut Meuligo (unknown), Teungku Fakinah (1856-1938) and Teungku Tjutpo Fatimah (?-1912).<sup>60</sup> Yet, it seems that these women are far less present in the oral tradition, and as a consequence seldom re-narrated in the written medium by local authors, with some rare exceptions. Hence Teuku Zainal Harun, the scribe for the Dutch in their military camp in Kuala Bheë, left us a long narrative about one of these women,<sup>61</sup> later called "De vrouwelijke Oeleebalang met het houten been (The female Ulèëbalang with the wooden leg)".<sup>62</sup>

Potjut Baren married the *ulèëbalang* of Tungkop and Gome, who was also the resistance leader of the Woyla region (west Aceh). After the death of her husband at the hands of the Dutch in 1898, Potjut Baren, then just aged 18, continued in her husband's footsteps, forcing the Dutch to reorganise their troops to put an end to her resistance. During a Dutch attack in 1906, which destroyed her centre in Kuala Bheë (Mt Macang), Potjut Baren was injured in her leg and defeated, then brought to a Dutch camp as a prisoner of war. Her injured leg was eventually amputated and she was sentenced to exile to Java.<sup>63</sup> However, this sentence was commuted as she recognised Dutch authority and she was sent back to her native land. She was finally

**58.** Ibid., 97.

**59.** Ibid., 98.

**60.** Tjut and Potjut are terms referring to their noble status, Teungku being used to designate religious persons.

**61.** Zainuddin, *Srikandi Atjeh*, 114-127.

**62.** A. Doup, *Gedenkboek van het Korps Marechausse van Atjeh en Onder hoorigheden 1890-1940* [Commemorative Book of the Marechausse of Aceh and Dependencies, 1890-1940] (Medan: N.V. Deli Courant, 1940), 204.

**63.** Zentgraaff, *Atjeh*, 79.

instituted as an *ulèébalang*, after the suggestion of Captain Veltman, as a way to break any future contestation, but was kept under supervision.<sup>64</sup>

Potjut Meurah Intan (?-1937) is another female combatant encountered in Dutch reports. Also called Potjut Meurah Biheue, from the name of her birthplace, she was the offspring of a noble family from the sultanate of Aceh. According to Dutch records she was considered as extremely anti-Dutch. A colonial report, from early 1904, states that she was the only figure from the Aceh sultanate who had not yet surrendered and maintained an anti-Dutch attitude.<sup>65</sup> After her husband surrendered to the Dutch, she separated from him and urged her three sons (Muhammad, Budiman and Nurdin) to continue the fight. They were part of the fugitive persons listed by the *Marechaussee* force.<sup>66</sup> Finally Potjut Meurah Intan was captured in their headquarters at Padang Tiji, an episod narrated by the Dutch war journalist Zentgraaff in these terms:

“ ...Veltman who was well known as ‘mister guide’ was also a kind man, and he once knew a certain Acehnese woman whom he highly respects even until this day. One of the patrol units in the Pidie region had captured this woman of Aceh nobility named Potjut Meurah [...]. That woman was suspected of hiding a single-edged sabre within the folds of her clothes. Suddenly she withdrew this Acehnese dagger and shouted: ‘In that case let me die!’ Then she attacked the brigade. It seemed that members of the troop were not very interested in fighting a woman who was acting like a madman, who stabbed left and right and a moment before she fell to the ground. She suffered from severe wounds. She had two wounds on her head and two more on her shoulder, and one of her tendons was severed. There she lay on the ground, full of blood and mud as if she were a piece of meat which had been cut up. A sergeant who saw her with full sympathy said to his commander: ‘May I end her life?’ To which Veltman responded harshly: ‘Are you crazy?’ Then they continued their journey. They wanted that woman to die in the hands of her own people. Several days later while Veltman was walking through the shops of Biheue (between Sigli and Padang Tiji), he heard that Potjut Meurah was not only alive but even had a plan to murder all inhabitants in that settlement! [...] Maybe it seems too credulous that a very noble spirit still remained within a body which had been so ravaged. [...] Cow dung was smeared on her wounds. Her condition was very weak after a heavy blood loss and her body shivered while she moaned in pain. In spite of that she refused medical assistance; it was better to die than to be touched by a ‘kaphe’<sup>67</sup> or non believer. Veltman who was fluent in the Acehnese language had a long discussion with this woman in a very respectful manner, as would be accorded to someone of her standing. Finally she accepted this soldier’s assistance, although she had rejected one from a doctor.”<sup>68</sup>

**64.** Zainuddin, *Srikandi Atjeh*, 119-121.

**65.** Ibid., 128.

**66.** Doup, *Gedenkboek van het Korps*, 179.

**67.** *Kaphé* is the Acehnese for *káfir*, the Arabic word used to designate the unbeliever in general. In Aceh it was used as a synonym of Dutch.

**68.** “Veltman, ‘toean Padoman’ doch iemand met een goed hart, leerde eene Atjeh vrouw kennen van wie hij nu nog spreekt met groot respect. Tijdens eene patrouille in Pidie werd eene voorname Atjeh, Potjoet Meurah [...] aangehouden op verdenking, een klewang onder haar kain te hebben verborgen. Plots trok zij eene rentjong, en met den uitroep: ‘Dan ben ik liever dood’, stormde zij op de brigade in. Deze had geen keuze tegenover de vrouw die als een dolle in het ronde stak, en een moment later lag zij zwaar gewond op den grond. Zij bleek

Finally, in 1905, Potjut Meurah Intan, lame, was exiled to Blora (Java) with her two sons and one of the members of the family of the sultan.<sup>69</sup> On her tomb is written that she passed away on 20 September 1937.

If women combatants are often presented as following the cause defended by their fathers or husbands, some also opened the way to a new generation of prominent fighters. This is the case of Potjut Meuligoe<sup>70</sup> (date unknown), the grand-aunt of Teuku Hamid Azwar, one of the founders of the Parindra (*Partai Indonesia Raya*) in Aceh, and hero of the Indonesian war of independence (1945-1949). Despite her important contribution in the war against the Dutch, she seldom appears in local historiography and is only cited in the prominent genealogy of Teuku Hamid Azwar.

Potjut Meuligoe was the *panglima perang* (war general) of the Samalanga region (north Aceh) and illustrated herself by defeating the Dutch in 1880 when they tried to take Batee Ilie. She stood in for her brother Teuku Chik Bugis (alias Chik Samalanga) as Samalanga *uleebalang* in 1857 when he went to Lahore (British India) to trade and buy weapons.<sup>71</sup> As he encountered difficulties returning, due to the Dutch blockade, Potjut Meuligoe held on to her position and led the first battle. According to Captain Schoemaker, her hatred of the *kaphè* was so great that she urged everybody who had the capacity to participate in the war, even if this meant leaving their work in the fields. She promised that those who would not follow her order would pay a heavy price. She also supported other regions in their effort to resist, sending funds, weapons and volunteers to Aceh Besar (north Aceh), a region where the Dutch were already installed.<sup>72</sup> As we do

vreeselijk te zijn toegetakeld; zij had twee houwen in den schedel, twee in den schouder, terwijl van een der voeten de Achillespees was doorgehakt. Zoo lag zij, vol bloed en modder als een mieserig hoopje vleesch, en een sergeant die medelijden met haar had, vroeg den commandant: ‘Zal ik haar het genadeschot geven?’ Hetgeen Veltman met ‘een ben je bedonderd?’ verbood. Dus trok men verder; men wilde haar laten sterven bij haar landgenooten. Er waren eenige dagen gepasseerd toen Veltman op de keude Biheue, (tusschen Sigli en Padang Tidji) hoorde dat Potjot Meurah niet alleen nog leefde, maar dat zij zelfs van plan was de hele Moekim te laten uitmoorden! [...]. Het scheen een beetje dwaas, dat eene ziel zoo vastgeroest kon zitten in een lichaam dat zoo heftig was aangetast [...]. Op haar wonden was een papje van koelendrek gelegd en, zwak van bloedverlies en koorts, kreunde zij van pljn. Toch weigerde ze een dokter; liever dood dan een kaphe aan haar lichaam. Veltman, die de Atjehsche taal goed machtig was, sprak lang tegen haar met de courtoisie waarop eene vrouw van hare standing recht had, en tenslotte aanvaardde zij van dezen soldaat wat zij den dokter weigerde.” Zentgraaff, *Atjeh*, 73-74.

**69.** Zainuddin, *Srikandi Atjeh*, 131.

**70.** Her name is spelled several ways: Potjut Meuligoe, Potjut Meuligo and Potjut Maligo.

**71.** Abdul Karim Jakobi, *Aceh dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar Sebagai Pejuang* [Aceh during the War of Independence 1945-1949 and the Role of Teuku Hamid Azwar as combatant] (Jakarta: Gramedia, 1998), 31-34, Said, *Atjeh Sepanjang Abad*, II, 141.

**72.** *Ibidem*.

not have details about the end of her life, it is probable that she was never captured. Regarding her region and the fort of Batee Ilie, they were finally taken by the Dutch in 1904, 31 years after the beginning of the war in Aceh.<sup>73</sup>

Although the above cases suggest that the women combatants and leaders were exclusively from *ulèebalang* families, some also had a strong religious background. In accordance to local tradition, they were given the respectful title of *teungku*. Teungku Fakinah (1856 - 1938) lived in the village of Lam Diran (north Aceh), where she taught Islam with her husband, Teungku Ahmad, in her parents' *dayah* (coranic school).<sup>74</sup> After the beginning of the hostility with the Dutch, the couple engaged in the war and went to Pantai Cermin where she joined a defense force against the *kaphè* invasion. Following her husband's death, Teungku Fakinah continued the fight on her own, recruiting among women for the holy war and collecting money. This brought her in touch with the wives of some important Acehnese chiefs with whom she organised resistance: among others Potjut Lamgugup, the wife of Tuanku Hasyim, Tjut Njak Meuligoe, married to Teuku Tjut Tungkop, Tjut Njak Lamreung, Teuku Tjut Lamreung's wife, and Tjut Njak Dhien.<sup>75</sup>

She remarried at an imprecise date, but her new husband, Teungku Njak Badai, from the prominent *dayah* Tanoh Abee, died soon after. Her greatest achievement is said to have been the formation of a regiment (*sukey*) made by four battalions (*baling*), one of them being solely composed by women who stayed in the fort Kuta Cot Weu. The veracity of this fact is difficult to ensure although several female names have been transmitted by local history as Teungku Fakinah's troops members: Tjutpo Fathimah Blang Preh, Njak Raniah Lam Urit, Tjutpo Habi, Tjutpo Njak Tjut and Tjut Puteh.<sup>76</sup>

After the capture of the sultan in 1903, and on the demand of their sovereign, some *ulamas* stopped progressively their engagement in the guerrilla war. It was the case for Teungku Fakinah who followed the sultan's call to rebuild *dayah* and came back to her religious activities. After her third marriage, she went to Mecca to accomplish the holy pilgrimage (*hajj*) in 1915; she stayed in Mecca for three years and then returned there later. She finally died in 1938 at the age of 82 in her *dayah* where she is also buried.<sup>77</sup>

73. Ibid., 148.

74. Zainuddin, *Srikandi Atjeh*, 70.

75. Ibid., 72, 74-75.

76. Ibid., 73.

77. Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala, *Laporan Arkeologi Aceh Utara. Laporan Teknis Pemugaran Masjid Teungku Fakinah* [Archaeological Report on North Aceh. Technical Report on the Restoration of Teungku Fakinah Mosque], (Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993).

Her name remains associated with the road, “Ateung Teungku Faki”, which she is said to have initiated and helped to build with other villagers.<sup>78</sup>

Another *teungku* who left her name is Teungku Tjutpo Fatimah, the wife of Teungku di Barat. Very few details on her life are known, but she appears to have been from Gampong Sialëet Perak (north Aceh) and, according to Dutch reports, fought at the side of Tjut Meutia and Pang Nanggroe. After their death in 1910, Tjutpo Fatimah and her husband took care of Raja Sabil, Tjut Meutia’s son, who was around 11 years old at that time. They lived for a year and half in the jungle of Pase before being killed in the mountains on 22 February 1912 by a *Marechaussee* unit commanded by Lieutenant H. Behrens.<sup>79</sup> A record of that event is given by Zentgraaff who describes Teungku Tjutpo Fatimah as an example of bravery when both Fatimah and her husband died in a fight.<sup>80</sup>

#### ***Anonymous Village Women Combatants of the Dutch and the Independence wars***

Besides these more or less prominent historical figures, we also find traces of groups of un-named women combatants. These anonymous women villagers were mentioned in Dutch reports but not recognized the same way as the individual heroines previously mentioned. Zentgraaff reported himself that “there were hundreds and perhaps thousands”<sup>81</sup> of Acehnese women actively involved in war. He explained that they did not stay at home but went to the battlefield, then added: “if they also fought, they did so with energy and contempt of death which often exceeded that of men”.<sup>82</sup> Archival evidence of such women combatants can also be found in Dutch telegrams sent from Aceh to the Netherlands East Indies’ Governor-General in Java.<sup>83</sup> They mention women villagers armed with *rencong* attacking the colonial *Marechaussee*, hiding weapons and munitions, and said to be “disguised” in black-coloured men’s clothes. The Dutch reports reveal the lack of information that the Europeans had at that time on Acehnese society. What they called a disguise was in reality traditional dark pants, *luweu tham asèe* (dog-chasing trousers), commonly used by women in Aceh.

These women, far from the exclusive circle of Acehnese nobility, show a more popular face of the *Inong Balèë*, not noticed as such by the Dutch. In

78. Ali Hasjmy, *Bunga rampai revolusi dari tanah Aceh* [Anthology of Revolution in Aceh] (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 127-142; Zainuddin, *Srikandi Atjeh*, 82-84.

79. Ibid., 132.

80. Zentgraaff, *Atjeh*, 64.

81. “Vrouwen als deze waren er bij honderden, wellicht duizenden”, Zentgraaff, *Atjeh*, 65.

82. “En als zij medestreed, dan deed zij dit met eene energie en doodsvrachting welke veelal die der mannen overtroffen”, *ibid.*, 44.

83. Jacqueline Siapno, *Gender, Islam, Nationalism and the State of Aceh: the Paradox of Power, Co-optation and Resistance* (Richmond: RoutledgeCurzon, 2002), 27.

reports these women remained a question mark. Surprisingly, they were not qualified as enemy (*vijanden*), reserved for men, but as women (*vrouwen*), another category in the Dutch classification system, and viewed as accidentally killed by Dutch police. The daily telegrams<sup>84</sup> sent from Aceh to Buitenzorg – the administrative seat of the Governor General of the Netherlands East Indies from 1905 to 1930 – often bear mention of “women in men’s clothes” (*vrouwen in mannenkleeren*) or “armed women disguised in men’s clothes” (*als man verkleede gewapende vrouw*), and despite the interrogations of the officers written in red ink in the margins (“why so many women casualties?”), it never appear that they could be conceived as common women combatants wearing their own clothes.<sup>85</sup>

A Dutch source hence describes the following violent encounter: “During a house search in the village of Beu’ah, a *Marechausse* was unexpectedly attacked by an Acehnese women with a hidden knife (*grasmes* – used for cutting grass), wounding his face. Out of self-defence, he was forced to kill her. In the house were found, besides individual blank weapons, also gunpowder and munitions-cargo, together with 2 barrels of guns and accessory parts”.<sup>86</sup> Numerous episodes where single Acehnese woman attacked the *kaphè* are narrated by Zentgraaff. In the region of Pidie (east Aceh) for example, a man was shot when attacking a *Marechaussee* patrol. His wife came close to his body, took the *kelewang* (knife) and attacked a soldier who tried to take it from her hand. She was shot dead and died as a martyr.

In a totally different context, the Indonesian war of independence (1945–1949), regular troops succeeded these loosely organized grass-root female combatants. Besides the traditional guerrilla, regular troops were formed to defend the newly proclaimed Republic of Indonesia. In October 1945, the *Pemuda Republik Indonesia* (afterwards called PESINDO, *Pemuda Sosialis Indonesia*) called all young people above the age of eighteen to join them and form a local branch in Aceh. The Rencong Division was composed of seven regiments, including a women’s regiment named after resistance heroine Potjut Baren; it was based in Kutaraja and under the command of a woman called Zahara. Unfortunately, we have not found any more information about the background and the life of this female commander. Women combatants were also found in another division, the Tengku Cik Paya Bakong Division, where a special group/staff for women’s mobilisation

84. These telegrams have been given as example by J. Siapno but as she did not provide the source we were unable to find the originals.

85. Siapno, *Gender, Islam, nationalism*, 27.

86. Ibid., 28.

(*staf istemewa/mobilisasi wanita*) was formed. Among the very few names recorded are Ibu Maryan, Tengku Aisyah Amin, Ti Aman I Latif and Khadijah Aba.<sup>87</sup>

These women, barely mentioned in Indonesian history, took part in the national struggle alongside male combatants and sometimes in all-female units. But contrasting with the Dutch war, there was not any female leader who illustrated herself in battle as the past Acehnese heroines did. This absence of iconic figures might be the reason for the paucity of historiographic references to women combatants during the war of independence. Indeed, if the involvement of women is noticed in history, few names are being recorded, and no details are given about the nature of their military participation.

During the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, the participation of women in the hostilities took a new turn in Aceh with their massive involvement in the war effort. Official historiography recalls some major female figures in the position of leadership among the nobility; they are famous for their exploits and often follow in the wake of their husbands. But many anonymous participants at all levels show no less bravery in the fight. Some are forgotten by history, others continue to be erased today. Despite the active participation of women during the struggle against Indonesian central government (1976-2005) their role has been questioned and diminished since the peace agreement.

## **Towards a History of the Inong Balèë in the Present**

### ***Involvement and Role of Women Combatants in GAM***

The tradition of women combatants in times of threat to the survival of Acehnese culture and religion was reawakened in the last quarter of the 20<sup>th</sup> century under the banner of the Movement for Free Aceh (*Gerakan Aceh Merdeka – GAM*), a movement in which women gradually took part. The background to the foundation of GAM in 1976 by Hasan di Tiro<sup>88</sup> (25 August 1925 – 3 June 2010) was a desire for more autonomy from the strongly centralized state that was seen as exploiting Aceh's abundant natural resources without providing development in return.<sup>89</sup> From the

**87.** Ibrahim Alfian et al., *Revolusi Kemerdekaan Indonesia di Aceh (1945-1949)* [The Indonesian Revolution for Freedom in Aceh (1945-1949)] (Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982), 51-52, 150, 153.

**88.** For a biography on Hasan di Tiro, see Marie-Sybille de Vienne, “Hasan di Tiro (Aceh), de la légitimité lignagère à la guerre révolutionnaire: esquisse de parcours biographique” [Hasan di Tiro, from kinship based legitimacy to revolution: a biographical essay], *Péninsule*, 62 (2011): 45-102.

**89.** For a complete explanation of the origins of the insurgency of the Free Aceh Movement

beginning, GAM activists had the support of large parts of the rural population and could also draw on networks dating back at least to the Darul Islam rebellion (1953-1962), but the struggle for independence fared better after 1989 with foreign support from Libya.<sup>90</sup>

The conflict intensified from 1989 to 1998, when Indonesian president Suharto launched a large-scale military operation (*Daerah Operasi Militer, DOM*). After a period of calm marked by the fall of the Suharto regime in 1998, the conflict reached its highest point when newly elected President Megawati Sukarnoputri declared a state of Military Emergency (*Darurat Militer*) in 2003.<sup>91</sup> The election of a new President, Susilo Bambang Yudhoyono, in October and the devastation wrought by the 24 December 2004 tsunami opened up a path of conciliation that was officially concluded with the 15 August 2005 Helsinki Peace Agreement between the Indonesian government and the GAM.<sup>92</sup>

Women have been involved in the guerrilla war since the beginning of the GAM and their numbers naturally grew following the intensification of the conflict at the time of the extensive military operation (*Daerah Operasi Militer – DOM*) conducted in Aceh for almost ten years (1989-1998). As the movement had few supporters at the beginning, the number of women was as well very limited. The *inong baleèë* started to be part of the GAM military troops in the 1990's. Sources on the role they played in the conflict are few and far between, consisting mostly of press accounts, which are rare and mostly anecdotal, generally providing a shallow and incomplete view. Typical press cuttings feature women who engaged in military training then surrendered, and pictures that show images of heavily armed women in military uniforms. These accounts appear more as propaganda, they may present women as weak or as well-trained combatants, depending on whether one goes through Indonesian or Acehnese newspapers and media.<sup>93</sup> The reality was far more complex for women were actively engaged in

---

see Aspinall, *Islam and Nation*, 49-83. The author goes beyond the grievance-based explanation and analyses the role played by the nationalist actors who develop a nationalist ideology and built the movement.

90. International Crisis Group, "Aceh: Can Autonomy Stem the Conflict?", ICG Asia Report n° 18, (2001): 3. Libya supported the GAM by training some of its recruits but never gave money nor pay for any expenses of the recruits. Personal communication Nur Djuli, 2010.

91. For more details on the conflict evolution, see Michelle Milner, *Rebellion and Reform in Indonesia. Jakarta's Security and Autonomy Policies in Aceh* (London and New-York: Routledge, 2009).

92. Jean-Christophe Gaillard, Elsa Clavé, and Ilan Kelman, "Wave of Peace? Tsunami Disaster Diplomacy in Aceh, Indonesia", *Geoforum*, 39-1 (2008): 511-526.

93. This conclusion is based on the archives of the main Acehnese and Indonesian media, *Serambi*, *Acehkita*, *The Jakarta Post*, *Tempo*, *Kompas*, which have been consulted (online and hard copies).

GAM's military (TNA – *Teuntara Neugara Aceh*) and civilian structure,<sup>94</sup> they were female combatant units, mixed gender units, individual women fighters, but also cooks, logistic suppliers, nurses, and intelligence service. Oral history is a good tool to unearth such participation, thus the following information is based on interviews with former *inong balèë* from three regions where the conflict grew in different ways on the west coast, the east coast and in the centre of Aceh.<sup>95</sup>

From all the interviews conducted with the *inong balèë* it appears that pressure and punishment were factors of enrolment in the conflict, along with GAM campaign of persuasion. Women were directly victims of military violence and affected by repression against men. Beatings, arrests, tortures and disappearances were conducted against them or their relatives in case of separatist accusation.<sup>96</sup> At the same time, with the intensification of military presence, the women were the only ones who were still able to find space of freedom to move in the province. Consequently, they were in a strong position to communicate information, deliver ammunition, weapons and food to GAM soldiers who stayed mainly in the mountains of Aceh.<sup>97</sup>

But a new phenomenon began around 1998, after the fall of the Indonesian dictator Suharto, during the *Reformasi* which marked a time of political change and the end of the DOM (Daerah Operasi Militer – Military Operation Area). In 1998, most of the Acehnese who had been forced to seek refuge outside of Aceh, in others provinces of Indonesia or in Malaysia, came back to reorganise GAM forces.<sup>98</sup> Due to the relative freedom of movement, GAM activists had the opportunity to strengthen their network, and at this same time women seem to have been recruited, trained, and organised in a greater number.

Nur Djuli, senior representative of GAM in Malaysia during the conflict, and head of the Office for Reintegration in Aceh (*Badan Reintegrasi Aceh – BRA*) from 2007 to 2010, claims that if some women spontaneously helped the guerrilla, the decision to recruit actively and train women soldiers was

**94.** As the GAM considered Aceh a sovereign state and not as part of the Republic of Indonesia, it had its own civilian and military structure. These included the positions of GAM governor and vice-governor, secretaries, treasurer, commandant and police.

**95.** Interviews were conducted in December 2006 and May 2007 and present the first step of an extensive research to be conducted in different regions of the province. To preserve the identity of informants, only the initials of the names are given, except for some public figures.

**96.** Interview of Kak M., *Inong Balèë* of Pase, Lhokseumawe, May 2007; KontraS, *Aceh Damai Dengan Keadilan? Mengungkap Kekerasan Masa Lalu*. Seri Aceh II (Jakarta: KontraS, 2006).

**97.** Interview of Nur Djuli, December 2006. All the interviews conducted in December 2006 and May 2007 confirm the key role of messenger and supplier played by the women.

**98.** Interview of Kak S., *Inong Balèë*'s head for Aceh, Lhokseumawe, May 2007.

made by the GAM commandants and GAM intelligence.<sup>99</sup> However, another version given by Sofyan Dawood, military commandant of the Pase region, and military spokesperson of the GAM, claims that women got involved in the struggle spontaneously as cooks, nurses, intelligence and logistics suppliers. According to him, women joined the GAM in the mountains because their identity as GAM supporters had been uncovered or because they wanted to be with their husbands. These were ad hoc decision and there was no overarching GAM plan to form *inong balèë* units and to use them as field soldiers.<sup>100</sup> These two versions highlight different perceptions of the *inong balèë* within GAM. One insists on the active role of the movement in recruiting women and their effective armed training; the other denies planning from the male leadership, and minimizes the role of women as field combatants. In these two cases the image of Acehnese women's role is completely different: the first one considers women as soldiers, the second one as mere helper doing traditional feminine tasks, cooking and nursing.

### The *Inong Balèë* on the Ground: A Sketch of the Situation in Three Regions

The difficulties for figuring out the origin and the role played by the GAM's *inong balèë* might also be related to different situations existing in each region. To administer the province, the GAM divided Aceh into 17 regions (*wilayah*).<sup>101</sup> Each one was under the leadership of a commandant (*panglima wilayah*) who was in charge of his region's affairs including the recruitment of the *inong balèë* and other matters relating to them.<sup>102</sup> To consider the particularities of each region, and how this influenced the *inong balèë*'s roles and actions, we will examine the case of three *wilayah* which are representative of different situations during the conflict.

The first *wilayah*, Linge (central Aceh), is a transmigration region where GAM gained low support from the people.<sup>103</sup> There, *inong balèë* managed logistics and acted as intelligence (*pateung*) to gather information for the TNA. According to the Linge *inong balèë*, an exact evaluation of their number is impossible, as data were not recorded and a lot of them had been arrested or

99. Interview of Nur Djuli, Banda Aceh, May 2007.

100. Interview of Sofyan Dawood, Banda Aceh, May 2007.

101. Interview of Bang M., GAM Governor of Sabang, Banda Aceh, May 2007.

102. Interview of Kak S., *Inong Balèë*'s head for Aceh, Lhokseumawe, May 2007; Interview of Bang M., GAM Governor of Sabang, Banda Aceh, May 2007.

103. Following Dutch policies, the post-independence Indonesian government organized several transmigration programs to equilibrate the repartition of population in the archipelago. Different ethnic groups were massively brought to Aceh, Javanese, Minangkabau, Batak and Bugis being the most important. These groups were often hostile to the GAM.

killed by the military, anti-GAM militias and villagers. If the *panglima wilayah* and TNA knew about the existence of *inong balèë*, they would sometimes assume command over them, but there was no female chief to lead them. Instead the situation was diffused and subject to daily change. An often broken network of *inong balèë* assisted and supported GAM by giving food, providing information on military plans, and bringing ammunition. In this region, most of the women combatants got to know each other just after the Helsinki Peace Agreement, when they discovered that there were several *inong balèë* in Linge. It is therefore only under conditions of peace in 2005-2006 that existing links and organisations began to be strengthened.<sup>104</sup>

In Meureuhom Daja on Aceh's western coast, where the conflict arrived later, the population became increasingly implicated in the war with the intensification of military operations and GAM's ideological propaganda. Women combatants assumed roles in villages, as in Linge, but also in the jungle, where they were part of TNA's male groups, such as in Lhok Sukhon *sagoë*.<sup>105</sup> This occurred when the security of the *inong balèë* could not be guaranteed anymore in a civil context (a general rule also applied for males). To give an example, Kak I. was part of the GAM for two years before she left her village for the mountains in 2003 due to the proclamation of the state of military emergency. The GAM military forces in the region were made up of about 240 soldiers, divided in groups of 60, with around 5 women who had joined their rank in the jungle. Their roles depended on the situation. As an unmarried woman, Kak I. could not join attacks where overnight waiting required the company of a *muhkrim*,<sup>106</sup> but an *inong balèë* bearing the war name of Krueng Sabe is said to have joined attacks several times with her husband. In Meureuhom Daja, the *inong balèë* were estimated around 100 in 2003, but only 20 were still active at the signing of the Helsinki peace agreement in 2005, most of them having been killed during the conflict or having left the area during the last years.<sup>107</sup> A female unit, *Pasukan Tjut Njak Dhien* (Tjut Njak Dhien troop), named after the heroine of anti-Dutch resistance, is said to have existed, however no further information about the group has been found.<sup>108</sup>

**104.** Interview of Kak A., *Inong Balèë* of Lingge, Takengon, December 2006; Interview of Kak S., *Inong Balèë* of Lingge, Banda Aceh, May 2007.

**105.** GAM's administrative and military division of Aceh followed the pre-colonial administrative order where territory was divided in *wilayah*, *sagoë*, *mukim* and *gampong*. A *wilayah* is composed by 3 to 4 *sagoë*.

**106.** In Islam, brother, father, husband or any other male relative who can guarantee the moral and physical protection of a woman outside of the house.

**107.** Interview of Kak I., *Inong Balèë* of Meureuhom Daja, Banda Aceh, May 2007.

**108.** The peace agreement did not lift the secret of military organization and structure; it is therefore difficult to obtain detailed information regarding this matter.

In Pase, on Aceh's eastern coast, a traditional rebel-controlled region and a hot spot of the conflict (war zone – *Daerah Merah*), the *inong balèë* were present, as in Meureuhom Daja, but never stayed in the mountains all the time. They were organised as *Pasukan inong balèë*, and some of them lived partly in an all-female camp and conducted guerrilla attacks. In Pase, Kak S., an active *inong balèë* married to a GAM fighter and who had returned with her family from her Malaysian exile in 1998, began to organise women to demonstrate when people were arrested by the police.<sup>109</sup> In the same way, she organised the delivery of medical assistance in the war field, the hiding of cadavers after fights, the logistical distribution for TNA, and built little by little the regional *inong balèë* network in Pase in 1999-2000. She was in charge of the *Pasukan inong balèë*'s camps which she commanded under the order of the *panglima wilayah*. Despite this position, she never stayed totally in the mountains and constantly moved from one village to another.

This all-female troop of Pase remains difficult to evaluate. Important information were lost during the state of military emergency, when documents were destroyed both intentionally and accidentally, but it seems that the unit could not have represented more than 50 to 100 women, with a small number staying permanently in the mountain camp.<sup>110</sup> This *pasukan* conducted guerrilla operations such as sabotage and ambush.<sup>111</sup> Similar women troops, reflecting a supra organisation, seem to have existed in Aceh Besar and in Pidie, respectively named *Malahayati Darah Juang* and *Pasukan Inong Balèë*. If in the state of actual research it is impossible to establish any certitude, some regions reveal an elaborate organisation of the *inong balèë* with all-women troops and even inter-regional meetings between groups of *inong balèë*.<sup>112</sup> However, the leadership for these meeting is silenced by informants. In that perspective the question of their use as a strategy planned by some of GAM's leaders is still open.

### ***Training, ideology, strategy***

*Inong balèë* received military training mostly when they were part of the intelligence network or lived in mountains, both because of the need to defend themselves and because of their status as part of the military structure of the GAM. All the interviews confirm the form and length of the trainings. They were conducted around two to three months in camps located on the east coast, in the Pidie region. Women were trained together by either men or women, often combining both. Men were often trained previously in Libya,

**109.** Interview of Kak S., *Inong Balèë*'s head for Aceh, Lhokseumawe, May 2007.

**110.** Ibid.

**111.** Interview of Kak L., *Inong Balèë* of Pase, Lhokseumawe, May 2007.

**112.** Interview of Kak I., *Inong Balèë* of Meureuhom Daja, May 2007.

a country which has always been supportive of GAM's cause and widely contributed to the military formation of its soldiers. Physical exercises constitute the first month of training and were considered as a test. They walked, ran, and executed military movements nine hours a day. The end of the afternoon was the time for prayer and rest, and the evenings were reserved for lectures on ideology, ethics and military attitude. Responsibility over weapons and radios was emphasized, as it represented the possessions of the State of Aceh and a sacrifice on the part of Acehnese people who contributed to buy the equipment. Several interviewed *inong balèë* emphasize that they considered weapons as important as their life. An idea embodied by a phrase taught to them "Our arm is our soul".<sup>113</sup> Harder training followed during the second and third months. Complete equipment was used with heavy bags full of sand, and exercises were conducted during the hottest time in the afternoon. Women were taught to fix and use weapons (AK-47, M-16, grenades, pistols), and were placed in difficult situations that entailed jumping over fire, from a high point and into water. Strategy and guerrilla tactics were taught as well. Finally, they officially became GAM *inong balèë* after a formal ceremony where they swore "I promise to Allah to sacrifice my possessions and my life for the nation because there is a single and just God".<sup>114</sup>

Among others positions in the TNA, *inong balèë* were often in charge of ideological lectures (explanation teacher – *guru penerangan*) to ordinary villagers, both men and women. From interviews conducted it appears that lectures (*ceramah*) became a common agenda during the *Reformasi*. One of the *inong balèë* interviewed in Meureuhom Daja region, Kak S., enrolled in the GAM after such a *ceramah* in 1999. Then, she recruited other women to organise communal reunions in every group of villages (*permukiman*). According to several accounts the course of the *ceramah* was as follows. Attended by around one thousand people, *ceramah* began at nine in the evening and lasted until around two in the morning, and were accompanied by chants, Quran readings and prayers. They were divided into three parts, the first dealing with war and guerrilla strategy, the second with ideology, and the third with Acehnese history narrating the glorious past and resistance of Aceh. All the components of GAM's struggle were presented to the villagers in order to get their support and enrolment. *Inong balèë* could also enter the civilian arm of the GAM by becoming cooks, nurses, treasurers or secretaries. For the last two positions, as *inong balèë* were included in the

113. "Senjata itu nyawa bagi kita."

114. "Kita berjanji dengan Allah akan korban harta benda jiwa raga kita untuk bangsa karena Allah lillahi tah Allah."

official structure of the GAM, an oath was required, and some training given concerning codes and secret language.<sup>115</sup>

The first to use the terminology *pasukan inong balèë*, referring to women fighting with GAM, was Sofyan Dawood<sup>116</sup> at a celebration of the anniversary of GAM (*Milad*) in 2000.<sup>117</sup> On this occasion, troops of *inong balèë* paraded in military uniform, a posture in which they were also displayed on the official website of the Acehnese government exiled in Sweden.<sup>118</sup> These facts clearly show that the *inong balèë* were part of the military propaganda of the GAM and it seems that they had also been employed as a part of GAM's strategy of internationalisation. Hence in 2001, two young *inong balèë* of 17 and 19 years old participated in the Geneva Call against anti-personnel mines. They were sent by Muzakir Manaf, commandant of the Acehnese army, on the request of Nur Djuli who explained that during the conflict he considered women's inclusion in the army as a strategy for campaigning for the Acehnese cause abroad.<sup>119</sup>

The *inong balèë* were promoted in international media. Among the famous and few pictures of these women combatants, a series of photos have been taken by journalists, and spread by the AFP (French Press Agency). These photographs show numerous women wearing a military uniform with a white veil, marching and praying during a flag raising ceremony for the movement's 23<sup>rd</sup> anniversary in Pandrah Kandeh village (north Aceh) in 1999.<sup>120</sup> This propaganda contributed to the perception, internationally and domestically, of massive and organized women combatants all around Aceh.<sup>121</sup>

Thus, on 21 May 2003, Indonesian militaries arrested Tjut Nur Ashikin on the grounds of being the *inong balèë*'s national commander.<sup>122</sup> She was

115. Interview of Bang M, GAM Governor of Sabang, Banda Aceh, May 2007.

116. This is a paradox as, when we interviewed him 7 years later, he almost denied the existence of women combatants as armed soldiers. Cf. *supra*, interview with Sofyan Dawood, May 2007.

117. Interview of Nur Djuli, Senior representative for GAM in Malaysia, Banda Aceh, May 2007.

118. [www.asnlf.com](http://www.asnlf.com) [last accessed July 2007].

119. Interview of Nur Djuli, Senior representative for GAM in Malaysia, Banda Aceh, May 2007. It has to be added that Nur Djuli's opinion changed as he is now, since a few years already, a strong supporter of women empowerment in Acehnese society.

120. [http://www.imageforumdiffusion.afp.com/ImfDiffusion/Search/IndexMediaNew.aspx?numPage=2&srchMd=8&FastAGGREG=aceh%20woman%20soldier&FastDATE=FastSearch\\_AnyDate&ID\\_Fulcrum=371363172\\_0&DisplayMode=Mosaic](http://www.imageforumdiffusion.afp.com/ImfDiffusion/Search/IndexMediaNew.aspx?numPage=2&srchMd=8&FastAGGREG=aceh%20woman%20soldier&FastDATE=FastSearch_AnyDate&ID_Fulcrum=371363172_0&DisplayMode=Mosaic) [last accessed 01/11/10]. Women combatants are interestingly called *srikandi* after the name of a Javanese mythical heroine. The name *inong balèë* entered GAM rhetoric after, starting in 2000.

121. This image was obviously exaggerated, as it was the case for male contingent, in order to send wrong information to the enemy.

122. Adward and Evorosita, "Inong Balee, Kue Kecil di Medan Terakhir" [Inong Balee, Small Cakes on the Last Field], *Aceh Magazine*, June 2007, 12-23. Tjut Nur Ashikin died in prison, when the tsunami hit the coast of Aceh on 26 December 2004.

one of the most visible women activists in Aceh as in 1999 – during the call for the referendum held in front of the Grand Mosque of Banda Aceh – she pronounced an inspired speech and said “Don’t let us be colonised by Indonesia” to the mass. If she did not hide her animosity towards the Indonesian military and the politics of the government in the province, she was nevertheless not part of the *inong balèë* troops (as many other women activists). Moreover, such an accusation implied an organisational superstructure, stacked to the TNA, where the *inong balèë* would have had their own war commandant for all Aceh and according to the people interviewed, such a reality didn’t exist. The only information regarding a large group of *inong balèë* comes from military sources and it could therefore be biased. According to it, in 2001 there were 472 women soldiers under the commandment of a certain Tjut Meutia, a 28 years old mother,<sup>123</sup> whose husband had been killed by the Indonesian army.<sup>124</sup>

After five years advertising women combatants, the leadership of the GAM changed its strategy while entering a period of peace. At the end of the 30 year-old Acehnese conflict, the role and even the existence of the *inong balèë* were questioned by GAM’s male leaders whose discourse minimized women’s role in the guerrilla.

### ***Women combatants’ position in historical literature and in society***

A few months after the signing of the Memorandum of Understanding (MoU) between the Indonesian government and the GAM in Helsinki on the 15 August 2005, the separatist movement transformed itself into the Transitional Committee of Aceh (*Komite Peralihan Aceh – KPA*) and officially dissolved its military structure. Interestingly, with the beginning of this new period of peace and reconstruction, the *inong balèë* were almost forgotten. As we have shown, the only image of female combatants transmitted is the one of exceptional women leaders, usually from the religious or aristocratic elites. The construction of Aceh’s legendary heroines, through historical publications and school books, from the 1950s to the 1980s,<sup>125</sup> thus conjured an archetypal image of a woman warrior, always

**123.** In general, *inong balèë* were young, between 17 to 30 years old, the majority being single and some of them being widows or married.

**124.** Shadia Marhaban, “The Reintegration of Ex-combatants in Post-Conflict Aceh: A Process of Women’s Marginalisation”, draft paper (2011), Berghof Institute, 7-8. This information comes from an interview featured in *GATRA*, a weekly magazine published by the TNI (Indonesian Army).

**125.** Tanzil Hazil, *Teuku Umar dan Tjut Nja Din* [Teuku Umar and Tjut Njak Dhien] (Djakarta: Djambatan, 1955); Panitia Peringatan Almarhumah Srikandi Nasional Thut Nja’ Dhien, *Kenang-kenangan Tjut Nja’ Dhien* [Memories of Tjut Njak Dhien] (place and editor unknown, 1956); M. Kasim, *Kisah-Kisah Perwiraan Wanita Aceh Dalam Perang Gerilya*

brave and daring, often beautiful, usually a widow of noble background fated to die a martyr's death.

The construction of such a figure is underlined by the recurrent comparison, in this literature, of Acehnese women combatants with Srikandi. This mythical Hindu warrior, well known in Javanese culture, has become a national symbol of heroism and more than half of the accounts of Acehnese women warriors refer to Srikandi in their title and content. Drawing on this character from the most famous Hindu epic, the *Mahabharata*, Aceh's female combatants were often recast in epic terms. As a result, romanticised stories of selected few figures have become the sole historical reference points for Acehnese women warriors in general. A woman warrior has therefore to be in the image of Tjut Njak Dhien, Tjut Meutia or the legendary Malahayati to be recognized as such. But most of the *inong baleë*'s lives and exploits strongly differ from this picture.

Besides the question of women involvement in war is another one, closely related: that of women involvement in society. As James Siegel has shown in his study on Aceh, in the 1960's males were in the margins and women occupied a central position in society, owning houses and rice fields. Wives, also called *po rumoh* in Acehnese (the owner of the house), welcomed their husband as guests in their home, and not as master.<sup>126</sup> However nowadays the traditional role occupied by women within Acehnese society has changed, especially since the last decades when globalized Islam has started to influence social norms. The local change of religious perception has indeed played an important role. The implementation of the Islamic law (Sharia) considerably weakened women position in the society.

---

*Melawan Belanda* [Heroic Stories of Acehnese Women in the Guerrilla Against the Netherlands] (Medan: Pandraman, 1959); Soekarno, *Skrikandi Tjut Njak Dhien, Pahlawan Nasional* [Srikandi Tjut Njak Dhien, National Hero] (Djakarta: Senjan Djakarta, 1964); Zainuddin, *Srikandi Atjeh* [Srikandi of Aceh]; Indonesia Badan Pembina Pahlawan Pusat, *Sri Kandi Bangsaku. Heroines of Indonesia history* [The Srikandi of my Nation. Heroines of Indonesia History] (Jakarta: Central Board for National Heroes Affairs, 1974); Ali Hasjmy, "Srikandi Teungku Fakinah", *Sinar Darussalam*, 66 (1976); Alibasah T. Talsya, *Tjut Njak Meutia: Srikandi yang Gugur di Medan Perang Aceh* [Tjut Njak Meutia: Srikandi who Died on the Battlefield in Aceh] (Jakarta: Mutiara, 1982); Tentara Pelajar Resimen II Aceh Divisi Sumatera, *Potjut Meurah Intan Srikandi Nasional dari Tanah Rencong* [Potjut Meurah Intan, National Srikandi from the Land of the Rencong] (Jakarta: Yayasan TP Aceh, 1987); Ali Akbar, *Perjuangan Tjut Njak Meutia di Rimba Pasai* [The Fight of Tjut Njak Dhien in the Jungle of Pasai] (Lhokseumawe: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Aceh Utara, 1987); Z. Ahmad and al., *Tjut Njak Meutia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993); Emi Suhaimi, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Perperangan* [Acehnese Women in Government and War] (Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993); Solichin Salam, *Malahayati Srikandi dari Aceh* [Malahayati, Srikandi from Aceh] (Jakarta: Gema Salam, 1995), Muchtaruddin Ibrahim, *Tjut Njak Din*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan/Balai Pustaka, 2001).

126. James Siegel, *The rope of God* (Berkeley: University of California Press, 1969).

Introduced in Aceh in 2001 by the late Indonesian president Abdurrahman Wahid, the Sharia had a physical impact on women, as their activity and autonomy were restricted by law. Even if it has been criticized by Acehnese, who never asked for an Islamic law, its implementation and spread was made possible by the acceptance of a strict Islamic ideology among a large part of the population.<sup>127</sup> As in many other regions in Indonesia, Islam is undergoing a process of radicalization for about 15 years.<sup>128</sup> This stricter ideology tends to impose, among other restrictions, sharper sex segregation. The Islamic discourse, and its value presented as solution to the problems of the province, found an echo into the population. The Sharia law was not an issue for the GAM, as religion in general, but to oppose openly the Islamic law was difficult and feared as it would be regarded as anti-Islam. In such situation, women's condition and capacity to organize in society has continued to be heavily reduced. The consequence of the successive politics described, and of a stricter interpretation of Islamic tenets, has been to displace women from the centre to the margins.<sup>129</sup>

For the last 60 years, women's role in Acehnese struggles has not been told, as if it did not exist. Their role in the guerilla movements is half admitted, and nothing has been done to shed light on their stories. If some former *inong baleë* have preferred to close a hard episode in their lives, others did not find the space to share their experience, as disinterest in women's opinions and voices was general after the peace agreement. Disappointed by their fate after Helsinki, Acehnese women started to organise themselves at different levels. Some of them joined The Acehnese Women's League (*Liga Inong Aceh – LINA*), an NGO formed in June 2006 by the activist Shadia Marhaban and the GAM senior, Nur Djuli, to help these female combatants (and Acehnese women in general) to find a proper

**127.** For more details about Sharia perception in Aceh see M. Feener, *Sharia and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

**128.** Andrée Feillard & Rémy Madinier, *La fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours* [The End of Innocence? Indonesian Islam and the Temptation of Radicalisation from 1967 to Nowadays] (Paris/Bangkok : Les Indes Savantes/Institut de Recherche sur l'Asie contemporaine, 2006), chapter 5.

**129.** This displacement of women position started with governmental programs which focused on restricting women to household activities: the state program "Family Welfare Guidance" (*Pendidikan Kesejahteraan Keluarga – PKK*), which was implemented in villages all around Indonesia under Sukarno, and with the formation of women's organizations such as the *Dharma Wanita* under the New Order. Jacqueline Siapno, *Gender, Islam, nationalism and the state of Aceh: the paradox of power, co-optation and resistance* (Richmond: Routledge Curzon, 2002), 174-176; Barbara Leigh, "Women in integration and disintegration of Nation and Region: Indonesia and Aceh", *Méjico y la cuenca del Pacífico*, 10-29 (2007): 4, <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/pacifico/Revista29/AnalisisBarbaraLeigh.pdf>, [last accessed 1/11/10].

place in the reintegration process. Another organisation, Tjut Njak Dhien, started also to organise women from Bireuen in 2007. Finally, influenced by the international community, the KPA (Komiti Peralihan Aceh – Aceh Transitional Committee) has also begun to recognize women importance in the peace building process; and in 2005 Kak Sabaria was made head of the *inong balèë* women section by Muzakir Manaf, the highest commander of the former TNA. Local political organizations have shown their willingness to recognize women's role and the regional political parties require (but do not oblige) participation of women up to 30%. However in practice this level is far from reached, and five years after the peace agreement, very few Acehnese women had entered politics.<sup>130</sup>

## Conclusion

The end of the thirty year-old conflict between the Indonesian government and the Free Aceh Movement with the signing of the Helsinki Peace Agreement on 15 August 2005 has opened new space for research and reflection on the position of women in Acehnese history and society.

Besides the strong political position held by women in the 17<sup>th</sup> century's sultanate of Aceh, oral traditions transmitted the story of a battalion of women, the Inong Balèë Armada, and European accounts have confirmed the existence of armed women in the palace, as well as a female admiral. Evidence of participation in war by commoner women was remarked by Dutch observers in the 19<sup>th</sup> century, but they were never given the same attention as the noble Acehnese women whose names have entered the pantheon of national heroes. Only few names were recorded besides casual events, but they were never seen as more than accidentally involved in armed confrontation.

As a consequence very little is known of the 19<sup>th</sup> century's *inong balèë*. Were they organized per villages or region? Were they part of male rebels group or did they have their own leadership? Whereas the connections of Tjut Njak Dhien, Tjut Meutia or Potjut Baren with male rebels are clearly traced, we do not know anything about the background of the hundreds or thousands of women noticed by Zentgraaff. However, it is not too late to search for the history of these anonyms. Dutch officers were in Aceh long enough and collections of their journals, letters and reports are kept in the National Archives of Netherlands. Precious information is surely to be found in these papers.

---

**130.** Only two parties, SIRA (Sentral Informasi Referendum Aceh – Centre of Information for the Referendum of Aceh) and the PRA (Partai Rakyat Aceh – Acehnese People Party), seem to approach that level.

An even more fruitful research would concern the 20<sup>th</sup> century, when Acehnese women were involved in the War of Independence, forming the Potjut Baren regiment of the Rencong Division, and fought in the women's mobilisation group of the Division Tengku Cik Paya Bakong. Finally, to know more about the role of women during the recently ended conflict, ex-combatant stories need to be recorded and exposed in a work which would give space to their voice. In this way former female soldiers will be able to take the place of the few icons of the past. To keep the memories of a few Acehnese women exploits, as the symbol of a glorious history, and to ignore the numerous non-elites women who took part in the fight, is also a means to maintain women far from the centre.

MARGARET KARTOMI AND ZELMAN COWEN

## The traditional Sitting Song-Dances: How their Recognition and Rivalries Affect Gayo-Acehnese Relations at Home and in the Diasporas

---

The province of Aceh is home to two main musico-lingual groups – the ethnic Acehnese who occupy the coastal and inland plains, and the ethnic Gayo who live in the mountainous interior, known as the “land of a thousand hills” (*negeri seribu bukit*, Ind.<sup>1</sup>) (Figure 1). Both the Gayo and the Acehnese divide their song-dances into two categories, depending on whether they are performed in the “sitting” (*kunul* [Ga.], *duek* [Ac.]) or the “standing” (*sesuk* [Ga.], *dong* [Ac.]) position.

This article briefly describes the Gayo people’s male sitting song-dance known as *saman* and contrasts it with its closest Acehnese equivalent: the male or female *ratōh duek* (lit. “sitting chattering”) dance,<sup>2</sup> which is often mistakenly referred to in the Acehnese diaspora as *saman*, despite its very different history, song language, and style.<sup>3</sup> It also discusses the communal

1. All non-English words in this article are in Gayo (Ga., see Hazeu 1907 and Djajadiningsrat 1934), Acehnese (Ac.), Indonesian (Ind.), or Arabic (Ar.). Gayo is an Austronesian language that is related to Malay and Batak and retains some Mon-Khmer words not found in Acehnese (Bowen 1991: 14–15), while Acehnese belongs to the Malayo-Polynesian branch of the Austronesian language family, and is related to other Chamic languages.

2. For detailed descriptions of *saman* performances see Kartomi, 2013, and of *ratōh duek* (alias *meuseukat*) see Kartomi, 2011. Other sitting dances that developed in northern Aceh (Pulau Aceh) include *likok pulo* (lit. “island body movement”) and *rapa’i geurimpheng* (“geurimpheng frame-drum [playing]”).

3. *Saman* may only be performed by men, while *ratōh duek* may be performed by men or women (in the latter case the genre is usually called *meuseukat*).

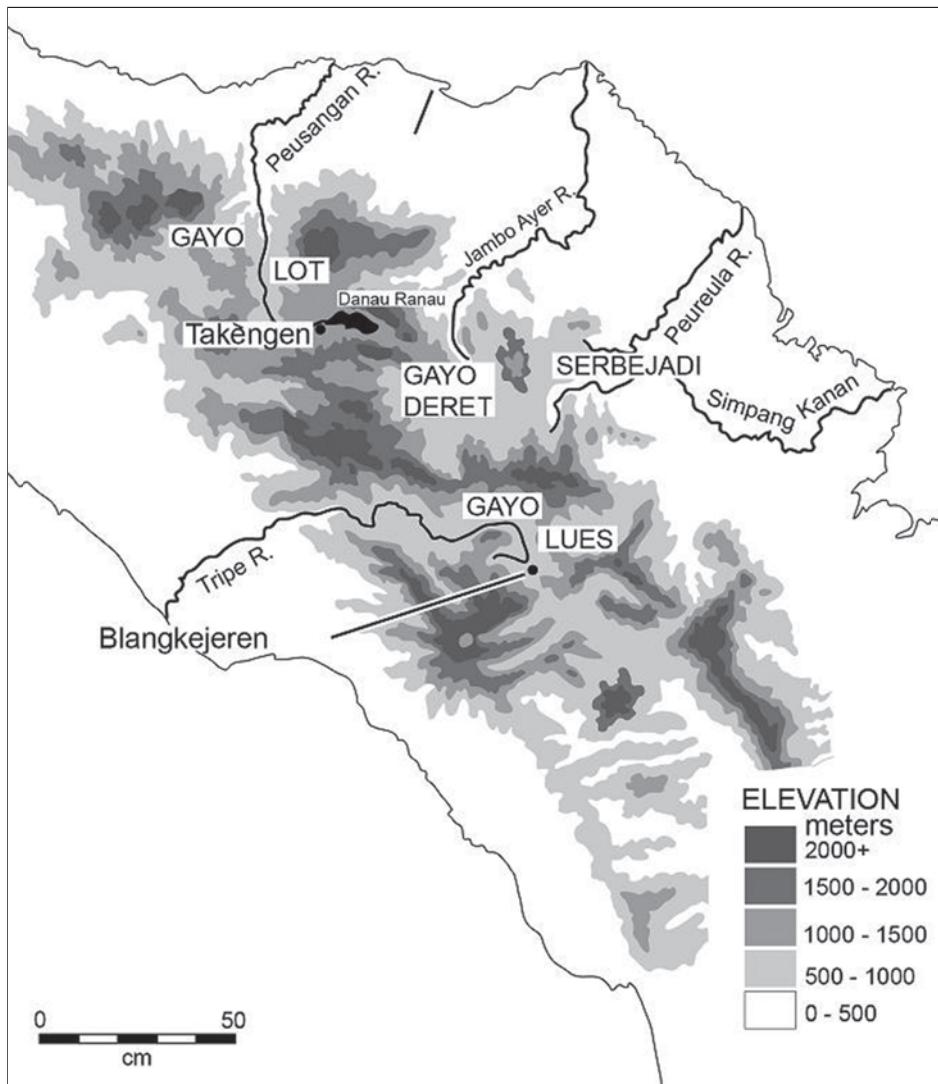


Figure 1: Traditional Gayo regions in the Central Highlands of Aceh Province – Gayo Lues, Aceh Tengah, Aceh Timur, and Bener Meriah regencies. (Bowen 1991: 13, reproduced with permission)

tensions that grew when UNESCO singled out *saman Gayo Lues* for international recognition as an item of intangible cultural heritage in 2011.

Despite some superficial similarities, the character and details of the two peoples' sitting song-dance performance styles and sung lyrics differ strongly from each other, having developed quite separately in previous centuries when communications between them were minimal, and their practice was at times severely reduced due to military conflict.<sup>4</sup> Recent developments in both song-dance traditions have also followed quite different paths, with the Gayo further developing their traditional short form of non-competitive *saman tungel* ("*saman* one," performed by a single row of men) while maintaining their lengthy *saman jalu* ("*saman* competition") form. The article excludes discussion of the many other male and female Gayo and Acehnese standing dances, storytelling and theatre forms, and instrumental music. However, besides *ratōh duek* it discusses an Acehnese sitting dance called *rapa'i geurimpheng* to which frame drum (*rapa'i*) playing – the symbol of male Acehnese identity<sup>5</sup> – has been attached.

Both the Gayo and the Acehnese believe that their sitting dances originated from the pre-Muslim clapping game, *pokpok anè* ("magic clapping") (Isjkarim et al. 1980-81), performed after a harvest (Kesuma: 1991-92:19) and at clairvoyant rituals (pers. comm. *saman* leader Cèh Ali Hasan, 2012).<sup>6</sup> Both also believe that different Muslim proselytisers used their sitting dance to spread Islam in their respective regions. However the details of their legends and performance styles differ.<sup>7</sup>

### **History and Social Context of Saman Gayo**

The most widespread origin legend of *saman Gayo Lues* holds that a Sufi Muslim proselytiser named Cèh Saman used the *pokpok anè* game to convert the Animist-Hindu believing Gayo ancestors to Islam<sup>8</sup> as he and others were

4. The Free Aceh Movement conflict in Aceh (1976-2005) was preceded by the Acehnese war with the Dutch (1873- ca 1910), alternate periods of unrest and peace until the Japanese invasion (1942-1945), the Cumbok war (1945-1946), the struggle for Indonesia's Independence (1945-49), and the Darul Islam insurgency (1953-1959).

5. According to a well-known Acehnese verse, the *rapa'i* symbolises male identity, while *timpan* cakes symbolise female identity (Kartomi 2012: 318-319).

6. Another origin legend claims that the row once comprised only eight players and that the word *saman* derives from the Arabic for "eight." This etymology is doubtful, however, for *saman*'s distinctive *sorang saring* movements require an odd number of players to take part (pers. comm., Rajab Bahri, November 23, 2012).

7. These genres have been described in detail elsewhere (Amir 2006; Kartomi 2006, 2010, 2011, 2012, and 2013).

8. Isjkarim wrote about an early *aliran* ("stream") of spirit veneration linked to Hindu culture brought to Aceh by Indian traders and migrants, and about a later *aliran* that developed when the people were convinced that they should accept the teachings of Islam (Isjkarim et al. 1980-81: 4).

establishing Sufi brotherhoods (*tariqa*, Ar.) throughout Aceh, and that Gayo converts re-named the *pokpok anè* form *saman* in his memory (Rajab Bahri, pers. comm., November 23, 2012). As the Gayo population gradually converted to Islam between the late eighteenth and early nineteenth centuries,<sup>9</sup> *saman* players adopted a sitting/kneeling pose as in Muslim prayer, and included some Sufi Muslim characteristics in their ritual movements and song texts.

The oldest known written reference to *saman* appeared in Snouck Hurgronje's book *De Atjèhers* ("The Acehnese," 1893-94, Eng. transl. II: 1906: 216-219).<sup>10</sup> He contended that the genre was originally an Arabic *ratīb* (religious chant) devised by the Arabic saint Sammān, who created the Sammān'iyah brotherhood of Sufi mysticism. Snouck Hurgronje's description expresses severe disapproval of "the performers of *ratīb Samman*" who, he writes, "have strayed far from the right path"; moreover, they use "*pantuns* in Malay, tales or dialogues in prose or verse which have little or nothing to do with religion," and indulge in "excessive gymnastic exercise," including "shaking their heads to and fro till they become giddy" (ibid.: 217-218). In fact the Gayo people do not call the form *ratīb Sammān*, however; nor do they claim it as a religious form. Indeed most of the song lyrics are secular, and some even retain pre-Muslim, shamanic Animist or Hindu references, for example to the spirits of nature and the Hindu deity Batara Guru.

According to the few available colonial-era data (e.g. the photo of a 1930s *saman* performance in Van de Velde 1949: 206), the Dutch colonial government gave some support to *saman* and other traditional Gayo arts via the local Gayo chiefs. However *saman* performances were mainly supported by inhabitants of the villages, where all-night performances have been given by competitive groups at celebrations since at least as early as the mid-nineteenth century, and probably earlier (pers.comm., Rajab Bahri, ibid.). At

**9.** According to the Malay chronicle *Hikayat Raja-Raja Pasai* (Story of the Pasai Kings), the king of Pasai rafted up the Peusangan river to its headwaters around Takèngon in Tanah Gayo in the late fourteenth century. Here he found people irrigating their rice-fields who had fled there because they did not want to convert to Islam, "...and because of that they have been called Gayo till today" (Hill 1960: 52). However the Gayo do not accept the latter contention (Bowen 1991: 15). On the other hand, the seventeenth century *Hikayat Aceh* (Chronicle of Aceh, Iskandar: 1958) "suggests that the Gayo people had become part of the kingdom of the Acehnese Sultan Iskandar Muda (r. 1607-36) and had converted to Islam" by the seventeenth century, though many Gayo were probably converted in the late eighteenth or the nineteenth century (Bowen ibid.: 15-16).

**10.** Snouck Hurgronje ignored *saman* in his 1903 book on the Gayo, which did refer to some other important Gayo performance genres, however. Isjkarim (1980-81) described *saman* in his stencilled book, but Melalatoa's book on Gayo culture (1982) discussed only the *didong* song-dance performances without mentioning *saman*. The Gayo author Salam described *saman Gayo* in his booklet *Tari Saman* ("The Saman Dance," 2012).

such competitions two or more troupes of men alternate their approximately half-hour performances with those of their opponents for several nights on end, with the winning team decided by audience acclaim, or sometimes by a jury. The above-mentioned short *saman tungel* performances are presented when a host wants a range of different genres to be performed at a celebration.<sup>11</sup>

In the early twentieth century *saman* spread throughout the district of Gayo Lues and parts of Aceh Tengah, but due to the lack of modern communications was little known in other parts of Gayoland. Tanoh Gayo's isolation diminished a little after the Dutch-Aceh war (1883-1910), especially after the Dutch built the first road from Takèn to coastal Bireuen in 1913. Decades later the Indonesian government constructed more roads and, *saman* spread to other parts of the highlands. Artists developed several regional variants, with the original Gayo Lues style being transplanted by migrants to the Serbejadi area of western Aceh Timur. Today *saman* performances occur in two main styles – the Gayo Lues style (in the Gayo Lues and Serbejadi area of western Aceh Timur regency), and the Gayo Tengah style (in the Gayo Tengah regency and in Gayo Lot, now known as Bener Meriah regency (Kartomi 2013: 99),<sup>12</sup> see Figure 2).

From the late 1950s the Indonesian government encouraged *saman* artists to form high-quality troupes to perform in the provincial governors' and *bupatis'* compounds and sent them on artistic missions (*misi kesenian*) in Jakarta and overseas. Their performances stunned *saman*'s national and international audiences with the virtuosity of their body clapping rhythms, dance movements and songs (Kartomi 2013: 113). A *saman Gayo Lues* performance so impressed Indonesia's Minister of Information in 1968 that he dubbed it "the dance of the thousand hands" (*saman tangan seribu*), and the name stuck. Local exposure of *saman tungel* in the province began to occur when *saman* groups performed at government-run Festivals of Acehnese Arts (PKA) that were periodically held in Banda Aceh from 1972,<sup>13</sup> and as a result of the more frequently run artistic festivals and competitions between villages, districts and regencies.

In 1982 when I first visited the Gayo Lues and Aceh Tengah regencies, I found one or two active *saman* groups still operating in various villages

11. Popular Gayo song-dances performed at weddings and other celebrations include the female *bines*, male *guel* and male *didong*.

12. The two styles share some common features, such as the hair shaking and body bouncing routines, but their songs are set to lyrics in different speech varieties, body clapping styles, and dance movements.

13. *Saman* performances were also given at the Pekan Kebudayaan Aceh in 1987, 2004 and 2009, and at the formal Opening of the Taman Mini Indonesia Indah ("Beautiful Indonesia in Miniature Park") theme park in Jakarta in 1974.



Figure 2: The Province of Aceh. The Gayo people occupy the *kabupaten* of Gayo-Lues, Aceh Tengah, the southwestern part of Aceh Timur, and Bener Meriah, while the Acehnese live in the other twelve *kabupaten* along with the Alas, Kluet and Aneuk Jamée groups.

despite the fact that the separatist conflict was being fought out. At the same time, roads between Takènèng and Meulaboh to Medan were being built or rebuilt, and the improved communications enabled a substantial number of Gayo to escape the conflict and migrate to cities such as Medan or further afield to Jakarta and Yogyakarta, where artists established performing and teaching groups and frequently presented short *saman tungel* performances. *Saman*'s symbolic importance intensified as the Gayo minority tried to be more assertive against the dominant banner of Acehnese identity.

In Tanah Gayo itself, however, artistic activity was severely reduced due to the conflict and imposition of curfews. After peace was declared in 2005, we visited a former Free Aceh Movement/pro-insurgency village in Gayo Lues in 2006.<sup>14</sup> A group of six men and three women hastily assembled to perform *saman* for us, but they did so in a relatively non-disciplined style due to their lack of regular rehearsals and the loss of their most experienced artists to the conflict. From 2007 onwards village leaders told us they hoped to be asked to perform more frequently at domestic, religious, and government ceremonies and to meet the needs of a stepped-up Gayo tourism campaign. We also noted that some new *saman tungel* troupes had been formed and that some old ones had been revived.

### **History and Social Context of *Ratôh Duek* and Other Acehnese Sitting Dances**

As has been mentioned, many Acehnese believe that their male and female sitting dances originally derived from *pokpok ané* (Isjkarim et al. 1980-81). It is also probable that the *ratéb duek* ("sitting litany") dances first developed as part of the *dakwah* (conversion) movement led by the Sammān'iyah and other Sufi brotherhoods who were prominent in Aceh between the late fourteenth and nineteenth centuries. One dance developed by women in western Aceh, *meuseukat*, divided into two forms: *ratéb duek* with religious texts and *ratôh duek* ("sitting chattering") with secular texts, both of which can be performed by men or women sitting in rows (pers. comm., Marzuki Hassan, 2008).<sup>15</sup>

From the 1960s, the Acehnese government commissioned regional troupes to perform at government functions and festivals, and this encouraged the development of some more virtuoso styles.<sup>16</sup> Male artists in

14. Gerakan Aceh Merdeka (the Free Aceh Movement) was the name of the now defunct resistance movement in the Aceh conflict.

15. The available evidence points to late 19<sup>th</sup> century West Acehnese women as the main creative developers of the modern sitting dance *meuseukat* (Kartomi 2010: 94-95).

16. The Acehnese government organised Pekan Kebudayaan Aceh (Acehnese Art Festivals) in which troupes from all over Aceh performed in 1958, 1972, 1988, 2004, 2009, and 2013.

western and northern Aceh added to the perceived masculine effect of *ratōh duek* by adding stenuous *rapa'i* (frame drum) playing and body percussion movements to some performances, thus adding entertainment value to the *ratōh duek*-style sitting dances that were given new names such as *rapa'i geurimpheng* and *likok pulo* in northern Aceh (Marzuki Hassan, ibid.).

Partly as a result of the separatist conflict in Aceh (1976-2004), however, many Acehnese migrated to Medan, Jakarta, Yogyakarta and elsewhere. While frequent curfews and military action resulted in fewer performances at ceremonies in the homeland, Acehnese exponents actively increased their performances and taught their *ratōh duek* and other sitting dances in the diasporas.

Thus, while the Gayo have but one sitting dance – the male-only *saman* (Figures 3-6),<sup>17</sup> the Acehnese have several, the main ones being *ratōh duek* or *meuseukat* (who kneel in the formation indicated in Figure 7) and, if frame drums are added, *rapa'i geurimpheng* (Figure 8). Not only do the Acehnese genres have quite separate legends and histories from the Gayo, but they also differ strongly in their performance structures, song style and texts, and body percussion (Ac., *peh badan*) styles, and the lingual and poetic properties of their song texts, as will be shown in the discussion of the Gayo then the Acehnese performance styles below.

### **Characteristics of Saman Gayo Lues Performance Style**

*Saman Gayo Lues* performances are presented by a row (*rakan*) of singer-dancers, or if in a competition, by two or three rival rows in succession. The rows must comprise an odd number of performers who alternately “sit” (actually kneel) shoulder to shoulder on their heels and rise while kneeling on their forelegs to perform solo and group songs and body-clapping episodes called *lagu-lagu* to entertain guests at weddings, circumcisions and other family celebrations and on religious and national holidays. While competitive performances called *saman tanding* usually last all night or for two nights in a row, non-competitive *saman tungel* performances usually last around six to ten minutes. Figure 3 shows a row of seven *saman tungel* artists in costume kneeling on their heels with their palms held together performing a contemplative *sembah* (respectful bow to the audience and the spirits) while breathing deeply before they begin to perform. They are wearing the signal Gayo costume which comprises a black cloth *saman* trouser-suit with colourful embroidered *kerawang* (traditional Gayo) motifs that symbolise the elements of nature and ethical values. They also wear a

---

17. *Saman*, however, is found in several varieties throughout Tanah Gayo, including *saman umah sara* (“wedding *saman*”), *saman sara ingi* (“one-night *saman*”), and *saman roa lo roa ingi* (“two-night *saman*”) (Kartomi 2012:122).

vest that falls in a triangular shape on their backs and their front chests, a knee-length *sarong*, a headband (*bulang teleng*), and bracelets on their wrists. Headbands worn in some other groups have a *tajuk kepius* leaf or bunch of leaves projecting up above their heads (as in Figure 6).

The *penangkat* (lead singer-dancer) is situated third from the left and his *pengapit* (assistant) sits third from the right, while the artists at each *penupang* (end of row) keep members of the *penyepit* (rank and file) from falling over as they lean back and forth, sometimes diagonally. Figure 4 shows a *saf* of 13 *saman* artists.

*Saman tanding* (“competitive *saman*”) performances take the form of an organised competition between a home team and one or more invited teams from other villages who come to stay for the duration. Performances are usually presented after a good harvest, at a family wedding, circumcision or other celebration, and on national holidays such as Indonesian Independence Day (17<sup>th</sup> August) and religious holidays such as Idulfitri (end of the Fasting Month). Each team alternates with the other(s) to perform all night (*saman sara ingi*, “one-night *saman*”), or for two nights (*saman roa lo roa ingi*, “two-nights *saman*”), complying with the strict rules of the competition. In order to reach a high level of discipline, compactness and virtuosity in performance, the teams engage in copious preparations and rehearsals throughout the week before the competition. During the rehearsals they must prepare several new body clapping rhythms that the other team has to imitate exactly if it wants to win. Also, when they perform they must avoid repeating the other side’s rhythmic codas (*anakni lagu*)<sup>18</sup> and invent their own. Another requirement is that each team must have thought out some difficult questions, riddles and puzzles to sing to standard or new melodies that the opposing team must answer wittily and without hesitation in song when their turn comes to perform.

The home team normally starts performing after *isya* prayers (around 9 pm) and continues for around half an hour, after which one or two invited teams from other villages perform for the next half hour or two, and they alternate with each other thereafter until the end of the competition. On entering the stage the team members, wearing their headbands, begin a contemplative mystical *sembah* (respectful bow) and may perform optional breathing exercises. Before starting their first formal routine, however, they place their headbands on the floor in front of them, thus releasing their hair, which flies about as they accelerate their concerted movements to a dizzyingly fast tempo.

Performances featuring distinctive Gayo body clapping dance movements with song have been described elsewhere (Kartomi 2013: 101-111), but the

---

18. An *anakni lagu* is a short rhythmic coda clapped out at the end of a *lagu* (body-clapping dance rhythm). It literally means “child of the body-clapping rhythm/episode”.



Figure 3: A *saman tungel* performance by a *saman Gayo Lues* troupe led by *penangkat* Rajab Bahri (third from left), University of Hawaii, October 2012. (Photo owned by Rajab Bahri)

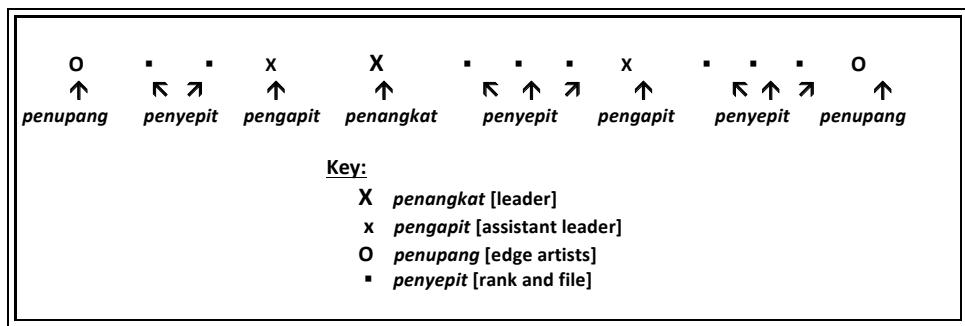


Figure 4: A row (*saf*) of thirteen *saman* artists

following description of two favourite routines will give the reader a taste of the style. After the soloist sings a highly ornamented *redet* (solo song repeated by the group) from the *saman* repertoire, members of the row sing a simplified version of the song, and include in their movements the signal Gayo movement called *gerlang silang*, in which they look to the left and cross both arms over their hearts to the left and again to the right to depict love of Gayoland (Melalatoa, 2005, pers. comm.). Then they clap the opposite sides of their upper chests (*tepok dede roa-roa*) and look to the left as they cross their left arms over their hearts (*gerlang silang kiri*) while simultaneously clapping their upper right chests (*tepok awan kuen*) and the back of their right hands on their right thighs (as in Figure 5), repeating the movement in reverse many times for some minutes. As the tempo rises and their movements become more violent and rhythmically jerky, their hair flies about, especially when performing the body bouncing routine. At the end of the section, the leader cues the men to perform a coda (*anakni lagu*), in which they sing a truncated version of their current lyric and accelerate to a very fast tempo (*gerutup*) with their hair flying about all the while. The coda usually lasts less than twenty seconds, followed by a pause.

Another favourite sequence is the climactic “wave” (*gelumang*) episode which they perform in the *sorang saring* (“alternating”) style. The odd-numbered artists in the row move in opposite directions from those of the even-numbered artists. The odd-numbered men cross their arms and grasp their odd-numbered neighbours’ fingers kneeling up on their forelegs to produce an upper row while the even-numbered men grasp their even-numbered neighbours’ fingers and kneel down on their heels to produce a lower row – as in Figure 6, whereupon members of the lower row begin to rise up while the upper row bends down, and vice versa, thus producing an overall rotating effect, which continues for around three minutes (Selian, 2010, 9:26-9:53).

Then the odd-numbered men press their raised palms against their odd-numbered neighbours’ palms for support and rise up on their knees while the even-numbered men press against their even-numbered neighbours’ palms and lower their torsos to touch the floor, continuing thus for several minutes and producing a rotating effect like waves at sea.<sup>19</sup>

Finally, the winning team is decided upon by acclaim. Judgements made of each team (*aronen*) are based on the expressive quality of its sung poetry, its skill in improvising on well-known and newly invented melodies, the variety of its dance movements, its members’ cooperativeness (*peseduren*) in achieving a high level of entrainment (*kekompaken*) in their movements, the

19. In contrast, the Acehnese normally perform their *gelombang* (Ac., “wave”) routine by grasping firmly onto their neighbours’ forearms for support as they rotate.



Figure 5: Members of a *saman* row cross their left arms over their hearts (*gerlang silang kiri*) and clap their upper right chests while beating the back of their right hands on their right thighs. (Photo: H. Kartomi, 2005)



Figure 6: The rotating Gayo *gelumang* (wave) routine in which the odd-numbered men in the lower row kneel down on their heels and alternate with the even-numbered men in the upper row kneeling up on their forelegs. (Photo: Umar Kayam, 1985)

compactness and variety of their body-clapping rhythms (*tepok beden urum pumu*, “clapping the body with the hands”), and the stamina (*keuleten*) it maintains throughout its several performances during the competition. The winning team is usually the one that shows a greater responsiveness (*penjeweben*) to the rhythmic and melodic challenges posed by the rival team(s), a greater ability to pose questions, puzzles and riddles to its opponents and to respond to theirs, a greater ability to avoid mistakes, and is deemed overall to be the more creative and disciplined.

### Characteristics of Acehnese *Ratôh Duek* Performance Style

I shall now briefly describe a typical *ratôh duek* performance by the required even numbered row (*saf*, Ar.), as opposed to the required odd numbered rows in Gayo. Twelve men kneel close together on their heels shoulder to shoulder for bodily support, with the body pressure of the two “end artists” keeping the row from falling over. The sago (lit. rank and file) members of the row follow the commands of their dance and chorus leader – the syéh (lit. leader, marked X, third from the left) and his assistant – the apét (lit. assistant, marked x, seventh from the left) who passes on the syéh’s commands down the row (see Figure 7). The artists perform identical body movements and body percussion patterns, synchronously weaving patterns in the air with their hands, and changing to new patterns at the syéh’s verbal command. The timbral-rhythmic sounds of the group body percussion patterns are produced by shoulder, breast and thigh beating, hand clapping, and floor hand-beating movements combined in varied sequences that make up episodes which constantly change tempo, and after building up a fast pace usually end suddenly. In between the body percussion episodes, members of

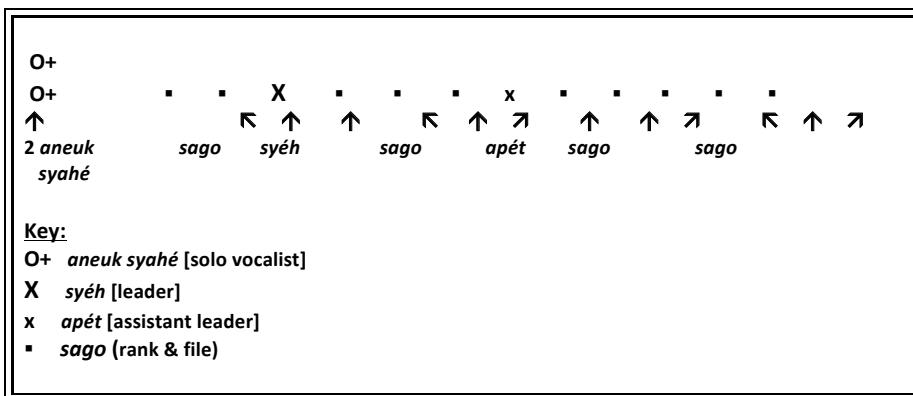


Figure 7: A row (*saf*) of twelve kneeling *ratôh duek* artists, including the dance/chorus leader (*syéh X*), his assistant (*apét x*), and the rank and file (*sago ■*), with the two alternating solo vocalists (*aneuk syahé, O+*) sitting apart on the left.

the row sing secular texts about daily life experiences or religious themes such as the life of the prophet Muhammad. But the main vocal component is provided by the two alternating solo vocalists (*aneuk syahé*, lit. “child of poetry”, marked O+) sitting apart on the left, who sing mainly free-metred melodies with elaborate ornamentation (*bunga*) at high dynamic intensity before and after each song-dance episode.

Like the Gayo, the Acehnese like to include a climactic sequence which they call *gelombang* [Ac.], meaning “wave,” in their performances. To produce this rotating, wave-like motion the odd-numbered dancers in the row join hands with each other and bend downwards to the front while the even-numbered dancers join hands and kneel up on their forelegs bending backwards, then the even-numbered dancers bend downwards to the front while the odd-numbered dancers kneel up on their forelegs bending backwards, producing the illusion of a rotating wave, and continuing thus for several minutes. One difference between the Gayo and the Acehnese players is that the former usually join fingers or press their neighbours’ palms for support as they move upwards or downwards while the Acehnese men hold each others’ upper arms as they rotate (Clasclis, 2011, 3:19; Diafarni, 2010, 4:23). Like the Gayo, Acehnese sitting dancers sometimes remove their caps and allow their hair to fly about as they perform, though in my experience this practice was not common in Aceh until the 1990s.

Sometimes Acehnese artists add episodes of *rapa’i geurimpheng* (“medium-sized frame drum”) playing to their sitting dance/*ratôh duek*, which is then renamed *rapa’i geurimpheng*. The players alternate their frame-drum playing with episodes of body percussion and choral singing. In one routine, the odd-numbered artists lean to their right and beat their right chests (*peh badan uneun*) while the even-numbered men sit upright and beat their left-hand chests (*peh badan wie*)<sup>20</sup> as in Figure 8.

As in performances of *ratôh duek*, the artists usually perform a *gelombang* episode at a climactic moment after placing their *rapa’i* on the floor as in Figure 9, and they usually end with a *rapa’i*-playing episode.

### **The Gayo and Acehnese Sitting Dances Take Different Paths in the Diasporas**

As noted above, the Gayo and the Acehnese sitting dances have developed in different ways in their diaspora communities in Medan, Jakarta, Yogyakarta, and overseas (e.g. in Sydney and Melbourne). While their concepts of musico-lingual cultural identity remain strong in their home communities, their attitudes to artistic change and mode of transmission to the next generation in the diasporas are radically different.

---

20. For an extensive list of Acehnese body percussion terms/techniques see Kartomi 2012: 310.



Figure 8: The odd-numbered *rapa'i geurimpheng* artists lean to their left and beat their right chest with their right hand (*peh badan uneun*) while the even-numbered men sit upright and beat their left chest with their left hand (*peh badan wie*) in Pidie, 1982. (Photo: H. Kartomi)



Figure 9: The *gelombang* (Ac.) routine in a *rapa'i geurimpheng* performance after the frame drums have been placed on the floor, in Pidie, 1982. (Photo: H. Kartomi)

Thus Gayo artists resident in the diasporas have refused to amend or simplify their traditional all-male *saman* performance style for use in schools,<sup>21</sup> unlike their Acehnese counterparts, who have been very active in spreading the performance of their sitting dances. From the 1990s, Bp Marzuki Hassan of the Jakarta Arts Institute/IKJ and his graduands were increasingly being employed to teach modified versions of their all-male and all-female *ratōh duek/meuseukat* and other dances in private and public primary and secondary schools, tertiary institutions, and adult community groups.<sup>22</sup> Parents relished their children's exposure to the edifying lyrics and modest dress of the Acehnese song-dances, regarding them as fine educational tools with which to pass on the qualities of tenacity/*keuletan*, cooperation through compact performance/*kekompaken*, the expression of brotherhood and sisterhood/*persaudaraan*, and Muslim religion/*agama* to subsequent generations.<sup>23</sup> The Acehnese *ratōh duek* song-dance was even transformed into a mass dance (*tari masal*); and on 17<sup>th</sup> August, 2008, 600 army wives "broke the record of endurance" by performing *ratōh duek* for many hours in Jakarta, only to see the record broken again when 3,000 army staff and wives performed the dance in 2010.<sup>24</sup>

In the process of popularising the Acehnese sitting dances, however, the national leaders and the educational institutions tended to refer indiscriminately to the Acehnese *ratōh duek* and *meuseukat* dances by the name of the Gayo dance – *saman*. This misuse of the term *saman* remains a topic for heated discussion, with some Gayo accusing some Acehnese of "stealing" the name to further popularise their sitting dances. Defenders of the Gayo position say that the use of *saman* as a vague umbrella term to denote any sitting dance from Aceh is like using the term "Bollywood films" to denote the whole Indian film industry instead of its proper meaning of "films made in Bombay/Mumbai". Another example quoted is the term "Nollywood", which has been used to cover the whole Nigerian film

**21.** Very occasionally, *saman* leaders in the diasporas have allowed mixed gender *saman* performances to occur when sufficient numbers of same sex performers could not be found, and experiments have sometimes been allowed involving the adding of musical instruments, but most Gayo thoroughly disapprove of such modifications and jealously guard *saman*'s traditional form.

**22.** In the 1990s the Acehnese sitting dances were made famous in Jakarta's schools by Ford Foundation-funded arts appreciation courses, especially by employing the above-mentioned Acehnese singer and teacher Marzuki Hassan to teach *ratōh duek*. He was joined by his former students such as Dik Gam and Taufik to teach in many primary and secondary schools from the late 1990s to the present.

**23.** For example, government officials made this point at the Opening of the Fifth Aceh Arts Festival (PKA V) in 2004.

**24.** The Indonesian Records Museum in Semarang is the official body that makes such awards.

industry and does not distinguish between the contributions of the different ethnic groups (Haynes 2007: 131-150).<sup>25</sup>

After the 2004 tsunami disaster and the end of the conflict in 2005, there was an explosion of both *saman* and *ratōh duek* performances throughout Indonesia and abroad to raise money for tsunami relief and efforts to preserve the peace, which exposed both genres more widely still. Some young Acehnese men joined Gayo artists in the diasporas to learn to perform *saman tungel* correctly under the leadership of various *penangkat saman*, young and old, for the same purpose.

### **Effects of UNESCO's Recognition of *Saman* on the Future of the Gayo and Acehnese Sitting Song-Dances**

In 2011, UNESCO bestowed a coveted honour on the Gayo Lues people by giving formal recognition to their style of *saman* as an item of the world's Intangible Cultural Heritage.<sup>26</sup> The UNESCO document noted that the *saman Gayo Lues* genre needed urgent protection from the processes of "globalisation and social transformation ...that can pose grave threats of its deterioration and destruction, even its eventual disappearance" (Weda 2011). As part of its UNESCO bid, the Indonesian government promised US\$10 million to protect and further spread the performance of *saman Gayo Lues*.

The immediate effect of UNESCO's announcement was to step up the activities of cultural organisations in Tanah Gayo to promote *saman* and to plan its further exposure overseas. The local Kabupaten Gayo Lues government sent a *saman* troupe (the Kelompok Saman Asal Gayo Lues, led by Bay Wiga) to perform at the Festival Indonesia in Melbourne in August 2012, and a number of other overseas visits were also made by *saman* troupes.

The Gayo Lues community in Banda Aceh also substantially increased its *saman* activities. Supri Ariu, a passionate young *saman* Gayo coordinator for the Thousand Hills Troupe (*Sanggar Seribu Bukit*) in Banda Aceh, said

---

25. Murtala and Alfira O'Sullivan drew this comparison of *saman* as an umbrella Gayo-Acehnese term with the umbrella Bollywood and Nollywood terms for me (pers. comm., April 2012).

26. UNESCO, which began formally to recognise other items of Indonesian heritage from 2003, defines intangible cultural heritage as "the practices, representations, expressions, knowledge, skills well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history; and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity" (UNESCO Convention 2003, signed by Susilo Bambang Yudhoyono, Dekrit Presiden (presidential decree) R.I. No. 78, 2007).

publicly that according to tradition all Gayo Lues males, including little boys, should learn to perform *saman* (Ind., *bersaman*), and he organised a Primary-School Level Saman Gayo Festival (*Festival Saman Gayo Tingkat Sekolah Dasar*) in Gayo Lues, in which children from around one hundred primary schools took part. He also urged that all Gayo and Acehnese performing arts be called by their correct names, in particular that the term *saman* should no longer be used indiscriminately to denote Acehnese as well as Gayo sitting dances (Ariu 2012). In addition, the Thousand Hills Culture Society/*Lembaga Budaya 1000 Bukit* (led by Jauhari Samalanga) publicly urged that the late *saman* artist Pak Atib be honoured by government as “a hero” for his pioneering role in bringing *saman Gayo Lues* to the national and international stage. In 2012 the same Society launched a small descriptive book titled *Tari Saman* (“The Saman Dance”) by Ridhwan Salam.

Meanwhile, Indonesia’s Department of Education and Culture stepped up its efforts to promote *saman* by issuing more frequent invitations to *saman* troupes to perform on government occasions, for example at the Gayo Textiles Seminar (Kerawang Gayo Seminar) in 2012 and the Saman Summit and Festival in Banda Aceh in 2013 (pers. comm., Fikar Weda and Ari Palawi, April 2013). Aceh’s Office of Tourism and Culture (*Dinas Pariwisata dan Budaya*) has also given *saman Gayo* and the Acehnese sitting dances pride of place at many provincial functions, including the National Seminar of the *Balai Kajian dan Pengembangan Nilai-Nilai Adat dan Budaya Aceh* (Pavilion for the Study and Development of Aceh’s Traditional Customs and Culture) in Banda Aceh in 2012. In the same year it spent part of its annual budget to train more than a hundred artists and students to perform and introduce *saman* into the extra-curricular school classes of the province of Aceh.

All four Gayo regencies initially saw the UNESCO decision as an opportunity to attract tourists to the Gayo region and step up related industries. While the honour served somewhat to stimulate Gayo cottage industry activities, including the production of dance costumes with *kerawang* design-based embroidery to meet the needs of an increased number of young performers, poor publicity and lack of infrastructure has hampered the growth of the tourism industry to date (pers. comm., Rajab Bahri, November 2012).

Some journalists recommended that governments, the media, commercial bodies and individuals increase the allocation of financial resources for the purpose of safeguarding the *saman* heritage by funding select *saman* groups in the four relevant *kabupaten* to enable them to keep performing in competitions and at domestic and religious celebrations as well as other important events (*ibid.*). In this author’s view, however, a very large

injection of funding would be necessary to do all that is necessary to safeguard the heritage and protect the Gayo people's ownership of the traditional form.

It is of course important that *saman* begin to be properly documented for the present and future generations. On 23 November, 2011, the Deputy Minister of the Culture Section of the national Department of Education and Culture, Wiendu Nuryanyi, said that UNESCO's recognition of *saman Gayo* should inspire and stimulate the community to restore its formerly high level of *saman* activity and to create appropriate inventories for its protection. Similarly, Indonesia's Minister of Tourism and Creative Industry, Mari Elka Pangestu, said she was convinced that the most important aspect of *saman*'s recognition was its documentation, in part so that no other group can claim ownership of it (Weda 2011).

It is also important that videos and recordings of exemplary performances from all Gayo-resident *kabupaten* be kept in national and private radio and television studios and a national archive, with reliable booklets about its social and religious history prepared for distribution by the national Department of Education and Culture (*Departemen Pendidikan dan Kebudayaan*) and Aceh's Tourism and Culture office (*Dinas Pariwisata dan Budaya*). In Banda Aceh, *saman* leaders such as Rajab Bahri recently urged Gayo communities to prepare and distribute readable information about *saman*, arguing that this is as important as "wowing" audiences with dramatic virtuoso performances. To date they have received little concrete support for such activities, however. Other ways in which the public and private sectors can contribute to *saman Gayo*'s viability are by supporting children's performance training classes, providing troupes with costumes and travel costs to perform in festivals and competitions, and bestowing honours on outstanding *saman* singers, leaders and promoters.

Considerable controversy arose in Gayo and Acehnese diaspora communities when UNESCO honoured *saman Gayo*. A leading Acehnese artist in Jakarta wrote in the press and on the internet that the Acehnese sitting dances should share in the glory of *saman Gayo*'s recognition (Hasan 2012),<sup>27</sup> especially as Acehnese artists had worked so hard over the years to teach thousands of young people to perform their sitting dances. These comments in turn provoked further debate about whether the "conservative" Gayo or the "progressive" Acehnese approach to the pedagogical development of the dances is to be preferred. The Acehnese stressed how they had modified their sitting dances – especially *ratôh duek* and

---

27. Marzuki Hasan's 2012 article compared the Acehnese sitting dances' openness to change, including performance by female as well as male groups, to the *saman Gayo*'s emphasis on preserving tradition.

*meuseukat* – to facilitate the teaching of these forms to large numbers of non-Acehnese. Doubtless the national participation of young performers in the Acehnese sitting dances is much larger than in *saman Gayo*. Acehnese song-dance classes are regularly taught and performed in many primary and secondary schools in Jakarta, Yogyakarta, Medan, and overseas, but not *saman Gayo*.

Conversely, some Gayo groups expressed their resentment at what they saw as an Acehnese attempt to take over their achievement of international recognition, and took further steps to meet social pressures in the diaspora to prevent any adaptations of *saman*, including female or mixed-sex versions. Gayo diaspora communities continued to promote their *saman tungel* performances among non-Gayo urban communities in the past few decades, but unlike the Acehnese refrained from teaching modified versions to school groups. They also jealously maintained their all-male performance style and hallmarks of their style, including their Sufi-mystical openings, distinctive singing style and repertoire, specific techniques of floor clapping, hair shaking, full body bouncing, palm-pressing wave motion (*galumang*) routine, and extended sequences of interlocking body clapping without singing.<sup>28</sup>

## Conclusion

The *saman* song-dance of the Gayo Lues minority is one of the most dramatic and famous of Indonesia's performing arts and a key symbol of Gayo-Lues' cultural identity, and the Gayo want jealously to preserve its traditional forms while developing its short form to attract audiences. The separate tradition of the *ratôh duek* and other sitting dances of the Acehnese majority are equally dramatic and are performed by Indonesians of diverse ethnic groups. Arguably, however, neither group will benefit if the confusion of the two song-dance traditions under the same name – *saman* – remains. This issue needs to be clarified in the public mind, whether at home or in the diasporas.

While Acehnese artists in the diaspora communities have successfully modified their *ratôh duek* and some other sitting song-dances for widespread exposure and consumption by children and adults of other ethnic groups, the Gayo continue to reject any efforts to develop a simplified version of their *saman tunggal* for such a purpose. Saman Gayo cannot be popularised, they say, because its male-only performers need arduously to develop the elaborate skills and discipline required to achieve the high degree of virtuosity demanded of a good performance, and in so doing to accumulate

---

28. However, some Gayo artists were horrified to see female and mixed groups performing *saman* in diaspora communities as they tried to raise money for tsunami relief in 2005-6.

the requisite physical stamina. They argue that to water down *saman*'s attributes in the process of popularising its performance could destroy its mystical Sufi meaning and unique stylistic attributes, including the vigorous male movements and intricate body percussion patterns of the hierarchical performance regime, the emotional solo vocal and choral techniques, the improvised poetic song texts, and the distinctive quality of the traditional embroidered costumes and head-dresses. They want to protect and maintain the art and increase the number of competitive *saman* performances as well as the *samon tungel* performances in Gayo villages and towns.

When UNESCO recognised *saman Gayo Lues* as an item of the world's Intangible Cultural Heritage, considerable controversy arose between artists in Gayo and Acehnese diaspora communities about the significance of the award. The different approaches taken by the two ethnic groups to the development of their respective sitting dances were thereby clarified in their own communities, with each group strengthening its conviction that it has taken the right path. At the time of writing the signs are that the Gayo will continue conservatively to maintain *saman Gayo* as an exclusive art form for expert performers and for motivated initiands who are prepared to learn the craft to near perfection, while the Acehnese will continue to prefer their progressive approach to the performative and pedagogical development of the dances for wider consumption while maintaining their own high performative standards of their expert artist groups. The controversy is bearing favourable results on both sides. May it continue to do so.

---

### Acknowledgements

The Gayo components of this article are based on my audio and visual data from Hidris Kartomi's and my field trips in Gayo Lues, Aceh Tengah, Aceh Tenggara districts and the Gayo diaspora in Jakarta between 1982 and 2005, and the Acehnese components on trips throughout many other *kabupaten* and the Acehnese diaspora in Jakarta in 1982, 2003, and 2009 and 2010. I am very grateful to the late Gayo anthropologist Junus Melalatoa who gave us data and introduced us to Bp and Ibu Syukur and other relatives in Tanah Gayo, various Gayo artists including Bp Midin/alias Syamudinin of Kampung Angkop (Kecamatan Silih Nara, Bener Meriah district), and the Gayo scholar-artist Dr Rajab Bahri in Banda Aceh. The *penangkat* Céh Ali Hasan (born in 1935) and the *penangkat bines* Titik Kilang of Kampung Kemili, Kecamatan Bebesan (born in 1925) kindly allowed us to record a *saman* rehearsal in Gampung Koto Lintang, Aceh Tengah in 2005. Special thanks to Marzuki Hassan, Noordin Daood, Syeh Lah Geunta and Prof Bahrein Siregar for assistance in the field in Aceh and the Acehnese diaspora. I am grateful to the Australian Research Council for funding my field trips, to Hidris Kartomi and Umar Kayam for permission to reproduce their photographs, and to Bronia Kornhauser for her research assistance.

## REFERENCES

- Amir, Iwan Dzulvan, 2006, "Sing, Adapt, Persevere: Dynamics of Traditional Vocal Performers in the Islamic Region of Aceh from the Late 19<sup>th</sup> to the Early 21<sup>st</sup> Century", PhD thesis, Monash University.
- Ariu, Supri, 2012 (18 Apr), "Pak Atib, Seniman Saman yang Terlupakan" (Mr Atib, Forgotten Saman Artist), <http://lintasgayo.com>, accessed 5 March, 2013
- Bowen, John R., 1991, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History 1900-1989*, New Haven and London: Yale University Press.
- Djajadiningsrat, Husein, 1934, *Atjehsche-Nederlandsch Woordenboek*, 2 vols, Batavia: Landsdrukkerij.
- Hasan, Marzuki, 2012, "To save traditional Indonesian dance, allow change", <http://www.commongroundnews.org/article.php?id=30851&lan=en&sp=0>, accessed 5 March 2013.
- Haynes, Jonathan , 2007, "Nollywood in Lagos, Lagos in Nollywood Films", *Africa Today*, 54/2 (Winter): 131-150.
- Hazeu, G.A.J., 1907, *Gayosch-Nederlandsch Woordenboek*, Batavia: Landsdrukkerij.
- Hill, A.H. (ed.), 1960, "Hikayat Raja-Raja Pasai" (Chronicle of the Rulers of Pasai), *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 33:1-215.
- Isjkarim et al., 1980-81, *Kesenian Tradisional Aceh* (Traditional Acehnese Arts), Banda Aceh: Department of Education and Culture, Art Development Project in the Special Region of Aceh.
- Iskandar, Teuku (ed.), 1958, *De Hikajat Atjeh* (The Chronicle of Aceh), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kartomi, Margaret, 2006, "Aceh's Body Percussion: From Ritual Devotionals to Global Niveau", *Musiké, International Journal of Ethnomusicological Studies*, 1: 85-108.
- , 2010, "The Development of the Acehnese Sitting Song-Dances and Frame-Drum Genres as Part of Religious Conversion and Continuing Piety", *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 166/1: 83-106.
- , 2011, "'Art with a Muslim Theme' and 'Art with a Muslim Flavor' among Women of West Aceh", in David Harnish and Anne Rasmussen (eds), *Divine Inspirations: Music and Islam in Indonesia*, New York: Oxford University Press: 269-96.
- , 2012, *Musical Journeys in Sumatra*, Urbana: Champaign, IL: University of Illinois Press.
- , 2013, "The Saman Gayo Lues Sitting Song-Dance and its Recognition as an Item of Intangible Cultural Heritage", *Yearbook for Traditional Music* 45: 97-124.
- Kayam, Umar, 1985, *Semangat Indonesia: Suatu Perjalanan Budaya*, Jakarta: Gramedia.
- Kesuma, Asli, 1991-92, *Diskripsi Tari Saman Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, Proyek Pembinaan Kesenian: 9.
- Melalatoa, M. Junus, 1982, *Kebudayaan Gayo*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Salam, Ridhwan Abd., 2012, *Tari Saman*, Tangerang: Wahana Bina Prestasi.
- Smith, Laurajane and Natsuko Akagawa (eds.), 2009, *Intangible Heritage*, New York: Routledge.
- Snouck Hurgronje, Christiaan, 1903, *Het Gayoland en Zyne Bewoners* [Gayoland and its Inhabitants], Batavia: Landsdrukkerij. Trans. as *Tanah Gayo dan Penduduknya*, 1996, Jakarta: INIS.
- , 1906, *The Achehnese*, Trans. A.W.S. O'Sullivan, 2 vols., Leiden; EJ Brill. Originally published as *De Atjéhers*. Batavia: Landsdrukkerij, 1893-94.
- UNESCO, 2003, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 October, 2003, [www.unesco.org/culture/ich/en/convention](http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention), accessed 5 March, 2013.

- Van de Velde, J.J., 1949, *Brieven uit Sumatra*, Fraenker: Uitgeverij T. Wever BV.
- Weda, Fikar, 2011 (23 Nov), “*Indonesia Bantu UNESCO US\$10 Juta*” (Indonesia Gives UNESCO US\$10 Million), <http://www.kemdiknas.go.id/kemdiknas/berita/128>, accessed 5 March, 2013.

### **Audio and Audio-Visual Sources**

- “Ach: Music Dance and Body Percussion,” 2005. DVD recorded by M. Kartomi and Iwan Dzulvan Amir in the Alas Bupati’s residence, Blangkejeren.
- Clasclis. (2011, August 27) *Rapai geleng.mpg*. Retrieved 18 May, 2012, from <https://www.youtube.com/watch?v=vuvHKcPfODE>
- Diafarni, Mardhatillah. (2010, December 17) *Rapai geleng.mpg*. Retrieved 18 May, 2012, from <http://www.youtube.com/watch?v=A1xf2y7L5eY>
- Gayo and Acehnese Field recordings made by H. and M. Kartomi (1982-2011) held in the Sumatra Music Archive, Sir Zelman Cowen School of Music, Monash University.
- Kartomi, Margaret. (2012, March 26) *A performance of meuseukat*. Retrieved 20 January, 2014, from <http://profiles.arts.monash.edu.au/margaret-kartomi/musical-journeys-in-sumatra-audio-and-audiovisual-examples/>
- Selian, Saydina. (2010, May 17). *Tarian Saman Gayo*. Retrieved 20 January, 2014, from <http://www.youtube.com/watch?v=1izAWryfBSE>



MARGARET KARTOMI

## The traditional Sitting Song-Dances: How their Recognition and Rivalries Affect Gayo-Acehnese Relations at Home and in the Diasporas

---

The province of Aceh is home to two main musico-lingual groups – the ethnic Acehnese who occupy the coastal and inland plains, and the ethnic Gayo who live in the mountainous interior, known as the “land of a thousand hills” (*negeri seribu bukit*, Ind.<sup>1</sup>) (Figure 1). Both the Gayo and the Acehnese divide their song-dances into two categories, depending on whether they are performed in the “sitting” (*kunul* [Ga.], *duek* [Ac.]) or the “standing” (*sesuk* [Ga.], *dong* [Ac.]) position.

This article briefly describes the Gayo people’s male sitting song-dance known as *saman* and contrasts it with its closest Acehnese equivalent: the male or female *ratōh duek* (lit. “sitting chattering”) dance,<sup>2</sup> which is often mistakenly referred to in the Acehnese diaspora as *saman*, despite its very different history, song language, and style.<sup>3</sup> It also discusses the communal

1. All non-English words in this article are in Gayo (Ga., see Hazeu 1907 and Djajadiningsrat 1934), Acehnese (Ac.), Indonesian (Ind.), or Arabic (Ar.). Gayo is an Austronesian language that is related to Malay and Batak and retains some Mon-Khmer words not found in Acehnese (Bowen 1991: 14–15), while Acehnese belongs to the Malayo-Polynesian branch of the Austronesian language family, and is related to other Chamic languages.

2. For detailed descriptions of *saman* performances see Kartomi, 2013, and of *ratōh duek* (alias *meuseukat*) see Kartomi, 2011. Other sitting dances that developed in northern Aceh (Pulau Aceh) include *likok pulo* (lit. “island body movement”) and *rapa’i geurimpheng* (“geurimpheng frame-drum [playing]”).

3. *Saman* may only be performed by men, while *ratōh duek* may be performed by men or women (in the latter case the genre is usually called *meuseukat*).

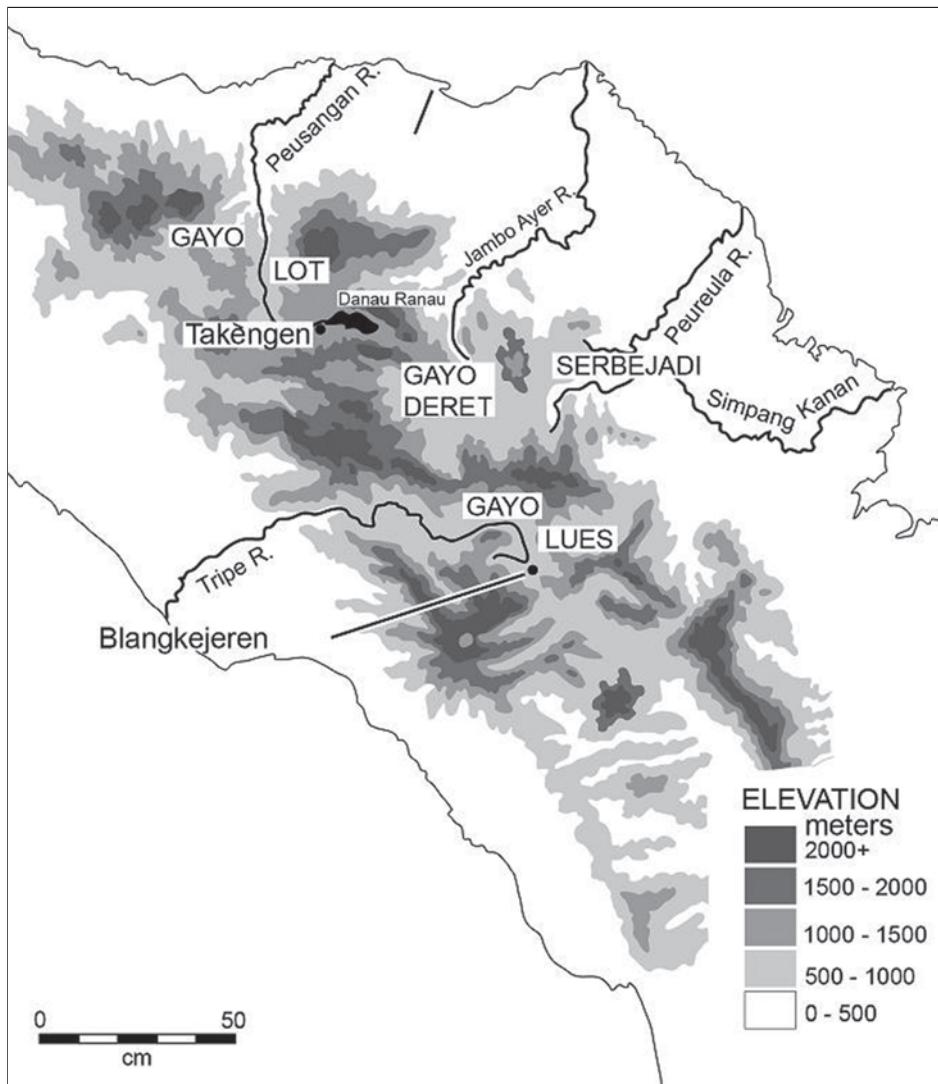


Figure 1: Traditional Gayo regions in the Central Highlands of Aceh Province – Gayo Lues, Aceh Tengah, Aceh Timur, and Bener Meriah regencies. (Bowen 1991: 13, reproduced with permission)

tensions that grew when UNESCO singled out *saman Gayo Lues* for international recognition as an item of intangible cultural heritage in 2011.

Despite some superficial similarities, the character and details of the two peoples' sitting song-dance performance styles and sung lyrics differ strongly from each other, having developed quite separately in previous centuries when communications between them were minimal, and their practice was at times severely reduced due to military conflict.<sup>4</sup> Recent developments in both song-dance traditions have also followed quite different paths, with the Gayo further developing their traditional short form of non-competitive *saman tungel* ("*saman* one," performed by a single row of men) while maintaining their lengthy *saman jalu* ("*saman* competition") form. The article excludes discussion of the many other male and female Gayo and Acehnese standing dances, storytelling and theatre forms, and instrumental music. However, besides *ratōh duek* it discusses an Acehnese sitting dance called *rapa'i geurimpheng* to which frame drum (*rapa'i*) playing – the symbol of male Acehnese identity<sup>5</sup> – has been attached.

Both the Gayo and the Acehnese believe that their sitting dances originated from the pre-Muslim clapping game, *pokpok anè* ("magic clapping") (Isjkarim et al. 1980-81), performed after a harvest (Kesuma: 1991-92:19) and at clairvoyant rituals (pers. comm. *saman* leader Cèh Ali Hasan, 2012).<sup>6</sup> Both also believe that different Muslim proselytisers used their sitting dance to spread Islam in their respective regions. However the details of their legends and performance styles differ.<sup>7</sup>

### **History and Social Context of Saman Gayo**

The most widespread origin legend of *saman Gayo Lues* holds that a Sufi Muslim proselytiser named Cèh Saman used the *pokpok anè* game to convert the Animist-Hindu believing Gayo ancestors to Islam<sup>8</sup> as he and others were

4. The Free Aceh Movement conflict in Aceh (1976-2005) was preceded by the Acehnese war with the Dutch (1873- ca 1910), alternate periods of unrest and peace until the Japanese invasion (1942-1945), the Cumbok war (1945-1946), the struggle for Indonesia's Independence (1945-49), and the Darul Islam insurgency (1953-1959).

5. According to a well-known Acehnese verse, the *rapa'i* symbolises male identity, while *timpan* cakes symbolise female identity (Kartomi 2012: 318-319).

6. Another origin legend claims that the row once comprised only eight players and that the word *saman* derives from the Arabic for "eight." This etymology is doubtful, however, for *saman*'s distinctive *sorang saring* movements require an odd number of players to take part (pers. comm., Rajab Bahri, November 23, 2012).

7. These genres have been described in detail elsewhere (Amir 2006; Kartomi 2006, 2010, 2011, 2012, and 2013).

8. Isjkarim wrote about an early *aliran* ("stream") of spirit veneration linked to Hindu culture brought to Aceh by Indian traders and migrants, and about a later *aliran* that developed when the people were convinced that they should accept the teachings of Islam (Isjkarim et al. 1980-81: 4).

establishing Sufi brotherhoods (*tariqa*, Ar.) throughout Aceh, and that Gayo converts re-named the *pokpok anè* form *saman* in his memory (Rajab Bahri, pers. comm., November 23, 2012). As the Gayo population gradually converted to Islam between the late eighteenth and early nineteenth centuries,<sup>9</sup> *saman* players adopted a sitting/kneeling pose as in Muslim prayer, and included some Sufi Muslim characteristics in their ritual movements and song texts.

The oldest known written reference to *saman* appeared in Snouck Hurgronje's book *De Atjèhers* ("The Acehnese," 1893-94, Eng. transl. II: 1906: 216-219).<sup>10</sup> He contended that the genre was originally an Arabic *ratīb* (religious chant) devised by the Arabic saint Sammān, who created the Sammān'iyah brotherhood of Sufi mysticism. Snouck Hurgronje's description expresses severe disapproval of "the performers of *ratīb Samman*" who, he writes, "have strayed far from the right path"; moreover, they use "*pantuns* in Malay, tales or dialogues in prose or verse which have little or nothing to do with religion," and indulge in "excessive gymnastic exercise," including "shaking their heads to and fro till they become giddy" (ibid.: 217-218). In fact the Gayo people do not call the form *ratīb Sammān*, however; nor do they claim it as a religious form. Indeed most of the song lyrics are secular, and some even retain pre-Muslim, shamanic Animist or Hindu references, for example to the spirits of nature and the Hindu deity Batara Guru.

According to the few available colonial-era data (e.g. the photo of a 1930s *saman* performance in Van de Velde 1949: 206), the Dutch colonial government gave some support to *saman* and other traditional Gayo arts via the local Gayo chiefs. However *saman* performances were mainly supported by inhabitants of the villages, where all-night performances have been given by competitive groups at celebrations since at least as early as the mid-nineteenth century, and probably earlier (pers.comm., Rajab Bahri, ibid.). At

**9.** According to the Malay chronicle *Hikayat Raja-Raja Pasai* (Story of the Pasai Kings), the king of Pasai rafted up the Peusangan river to its headwaters around Takèngon in Tanah Gayo in the late fourteenth century. Here he found people irrigating their rice-fields who had fled there because they did not want to convert to Islam, "...and because of that they have been called Gayo till today" (Hill 1960: 52). However the Gayo do not accept the latter contention (Bowen 1991: 15). On the other hand, the seventeenth century *Hikayat Aceh* (Chronicle of Aceh, Iskandar: 1958) "suggests that the Gayo people had become part of the kingdom of the Acehnese Sultan Iskandar Muda (r. 1607-36) and had converted to Islam" by the seventeenth century, though many Gayo were probably converted in the late eighteenth or the nineteenth century (Bowen ibid.: 15-16).

**10.** Snouck Hurgronje ignored *saman* in his 1903 book on the Gayo, which did refer to some other important Gayo performance genres, however. Isjkarim (1980-81) described *saman* in his stencilled book, but Melalatoa's book on Gayo culture (1982) discussed only the *didong* song-dance performances without mentioning *saman*. The Gayo author Salam described *saman Gayo* in his booklet *Tari Saman* ("The Saman Dance," 2012).

such competitions two or more troupes of men alternate their approximately half-hour performances with those of their opponents for several nights on end, with the winning team decided by audience acclaim, or sometimes by a jury. The above-mentioned short *saman tungel* performances are presented when a host wants a range of different genres to be performed at a celebration.<sup>11</sup>

In the early twentieth century *saman* spread throughout the district of Gayo Lues and parts of Aceh Tengah, but due to the lack of modern communications was little known in other parts of Gayoland. Tanoh Gayo's isolation diminished a little after the Dutch-Aceh war (1883-1910), especially after the Dutch built the first road from Takèn to coastal Bireuen in 1913. Decades later the Indonesian government constructed more roads and, *saman* spread to other parts of the highlands. Artists developed several regional variants, with the original Gayo Lues style being transplanted by migrants to the Serbejadi area of western Aceh Timur. Today *saman* performances occur in two main styles – the Gayo Lues style (in the Gayo Lues and Serbejadi area of western Aceh Timur regency), and the Gayo Tengah style (in the Gayo Tengah regency and in Gayo Lot, now known as Bener Meriah regency (Kartomi 2013: 99),<sup>12</sup> see Figure 2).

From the late 1950s the Indonesian government encouraged *saman* artists to form high-quality troupes to perform in the provincial governors' and *bupatis'* compounds and sent them on artistic missions (*misi kesenian*) in Jakarta and overseas. Their performances stunned *saman*'s national and international audiences with the virtuosity of their body clapping rhythms, dance movements and songs (Kartomi 2013: 113). A *saman Gayo Lues* performance so impressed Indonesia's Minister of Information in 1968 that he dubbed it "the dance of the thousand hands" (*saman tangan seribu*), and the name stuck. Local exposure of *saman tungel* in the province began to occur when *saman* groups performed at government-run Festivals of Acehnese Arts (PKA) that were periodically held in Banda Aceh from 1972,<sup>13</sup> and as a result of the more frequently run artistic festivals and competitions between villages, districts and regencies.

In 1982 when I first visited the Gayo Lues and Aceh Tengah regencies, I found one or two active *saman* groups still operating in various villages

11. Popular Gayo song-dances performed at weddings and other celebrations include the female *bines*, male *guel* and male *didong*.

12. The two styles share some common features, such as the hair shaking and body bouncing routines, but their songs are set to lyrics in different speech varieties, body clapping styles, and dance movements.

13. *Saman* performances were also given at the Pekan Kebudayaan Aceh in 1987, 2004 and 2009, and at the formal Opening of the Taman Mini Indonesia Indah ("Beautiful Indonesia in Miniature Park") theme park in Jakarta in 1974.



Figure 2: The Province of Aceh. The Gayo people occupy the *kabupaten* of Gayo-Lues, Aceh Tengah, the southwestern part of Aceh Timur, and Bener Meriah, while the Acehnese live in the other twelve *kabupaten* along with the Alas, Kluet and Aneuk Jamée groups.

despite the fact that the separatist conflict was being fought out. At the same time, roads between Takènèng and Meulaboh to Medan were being built or rebuilt, and the improved communications enabled a substantial number of Gayo to escape the conflict and migrate to cities such as Medan or further afield to Jakarta and Yogyakarta, where artists established performing and teaching groups and frequently presented short *saman tungel* performances. *Saman*'s symbolic importance intensified as the Gayo minority tried to be more assertive against the dominant banner of Acehnese identity.

In Tanah Gayo itself, however, artistic activity was severely reduced due to the conflict and imposition of curfews. After peace was declared in 2005, we visited a former Free Aceh Movement/pro-insurgency village in Gayo Lues in 2006.<sup>14</sup> A group of six men and three women hastily assembled to perform *saman* for us, but they did so in a relatively non-disciplined style due to their lack of regular rehearsals and the loss of their most experienced artists to the conflict. From 2007 onwards village leaders told us they hoped to be asked to perform more frequently at domestic, religious, and government ceremonies and to meet the needs of a stepped-up Gayo tourism campaign. We also noted that some new *saman tungel* troupes had been formed and that some old ones had been revived.

### **History and Social Context of *Ratôh Duek* and Other Acehnese Sitting Dances**

As has been mentioned, many Acehnese believe that their male and female sitting dances originally derived from *pokpok ané* (Isjkarim et al. 1980-81). It is also probable that the *ratéb duek* ("sitting litany") dances first developed as part of the *dakwah* (conversion) movement led by the Sammān'iyah and other Sufi brotherhoods who were prominent in Aceh between the late fourteenth and nineteenth centuries. One dance developed by women in western Aceh, *meuseukat*, divided into two forms: *ratéb duek* with religious texts and *ratôh duek* ("sitting chattering") with secular texts, both of which can be performed by men or women sitting in rows (pers. comm., Marzuki Hassan, 2008).<sup>15</sup>

From the 1960s, the Acehnese government commissioned regional troupes to perform at government functions and festivals, and this encouraged the development of some more virtuoso styles.<sup>16</sup> Male artists in

14. Gerakan Aceh Merdeka (the Free Aceh Movement) was the name of the now defunct resistance movement in the Aceh conflict.

15. The available evidence points to late 19<sup>th</sup> century West Acehnese women as the main creative developers of the modern sitting dance *meuseukat* (Kartomi 2010: 94-95).

16. The Acehnese government organised Pekan Kebudayaan Aceh (Acehnese Art Festivals) in which troupes from all over Aceh performed in 1958, 1972, 1988, 2004, 2009, and 2013.

western and northern Aceh added to the perceived masculine effect of *ratōh duek* by adding stenuous *rapa'i* (frame drum) playing and body percussion movements to some performances, thus adding entertainment value to the *ratōh duek*-style sitting dances that were given new names such as *rapa'i geurimpheng* and *likok pulo* in northern Aceh (Marzuki Hassan, ibid.).

Partly as a result of the separatist conflict in Aceh (1976-2004), however, many Acehnese migrated to Medan, Jakarta, Yogyakarta and elsewhere. While frequent curfews and military action resulted in fewer performances at ceremonies in the homeland, Acehnese exponents actively increased their performances and taught their *ratōh duek* and other sitting dances in the diasporas.

Thus, while the Gayo have but one sitting dance – the male-only *saman* (Figures 3-6),<sup>17</sup> the Acehnese have several, the main ones being *ratōh duek* or *meuseukat* (who kneel in the formation indicated in Figure 7) and, if frame drums are added, *rapa'i geurimpheng* (Figure 8). Not only do the Acehnese genres have quite separate legends and histories from the Gayo, but they also differ strongly in their performance structures, song style and texts, and body percussion (Ac., *peh badan*) styles, and the lingual and poetic properties of their song texts, as will be shown in the discussion of the Gayo then the Acehnese performance styles below.

### **Characteristics of Saman Gayo Lues Performance Style**

*Saman Gayo Lues* performances are presented by a row (*rakan*) of singer-dancers, or if in a competition, by two or three rival rows in succession. The rows must comprise an odd number of performers who alternately “sit” (actually kneel) shoulder to shoulder on their heels and rise while kneeling on their forelegs to perform solo and group songs and body-clapping episodes called *lagu-lagu* to entertain guests at weddings, circumcisions and other family celebrations and on religious and national holidays. While competitive performances called *saman tanding* usually last all night or for two nights in a row, non-competitive *saman tungel* performances usually last around six to ten minutes. Figure 3 shows a row of seven *saman tungel* artists in costume kneeling on their heels with their palms held together performing a contemplative *sembah* (respectful bow to the audience and the spirits) while breathing deeply before they begin to perform. They are wearing the signal Gayo costume which comprises a black cloth *saman* trouser-suit with colourful embroidered *kerawang* (traditional Gayo) motifs that symbolise the elements of nature and ethical values. They also wear a

---

17. *Saman*, however, is found in several varieties throughout Tanah Gayo, including *saman umah sara* (“wedding *saman*”), *saman sara ingi* (“one-night *saman*”), and *saman roa lo roa ingi* (“two-night *saman*”) (Kartomi 2012:122).

vest that falls in a triangular shape on their backs and their front chests, a knee-length *sarong*, a headband (*bulang teleng*), and bracelets on their wrists. Headbands worn in some other groups have a *tajuk kepius* leaf or bunch of leaves projecting up above their heads (as in Figure 6).

The *penangkat* (lead singer-dancer) is situated third from the left and his *pengapit* (assistant) sits third from the right, while the artists at each *penupang* (end of row) keep members of the *penyepit* (rank and file) from falling over as they lean back and forth, sometimes diagonally. Figure 4 shows a *saf* of 13 *saman* artists.

*Saman tanding* (“competitive *saman*”) performances take the form of an organised competition between a home team and one or more invited teams from other villages who come to stay for the duration. Performances are usually presented after a good harvest, at a family wedding, circumcision or other celebration, and on national holidays such as Indonesian Independence Day (17<sup>th</sup> August) and religious holidays such as Idulfitri (end of the Fasting Month). Each team alternates with the other(s) to perform all night (*saman sara ingi*, “one-night *saman*”), or for two nights (*saman roa lo roa ingi*, “two-nights *saman*”), complying with the strict rules of the competition. In order to reach a high level of discipline, compactness and virtuosity in performance, the teams engage in copious preparations and rehearsals throughout the week before the competition. During the rehearsals they must prepare several new body clapping rhythms that the other team has to imitate exactly if it wants to win. Also, when they perform they must avoid repeating the other side’s rhythmic codas (*anakni lagu*)<sup>18</sup> and invent their own. Another requirement is that each team must have thought out some difficult questions, riddles and puzzles to sing to standard or new melodies that the opposing team must answer wittily and without hesitation in song when their turn comes to perform.

The home team normally starts performing after *isya* prayers (around 9 pm) and continues for around half an hour, after which one or two invited teams from other villages perform for the next half hour or two, and they alternate with each other thereafter until the end of the competition. On entering the stage the team members, wearing their headbands, begin a contemplative mystical *sembah* (respectful bow) and may perform optional breathing exercises. Before starting their first formal routine, however, they place their headbands on the floor in front of them, thus releasing their hair, which flies about as they accelerate their concerted movements to a dizzyingly fast tempo.

Performances featuring distinctive Gayo body clapping dance movements with song have been described elsewhere (Kartomi 2013: 101-111), but the

18. An *anakni lagu* is a short rhythmic coda clapped out at the end of a *lagu* (body-clapping dance rhythm). It literally means “child of the body-clapping rhythm/episode”.



Figure 3: A *saman tungel* performance by a *saman Gayo Lues* troupe led by *penangkat* Rajab Bahri (third from left), University of Hawaii, October 2012. (Photo owned by Rajab Bahri)

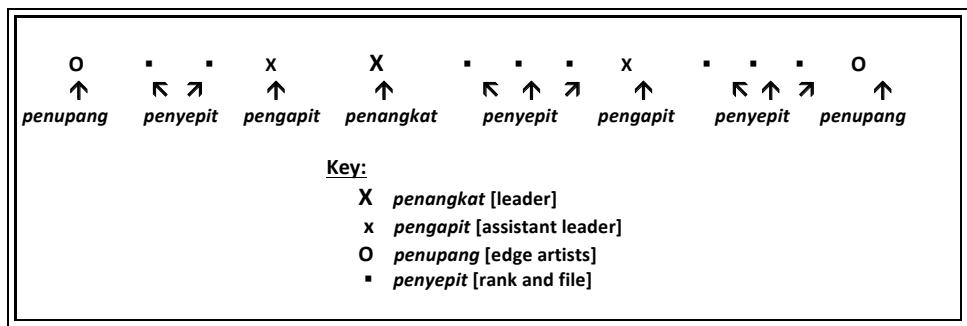


Figure 4: A row (*saf*) of thirteen *saman* artists

following description of two favourite routines will give the reader a taste of the style. After the soloist sings a highly ornamented *redet* (solo song repeated by the group) from the *saman* repertoire, members of the row sing a simplified version of the song, and include in their movements the signal Gayo movement called *gerlang silang*, in which they look to the left and cross both arms over their hearts to the left and again to the right to depict love of Gayoland (Melalatoa, 2005, pers. comm.). Then they clap the opposite sides of their upper chests (*tepok dede roa-roa*) and look to the left as they cross their left arms over their hearts (*gerlang silang kiri*) while simultaneously clapping their upper right chests (*tepok awan kuen*) and the back of their right hands on their right thighs (as in Figure 5), repeating the movement in reverse many times for some minutes. As the tempo rises and their movements become more violent and rhythmically jerky, their hair flies about, especially when performing the body bouncing routine. At the end of the section, the leader cues the men to perform a coda (*anakni lagu*), in which they sing a truncated version of their current lyric and accelerate to a very fast tempo (*gerutup*) with their hair flying about all the while. The coda usually lasts less than twenty seconds, followed by a pause.

Another favourite sequence is the climactic “wave” (*gelumang*) episode which they perform in the *sorang saring* (“alternating”) style. The odd-numbered artists in the row move in opposite directions from those of the even-numbered artists. The odd-numbered men cross their arms and grasp their odd-numbered neighbours’ fingers kneeling up on their forelegs to produce an upper row while the even-numbered men grasp their even-numbered neighbours’ fingers and kneel down on their heels to produce a lower row – as in Figure 6, whereupon members of the lower row begin to rise up while the upper row bends down, and vice versa, thus producing an overall rotating effect, which continues for around three minutes (Selian, 2010, 9:26-9:53).

Then the odd-numbered men press their raised palms against their odd-numbered neighbours’ palms for support and rise up on their knees while the even-numbered men press against their even-numbered neighbours’ palms and lower their torsos to touch the floor, continuing thus for several minutes and producing a rotating effect like waves at sea.<sup>19</sup>

Finally, the winning team is decided upon by acclaim. Judgements made of each team (*aronen*) are based on the expressive quality of its sung poetry, its skill in improvising on well-known and newly invented melodies, the variety of its dance movements, its members’ cooperativeness (*peseduren*) in achieving a high level of entrainment (*kekompaken*) in their movements, the

19. In contrast, the Acehnese normally perform their *gelombang* (Ac., “wave”) routine by grasping firmly onto their neighbours’ forearms for support as they rotate.



Figure 5: Members of a *saman* row cross their left arms over their hearts (*gerlang silang kiri*) and clap their upper right chests while beating the back of their right hands on their right thighs. (Photo: H. Kartomi, 2005)



Figure 6: The rotating Gayo *gelumang* (wave) routine in which the odd-numbered men in the lower row kneel down on their heels and alternate with the even-numbered men in the upper row kneeling up on their forelegs. (Photo: Umar Kayam, 1985)

compactness and variety of their body-clapping rhythms (*tepok beden urum pumu*, “clapping the body with the hands”), and the stamina (*keuleten*) it maintains throughout its several performances during the competition. The winning team is usually the one that shows a greater responsiveness (*penjeweben*) to the rhythmic and melodic challenges posed by the rival team(s), a greater ability to pose questions, puzzles and riddles to its opponents and to respond to theirs, a greater ability to avoid mistakes, and is deemed overall to be the more creative and disciplined.

### Characteristics of Acehnese *Ratôh Duek* Performance Style

I shall now briefly describe a typical *ratôh duek* performance by the required even numbered row (*saf*, Ar.), as opposed to the required odd numbered rows in Gayo. Twelve men kneel close together on their heels shoulder to shoulder for bodily support, with the body pressure of the two “end artists” keeping the row from falling over. The sago (lit. rank and file) members of the row follow the commands of their dance and chorus leader – the syéh (lit. leader, marked X, third from the left) and his assistant – the apét (lit. assistant, marked x, seventh from the left) who passes on the syéh’s commands down the row (see Figure 7). The artists perform identical body movements and body percussion patterns, synchronously weaving patterns in the air with their hands, and changing to new patterns at the syéh’s verbal command. The timbral-rhythmic sounds of the group body percussion patterns are produced by shoulder, breast and thigh beating, hand clapping, and floor hand-beating movements combined in varied sequences that make up episodes which constantly change tempo, and after building up a fast pace usually end suddenly. In between the body percussion episodes, members of

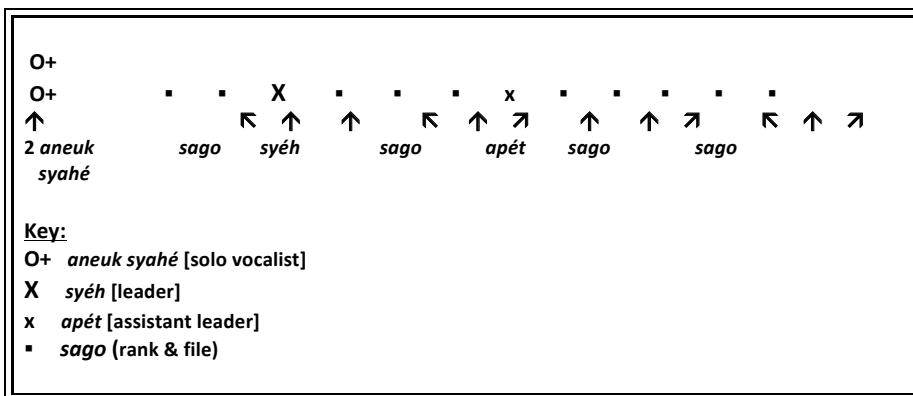


Figure 7: A row (*saf*) of twelve kneeling *ratôh duek* artists, including the dance/chorus leader (*syéh X*), his assistant (*apét x*), and the rank and file (*sago ■*), with the two alternating solo vocalists (*aneuk syahé*, O+) sitting apart on the left.

the row sing secular texts about daily life experiences or religious themes such as the life of the prophet Muhammad. But the main vocal component is provided by the two alternating solo vocalists (*aneuk syahé*, lit. “child of poetry”, marked O+) sitting apart on the left, who sing mainly free-metred melodies with elaborate ornamentation (*bunga*) at high dynamic intensity before and after each song-dance episode.

Like the Gayo, the Acehnese like to include a climactic sequence which they call *gelombang* [Ac.], meaning “wave,” in their performances. To produce this rotating, wave-like motion the odd-numbered dancers in the row join hands with each other and bend downwards to the front while the even-numbered dancers join hands and kneel up on their forelegs bending backwards, then the even-numbered dancers bend downwards to the front while the odd-numbered dancers kneel up on their forelegs bending backwards, producing the illusion of a rotating wave, and continuing thus for several minutes. One difference between the Gayo and the Acehnese players is that the former usually join fingers or press their neighbours’ palms for support as they move upwards or downwards while the Acehnese men hold each others’ upper arms as they rotate (Clasclis, 2011, 3:19; Diafarni, 2010, 4:23). Like the Gayo, Acehnese sitting dancers sometimes remove their caps and allow their hair to fly about as they perform, though in my experience this practice was not common in Aceh until the 1990s.

Sometimes Acehnese artists add episodes of *rapa’i geurimpheng* (“medium-sized frame drum”) playing to their sitting dance/*ratôh duek*, which is then renamed *rapa’i geurimpheng*. The players alternate their frame-drum playing with episodes of body percussion and choral singing. In one routine, the odd-numbered artists lean to their right and beat their right chests (*peh badan uneun*) while the even-numbered men sit upright and beat their left-hand chests (*peh badan wie*)<sup>20</sup> as in Figure 8.

As in performances of *ratôh duek*, the artists usually perform a *gelombang* episode at a climactic moment after placing their *rapa’i* on the floor as in Figure 9, and they usually end with a *rapa’i*-playing episode.

### **The Gayo and Acehnese Sitting Dances Take Different Paths in the Diasporas**

As noted above, the Gayo and the Acehnese sitting dances have developed in different ways in their diaspora communities in Medan, Jakarta, Yogyakarta, and overseas (e.g. in Sydney and Melbourne). While their concepts of musico-lingual cultural identity remain strong in their home communities, their attitudes to artistic change and mode of transmission to the next generation in the diasporas are radically different.

---

20. For an extensive list of Acehnese body percussion terms/techniques see Kartomi 2012: 310.



Figure 8: The odd-numbered *rapa'i geurimpheng* artists lean to their left and beat their right chest with their right hand (*peh badan uneun*) while the even-numbered men sit upright and beat their left chest with their left hand (*peh badan wie*) in Pidie, 1982. (Photo: H. Kartomi)



Figure 9: The *gelombang* (Ac.) routine in a *rapa'i geurimpheng* performance after the frame drums have been placed on the floor, in Pidie, 1982. (Photo: H. Kartomi)

Thus Gayo artists resident in the diasporas have refused to amend or simplify their traditional all-male *saman* performance style for use in schools,<sup>21</sup> unlike their Acehnese counterparts, who have been very active in spreading the performance of their sitting dances. From the 1990s, Bp Marzuki Hassan of the Jakarta Arts Institute/IKJ and his graduands were increasingly being employed to teach modified versions of their all-male and all-female *ratōh duek/meuseukat* and other dances in private and public primary and secondary schools, tertiary institutions, and adult community groups.<sup>22</sup> Parents relished their children's exposure to the edifying lyrics and modest dress of the Acehnese song-dances, regarding them as fine educational tools with which to pass on the qualities of tenacity/*keuletan*, cooperation through compact performance/*kekompaken*, the expression of brotherhood and sisterhood/*persaudaraan*, and Muslim religion/*agama* to subsequent generations.<sup>23</sup> The Acehnese *ratōh duek* song-dance was even transformed into a mass dance (*tari masal*); and on 17<sup>th</sup> August, 2008, 600 army wives "broke the record of endurance" by performing *ratōh duek* for many hours in Jakarta, only to see the record broken again when 3,000 army staff and wives performed the dance in 2010.<sup>24</sup>

In the process of popularising the Acehnese sitting dances, however, the national leaders and the educational institutions tended to refer indiscriminately to the Acehnese *ratōh duek* and *meuseukat* dances by the name of the Gayo dance – *saman*. This misuse of the term *saman* remains a topic for heated discussion, with some Gayo accusing some Acehnese of "stealing" the name to further popularise their sitting dances. Defenders of the Gayo position say that the use of *saman* as a vague umbrella term to denote any sitting dance from Aceh is like using the term "Bollywood films" to denote the whole Indian film industry instead of its proper meaning of "films made in Bombay/Mumbai". Another example quoted is the term "Nollywood", which has been used to cover the whole Nigerian film

**21.** Very occasionally, *saman* leaders in the diasporas have allowed mixed gender *saman* performances to occur when sufficient numbers of same sex performers could not be found, and experiments have sometimes been allowed involving the adding of musical instruments, but most Gayo thoroughly disapprove of such modifications and jealously guard *saman*'s traditional form.

**22.** In the 1990s the Acehnese sitting dances were made famous in Jakarta's schools by Ford Foundation-funded arts appreciation courses, especially by employing the above-mentioned Acehnese singer and teacher Marzuki Hassan to teach *ratōh duek*. He was joined by his former students such as Dik Gam and Taufik to teach in many primary and secondary schools from the late 1990s to the present.

**23.** For example, government officials made this point at the Opening of the Fifth Aceh Arts Festival (PKA V) in 2004.

**24.** The Indonesian Records Museum in Semarang is the official body that makes such awards.

industry and does not distinguish between the contributions of the different ethnic groups (Haynes 2007: 131-150).<sup>25</sup>

After the 2004 tsunami disaster and the end of the conflict in 2005, there was an explosion of both *saman* and *ratōh duek* performances throughout Indonesia and abroad to raise money for tsunami relief and efforts to preserve the peace, which exposed both genres more widely still. Some young Acehnese men joined Gayo artists in the diasporas to learn to perform *saman tungel* correctly under the leadership of various *penangkat saman*, young and old, for the same purpose.

### **Effects of UNESCO's Recognition of *Saman* on the Future of the Gayo and Acehnese Sitting Song-Dances**

In 2011, UNESCO bestowed a coveted honour on the Gayo Lues people by giving formal recognition to their style of *saman* as an item of the world's Intangible Cultural Heritage.<sup>26</sup> The UNESCO document noted that the *saman Gayo Lues* genre needed urgent protection from the processes of "globalisation and social transformation ...that can pose grave threats of its deterioration and destruction, even its eventual disappearance" (Weda 2011). As part of its UNESCO bid, the Indonesian government promised US\$10 million to protect and further spread the performance of *saman Gayo Lues*.

The immediate effect of UNESCO's announcement was to step up the activities of cultural organisations in Tanah Gayo to promote *saman* and to plan its further exposure overseas. The local Kabupaten Gayo Lues government sent a *saman* troupe (the Kelompok Saman Asal Gayo Lues, led by Bay Wiga) to perform at the Festival Indonesia in Melbourne in August 2012, and a number of other overseas visits were also made by *saman* troupes.

The Gayo Lues community in Banda Aceh also substantially increased its *saman* activities. Supri Ariu, a passionate young *saman* Gayo coordinator for the Thousand Hills Troupe (*Sanggar Seribu Bukit*) in Banda Aceh, said

---

25. Murtala and Alfira O'Sullivan drew this comparison of *saman* as an umbrella Gayo-Acehnese term with the umbrella Bollywood and Nollywood terms for me (pers. comm., April 2012).

26. UNESCO, which began formally to recognise other items of Indonesian heritage from 2003, defines intangible cultural heritage as "the practices, representations, expressions, knowledge, skills well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history; and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity" (UNESCO Convention 2003, signed by Susilo Bambang Yudhoyono, Dekrit Presiden (presidential decree) R.I. No. 78, 2007).

publicly that according to tradition all Gayo Lues males, including little boys, should learn to perform *saman* (Ind., *bersaman*), and he organised a Primary-School Level Saman Gayo Festival (*Festival Saman Gayo Tingkat Sekolah Dasar*) in Gayo Lues, in which children from around one hundred primary schools took part. He also urged that all Gayo and Acehnese performing arts be called by their correct names, in particular that the term *saman* should no longer be used indiscriminately to denote Acehnese as well as Gayo sitting dances (Ariu 2012). In addition, the Thousand Hills Culture Society/*Lembaga Budaya 1000 Bukit* (led by Jauhari Samalanga) publicly urged that the late *saman* artist Pak Atib be honoured by government as “a hero” for his pioneering role in bringing *saman Gayo Lues* to the national and international stage. In 2012 the same Society launched a small descriptive book titled *Tari Saman* (“The Saman Dance”) by Ridhwan Salam.

Meanwhile, Indonesia’s Department of Education and Culture stepped up its efforts to promote *saman* by issuing more frequent invitations to *saman* troupes to perform on government occasions, for example at the Gayo Textiles Seminar (Kerawang Gayo Seminar) in 2012 and the Saman Summit and Festival in Banda Aceh in 2013 (pers. comm., Fikar Weda and Ari Palawi, April 2013). Aceh’s Office of Tourism and Culture (*Dinas Pariwisata dan Budaya*) has also given *saman Gayo* and the Acehnese sitting dances pride of place at many provincial functions, including the National Seminar of the *Balai Kajian dan Pengembangan Nilai-Nilai Adat dan Budaya Aceh* (Pavilion for the Study and Development of Aceh’s Traditional Customs and Culture) in Banda Aceh in 2012. In the same year it spent part of its annual budget to train more than a hundred artists and students to perform and introduce *saman* into the extra-curricular school classes of the province of Aceh.

All four Gayo regencies initially saw the UNESCO decision as an opportunity to attract tourists to the Gayo region and step up related industries. While the honour served somewhat to stimulate Gayo cottage industry activities, including the production of dance costumes with *kerawang* design-based embroidery to meet the needs of an increased number of young performers, poor publicity and lack of infrastructure has hampered the growth of the tourism industry to date (pers. comm., Rajab Bahri, November 2012).

Some journalists recommended that governments, the media, commercial bodies and individuals increase the allocation of financial resources for the purpose of safeguarding the *saman* heritage by funding select *saman* groups in the four relevant *kabupaten* to enable them to keep performing in competitions and at domestic and religious celebrations as well as other important events (*ibid.*). In this author’s view, however, a very large

injection of funding would be necessary to do all that is necessary to safeguard the heritage and protect the Gayo people's ownership of the traditional form.

It is of course important that *saman* begin to be properly documented for the present and future generations. On 23 November, 2011, the Deputy Minister of the Culture Section of the national Department of Education and Culture, Wiendu Nuryanyi, said that UNESCO's recognition of *saman Gayo* should inspire and stimulate the community to restore its formerly high level of *saman* activity and to create appropriate inventories for its protection. Similarly, Indonesia's Minister of Tourism and Creative Industry, Mari Elka Pangestu, said she was convinced that the most important aspect of *saman*'s recognition was its documentation, in part so that no other group can claim ownership of it (Weda 2011).

It is also important that videos and recordings of exemplary performances from all Gayo-resident *kabupaten* be kept in national and private radio and television studios and a national archive, with reliable booklets about its social and religious history prepared for distribution by the national Department of Education and Culture (*Departemen Pendidikan dan Kebudayaan*) and Aceh's Tourism and Culture office (*Dinas Pariwisata dan Budaya*). In Banda Aceh, *saman* leaders such as Rajab Bahri recently urged Gayo communities to prepare and distribute readable information about *saman*, arguing that this is as important as "wowing" audiences with dramatic virtuoso performances. To date they have received little concrete support for such activities, however. Other ways in which the public and private sectors can contribute to *saman Gayo*'s viability are by supporting children's performance training classes, providing troupes with costumes and travel costs to perform in festivals and competitions, and bestowing honours on outstanding *saman* singers, leaders and promoters.

Considerable controversy arose in Gayo and Acehnese diaspora communities when UNESCO honoured *saman Gayo*. A leading Acehnese artist in Jakarta wrote in the press and on the internet that the Acehnese sitting dances should share in the glory of *saman Gayo*'s recognition (Hasan 2012),<sup>27</sup> especially as Acehnese artists had worked so hard over the years to teach thousands of young people to perform their sitting dances. These comments in turn provoked further debate about whether the "conservative" Gayo or the "progressive" Acehnese approach to the pedagogical development of the dances is to be preferred. The Acehnese stressed how they had modified their sitting dances – especially *ratôh duek* and

---

27. Marzuki Hasan's 2012 article compared the Acehnese sitting dances' openness to change, including performance by female as well as male groups, to the *saman Gayo*'s emphasis on preserving tradition.

*meuseukat* – to facilitate the teaching of these forms to large numbers of non-Acehnese. Doubtless the national participation of young performers in the Acehnese sitting dances is much larger than in *saman Gayo*. Acehnese song-dance classes are regularly taught and performed in many primary and secondary schools in Jakarta, Yogyakarta, Medan, and overseas, but not *saman Gayo*.

Conversely, some Gayo groups expressed their resentment at what they saw as an Acehnese attempt to take over their achievement of international recognition, and took further steps to meet social pressures in the diaspora to prevent any adaptations of *saman*, including female or mixed-sex versions. Gayo diaspora communities continued to promote their *saman tungel* performances among non-Gayo urban communities in the past few decades, but unlike the Acehnese refrained from teaching modified versions to school groups. They also jealously maintained their all-male performance style and hallmarks of their style, including their Sufi-mystical openings, distinctive singing style and repertoire, specific techniques of floor clapping, hair shaking, full body bouncing, palm-pressing wave motion (*galumang*) routine, and extended sequences of interlocking body clapping without singing.<sup>28</sup>

## Conclusion

The *saman* song-dance of the Gayo Lues minority is one of the most dramatic and famous of Indonesia's performing arts and a key symbol of Gayo-Lues' cultural identity, and the Gayo want jealously to preserve its traditional forms while developing its short form to attract audiences. The separate tradition of the *ratôh duek* and other sitting dances of the Acehnese majority are equally dramatic and are performed by Indonesians of diverse ethnic groups. Arguably, however, neither group will benefit if the confusion of the two song-dance traditions under the same name – *saman* – remains. This issue needs to be clarified in the public mind, whether at home or in the diasporas.

While Acehnese artists in the diaspora communities have successfully modified their *ratôh duek* and some other sitting song-dances for widespread exposure and consumption by children and adults of other ethnic groups, the Gayo continue to reject any efforts to develop a simplified version of their *saman tunggal* for such a purpose. Saman Gayo cannot be popularised, they say, because its male-only performers need arduously to develop the elaborate skills and discipline required to achieve the high degree of virtuosity demanded of a good performance, and in so doing to accumulate

---

28. However, some Gayo artists were horrified to see female and mixed groups performing *saman* in diaspora communities as they tried to raise money for tsunami relief in 2005-6.

the requisite physical stamina. They argue that to water down *saman*'s attributes in the process of popularising its performance could destroy its mystical Sufi meaning and unique stylistic attributes, including the vigorous male movements and intricate body percussion patterns of the hierarchical performance regime, the emotional solo vocal and choral techniques, the improvised poetic song texts, and the distinctive quality of the traditional embroidered costumes and head-dresses. They want to protect and maintain the art and increase the number of competitive *saman* performances as well as the *samon tungel* performances in Gayo villages and towns.

When UNESCO recognised *saman Gayo Lues* as an item of the world's Intangible Cultural Heritage, considerable controversy arose between artists in Gayo and Acehnese diaspora communities about the significance of the award. The different approaches taken by the two ethnic groups to the development of their respective sitting dances were thereby clarified in their own communities, with each group strengthening its conviction that it has taken the right path. At the time of writing the signs are that the Gayo will continue conservatively to maintain *saman Gayo* as an exclusive art form for expert performers and for motivated initiands who are prepared to learn the craft to near perfection, while the Acehnese will continue to prefer their progressive approach to the performative and pedagogical development of the dances for wider consumption while maintaining their own high performative standards of their expert artist groups. The controversy is bearing favourable results on both sides. May it continue to do so.

---

### Acknowledgements

The Gayo components of this article are based on my audio and visual data from Hidris Kartomi's and my field trips in Gayo Lues, Aceh Tengah, Aceh Tenggara districts and the Gayo diaspora in Jakarta between 1982 and 2005, and the Acehnese components on trips throughout many other *kabupaten* and the Acehnese diaspora in Jakarta in 1982, 2003, and 2009 and 2010. I am very grateful to the late Gayo anthropologist Junus Melalatoa who gave us data and introduced us to Bp and Ibu Syukur and other relatives in Tanah Gayo, various Gayo artists including Bp Midin/alias Syamudinin of Kampung Angkop (Kecamatan Silih Nara, Bener Meriah district), and the Gayo scholar-artist Dr Rajab Bahri in Banda Aceh. The *penangkat* Céh Ali Hasan (born in 1935) and the *penangkat bines* Titik Kilang of Kampung Kemili, Kecamatan Bebesan (born in 1925) kindly allowed us to record a *saman* rehearsal in Gampung Koto Lintang, Aceh Tengah in 2005. Special thanks to Marzuki Hassan, Noordin Daood, Syeh Lah Geunta and Prof Bahrein Siregar for assistance in the field in Aceh and the Acehnese diaspora. I am grateful to the Australian Research Council for funding my field trips, to Hidris Kartomi and Umar Kayam for permission to reproduce their photographs, and to Bronia Kornhauser for her research assistance.

## REFERENCES

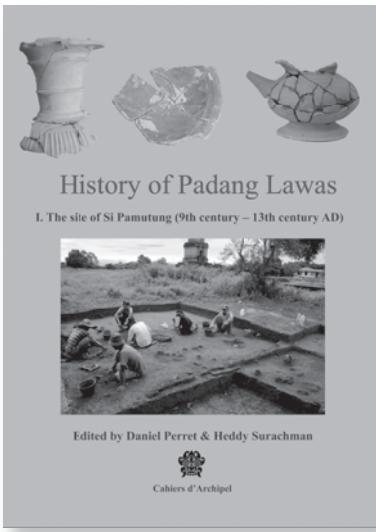
- Amir, Iwan Dzulvan, 2006, "Sing, Adapt, Persevere: Dynamics of Traditional Vocal Performers in the Islamic Region of Aceh from the Late 19<sup>th</sup> to the Early 21<sup>st</sup> Century", PhD thesis, Monash University.
- Ariu, Supri, 2012 (18 Apr), "Pak Atib, Seniman Saman yang Terlupakan" (Mr Atib, Forgotten Saman Artist), <http://lintasgayo.com>, accessed 5 March, 2013
- Bowen, John R., 1991, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History 1900-1989*, New Haven and London: Yale University Press.
- Djajadiningsrat, Husein, 1934, *Atjehsche-Nederlandsch Woordenboek*, 2 vols, Batavia: Landsdrukkerij.
- Hasan, Marzuki, 2012, "To save traditional Indonesian dance, allow change", <http://www.commongroundnews.org/article.php?id=30851&lan=en&sp=0>, accessed 5 March 2013.
- Haynes, Jonathan , 2007, "Nollywood in Lagos, Lagos in Nollywood Films", *Africa Today*, 54/2 (Winter): 131-150.
- Hazeu, G.A.J., 1907, *Gayosch-Nederlandsch Woordenboek*, Batavia: Landsdrukkerij.
- Hill, A.H. (ed.), 1960, "Hikayat Raja-Raja Pasai" (Chronicle of the Rulers of Pasai), *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 33:1-215.
- Isjkarim et al., 1980-81, *Kesenian Tradisional Aceh* (Traditional Acehnese Arts), Banda Aceh: Department of Education and Culture, Art Development Project in the Special Region of Aceh.
- Iskandar, Teuku (ed.), 1958, *De Hikajat Atjeh* (The Chronicle of Aceh), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kartomi, Margaret, 2006, "Aceh's Body Percussion: From Ritual Devotionals to Global Niveau", *Musiké, International Journal of Ethnomusicological Studies*, 1: 85-108.
- , 2010, "The Development of the Acehnese Sitting Song-Dances and Frame-Drum Genres as Part of Religious Conversion and Continuing Piety", *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 166/1: 83-106.
- , 2011, "'Art with a Muslim Theme' and 'Art with a Muslim Flavor' among Women of West Aceh", in David Harnish and Anne Rasmussen (eds), *Divine Inspirations: Music and Islam in Indonesia*, New York: Oxford University Press: 269-96.
- , 2012, *Musical Journeys in Sumatra*, Urbana: Champaign, IL: University of Illinois Press.
- , 2013, "The Saman Gayo Lues Sitting Song-Dance and its Recognition as an Item of Intangible Cultural Heritage", *Yearbook for Traditional Music* 45: 97-124.
- Kayam, Umar, 1985, *Semangat Indonesia: Suatu Perjalanan Budaya*, Jakarta: Gramedia.
- Kesuma, Asli, 1991-92, *Diskripsi Tari Saman Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, Proyek Pembinaan Kesenian: 9.
- Melalatoa, M. Junus, 1982, *Kebudayaan Gayo*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Salam, Ridhwan Abd., 2012, *Tari Saman*, Tangerang: Wahana Bina Prestasi.
- Smith, Laurajane and Natsuko Akagawa (eds.), 2009, *Intangible Heritage*, New York: Routledge.
- Snouck Hurgronje, Christiaan, 1903, *Het Gayoland en Zyne Bewoners* [Gayoland and its Inhabitants], Batavia: Landsdrukkerij. Trans. as *Tanah Gayo dan Penduduknya*, 1996, Jakarta: INIS.
- , 1906, *The Achehnese*, Trans. A.W.S. O'Sullivan, 2 vols., Leiden; EJ Brill. Originally published as *De Atjéhers*. Batavia: Landsdrukkerij, 1893-94.
- UNESCO, 2003, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 October, 2003, [www.unesco.org/culture/ich/en/convention](http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention), accessed 5 March, 2013.

- Van de Velde, J.J., 1949, *Brieven uit Sumatra*, Fraenker: Uitgeverij T. Wever BV.
- Weda, Fikar, 2011 (23 Nov), “*Indonesia Bantu UNESCO US\$10 Juta*” (Indonesia Gives UNESCO US\$10 Million), <http://www.kemdiknas.go.id/kemdiknas/berita/128>, accessed 5 March, 2013.

### **Audio and Audio-Visual Sources**

- “Ach: Music Dance and Body Percussion,” 2005. DVD recorded by M. Kartomi and Iwan Dzulvan Amir in the Alas Bupati’s residence, Blangkejeren.
- Clasclis. (2011, August 27) *Rapai geleng.mpg*. Retrieved 18 May, 2012, from <https://www.youtube.com/watch?v=vuvHKcPfODE>
- Diafarni, Mardhatillah. (2010, December 17) *Rapai geleng.mpg*. Retrieved 18 May, 2012, from <http://www.youtube.com/watch?v=A1xf2y7L5eY>
- Gayo and Acehnese Field recordings made by H. and M. Kartomi (1982-2011) held in the Sumatra Music Archive, Sir Zelman Cowen School of Music, Monash University.
- Kartomi, Margaret. (2012, March 26) *A performance of meuseukat*. Retrieved 20 January, 2014, from <http://profiles.arts.monash.edu.au/margaret-kartomi/musical-journeys-in-sumatra-audio-and-audiovisual-examples/>
- Selian, Saydina. (2010, May 17). *Tarian Saman Gayo*. Retrieved 20 January, 2014, from <http://www.youtube.com/watch?v=1izAWryfBSE>





**Daniel Perret & Heddy Surachman (ed.)**

***History of Padang Lawas I. The site of Si Pamutung  
(9th century – 13th century AD)***

**Cahier d'Archipel n° 42, Paris, 2014**

ISBN 978-2-910513-69-6

For the last century and a half, the name of Padang Lawas, in the present province of North Sumatra, Indonesia, has been associated with a number of isolated Hindu-Buddhist remains located in the middle of the island. These remains are all the more remarkable because they form the largest Indianized archaeological complex yet to be seen in the northern half of Sumatra.

This book is the latest contribution to the accumulation of knowledge on the ancient history of Padang Lawas. The fifteen studies brought together here present the main results of the archaeological research programme conducted from 2006 until 2010 by the École française d'Extrême-Orient in cooperation with the Indonesian National Centre for Archaeological Research. This programme was focused on one of the sites known in this region, namely Si Pamutung, presently located near the confluence of the Barumun and Batang Pane Rivers.

These contributions are devoted firstly to the directly visible features of Si Pamutung, namely its environmental setting and its Hindu-Buddhist remains made of brick and stone. A second set of studies examines the results of surveys and excavations conducted on this site, which covers an area of approximately 80 hectares. It includes the findings of a GPR survey, a still pioneering technique for archaeological research in Sumatra. A contribution on structures, features and stratigraphies offers a detailed report of the excavations conducted in 28 different sectors covering more than 1,000 m<sup>2</sup>. A study of the distribution of some 13,000 precisely dated Chinese shards offers an outline of the spatial evolution of occupation between the mid-ninth century and the end of the thirteenth century AD.

The third set comprises ten papers providing a comprehensive catalogue of the material. More than a thousand finds are described, including earthenware, Chinese stoneware and porcelain, glass, metal, lithic material and faunal remains. It is supplemented by the results of laboratory analyses on sixteen earthenware samples and ninety-six glass samples.

These archaeological investigations bring new perspectives on the economic, religious, cultural and social dimensions of the Si Pamutung site, which reveals itself as a real proto-urban site.

---

**ASSOCIATION ARCHIPEL**

21 x 27 cm, 517 pages, 40 Euros + postage

Order to: Association Archipel, 190-198 av. de France - 75244 Paris Cedex 13

Tél : 33(0)149542564 ou 33(0)149542516 – Fax : 33(0)149542344 – E-mail : archipel@ehess.fr

Payment by Paypal to: archipel@ehess.fr

---



SEJARAH MASYARAKAT  
TIONGHOA MAKASSAR

YERRY WIRAWAN



YERRY WIRAWAN

# SEJARAH MASYARAKAT TIONGHOA MAKASSAR

— DARI ABAD KE-17 HINGGA KE-20 —

---

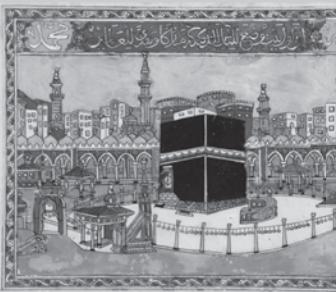
Kepustakaan Populer Gramedia, École française d'Extrême-Orient, KITLV-Jakarta  
Jakarta, 2013, ISBN 978-979-91-0633-9



JILID 1

# *Naik Haji di Masa Silam*

Abad ke-15 sampai 19



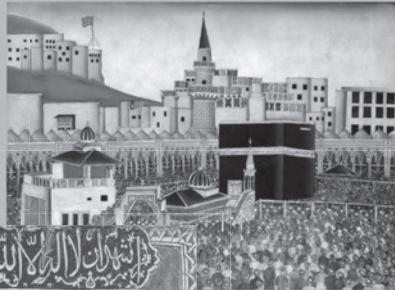
Abad ke-15  
sampai 19



JILID 2

# *Naik Haji di Masa Silam*

Tahun 1900-1950



JILID 3

*Naik Haji  
di Masa Silam*

Tahun  
1954-1964



H. Chambert-Loir (éd.), Kepustakaan Populer Gramedia,  
École française d'Extrême-Orient, Perpustakaan Nasional RI, Jakarta, 2013

Jilid 1. ISBN 978-979-91-0656-8 / Jilid 2. ISBN 978-979-91-0657-5 /

Jilid 3. ISBN 978-979-91-0658-2

Kelisanan dan Keberaksaraan

Sastri Sunarti



## KAJIAN LINTAS MEDIA

# Kelisanan dan Keberaksaraan

dalam Surat Kabar Terbitan Awal di Minangkabau  
(1859-1940-an)

Sastri Sunarti



# Kakawin Sumanasāntaka

Mati karena Bunga Sumanasa

karya Mpu Monaguṇa

P. Worsley, S. Supomo, M. Fletcher†  
dengan kerjasama T.H. Hunter

YOI

## Kakawin Sumanasāntaka

Mati karena Bunga Sumanasa

karya Mpu Monaguṇa

Kajian sebuah puisi epik  
Jawa Kuno

P. Worsley, S. Supomo, M. Fletcher†  
dengan kerjasama T.H. Hunter

Yayasan Pustaka Obor Indonesia, École française d'Extrême-Orient, KITLV-Jakarta  
Jakarta, 2014, ISBN 978-285-539-191-5

Ahmad Badrun

# PATUMBOJO

STRUKTUR, KONSEP PERTUNJUKAN,  
PROSES PENCIPTAAN, DAN FUNGSI

*lengge* 

# PATU MBOJO

STRUKTUR, KONSEP PERTUNJUKAN,  
PROSES PENCIPTAAN, DAN FUNGSI



---

Penerbit Lengge, École française d'Extrême-Orient, KITLV-Jakarta, Mataram, 2014  
ISBN978-979-35440-4-5 – ISBN978-285-539-192-2

## SÉRIE : CAHIERS D'ARCHIPEL

N° 1	D. LOMBARD	
	<i>INTRODUCTION À L'INDONÉSIEN</i> (3 <sup>e</sup> ÉDITION RÉVISÉE), 1991	27,45
N° 2	R. JONES	
	<i>ARABIC LOAN WORDS IN INDONESIAN</i> , 1978	épuisé
N° 3	P. LABROUSSE	
	<i>MÉTHODE D'INDONÉSIEN</i> , VOLUME N° 1 (2 <sup>e</sup> ÉDITION RÉVISÉE), 1994	(voir série : Autres publications)
N° 4	P. LABROUSSE	
	<i>MÉTHODE D'INDONÉSIEN</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 INDONÉSIENNE</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 INDONÉSIENNE CONTEMPORAINE</i> , 1980	épuisé
N° 12	PRAMOEYDA ANANTA TOER	
	<i>CORRUPTION</i> , 1981	épuisé
N° 13	N. PHILLIPS & KHAIDIR ANWAR (ED.)	
	<i>PAPERS ON INDONESIAN LANGUAGES AND LITERATURES</i> , 1981	épuisé
N° 14	G. MOUSSAY	
	<i>LA LANGUE MINANGKABAU</i> , 1981	épuisé
N° 15	P. LABROUSSE	
	<i>DICTIONNAIRE GÉNÉRAL INDONÉSIEN-FRANÇAIS</i> , 1984	59,45
N° 16	P. LABROUSSE	
	<i>DICTIONNAIRE DE POCHE INDONÉSIEN-FRANÇAIS</i> , 1985	9,15
N° 17	P. CAREY (ED.)	
	<i>VOYAGE À DJOCJA-KARTA EN 1825 DE A.A.J. PAYEN</i> , 1988	14,50
N° 18	F. SOEMARGONO & W. ARIFIN	
	<i>DICTIONNAIRE GÉNÉRAL FRANÇAIS-INDONÉSIEN</i> , 1991	59,45
N° 19	CL. SALMON (ED.)	
	<i>LE MOMENT « SINO MALAIS » DE LA LITTÉRATURE INDONÉSIENNE</i> , 1992	18,30
N° 20	CHANATIP KESAVADHANA (ED.)	
	<i>CHULALONGKORN, ROI DE SIAM. ITINÉRAIRE D'UN VOYAGE À JAVA EN 1896</i> , 1993	22,55
N° 21	M. BONNEFF (ED.)	
	<i>L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE. UN CHOIX D'ARTICLES DE LA REVUE PRISMA (1971-1991)</i> , 1994	24,40

N° 22	H. CHAMBERT-LOIR (ED.) <i>LA LITTÉRATURE INDONÉSIENNE. UNE INTRODUCTION</i> , 1994	18,30
N° 23	M. ABAZA <i>ISLAMIC EDUCATION. PERCEPTION AND EXCHANGES : INDONESIAN STUDENTS IN CAIRO</i> , 1994	25,60
N° 24	M. ZAINI-LAJOUBERT <i>L'IMAGE DE LA FEMME DANS LES LITTÉRATURES MODERNES INDONÉSIENNE ET MALAISE</i> , 1994	25,60
N° 25	PHAN HUY LÊ, CL. SALMON & TA TRONG HIËP <i>UN ÉMISSAIRE VIÉTNAMEN À BATAVIA. PHAN HUY CHÚ. « RÉCIT SOMMAIRE D'UN VOYAGE EN MER » (1833)</i> , 1994	25,60
N° 26	L. HUSSON <i>LA MIGRATION MADURAISE VERS L'EST DE JAVA</i> , 1995	36,60
N° 27	G. MOUSSAY <i>DICTIONNAIRE MINANGKABAU-INDONÉSIEN-FRANÇAIS</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 <i>HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA</i> , VOLUME N° 2, 2003 <i>HISTOIRE DE BARUS. VOLUMES N° 1 &amp; 2 PRIX SPÉCIAL</i>	30,50 30,50 50,00
N° 31	J. CUISINIER <i>JOURNAL DE VOYAGE, MALAISIE (1933), INDONÉSIE (1952-55)</i> , EXTRAITS ÉDITÉS PAR DANIEL PERRET, 1999	épuisé
N° 32	S. VIGNATO <i>AU NOM DE L'HINDOUISME.</i> <i>RECONFIGURATION ETHNIQUE CHEZ LES TAMOULS ET LES KARO EN INDONÉSIE</i> , 2000	38,10
N° 33	J.-M. DE GRAVE <i>INITIATION RITUELLE ET ARTS MARTIAUX. TROIS ÉCOLES DE KANURAGAN JAVANAIS</i> , 2001	29,70
N° 34	J.-B. PELON <i>DESCRIPTION DE TIMOR OCCIDENTAL ET DES ILES SOUS DOMINATION HOLLANDAISE (1771-1778)</i> , TEXTE ÉTABLI, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ PAR ANNE LOMBARD-JOURDAN, 2002	17,00
N° 35	J.-L. MAURER <i>LES JAVANAIS DU CAILLOU</i> , 2006	30,00
N° 36	M.-F. DUPOIZAT <i>CATALOGUE OF CHINESE STYLE CERAMICS OF MAJAPAHIT. TENTATIVE INVENTORY</i> , 2007	29,00
N° 37	C. GUILLOT & L. KALUS (ED.) <i>LES MONUMENTS FUNÉRAIRES ET L'HISTOIRE DU SULTANAT DE PASAI À SUMATRA</i> , 2008	38,00
N° 38	D. PERRET & H. SURACHMAN (ED.) <i>HISTOIRE DE BARUS III :</i> <i>REGARDS SUR UNE PLACE MARCHANDE DE L'OCÉAN INDIEN (XIIe - MI-XVIIe s.)</i> , 2009	38,00
N° 39	CHRISTIAN PELRAS <i>EXPLORATIONS DANS L'UNIVERS DES BUGIS. UN CHOIX DE TRENTÉ-TROIS RENCONTRES</i> , 2010	35,00
N° 40	LUDVIK KALUS & CLAUDE GUILLOT (TRADUIT ET ANNOTÉ DU TCHÈQUE 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

## 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<sup>e</sup> 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)</i> VOL. 2 – PART N° 1 & N° 2 (2 VOLUMES)	57,95
. M.O. SCALLIET <i>ANTOINE PAYEN : PEINTRE DES INDÉS ORIENTALES – VIE ET ÉCRITS D'UN ARTISTE DU XIX<sup>e</sup> S.</i>	44,20

PRIX ÉTABLIS EN EUROS, FRAIS DE POSTE EN PLUS  
ENVOI PAR POSTE, PAIEMENT À RÉCEPTION DE LA FACTURE

ASSOCIATION ARCHIPEL

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

190-198, AVENUE DE FRANCE – 75244 PARIS CEDEX 13 – FRANCE

TÉL : 33(0)149542564 – TÉL : 33(0)149542344 – E-mail : archipel@ehess.fr

**Retrouvez Archipel sur l'internet : [www.revue-archipel.fr](http://www.revue-archipel.fr)**

**Revue Archipel en ligne :**

- . Achat des numéros 6 à 87 (format papier) \*
- . Achat d'articles des numéros 78 à 87 (format électronique) : 7 €
- . Téléchargement gratuit des numéros 1 à 77

**Cahiers d'Archipel, Études Insulindiennes et autres publications :**

- . Vente des volumes (format papier)

*PAIEMENT SÉCURISÉ EN LIGNE PAYPAL (VOIR TARIFS EN LIGNE \*)*

**Find Archipel on the internet at: [www.revue-archipel.fr](http://www.revue-archipel.fr)**

**Archipel journal online:**

- . Order of issues 6 to 87 (hard copy)\*\*
- . Order articles (electronic format), issues 78 to 87: 7 €
- . Free download of issues 1 to 77

**Cahiers d'Archipel, Études Insulindiennes and other publications:**

- . Order books (hard copy)

*SECURE ONLINE PAYMENT PAYPAL (SEE PRICES ONLINE \*\*)*

**Kunjungi laman web Archipel di: [www.revue-archipel.fr](http://www.revue-archipel.fr)**

**Jurnal Archipel:**

- . Pesan edisi no. 6–87 (edisi cetak) \*\*\*
- . Pesan artikel jurnal *Archipel* (edisi elektronik) no. 78–87: 7 €
- . Unduh gratis jurnal *Archipel*, edisi no. 1–77

**Publikasi Cahiers d'Archipel, Études Insulindiennes dan terbitan lainnya:**

- . Pesan edisi cetak

*PEMBAYARAN AMAN DENGAN PAYPAL (LIHAT HARGA ONLINE \*\*\*)*

---

\* prix unitaire, hors frais d'envoi

\*\* per copy, excluding postage

\*\*\* harga satuan belum termasuk ongkos kirim

Sommaire de tous les volumes parus. Index détaillé, établi par M. Zaini-Lajoubert, couvrant l'intégralité des articles, la liste des auteurs, la liste des ouvrages ayant fait l'objet d'un compte rendu : [semioweb.msh-paris.fr/archipel/](http://semioweb.msh-paris.fr/archipel/)

*Contents of all published volumes. Detailed index drawn up by Monique Zaini-Lajoubert, covering all the articles, a list of authors, a list of reviewed works: [semioweb.msh-paris.fr/archipel/](http://semioweb.msh-paris.fr/archipel/)*

**Archipel (issues 1-77) is also available at: <http://www.persee.fr>**

## **RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS**

Nous vous recommandons de bien vouloir nous fournir votre article sous forme d'un document imprimé (en deux exemplaires), accompagné d'un support informatique comportant les polices correspondantes (le document informatique peut également être joint à un message électronique à l'adresse suivante : ARCHIPEL@ehess.fr).

Il est préférable que votre article ne dépasse pas 80.000 signes (Times New Roman), soit 25 pages imprimées. Le nom de l'auteur, son appartenance institutionnelle et l'adresse complète doivent figurer en page de garde.

Il est nécessaire de joindre un résumé de l'article d'une dizaine de lignes. En français, si celui-ci est rédigé en anglais, et en anglais s'il est en français.

Tous les articles proposés à la rédaction seront soumis au comité de lecture d'*Archipel*, le comité de rédaction se réservant le droit d'apporter des modifications mineures aux articles sur l'épreuve définitive, sans consulter à nouveau l'auteur, pour des raisons de délais de fabrication.

La publication des articles fera l'objet d'un contrat avec cession de droits.

L'auteur reçoit un exemplaire du numéro de la revue, et une copie pdf de son article.

Les manuscrits ne seront pas renvoyés aux auteurs.

## ***RECOMMENDATIONS FOR AUTHORS***

*We recommend that you send us your article in the form of a printed document (two hard copies) along with its soft copy including the corresponding font (the digital document may also be attached to an e-mail to the following address: ARCHIPEL@ehess.fr).*

*It is preferable that your article not be longer than 80,000 characters (Times New Roman), that is 25 printed pages. The author's name, the institution or organization to which he or she belongs and the complete address should appear on the title page.*

*The article should be accompanied by an abstract of about 10 lines, in French if the article is in English, in English if the article is in French.*

*All articles proposed for publication will be submitted to the Archipel editorial board, the editors reserving the right to make small changes in the final proofs of the articles without consulting the author, because of publication deadlines.*

*Publication of the articles will be the subject of a contract with cession of rights.*

*The authors will receive a copy of the issue of the review, and a pdf file of their articles.*

*Manuscripts will not be returned to their authors.*

La revue *Archipel* est dorénavant référencée à **ISI Web of Knowledge (Thomson Reuters)**.

Elle figure dans ***Art & Humanities Citation Index*** et dans ***Current Contents/Arts & Humanities***.

Elle est également référencée dans ***Index to the Study of Religion Online*** ([www.brill.nl/isro](http://www.brill.nl/isro)).

*Archipel is indexed in ISI Web of Knowledge (Thomson Reuters): Arts & Humanities Citation Index and Current Contents/Arts & Humanities.*

*Archipel is indexed in the Index to the Study of Religion Online ([www.brill.nl/isro](http://www.brill.nl/isro)).*

