



Festin Rituel
**Le *slametan* comme lieu de la coexistence religieuse et de
l'agencéité javanaise**

Mémoire

Marie-Claire Voyer-Messier

**Maîtrise en anthropologie
Maître ès arts (M.A.)**

Québec, Canada

© Marie-Claire Voyer-Messier, 2014

Résumé

Ce mémoire propose une exploration anthropologique du festin rituel du *slametan* tel que pratiqué aujourd'hui par les javanais musulmans de Yogyakarta. Campée dans une perspective d'étude du rituel, ma recherche vise à établir les modalités de la coexistence religieuse de personnes vivant dans deux quartiers populaires de Yogyakarta à travers l'approfondissement des concepts de lieu, d'agencéité, de présence et participation, et de projet commun, ainsi que grâce à la prise en considération de concepts émiques tels la conception javanaise de la personne et les notions de *slamet* et *rukun*, renvoyant aux idéaux sociaux d'harmonie et de bien-être collectif. Je suggère dans ce mémoire que la pratique du *slametan* constitue une stratégie javanaise visant l'affirmation de leur appartenance culturelle et le maintien des pratiques et traditions propres à leur groupe en permettant aux javanais musulmans, dits *kejawen*, de se distinguer pacifiquement de leurs voisins appartenant à d'autres sphères culturelles et religieuses.

Abstract

This *mémoire* proposes an anthropological exploration of the *slametan* ritual feast as practiced today by the Javanese Muslim of Yogyakarta. Based in a ritual studies perspective, my research aims at establishing the modalities of religious coexistence of persons living in two popular neighborhoods of the city by posing an in-depth look into the concepts of place, agency, presence and participation, and of common goals, as well as by taking into consideration the local notions of the Javanese sense of self, and of *rukun* and *slamet*, pointing to the social ideals of harmony and collective well-being. I suggest in this *mémoire* that the ritual practice of *slametan* constitutes a Javanese strategy aimed at the affirmation of their cultural sense of belonging as well as at the upholding of practices and traditions specific to the Javanese Muslims know as *kejawen*, and which enables them to pacifically differentiate themselves from their neighbors pertaining to other cultural and religious spheres.

Table des matières

Résumé	iii
Abstract.....	v
Table des matières	vii
Remerciements	xi
Introduction : La découverte d'une île	1
Chapitre 1	5
Les bons ingrédients : fondements théoriques et conceptuels.....	5
L'anthropologie du rituel.....	5
L'agencéité : pratique, pouvoir et intention	9
La subjectivité et la culture : <i>orang jawa</i>	11
La plurivocalité/localité : <i>dari mana ?</i>	13
Bricolage/syncrétisme : <i>macam-macam</i>	15
La commensalité : <i>mari makan !</i>	17
Importance des concepts émiques	19
<i>Slamet</i>	19
<i>Rukun</i>	20
<i>Agama</i>	20
<i>Kampung</i>	22
Chapitre 2	25
La recette : méthode, outils et la place du chercheur	25
<i>Bisa bahasa indonesia ?</i> : Considérations langagières	25
<i>Di Yogyakarta</i>	29
<i>Kampung saya</i> : mon quartier.....	31
L'enquête : présence et échange.....	33
Manger ensemble.....	37
Sur la présence.....	38
L'échange	41

Le rythme du terrain : <i>pelan-pelan</i>	43
Le temps et le calendrier javanais	43
Les lieux de l'enquête.....	46
Mes outils	48
Journal de bord, cahier de notes et questionnaire.....	48
La place de la photographie.....	50
La place du chercheur.....	51
Mau kemana ? : Question et objectifs de recherche	52
Objectifs de recherche	52
Question de recherche	52
Chapitre 3	53
Mettre la table : Java et le religieux.....	53
L'héritage des javanistes	53
Le <i>slametan</i> : revue de littérature	59
Chapitre 4	67
Le <i>slametan</i> et autres rituels : Observations et données.....	67
Sur le <i>slametan</i>	67
Types de festins rituels	69
Le quand	72
Le où	73
Le qui	74
Le comment	76
Le quoi	77
La nourriture	79
Autres expériences et observations significatives sur le terrain.....	86
<i>Sabungan</i>	86
Marché aux oiseaux	89
Bains chauds et rivière.....	89
<i>Garebeg</i> au palais du sultan	91
<i>Jatilan</i> ou <i>kuda lumping</i>	95
<i>Keroncong</i>	99
Sortie de quartier en mini train.....	102

<i>Siraman</i>	103
<i>Aruman</i>	107
<i>Gurah</i>	107
Impressions générales de terrain	110
Chapitre 5	111
Le festin : analyse d’une pratique rituelle javanaise	111
Le <i>slametan</i> et le <i>kampung</i>	111
Le <i>slametan</i> et la personne javanaise	114
Le <i>slametan</i> : la participation à un projet commun	116
Le <i>slametan</i> et la pratique rituelle	118
Conclusion.....	121
Références citées	123
Annexe 1.....	127
Feuillet d’information (CÉRUL).....	127
Annexe 2.....	129
Ébauche de questionnaire	129
Annexe 3.....	131
Lexique.....	131

Remerciements

La rédaction de ce mémoire n'aurait pas été possible sans le support et la confiance de mes proches, pour qui il n'exista jamais l'ombre d'un doute sur ma capacité à réaliser cette étape importante de mon cheminement personnel et académique. Je remercie ma famille. Mes parents pour avoir toujours su nourrir mon émerveillement au monde et m'encourager dans mon désir de l'explorer, et mon frère pour l'admiration dont il ne cessa jamais de faire preuve à mon égard ainsi que pour m'avoir démontré la réelle signification du mot courage. Un merci énorme à ma tribu et mes chicâses, mon inépuisable source d'inspiration et d'amour. Je remercie également mes professeurs, ceux de l'Université d'Ottawa qui me permirent, dès le baccalauréat, d'approfondir mes connaissances sur l'Indonésie et sa religion, et ceux de l'Université Laval pour m'avoir donné l'opportunité de mettre à profit tous ces outils et connaissances. Je désire aussi remercier Sylvie Poirier ma directrice de recherche pour m'avoir toujours fait confiance et avoir fait la place nécessaire à mon individualité dans le processus menant au dépôt de ce mémoire de maîtrise. Finalement, un grand merci aux organismes subventionnaires CRSH et FQRSC pour le support financier octroyé lors des deux premières années de ma maîtrise.

Marie-Claire Voyer-Messier

Saya mau berterima kasih kepada semua teman-teman dan tetangga saya di Jogja dan Bogor untuk semua kemurahan hati mereka. Tanpa bantuan kalian, penelitian ini tidak bisa jadi atau punya pentingnya saya ingin memiliki. Pulau Jawa jadi rumah saya kedua, dan orang Jawa akan selalu menjadi seperti keluarga saya. Saya mau mohon maaf kalo ada yang saya dibuakan salah dan terima kasih satu kali lagi kepada semua orang yang membantu saya untuk memahami hidup dan budaya jawa, yang indah dan jadi saya mengilhami. Saya harap penelitian ini cocok sama pikiran dan kehidupan orang Jawa, itu yang lebih penting untuk saya. Dengan banyak hormat, saya semoga hidup panjang teman-teman saya dan budaya jawa.

Mbak Meri

Festin Rituel

Le *slametan* comme lieu de la coexistence religieuse et de l'agencéité javanaise

Introduction : La découverte d'une île

C'est en 2006, lors d'un séjour d'un an en tant que professeure d'anglais sur l'île de Java en Indonésie, que je pris initialement connaissance de l'étonnante diversité de ce pays. Rassemblant plus de 17 000 îles (dont 6000 sont habitées), cinq religions officielles, et environ 300 groupes ethniques répartis entre près de 250 millions d'habitants parlant plusieurs centaines de langues, l'Indonésie se démarque définitivement par sa fascinante multiplicité culturelle¹. Comme l'indique leur devise nationale *Bhinneka tunggal ika*, ou « unis dans la diversité », les Indonésiens forment certes une nation, mais ne peuvent être traités comme un peuple à l'identité unique. Ce fait est non seulement manifeste si l'on se déplace en Indonésie, mais je crois qu'il est aussi à prendre en considération lorsqu'on s'intéresse de manière plus *scientifique* à l'étude de ce pays. L'île de Java constitue la région avec laquelle je suis la plus familière et qui formera mon terrain pour cette étude. Il s'agit de la terre de deux des plus grands groupes ethniques de l'archipel, les Sundanais, qui habitent l'ouest de l'île et la région de la capitale Jakarta, et les javanais qui occupent le centre et l'est et forment le groupe culturel le plus peuplé en Asie du sud-est. Ils comptent également pour plus de 40% de la population totale de l'Indonésie², et c'est sur leurs traditions culturelles et religieuses, précisément sur un rituel nommé le *slametan*, que portera mon mémoire.

Ma rencontre initiale avec l'univers culturel javanais il y a sept ans me mena à entamer des études en anthropologie, entrevoyant dans cette discipline la possibilité de développer des outils afin de mieux percevoir les subtilités et la richesse inhérentes à la vie culturelle de ce peuple. Aujourd'hui rendue à l'étape de produire mon mémoire de maîtrise, je crois être en mesure de mettre à profit plusieurs de ces outils afin de proposer une tentative de compréhension d'une pratique religieuse javanaise, le *slametan*. Ce festin rituel pratiqué par les javanais musulmans du centre de l'île, est décrit de la façon suivante par l'anthropologue américain Clifford Geertz (1960 : 11) :

¹ CIA World Factbook : <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html>

² CIA World Factbook

The Slametan is the Javanese version of what is perhaps the world's most common religious ritual, the communal feast, and, as almost everywhere, it symbolizes the mystic and social unity of those participating in it. Friends, neighbors, fellow workers, relatives, local spirits, dead ancestors, and near-forgotten gods all get bound, by virtue of their commensality, into a defined social group pledged to mutual support and cooperation.

Masdar Hilmy (1999 : 50) rajoute, et ces deux mentions suffiront à introduire mon sujet de recherche avant d'y revenir plus en détails dans le troisième chapitre de ce travail, que le *slametan* consiste en un rituel institutionnel fortement ancré dans la structure rituelle plus large des javanais, et fonctionnant en tant que pont théologique entre les différentes factions religieuses de la société, ce qui leur permet de partager un même paradigme idéologique, soit la notion de tolérance relative. Se retrouvent dans ces deux citations certaines des idées de base ayant inspiré mon choix de sujet de recherche, dont les concepts de coexistence religieuse, de commensalité et de tolérance.

Au fil de mes recherches depuis 2006, la nécessité de restreindre mon champ d'étude s'imposa, motivant pour plusieurs raisons le choix de me pencher plus spécifiquement sur la vie religieuse des javanais. Personnellement, j'ai beaucoup réfléchi au cours de mon parcours académique à l'étude du phénomène religieux comme étant une fenêtre privilégiée sur l'univers culturel et social de tout peuple. Je crois que poser un regard attentif sur les habitudes religieuses des gens permet de mieux comprendre la manière dont sont organisées leurs relations et interactions, tant intimes qu'interpersonnelles, mais aussi avec les autres et avec le monde, et c'est pourquoi je décidai de me spécialiser en anthropologie du religieux³. Tel que l'indique Claude Rivière (2008 :19-31), le domaine du religieux est une source très riche et depuis longtemps éprouvée de questionnements, de réflexions et de compréhension au sujet de l'homme social et de son organisation culturelle. Il m'a aussi été donné de constater, lors de ma vie parmi les javanais, que la religiosité est présente dans de nombreux aspects de leur vie et marque de façon considérable leur relation au monde. Moi-même, une étrangère à cette culture, j'ai vécu la religiosité de ce peuple sur une base quotidienne, ponctuant mes interactions avec les habitants de mon quartier et les parents de mes élèves⁴, ou encore intervenant dans ma croissante maîtrise de la langue indonésienne et des multiples règles d'étiquette javanaise. De plus, mes lectures

³ Baccalauréat en anthropologie et sciences des religions obtenu en 2011 à l'Université d'Ottawa, *Summa Cum Laude*.

⁴ De 2006 à 2007, j'ai travaillé comme professeure d'anglais à Bogor, une ville à l'ouest de Java, à environ une heure de Jakarta.

préliminaires m'ont rapidement confirmé que le religieux est en effet omniprésent sur Java, et qu'il suffit de s'y conscientiser pour en voir les innombrables manifestations dans tous les aspects de la vie sociale et culturelle de ce peuple. Les travaux des anthropologues javanistes, présentés dans le troisième chapitre de ce mémoire, témoignent éloquemment de ce fait et constituent les fondements de mon corpus théorique au sujet de la religiosité javanaise, et nourrissent ma démarche, tant d'enquête qu'analytique. Mes choix conceptuels sont aussi infusés du souci de combler l'écart entre les travaux des javanistes et les contributions et préoccupations actuelles des anthropologues travaillant dans le domaine de la religion ailleurs dans le monde. C'est pourquoi je viendrai enrichir les contributions des javanistes avec celles, entre autres, de Sherry B. Ortner (2005, 2006), Tom F. Driver (1991), Babara G. Myerhoff (1984) et Stanley J. Tambiah (1981) au sujet de l'étude du rituel, le champ d'étude dans lequel est ancré mon projet de maîtrise.

Le premier chapitre de ce mémoire est dédié au cadre conceptuel et théorique de ma recherche. Y sont introduits les concepts, émiques ainsi qu'étiques, importants pour mon analyse et l'étude anthropologique du rituel. Dans le deuxième chapitre, j'aborde la question de ma méthodologie ainsi que de la réflexivité du chercheur dans le processus épistémologique afin de faire état du contexte entourant mon enquête de terrain et la production du savoir anthropologique que je propose. Avant de passer à la présentation de mes données de terrain, soit dans le quatrième chapitre de ce mémoire, le troisième chapitre sert à introduire la théorie et le savoir anthropologique déjà existants au sujet du rituel à l'étude, le *slametan*. Finalement, c'est dans le cinquième chapitre qu'est élaborée mon analyse du festin rituel et que sont présentées mes conclusions de recherche, inspirés des mes données ethnographiques et de la théorie anthropologique introduite au préalable. Commençons donc avec les théories et concepts pertinents afin de comprendre le *slametan* d'un point de vue scientifique et anthropologique.

Chapitre 1

Les bons ingrédients : fondements théoriques et conceptuels

Ce chapitre est consacré à la présentation et l'élaboration de mon cadre théorique et conceptuel. Sera d'abord abordé le champ d'étude plus large dans lequel est campée ma recherche, soit l'anthropologie du rituel, pour ensuite passer aux concepts qui furent opérationnalisés au cours de ma recherche, tant sur le terrain qu'au moment de la rédaction de ce mémoire. Voyons donc d'abord ce qu'a à contribuer l'anthropologie du rituel à l'étude du *slametan*.

L'anthropologie du rituel

Tom F. Driver (1991) est d'avis que l'étude du rituel en anthropologie doit d'abord passer par la compréhension de son utilité pour ceux qui le pratiquent. Cette utilité, il la nomme *magie*, et elle se conçoit comme le *pouvoir* qu'ont les rituels de transformer, même temporairement, la structure sociale (Driver 1991 : 171). Cette *magie* dit-il, et ceci rejoint les concepts que j'introduirai plus bas, n'est opérationnelle qu'au sein d'un cadre socioculturel spécifique, d'où le besoin de se pencher d'abord sur la signification que revêt le rituel pour ses participants, car ils sont eux aussi encadrés par le même contexte (Driver 1991 : 172). Pour ce faire, et sur les traces de Stanley Tambiah (voir ci-dessous), il propose de se tourner vers le volet performatif des rituels car, dit-il : « The aim of religion is not simply intellectual understanding; it is also, and primarily, transformative action, for which the principal technique is ceremonies, rites, and services. » (Driver 1991 : 173). C'est donc sur l'action et la performance (ou performativité), ou en d'autres mots sur l'acte rituel (et l'expérience) en tant que tel, qu'il met l'accent.

À travers ses propres recherches sur des rituels catholiques pris hors du cadre institutionnel, notamment aux États-Unis, en Corée et à Haïti, Driver en est venu à distinguer deux vérités, telles qu'il les nomme, au sujet du rituel. La première porte sur l'agencéité des acteurs sociaux, concept qui sera développé un peu plus loin dans ce chapitre. Selon lui l'agencéité, soit, dans ses mots la capacité d'influencer sa destinée, revêt un caractère personnel et devrait donc être appréhendée sous l'angle de la performance, c'est-à-dire de l'acte rituel et de

la participation. Deuxièmement, la vie sociale et communautaire ne saurait exister sans ces performances qui enrichissent la vie des participants d'expériences essentielles à la cohésion sociale (Driver 1991 : 175). Il écrit aussi, (1991 : 176) : « ... when we understand ourselves as agents active in a world made up of other purposive beings, our sense of self and responsibility is heightened », ce qui m'inspire à inclure dans mon analyse une réflexion au sujet du sens javanais de la personne. En me penchant sur la manière dont les javanais eux-mêmes considèrent la personne javanaise, j'espère accéder à une meilleure compréhension de comment est *jouée* leur agencéité au sein de l'espace rituel, conçu, toujours selon Driver, comme un monde au sein duquel les agents dirigent leurs performances interactives vers une réorganisation des relations sociales : « ritual is the work of beings who are characterized by their capacity to perform and hence to fabricate a social world that is not simply given to them but is compounded of desires and actions that are subject to moral evaluation. » (1991 : 186).

Barbara G. Myerhoff (1984) traite elle aussi de la *magie* du rituel, ce qu'elle appelle « the work of ritual ». Selon elle, le rituel comporte toujours un message essentiel d'ordre, de continuité et de prévisibilité, même lorsqu'il est mis en relation avec du changement. Ceci serait dû, selon elle, au fait que les nouveaux éléments introduits sont ensuite incorporés aux précédents et puis reconnus comme émergeant de la tradition et de l'expérience (Myerhoff 1984 : 395). Cela touche tout à fait au contexte historico-religieux de l'Indonésie que nous verrons dans le troisième chapitre. Je rajouterais aussi que le caractère prévisible du rituel peut potentiellement se présenter comme une source de stabilité, voire de réconfort, dans des régions fréquemment confrontées au changement, à la diversité et peut-être même au conflit, telle l'île de Java. Ainsi, il existe dans le rituel une convergence des visions, opinions et préférences dans une performance visant l'atteinte d'un but, d'un idéal commun et pouvant aider à combattre, voire réduire l'anxiété sociale vécue par un groupe. Finalement, Myerhoff (1984 : 397, 409) suggère qu'à travers le rituel la culture se présente à elle-même, et peuvent s'aborder des thèmes tels que le temps et la continuité. J'ajouterais aussi ici ce que proposent Caroline Humphrey et James Laidlaw (1994 : 80) dans Andrew Beatty (1996 : 271), soit que dans un contexte culturel complexe comme à Java, les individus tendent à s'inspirer de plusieurs différentes sources de savoir afin de construire le rituel, ce qui explique que la variété, la discordance, et même l'absence d'interprétation peuvent toutes faire partie de la composition d'un corpus rituel.

Le texte de Stanley J. Tambiah (1981) au sujet de la performance ou performativité rituelle, est selon moi un incontournable pour quiconque s'intéresse à l'anthropologie du rituel. Pour lui, un certain nombre d'éléments permettent de distinguer l'acte rituel des autres moments de la vie. Dans un premier temps, il s'agit de moments ordonnés et structurés auxquels est rattaché un sentiment de *mise en scène commune*⁵, et visant l'atteinte d'un objectif précis. De plus, les participants sont conscients qu'il s'agit d'évènements différents de ceux, ordinaires et profanes, de la vie de tous les jours (Tambiah 1981 : 496). Ainsi, nous dit Tambiah, reprenant les idées de Johan Huizinga au sujet de la période classique en Grèce, le rituel s'apparente au *jeu* en ce qu'il implique une performance et un aspect créatif, en plus d'ordonner et d'amener de la perfection dans un monde normalement imparfait (Tambiah 1981 : 496,498). Le rituel se définit donc comme un mode d'action sociale dictant la construction d'un comportement conventionnel, voire même stéréotypé, et permettant la communication et l'expression de certaines attitudes liées à un discours continu et institutionnalisé (Tambiah 1981 : 499). Nous verrons plus bas qu'il est possible d'établir de solides liens entre cette théorie sur le rituel et le contexte religieux que j'ai étudié. Rejoignant les concepts évoqués plus bas d'agencéité et de subjectivité, Tambiah (1981 : 500) s'inspire des idées de Susanne Langer (1951) pour rajouter que l'acte, ou la performance rituelle, n'est pas une forme libre d'expression, mais plutôt une attitude disciplinée et *répétée*⁶. Finalement, Tambiah (1981 : 507) considère que le rituel est *performatif* au sens où il s'agit d'une : « dramatic actualization whose distinctive structure including its stereotypy and redundancy has something to do with the production of a sense of heightened and intensified and fused communication. »

Andrew Arno (2003), au sujet du *dranukilikili*, un rituel Fidjien pratiqué par la parenté d'une personne défunte dans l'année suivant son décès, propose lui aussi certaines pistes pour l'étude du rituel mises en application dans le cadre de cette recherche. Il dit tout d'abord que bien souvent, les participants au rituel ont eux-mêmes de la difficulté à expliciter sa signification parce que celle-ci est incarnée dans l'activité elle-même, qui devient en soi l'expérience directe des aspects significatifs de la vie sociale (Arno 2003 : 807). Selon lui, si la signification de l'acte rituel demeure en partie occultée, la performance des participants crée tout de même des identités politiques, culturelles et autres, qui sont actives dans la communauté (Arno 2007 : 810). Dans le

⁵ « collective or communal enactment »

⁶ « rehearsed »

cas du *slametan*, nous verrons justement que si les javanais manquent parfois de mots pour décrire ce que symbolisent leurs gestes rituels au sens religieux de la pratique, le fait que celle-ci soit socialement rattachée à la création et l'affirmation d'une identité qui leur est chère est beaucoup plus explicite. Citant Ladislav Holy (1989), Arno poursuit en disant que les rituels ayant survécu rigoureusement à travers le temps et les époques, tel le *slametan*, manquent parfois de références explicites quant à leur signification, même s'ils préservent une utilité sociale concrète. Ces rituels maintiennent donc leur force grâce à leur résonance dans la vie de tous les jours (Arno 2007 : 814). Ces formes de pratiques, dit-il, continuent d'être pertinentes pour un groupe culturel grâce au fait qu'elles sont profondément imbriquées dans des expériences et du vécu social qui lui donnent une portée au quotidien (Arno 2007 : 816). Il s'agit donc ici de la dimension partagée de la signification du rituel qui, même si les symboles manquent, maintient sa pertinence grâce à l'expérience commune de la pratique (Arno 2007 : 818). Appuyant ces idées, un passage emprunté à Jane M. Atkinson (1983 : 685) mérite d'être cité : « ... the significance of religion for the ethnic groups on either side of a cultural boundary may not be self-evident or the same. It is essential to go beyond a functional explanation of religion's intra-ethnic use in a given case and ask how religion is culturally constituted in an inter-ethnic exchange. »

Ainsi dit Geertz (1957 : 52), le rituel n'est pas seulement un modèle de signification⁷, c'est aussi une forme d'interaction sociale. Barbara Hatley (1982 : 55) abonde elle aussi dans cette direction en disant que ce qui importe dans la compréhension et l'étude du rituel est la prise en compte du contexte social et des relations entre les personnes qui attribuent telle ou telle utilité à leur pratique. Gwen K. Neville (1984 : 15) dit aussi du rituel qu'il constitue un important véhicule pour l'apprentissage social, fortement lié à la manière dont les humains se constituent en êtres culturels et arrivent à maintenir leurs différentes cultures dans le temps et dans l'espace. Je terminerai cette section théorique au sujet du rituel avec une dernière citation, empruntée à Neville (1984 : 156), qui propose de comprendre le rituel comme : « ... people telling and retelling the story of what it means to be [Javanese] through their symbolic use of social groupings, time, space and materials : a story of what it means to be human in this cultural context. »

⁷ « pattern of meaning »

L'agencéité : pratique, pouvoir et intention

Poursuivons cette présentation du cadre théorique et conceptuel avec une exploration du concept d'*agencéité* tel que défini par Sherry B. Ortner à travers son travail sur les *jeux sérieux*⁸, et campé dans une perspective de la *théorie de la pratique*. Il s'agit de l'idée selon laquelle la culture, qui construit les acteurs sociaux, est mise en actes et reproduite par leurs pratiques variables (Ortner 2006 : 129). La vie sociale est conçue comme étant activement *jouée* par des agents s'orientant vers des buts et des projets culturellement construits à travers leurs pratiques routinières et leurs actions intentionnelles⁹ (Ortner 2006 : 129). Les acteurs sociaux sont donc agissants et motivés par des intentions subjectives, bien que toujours orientés, à un certain niveau, par leur système culturel. Il s'agit d'une médiation entre les actions conscientes de l'acteur d'un côté et, pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu¹⁰, *l'habitus incarné*¹¹, ce cadre culturel balisant ses gestes, de l'autre. Ortner (2006 : 130) nomme ce concept *agencéité*, et elle ajoute que les acteurs sociaux sont en permanence engagés dans des réseaux de solidarité, bien que capables de subjectivité (Ortner 2005 : 24-25). Suivant cette logique, Catherine Bell (1992 : 76) décrit l'agencéité en ces termes : « relation to culture that explicates the dynamics by which the social world is both structured and structuring, that it, both shaped by its practice and shaping practice in turn ».

Ortner (2006 : 134) découpe le concept en trois composantes essentielles : l'intention, la construction culturelle de l'agencéité, ainsi que sa relation au pouvoir, et insiste sur le fait que l'agencéité est une partie intégrante d'un processus constant de construction et de reconstruction des formes culturelles. Le premier point, l'intention, désigne toutes les manières dont un agent dirige ses actions vers un but définit. Dans cette optique, son agencéité peut aller de hautement consciente à inconsciemment influencée, impliquant autant les volets cognitifs qu'émotionnels de l'expérience humaine (Ortner 2006 : 134). Reprenant les idées de William H. Sewell Jr. (1992), Ortner insiste toutefois sur un type d'intention plus précis, soit celui qui dénote une prise d'action consciente et motivée de la part des acteurs sociaux. Cette intention, dans la capacité d'agencéité des individus, signifie qu'ils sont aptes à coordonner leurs actions avec celles des autres dans le

⁸ « serious games »

⁹ « routine practices and intentionalized action »

¹⁰ Dans Catherine Bell (1992 : 79) : «... habitus is the principle by which individuals and collective practices are produced and the matrix in which objective structures are realized within the (subjective) dispositions that produce practices ».

¹¹ « embodied habitus ».

but de former des *projets collectifs* (Ortner 2006 : 136). C'est, explique-t-elle : « a variety of culturally constructed desires, purposes and projects that emerge from [and] reproduce different socially constituted positions and subjectivities » (Ortner 2001 : 79). Selon elle (Ortner 2006 : 137), la variété des manifestations de l'agencéité dans le monde et le constat de la capacité de tout être humain à faire preuve d'agencéité sont liés aux *schémas culturels* mis de l'avant dans une société donnée, notamment par les instances de pouvoir. En relation à ceci, la troisième composante essentielle de l'agencéité touche à sa relation au pouvoir, soit celui de l'agent. C'est son pouvoir d'agir au sein de relations sociales inégalitaires ou asymétriques, de maintenir un semblant de contrôle sur sa vie (Ortner 2006 : 139-140). Cette dimension du pouvoir de l'acteur (Ortner 1997b : 146) touche à son sens d'autorité, de contrôle et d'efficacité dans le monde. Au sujet du pouvoir, celui des agents ainsi que celui exercé sur eux par d'autres instances, Ortner (1997b : 147) explique aussi que la stratégie des premiers ne consiste ni à se plier à l'autorité, ni à y résister, mais plutôt à trouver une manière d'à la fois reconnaître sa force et la modeler à leur propres intentions et objectifs. Les rituels, et les offrandes qui les accompagnent, sont autant d'exemples de cette volonté et des stratégies mises en œuvre par les agents afin de tirer profit du pouvoir d'autrui (Ortner 1997b : 148-9).

Pour ce qui est de l'idée de *projets collectifs* mentionnée plus haut, elle rejoint la notion de *jeux sérieux*, impliquant l'action concertée et réfléchie de plusieurs acteurs sociaux exerçant leur agencéité dans les limites d'une matrice sociale donnée (Ortner 2006 : 144). C'est sous cet aspect que le concept d'agencéité peut être opérationnalisé dans l'étude rituelle du *slametan*. Ce festin rituel peut, selon moi, être considéré comme un de ces *jeux sérieux* ou *projets collectifs* qui emplissent la vie de sens et sont le théâtre où s'expriment les buts culturels et les dynamiques de pouvoir (Ortner 2006 : 145). Geertz, repris par Ortner (1997b : 139), explique également la manière dont les acteurs sociaux s'engagent dans différentes formes de *jeux sérieux* ou, en ses mots, « *deep play* », afin de produire du sens et approfondir leur compréhension de certaines dimensions de leur expérience. C'est ainsi, explique Jean Comaroff dans Catherine Bell (1992 : 76), que les personnes, prenant action vis-à-vis l'ordre établi, externe et objectif des relations sociales, se construisent en tant qu'êtres sociaux, modelés certes, mais jamais déterminés. Karl Marx (1977), dont les idées sont reprises par Louis Althusser et également citées dans Bell (1992 : 86), fait lui aussi référence à l'agencéité, la nommant *problématique* et la décrivant comme : «

the cultural-historical limits within which practices operate/address the particular problems posed for them ».

Finalement, Andrew Beatty (1999) lie lui aussi la notion d'agencéité à la pratique javanaise du *slametan*. Au premier plan de son analyse est la place qu'occupent les invités au festin rituel. En étant présents, ils ne constituent pas qu'un simple auditoire mais, en tant que témoins joints dans la prière¹², participent à la validation des intentions de l'hôte et à l'efficacité du rituel dans l'atteinte des états sociaux désirés. Parlant de l'étude de la personne javanaise et de sa vie sociale et culturelle, Beatty (1999 : 4-5) trouve important de toujours garder en tête la question de comment les actions posées par les agents sont encadrées et motivées culturellement. Il s'agit donc, dit-il, de demeurer sensible à la manière dont sont pensées les traditions d'un côté, ainsi qu'à l'existence de tensions entre la liberté d'action et la contrainte de l'autre.

La subjectivité et la culture : *orang jawa*

L'expression *orang jawa*, soit la personne javanaise, me mène à aborder le concept très englobant, voire dans certains cas assez problématique, quoique toujours essentiel à la pensée anthropologique, de culture. Les notions avancées par Sherry B. Ortner dans la section préalable au sujet de l'agencéité s'inspirent des questions soulevées par Clifford Geertz au cours de son travail sur la culture et la subjectivité, notamment celle de la construction culturelle « of human intentionality and forms of empowerment to act » (Ortner 1997a : 5). Il est donc important, en complémentarité avec la section ci-dessus, de dire quelques mots à ce sujet afin de bien saisir la manière dont les concepts présentés ont été, et seront opérationnalisés dans le cadre d'une étude anthropologique sur les pratiques rituelles d'un groupe culturel. Ici, l'accent est mis sur le sujet comme être, *orang*, essentiellement complexe, ressentant, pensant et réfléchissant, un être qui fait et qui cherche du sens (Ortner 2005 : 24). Son agencéité n'est d'ailleurs possible qu'à travers une subjectivité forçant la compréhension et la conceptualisation des modes d'action qu'il met en œuvre. Il est à noter toutefois que, tout comme l'agencéité qu'elle permet, la subjectivité n'est pas conçue hors du système culturel qui la fait naître et est donc également régie par certaines contraintes extérieures qui l'informent (Ortner 2005 : 25). Pour comprendre ceci, le concept de culture présenté par Geertz s'avère très utile. D'une part, il propose le terme d'*ethos*, désignant une vision du monde propre à un groupe social spécifique, et d'autre part il désigne un processus

¹² Même dans les cas où la prière est intime, la présence et la participation peuvent selon moi être décrites de la sorte.

interprétatif de construction de sens, de significations et de subjectivités, à travers des formes symboliques inscrites dans le tissu social (Ortner 2005 : 27). Ceux qui partagent une expérience commune dans cette construction de sens développent, ajoute Arno (2003 : 809), des systèmes intersubjectifs de communication et de vécu social, par exemple des pratiques rituelles. Pour Ortner (2005 : 27), s'inspirant des premières idées avancées par Geertz au sujet de la culture, cette dernière, ou plutôt le concept qui la désigne, peut servir d'instrument permettant de saisir à la fois le fonctionnement du pouvoir social¹³ et les ressources dont disposent les groupes dominés. C'est donc à la formation des subjectivités comme structures complexes d'appréhension par la pensée, l'émotion, la réflexivité, le désir et l'anxiété que l'on doit le fait qu'un sujet social est toujours agissant (Ortner 2005 : 29). Dans cet éventail d'états, l'anxiété revêt un intérêt particulier en lien avec la réalité sociale javanaise. C'est en prenant conscience de ce qu'Ortner (2005) dit au sujet de l'anxiété que je fus en mesure d'établir des liens avec le *slametan* et les motivations pour sa pratique, liens qui seront développés dans les prochaines sections de ce travail de recherche. Disons seulement que dans le cas des javanais, l'anxiété se vit au niveau de l'atteinte des états désirés de *slamet* et de *rukun*, dont une description suivra dans les prochaines pages. Parlant d'une autre situation en contexte javanais pouvant selon moi s'appliquer au *slametan*, Geertz dit : « ... la crainte [...] c'est que la représentation publique requise par les règles de l'étiquette se trouve bafouée, que la distance sociale maintenue par ces règles s'effondre, et que la personnalité de l'individu s'impose et dissout l'identité collective standardisée » (Geertz 1973 : 402).

J'aimerais, pour clore cette section sur la subjectivité, présenter quelques-unes des idées avancées par Niels Mulder (1983) et se reliant aux notions déjà introduites. Selon lui, les humains ont en effet un rôle actif à jouer dans le maintien de l'ordre social désiré, et sont ainsi en mesure d'influencer le cours des choses (Mulder 1983 : 262). Dans le contexte javanais, ceci se traduit par la transmission de certaines valeurs et règles régissant la vie sociale des membres d'une communauté, par exemple la recherche de l'harmonie, le maintien de l'ordre social et le contrôle de soi (Mulder 1983 : 246). Cette partie de l'individu, soit celle qui est extérieure et sociale, *lair*, doit, afin d'être correcte et efficace, se développer de paire avec la personnalité, ce

¹³ Rappelons ici que dans le cadre de cette recherche la notion de pouvoir social se situe plutôt au niveau du sujet, détenant le pouvoir d'agir et donc d'influer sur sa société, ne serait-ce que dans la simple participation à la reproduction de celle-ci.

que les javanais attribuent à l'intime et l'intérieur, *batin*, et qui se relie au concept de subjectivité (Mulder 1983 : 265). Cette liberté profonde, ce droit aux émotions, croyances et opinions intimes, ainsi que la valorisation du développement personnel sont autant de notions intimement liées au sens javanais de la personne, *orang jawa*, et pointant vers l'existence, dans cette vision du monde, d'une forme complexe d'agencéité.

La plurivocalité/localité : *dari mana* ?

Dari mana, « d'où viens-tu ? » Cette question, pour quiconque voyage en Indonésie, intervient très fréquemment au moment de nouvelles rencontres et dans les conversations avec ses habitants. D'après mon expérience, il semble important pour les javanais, outre une certaine curiosité naturelle, de connaître l'endroit d'où viennent leurs interlocuteurs, tel que j'en fais notamment mention plus loin en parlant du *kampung*. Afin de comprendre la relation entre les javanais et leur environnement, ainsi qu'établir des liens entre ce rapport et la pratique rituelle du *slametan*, je propose d'explorer le concept de multivocalité, ou plurivocalité, tel que développé (entre autres) par Andrew Beatty (1999) dans sa propre étude du *slametan*. Il est intéressant d'abord parce qu'il rejoint les notions de multiplicité des voix et symboles exprimés dans le rituel, ainsi que celles de bricolage et syncrétisme qui seront introduites prochainement. Si, tel que mentionné par les travaux fondateurs de Edmund Leach (1961, 1982) et de Victor Turner (1967), la plurivocalité, ou polysémie des rituels, peut parfois mener à une ambiguïté ou à une tension sociale indésirable, je considère que dans le cas du *slametan*, c'est justement ce qui lui confère la capacité d'engendrer l'harmonie et la bonne entente au sein des communautés javanaises qui le pratiquent. Suivant ceci, ce qui m'intéresse davantage dans le concept de plurivocalité est la notion selon laquelle une improvisation individuelle (rappelant l'agencéité), voire une manipulation créative des symboles multiples contenus au sein d'un même rituel polysémique, est possible (Beatty 1999 : 26). Ainsi, nous dit Beatty s'inspirant de Humphrey et Laidlaw (1994), dans un contexte culturel complexe tel que celui où est pratiqué le *slametan*, les individus et communautés sont en mesure de s'inspirer des différentes sources de savoir et de signification qui y sont contenues. C'est dire que tous peuvent y trouver leur compte étant donné que les symboles sont multiples, alors que le rituel se présente tel un système unique, voire univoque (Beatty 1999 : 26-27). Néanmoins, une précision doit être apportée quant à la manière de concevoir la plurivocalité dans le contexte du *slametan*. Alors qu'elle est d'ordinaire comprise comme la liberté qu'ont les acteurs de manipuler les significations à leur avantage, ce n'est pas

tout à fait le cas ici. Dans le contexte social javanais, la plurivocalité sert plutôt à l'assimilation des voix dissonantes et donc à l'orchestration de l'harmonie sociale telle que conçue par les javanais (Ortner 1999 : 49).

Un volet de cette étude demeure jusqu'ici non invoqué, il s'agit du concept de *lieu*¹⁴ tel que développé par Margaret C. Rodman (1992) et mis en relation avec la plurivocalité. Puisque le thème de ma recherche me pousse à m'intéresser aux dynamiques existant entre les membres d'une communauté ne partageant pas nécessairement les mêmes croyances, le *lieu*, qui les rassemble et les oblige à interagir, se présente comme une base commune sur laquelle évaluer leurs relations. De plus, je suis d'avis que le concept de *lieu* s'apparente à celui de plurivocalité car il est possible de trouver, rassemblés dans un espace défini (en l'occurrence un quartier résidentiel, une communauté urbaine), une pluralité de voix et de croyances. Rodman (1992 : 641), décrit le *lieu* en anthropologie en tant que : « ... politicized, culturally relative, historically specific, local and multiple [construction] ». Dans le même sens, elle explique que de considérer le *lieu* comme étant socialement construit en revient à porter son attention sur l'agencité des personnes qui l'occupent (Rodman 1992 : 641). Elle introduit aussi l'idée de paysage social, soit l'environnement tel que vécu par un individu ou une communauté et lié à leurs plans, soucis, initiatives et efforts (Rodman 1992 : 642). Citant Vincent Berdoulay (1989 : 135), elle ajoute que les lieux prennent vie dans les discours des habitants (Rodman 1992 : 642), et sont aussi, (Tuan 1991 : 684), construits dans la pratique, ou *praxis*. Les lieux, ajoute Rodman (1992 : 643), comme les multiples voix qui en émergent, sont pluriels. Ce sont ces idées, prises en compte lors de mon analyse, qui m'aideront à comprendre les liens entre la pratique rituelle du *slametan*, et la relation qu'entretiennent et réitèrent les javanais avec leur lieu de résidence. Rodman (1992 : 644) suggère également que de se pencher sur le sens du *lieu* signifie considérer les questions de pouvoir et d'agencité que possèdent ses légitimes producteurs. Je termine cette section avec une dernière citation de Rodman (1992 : 650), démontrant bien dans quelle optique je veux utiliser les concepts de *lieu* et de multivocalité dans mon analyse : « The social landscape is both context and content, enacted and material. It is the lived world in physical form. [It is] the social landscape indigenous people (collectively and, or individually) define through particular experiences or interests ».

¹⁴ « place »

Bricolage/syncrétisme : *macam-macam*

Claude Lévi-Strauss, dans les années 1960, fut l'un des premiers anthropologues à développer la notion de bricolage pour parler de la composition hétéroclite, en indonésien *macam-macam*, du répertoire informant la pensée mythique (1962 : 26). Selon lui, ce répertoire s'enrichit et s'entretient au fil du temps et des occasions qui se présentent, en s'inspirant des résidus de constructions et de destructions antérieures ayant eu lieu au sein d'un corpus culturel donné (Lévi-Strauss 1962 : 27). Cette tendance au compromis, dans la pensée mythique, entre la structure de l'ensemble et celle, comme dans le cas présent, d'un *projet*, se traduit en un bricolage des idées et moyens disponibles afin d'engendrer un résultat nouveau (Lévi-Strauss 1962 : 31). Cette pratique du bricolage met aussi en lumière, de par le fait qu'elle permet de parler à la fois avec et au moyen des choses, le caractère et la vie de celui qui l'opère et y investit une part de soi par ses choix (Lévi-Strauss 1962 : 32). Ainsi, les agents sociaux (Lévi-Strauss 1962 : 47) : « ...décomposent et recomposent des ensembles événementiels (sur le plan psychique, socio-historique, ou technique) et s'en servent comme autant de pièces indestructibles, en vue d'arrangements structuraux tenant alternativement lieu de fins et de moyens ».

S'établissent, entre la notion de bricolage introduite par Lévi-Strauss et le concept de syncrétisme, plusieurs liens intéressants pour l'analyse d'une pratique rituelle telle le *slametan*. Pour ce faire, Beatty (1999) nous offre quelques pistes de réflexion, développées dans le contexte culturel javanais, et que nous explorerons après avoir clarifié dans quelle mesure ce terme, pouvant certes être problématique, sera compris ici. En effet, je désire en offrir une définition assez restreinte, nous laissant l'utiliser dans le cadre de cette recherche sans perdre de vue la réalité spécifique qui nous intéresse. De plus, j'ai réfléchi, durant les étapes préparatoires de ma recherche, au fait qu'il pourrait être maladroit d'invoquer le caractère syncrétique des pratiques rituelles des javanais musulmans si eux-mêmes ne le conçoivent ou ne le reconnaissent pas. Ainsi, mon hésitation première à inclure ce concept dans mon projet de recherche s'est vue diminuée à la suite de mon terrain à Yogyakarta, lorsque bon nombre de mes interlocuteurs firent référence à cette réalité sans que je les y amène. À ce sujet, un voisin m'expliquait par exemple que de nombreuses traditions javanaises telles le défilé du *garebeg*¹⁵ à Yogyakarta et les pèlerinages fréquents vers les montagnes telles le volcan Merapi, vers l'océan, notamment la

¹⁵ Pour plus d'informations à ce sujet, voir Bonneff 1974 et mes observations présentées dans le chapitre 4.

plage de Parangtritis¹⁶, et aux sites sacrés tels le temple bouddhiste de Borobudur et le temple hindouiste de Prambanan, sont inspirées par le folklore et les pratiques religieuses ayant existé sur l'île avant l'arrivée de l'Islam. Ainsi, dit-il¹⁷ :

Même si nous sommes javanais musulmans aujourd'hui, l'histoire de notre tradition, *adat*, et de notre peuple, *orang-orang jawa*, contiennent des éléments divers, *macam-macam*, dont on ne peut ignorer la portée aujourd'hui. Il est important pour les javanais de continuer à s'associer à ces traditions, qui font partie de notre passé et ont une influence sur ce que nous sommes aujourd'hui. Moi, je vais souvent porter des offrandes, *sajen-sajen*, à la mer, même si je prie aussi à la mosquée du quartier, *masjid*. Je ne vois pas de contradiction là-dedans, seulement une manière de concilier toutes les choses qui font de moi une personne javanaise à part entière et qui me permettent de rendre honneur à mes ancêtres et aux fondateurs de cette nation, *bangsa*.

Plusieurs conversations telles que celle-ci me permirent de vérifier le fait que beaucoup de javanais accordent une certaine part d'influence au passé religieux pluriel de l'île sur la constitution actuelle de leurs pratiques rituelles. Ainsi, explique Beatty (1999 : 159), le syncrétisme est présent à Java dans la manière dont ses habitants empruntent des éléments divers issus de multiples sources et les ajustent à leurs propres schèmes. C'est ce qui explique le fait qu'il est normal d'observer l'existence de visions du monde alternatives, toutes maintenues côte à côte et sans que rien ne soit jamais clairement rejeté, rappelant le souci constant des javanais pour la création de consensus et la bonne entente. Ce processus récurant, dynamique et constant, est essentiel à la reproduction culturelle et, en ce sens, n'est jamais fini (Beatty 1999 : 3). Comme le dit Charles Stewart (1995), dans ce contexte le syncrétisme dirige notre attention sur les enjeux d'accommodation, de compétition, d'appropriation et d'indigénisation, tous très manifestes au sein de la société javanaise et dans l'interaction entre ses membres (Beatty 1999 : 3). Compris sous cet angle, le concept de syncrétisme peut également rejoindre celui d'agencité défini plus haut. Selon Gordon (dans Brock 2005 : 33-47), la présence de syncrétisme dans des groupes tels que la société javanaise est une indication de la créativité indigène et de leur auto-détermination à définir des terrains d'entente où peut se faire pacifiquement l'interaction entre les différentes cultures, pratiques et croyances. Il ajoute aussi que les religions universelles, et dont l'Islam est un exemple, doivent arriver, afin de paraître attrayantes, à balancer le besoin de préserver leurs traditions et celui de s'adapter aux circonstances locales. Selon moi, ceci dépeint la réalité

¹⁶ Pour plus de détails sur les pèlerinages et autres célébrations se déroulant en l'honneur des anciens souverains et esprits des lieux, voir Bigeon 1982 au sujet du *Labuhan* à Parangtritis, ainsi que mes propres observations dans le chapitre 4.

¹⁷ Extrait de notes de terrain, prises en *bahasa indonesia* et traduites au français.

javanaise, qui est en ce sens un exemple démontrant bien la diversité de l’Islam dans le monde ainsi que des mentalités et comportements qui en découlent. Cela met d’autant plus en lumière le lien s’établissant entre syncrétisme, créativité et préservation, lien que je tenterai de conceptualiser davantage dans les chapitres qui suivent.

Dans tout cela, je considère que les thèmes de créativité inhérente et de potentialité transformative sont très porteurs. Ainsi, lorsqu’il sera mention de la nature syncrétique du *slametan*, c’est au processus de juxtaposition d’influences religieuses ayant mené à la constitution du rituel dans sa forme actuelle que je ferai référence. Beatty, s’inspirant de Stewart (1995), abonde dans le même sens en proposant une utilisation du concept de syncrétisme qui réfère à une interrelation systématique d’éléments provenant de diverses traditions, organisés en une réponse ordonnée au pluralisme et à la différence culturelle (Beatty 1999 : 3). Il ne s’agit pas, dit-il, d’une fusion ou d’une perte d’identités respectives, mais plutôt, dans le cas des javanais et de leur religiosité, d’une combinaison dans le rituel et le discours religieux de différentes traditions particulières. En ce sens, le terme syncrétisme réfère à un processus continu de combinaisons immédiates et actuelles de facteurs sociaux et culturels spécifiques en réponse à des circonstances religieuses particulières.

La commensalité : *mari makan* !

Souhait de bon appétit, invitation à table, convocation au partage de nourriture ou encore affirmation de l’intention de la personne ou du groupe s’apprêtant à manger, l’expression *mari makan*, équivalent indonésien du « à table ! » ou « allez, mangeons ! », me mène à parler de la place omniprésente qu’occupent la nourriture et les boissons au cœur des échanges quotidiens entre les membres d’un quartier. En effet, il existe très peu d’occasions ou de moments dans la vie des javanais qui ne soient accompagnés de la consommation et du partage de nourriture ainsi que de breuvages, le plus souvent du thé sucré, chaud ou glacé, et des grignotines à base de riz et soja. C’est cette omniprésence de produits d’alimentation vendus partout dans les *kampung* et souvent consommés sur place qui justifia en partie l’adoption, tel que je le mentionnerai plus bas, de *l’angkringan*, comptoir de nourriture ambulante, comme point de départ de mon enquête de terrain, et qui me mène également à aborder le concept de commensalité en tant que vecteur important de ma collecte de données. En effet, si les autres concepts présentés dans ce chapitre feront surtout office de cadre conceptuel à mon analyse, pour sa part l’idée de commensalité se

trouve plutôt au cœur de ma recherche de terrain et des échanges sociaux significatifs l'ayant nourrie. Ce concept sert donc davantage à l'obtention des données et au développement des pistes de réflexion qui viendront informer mon analyse, qu'à son élaboration en tant que telle, ce qui ne nous empêche pas de le présenter brièvement ici. Certes, et tel que l'indique cette citation de Mark R. Woodward (2011 : 131) au sujet du *slametan* : « commensality defines the socio-mystical community and more than any other element of the ritual, establishes the state of *slamet* », la commensalité pourrait aussi servir de concept intéressant aux fins d'analyse du festin rituel qui nous préoccupe, mais je considère que les concepts déjà introduits dans ce chapitre seront suffisants à l'atteinte de mes objectifs de recherche. Toutefois, la commensalité profane, soit celle qui n'est pas associée au rituel et qui se manifeste dans le quotidien de tous les javanais, fit office, dans le cadre de mon terrain anthropologique, de véhicule important pour la communication et l'apprentissage, il est donc inévitable d'en traiter sous cette optique.

Chris Han (dans Marsden et Retsikas 2013 : 175), au sujet de l'échange et de la mise en commun fréquente de nourriture chez les Uyghur en Chine, parle de la commensalité comme d'un puissant créateur de cohésion et de principes moraux, ainsi que d'un moyen d'affirmation de la solidarité et de la construction d'une communauté. Solange Thierry (1990 : 14) parle de la commensalité comme une pratique grâce à laquelle les : « ... sociétés humaines se réconfortent, se resserrent et se réaffirment face à l'autre, face à l'hôte, face aux invisibles, aux morts, aux génies, avec les moyens qui sont le plus simplement à leur portée : repas, fête, hospitalité, sacrifice – mais toujours nourriture et libation, donc et contre-don, en vue de l'Alliance bénéfique contre l'angoisse de vivre ».

Françoise Thelamon (dans Aurrell et Thelamon 1992 : 9) parle pour sa part de la commensalité, ou consommation socialisée de nourriture et de boisson, comme étant créatrice d'une sociabilité essentielle engendrée par le partage convivial et la présence de bonne compagnie. Dans le même ouvrage, Jean-Pierre Chaline (1992 : 353) nous présente la commensalité comme un agent important de cohésion sociale à travers la création de liens nouveaux entre les membres d'une communauté. Somme toutes, la mise en commun de nourriture permet et enrichit les échanges entre conviviaux, et, dans mon cas, a bien souvent ouvert les portes de la communication interculturelle et à l'échange d'idées pouvant nourrir ma

démarche ethnographique. Ce thème sera d'ailleurs très présent dans ma démarche méthodologique, élaborée dans le prochain chapitre.

Importance des concepts émiques

Certains concepts importants à la pensée émique javanaise et au sens javanais de la personne sont essentiels afin de comprendre les motivations derrière les gestes rituels posés et les actions concertées de ce groupe. Comme nous le verrons, ces concepts émiques sont manifestes et opérationnels dans la vie de tous les jours et détectables par l'anthropologue comme moi, même sans formation particulière pour les reconnaître. Il s'agit aussi de clés de voûte pour mon analyse et la compréhension du lien entre un état désiré et les actions rituelles des javanais.

Slamet

Tout d'abord *slamet*, d'où provient vraisemblablement le nom du festin rituel en question, réfère selon Geertz à un état social désiré correspondant à un genre de *statut quo* (Geertz 1960 :13-14). Selon Woodward (2011 : 121), les évidences étymologiques et l'exégèse locale nous suggèrent que le mot *slamet* est issu de la transformation sociale et psychologique d'une notion sufi (et plus généralement musulmane) faisant référence aux états de paix, de grâce et de tranquillité. Beatty (1999 : 30) rajoute que ce mot interpelle les idées de bien-être et de sécurité, ainsi que la notion de liberté par rapport aux obstacles et pratiques spirituelles de la vie. Il s'agit également, mises à part toutes les motivations personnelles, calendaires ou autres, de la raison la plus populaire pour organiser un *slametan*, soit la recherche de cet état désiré de *slamet*, de bien-être collectif. Niels Mulder (1983 : 261) explique, citant l'anthropologue indonésien R. M. Koentjaraningrat (1960 : 95), que pour les javanais être *slamet* signifie se trouver dans un état de paix et de calme physique, un état dans lequel les événements se déroulent doucement et comme ils se doivent, et où rien de dérangeant n'arrive à quiconque. Woodward (2011 : 118) rajoute que dans le discours populaire des javanais eux-mêmes, l'état de *slamet* réfère tant à un état mental qu'à une condition sociale. Dans le premier des deux cas, un individu qui se dit *slamet* a l'esprit en paix et n'est pas troublé, c'est l'absence d'anxiété quant à sa position sociale ou à la présence de peurs surnaturelles. C'est, somme toute, un état d'acceptation de sa place dans le monde. Pour ce qui est de la façon dont la communauté définit l'état de *slamet*, il réfère davantage à une absence de conflits sociaux et à un niveau adéquat de prospérité dans l'ensemble du groupe. Il faut savoir que les deux états sociaux de *slamet* et *rukun* sont très souvent

interdépendants et démontrent en ce sens l'importance de l'ordre et de la tranquillité pour les javanais, tant au niveau personnel que social. En effet, être respectueux de son prochain assure aux javanais qu'ils seront acceptés et respectés en retour, dynamique essentielle à l'état de *slamet* selon Mulder (1983 : 264).

Rukun

Le concept de *rukun* vient, quant à lui, rejoindre le premier en ce qu'il constitue un idéal à atteindre dans tout type de relation sociale : l'harmonie. Selon Geertz (1960 : 61), il est question de l'harmonie sociale en tant que telle, ou en d'autres mots de la *coopération traditionnalisée*, ainsi que de sa formation et de son maintien. Il s'agit aussi d'une des valeurs de base de la vie communautaire des javanais (Mulder 1992 dans Beatty 1999 : 47). Les javanais devraient, encore selon Mulder (1983 : 263), cultiver cet état de *rukun*, soit de relations harmonieuses et de l'art du partage, du compromis et de la modestie. Woodward (2011 : 128) dit aussi que l'humilité et la modestie sont présentes et nécessaires dans toutes les sphères de la vie javanaise, ponctuant le discours et la manière de se présenter aux autres, considérations qui interviennent également dans le travail et les dispositions de l'anthropologue, tel qu'en témoignera le prochain chapitre. Si dans la vie de tous les jours, *rukun* est atteint et maintenu par ajustements mutuels et concessions, dans le *slametan* il est atteint, entre autres, grâce à la participation des acteurs, ce qui touche à la fois au concept d'agencéité que nous venons de voir et à la notion de participation. Mary Hawkins (1996 : 226) rajoute : « ... the ideal of rukun remains a central ideological concept through and by means of which Javanese conceptualize and apprehend their lives, aspirations, motivations and social relations ».

Agama

Un autre concept doit être nommé, soit celui d'*agama* qui, dans presque toutes les langues indonésiennes y compris *le bahasa indonesia*, signifie religion. Prenant probablement racine dans des langues indiennes ou sanskrites introduites aux habitants de l'archipel durant la période préislamique (Atkinson 1983 : 686), le terme, ainsi que l'exégèse locale de sa signification, fut vraisemblablement adopté pour décrire ce qu'aucun mot dans les langues vernaculaires ne décrivait, soit des croyances et pratiques rassemblées dans un complexe institutionnel. Si le terme fut, et est encore compris différemment en fonction de l'endroit et du groupe culturel qui en fait l'usage aux multiples coins de l'Indonésie, il est toutefois évident que depuis la

déclaration de l'Indépendance de la République Indonésienne en 1945, et l'introduction, inhérente aux revendications nationalistes, de la religion civile, le concept d'*agama* prit un sens nouveau¹⁸, différent de celui qui lui était jusque là traditionnellement attribué (Atkinson 1983 : 686). Il s'agit du fait que depuis l'indépendance de l'Indonésie furent développés, implicitement au concept d'*agama*, les notions de progrès, de modernisation et d'adhésion aux objectifs nationalistes. Je mentionne ceci car ce sera pertinent afin de comprendre la place que joue réellement la religion, voire le sentiment religieux, dans la pratique rituelle du *slametan*. Il est nécessaire en effet de comprendre qu'en Indonésie le terme utilisé pour désigner la religion fut premièrement emprunté à une culture étrangère, dans ce cas celle des religions importées du sous-continent indien, puis infusé d'un symbolisme national lui permettant d'être instrumentalisé au moment de l'indépendance. Il s'agit donc encore aujourd'hui d'un concept en quelque sorte étranger aux Indonésiens, ou en l'occurrence aux javanais, et qui ne correspond pas toujours à leur vision du monde. Ce que nous chercheurs occidentaux apposons dans la catégorie « comportement religieux » peut donc être interprété et vécu d'une toute autre manière par nos collaborateurs. Je me rendis vite compte de ce fait sur le terrain, et c'est ce qui m'obligea à me sensibiliser à la notion indonésienne de religion, pour me rendre compte que si le mot est utilisé formellement ou globalement pour parler de ce que nous qualifions de religieux, il n'englobe pas la totalité des habitudes culturelles qui m'intéressent dans le cadre de ce travail de recherche. Woodward (2011 : 6) nous prévient aussi à ce sujet en disant qu'il est très important pour les chercheurs de ne pas limiter notre analyse à ce qui est localement décrit comme religieux. Il me fallut donc développer de nouvelles stratégies afin d'aborder le domaine javanais du religieux ou du sacré et qui seront abordées dans le prochain chapitre.

Barnes (2005 : 360-61) parle aussi de la distinction qui est faite entre *agama* et *adat*, soit ce qui est compris comme la religion nationale évoquée plus haut d'un côté, et les coutumes et traditions locales de l'autre. Dans l'esprit des gens de la place, ces deux termes ne sont pas forcément en opposition et les javanais, maîtres de la juxtaposition, n'ont en général aucun problème à utiliser les deux simultanément, démontrant encore une fois à quel point ils sont habiles pour les compromis, mais confirmant aussi le fait que la conception du mot religion et de ce qui lui est rattaché est différente à Java (Barnes 2005 : 361). Comme Woodward l'indique (2011 : 3-5), les catégories telles qu'*agama* et *adat* sont construites politiquement ainsi que

¹⁸ Ceci fait également référence aux principes émis dans la charte mentionnée plus bas, le *pancasila*.

socialement par les javanais, ce qui explique leur nuance dans le temps, ainsi que le fait que certaines pratiques, tels les festins rituels, soient passées du rang de religieux, *agama*, à celui de culturel, *kebudayaan*¹⁹. Au sujet du sentiment religieux chez les javanais, Mulder (1983 : 267) dit : « Interest in things religious is typically strong among the Javanese, and membership of one of the *official* religions does not prevent one from being a mystic at heart, the *abangan* mentality being intrinsically syncretistic, accommodating the diversity of expression in a way that makes for the unity of life ».

Kampung

Un dernier terme que j'aimerais introduire est le *kampung*, ou quartier, tel que le présentent Clifford Geertz (1957 : 48-52) et Barbara Hatley (1982 : 56-60). Cette dernière décrit plutôt adéquatement le *kampung* indonésien comme un quartier urbain et assez pauvre, situé entre les artères principales de la ville, et caractérisé par ses dédales de ruelles bordées de petites maisons densément habitées (Hatley 1982 : 56). Vivre dans un *kampung*, rajoute-t-elle, n'équivaut pas seulement à y habiter. Il s'agit aussi de participer activement aux divers réseaux de solidarité qui s'y trouvent, d'entretenir une identification à cette communauté, ainsi que d'y être accepté par les autres en tant que membre à part entière du *kampung*, plutôt que simplement quelqu'un qui y habite (Hatley 1982 : 57). Pour ma part, j'ai toujours habité dans un *kampung* lors de mes séjours en Indonésie, il s'agissait donc d'un choix évident que de chercher un logement dans ce type de quartier pour mon terrain de recherche. La densité, tant physique que culturelle et sociale qui se retrouve dans le *kampung*, se prête à merveille au terrain ethnographique, en plus d'offrir un lieu de vie authentique, familial et dynamique au chercheur. Pour décrire ce climat social, Hatley (1982 : 5-9) utilise le terme indonésien *kompak*, un dérivé du mot compact, indiquant l'existence d'une solidarité et d'une coopération serrée entre les membres d'une communauté, et qui décrit bien selon moi la qualité de vie dans le *kampung*. Ses membres ont aussi tendance à parler de leur *kampung* et à s'y identifier avec fierté, ainsi qu'à s'interroger sur le *kampung* de résidence de leurs interlocuteurs, question qui revient inévitablement au moment d'une rencontre avec un Indonésien. Il serait donc important de non seulement représenter son propre *kampung*, mais aussi de pouvoir situer l'appartenance locale des autres. Mon *kampung*, que je nommerai *SI*, et que je représentais donc fièrement chaque fois qu'on me demandait où j'habitais (chose très fréquente), fut le site de rencontres très importantes

¹⁹ De *budaya* : culture

pour ma recherche, grâce, entre autres, à ma présence à ce que j'ai surnommé mon « quartier général », soit un *angkringan*, genre de comptoir sur roulettes et avec un petit toit et tabourets, où les propriétaires vendent boissons et petites bouchées aux membres du *kampung*. Les *angkringan* sont normalement disposés à la même place chaque jour, endroit stratégique que les propriétaires auront choisi et possiblement revendiqués avec soin, et démontés à la fin de la journée de travail pour être rangés dans une place sécuritaire pour la nuit. J'élaborerai davantage sur l'*angkringan* comme lieu de présence et d'échange sur le terrain dans le prochain chapitre, mais je dirai seulement ici qu'il s'agit, de par leur grande popularité auprès des membres de la communauté qui les fréquentent quotidiennement, d'un endroit de prédilection pour amorcer et mener l'enquête ethnographique.

Enfin, le *kampung*, où des gens de toutes allégeances et provenances sont menés à cohabiter dans une très grande proximité et dans un contexte urbain, nécessite selon Geertz (1957 : 52) une organisation délicate et attentionnée permettant la création d'un équilibre entre certaines forces opposées et contextes divers. Les différences de classes seront alors atténuées par le partage d'idéologies similaires, les conflits ethniques par des intérêts économiques convergents, et les oppositions politiques par l'intimité résidentielle. Le *slametan*, tel que nous le verrons et parce qu'il fait justement appel aux réseaux de solidarité constitués dans le *kampung*, est donc très observable dans ce type de milieu. Il est aussi extrêmement révélateur des dynamiques existantes entre les membres d'une communauté car, comme nous l'indique Geertz (1957 : 48), dans le *kampung* la religion (potentielle cause de discorde) est une source assurée de stress, et ce rituel serait selon moi une façon de l'atténuer en promouvant les états sociaux désirables mentionnés plus haut.

Au terme de ce premier chapitre, et maintenant que j'ai introduit les théories et les concepts (scientifiques et émiques) qui orienteront et enrichiront mon analyse, tournons-nous vers la méthode, afin d'explorer plus en détails de quelle façon j'ai choisi d'appliquer ce cadre théorique et conceptuel à ma recherche ethnographique.

Chapitre 2

La recette : méthode, outils et la place du chercheur

Avant de nous tourner vers la présentation du *slametan*, de mes observations de terrain et des conclusions qu'elles auront infusées, inspirées et enrichies du savoir théorique et conceptuel introduit dans le chapitre précédent, abordons le volet méthodologique de ma recherche. Il s'agit dans un premier temps d'exposer de quelle manière et dans quel contexte fut menée mon enquête de terrain, et de présenter les outils de cueillette de données que j'ai utilisés. Je désire également faire l'effort obligé de réfléchir sur la nature de mes relations avec ma communauté d'accueil afin de mettre en lumière les modalités de la création du savoir anthropologique que je propose ici. Cette démarche réflexive est selon moi une disposition essentielle et nécessaire d'un point de vue épistémologique, et elle constituera la trame de fond de ce chapitre. L'une des premières considérations méthodologiques qu'il est nécessaire d'aborder est la question de la langue, que nous explorons ci-dessous.

Bisa bahasa indonesia ? : Considérations langagières

Bisa bahasa indonesia ? : « parles-tu indonésien ? » Voici probablement une des questions qui me fut le plus fréquemment posée lors de mes séjours en Indonésie, souvent en guise d'introduction ou au tout début d'une nouvelle rencontre. Si elle semble anodine a priori, une réflexion plus poussée au sujet des dynamiques langagières ayant cours dans ce pays y laisse transparaître une vraie préoccupation identitaire. À Java, on me demande aussi souvent si je parle le javanais, *basa jawa*. C'est en fait que les choix langagiers des javanais eux-mêmes sont associés, comme nous le verrons, à un positionnement identitaire de nature national/local. La question de la langue, à Java ainsi que dans le reste de l'archipel indonésien, est donc beaucoup plus chargée qu'elle ne le laisse paraître. Il faut savoir que la langue nationale, le *bahasa indonesia*²⁰, fut introduite à la veille de l'indépendance de la République Indonésienne dans les années 1940, dans la foulée des revendications nationalistes et identitaires qui allaient former l'idéologie officielle du nouvel état, le *pancasila* (Heryanto 2007 : 52). La construction historique du *bahasa indonesia* est donc inhérente au processus d'affirmation de l'Indonésie en

²⁰ Une langue inspirée du malais, s'étant construite en empruntant un grand nombre de mots aux langues indonésiennes (locales), ainsi qu'au néerlandais, au portugais, au chinois et à l'arabe (Woodward 2011 : 15).

tant que nation, *bangsa*, et à son développement, *pembangunan* (Heryanto 2007 : 43). Les principes fondateurs du *pancasila* incluent la croyance en un seul dieu, le nationalisme et l'humanisme, la justice sociale et la démocratie (Atkinson 1983 : 688). La perspective promise par cet ensemble d'idéaux nationaux et la volonté d'être inscrits comme nation à l'échelle internationale, grâce notamment à l'introduction d'une nouvelle langue restructurant les visions du monde vernaculaires afin de les « globaliser », amena une grande partie des javanais nationalistes à mettre de côté le *basa jawa* et leur ethnicité locale au profit de la création d'une identité nationale (Heryanto 2007 : 52). Aujourd'hui la langue de l'enseignement scolaire, de la politique, du commerce et des médias (Woodward 2011 : 15), elle est d'usage chez une très grande majorité des Indonésiens. La langue indigène se voit donc souvent relayée à un contexte plus traditionnel et local, en opposition au contexte national. À ce sujet, Woodward (2011 : 18) explique qu'à l'heure actuelle, le *bahasa indonesia* domine même lorsque les javanais se parlent entre eux, ce qu'il attribue en partie à son statut officiel. De plus, en *basa jawa* il existe cinq différents niveaux de formalité de la langue, allant du moins formel utilisé entre amis de longue date à celui qui est de mise lorsqu'on s'adresse à la noblesse et à la royauté. De par cette complexité, il peut parfois être difficile, même pour les javanais, de savoir qui devrait parler comment et à qui. Ceci peut conséquemment nuire au désir d'égalité qu'entretiennent les individus et les communautés, et qui est beaucoup plus facile à établir en indonésien. À Java, le *basa jawa* demeure dans bien des cas parlé à la maison et peut-être même enseigné comme langue seconde à l'école, même si, comme le dit Woodward (2011 : 18), de plus en plus de jeunes gens choisissent de parler indonésien même avec leur famille. Le javanais occupe donc aujourd'hui une place bien relative dans la sphère publique et les jeunes générations n'en ont souvent qu'une connaissance de base, ayant perdu le contact avec les attaches culturelles de cette langue dans le contexte mondial et pluriel s'étant développé suivant l'indépendance du pays.

Lors de mes trois séjours en Indonésie²¹, et plus spécifiquement durant ma recherche de terrain à Yogyakarta à l'hiver 2013, il me fut fréquemment donné de constater un certain glissement, chez les jeunes adultes vivant en ville particulièrement, de la compréhension et de l'utilisation du *basa jawa* en faveur du *bahasa indonesia*. Entre autres, deux de mes amis et

²¹ Les deux préalablement mentionnés, soit un séjour d'un an de 2006 à 2007 en tant que professeur d'anglais, et mon terrain de deux mois à Yogyakarta de janvier à mars 2013, ainsi qu'un séjour d'un mois en tant que touriste à l'été 2010.

collaborateurs me permirent de prendre conscience de ce fait. Deux jeunes hommes dans la vingtaine, l'un ouvertement homosexuel et de parents javanais, et l'autre son partenaire, plutôt réservé, voire encore en phase d'exploration quant à son orientation sexuelle, d'une mère Sundanaise (groupe ethnique majoritaire de l'ouest de Java) et d'un père javanais. Je souligne ici leurs préférences sexuelles car je crois que ceci a un rôle à jouer quant à leur association identitaire. Bien que l'homosexualité soit tolérée à Java, il n'en reste pas moins que les milieux plus traditionnels considèrent cette orientation comme « anormale », l'union entre un homme et une femme pour la procréation étant toujours une des valeurs les plus importantes et imposantes de la société javanaise, selon ma compréhension de la chose. Si ce sujet pourrait faire l'objet d'une étude en soi, je désire m'attarder ici aux éléments langagiers en cause dans ce type de dynamique, assez courante chez les jeunes générations. Que ces deux jeunes hommes évoluent dans des cercles fréquentés dans la majorité par des homosexuels et choisissent leurs activités sociales en fonction des endroits et des gens qui soient plus acceptants de leur situation, voire qui la partagent, a pour conséquence de les éloigner du contexte javanais traditionnel et de les connecter davantage à la modernité. Ainsi le premier, bien qu'élevé dans un contexte javanais traditionnel et maîtrisant les niveaux de langue plus informels, ne se sert qu'occasionnellement du *basa jawa* et communique avec ses amis et son copain en *bahasa indonesia*. De plus, suite à une cérémonie de changement de nom²², il opta pour un nom moins javanais, plus féminin et occidental, soulignant certes son association culturelle et identitaire. Le deuxième, bien que le fils de parents parlant deux langues différentes, n'a appris que le *bahasa indonesia* et ne comprend donc que très peu le javanais, faisant en sorte que le couple communique uniquement en indonésien, que ce soit en public ou en privé. De plus, ce dernier ne valorise pas les attaches culturelles de ses parents et tend définitivement à idéaliser ce qui se rapporte à la modernité et à la culture occidentale, ce qui selon moi pourrait être une des raisons liées à son désir d'exploration au niveau relationnel. Ainsi, leurs choix sociaux et identitaires ont pour ces deux jeunes hommes dictés l'élection d'une langue plutôt qu'une autre, et d'un contexte culturel spécifique. Les deux travaillent aussi dans des milieux liés à la modernité, le premier étant serveur dans un bar très fréquenté par les voyageurs séjournant dans le quartier touristique de Yogyakarta, le deuxième étant modèle et désirant faire des études dans le domaine du tourisme.

²² Le changement de nom est fréquent chez les Javanais et peut s'effectuer à plus d'une reprise au cours de la vie d'une personne. Cela constitue également une des occasions typiques pour lesquelles est organisé un *slametan*.

Il m'est donc apparu évident, grâce entre autres à la fréquentation de ces deux jeunes hommes, que le choix langagier de l'anthropologue sur le terrain à Java est très important et beaucoup plus porteur qu'il ne peut sembler à priori puisque, pour les javanais eux-mêmes, il s'agit d'un moyen majeur d'affirmation de l'identité ainsi que d'association culturelle et sociale.

Durant la préparation de mon terrain, une fois sur place et même maintenant lors de la rédaction de mon mémoire, et considérant toutes les raisons évoquées plus haut, je vis un certain dilemme face aux considérations langagières devant entrer en ligne de compte dans mon étude. Certes, un élément majeur de ce dilemme est le fait que je maîtrise déjà le *bahasa indonesia*, une langue nettement plus facile que le *basa jawa* avec ses différents niveaux de formalité devant tous être maîtrisés d'une seule fois. En effet, il ne serait pas possible pour moi d'apprendre un seul niveau de langue javanaise. Non seulement cela risquerait de me nuire dans la mesure où je ne comprendrais que les conversations dans le niveau de langue choisi, mais cela pourrait aussi rendre la communication avec mes interlocuteurs très maladroite, ne pouvant adapter mes propos en fonction de ma relation avec les personnes et de nos positions respectives dans l'échelle sociale. Il va donc sans dire que le choix du *bahasa indonesia* paraît logique et nettement plus aisé, d'autant plus qu'étant donnée la durée limitée de mon terrain, le fait de déjà parler la langue couramment me permet de sauter directement dans le vif du sujet et d'établir rapidement des liens avec la communauté, chose qui n'aurait pas été possible dans aucune autre langue en deux mois. Toutefois, et voici le gros hic, ma recherche porte sur des pratiques rituelles, des traditions et des croyances très spécifiquement javanaises. Un vocabulaire précis et ne pouvant parfois pas être traduit en *bahasa indonesia* est utilisé pour en parler et, pour les javanais, ce qui relève du ressenti ne peut souvent que s'exprimer en *basa jawa*. La question est donc de savoir si mon choix d'utiliser la voie plus facile du *bahasa indonesia* joue en ma défaveur en rendant moins accessible une vision du monde propre à une langue que je ne maîtrise pas. Avant de présenter les solutions que je propose afin de surmonter cet obstacle, je dois mentionner que la question langagière intervient aussi au niveau de mon écriture. Dois-je favoriser l'orthographe officielle indonésienne pour tous les mots relevant de leur lexique ? Dois-je au contraire, et puisque que je travaille avec les javanais, utiliser leur manière d'écrire aussi souvent que possible ? Est-il acceptable de mêler les deux ? Est-ce manquer de respect pour les traditions javanaises que j'aborde d'en parler avec la langue nationale alors que, comme nous le verrons, leur pratique recèle un grand volet identitaire pour les javanais ?

Voici donc les solutions élaborées en réponse à ces interrogations, et les lignes directrices d'écriture appliquées à la rédaction de ce mémoire. Pour ce qui est de la langue sur le terrain, je décidai de me concentrer sur le *bahasa indonesia* vu que cela facilitait grandement la communication et me permettait de m'exprimer clairement ainsi que d'aborder des sujets complexes avec plus d'aise. Toutefois, j'ai aussi préconisé l'élaboration et l'apprentissage d'un lexique²³ en *basa jawa* pour le vocabulaire spécifique et pertinent pour mon sujet de recherche, ainsi que quelques formules de politesse et mots de tous les jours²⁴. Cet outil me permit d'accomplir deux choses : tout d'abord les expressions porteuses dans le cadre de mon mémoire furent apprises dans la langue appropriée et donc à l'intérieur du contexte culturel me permettant d'en saisir le sens. Deuxièmement, en utilisant ne serait-ce que quelques mots de javanais dans une conversation, je fus en mesure de démontrer mon respect et mon intérêt pour cette langue et tout ce que ses utilisateurs y rattachent. J'espérais ainsi éviter l'association entre mon choix langagier et un penchant nationaliste, chose qui se fait souvent tel qu'en témoignent mes observations évoquées plus haut, afin de faire le plus de place possible au fait javanais. Pour l'écriture, voici quelques considérations :

- ~ Tous les mots prélevés au *basa jawa* et au *bahasa indonesia* sont écrits en italique, sauf pour les noms de lieux géographiques qui apparaissent dans la langue française.
- ~ Tous les mots en *bahasa indonesia* ainsi que *basa jawa* sont écrits au singulier, puisque les règles grammaticales ayant trait à l'utilisation du pluriel ne sont pas les mêmes en français que dans ces deux langues.
- ~ Pour les lieux et noms de villes, l'orthographe officielle, soit le *bahasa indonesia*, est préconisée. Ainsi Yogyakarta s'écrit comme tel et sans italique car ce nom de ville se retrouve dans la langue française, et son utilisation est plus courante que pour sa forme javanaise, *Jogjakarta*.

Di Yogyakarta

J'ai choisi de mener mon terrain de recherche dans la ville de Yogyakarta, *di Jogjakarta*, ou *Jogja* telle que la nomment familièrement ses habitants javanais. J'y avais séjourné à quelques reprises auparavant, mais jamais pour une longue durée et surtout dans un esprit de découverte touristique, quoique le choix d'un éventuel terrain de recherche occupait toujours une petite partie de mon esprit lors de mes deux précédents voyages à Java. Ces contacts initiaux avec la ville me furent néanmoins suffisants pour en constater la complexité culturelle, la

²³ À consulter en annexe 3.

²⁴ Je parlerai davantage de l'élaboration et de l'utilisation de cet outil dans les prochaines pages.

profondeur artistique, l'harmonieuse juxtaposition des multiples systèmes de référence auxquels font appel ses habitants, et la richesse d'une tradition fièrement maintenue et réitérée à travers les âges et dans le contemporain. Le volet théorique de ma recherche fut, tel que nous le verrons, d'une égale richesse en témoignant éloquemment du potentiel ethnographique et anthropologique, tant passé qu'actuel, de la ville de Yogyakarta et de l'île de Java. Ces multiples facteurs m'ont donc inspirés à y mener mon terrain de recherche de janvier à mars 2013.

Yogyakarta est une ville de plus de trois millions d'habitants située au centre sud de l'île de Java, à environ une heure de la côte, et entourée de grands sites tels que le temple bouddhiste de Borobudur et le temple hindouiste de Prambanan, ainsi que le volcan Merapi et la plage historique de Parangtritis, pour ne nommer que ceux-là. La ville en soi est surnommée *Ibu Kota* (ville mère) en référence à la position politique et géographique unique qu'elle occupa lors de la révolution indonésienne des années 1940, et détient le statut exclusif de province spéciale au sein de la nation indonésienne. L'un des éléments majeurs déterminant le statut unique de cette ville réside dans le fait qu'il s'agit également d'un sultanat²⁵, celui de *Ngayogyakarta Hadiningrat*, dont l'autorité en émanant continue à jouer un rôle déterminant dans l'élaboration et l'affirmation de l'identité collective de ses sujets-citoyens (Woodward 2011 : 8). Dès sa création dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, la ville et son sultan occupèrent une place importante dans la constitution du corpus religieux, politique et culturel des citoyens javanais, en plus d'être liés au développement du sentiment nationaliste ayant éventuellement donné lieu à la déclaration de l'indépendance de la République Indonésienne en 1945.

La cour du sultan de Yogyakarta fut, et demeure, l'un des berceaux de la tradition javanaise et des arts, dont l'orchestre de *gamelan*, le théâtre de marionnettes *wayang kulit*²⁶, les grands ballets inspirés du *Ramayana* ainsi que le *batik*, technique ancestrale et reconnue mondialement de teinture de tissus à l'aide de cire et nécessitant une grande spécialisation, en sont quelques exemples encore très présents à l'heure actuelle et facilement accessibles aux visiteurs. Ses habitants sont, et avec raison, très fiers de la tradition et de l'expertise émanant de leur ville, et tentent par plusieurs moyens de la maintenir, de la partager, d'en vivre, et de la réitérer. Finalement, il va sans dire qu'une ville offrant un tel éventail de pistes d'exploration,

²⁵ Le sultan actuel se nomme *Sri Sultan Hamengkubuwono X* et il est en poste depuis le 3 octobre 1998.

²⁶ Marionnettes, *wayang*, d'une grande beauté et extrêmement détaillées façonnées dans de la peau, *kulit*, normalement de vache ou de cerf.

culturelles et autres, se prête très bien au terrain ethnographique, ne serait-ce que de par la multitude d'activités, de visites et de découvertes qu'il est possible de faire à tous les jours et tout près de la maison.

Je me considère chanceuse, lors de mes séjours parmi les *orang Jogja*, d'avoir été si souvent invitée à participer aux activités offertes dans le *kampung*, chez de la famille, au palais du sultan, à la montagne ou encore à la plage, entre autres. Tel que j'en fis brièvement mention dans le chapitre précédent, ma présence à l'*angkringan* voisin de la maison de chambres où je résidais fut l'un des principaux vecteurs de mon exploration ethnographique, en me permettant à la fois de rencontrer d'éventuels amis et collaborateurs, et de bénéficier de la circulation des nouvelles et invitations se faisant entre les fréquents clients de ce lieu d'échange-commerce. En particulier deux clients, que je nommerai *Mas* (jeune homme) *B* et *Mas N*, ainsi que le couple des deux propriétaires à qui je donnerai le nom de code de *Bapak* et *Ibu angkringan* (homme/père et femme/mère), jouèrent un rôle essentiel dans mon intégration sociale et culturelle, ainsi que dans ma recherche de terrain. Leur désir de me faire découvrir au maximum leur pays, leur culture et leur ville, combiné à ma propre initiative, me permit de prendre part à une multitude d'activités, dont certaines seront décrites dans la section de ce travail dédiée à la présentation de mes observations et données de terrain.

Kampung saya : mon quartier

Plusieurs critères orientèrent ma recherche de logement en préparation à mon terrain de recherche à l'hiver 2013, notamment influencés par ma connaissance préalable de la ville et du mode de vie javanais. Géographiquement parlant, il était clair que je désirais vivre près du centre de la ville afin d'avoir facilement accès aux grandes institutions culturelles et artistiques de la *Ibu Kota*, telles le palais du sultan et certains quartiers historiques dont les membres sont reconnus comme s'identifiant fièrement à la philosophie *kejawen*²⁷, ainsi que pratiquant encore des métiers traditionnellement javanais tels l'art du *batik* et du commerce d'oiseaux exotiques²⁸. Cela vint

²⁷ Le terme *kejawen* se définit comme le complexe religieux et culturel proprement Javanais, émanant des anciennes traditions animistes, bouddhistes et hindouistes ayant existé sur l'île et désignant des manières de faire spécifiquement Javanaises, et proscrites par les plus fervents défenseurs de l'Islam. Ce que l'on nomme le complexe *kejawen* inclut des croyances et pratiques religieuses, du savoir artistique et musical très développé, ainsi qu'une approche philosophique comprenant concepts psychologiques, méthodes de guérison traditionnelles et un système de divination, entre autres.

²⁸ Je pense notamment au *kampung* de *taman sari*, où se trouve d'ailleurs un très ancien château d'eau ainsi qu'un parc très fréquenté par les locaux la fin de semaine.

donc restreindre de beaucoup mes recherches en éliminant toutes les maisons de chambres et dortoirs destinés aux étudiants des grandes universités, pour la plupart situées en bordure du centre-ville. Je trouvais également important de ne pas vivre directement dans le quartier entourant le boulevard Malioboro, centre touristique, économique et culturel de la ville, pour les principales raisons du coût plus élevé de la vie, ainsi que du type d'occupation et d'intérêts qu'ont ses occupants, et qui tendent à s'éloigner du contexte plus traditionnel qui m'intéresse. En d'autres mots, je voulais vivre dans un *kampung*, tel que décrit plus haut par Hatley, préférablement à distance de marche du centre-ville, et où les gens pratiquent les activités et métiers typiquement associés à leur condition sociale et économique. Ainsi, j'espérais avoir l'aise sociale et langagière suffisante pour me mériter une petite place comme membre temporaire de la communauté, plutôt qu'une touriste à qui l'on désire vendre des tours guidés. C'est grâce à un site de promotion immobilière pour séjours temporaires que j'entrai en contact avec la propriétaire, habitant maintenant aux États-Unis, de la maison de chambres dans le *kampung SI*, qui remplissait tous ces critères et qui devint ma résidence pour les deux mois de mon séjour à Yogyakarta.

Il s'agit d'une maison de deux étages donnant constamment sur l'extérieur en ce sens que toutes les chambres sont construites autour d'un jardin à aire ouverte, et que le toit, plat et couvrant seulement une partie de l'habitation de sorte que le centre demeure exposé en tout temps, sert également de terrasse au deuxième étage. Il y a aussi une pièce dédiée à la prière, nommée *musholla*, ainsi qu'un salon fermé réservé aux grandes occasions. Dans ce type de résidence, les salles de bain sont communes, ainsi que la cuisine, se trouvant toutes deux au premier étage. J'y vivais avec quatre autres personnes, un couple partageant une chambre et un jeune homme seul habitant au deuxième étage comme moi, ainsi que le gérant d'immeuble et frère de la propriétaire, au premier étage. La maison en soi est située à l'une des entrées du *kampung*, sur ce qu'il conviendrait d'appeler l'allée principale, d'ailleurs la seule qui soit praticable en voiture, *mobil*. Tous les autres résidents, dont les maisons se trouvent entassées et empilées dans des ruelles très étroites et peu entretenues, se servent de petites motocyclettes, *motor*, un moyen de transport d'ailleurs significativement plus commun que l'automobile auprès des classes à faible et moyen revenus qui occupent ces milieux. Le quartier *SI* s'étend sur environ un demi-kilomètre carré, et se situe entre quatre artères routières importantes de la ville.

Une marche d'environ quinze minutes suffit également pour se rendre au centre-ville ou au marché.

En face de chez moi, donc à l'entrée du *kampung* et à côté d'un gros dépanneur de chaîne, s'installaient tous les matins vers cinq heures *Ibu* et *Bapak* avec leur *angkringan*, le seul à cette extrémité du *kampung*. Il s'agit d'un quartier populaire typique en ce sens que ses membres sont extrêmement liés dans des dynamiques d'échange et de partage de services, impliqués dans des réseaux de solidarité, tant commerciale que domestique, et membres des multiples organisations, familiales, religieuses, politiques, culturelles et sportives qui y sont installées. Finalement, et mis à part quelques *angkringan* aux deux extrémités de l'allée principale, un dépanneur de chaîne et quelques petites épiceries élaborées à même les façades de maisons et fournissant majoritairement les petits commerçants de nourriture et les familles en denrées de base, le quartier ne contient ni magasins spécialisés ou boutiques, ni bureaux ou entreprises ayant pignon sur rue. Ceci signifie que les habitants du *kampung* *SI*, afin de travailler, doivent soit s'auto-employer dans le quartier en pratiquant soit un métier informel, soit trouver un emploi à l'extérieur, ce qui retombe souvent sur les épaules du chef de famille, alors que les femmes restent à la maison pour prendre soin de la famille et faire leur part dans la communauté, et que les enfants vont à l'école du quartier. Si les mères travaillent, ce sera la plupart du temps à partir de la maison ou dans le *kampung*, en cuisinant pour un *angkringan* ou en vendant de la glace et du sucre aux commerçants locaux par exemple. Ainsi, tous sont liés dans la survie et la recherche du bien-être quotidien pour leur famille et leur entourage. Dans ce type de dynamique sociale, il aurait pu être difficile pour moi de me faire accepter ou de me voir attribuer une place dans le groupe qui me permette de mener efficacement ma recherche de terrain. À cette fin, je crois que ma présence à l'*angkringan* fut une approche très fertile afin d'intégrer graduellement et autant que possible naturellement la communauté, tel qu'en témoignera la prochaine section.

L'enquête : présence et échange

Après quelques brèves mentions de ce que j'ai surnommé mon quartier général, j'aimerais ici aborder plus en détails la question de mon intégration dans ma communauté d'accueil et du développement d'un lieu important d'enquête ethnographique grâce à ma présence à l'*angkringan* d'*Ibu* et *Bapak*. Si la mosquée, ou *masjid* forme le cœur du *kampung*, l'*angkringan* en est alors le système nerveux, reliant les organes, relayant les informations entre les membres et

unissant toutes les parties en un seul corps, sur la base d'un échange quotidien d'information et d'humanité. C'est à travers ces points importants de transmission culturelle que les nouvelles circulent dans le quartier et que des femmes et des hommes s'emploient à subvenir aux besoins de leurs familles. Avant de décliner en trois grands thèmes l'importance ethnographique de l'*angkringan* pour mon enquête de terrain, voyons-en d'abord les principales caractéristiques, économiques et autres.

L'*angkringan*, que l'on nomme parfois *warung* en *bahasa indonesia*, est sans aucun doute le type de commerce alimentaire le plus populaire en Indonésie, présent partout en très grande quantité et variété. Pour le décrire dans la forme la plus élémentaire, l'*angkringan* comporte normalement deux ou trois roues, sur lesquelles est montée une boîte en bois surmontée d'un comptoir et parfois d'un toit. D'un côté, le châssis s'allonge en deux poignées permettant au préposé de se déplacer à pied poussant le comptoir sur roues, ou en le tirant, à la manière d'une brouette. Mis à part l'avantage évident de sa grande mobilité physique, la popularité de l'*angkringan* repose également sur le fait qu'il s'agit d'un moyen pour un grand nombre d'Indonésiens n'ayant pas eu accès à une éducation supérieure ou professionnelle et pour qui la recherche d'un emploi formel est souvent très difficile, de travailler à leur propre compte afin de subvenir aux besoins de leurs proches. Comme *Ibu* et *Bapak*, la plupart du temps les préposés à l'*angkringan* en sont les propriétaires, et ils achètent ou fabriquent, puis entretiennent, améliorent et bonifient leur commerce avec grande fierté, au fil du temps et en fonction de leurs moyens. À *SI*, *Bapak* élaborait depuis quelques mois les plans pour rajouter un brûleur intégré au comptoir, seuls les fonds manquaient toujours. Pour d'autres individus dans une situation financière plus précaire mais désirant travailler à l'*angkringan*, il est aussi possible d'en louer un, ce qui implique forcément un endettement envers un distributeur plus aisé, une situation préférablement à éviter. Mis à part les préposés ou vendeurs eux-mêmes, l'*angkringan* entraîne la création de plusieurs autres emplois informels. Tout d'abord, puisque beaucoup d'*angkringan* sont dotés d'un petit brûleur au gaz afin de cuisiner et/ou faire bouillir de l'eau pour les boissons chaudes, les fournisseurs de bombonnes de gaz, ainsi que ceux vendant de l'eau potable, *air putih*, et de la glace, *es*, pour les boissons froides trouvent une grande part de leur travail auprès de ces commerçants. Il y a ensuite ceux qui cuisinent et vendent leurs plats à moindre prix pour être ensuite revendus par les préposés. Les fournisseurs de sachets de boissons en poudre, extrêmement populaires auprès des consommateurs, les vendeurs de sucre, de cigarettes, de

grignotines multiples, d'ustensiles et accessoires en plastique bon marché, les réparateurs et bricoleurs de véhicules sur roues, même les fourrageurs d'ordures y trouvent leur compte.

L'*angkringan* d'*Ibu* et *Bapak*, long d'environ un mètre et demi et large d'un mètre lorsque les côtés repliables servant de comptoirs sont ouverts, consiste en une boîte en bois munie d'étagères et d'un petit toit. L'intérieur de la boîte pourrait accueillir une bombonne et le comptoir percé d'un trou pour installer le brûleur, mais en attendant la concrétisation des plans de *Bapak*, cet espace sert plutôt de rangement lorsque le tout est démonté en fin de journée afin d'être rangé pour la nuit. Puisque le soleil et la pluie sont tous deux très présents à *Jogja*, le petit toit de taule est prolongé de toiles de plastique recyclées et fixées à des poteaux plantés dans le sol pour protéger les clients, assis autour du comptoir sur des petits bancs de plastique. La surface centrale du comptoir sert à la vente de nourriture et à la préparation des boissons. Par terre à côté de l'*angkringan* sont disposés trois contenants isolés de type thermos, l'un pour l'eau chaude, l'un pour l'eau froide et le dernier pour la glace. On installe aussi un petit brûleur pour faire bouillir l'eau, une poubelle, et deux bassins d'eau pour rincer et laver la vaisselle.

Au sujet de la nourriture, *makanan*, on y vend normalement de petits paquets de riz et de nouilles frits assaisonnés d'œuf, de petits poissons séchés et très salés ou de petits morceaux de *tempeh* (genre de pain de fèves de soya fermenté), très épicé, le tout emballé dans du papier brun ciré. Il y a aussi des brochettes de poulet, *sate*, et fréquemment des pieds et/ou des têtes de poulet panés et frits. Des sacs de croustilles et grignotines à base de soya sont accrochés sur les montants des étagères supportant le toit, et un grand choix de friandises glutineuses et sucrées cuites à la vapeur et emballées dans des feuilles de bananier ou enroulées dans des pellicules de plastique sont disposées sur les tablettes supérieures, à côté des morceaux de tofu et de *tempeh* frits et marinés à manger tels quels ou en accompagnement. Les boissons, *minuman*, toujours bues à la paille et consommées sur place dans des verres ou vendues pour emporter dans des sacs de plastique, constituent une part très importante des ventes quotidiennes de l'*angkringan*, fréquenté par des écoliers, passants, autres commerçants ou clients désirant prendre une pause afin d'échapper au soleil et de se désaltérer un instant. Tout *angkringan* offre une multitude de sachets de boissons en poudre, mélangées à l'eau et auxquelles on ajoute de la glace au goût de chacun. La base toutefois, demeure le thé au jasmin, *teh*, que l'on sert chaud, *teh panas*, ou froid avec de la glace, *es teh*, et normalement très sucré, *manis*, bien que certains comme moi le

prennent amer, *tawar*. Une théière est maintenue pleine en tout temps, dans laquelle on prépare un thé extrêmement concentré, que l'on dilue par la suite à l'eau froide ou chaude selon la commande. Du café, *kopi*, est également disponible, préféré des hommes, et infusé à même le verre, le marc se déposant dans le fond. Mon breuvage favori demeure le *jus jeruk*, une limonade fraîchement pressée de petites oranges à la peau verte, un peu sures et très juteuses, sucrée au goût et glacée. *Ibu angkringan* en avait toujours de disponible pour moi, et s'assurait de me garder les dernières oranges si je n'avais pas encore commandé mon verre de la journée, une attention démontrant bien selon moi le type de relation que j'entretenais avec certains membres de ma communauté.



Vue du deuxième étage de ma maison de chambres, Yogyakarta Janvier 2013.



L'*angkringan* dans le *kampung S1*, Yogyakarta 2013.

Manger ensemble

Pour continuer dans la même lignée, l'importance de la nourriture, de son partage et des discussions entourant sa préparation, ainsi que de sa place relative dans la société et des émotions qu'elle suscite, constitue le premier des trois grands thèmes venant appuyer la valeur ethnographique de l'*angkringan* en tant que quartier général de mon enquête et lieu primordial de présence-échange sur le terrain. Au cours de mes précédents séjours en Indonésie, et plus particulièrement lors de mon année passée à Bogor, une ville à l'ouest de Java en tant que professeure d'anglais, j'avais déjà pris connaissance de l'importance des *angkringan* dans la communauté, et de leur utilité afin d'y faciliter mon insertion. De plus, lors de mon plus récent passage à Java à l'hiver 2013 dans le cadre de cette recherche, j'avais très hâte de retrouver non seulement l'esprit communautaire et tissé serré qui caractérise le *kampung*, mais aussi la nourriture des *angkringan*, dont je suis une grande fervente. Mon intérêt et mon inclination pour les goûts et habitudes alimentaires des javanais, en plus de guider mes choix gastronomiques quotidiens, contribuent certainement à expliquer le fait que mon sujet de recherche porte sur l'étude d'un rituel où la nourriture et son partage occupent une place de première importance. Ainsi, l'adoption d'une diète locale s'avère être un choix naturel, non seulement parce que j'en raffole, mais aussi étant donné que cela a pour effet de me rapprocher davantage de mon sujet de recherche.

Premièrement, le fait de manger ensemble entraîne forcément la création de conversations entourant la nourriture et les habitudes alimentaires. Très curieux au sujet des coutumes des autres, et en l'occurrence des Québécois, le fait de partager de la nourriture avec moi, de me voir manger comme eux, ou encore de manger en ma présence ouvrait souvent la porte à des échanges au sujet de nos cultures alimentaires respectives, ce qui me permit à maintes reprises de poser des questions, voire d'initier des conversations au sujet de la nourriture qu'il est possible de trouver et de manger lors des différents *slametan*. Ainsi, une curiosité initiale entraînait un échange d'informations dans lequel le fait de parler de ma culture m'ouvrait ensuite la porte à en apprendre sur celle de mes hôtes. Tout au long de mon terrain, et tel qu'en témoigneront les prochaines pages, ma collecte de données significatives se fit plutôt de façon informelle et spontanée, le plus souvent par le biais d'échanges de cette nature. À un autre niveau, j'ai senti que le fait de manger comme eux et de manger ensemble rendait les membres de ma communauté sympathiques à mon égard. Non seulement ils étaient contents que je contribue à faire rouler

l'économie locale, mais il est aussi flatteur pour eux qu'une étrangère affectionne leur nourriture, dont ils sont eux-mêmes si fervents et fiers. Que j'aime la nourriture des *angkringan* au goût fut une chose, mais que mon corps soit adapté à en manger tous les jours sans répercussions sur ma santé et sans que je semble perdre l'intérêt pour ces plats simples mais délicieux fut pour eux comme une preuve aussi que je suis adaptée à vivre parmi et comme les javanais. C'était aussi une occasion de me faire plaisir, en m'invitant à partager un repas, en me préparant un *jus jeruk* ou en s'étant assuré qu'il y aurait assez de *tempeh* frit pour moi quand je me présenterais. Attentifs à mes goûts et désireux de me faire plaisir, ces attentions, tel que je le mentionne plus haut, me firent chaud au cœur et démontrent en soi la place qui me fut attribuée au sein de cette communauté. Pour ma part, je pouvais complimenter, répondre aux nombreuses questions qui me furent adressées au sujet de la manière dont on mange dans mon pays, et aussi contribuer quelques attentions particulières à *Ibu* et *Bapak*, tel l'achat de fruits frais pour partager entre les clients et propriétaires de l'*angkringan*.

Somme toute, le fait de manger ensemble, tout comme nous le verrons pour ce qui est du *slametan*, est un fort créateur d'unité sociale et un vecteur important d'échange au niveau culturel. En ce sens, une inclinaison naturelle peut se traduire, sur le terrain, en une riche source de données ethnographiques, en autant que la démarche soit authentique et équilibrée, c'est-à-dire que je sois capable de donner autant que je reçois, et qu'il ne s'agisse pas d'un jeu visant une simple collecte d'informations. Ainsi, une disposition sincère rend davantage service et nourrit davantage le corps et l'esprit qu'une recherche purement académique de données. C'est selon cette vision que s'orienta ma collecte de données sur le terrain.

Sur la présence

Le premier terrain se présente, pour tout anthropologue en formation, comme une étape cruciale et imprévisible de son cheminement. L'arrivée dans un nouvel environnement, l'adoption d'un mode de vie différent qu'à l'habitude, la recherche et la création éventuelle de repères, d'amis et de pistes de recherche, sans compter le souci de revenir à la maison avec des données viables, autant de préoccupations présentes dans l'esprit de l'étudiant de maîtrise effectuant sa première enquête de terrain à long terme et sur un sujet qu'il aura choisi et longuement travaillé au préalable. Outre le lien avec mon sujet de recherche établi dans la section précédente via ma relation à la nourriture et à ceux qui la vendent, c'est le lien, physique

et social avec ma communauté d'accueil qui fut créé et renforcé grâce à ma présence à l'*angkringan* d'*Ibu* et *Bapak*. À mon arrivée dans le quartier, sur un *ojek*, un-moto taxi engagé à l'aéroport de Yogyakarta, le frère de la propriétaire et gérant d'immeuble, *Pak P*, priait à la *masjid* et il n'y avait personne d'autre à la maison pour me répondre. Je me suis donc assise à l'*angkringan* juste en face pour boire un thé et prendre mes repères en attendant le retour de mon hôte. Sans le savoir, je venais d'établir un premier contact avec un des lieux importants de ma recherche, et certains de mes précieux collaborateurs et amis.

Mes *premiers pas* dans le quartier furent ponctués par deux puissantes impressions, significatives pour la suite des choses et jouant sur la notion de présence. La première concerne mon lien avec la culture javanaise, nourrissant un grand sentiment de joie, de retrouvailles, de réactualisation des liens significatifs que j'avais préalablement établis avec des habitants du pays. En ajoutant à cela ma maîtrise du *bahasa indonesia* et mon désir de m'y replonger pour me perfectionner davantage, je peux affirmer que mes premiers contacts avec les habitants du quartier *SI* furent emprunts de beaucoup d'enthousiasme et de volonté de ma part. Vue ma nature expressive, il ne fait aucun doute que mon heureuse disposition devait être évidente aux yeux de mes nouveaux voisins, qui m'accueillirent d'ailleurs avec une grande générosité. Ma connaissance des habitudes culturelles et de la langue indonésiennes contribuèrent également à me rapprocher de mes collaborateurs en faisant tomber plusieurs murs normalement présents entre des étrangers, et en nous permettant de passer rapidement au vif du sujet, la base commune sur laquelle discuter étant déjà établie. Il faut aussi dire que la rencontre d'une blanche parlant couramment la langue nationale et étant déjà familière avec leur culture fut pour plusieurs une occurrence unique suscitant beaucoup de curiosité de leur part, et à mon grand plaisir.

C'est en fait cette authentique curiosité présente chez les membres de ma communauté d'accueil qui facilita, à travers ma présence sur le terrain et via des entretiens informels, l'échange de données culturelles extrêmement importantes pour ma recherche, et dans certains cas totalement inédites pour mes interlocuteurs. Entre autres, les quatre saisons, les modalités de la vie amoureuse et de la cohabitation des jeunes occidentaux hors mariage, sans parler de l'âge typique pour quitter la maison, l'accès généralisé aux études supérieures et la situation des peuples autochtones d'Amérique furent des sujets longuement discutés et ayant suscité beaucoup d'intérêt ainsi que la création de nombreux contextes opportuns à la poursuite de mon exploration

culturelle parmi les javanais. La seconde impression ayant marqué mon retour à Java fut la redécouverte d'un peuple dont la bonté et l'ouverture d'esprit m'étonnent encore. Sans en être obligés, les membres de mon quartier d'adoption m'accueillirent et se firent aidants et généreux à mon égard, dès les premiers jours de ma présence parmi eux. Il m'a semblé, même s'ils en étaient en aucun cas obligés, qu'il fut important pour mes nouveaux voisins de contribuer au mieux de leurs connaissances et capacités à ma recherche. Il faut dire aussi que, selon mon expérience, les habitants de Yogyakarta sont d'ordinaire très enclins aux nouvelles connaissances et découvertes, à l'échange de savoir et au partage de services et informations. Cette authentique disposition d'ouverture envers l'autre s'applique aussi à leur attitude à l'égard des étrangers, et contribue à expliquer le fait que j'y fus toujours très bien reçue et accueillie. Aussi, tel que nous l'avons vu, la recherche d'harmonie, *rukun*, peut aussi être établie comme l'une des dispositions locales faisant en sorte que ma présence parmi les habitants de *SI* fut si généralement bien perçue. En fait, si certains s'y opposaient, je n'en eu pas vent, le consensus et la bonne entente étant toujours préférables.

Ici aussi, ma maîtrise de la langue fut un outil indispensable et précieux puisque je fus en mesure de me présenter avec les mots qui me convenaient, soit, et tel que Geertz (1960) décida lui aussi de le faire, en tant qu'étudiante s'intéressant aux pratiques culturelles, et en l'occurrence religieuses des Yogyanais du *kampung SI*. Je préfère cette posture plutôt que celle de chercheur pour plusieurs raisons, qui seront élaborées plus en détails dans les prochaines sections de ce chapitre. C'est grâce aussi à ma présence, constante et prévisible, à l'un des lieux d'échange importants du quartier que je fus en mesure d'affirmer mes objectifs, démontrer mon respect et mon intérêt pour les membres de ma communauté et leur culture et expliquer les raisons de ma présence parmi eux. Si j'allais continuer à me présenter à des gens nouveaux tout au long de mon terrain, je pouvais tout de même compter sur les effets d'un réseau serré de coopération et de communication entre les membres de la communauté et d'une proximité résidentielle sur la diffusion des nouvelles concernant mon arrivée. Au fil du temps, et puisque je pris l'habitude de me rendre à l'*angkringan* presque tous les matins pour prendre mon déjeuner, *sarapan*, et mon *kopi*, mes collaborateurs savaient qu'ils pouvaient m'y trouver ou du moins m'y laisser un message pour m'informer de la venue d'un évènement ou pour m'inviter à prendre part à leurs activités, quotidiennes ou rituelles. Cela devint acquis, pour les gens qui me connaissent et qui cherchaient à me rencontrer ou me parler, que j'y étais non seulement présente, mais aussi

impliquée et toujours disposée à échanger nourriture, histoires, questions et données culturelles. De plus, le simple fait d'y passer parfois plusieurs heures par jour eut comme résultat de me rapprocher des gens travaillant à l'*angkringan* et le fréquentant, et me permit d'approfondir quelques relations, qui devinrent significatives dans le cadre de ma recherche. Finalement, l'élaboration d'un point physique d'ancrage dans ma communauté grâce à mon acte quotidien de présence à ce lieu important d'échange enrichit grandement, tant culturellement qu'académiquement, mon intégration sociale et ma collecte de données.

L'échange

Il existe certainement, pour les anthropologues menant une recherche de terrain, un grand nombre de stratégies pouvant être mises en application lors de la collecte de données. Si certaines de ces mesures peuvent être prévues ou planifiées d'avance, il arrive souvent qu'elles soient davantage développées au gré des interactions et des relations qui s'établissent entre le chercheur et sa communauté d'accueil. Dans mon cas, l'échange, informel et spontané, m'a semblé beaucoup plus fructueux qu'un cadre plus formel ou semi-dirigé d'entretiens individuels, et ce pour plusieurs raisons. La première est certainement liée à mon désir d'établir une relation autant que possible égalitaire avec mes nouveaux amis, plutôt que d'adopter une posture de chercheuse voulant les étudier, d'autorité intellectuelle. En essayant d'agir et de converser d'égal à égal, j'abolissais autant que possible la distance entre nos réalités respectives, pour en nourrir une commune, notre vivre ensemble. De plus, mon âge et mon sexe y furent pour quelque chose. La société javanaise est traditionnellement très hiérarchisée et attachée aux rôles devant être joués par chacun. Ainsi le rôle du chercheur, ou de l'universitaire revient la plupart du temps aux hommes, plus âgés et aisés, ce qui ne correspond pas du tout à mon statut, une jeune femme dans la vingtaine. D'adopter cette posture revenait donc à faire fi des normes sociétales établies, ce qui pouvait par la suite entraîner la création de malaises entre moi et mes interlocuteurs.

D'ailleurs, après quelques tentatives de mener des entrevues semi-dirigées individuelles, je me rendis bien vite compte que ma liste de questions me servirait plutôt de repère puisque cette façon de fonctionner semblait non seulement inconfortable pour mes interlocuteurs, mais aussi beaucoup moins révélatrice que pouvaient l'être les discussions spontanées qui prenaient forme autour de moi, et surtout, avec moi. Je réalisai aussi que l'imposition de thèmes plus précis de discussion ou la recherche d'informations spécifiques n'aboutissait pas aux résultats escomptés,

alors que je retirais de ma participation à des conversations *de tous les jours* une abondance de données ethnographiques pouvant être mises en application dans le cadre de ma recherche. Certes, je pouvais poser des questions, mais celles-ci n'étaient répondues à ma satisfaction que lorsque j'avais moi-même répondu à des questions ou parlé de ma vie au préalable. Ainsi la création d'un terrain commun où présenter et parler de nos cultures respectives, et la démonstration d'une générosité pouvant égaler la curiosité de mes hôtes devenaient la disposition la plus fructueuse pour mon enquête. Le fait de pratiquer cette approche dans un lieu où circulent déjà allégrement nourritures, boissons, cigarettes *kretek*, nouvelles et services facilitait aussi la mise en commun de tous types de données, le partage étant déjà de mise à l'*angkringan*. La patience aussi doit être présente, ainsi que le fait de demeurer en tout temps à l'affût de ce qui est dit, car au cours de mes journées passées à l'*angkringan* ou lors de visites chez des amis et collaborateurs, je ne pouvais prévoir ni contrôler le moment ou la manière dont feraient surface des données ethnographiques. Parfois une visite pouvait durer plusieurs heures sans ouverture apparente ou possible, alors que d'autre fois une rencontre de quinze minutes autour d'un verre de *jus jeruk* suffisait à enrichir significativement ma réflexion.

Dans tout cela, la notion du don et du contre-don est valable. Ainsi, mon implication et mon partage furent les vecteurs les plus importants et fructueux de ma collecte de données, ce qui m'engageait donc dans des dynamiques de collaboration et de coopération en soi révélatrices de la manière dont est tissé le tissu social de la communauté. Cet échange, ou don, est dans ce contexte et selon mon expérience, toujours fait volontiers et sans nécessité de sécuriser un retour immédiat, qui se fera tôt au tard, sous une forme ou une autre. Finalement, c'est en échangeant que je fus capable de manifester mes intérêts, mes désirs, mes questionnements et hésitations, auxquels mes collaborateurs furent sensibles et réceptifs. Souvent, le simple fait de parler de la manière dont je vivais mon terrain suffisait à faire naître une discussion sur un thème lié à ma recherche, ou initier une invitation à un événement rituel qui leur semblait pertinent afin d'approfondir ma connaissance de la culture javanaise. Tel qu'en témoignent mes données présentées dans le quatrième chapitre de ce mémoire, je fus incroyablement choyée, et touchée par la générosité culturelle de mes hôtes, pour qui ma participation au mode de vie javanais et aux expériences significatives (rituelles ou autres) le ponctuant était essentielle. Mon expérience de ceci me ramène aux concepts de commensalité et de *rukun*, présentés plus haut, et qui exemplifient bien la nature des interactions ayant lieu tous les jours, partout et parmi tous. Le fait

d'inviter, de partager, de discuter et d'échanger autour d'une cigarette *kretek* ou d'un verre de thé bien sucré, d'inviter et d'être invité, de questionner et de répondre, de rendre service, venir en aide et pouvoir en demander, tout ceci est selon mon expérience, fondamentalement javanais.

Le rythme du terrain : *pelan-pelan*

J'aimerais ici introduire un autre volet des modalités de ma présence sur le terrain et de mes stratégies pour la collecte de données et la production de savoir anthropologique, c'est-à-dire la notion javanaise du temps, ainsi que la relation que la chercheuse, *mbak meri* tel que me nommèrent mes hôtes, développe à cet aspect omniprésent de la vie dans toute société. C'est, en d'autres mots, le rythme de mon terrain que j'aimerais transcrire ici, afin d'évaluer et démontrer dans quelle mesure cela a pu influencer sur ma démarche. Je développerai aussi sur les deux principaux lieux et modes de ma collecte de données.

Le temps et le calendrier javanais

Sous le soleil et la chaleur, parfois accablante, les Yogyanais préfèrent prendre leur temps et ne rien précipiter, tout est *pelan-pelan*, lent, ce qui renvoie à leurs efforts afin d'être réfléchis et posés socialement, et en soi inspire à la réflexivité. C'est le matin, avant que la ville ne se réchauffe, et en fin d'après-midi, lorsque le soleil baisse dans le ciel, que les gens sont actifs. En plein cœur de la journée, mis à part les touristes qui magasinent sur Malioboro, il n'y a pas beaucoup d'action dans la ville, et il est possible de trouver les habitants des *kampung* soit à la maison en train de se reposer ou de travailler à l'intérieur, soit à l'abri sous la toile d'un *angkringan* se désaltérant et échangeant nouvelles et observations entre amis et connaissances. Il n'est pas rare non plus de trouver les commerces ouverts, mais les vendeurs endormis, faisant la sieste sur des tapis à même le plancher. Souvent aussi, on évalue la météo, chose qui n'est certes pas étrangère à une Québécoise, et on parle longuement des probabilités qu'il pleuve, ce qui a toujours pour effet de dissiper un peu la lourdeur et l'humidité qui s'accumulent dans l'air à mesure que la journée avance.

Avec ces réflexions au sujet du temps extérieur et ce rythme de vie inspirant la contemplation me vient aussi, tel que mentionné plus haut, un désir d'évaluation de mon temps intérieur, ou de mes dispositions en cet instant, en cette journée. C'est donc dans les heures creuses de l'après-midi que se faisait souvent ma mise au point personnelle, soit à l'*angkringan* ou à la maison, soit oralement avec un ou des amis, ou encore par écrit dans mon journal de bord.

Cet exercice, parfois difficile ou fastidieux de réévaluation personnelle continue, de mise en application d'une conscience de soi, est selon moi extrêmement important. Cette pause introspective me permettait également d'éviter le plus chaud de la journée ou les averses tropicales de l'après-midi, tout en suivant le rythme de vie des javanais et en étant présente à l'*angkringan* lorsque commence l'achalandage de l'après-midi. En apprenant à m'adapter à la cadence locale de la vie, j'ai aussi pris l'habitude de me reposer à la maison, ne serait-ce qu'une heure ou deux, en fin d'après-midi et avant de ressortir en soirée, afin de refaire ma réserve d'énergie, me rafraîchir et tout simplement faire une pause, chose importante dans de telles conditions atmosphériques afin de garder la forme physique et mentale.

Le fait de suivre le rythme local me permit aussi de faire face à un troisième aspect du terrain, très présent dans les travaux méthodologiques et réflexions épistémologiques des anthropologues d'hier et d'aujourd'hui, soit la frustration et l'impatience. Quiconque ayant fait du terrain le sait, il s'agit d'une période potentiellement stressante et où la nature des résultats qu'il sera possible d'obtenir occupe une grande partie de notre esprit, ainsi que le besoin d'amasser des données pertinentes. Ces préoccupations, bien qu'entièrement valides en soi, peuvent toutefois être dangereuses dans la mesure où la hâte du chercheur peut devenir un obstacle à la fluidité du terrain et à l'occurrence de moments culturellement riches et ethnographiquement pertinents. De suivre la cadence locale, en plus d'être dans certains cas une épreuve de force mettant au défi le tempérament et les objectifs du chercheur, est selon moi une disposition essentielle afin de se laisser guider par ses collaborateurs et imprégner à part entière des schèmes culturels présents dans le groupe social donné. Cela revient finalement à trouver un équilibre entre d'un côté le besoin de laisser venir le terrain, et de l'autre la recherche plus ou moins guidée de données ethnographiques, un exercice nécessitant beaucoup de sagesse et de conscience de soi.

Dans le cas précis de mon terrain à Java, le calendrier javanais²⁹, me posa aussi quelques défis méthodologiques. La première considération, peu banale, à ce sujet est que pour les javanais une journée débute au coucher du soleil, ce qui signifie que ce qui pour nous correspond par exemple, à un jeudi soir, est pour les javanais le vendredi soir, précédant la journée de vendredi, qui à son tour se terminera à la tombée du jour, avant le samedi soir, qui serait pour

²⁹ Voir Geertz (1960 : 38) pour une description détaillée.

nous occidentaux le vendredi soir. De toute évidence cette relation au temps peut porter à confusion, surtout lorsqu'elle est initialement inconnue de l'anthropologue³⁰ et totalement naturelle pour les locaux, qui ne sentent ainsi pas la nécessité d'explicitier la chose. C'est donc après quelques erreurs de communication et rendez-vous manqués qu'un ami crut bon de m'initier au sens javanais du temps, qui comporte aussi un autre aspect potentiellement confondant, soit l'existence du calendrier proprement javanais, et utilisé en superposé au calendrier officiel/occidental. Selon ce calendrier, les mois comportent tous trente-cinq jours, non fixés et déterminés par le début et la fin des sept cycles de cinq jours qui composent un mois, ou, en d'autres mots, entre une occurrence d'un jour et sa prochaine, environ trente-cinq jours plus tard. Il y a donc trente-cinq jours différents par séquence, ou mois, qui correspondent à la totalité des associations pouvant être faites entre les sept jours du calendrier occidental (du dimanche au samedi) : *minggu, senin, selasa, rabu, kamis, jum'at* et *sabtu* et les cinq du calendrier javanais : *legi, paing, pon, wagé* et *kliwon*. Ainsi, si l'on multiplie sept fois cinq, cela nous donne toutes les trente-cinq combinaisons, ou chevauchements de jours complétant un cycle du calendrier javanais et donnant des journées ayant comme appellation *jum'at-kliwon* ou *minggu-paing*, par exemple. Il va sans dire que pour les non-initiés, ce système peut porter à confusion, d'où mon insistance sur le terrain à clarifier, répéter et confirmer, autant que possible, mes rendez-vous et les dates d'évènements importants, en plus d'avoir toujours en ma possession un calendrier comportant les deux systèmes de datation.

Finalement, un autre élément de la relation au temps devant être mentionné est la notion du demain. Pour les javanais, demain, *besok*, peut désigner, comme pour nous, la journée qui suit la présente, mais, et sans variation langagière notable, ce mot peut aussi référer à un moment dans le temps encore plus éloigné. Ainsi, de dire « je t'invite à venir prendre le thé demain », peut signifier dans une journée, ou encore désigner un moment indéfini dans le futur. Parfois, pour dire plus tard et lorsque le moment en question n'est pas prévu à très court terme, on peut dire *besok-besok*, demain-demain, mettant l'accent sur le fait que l'intention y est, mais que le moment précis reste à déterminer. Pour toutes ces raisons, je réitère encore une fois le besoin,

³⁰ Même durant mes séjours précédents en Indonésie je n'eus pas connaissance de cette manière d'organiser les journées. En vérifiant avec mes amis à Bogor, la ville où j'ai habité et travaillé en 2006-2007 en tant que professeure d'anglais, je me rendis compte que les Sundanais, le groupe ethnique majoritaire à l'ouest de Java et à Bogor, une ville à une heure de la capitale Jakarta, ne comptent pas les jours ainsi. Il s'agit donc d'une relation au temps proprement javanaise et à ma connaissance non répandue ailleurs sur l'île, d'où le fait que je n'en étais encore pas consciente.

pour l'anthropologue comme moi menant de la recherche à Java, de demeurer flexible, disponible et ouvert, en plus de conserver la patience et le sens de l'humour nous permettant d'accueillir les nombreux imprévus inhérents aux divergences de relations au temps comme autant de moments pouvant nous éclairer sur les modalités, la richesse et la complexité de la vie javanaise de tous les jours, plutôt que comme des obstacles à l'enquête. En d'autres termes, tout comme, dans certains cas, le silence des collaborateurs au sujet d'un thème peut être tout aussi sinon plus révélateur que ce qui est dit, il faut savoir demeurer ouvert au potentiel ethnographique de tous les moments : tout comportement est communication.

Les lieux de l'enquête

Deux endroits occupèrent une place significative dans le cadre de ma collecte de données, et pour deux raisons différentes. Le premier, tel que le mentionne en détails la section précédente, fut l'*angkringan* d'*Ibu* et *Bapak* situé devant ma maison de chambres dans le quartier *SI*. C'est là que fut menée la grande majorité des discussions et échanges, à une ou plusieurs personnes, portant sur une multitude de thèmes, dont plusieurs en lien avec mon sujet de recherche et constituant une partie importante de mes données. C'est donc le volet textuel et communicationnel de mon terrain qui fut développé à l'*angkringan*, le récit, si l'on veut, de ma cohabitation avec les Yogyanais s'y étant en grande partie écrit. C'est aussi là que je pouvais questionner, consulter, interroger et tester mes observations faites ailleurs ainsi que les réflexions nées au gré des événements et échanges. Il s'agit du lieu de la construction réflexive de ma démarche et le quartier général où j'opérais les modifications et changements à ma méthode et à mon approche. C'est avec plaisir que je constatai, au fil du temps, la fierté avec laquelle *Ibu* et *Bapak angkringan* adoptèrent leur rôle de mentors et de guides culturels, m'appuyant, m'écoutant et m'orientant constamment dans ma démarche et me présentant même aux nouveaux venus. Si cela, j'en suis consciente, peut avoir eu comme effet d'influencer mes réflexions selon ce qu'ils désiraient que je dise ou sache à leur sujet, dans le cadre d'une recherche anthropologique portant sur l'agencéité des acteurs sociaux, ceci ne fait selon moi qu'enrichir ma capacité d'analyse, à condition de rester sensible à ce biais.

L'autre lieu important de mon enquête fut le *kampung S2*, lieu de résidence d'une grande partie de la famille et des amis de *Mas B*, un ami et important collaborateur. Alors que ma relation à *Ibu* et *Bapak angkringan* s'est surtout développée autour d'un lieu précis, ma rencontre

avec *Mas B* me permit de visiter plusieurs endroits de la région et de la ville, de participer à beaucoup d'évènements culturels et de rencontrer de nombreux et importants acteurs sociaux, notamment sur la scène musicale et théâtrale locale. Lui-même un excellent musicien ayant eu la chance de voyager à l'étranger ainsi que d'accueillir des amis européens chez lui, il fut en quelque sorte désigné par la communauté afin de me servir de guide culturel au quotidien. De plus, nos âges davantage rapprochés, sa familiarité avec la culture occidentale, sa disponibilité, son initiative personnelle, sans oublier le fait qu'il possède une motocyclette et qu'il soit impliqué sur la scène culturelle locale, rendirent notre association non seulement logique du point de vue de la recherche, mais aussi naturelle grâce à nos affinités.

C'est aussi dans sa famille et chez ses amis que je fus invitée à observer des *slametan* et à participer à leur préparation, certains donnés « pour vrai » dans le cadre d'un déménagement et d'un mariage, et d'autres festins « mis en scène » pour mon bénéfice (nous y reviendrons). Lors de ces moments, j'observais et posais des questions, exécutais les tâches que l'on me donnait dans la préparation du festin, et prenais en note toutes les informations que me fournissaient les participants, soit en réponse à mes questions portant davantage sur le volet symbolique du rituel, soit en guise d'explication volontaire au sujet des côtés plus techniques et physiques du rituel, notamment en lien avec la préparation et la disposition des plats. Le partage de ces moments culturellement intenses, soit la mise en commun d'une expérience rituelle, devint la base sur laquelle certaines relations se développèrent dans le temps. Ayant toujours comme point de départ cette expérience commune, la poursuite et l'approfondissement de discussions au sujet de thèmes déjà abordés lors de précédentes rencontres et observations se firent d'autant plus aisés et enrichissants. En ce sens, je crois que de mener mes observations toujours auprès du même groupe de personnes amène de la richesse et de la profondeur au contexte ethnographique et aux réflexions qui s'en suivent, en construisant toujours sur une même base au lieu de repartir chaque fois à zéro.

Mes visites fréquentes dans le *kampung* familial de *Mas B* me permirent ainsi de tisser des liens plus serrés avec quelques personnes, dont un couple plus âgé, *Ibu* et *Bapak S*, qui m'introduisirent aux univers culturels de la communauté chinoise, ainsi que des festivités et métiers entourant l'institution javanaise du mariage, et touchant parfois au complexe rituel du *slametan*. Situé en bordure de la ville, mais non loin du *kampung SI*, il arrivait aussi souvent que

je décide d'aller passer la journée à *S2*, avec ou sans *Mas B*, afin de jouer avec les nombreux enfants et les aider dans leurs devoirs (excellente manière de perfectionner mon *basa jawa*), paresser à l'ombre avec les anciens me contant leurs histoires parfois à peine compréhensibles, manger un bon bol de *bakso*, une soupe aux nouilles et boules de viande, suivre les *ibu-ibu* dans leurs tâches quotidiennes ou encore faire une promenade dans les champs pour rendre visite aux cochons élevés derrière les maisons³¹ de ce *kampung* semi-rural. *S2* est donc le lieu où j'évoluais réellement en tant qu'observatrice participante, mon appareil photo et mon cahier de notes à la main. Si cette posture peut être gênante au début, je dois dire que l'accueil que je reçus de la part des membres de cette communauté me rendit rapidement à mon aise. C'est toujours avec plaisir que les membres de ce quartier, très peu habitués à y voir une blanche, m'incluaient dans leurs activités ou m'invitaient à témoigner de quelconque moment de leur quotidien. Puisque ma présence y était spontanée et beaucoup moins prévisible que mes visites à l'*angkringan*, ma posture y était également différente, souvent beaucoup moins routinière et donc moins impliquée, légèrement plus loin des gens, ce qui résulta en des données ethnographiques d'un autre type, pouvant être jumelées à celles obtenues à l'*angkringan*. Somme toute, la combinaison de ces deux modes, en aucun cas exclusifs, d'observation et de collecte de données m'a fourni une richesse et une profondeur ethnographique qui sauront, je l'espère, être à la hauteur de la grandeur de cœur et de la générosité culturelle de mes collaborateurs javanais.

Mes outils

Journal de bord, cahier de notes et questionnaire

En tant qu'étudiante ayant évolué dans l'univers informatisé de la recherche et de la prise de notes, je décidai, pour mon terrain, de rédiger mon journal de bord sur mon portable. Ce journal de bord d'une cinquantaine de pages écrites à l'ordinateur constitue la base de mes données de terrain, et c'est chaque fois avec grande satisfaction d'avoir eu la discipline nécessaire à sa rédaction que je le relis et m'y réfère. Normalement, je profitais des quelques heures passées dans ma chambre à me reposer pour écrire toutes mes idées, impressions de la journée, observations, réflexions et questionnements. Cela me permettait de reposer mon esprit, non

³¹ Les habitants de ce quartier étant très majoritairement musulmans, les cochons élevés par les familles rencontrées ne sont pas voués à la consommation locale mais plutôt à la vente vers d'autres îles où la viande de porc est considérée comme une nourriture correcte, notamment vers l'île hindouiste de Bali, à l'est de Java, et vers les communautés chrétiennes de l'île de Sumatra, située à l'ouest. Les revenus générés par l'élevage de ces animaux sont relativement importants pour le cas des familles rencontrées.

seulement de la chaleur et de la frénésie de la ville, mais aussi en évacuant en lieu sûr toutes les idées et pistes d'analyse s'y trouvant, afin de continuellement faire place à de nouvelles données et observations. Il est aussi intéressant de retrouver dans ces pages des thèmes récurrents, des idées insistantes, des impressions, certaines momentanées, d'autres s'étalant et se fortifiant dans le temps, et qui seront en grande majorité exploitées dans mon analyse.

En plus de mon journal de bord rédigé à l'ordinateur, j'utilisais comme outil de terrain un cahier de notes, un petit livret noir aux pages lignées que je gardais sur moi en tout temps. Ce cahier me servit non seulement d'aide-mémoire, d'agenda et de carnet d'adresses, mais aussi au développement et à l'utilisation de mon lexique. Il s'agit d'une liste de mots clés, souvent dans les deux langues de mon terrain, préparée avant mon arrivée et développée continuellement jusqu'au jour de mon départ. Ainsi, j'y ai tout d'abord listé tous les mots et expressions déjà connues ou découvertes au fil de mes recherches préparatoires, pour ensuite y ajouter tout le vocabulaire appris sur le terrain et susceptible de m'être utile. C'est aussi ce cahier que j'utilisais lors de mes observations, au moment de nouvelles rencontres pour noter noms et rendez-vous, et à chaque fois qu'une idée me venait ou qu'une piste de réflexion se développait.

Tel que je le mentionne dans la section de ce chapitre portant sur ma présence à l'*angkringan*, mon questionnaire, ou guide d'entretien³², n'eut pas l'utilité ou la portée escomptée sur le terrain. Ayant tout de même servi de référence et d'aide-mémoire, et ayant quand même fait l'office de nombreuses révisions et reformulations, les questions s'y trouvant furent dans certains cas notées dans mon cahier de notes puis posées de façon informelle et spontanée à mes collaborateurs, le plus souvent au cours d'une conversation à l'*angkringan* ou lors d'une visite chez des amis. Malgré ceci, je crois qu'il est nécessaire pour moi de revenir sur les raisons ayant motivé l'abandon d'une méthode semi-dirigée d'entretiens individuels.

Le premier aspect important de ce choix méthodologique, et qui fut déjà évoqué plus haut, est celui concernant la hiérarchie sociale et le statut du chercheur dans la culture javanaise, et qui me mena à éviter la posture d'autorité académique. Être étudiante, c'est être disposée à apprendre et, tout en ayant des questions, se laisser informer par les vrais détenteurs de connaissances et de savoir, en l'occurrence les javanais au sujet de la religiosité javanaise. C'est cette disposition, fidèle à la manière dont j'ai perçu ma place dans cette communauté, qui

³² Voir annexe 2

explique en partie la mise de côté d'une démarche plus formelle caractérisée par des entretiens semi-dirigés. Certes, avant d'en arriver à les éliminer de ma démarche, j'ai tenté d'en mener quelques-uns, tous sans grands résultats. Non seulement j'ai découvert que de formuler des questions complexes en *bahasa indonesia* n'est pas la même chose que de converser couramment à l'oral, mais j'ai fait face à un autre obstacle inattendu lors de ces tentatives d'entrevues, soit la gêne de mes interlocuteurs. Il faut dire qu'il n'est pas surprenant qu'un javanais fasse preuve de retenue, tout comme nous l'avons vu en lien avec les concepts de *rukun* et de *slamet*, mais ce que je désigne ici comme gêne fait référence au changement d'attitude à mon égard. Les personnes que j'ai choisies pour mener ces premières entrevues le furent entre autres pour la proximité de nos contacts et la fluidité des conversations ayant eu lieu au préalable. Faisant preuve d'une grande éloquence quant à la culture et aux pratiques rituelles de leur groupe lors de discussions informelles et à plusieurs à l'*angkringan*, ainsi qu'une ouverture certaine à mon égard, ces personnes ne se firent nettement pas aussi volubiles une fois seules devant moi et mes questions. Si j'ai tenté par plusieurs chemins de détendre l'atmosphère, d'appliquer toutes les formules de politesse et de reconnaissance que je connaisse et de reformuler de toutes les façons possibles mes interrogations afin de les rendre plus naturelles, très peu de contenu fut dérivé de ces tentatives. Peut-être est-ce la chercheuse, en étant à sa première expérience de terrain, qui manqua de méthode? Cela se peut très bien. Quoi qu'il en soit, ma décision de m'y prendre autrement, surtout étant donnée la courte durée de mon terrain, fut selon moi la bonne, vue la richesse des données obtenues lors d'échanges informels à plusieurs interlocuteurs. De plus, dans le cadre d'une recherche portant sur la coexistence religieuse, l'on peut s'interroger sur l'importance, pour mes interlocuteurs de s'exprimer au sujet de leurs pratiques rituelles devant les membres de leur communauté. Cette manière d'appréhender la gêne d'une discussion intime et l'éloquence sociale en tant que moyen de validation ou d'affirmation de l'appartenance culturelle et religieuse peut selon moi porter fruit dans le cadre de mon exploration analytique, c'est pourquoi nous y reviendrons.

La place de la photographie

L'utilisation de la photographie par mes collaborateurs sur le terrain est un volet intéressant, bien qu'inattendu, de mon observation participante. Tout d'abord, au sujet des photos présentées dans ce mémoire, il faut savoir qu'une très grande majorité d'entre elles furent prises par mes collaborateurs eux-mêmes. Que ce soit suite à une invitation de ma part, ou bien

souvent de par leur propre initiative, les personnes présentes lors de mes observations participantes prenaient très souvent les photos à ma place, pendant que je m'occupais de rédiger mes notes et d'observer la scène. Plus qu'une manière de contribuer à l'accroissement de mon savoir anthropologique à leur sujet, mes hôtes et amis semblaient accorder une très grande importance au fait d'immortaliser mes observations et les festins qu'ils présentaient à l'aide de la photographie. En effet, j'eus même souvent l'impression que le fait de prendre la photo était pour plusieurs comme l'aboutissement de mon observation, et donc de leur contribution à ma recherche : une fois la photo prise leur travail était fait. En ce sens, il était donc de mon ressort de poser les questions et de faire preuve de plus curiosité ou d'insistance si je désirais avoir accès à une plus grande profondeur d'observation. Je ne crois toutefois pas que ceci puisse être associé à un désir, de la part de mes interlocuteurs, d'éviter certains thèmes ou d'occulter certaines données plus délicates. Plutôt, je crois qu'il s'agit tout simplement de la manière dont ils ont compris, ou comprennent le travail de l'anthropologue, la profondeur des données obtenues étant de toute façon de mon ressort.

Je conclurai en abordant le thème du consentement, que je considère ici comme étant implicite à l'implication de mes hôtes dans la documentation des rituels dont je fis l'observation. De plus, je me suis à plusieurs reprises assurée que les personnes présentes sur les photos fussent en accord avec leur présentation dans le cadre de ce mémoire, ce à quoi tous répondirent par l'affirmative et sans grand souci à l'égard de leur divulgation restreinte.

La place du chercheur

Quelques grands thèmes se profilent au dénouement de cette présentation du cadre méthodologique et épistémologique de ce mémoire, dont certains sont présents dans les travaux de mes prédécesseurs. En premier lieu, la place de la réflexivité du chercheur dans le processus de production du savoir anthropologique ne doit pas être perdue de vue car, et tel que le mentionne Johannes Fabian (2001 : 12), le savoir proposé par l'anthropologue doit être produit en médiation avec son expérience. De plus, dit Michel Agier (1997 : 70) : « le style d'engagement intellectuel est inhérent à la forme de l'implication ethnographique et celle-ci est la condition indispensable de la production du savoir anthropologique. » Jeanne Favret-Saada (1990 : 5) rajoute que le travail de terrain consiste en une aventure personnelle dans laquelle la participation du chercheur est l'instrument principal de connaissance. Finalement, pour citer

Gérard Althabe et Valeria A. Hernandez (2004 : 2), l'implication du chercheur est le cadre indépassable de la production des savoirs anthropologiques, où sa participation et sa présence sur le terrain font partie du champ des rapports sociaux qui y sont en jeu. Pour toutes ces raisons, je considère que la subjectivité du chercheur, plutôt que de se présenter comme obstacle à la production du savoir anthropologique, doit être abordée, investie et postulée comme étant un volet important de sa méthodologie et pouvant nous informer sur la nature des résultats obtenus. En ce sens, j'espère que mes efforts afin d'être présente dans ma démarche se présenteront comme des outils me permettant d'accéder à un savoir ethnographique authentique et représentatif des rapports et du contexte qui menèrent à sa production.

Mau kemana ? : Question et objectifs de recherche

Objectifs de recherche

Mau kemana, qui signifie « où vas-tu? », est l'une des questions la plus fréquemment posées entre voisins et connaissances en Indonésie. Plus qu'un besoin de savoir ce que fait l'autre, il s'agit d'une formule, pourrait-on dire de politesse, désignant le souci pour le bien-être d'autrui et la nécessité de poser des actions réfléchies. Dans le cadre de ma recherche, cette formule me renvoie à mes propres objectifs, à savoir où je m'en vais avec tout cela. À ceci, je répondrai par la présentation de mes objectifs de recherche :

- Comprendre, dans une optique d'étude du rituel, le déroulement du *slametan*.
- Évaluer l'importance relative du *slametan* pour les javanais musulmans dans le contexte d'une coexistence religieuse.
- Exposer les influences et symboliques sous-jacentes composant le *slametan* contemporain, et retracer son importance du point de vue culturel.
- Être en mesure de lier la pratique rituelle du *slametan* à des notions et concepts anthropologiques actuels nous permettant d'en accroître notre compréhension.

Question de recherche

Au terme de cette exploration méthodologique, et avant de présenter mes données et analyses, je suis prête à poser la question de recherche qui les oriente :

De quelle façon la pratique du *slametan* par les javanais musulmans de Yogyakarta agit-elle sur les dynamiques de coexistence religieuse dans lesquelles ils sont impliqués ?

Chapitre 3

Mettre la table : Java et le religieux

Après une exploration du champ anthropologique de l'étude du rituel, la présentation des concepts et théories utilisés pour cette étude, et l'élaboration de ma méthodologie de recherche, j'aimerais à présent faire un détour obligé par la littérature anthropologique, classique et contemporaine, sur Java, dans un premier temps, et ensuite sur le *slametan*. Il s'agit d'une région grandement étudiée par les sciences sociales et dont on doit connaître, au minimum, le profil religieux et historique afin de comprendre les dynamiques en jeu à l'heure actuelle, et ainsi espérer produire un savoir valable, en considérant à la fois les contributions de nos prédécesseurs ainsi que les nouveaux outils et méthodes de la discipline. Il est donc question ici de survoler, à défaut de pouvoir tout mentionner, le savoir anthropologique au sujet de Java qui soit pertinent dans le cadre de mon travail de recherche et utile, voire essentiel, afin de bien saisir la réalité dont il est question. Je poursuivrai ensuite avec une revue de littérature sur le *slametan* et la présentation du *slametan* en tant que tel, que les sections préalables nous permettront alors de comprendre plus en profondeur.

L'héritage des javanistes

Débutons avec un bref survol du passé historico-religieux du pays. Il est important de noter qu'il n'existe pas d'unanimité entre les javanistes quant à la période préislamique ainsi qu'au moment et à la nature de l'islamisation de l'archipel. Ce survol doit donc être considéré tout au plus comme quelques repères historiques permettant d'appréhender la réalité religieuse et culturelle du pays en mettant l'accent sur la place relative du *slametan* dans l'histoire. Explorer les forces sous-jacentes ayant contribué à la formation de ce rituel tel qu'il est aujourd'hui pourra être utile afin de mieux évaluer la manière dont sa pratique peut intervenir dans les dynamiques interreligieuses actuelles. La période préislamique est donc la moins documentée de l'histoire de l'Indonésie, pour la raison première que les origines de ce peuple remontent à très loin. Il s'agirait d'une population malayo-polynésienne s'organisant déjà en village et pratiquant l'agriculture, venue habiter l'île plusieurs siècles avant notre ère (Geertz 1960 : 5). C'est vraisemblablement à l'âge du bronze, soit de 500 av. J-C à 500 apr. J-C dans le cas de l'Indonésie, que les javanais se spécialisèrent et s'organisèrent en sociétés plus complexes et

articulées, notamment au niveau religieux. Dû au manque d'informations quant aux pratiques religieuses des populations à cette époque, il est plutôt difficile de préciser à quel moment et dans quel contexte fut premièrement élaboré ce que nous nommons aujourd'hui le *slametan*³³. Il semblerait à tout le moins que certaines traditions religieuses javanaises soient en partie influencées par l'héritage indigène et *animiste* de l'île, c'est-à-dire d'avant les royaumes indianisés.

Le deuxième siècle de notre ère marquera le passage à cette autre étape de l'histoire religieuse de l'île, avec l'introduction des traditions bouddhistes et hindouistes. Il n'existe pas de certitude concernant les motifs ayant poussé les javanais à adopter ces traditions, mais nous savons qu'à cette époque le prestige d'un chef pouvait être fonction de son savoir religieux. De plus, Jane Monnig Atkinson (1983 : 687) rajoute, citant McKinley (1979), que la transition des croyances et pratiques vers celles venues des royaumes indianisés peut se comprendre comme une transformation plus profonde et fondamentale de la vision du monde des Indonésiens de cette période. Il est également important de mentionner que les javanais et leurs dirigeants ne rejetèrent pas leurs anciennes pratiques à l'arrivée de l'hindouisme et du bouddhisme, mais les intégrèrent plutôt à leurs nouvelles connaissances religieuses (Lamoureux 2003 : 10). Dans les dix siècles qui suivirent l'introduction de ces religions en Indonésie, les grands royaumes hindouistes, puis bouddhistes se succédèrent. Ce fut aussi l'époque de l'élaboration de la tradition javanaise, constituée par assimilation sélective des éléments culturels, politiques et religieux indiens à la tradition locale³⁴ (Lamoureux 2003 : 10). Ce qui en découla est l'élaboration d'une culture arborant son propre corpus religieux, artistique, politique, technologique et économique. La place qu'occupait le *slametan* dans ce nouveau système est floue, faute encore une fois de documentation précise sur le sujet. Toutefois il est clair qu'à cette époque, la mise en valeur des pratiques *locales* ou *traditionnelles* était relative aux préférences politiques des monarques (Lamoureux 2003 : 13-14). De plus, c'est assurément cette valorisation de la culture javanaise qui rendit possible la perpétuation de pratiques religieuses traditionnelles. Toutefois, ces royaumes étaient d'abord hindouistes, ou bouddhistes, et ce sont donc ces religions

³³ Je me dois aussi d'adresser ce fait avec retenue, étant donné que la plupart des auteurs se font trop évasifs à ce sujet pour que je puisse les citer correctement. Ceci peut très bien être lié au manque d'information primaire à ce sujet, ou plutôt à son accessibilité réduite dû en grande partie à l'époque éloignée à laquelle nous faisons référence.

³⁴ Cette sélectivité est manifeste notamment dans le fait que certains aspects de la religion indienne ne furent pas conservés par les Javanais, tel que son strict système de castes par exemple (Lamoureux 2003 : 10).

qui jouaient le premier rôle, les traditions religieuses locales y étant vraisemblablement intégrées davantage en tant que folklore. Masdar Hilmy (1999 : 1) parle des traditions animiste, bouddhiste et hindouiste des javanais comme ayant constitué un *terrain d'accueil*³⁵ pour l'islam sur l'île, ce qui en fait une version unique dans le monde. En ce sens, dit-il, les traditions préislamiques firent office d'*arbitre* pour accommoder l'islam à la culture locale³⁶ (Hilmy 1999 : 1-2). Pour ce qui est du *slametan*, une étape selon moi cruciale pour la continuité de cette pratique fut sa reconnaissance et son incorporation dans le corpus islamique par le premier état musulman à Java, le gouvernement de Demak, au 15^{ème} siècle de notre ère (Hilmy 1999 : 3). À sa suite, les sultanats s'organisèrent au fil du temps, et en leur sein une élite, souvent liée à la cour du sultan, vit le jour, responsable du maintien et de la mise en valeur de la tradition religieuse javanaise (Lamoureux 2003 : 118). Ils développèrent un complexe de croyances et de pratiques, intégrant des éléments provenant du passé religieux de l'île, dans ce qui devint la religion traditionnelle (Lamoureux 2003 : 32-33).

Vue l'exceptionnelle variété culturelle manifeste en Indonésie, force est de constater qu'il doit parfois être difficile pour ses habitants d'entretenir un sentiment d'appartenance commun à tous. C'est ce fait qui depuis longtemps occupe l'esprit des dirigeants du pays et qui me mène à m'intéresser aux dynamiques culturelles et religieuses qui s'y retrouvent, car malgré toute cette diversité, et mis à part quelques conflits plus importants, les Indonésiens vivent d'ordinaire très bien avec les différences qui les entourent. Le domaine de la religion est sans doute celui où les dynamiques de tolérance et de respect mutuel sont les plus apparentes³⁷. Tout d'abord, bien que quasi 90% de la population indonésienne est musulmane, il existe en ce pays cinq religions officielles³⁸, ce qui laisse supposer une certaine politique de tolérance et de respect des différences qui semble appliquée et reconnue par la grande majorité (Peacock 1973 : 146-149). De plus, les mélanges entre les diverses traditions religieuses qu'a connus l'Indonésie, et plus particulièrement l'île de Java, ont selon moi fait naître une tendance à l'inclusion et au respect des différences qui se reflètent dans l'attitude des javanais envers l'*Autre*. John R. Bowen (2003 : 3) dit aussi qu'étant donné que l'Indonésie, malgré sa diversité, est tout de même le pays

³⁵ « local host »

³⁶ « religio-cultural arbitrate »

³⁷ Certes, il existe aussi un certain nombre de conflits et de tensions, notamment entre les Javanais plus « traditionnels » et les groupes musulmans fondamentalistes, mais cet enjeu dépasse largement les objectifs de ce travail.

³⁸ Islam, Christianisme et Catholicisme (considérés comme deux religions distinctes), hindouisme et bouddhisme.

avec la plus grande population musulmane au monde, les débats qui s’y développent peuvent nous ramener à l’une des questions fondamentales au sujet de la vie humaine, à savoir comment les gens arrivent à cohabiter tout en reconnaissant et admettant leurs différences, en forgeant de nouvelles stratégies de tolérance et d’acceptation mutuelle. C’est donc dans cette optique que je me propose d’étudier le *slametan*, que je conçois comme une « fenêtre » sur l’univers religieux des javanais musulmans.

Clifford Geertz, un incontournable pour tout anthropologue s’intéressant à Java, ainsi qu’aux idées de subjectivité et d’agencéité abordées dans le premier chapitre, prit lui aussi le *slametan* comme point central de son étude fondatrice au sujet de la religion javanaise en 1960. Certaines des catégories conceptuelles qu’il proposa afin d’appréhender scientifiquement le contexte culturel et religieux javanais devinrent une référence pour une très grande majorité des javanistes qui ont suivi. Si sa manière de mettre en relation les concepts qu’il introduit fut maintes fois révisée, il n’en reste pas moins que sa description de ceux-ci demeure pertinente, et c’est pourquoi je désire en mentionner quelques-uns ici. Ces concepts seront aussi liés à la conception de la personne javanaise ainsi qu’à l’idée de but commun vers lequel convergent les individualités javanaises que nous verrons plus bas, et c’est pourquoi j’enrichis les prochains passages des contributions de James Peacock à ce sujet.

Introduisons d’abord les termes maintenant généralement utilisés par les anthropologues pour décrire les identifications religieuses et culturelles faites par les javanais à différentes sphères de la vie sociale et traditionnelle. Tout d’abord, le terme *santri*, traditionnellement utilisé pour parler des jeunes garçons ayant décidé de vivre et d’étudier la foi islamique auprès de penseurs musulmans afin de développer leur savoir et leur maîtrise de cette religion (Peacock 1973 : 24-25). Aujourd’hui, sont considérés *santri* les javanais qui adoptent un style de vie pieux et dont le souci premier est d’accomplir et respecter les cinq piliers de l’Islam³⁹ (Peacock 1973 : 26). Ce qui préoccupe les *santri*, ce sont également la doctrine, et son application dans la vie morale et quotidienne en termes de *code éthique* (Geertz 1960 : 127). De mon expérience, ceux que l’on nomme *santri* peuvent être distingués des autres personnes du quartier ou du village grâce en partie à leur forte présence à la mosquée locale, *masjid*, plusieurs fois par jour, ainsi qu’en fonction de leur habillement, parfois très arabisé en comparaison à celui des javanais

³⁹ La *chahada*, attestation de la foi en un seul Dieu et son prophète, les *salat*, ou cinq prières quotidiennes, le jeûne, *saoum*, durant le ramadan, l’aumône, *zakat*, et finalement le pèlerinage à la Mecque, le *hajj*.

musulmans nominaux. De plus, pour en avoir fait l'expérience puisque le propriétaire de la pension où j'habitais durant mon terrain est *santri*, les gens de cette allégeance sont normalement réticents à manger ou à entrer en contact avec de la nourriture ou des offrandes provenant de festins rituels ou autres célébrations plus javanaises que musulmanes.

Pour ce qui est du terme *abangan*, il réfère à ce que Geertz (1960 : 5) décrit comme une tradition religieuse javanaise présentant un complexe extensif et très élaboré de croyances spirituelles, et un ensemble de théories et pratiques touchant aux domaines de la guérison, de la sorcellerie et de la magie, et puisant ses influences dans le passé religieux pluriel de l'île. Les personnes se souscrivant à cette vision du monde, les *abangan*, ne se prescrivent d'ordinaire à aucun des piliers de l'Islam, sauf peut-être à celui de la confession de foi en un seul dieu, encore là assez relative, et il est plutôt rare de les voir à la mosquée. Les *abangan* se trouvent surtout au centre de l'île de Java, là où régnèrent les grands royaumes hindous et bouddhistes, et où les traditions animistes d'antan sont encore vivantes. La juxtaposition religieuse, ou bricolage y ayant eu lieu à l'arrivée de l'Islam sur l'île est aujourd'hui connue sous le nom d'*abangan*, dont la pratique religieuse typique et centrale est le festin rituel du *slametan* (Peacock 1973 : 26, 27). C'est donc pour cela que mon enquête sera menée auprès de ce groupe, la nature même de leurs pratiques et croyances, ainsi que le fait que le *slametan* y occupe une place importante, servent à justifier ce choix. Notons toutefois que dans le cadre de ce projet, j'opterai pour le terme *kejawan* plutôt qu'*abangan* car, en plus d'être de loin préféré par mes collaborateurs sur le terrain afin de désigner leur appartenance culturelle et /religieuse, un bon nombre de chercheurs sont aussi en accord sur le fait qu'il s'agit d'un terme plus juste, voire plus correct et poli qu'*abangan* pour faire référence à la tradition culturelle en question. Le terme *kejawan*⁴⁰ fait donc référence au complexe culturel et religieux typiquement javanais englobant des pratiques rituelles telles le *slametan* et des croyances prenant racine dans un passé très ancien et fièrement maintenu vivant par mes collaborateurs. À ce sujet, Robert W. Hefner (1987a : 533) dit : «... the term *abangan* used to refer to people of the Javanist-Islamic persuasion, is in many regions of Java a highly pejorative term, rarely used for self-ascription by the Javanese [who] prefer to use Javanese Islam or *kejawan*. » Andrew Beatty (1999 : 158) dit, pour sa part, qu'une personne *kejawan* aura

⁴⁰ *Kejawan*, de *jawa* en javanais, ou Java. Peut être traduit sous le terme javanisme, ou sous l'expression qui est de/est inhérent à Java.

tendance à mettre l'accent sur la partie proprement javanaise de son héritage culturel, regardant son bagage musulman comme secondaire.

Une troisième catégorie, ou sous-structure sociale, élaborée par Geertz qui est à prendre en considération ici sont les *prijaji* (selon l'orthographe javanaise, *priyayi* en indonésien). Bien qu'il ne s'agisse pas pour plusieurs d'une catégorie religieuse telles que le sont les deux autres, ce terme désigne l'élite, autrefois de la cour du sultan et protectrice de la tradition javanaise, appointée cols blancs et travailleurs qualifiés dans les bureaux des différentes instances administratives au moment de l'occupation néerlandaise. Ils sont associés aux traditions javanaises de la cour (telles ses règles d'étiquette) et des arts de la scène (marionnettes, musique, danse, théâtre et poésie), et sont souvent reconnus comme personnellement attachés aux éléments préislamiques contribuant à la constitution de la culture javanaise (Geertz 1960 : 6).

Avant d'en arriver à la présentation du *slametan* en tant que tel, j'aimerais finalement faire état d'un peu de littérature scientifique au sujet de Java. Commençons avec un commentaire de Stephen C. Headley (2000 : 2) afin de réitérer ce que l'on sait déjà au sujet des javanais, soit le fait que leur corpus culturel est reconnu comme accommodant diverses pratiques religieuses et structures sociales complexes. Les croyances personnelles et allégeances sont elles aussi toujours sujettes aux réflexions et modifications. Si cette réalité javanaise est depuis longtemps avérée, Headley (2000 : 6) rajoute qu'après la proclamation de l'indépendance du pays en 1945, les relations entre les différentes factions religieuses furent reformulées à la lumière des nouvelles mentalités qui virent le jour, et ceci occasionna de nouvelles formes de conflit entre elles. Au sujet de la religiosité sur Java, Hefner (1987 : 536) a observé qu'il y existe de fortes variations locales et un haut niveau de complexité des différentes formes sociales impliquées dans les changements qui s'y opèrent. Parlant de changement, il dit aussi qu'afin de comprendre l'organisation et la transformation des traditions esthétiques (telles que, dans une certaine mesure, le *slametan*), il nous faut les situer dans le contexte social plus large où elles jouent un rôle et trouvent leur réelle signification (Hefner 1987b : 93). Si je désire m'éloigner d'une vision fonctionnaliste du rituel, où les questions de rôles et de fonctions sont au premier plan, afin de prôner une approche plus performative, ces considérations au sujet de la nécessité de toujours situer l'objet d'étude et les changements qui s'y opèrent dans le contexte culturel qui les rend pertinent sont selon moi tout de même très importantes.

Nous avons compris jusqu'à maintenant que l'île de Java est une région où l'Islam revêt un caractère plus nominal (Bonneff 1980 : 802), c'est-à-dire que bien que les javanais se disent officiellement musulmans, plusieurs d'entre eux ne pratiquent pas, ou peu, les cinq piliers et autres prescriptions normalement associées à l'Islam. Il s'agit donc davantage d'une étiquette choisie ou apposée dans un contexte national où l'adhésion à l'une des cinq religions officiellement reconnues par l'état est une des lignes directrices de l'idéologie nationale, le *pancasila*. Même pour les étrangers comme moi faisant demande de permis de séjour et de visas par exemple, la question inévitable de l'appartenance religieuse revient presque toujours dans les formulaires gouvernementaux, demandant de choisir l'une des cinq religions officielles⁴¹. Souvent même, l'option de non-allégeance ou de neutralité n'est même pas donnée. De plus, dans mes interactions de tous les jours, la question de mon appartenance religieuse fut presque omniprésente, et la relation entre l'héritage familial et culturel d'un côté, et la pratique de l'autre, fut source de nombreuses discussions enrichissantes, ainsi que de pistes de réflexion pour mon analyse. Au niveau du sentiment d'appartenance culturelle et du lien avec les institutions traditionnelles⁴², Bonneff (1974 : 120) suggère que dans la période suivant l'indépendance, ces liens ne sont plus imposés par les instances politiques et culturelles, mais plutôt mués en un attachement spirituel et affectif qui lie les individus à la tradition. Dans le même esprit, je me permets, pour compléter cette section de ma recherche, de citer un passage un peu plus long emprunté à Rembeth (2009 : 156) : « ...typologies of identity are closely related to the prevailing social relations among the communities. Some are very strict in following their religion because of their faith, family and ancestral traditions; some are half or partly pious because of their receptiveness to the great traditions of myth and willingness to blend with local aspiration. »

Le slametan : revue de littérature

Au terme de ce survol de l'héritage et du savoir que nous ont laissés les javanistes, je crois que nous sommes finalement assez équipés pour explorer en profondeur ce que l'anthropologie sait déjà au sujet du *slametan*. Nous avons jusqu'à présent appris que le *slametan* eut, aux différentes époques de l'histoire de l'Indonésie, une place plus ou moins centrale dans les pratiques religieuses des javanais. Postulé par certains comme étant central au complexe religieux décrit plus haut comme *abangan*, *kejawen* ou javaniste, soit mettant l'accent sur des

⁴¹ Voir note 29

⁴² Tel le palais du sultan à Yogyakarta

pratiques et croyances proprement javanaises, plutôt que musulmanes, indonésiennes ou occidentales, le *slametan* est donc compris comme articulé à un système social et culturel plus large dans lequel il revêt, nous le verrons, un sens bien particulier pour ceux qui le pratiquent. Sur ce, Beatty (1999 : 47) nous dit que la performance du *slametan* est reconnue comme engendrant des bénéfices sociaux. Il faut aussi savoir que ce rituel fut étudié de plusieurs différentes perspectives par des chercheurs se penchant d'un côté, davantage sur les racines préislamiques du *slametan*, et de l'autre sur ses liens avec la tradition musulmane. Dans sa thèse soumise en 1999, Hilmy fait selon moi un excellent travail de regrouper les informations pertinentes jusqu'à date disponibles au sujet de l'étude de ce rituel. Il est lui aussi d'accord pour dire qu'il n'existe pas qu'une seule approche ou explication historico-religieuse pour comprendre la nature de l'introduction et de la transmission des différentes traditions religieuses sur Java et leur influence sur le développement du *slametan* (Hilmy 1999 : 8). Une chose est cependant généralement acceptée dit-il, c'est que le *slametan* joue un rôle central dans la structure rituelle des javanais musulmans (Hilmy 1999 : 41). Il en donne aussi les définitions suivantes :

- Un rituel javanais pratiqué afin d'obtenir la bénédiction de Dieu et se traduisant en une sécurité ainsi qu'un bien-être collectifs et personnels (Hilmy 1999 : 2).
- Le don d'un repas visant la création d'un état de bien-être (Mayer et Moll dans Hilmy 1999 : 44).
- Un rituel javanais partagé par les musulmans et qui est pratiqué afin d'obtenir une sécurité psychologique et physique, du bien-être et de la prospérité (Hilmy 1999 : 48).

Federspiel (dans Hilmy 1999 : 41) décrit le *slametan* comme un festin communautaire⁴³ populaire parmi les musulmans nominaux (*abangan*) et organisé afin de souligner les événements importants dans la vie d'un individu. C'est aussi un rite dont la pratique contribue à renforcer la solidarité sociale parmi les javanais eux-mêmes grâce aux notions spirituelles en jeu, ainsi qu'à l'intégration sociale qui en découle (Hilmy 1999 : 42). Il rajoute que lors du festin, les entités invoquées se sustentent des prières, *doa*, de l'odeur de la nourriture et de l'arôme de l'encens qui est brûlé, *harum wangi*, ce qui les apaise. On nomme normalement le dieu musulman comme premier destinataire des intentions des participants, suivi d'une grande variété d'esprits et êtres surnaturels pouvant être invoqués durant le festin. Geertz (1960 : 16-29), pour ne nommer que

⁴³ « Communal feast »

lui, dévoue un chapitre entier à la présentation de tous les esprits auxquels croient les javanais et en dénombre cinq grandes catégories, celles des *demits*, esprits des lieux, et des *danjangs*, esprits protecteurs, étant les plus fréquemment visées par la pratique rituelle du *slametan*. Pour en revenir aux participants, ils tirent pour leur part subsistance de la nourriture servie et des interactions sociales, ce qui a pour effet de renforcer la solidarité sociale entre les membres du quartier (Hilmy 1999 : 45). À ce sujet, Geertz (1957 : 35) dit que les *slametan* sont à la fois des offrandes aux esprits, et des mécanismes commensaux d'intégration sociale. De plus, puisque ce rituel incorpore des éléments provenant de différentes traditions religieuses, par exemple la reconnaissance des esprits des lieux, on le distingue de ce qui pourrait être attribué à la pure tradition islamique, et n'est donc pas reconnu comme valide par les plus fervents défenseurs de la nouvelle religion (Hilmy 1999 : 37). Victor Rembeth (2009 : 157) rajoute à ce sujet que puisque ce rituel est lié à des symbolismes inspirés par les grandes traditions religieuses autres que l'Islam ayant prospéré sur l'île, on l'a souvent jugé comme ne faisant pas partie du corpus islamique, ce qui crée forcément des tensions avec la faction musulmane orthodoxe de la société. Beatty (1999 : 43) parle aussi de ce fait en disant que pour certains musulmans plus fondamentalistes le savoir *kejawen*, mis de l'avant par les javanais musulmans « nominaux » et s'inspirant d'un héritage en partie préislamique, relève de la coutume, ou tradition, *adat*, et est en ce sens inférieur aux vérités universelles de la Religion. Pour d'autres, plus flexibles dans leur interprétation, le *slametan* est vu comme faisant partie de la variante locale de l'Islam (Woodward 2011 : 113). Dans ce type de festin, l'accent est plutôt mis sur la prière et les intentions de l'hôte. Pour d'autres encore qui voient ce rituel comme javanais avant tout, la nourriture consommée par la communauté et offerte aux divinités et esprits, (dont le dieu musulman fait souvent partie), est l'élément le plus important (Hilmy 1999 : 54 et Woodward 2011 : 115).

Selon Geertz, résumé dans Hilmy (1999 : 49), il y a quatre formes classiques, ou occasions typiques pour la pratique du *slametan* : les étapes importantes de la vie (naissance/accouchement, circoncision, mariage, mort, etc.); les fêtes importantes des calendriers musulman et javanais; les fêtes visant la consolidation des liens sociaux dans le village ou le

*kampung*⁴⁴; et enfin, certains besoins ou raisons ponctuelles, propres aux familles (par exemple un déménagement, une maladie ou une possession⁴⁵, le temps de la récolte, un changement de nom, ou encore le départ d'un enfant à l'université). Dans tous les cas, ce festin rituel demeure modeste, furtif et simple (Geertz 1960 : 11). Un observateur non conscient ou averti de son existence pourrait même en apercevoir un sans remarquer qu'il s'agit d'un moment, pour reprendre l'expression de Victor Turner, liminaire. Lors du festin, les invités ne mangent d'ordinaire qu'une petite partie de la nourriture qui est préparée et leur est servie, et ce très discrètement. Une des explications pour ceci est qu'il est mal vu d'être démonstratif en mangeant et que, comme dans toutes les interactions régissant la vie sociale des javanais, l'humilité est de mise (Hefner 1987b : 77). Le reste de la nourriture sera emballée dans des paquets de feuilles de bananier, renvoyés avec chaque représentant de maisonnée pour être partagé avec la famille (Hilmy 1999 : 58). Ainsi l'efficacité du rituel est propagée dans toute la communauté, et non pas seulement parmi les gens présents (Woodward 2011 : 122).

Andrew Beatty (1996, 1999) fait lui aussi une analyse du *slametan* qui introduit des thèmes et pistes de réflexion intéressantes pour mon travail de recherche. Pour lui, le *slametan* est un exemple d'ambiguïté ordonnée, où la tâche de l'interprétation symbolique est assumée par les participants eux-mêmes, les significations des gestes et pratiques étant souvent implicites (Beatty 1996 : 272). Ainsi dit-il, des gens de différentes allégeances religieuses et habitant le même *kampung* se rejoignent dans le *slametan* où, dans ce moment de partage, ils en viennent à « s'entendre qu'ils ne s'entendent pas ». C'est donc une fabrication de consensus permettant d'atteindre les états sociaux désirés mentionnés plus haut, encore un exemple de l'habileté qu'ont les javanais à superposer des couches de significations et d'identification, supposant bien sur que ce rituel rassemble vraiment des gens provenant de différentes appartenances religieuses (Beatty 1996 : 272). Tel qu'en témoigneront mes données dans le chapitre suivant, ce n'est pas tout à fait ce que j'ai observé, surtout au sujet du volet pluriel de la participation au *slametan*. Guinness

⁴⁴ Par exemple le *bersih desa*, « nettoyer le village », une fête communautaire visant le maintien de la bonne production agricole, ainsi que des relations saines et profitables avec les entités surnaturelles locales (esprits et ancêtres des lieux entre autres), et au cours de laquelle sont organisés des *slametan* (Hilmy 1999 : 53).

⁴⁵ Les *lelembut*, aussi *gendruwos*, *setans*, *demits* ou *djims* sont les esprits et entités potentiellement responsables lorsqu'une personne est jugée possédée. Tel que l'explique Geertz, (1960 : 19-21), la possession est une sérieuse affaire, potentiellement grave en ce qu'elle peut entraîner la maladie, la folie et même la mort. La crainte de ces esprits est très présente chez les Javanais, souvent réticents à en parler, mais ayant tout de même développés un complexe système de pratiques et croyances en lien avec la prévention de la possession et sa guérison.

(2009 : 162) nous fait lui aussi remarquer que si auparavant il était fréquent que des personnes aux différentes croyances se rassemblent pour ce type de célébration, la tendance actuelle démontre un plus grand désir de distinction, surtout au niveau rituel, entre les différents groupes religieux du *kampung*, ce qui ne nuit toutefois pas à leur solidarité dans les autres sphères de la vie. Finalement, Beatty propose de décrire le rituel en question des façons suivantes :

- Un festin rituel consistant d'offrandes, de nourritures symboliques, de discours formels et de prières, et correspondant aux « phénomènes sociaux totaux » que sont le potlatch et la kula en ce qu'il détient une importance comparable au sein de son système, et une densité symbolique également correspondante (Beatty 1999 : 25).
- Considéré par les participants comme une partie intégrante de leur vie sociale et de leur sens d'eux-mêmes en tant que javanais (Beatty 1999 : 25).
- Un évènement qui à la fois exprime et contient les différences culturelles ; un modèle javanais de compromis culturel (Beatty 1999 : 26).
- Un *slametan* est généralement organisé dans le but de créer l'état de bien-être, de sécurité et d'absence d'obstacles terrestres et surnaturels nommé *slamet* (Beatty 1999 : 30).

Barbara Hatley (1982 : 55) dit, comparant le *slametan* au théâtre traditionnel de marionnettes, le *wayang kulit*, que de telles performances : « ... bind together in shared community and protection from social and supernatural disturbances those attending them, and through their familiar format, incorporate into the ongoing life of the community the particular events which they celebrate. » Lorsque de telles festivités sont centrées sur le local, Hatley fait l'analyse qu'elles établissent ou confirment chez les participants un certain sentiment de fierté pour leur *kampung* et une solidarité entre eux qui vient incarner une conception locale de la personne javanaise (Hatley 1982 : 64). De plus, lors des *slametan*, tous les participants bénéficient, selon Mulder (1983 : 261), du même statut, chaque personne contribuant également à l'efficacité rituelle et sociale de l'évènement. La notion de support communautaire est aussi mise de l'avant par Patrick Guinness (2009 : 151) pour qui le *slametan* sert à situer socialement la maisonnée parmi ses voisins et consolider les réseaux de solidarité, ou support social, dont elle pourra bénéficier dans le futur, ce qui n'est pas sans rappeler l'idée de réciprocité à laquelle j'ai touché dans le chapitre précédent. Ceci sert, continue Mulder (1983 : 261), à établir l'état de *rukun*, soit d'unité harmonieuse, parmi les participants. Ariel Heryanto (2007 : 46) compare pour sa part le *slametan* aux performances de *gamelan*, un orchestre javanais traditionnel de percussions où, tout comme dans le festin rituel qui nous intéresse : «... there is no one hegemonic set of values providing meanings for a range of concrete entities and activities. They

are not neutral and standardized units, [but rather] mutually and deeply embedded. They are signified within the particular community's immediate memory and concern ».

Terminons ce survol avec ce que nous dit Woodward (2011) au sujet du *slametan*, avant de passer à la présentation de mes données de recherche. Selon lui le rituel provient de la tradition musulmane, et doit donc, à l'instar de toute autre tradition religieuse contemporaine sur Java, être comprise à la lumière des champs de signification établis dans le monde musulman (Woodward 2011 : 113). Pour lui, il s'agit d'un exemple de la complexité et de la variété des Islam locaux (Woodward 2011 : 135). La sélection des invités le préoccupe également car, dit-il (Woodward 2011 : 121-122), elle est basée sur des notions socioreligieuses au sujet de la communauté et des obligations anticipées envers les pauvres, la parenté et les voisins. En effet, les hôtes font toujours attention d'inviter les plus pauvres ou du moins leur faire parvenir un peu de la nourriture préparée. Ceci serait relié en partie au pilier de la pratique musulmane encourageant la charité, la *zakat*, et aussi au besoin de maintenir une forte solidarité dans la communauté. Finalement dit-il (Woodward 2011 : 135) : « The ritual can be understood as the product of *bricolage* through which concepts derived from various Muslim textual and ritual traditions and elements of Islamic culture that transcend locality are fused with things specifically Javanese ».

Au terme de cette exploration du *slametan* et de la manière dont il sera compris dans le cadre de mon analyse, j'aimerais revenir brièvement sur la place qu'occupe la question des origines religieuses de ce rituel dans la littérature et le savoir anthropologique. Je considère qu'à l'heure actuelle, et vue la richesse du savoir au sujet de Java, il n'est pas nécessaire, dans le cadre d'une étude sur le *slametan* et sa pratique contemporaine à Yogyakarta, d'élucider la question de la construction historico-religieuse du rituel. Ainsi, peu importe de confirmer si le *slametan* est un rituel musulman, hindou, bouddhiste, préislamique ou syncrétique. Ce qui prime pour moi est avant tout de comprendre ce que signifie le *slametan* pour ceux qui le pratiquent aujourd'hui. Pour reprendre les pistes d'analyse proposées par Anthony Cohen dans Guinness (2009 : 6), il s'agit pour le chercheur d'analyser la manière dont une communauté est symboliquement construite et signifiée par ses membres grâce à l'élaboration de marqueurs sociaux et à la « construction » de traditions distinctives, ainsi qu'à l'existence d'un sentiment d'appartenance symbolisé par une revendication de certains rituels et manières de faire les distinguant des autres.

Beatty rajoute, (1999 : 48) : « What matters primarily for an understanding of ritual is, in any case, the significance derived by participants themselves. The putative textual origins of the *slametan* or its parallels in other Muslim societies have little bearing on its contemporary significance. »

Chapitre 4

Le *slametan* et autres rituels : Observations et données

Sur le *slametan*

Lors de mon séjour de deux mois à Yogyakarta à l'hiver 2013, il me fut donné d'observer et de participer à différentes formes de *slametan* avec le même groupe de personnes résidant dans le *kampung* S2. Les paragraphes qui suivent décriront dans un premier temps le déroulement typique des festins rituels auxquels je fus invitée, ainsi que le contexte entourant mes observations et l'organisation de ces événements. J'enrichirai aussi cette section avec des réflexions personnelles comparant mes données de terrain au sujet du *slametan* à celles d'autres anthropologues (voir chapitre 3). L'ensemble de ces données viendra nourrir mon analyse dans le chapitre suivant en spécifiant la nature du rituel qu'il me fut donné d'observer afin d'évaluer dans quelle mesure cela peut se relier à ce qui est dit et su au sujet du *slametan*. Ce choix est dicté, nous le verrons, par le fait que les prescriptions pour le rite varient beaucoup suivant les circonstances et les régions (Bonneff 1974 : 133). L'étudier dans le contemporain et au centre de Java, ce n'est pas la même chose que de mener une étude sur le *slametan* dans les années 1960 à l'est de l'île⁴⁶. Ainsi les contributions des javanistes, bien que devant faire partie de mon bagage de connaissances sur le sujet, ne doivent pas venir obscurcir ce qu'il me fut réellement donné d'observer sur le terrain et qui constitue la base de mon analyse.

Afin de présenter efficacement ces données sur le *slametan*, je présenterai d'abord les différents types de festins rituels, pour ensuite organiser mes observations selon les différentes catégories suivantes : quand, où, qui, comment et quoi, pour terminer avec une section sur la nourriture rituelle et une sur le vocabulaire entourant le rite. Suivra ensuite la présentation d'autres données pertinentes de terrain via la description d'expériences significatives, dont certaines de nature rituelle.

⁴⁶ À l'instar de Clifford Geertz, notamment.



Wiwitan au kampung S2, Yogyakarta 2013



Slametan pour l'inauguration d'une nouvelle maison



Sajen et kemenyan

Kampung S2, Yogyakarta 2013

Types de festins rituels

Tel que nous en avons fait mention plus haut, il existe un grand nombre d'occasions dans la vie des javanais qui nécessitent ou entraînent traditionnellement l'organisation d'un *slametan*. Selon l'évènement spécifique en question, mon expérience de terrain démontre que le festin rituel peut présenter des variations, plus ou moins grandes, et dont je désire faire état ici. Le premier type dont j'aimerais parler est le *slametan* mortuaire, l'un des plus importants et fréquents. Si j'ai observé que la hâte ou le sentiment de presse, voire d'obligation immédiate, est rarement ressentie par mes collaborateurs javanais dans leur vie de tous les jours, le décès d'une personne suscite un besoin immédiat auquel répondent prestement la grande majorité des gens, soit celui de faire acte de présence, d'apporter condoléances et denrées de base (souvent des grains de riz cru, *bras*), et de démontrer son support pour la famille vivant la perte d'un proche, et ce, dans les heures suivant le décès. Ces visites sont normalement empruntées d'un calme détaché, d'une neutralité émotionnelle nécessaire afin de permettre à la famille d'accepter le départ de leur être cher, ainsi que d'éviter que l'esprit de celui-ci ne demeure parmi les vivants faute d'acceptation de son nouvel état. Cette disposition émotionnelle typiquement javanaise, et qui se nomme *iklas*, est de mise dans un bon nombre de situations, par exemple au moment de dire au revoir à des parents ou amis, ou encore de se départir d'un objet de valeur. Cet état recèle à la fois une nostalgie ou une tristesse, mêlée à une acceptation quasi stoïque du cours des choses et se traduisant en un calme déconcertant pour l'étranger, mais absolument nécessaire pour les javanais afin de maintenir les états sociaux désirés de *slamet* et *rukun*. Une trop grande expression de la tristesse, du désarroi ou même de la colère des membres d'une communauté entrainerait en effet un débalancement dans la fragile harmonie si minutieusement façonnée par tout un chacun. Ainsi, si les larmes sont proscrites au moment du décès, le support émotionnel est tout de même accepté volontiers, et c'est ainsi que certaines femmes formant l'entourage immédiat ou la parenté de la famille endeuillée resteront sur place pour aider à préparer le premier *slametan* mortuaire, donné la même journée. Les autres s'en iront après une courte période de temps, souvent environ une demi-heure, afin de retourner à leurs occupations normales.

J'ai aussi noté que ce sont surtout les membres de la communauté *kejawan* qui se déplacent en de telles occasions, ceux ne se souscrivant pas à leurs pratiques resteront plutôt à l'écart, ne seront surement pas invités au *slametan* et, s'ils sentent le besoin de poser un geste

pour le défunt, lui offriront plutôt des prières à la *masjid* locale. Ainsi l'acte de présence pourrait être lié au désir d'affirmation de l'appartenance identitaire, une piste à explorer dans le prochain chapitre. Au sujet du décès d'un javanais musulman, on m'a maintes fois expliqué que la mort d'une personne sera soulignée par un *slametan* à plusieurs reprises au cours des années qui suivent (premier jour, troisième jour, septième jour, quarantième jour, centième jour, un an, deux ans, puis millièmè jour). Le jour même du décès, il faut agir vite afin de pouvoir accueillir les gens présents pour le *slametan* et pour supporter la famille, parfois quelques heures seulement après le décès.

Vu le manque de temps et souvent aussi de ressources (malgré les contributions généreuses qu'apportent les visiteurs), une variante moderne et plus rapide à préparer du panier de nourriture offert aux invités est proposée. Dans les festins qui suivront, si les ressources familiales le permettent, nous retrouverons les plats typiques plus élaborés, ainsi que des nourritures qu'affectionnait particulièrement le défunt afin de lui rendre hommage. La décision d'opter pour une variante plus moderne, rapide et économique n'est pas faite sans regret, et le sentiment d'éloignement par rapport à la tradition, vécu par les organisateurs d'un *slametan* mortuaire lorsqu'ils sont contraints d'en offrir une version moderne, souvent à cause de contraintes temporelles et/ou monétaires, est très souvent emprunt d'une nostalgie fortement ressentie. Ainsi, j'ai fréquemment été témoin d'un discours, apparemment assez répandu, louant d'un côté les anciennes manières de faire, entièrement javanaises, liées au mode de vie rural et puisant dans une très ancienne tradition, et regrettant de l'autre les conditions et contraintes modernes entourant la perpétuation du rituel dans les communautés urbaines et contemporaines. Cette opposition tradition/ruralité et modernité/urbanité semble préoccuper grandement les javanais musulmans d'aujourd'hui, et viendra enrichir mon analyse au sujet des conditions et raisons de la pratique actuelle du *slametan* par les membres de la communauté *kejawen* vivant en ville. Si je ne fus jamais invitée à un vrai *slametan* mortuaire, des collaborateurs crurent tout de même important de m'instruire au sujet des différentes versions du festin (moderne ou traditionnel), sur les nourritures présentes dans les deux cas, la disposition des plats ainsi que le déroulement du rituel en soi, en le mettant en scène pour mon bénéfice, ainsi que celui des personnes présentes qui profitèrent de la nourriture offerte.

Mis à part le *slametan* mortuaire, mon expérience de terrain me permit aussi d'en apprendre sur d'autres types de festins rituels, notamment celui donné avant la récolte, que l'on nomme *wiwitan*, et auquel je fus invitée à participer dans le *kampung S2*. Au contraire des autres festins où l'offre de nourriture à la communauté occupe une place centrale, celui-ci semble vouer une plus grande importance à ce que l'on donne aux entités reconnues comme responsables du succès de la récolte. On commence par se rendre dans les champs à la tombée du jour afin d'y déposer les paniers de nourriture et offrandes préparées pour l'occasion, sensiblement différentes de celle présentes lors des autres festins. Dans le cas qu'il me fut donné de voir, seuls les hommes s'y rendirent, les femmes ayant cuisiné restèrent à la maison en attendant leur retour, assez prompt. Selon mes amis qui m'y invitèrent, les femmes ainsi que les hommes apprennent à préparer le *wiwitan* et y participer dès l'âge de 10 ans environ. C'est aussi au moment de déposer les offrandes dans les champs de riz, *padi*, que l'on adresse nos prières et requêtes, l'encens allumé s'occupant de les transporter jusqu'aux destinataires de nos souhaits. Au contraire des autres festins rituels, le voisinage n'est pas invité à s'asseoir pour partager un moment de commensalité. Plutôt, une fois de retour du *padi*, la famille immédiate, la seule présente pour l'occasion, mange à sa faim la nourriture préparée qui ne fut pas laissée dans les champs, pour ensuite emballer ce qui reste afin de l'offrir aux premiers arrivés ou encore aux voisins immédiats. Le festin consiste normalement en du riz blanc, un plat de nouilles aux légumes, un plat à base de petits poissons séchés et très salés, des œufs de canard cuits durs, et parfois du tofu ou *tempeh* frits. Lorsque dans les champs, il est aussi important de bien placer les paniers d'offrandes sous des grappes de riz mur, et prêt à être cueilli, l'endroit est donc normalement choisi d'avance, avant la tombée du jour. De plus, tous les champs dans le *kampung S2* ont, à une extrémité, une petite structure de béton comportant un toit, un banc et un plancher, servant à la fois de lieu de repos pour les travailleurs durant la journée, et d'autel où déposer les paniers de nourriture offerts par les propriétaires dans le cadre d'un *wiwitan*. Finalement, j'ai remarqué que quelques-uns des montages de feuilles et fleurs faisant partie du festin offert sont façonnés afin de ressembler aux plantes, grappes d'œufs pondus par les insectes et autres fleurs visibles dans les champs, afin de créer un lien entre tous les éléments de ce lieu et les entités qui le protègent.

Pour ce qui est des autres types de *slametan* dont je fus témoin, notamment celui suivant la naissance d'un enfant où l'on enterre le cordon ombilical, celui préparé dans la famille du gendre à l'occasion d'un mariage, ainsi que celui inaugurant l'arrivée dans une nouvelle maison,

les éléments observés sont tous plutôt les mêmes et présentent dans l'ensemble les caractéristiques disons plus typiques du festin rituel en question, que les sections qui suivent décriront en détail selon l'organisation des données mentionnée plus haut.

Le quand

Le *slametan* se déroule normalement en fin de journée et est souvent articulé, dans le cas par exemple d'une naissance ou d'un mariage, à une série d'évènements s'échelonnant sur quelques jours, et dont les dates exactes sont souvent choisies en fonction du calendrier javanais et de l'expertise d'un *dukun*⁴⁷, spécialiste du système de numérogie et de divination javanais nommé *petungan*, permettant de choisir les jours les plus propices à l'accomplissement de projets importants (Geertz 1960 : 30-33). Aujourd'hui, l'expertise calendaire et numérogie javanaise tend à se perdre, même si l'intérêt pour la divination ainsi que les superstitions restent très présents dans l'esprit des javanais, en plus d'un sens quasi-instinctif de la mise en application du *petungan*. Des alternatives modernes sont également proposées, comme par exemple une petite application informatique dans laquelle on entre une série de dates importantes et données personnelles afin d'obtenir des réponses et conseils pour les questions que l'on aurait traditionnellement adressées au *dukun*, un peu à la manière de « l'astrologie occidentale » que nous connaissons.

Pour en revenir au *slametan*, en tant que chercheuse, je m'attendais à être invitée aux festins organisés dans le *kampung* et chez des amis, ce qui fut fait dans certains cas. À quelques occasions, j'eus vent de l'organisation d'un *slametan* mortuaire ou pour la commémoration de la mort d'un individu et, malgré le fait qu'on en parlait ouvertement autour de moi, je ne reçus pas d'invitation. Puisque cela n'était pas toujours le cas, je n'insistai pas, me disant que certains évènements pouvaient de tout droit être réservés aux membres « authentiques » de la communauté, d'autant plus qu'en ces fois particulières, il était question de décès, un sujet quant à moi plus délicat. Ce à quoi je ne m'attendais pas du tout, et qui fut une de mes trouvailles les plus surprenantes, fut le fait que des amis étaient disposés à organiser, ou je dirais plutôt à mettre en scène, un type ou un autre de *slametan* pour les bienfaits de mon observation, moyennant une

⁴⁷ Il existe plusieurs différentes sortes de spécialisations pour les *dukun*, allant du massage, *pijet*, aux remèdes traditionnels nommés *jamu*, aux sages-femmes, *dukun baji* (réservé aux femmes) et spécialistes du mariage, en passant par la divination et la prévention de la malchance. Ce métier est typiquement associé au complexe religieux *kejawen* et les *dukun* ont souvent plus d'une spécialisation, ou *ilmu* (Geertz 1960 : 86-88).

contribution monétaire de ma part (servant uniquement à l'achat des denrées nécessaires à la préparation des plats, et de thé pour la maisonnée). Ainsi, en rapport à ce que je pensais être un rituel appartenant à la sphère du sacré, mes amis et connaissances ne voyaient d'apparence pas d'inconvénients à le recréer dans un contexte profane pour la seule raison de partager avec moi leur culture et leurs connaissances au sujet de la tradition javanaise, et profiter d'un bon repas. Je rajouterai qu'en ces occasions l'initiative de la requête ne venait pas de moi, mon ami et collaborateur *Mas B* m'ayant initialement introduit à ce groupe de personnes et m'accompagnant souvent dans mes visites, en faisait lui-même la demande, suivant souvent mes récentes questions et les sujets de nos dernières conversations. Même dans ces instances, une grande attention était apportée aux détails et à l'authenticité du rituel : on le faisait donc également à la tombée du jour, et les voisins étaient aussi inclus dans le partage de la nourriture, comme à l'habitude. Il s'agissait toujours de très beaux moments, où la cohésion sociale et l'harmonie dans la proximité des rapports entre voisins étaient palpables. Même l'aisance avec laquelle une étrangère était admise dans ce type d'échange si riche et culturellement dense en dit long sur les intentions des javanais quant au bien-être collectif et au vivre ensemble.

Le où

Le *slametan* a d'ordinaire lieu dans la pièce principale de la maison. Les habitations javanaises sont typiquement construites en fonction de fournir une grande pièce à l'avant, utilisable dans de telles occasions. De plus, chez les familles à plus faible revenu chez qui je fus invitée à observer et participer au rituel, ces salles étaient très peu meublées, peut-être une petite table et un divan dans le coin, et servaient pour tout. Au moment du coucher par exemple, des tapis tissés sont déroulés à même le plancher et c'est ainsi que dort toute la famille. Pour le *slametan*, ces mêmes tapis tissés seront placés au milieu de la pièce, et c'est dessus que l'hôte servira les plats de nourriture, avec les invités assis autour. Il n'est pas rare que la cuisine (servant des fois à plus d'une famille) se trouve à l'autre extrémité de la maison. Lors des préparatifs, l'on voit ainsi beaucoup de va-et-vient entre la pièce où sont préparés les plats, et celle où l'on recevra les invités. Les portes de ce type de résidence m'ont aussi semblé ouvertes en permanence, ce qui facilite et encourage la circulation des membres de la maisonnée et du *kampung*, en plus de favoriser le sentiment d'ouverture à l'autre et de proximité souvent recherché par les javanais.

Le type de complexe résidentiel dans lequel j'ai mené mes observations correspond à la description du *kampung* faite dans le premier chapitre, la seule différence étant que le *kampung S2* se situe en bordure de la ville et est entouré de rizières ainsi que de grandes rues, conférant un caractère légèrement plus rural à ce lieu d'observation, en comparaison avec mon quartier d'habitation *S1*, non loin, mais tout de même plus en ville. Les résidences de ces deux *kampung* se ressemblaient dans une grande mesure, la présence de la pièce centrale où se déroulent les festins ayant été observée dans les deux contextes, ainsi que la proximité résidentielle caractérisant ce type de quartier. Les habitants de ces deux *kampung*, l'un en ville et l'autre à sa périphérie, se connaissent dans une grande mesure, ce qui rendait mon déplacement, ainsi que la circulation des nouvelles communautaires plus aisés. Cela me permit aussi de prendre connaissance des ressemblances et différences entre les modes de vie semi-ruraux et urbains existant à l'heure actuelle à Yogyakarta, et de les comparer par l'entremise de conversations avec les habitants de ces deux quartiers. C'est ainsi que j'ai, entre autres, décelé la nostalgie présente en ville pour les manières traditionnelles de faire encore présentes chez les semi-ruraux et travailleurs agricoles.

Le qui

Pour ce qui est de la préparation de la nourriture, ainsi que des participants au rituel, les personnes présentes lors de mes observations de *slametan* étaient sensiblement les mêmes. Cela s'explique naturellement par le fait que les parents, amis et voisins les plus proches sont normalement invités, et que tous les *slametan* auxquels j'ai participé étaient organisés par des gens de même parenté ou qui cohabitent majoritairement le même *kampung*. Ainsi, mes données au sujet de ce rituel proviennent des observations menées au sein de quelques petites unités familiales, et leur entourage immédiat, ainsi que de mes conversations avec une multitude d'interlocuteurs. Lors de toutes ces rencontres, il m'a semblé que ma présence était favorablement perçue, et que ma participation à l'organisation de l'évènement était bienvenue, dans une certaine mesure. Je veux dire par là que, pour certains critères non explicités, peut-être l'expérience, la religion, la gêne, ou encore le statut qu'on m'a attribué au sein de ce groupe, je n'ai pas senti que j'étais tout à fait admise à cuisiner avec les femmes dans la cuisine⁴⁸. Je

⁴⁸ Il faut dire que ma présence parmi elles fut brève, et que bien que des liens d'amitié se soient établis entre moi et ces femmes, un séjour plus long chez-elles m'aurait sûrement ouvert des portes de plus quant à ma contribution à la préparation des festins.

pouvais toutefois, assise dans la salle principale avec les membres de la famille ou voisins déjà présents, découper des légumes ou préparer les paniers et couvercles en feuilles de bananier. Mais chaque fois que je retournais porter quelque chose à la cuisine qui était prêt à être cuisiné, j'étais aussitôt chargée de préparer un autre ingrédient, dans la salle principale. Ce fait fut une surprise pour moi, vu le penchant habituel des javanais pour le partage et la coopération, et d'autant plus qu'initialement je pensais que la cuisine serait pour moi un bon lieu à partir duquel étudier le rituel. Or, il s'avère que je vécus sensiblement l'inverse en sentant que si ma présence dans la salle commune lors du déroulement et de la préparation du *slametan* était la bienvenue, la cuisine me semblait nettement plus difficile d'accès, comme si les lieux que j'avais imaginés ou anticipés comme sacrés et profanes étaient inversés. La nature des tâches qui me furent données, ainsi que les modèles d'attribution de ces tâches me firent également réfléchir à ma contribution et mon apprentissage comme celui d'un enfant, ou d'un néophyte que l'on introduit graduellement à la tradition. Ainsi, tout comme les jeunes filles apprenant étape par étape tous les tenants de l'organisation de festins rituels, je commençai mon apprentissage par le bas, avec les tâches les plus simples.

Le groupe habituel de gens présents lors des *slametan* auxquels je fus invitée était composé autant d'hommes, que de femmes et d'enfants. Si cela est d'ordinaire ce qui se passe dans cette région pour les festins organisés dans le cadre d'occasions nécessitant un peu moins de formalité, on m'a expliqué que dans certains cas, même si les femmes et les enfants sont présents, seuls les hommes sont invités à s'asseoir pour manger. Le reste de la famille mangera, de retour à la maison, la nourriture qui leur sera offerte une fois que les hommes auront terminé de manger. Si des conventions plus élaborées en matière d'invitation des participants existent au sein des communautés où j'ai mené mes observations, ce qui est sûrement le cas, elles ne furent pas explicitées en ma présence ou lors de mes conversations avec les organisateurs de *slametan*. Encore un exemple du caractère implicite et plus personnel de l'entendement des normes culturelles et sociales entourant ce festin. Je sais aussi que certaines personnes manquantes lors des *slametan* auxquels je fus invitée et menée à participer (par ma présence, mon aide dans la préparation ou une petite contribution monétaire de l'équivalent d'environ cinq dollars canadiens), reçurent de la nourriture, envoyée par l'hôte et livrée par les enfants de la maisonnée.

Le comment

Dans les jours précédant l'organisation d'un *slametan*, le mot est normalement passé dans le quartier que quelque chose se prépare. Les gens sont donc habituellement conscients qu'il se pourrait qu'ils soient amenés prochainement à participer à un festin rituel chez une connaissance, un voisin ou un membre de la famille. Pour les événements majeurs tels un mariage, une naissance ou une circoncision, et lorsque les moyens de la famille hôte le permettent, des invitations peuvent aussi être envoyées par la poste plusieurs semaines avant l'évènement. La journée même du festin, la dame de la maison, parfois en compagnie d'autres femmes de son entourage, se rend très tôt le matin au marché afin de se procurer tous les produits et ingrédients nécessaires, frais et de bonne qualité, pour la préparation des plats et types de nourriture requis pour l'occasion que soulignera le *slametan*. D'ailleurs, ce sont surtout elles qui détiennent le savoir au sujet des exigences alimentaires entourant le *slametan*, et lorsque interrogés à ce sujet, les hommes avec qui j'ai conversé m'ont presque toujours référée à une femme qu'ils connaissent pour des explications plus précises et complètes. De retour du marché en début de matinée, la préparation de la nourriture commence et peut durer longtemps. Toute la journée, les femmes s'affaireront dans la cuisine, mais toujours sans presse apparente, dans la lenteur déterminée caractéristique des habitants d'un pays chaud qui ne voient aucune bonne raison de se presser lorsque le soleil est au zénith et que tous recherchent un coin d'ombre pour échapper aux heures les plus chaudes de la journée. Ainsi lentement, dans la bonne humeur et la convivialité, avec toujours du thé sucré et des cigarettes aux clous de girofle, *kretek*, disponibles pour les collaborateurs à l'organisation et visiteurs spontanés, les femmes posent des gestes précis et cent fois répétés, combinant de façon presque instinctive les ingrédients, décorations et offrandes, constituant graduellement le festin, et recouvrant au fur et à mesure les paniers préparés d'un couvercle en feuilles de bananier (que je fus souvent invitée à confectionner).

Petit à petit le *slametan* prend forme et, alors que le soleil commence à descendre, les gens rentrent des champs et du travail puis se dirigent sous convocation vers la maison de l'hôte qui les attend pour la célébration. Les participants, de 10 à 20 pour les festins où j'étais présente, arrivent un par un ou en petits groupes et prennent place, assis autour du tapis tissé sur lequel sont disposés les plats recouverts. Du thé est encore offert, comme dans presque toutes les occasions où se rencontrent des javanais, et les hommes sortent de leurs poches des paquets de

kreték qu'ils posent par terre devant eux pour être partagés par tous. Si une très grande majorité des hommes fument, et ce dès l'école secondaire (chose tout à fait acceptée par la communauté), les femmes s'y adonnent très rarement et il est plutôt mal vu pour elles de fumer. Les discussions vont bon train entre les verres de thé et les *kreték* jusqu'à ce que tous les invités soient présents, après quoi l'hôte (masculin), vient se joindre à eux pour débiter le rituel, qui durera une demi-heure tout au plus. Un mot de bienvenue en haut javanais est alors adressé aux invités, explicitant la nature de l'occasion, les raisons pour l'organisation de ce *slametan* et l'invitation des proches (en les remerciant), et les intentions de l'hôte, ainsi que présentant sommairement la nourriture offerte. Les plats sont pendant ce temps découverts et, lorsque l'hôte a fini son discours, les invités sont servis, souvent par une personne autre que les propriétaires de la maison, un peu de chacun des plats dans une assiette faite en feuilles de bananier. La prière musulmane, si elle a lieu, n'est pas prononcée tout haut et aucun spécialiste religieux n'est requis, du moins il n'y était pas lors de mes observations. Un moment de silence, où chacun est alors libre de prier à qui et comment ils le veulent, et la présence d'encens sont souvent suffisants à satisfaire le côté religieux et spirituel de ce rituel. Ceci étant fait, les invités mangent rapidement et discrètement, dans un quasi-silence, puis reçoivent un paquet de nourriture, la même chose qu'ils viennent de manger, pour ramener à la maison. Encore un peu de thé et de conversation, quelques cigarettes et salutations, et les invités s'en retournent chez-eux partager la nourriture offerte avec leur famille, remerciant l'hôte, qu'ils reverront certainement le lendemain à l'*angkringan* ou dans les champs.

Le quoi

Une fois toutes les personnes invitées présentes, et assises autour des paniers de nourriture recouverts de feuilles de bananier, de l'encens, *kemenyan*, est allumé. Dans la majorité des cas, il s'agit d'un morceau de résine, déposé sur des braises. Beatty (1999 : 36) décrit la fonction et le symbolisme de l'encens ainsi : « ... incense is what the ancestors and the spirits eat along with the smells of the offerings and food, the essence, *sari*, of the feast. Some participants believe the ancestral spirits to be present at the gathering, attracted by the incense and flowers. The incense also serves as a vehicle for the words: we convey our wishes with the incense and symbolic offerings. »

Cette description correspond à celle qui me fut donnée par plusieurs de mes interlocuteurs. L'idée que la fumée de l'encens soit le véhicule transportant nos prières et intentions vers l'au-delà, et que son arôme sustente les entités surnaturelles présentes est centrale à l'utilisation de cette résine lors des *slametan*. Il ressort toutefois de mes observations qu'une certaine ambiguïté existe quant à l'identité des divinités invoquées. Il semblerait, selon la littérature et le savoir populaire, que les esprits des lieux et ancêtres soient reconnus comme étant présents lors du festin, chose que mes interlocuteurs m'ont confirmée. Toutefois, lorsque vient le temps de savoir à qui sont adressées les prières silencieuses que font les invités avant d'entamer leur repas, la chose se complique légèrement. Il faut se rappeler que les personnes présentes sont musulmanes, du moins nominalement, et j'ai donc remarqué que, probablement par désir de ne pas contrarier les plus fervents défenseurs de la religion ou bien provoquer voire attirer l'attention afin de conserver le droit à cette pratique rituelle non conventionnelle selon les fondamentalistes, le dieu musulman tend à être désigné comme destinataire principal des intentions des invités et des hôtes. Aussi, par désir de ne pas créer de malentendus et de conserver l'état de bien-être collectif qui leur est si cher, cette réponse semble adoptée à priori par une grande majorité des *kejawan* avec qui il me fut donné de converser, bien que leur conscience de la présence et de l'existence de divinités autres soit sans équivoque. Pour moi, c'est surtout à ce niveau que j'ai constaté le compromis culturel et religieux dont font mention certains des auteurs cités (voir chapitre 3). Ce cas se rapproche aussi de ce qui fut observé par d'autres anthropologues au sujet de festins rituels ailleurs en Indonésie. Le cas de John R. Bowen (1993) parmi les Gayo de Sumatra par exemple, ou encore celui de Robert W. Hefner (1983) chez les Tengger de l'est de Java où, observe-t-il, les participants ne décodent pas publiquement le symbolisme du rite, pas de sermon, de prière commune ou d'exégèse accompagne le festin, et tout un chacun est libre de tirer ses propres conclusions et prier l'entité de son choix.

On retrouve dans tous les *slametan*, ainsi qu'à plusieurs autres endroits et en toutes sortes d'occasions (dont quelques-unes seront mentionnées plus loin dans ce chapitre), des offrandes nommées *sajen*, constituées de fleurs, feuilles et encens, et aussi parfois de fruits, d'un billet d'argent et d'une *kretek*. Geertz (1960 : 41-42) dit des *sajen* que ces sont des offrandes spéciales faites aux esprits en général et dans leur totalité, ainsi que : « the simplest and most elemental of Javanese religious acts and as such finds a place in almost every aspect of daily life. » Les *sajen* dans les *slametan* comportent toujours des pétales de fleurs odorantes et des feuilles médicinales

dans une feuille de bananier pliée sur elle-même et piquée d'un bout de bambou souvent surmonté d'un craquelin aux crevettes, *krupuk*, de l'eau bouillie, *air putih*, une cigarette *kretek* et de l'argent, un billet de quelques sous seulement, et quelques piments forts et fruits. Souvent ces montages sont achetés comme tels et des personnes se spécialisent dans la vente de *sajen* et autres éléments pouvant être nécessaires lors de l'organisation de festins rituels, telles les feuilles de bananier. Dans les milieux plus traditionnels, il est possible de remarquer la présence de *sajen* partout autour de soi, devant la porte d'entrée de la maison, dans les salles de bain (endroit typiquement occupé par des esprits), à l'entrée d'une ruelle ou encore près d'un arbre, d'un monument, d'un parc ou tout autre endroit reconnu comme sacré ou occupé par des entités nécessitant de la reconnaissance ou de l'apaisement. À plusieurs reprises aussi, je fus invitée à confectionner des *sajen* pour les *slametan*, et à les récupérer plusieurs jours de suite dans le cadre de diverses activités rituelles et culturelles dont quelques-unes seront mentionnées plus bas. Ainsi, il n'est pas toujours nécessaire de laisser le *sajen* sur place une fois l'acte rituel complété et les intentions énoncées, et il n'est pas mal vu de réutiliser les mêmes éléments d'offrande dans plusieurs différentes situations, une solution souvent nettement plus économique. Tel que mentionné un peu plus haut, ma participation à la préparation du *slametan* correspondait souvent à celle des enfants ou néophytes. Ainsi la confection de *sajen* correspondant aux premières étapes dans l'apprentissage des tenants de l'organisation de festins rituels, c'est souvent avec les enfants que je piquais et découpais les feuilles de bananier contenant pétales de fleur et feuilles et élaborais les montages d'offrandes nécessaires suivant l'occasion.

La nourriture

Nul ne peut circuler en Indonésie, ou en l'occurrence à Yogyakarta, sans constater et apprécier l'omniprésence, déjà évoquée dans ce mémoire, de la nourriture. Que ce soit en ville, sur la route, dans les montagnes, sur la plage, devant la maison, chez des amis ou encore à l'entrée du *kampung*, l'offre de nourriture est inévitable, et la demande certaine. Semble aussi assez ancrée dans les habitudes de vie des javanais l'idée que la nourriture et les boissons nous accompagnent dans la grande majorité de nos activités de tous les jours. L'art de la collation y est également très développé, de pair avec un grand sentiment de fierté pour les plats typiquement associés à un groupe culturel ou une région géographique. Les javanais sont donc très près de leur culture culinaire, et cette appréciation de la cuisine locale se traduit, dans le cadre de la pratique rituelle qui nous intéresse, en une richesse gastronomique surprenante.

Le festin rituel du *slametan* présente ainsi une grande variété et diversité de plats pouvant être préparés et consommés selon les occasions, régions et préférences des hôtes et invités. Ceci étant dit, et si les prescriptions à cet effet semblent assez souples permettant aux cuisinières de faire preuve de créativité ou de considération pour les goûts des commensaux, certains éléments de base sont néanmoins présents dans tous les types de *slametan*, du moins ceux auxquels je fus amenée à participer. Le premier de ces éléments consiste en une composition de plats de purée de riz, *bubur*, et présentée de la même manière à tous les *slametan*. Dans un grand plateau, l'on dispose quatre petites assiettes creuses contenant du *bubur*. L'une d'entre elles contient du *bubur* blanc, *putih*, associé au père, *bapak*. L'assiette contenant de la purée rouge (d'apparence beige), *bubur merah*, est associée à la mère, *ibu*. Les deux autres assiettes contiennent les deux couleurs de *bubur*, mélangées dans une et disposées moitié-moitié dans l'autre, représentant l'union entre l'homme et la femme et l'équilibre nécessaire entre les deux sexes. Le tout est saupoudré de copeaux de sucre de canne, *gula jawa*, symbolisant l'omniprésence de nos ancêtres, les parents de nos parents. Un verre d'eau potable (parfois aussi un verre de thé sucré), et des offrandes de fleurs et feuilles piquées sont finalement placées sur le plateau. Je n'ai jamais vu ce plat consommé, et il demeure intact jusqu'à la fin du rituel avant d'être ramené à la cuisine en même temps que les assiettes vides. Selon les explications qui me furent données, le plat de *bubur* constitue la partie du festin dédiée entièrement aux entités surnaturelles et aux ancêtres conçus comme présents ou évoqués dans le rituel. Le verre d'eau non plus, bien que spécifiquement potable (bouillie), *air putih*, littéralement eau blanche, n'est pas consommé.

Pour ce qui est de la nourriture servie pouvant être consommée par les invités, le riz, *nasi* sous sa forme cuite, et *bras* sous sa forme brute, occupe une place de choix parmi la multitude de plats potentiellement proposés. Le riz blanc cuit est omniprésent, et le *nasi gurih*, ou riz savoureux en français, préparé avec des ingrédients lui donnant un goût légèrement vinaigré, ainsi qu'une texture plus grasse mais croquante est aussi très populaire, les hôtes en préparent donc une très grande quantité. Une partie de ce riz sera façonnée, souvent par les enfants, en de petites boules, puis servies telles quelles ou frites dans l'huile. Le riz est non seulement l'élément de base dans la grande majorité des plats indonésiens, comme ailleurs en Asie, mais il revêt aussi une importance rituelle associée aux métiers traditionnels de cultivateur de riz, ainsi qu'au penchant naturel qu'entretiennent supposément les entités surnaturelles associés à la tradition javanaise pour cette céréale. Les autres plats normalement proposés sont nombreux.

À Yogyakarta, le *bakmi jawa* est très populaire, et ceux qui savent le cuisiner comme il le faut sont très orgueilleux de leur expertise. Il s'agit d'un plat de nouilles aux légumes avec du poulet et des œufs, très savoureuses et épicées, servies frites ou en bouillon. Puisque, et tel que nous le verrons plus bas, les ménages javanais font très souvent l'élevage de poules et de coqs, les œufs, *telur*, (de poule, *ayam*, mais aussi de canard, *bebek*) font aussi partie des aliments de base dans la cuisine javanaise, et se retrouvent inévitablement dans le *slametan*, soit cuits durs ou encore mélangés dans les sautés. Des morceaux de tofu et de *tempeh* marinés et frits, les mêmes qu'à l'*angkringan*, sont également servis et tous en raffolent. Certains *slametan* à caractère plus religieux, notamment au moment de la naissance et de la circoncision d'un garçon, nécessitent, selon la tradition musulmane, le sacrifice d'une chèvre. Si certaines familles peuvent se permettre d'acheter l'animal, dont la viande est très prisée, afin de le sacrifier puis de le cuisiner, cette pratique est beaucoup trop dispendieuse pour la grande majorité des javanais, et est souvent réservée à l'élite, ou pour les très grandes occasions. Normalement, l'on retrouve plutôt de la viande de poulet, *ayam*, et de canard, *bebek*, frite, en bouillon, effilochée sur le dessus des plats ou encore servie en gros morceaux. Pour agrémenter le tout, on utilise de la noix de coco râpée et rôtie et des piments forts, rouges et verts. Beaucoup de plats de légumes sont aussi proposés, dont le *gudangan*, normalement un mélange de chou avec des carottes, des oignons et des fèves germées. Un plat de *kacang panjang*, des haricots verts en bouillon avec de l'ail et très épicés, et un de *kangkung*, des feuilles vertes tombées dans la poêle avec du piment ou encore de l'ail, sont aussi des incontournables et accompagnent à merveille tous les autres plats. Il est à noter que tous ces mets sont préparés et mangés dans la vie de tous les jours, et ne sont donc pas exclusivement associés au rituel en question.

Chaque occasion est aussi accompagnée de plats spécifiques, tels que le met préféré du défunt lors de *slametan* organisés en sa mémoire. Lors de l'inauguration d'une nouvelle maison, des noix de coco mûres, *kelapa tua*, et une grappe de riz mûr encore sur la branche, *padi*, sont fixés à des poutres érigées au centre de la pièce, et la présence d'une grappe de bananes, *pisang raja*, directement de l'arbre est aussi requise. Pour ce qui est des mariages, puisque ces événements durent plusieurs jours et s'entourent d'un complexe élaboré de rituels et célébrations, plusieurs *slametan* peuvent avoir lieu en quelques jours, avec des hôtes, des invités et des niveaux de formalité différents, et dans certains cas les plats offerts seront en cette occasion plus élaborés et nombreux qu'à l'habitude. De plus, les familles fortunées, telle celle où je fus invitée

dans le cadre d'une cérémonie pré-mariage chez la famille du gendre, font aujourd'hui souvent appel à un service de traiteur pour la préparation du festin, ce qui libère les femmes de la maisonnée, davantage disponibles pour participer à la cérémonie en soi.

Il est nécessaire de mentionner que si les plats préparés dans le cadre du *slametan* sont souvent très semblables à la nourriture javanaise de tous les jours, ils comportent tout de même une charge rituelle, ou sacrée, absente dans la nourriture proposée par exemple à l'*angkringan*. Ainsi, les personnes ne s'associant pas à la tradition *kejawen* et aux pratiques rituelles comme le *slametan*, tel *Pak P* mon gérant d'immeuble qu'il conviendrait d'appeler *santri*, évitent tout contact avec la nourriture issue des festins rituels par peur de contamination. C'était le cas à ma maison de chambre, où il m'était interdit de ranger ma part du festin dans le réfrigérateur, commun à tous les habitants, puisque cette nourriture pouvait « polluer » celle de *Pak P*, très strictement musulman. Je préférais donc la remettre à des amis, souvent *Ibu* et *Bapak Angkringan* ou *Mas B*, qui eux appréciaient beaucoup le geste et pouvaient la partager avec leurs familles. Ainsi, si les personnes de différentes dénominations religieuses cohabitent d'apparence très pacifiquement et peuvent s'adonner à des actes commensaux lorsque présents à l'*angkringan* en même temps, certains éléments rituels ou culturels appartenant plus spécifiquement à une sphère religieuse ou une autre (en l'occurrence *kejawen* plutôt que musulmane), ne doivent pas être mélangés ou mis en contact. Les frontières de la coexistence religieuse se distinguent donc à travers les choix gastronomiques et en lien avec les préférences rituelles des membres d'une même communauté. Ce point sera exploité plus en détails dans le prochain chapitre.

Je dois également mentionner l'existence d'un vocabulaire varié pour parler des festins rituels tels le *slametan*, selon les occasions et les régions où il est pratiqué. Lors de mon terrain, les termes *slametan*, ainsi que *kenduren* ou *kenduri* furent fréquemment employés pour désigner les festins rituels, *sesajen* ou *sajen-sajen* pour parler d'une multitude de pratiques et d'offrandes rituelles, et parfois le mot *ritual*, appliqué en référence à tout type de rituel. Lorsqu'interrogés sur la différence entre un *slametan* et un *kenduri/kenduren*, les membres de ma communauté d'accueil m'expliquèrent que le premier terme désigne l'ensemble de tous les types des festins rituels pratiqués, alors que *kenduri*, en *bahasa indonesia*, et *kenduren*, en *basa jawa*, est un type de *slametan*, souvent à teneur plus explicitement islamique. Quant au terme *sedekah*, utilisé par certains chercheurs (notamment Beatty 1999) pour parler des *slametan* mortuaires, c'est-à-dire en

l'honneur des morts et non des vivants (et donc nécessitant une désignation autre), je ne l'ai pas entendu lors de mon terrain, et j'ai donc choisi de l'omettre dans le cadre de ce travail de recherche.

La prochaine section est dédiée à la présentation des photos prises par mes collaborateurs lors de l'organisation de quelques *slametan* où je fus invitée à prendre part. Nous passerons ensuite à l'énumération d'autres expériences de terrain que je considère comme significatives dans le cadre de ma recherche et de ma vie parmi les javanais.



Les trois photos : *Ibu ibu* et moi préparant le festin (*kampung S2*, Yogyakarta 2013).



Combinaison et préparation des plats de *bubur*.



Portion individuelle du festin



Ibu préparant le festin. Les trois photos : *kampung S2*, Yogyakarta 2013.



Version moderne des plats servis lors d'un slametan mortuaire.



Version traditionnelle des plats servis lors d'un slametan mortuaire.



Slametan en préparation



Présentation typique d'un plat de riz, œufs et légumes.

Les quatre photos : *kampung S2*, Yogyakarta 2013.

Autres expériences et observations significatives sur le terrain

J'aimerais maintenant faire état d'autres observations et expériences significatives qu'il me fut donné de vivre sur le terrain. Ceci me permettra d'exposer encore plus en profondeur le genre d'impressions qui me suivirent tout au long de mon terrain, ainsi que la manière dont j'ai mené ma collecte de données et ma vie de tous les jours. Encore une fois, ces expériences n'auraient pas été aussi importantes sans l'aide et la grande générosité de mes hôtes, pour qui il fut important de me faire participer à leur vie culturelle, rituelle et autre. Leur générosité à cet égard me touche énormément, et c'est souvent suite à ces moments d'exploration culturelle que je fus en mesure de développer certains des idées et thèmes importants pour mon analyse.

Sabungan

Il est rare de voir des femmes évoluer dans l'univers javanais et presque exclusivement masculin, des combats de coqs, *sabungan*, et ce malgré le fait qu'il s'agisse d'une occupation pouvant solliciter une part importante des ressources financières des ménages⁴⁹. De plus, le temps qu'investissent les hommes tous les jours afin de soigner, nourrir, entraîner, échanger, admirer et discuter au sujet de leurs coqs, sans parler des *sabungan* eux-mêmes, est également surprenant et contribue à en faire une activité de grande importance dans le quotidien d'une majorité des familles javanaises rencontrées lors de mon séjour à Yogyakarta. Pour ma part, j'eus accès à cet univers en accompagnant certains amis dans leurs activités quotidiennes. En début de journée, je me rendais toujours à l'*angkringan* afin de prendre un café et voir ce que la journée me proposait, si je n'avais pas de plans précis, ou pour rencontrer les gens avec qui j'avais fixé un rendez-vous. Il n'était pas rare qu'un ami ou une amie profite de ma disponibilité pour me proposer de l'accompagner dans sa journée ce qui, presque inévitablement dans le cas d'amis masculins, menait aux *sabungan*. Je passai donc plusieurs heures chez un tel à nourrir et soigner les animaux, chez un autre à les échanger et les observer longuement (et quelque peu philosophiquement), puis, de temps à autre, à les faire se combattre, amicalement chez des particuliers, et pour de l'argent au marché des coqs. Après plusieurs voyages à motocyclette avec

⁴⁹ Plusieurs dépenses sont liées à la pratique du *sabungan*, mises à part les gageures elles-mêmes, prises par les hommes lors de combats « pour l'argent ». Il y a la nourriture et les suppléments, donnés tous les jours, les cages et installations dans lesquelles sont gardés les coqs, et peut-être des poules pour la reproduction. Après l'entraînement (combats à l'amiable plus ou moins longs), et suite aux combats réels, vu que les coqs sont fréquemment blessés au sang, il faut également administrer des médicaments, pouvant être assez onéreux, mais permettant d'éviter la maladie, voire la mort. Il y a finalement l'achat, la vente et l'échange des animaux qui peuvent entraîner des dépenses plus ou moins importantes.

des paniers contenant des coqs sous les bras, je dois dire que malgré la violence des *sabungan*, qui choque à priori, la relation entre l'homme et son coq demeure extrêmement fascinante, voire même touchante. De plus, il s'agit de moments d'échange et d'interaction sociale extrêmement riches et intenses. Nous pouvons ici, à titre d'exemple, faire référence aux travaux de Geertz (1973 : 412-453) au sujet des combats de coqs à Bali (une île de l'archipel indonésien, voisine de Java à l'est), liant le coq au corps et aux pulsions animales de l'homme et le combat à une expression du désordre potentiel que, dans le contexte social javanais, l'harmonie sociale, *rukun*, permet de maintenir à l'écart.



Taille des éperons des coqs en préparation au combat

(Yogyakarta 2013)



Sabungan à l'amiable



Sabungan pour l'argent

Les deux photos : *kampung S2*, Yogyakarta 2013.

Marché aux oiseaux

Une grande majorité des habitations typiquement javanaises ne seraient complètes sans la présence, devant la porte d'entrée, d'un ou plusieurs oiseaux en cage, symbole important de la chance et de la prospérité, et un des passe-temps favoris des Indonésiens. Pour se les procurer, les javanais fréquentent les marchés aux oiseaux⁵⁰, *pasar burung*, côtoyant, dans le cas de mes observations, le marché où se déroulent les combats de coqs. Là, des centaines de reproducteurs et de vendeurs⁵¹ étalent cages et équipements en bordure de la route et dans des dédales de ruelles, vendant tous sensiblement les mêmes espèces, et espérant vendre suffisamment pour essayer leurs pertes et subvenir aux besoins de leurs familles. Il va sans dire que vu les conditions dans lesquelles sont tenus les oiseaux, les considérations en matière de santé animale ne sont pas au premier plan, et les cœurs sensibles tendent à éviter ces milieux. Néanmoins, le commerce d'oiseaux, ainsi que de la nourriture et médicaments dédiés aux oiseaux ornementaux et coqs de combat, semble occuper une place plutôt importante sur le marché de l'emploi à Yogyakarta, dans les milieux semi-ruraux et moins nantis.

Bains chauds et rivière

Tel que je le mentionne dans mon introduction, la religiosité est omniprésente sur Java, et son expérience est accessible tant au néophyte qu'à l'observateur averti. Lors de mes premiers jours à Yogyakarta en janvier 2013, et après avoir expliqué aux membres de ma communauté d'accueil les raisons de mon séjour parmi eux⁵², il fut important pour eux que je sois convenablement initiée à leur univers culturel et religieux. C'est ainsi que *Mas B* m'invita à prendre part à deux petits rituels, un bain cérémoniel et une offrande à la rivière, durant la première semaine de mon séjour.

Selon ses explications, le bain cérémoniel me permettrait dans un premier temps de revisiter un site important, la plage mythique de Parangtritis, et d'y énoncer mes intentions, espoirs et souhaits pour le futur de ma recherche parmi eux. Les eaux thermales qui surgissent

⁵⁰ Certains marchés aux oiseaux à Yogyakarta sont des endroits très populaires, tant du point de vue traditionnel que touristique. C'est le cas notamment du *Pasar Ngasem*.

⁵¹ Il existe également des méthodes illégales d'obtention de ces oiseaux (capture, braconnage, etc.), pour la majorité des espèces indigènes à la région, quoique je ne possède pas d'information relative à ce sujet spécifiquement. Néanmoins, il s'agit d'une occupation qui se mérite souvent la désapprobation de la communauté mondiale pour le respect de la nature et des animaux.

⁵² Tel que je l'explique dans le chapitre précédent, je me présentai en tant qu'étudiante s'intéressant aux traditions culturelles et religieuses des Javanais.

naturellement de la terre tout près de la plage dont je parlerai plus en détail plus bas, sont réputées pour leurs qualités curatives ainsi que spirituelles. Munis de notre petit sac de *sajen* (de l'encens, des pétales de fleurs et des feuilles aux propriétés spéciales choisies en fonction du type d'activité rituelle), nous fîmes une heure de route en motocyclette. Une série de petites cabines semblables à des salles de bain publiques, construites à l'extérieur tout près d'un petit complexe résidentiel de quelques maisons abritant commerçants locaux, pêcheurs et responsables de l'entretien des thermes, constituent ce site sacré. Dans chaque cabine, que l'on utilise individuellement, se trouve un bain orné de mosaïques en céramique et un petit seau, un crochet et une tablette. Deux robinets, l'un provient directement de la source et fournit de l'eau très chaude, l'autre amène de l'eau froide pour équilibrer la température à la guise de chacun. Une ampoule pend du plafond pour éclairer le tout (dans mon cas j'y suis allé en soirée, c'était donc nécessaire). L'eau est réputée être extrêmement bénéfique pour le corps, notamment pour les affections de la peau. À son odeur, on reconnaît une forte concentration en soufre et autres minéraux. Seuls dans la cabine, on allume de l'encens (sous forme de bâton pour faciliter la tâche) et le dépose sur la petite tablette. On se dévêtit pendant que le bain se remplit, et on prend son temps pour s'allonger dans l'eau, la plus chaude possible, tout en énonçant, en son for intérieur, les souhaits que l'on désire voir se réaliser. Selon les explications que m'a fournies *Mas B* avant d'entrer dans sa propre cabine, il est important de faire cela en silence pour respecter l'intimité de tous, et en tournant les paumes des mains vers le haut pour que nos paroles soient bien portées jusqu'à l'entité à laquelle on envoie nos pensées⁵³, un rappel du geste associé à la prière musulmane. Lorsqu'on est habitué à la température, on ajoute les pétales et les feuilles dans l'eau et, avec un petit seau, on les récupère (avec de l'eau) pour se verser le tout sur la tête et les membres supérieurs à plusieurs reprises, tout en se concentrant sur nos vœux. La combinaison de vapeur, encens, chaleur de l'eau et arôme des pétales et feuilles, en plus de l'introspection que cet exercice encourage, entraînent effectivement chez moi le sentiment de m'adonner à un exercice spirituel, un acte hors du temps et de l'espace commun.

Ce fut un moment important de mes premiers jours de terrain, que je vécus comme un rite de passage ou d'initiation personnel marquant le début de mon terrain et l'atteinte d'un autre

⁵³ L'identité de l'entité ou de la/des divinités en question reste floue. Sans doute le pouvoir de cette source provient du caractère sacré du site de Parangtritis, lui-même issu des mythes entourant les premiers souverains de Yogyakarta et du centre de l'île, mais aucune instruction n'est donnée en ce sens, ce qui me laisse croire que les pèlerins sont libres d'invoquer qui ils veulent lors de leur prière silencieuse.

degré d'expérience de la vie chez les javanais. De plus, le fait que je puisse vivre une telle expérience si tôt dans mon séjour, et que ce soit grâce à l'insistance de mes nouveaux amis, confirma deux choses pour moi. La première, le fait que j'avais choisi un terrain de recherche fertile et ouvert, ce qui me réjouit grandement, et la deuxième, que les gens de mon nouveau quartier acceptaient ma présence parmi eux et les motifs de mon observation, et tenaient à ce que je vive des expériences importantes à leurs propres yeux.

Pour ce qui est de l'offrande à la rivière, nous nous rendîmes le soir suivant aux berges d'une des grandes rivières entourant la ville de Yogyakarta, la *Kali Code*, à un endroit où se trouve encore un ancien pont construit durant l'occupation néerlandaise pour faciliter le transport entre Yogyakarta et les autres grands centres de l'île. Pour l'occasion, un *sajen* plus élaboré fut amené, comprenant noix de coco mature, bananes, encens en résine, feuilles et pétales, monnaie et gâteries sucrées, le tout placé sur un panier plat en osier. Le but ici est de remercier, d'offrir quelque chose en échange de nos demandes et souhaits exprimés le jour d'avant. Après avoir allumé l'encens et laissé le panier partir sur l'eau, on se baigne rapidement dans la rivière avant de retourner à la maison. Dans les deux cas cités, il faut noter le rapport avec l'eau et le fait de s'y immerger après l'expression de souhaits et remerciements : une piste d'étude intéressante pour de futures recherches peut-être ?

Garebeg au palais du sultan

Peu après mon arrivée à Yogyakarta au mois de janvier 2013, se déroulait le grand *garebeg* au *kraton* (palais du sultan), ainsi que les processions de *gamelan* et de la garde du sultan dans la cour du palais, *alun-alun*, la nuit le précédant. Autour de cela s'élabore aussi une vaste foire, combinant représentations par le *gamelan* du palais, manèges, kiosques de toutes sortes et cantines, qui demeurent sur place pendant environ deux semaines. C'est notamment l'occasion pour les sujets du *kraton* de *Jogja* de déguster le *nasi gurih* et *nasi kuning*, deux succulents plats de riz typiques offerts presque exclusivement à cette époque de l'année et dans la cour du palais, et anciennement très appréciés des sultans. Le *garebeg* consiste en une longue procession du sultan⁵⁴ et de son entourage, un cortège royal, partant du centre du palais, *kedaton*, lieu de la

⁵⁴ Le rôle du sultan à l'heure actuelle revêt avant tout un caractère traditionnel en lien avec la promotion et le maintien des institutions culturelles et artistiques javanaises, et il est très peu impliqué au niveau de la politique étatique. Cette position symbolique est reconnue par les Javanais musulmans qui accordent une importance

résidence du sultan, passant par la grande mosquée, puis terminant à *Sithinggil*, une terrasse surélevée située au nord du complexe royal, et d'où le souverain peut apparaître à ses sujets, affirmer son prestige et recevoir les marques de leur allégeance. Sont aussi transportés le long de ce trajet d'environ une heure, des *gunungan* (du mot *gunung*, montagne), énormes *sajen* en forme de cônes⁵⁵, assemblages de milliers de fleurs, fruits, feuilles, boules de riz et légumes, dédiés, une fois rendus à leur destination finale, à être sauvagement démontés par les sujets, dont les plus chanceux et intrépides auront l'occasion d'approcher les *gunungan* et d'en prélever des éléments, qui seront gardés précieusement en tant que porte-bonheurs pouvant les accompagner dans leurs prières quotidiennes, jusqu'au *garebeg* de l'année suivante, où il faudra renouveler leur efficacité. Marcel Bonneff (1974 : 145) décrit la relation entre les javanais et cette procession rituelle de la façon suivante : « Volonté des javanais, devant les dangers de déculturation, de revivifier leurs traditions [...]. L'importance que les *garebeg* ont gardé pour le peuple permet également de penser que le *kraton* n'a pas cessé d'exercer un pouvoir mystique que chaque cérémonie actualise ».

Pour moi, l'importance et la popularité de cet événement sont sans équivoque. Rarement, dans toutes mes années de voyage à l'étranger, ais-je été témoin d'une foule aussi dense, d'une affluence aussi grande que celle entourant les activités du *garebeg*. Étant donné la quantité de personnes présentes, sans doute plusieurs dizaines de milliers, nul besoin de dire qu'il est difficile, voire même impossible, pour la grande majorité des sujets présents d'apercevoir le cortège, même de loin (peut-être mises à part les pointes des immenses *gunungan*), et que dire de pouvoir ramener chez soi une partie des offrandes ! La chaleur, la pluie et la foule ne les arrêtant en rien, les Yogyakartaïens semblent tout autant apprécier la foire qui occupe la cour du palais dans les semaines entourant l'événement en soi, et où l'achalandage est aussi surprenant, de jour comme de nuit. Entre les bousculades, les pertes d'équilibre, la surcharge des sens et les effets de la chaleur et de l'humidité accablantes la journée même du défilé, je me demandai sérieusement ce qui pousse les sujets du palais de Yogyakarta à y retourner, année après année, sans promesse de voir quoi que ce soit... ni même d'en ressortir intacts. En effet, l'intensité de l'événement me

historique et mythique à la ville et à ses leaders culturels depuis des milliers d'années, et qui contribue à expliquer leur forte participation lors du cortège royal.

⁵⁵ Se retrouvent aussi, dans de nombreux *slametan*, des versions inférieures de ces *gunungan*, sous la forme de petites montagnes de riz piquées de fruits, légumes et fleurs variées. Cela permet à de nombreux chercheurs d'établir un lien entre les deux rites, et donc d'attribuer une provenance préislamique à certains éléments de ces processions, surtout en ce qui a trait aux offrandes et *sajen*. Pour plus de détails voir Bonneff 1974.

surprit, ainsi que la ferveur des sujets, qui vont jusqu'à voyager plusieurs jours et économiser plusieurs mois afin d'être de la partie, année après année. En partageant avec mes amis javanais ma première expérience de *garebeg*, qu'ils reçurent avec beaucoup d'humour, on m'offrit comme explication à cette surprenante participation l'importance du concept de présence qui m'inspira, tel que nous le verrons dans la section de ce travail dédiée à l'analyse, à considérer l'importance de la présence dans le contexte rituel entourant le *slametan*. Les trois photos qui suivent illustrent la procession du *garebeg* à Yogyakarta en Janvier 2013.





Garebeg, Yogyakarta 2013.

Jatilan ou kuda lumping

Le *jatilan* en *basa jawa*, ou *kuda lumping* en *bahasa indonesia*, est une performance populaire donnée par des troupes de danseurs et musiciens jusqu'à plusieurs fois par mois dans les quartiers et stations de villégiature locales partout sur l'île et à tout moment de l'année. Durant ces performances, les danseurs montent des chevaux en papier mâché jusqu'à devenir possédés, puis se comportent comme s'ils étaient eux-mêmes des chevaux, cavalcadant, dansant, hennissant et mangeant des cosses de riz, ainsi que des éclats de verre et des piments forts (Geertz 1960 : 262, 296-97). La troupe de danseurs, hommes et femmes, et de leurs guides armés de fouets, sont entraînés par un orchestre également mixte de *gamelan* et de chanteurs exécutant des rythmes frénétiques et facilitant la transe. L'entendement général au sein de la population indique qu'il s'agit de performances théâtrales plutôt que de réelles trances, qui seraient beaucoup plus difficiles et longues à induire, sans parler de la nécessité d'un contexte plus intime, contrairement aux représentations de *jatilan* (en *basa jawa*) qui peuvent attirer des centaines de spectateurs. Nonobstant, le spectacle est saisissant et la transe si bien simulée que même le spectateur averti peut se laisser prendre au jeu. Mis à part les éléments mentionnés par Geertz, les danseurs ingèrent aussi bâtons d'encens, fruits, pétales de fleurs, huiles et eaux parfumées, cônes de riz cuit et autres éléments que semblent demander les entités s'étant emparées de leurs corps, et ce, sans l'usage de leurs mains⁵⁶. Pour s'abreuver, ils plongent la tête directement dans des seaux remplis d'eau et de pétales de fleurs, posés à même le sol, et rappelant des auges. Leurs mouvements sont saccadés, leurs visages souvent tendus et grimaçants, et leurs émotions enfantines, voire même animales. Des vagues de danseurs se suivent toute la journée (environ huit heures en tout), les jeunes initiés ouvrant le bal, suivis des femmes, pour ensuite laisser place aux hommes aguerris chez qui la transe peut être particulièrement puissante, voire violente. Certains spectateurs iront même jusqu'à demander aux entités⁵⁷, par l'intermédiaire des danseurs qu'elles possèdent, des les guérir de leurs maux et s'offrent ainsi aux interventions divines. La peur ne semble pas habiter la foule et, même s'ils sont conscients du fait qu'il s'agit vraisemblablement d'une performance, les personnes présentes paraissent attribuer une importance réelle à ces moments. Les danseurs ne communiquent jamais avec les spectateurs, et

⁵⁶ Des accompagnateurs, souvent des femmes, sont postés près des paniers de nourriture et d'offrandes, aussi nommés *sajen*, et se chargent de nourrir les danseurs qui viennent se sustenter.

⁵⁷ Mis à part le cheval, certains danseurs étaient possédés par des chiens, des cochons, et probablement d'autres entités non définies et pas forcément animales.

s'il doit y avoir interaction entre les deux, les maîtres des chevaux, guides armés de fouets⁵⁸ supervisant le déroulement des danses, font office de médiateurs. Après une journée entière à me laisser porter par le rythme de ces danses et la puissance des émotions qu'elles suscitent, je me sens d'accord avec les spectateurs pour dire que même s'il s'agit d'une mise en scène, l'efficacité du *jatilan* peut être ressentie, ne serait-ce qu'au niveau du vécu commun de moments intenses et hors du rythme habituel de la vie. Les photos qui suivent furent prises lors Performance de *jatilan* donnée en mars 2013 à Kaliurang, village en périphérie de Yogyakarta.



Sajen et gamelan.

⁵⁸ Le fouet sert d'élément visuel rappelant le cheval, thème central du *jatilan*. Il est aussi employé à quelques reprises par les guides pour contrôler des danseurs qui s'emportent, ou encore les fouetter lorsque les entités les possédant le requièrent, ce qui est assez fréquent. Dans ce cas, les danseurs tendent les bras et les jambes que les guides vont fouetter doucement, au grand divertissement de la foule.



Les danseurs et leurs chevaux



Les maîtres des chevaux
(Kaliurang, 2013)



Les danseurs en transe lors d'une performance de *jatilan* (Village de Kaliurang, Yogyakarta 2013).

Keroncong

Je fus introduite à l'univers musical du *keroncong* via *Mas B*, lui-même musicien et membre d'un groupe de ce type de musique, ainsi que grâce à son ami Russ, un Américain et collègue anthropologue faisant sa recherche doctorale de terrain en ethnomusicologie sur le *keroncong*. Avec son accord, j'aimerais citer ici sa définition du *keroncong* telle que prélevée lors d'une de nos correspondances et échanges informels. Il décrit le *keroncong* en tant que :

Indonesian folk/popular string instrument-based music brought to Indonesia by Portuguese traders in the late 16th century and was played primarily in urban, lower class, mixed-race Eurasian communities in the late 19th and early 20th centuries. A "traditional" *keroncong* ensemble is comprised entirely of Western instruments—violin, flute, cello, guitar, contrabass, as well as the *cuk* and *cak* (two Indonesian ukuleles). The flute and violin play soaring melodies while the remaining instruments play complex melodic figuration and rhythmic patterns. Vocalists are also integral in *keroncong*, not only in terms of adding to the lush textures but also by structuring songs (usually in refrain form).

Je rajouterai, pour aider le lecteur à l'imaginer, que le style de cette musique rappelle à la fois l'émotivité théâtrale de la musique des mariachis mexicains, la chaude mélancolie portée par les peuples ibériques, et la qualité de la musique américaine populaire et hollywoodienne du milieu du vingtième siècle, le tout rassemblé dans un univers javanais où l'art du chant, de la musique et de la performance est valorisé et cultivé depuis des millénaires. Si la plupart des chansons sont en *basa jawa* ou en *bahasa indonesia*, un répertoire américain et hispanophone⁵⁹ classique (1940-1970) est aussi plus ou moins exploré et maîtrisé. *Mas B* et Russ sont tous deux des musiciens impliqués sur la scène locale à Yogyakarta, et que j'accompagnais souvent lors de leurs pratiques, concerts et représentations diverses, telles que celles données à un restaurant populaire quelques fois par semaine.

J'aborde ces sorties ici car un volet de ma présence parmi ces musiciens mérite que l'on s'y attarde. Il s'agit du fait que, inévitablement et malgré le fait que je ne connaisse aucune chanson en *basa jawa*, je fus invitée au moins une fois dans la soirée à prendre le micro pour chanter devant la salle, que les gens aient payés pour assister au spectacle ou non. Quiconque dans la foule peut aussi bien, et en tout temps, faire des demandes spéciales ou se lever pour venir

⁵⁹ Au niveau phonétique, les langues indonésiennes peuvent présenter des ressemblances à l'espagnol, et il est fréquent que des chansons en cette langue soient choisies par les Javanais lors de spectacles de *keroncong*. Si leur prononciation est souvent irréprochable vu la similarité avec leur langue maternelle des sons produits, très peu des interprètes comprennent le sens des paroles récitées. Il en va souvent de même pour les chanteurs de musique populaire interprétant des chansons en anglais, sauf pour la prononciation qui en souffre davantage.

chanter ou accompagner l'interprète du groupe. En ces occasions, le malaise pouvant être évoqué si une telle situation se produisait dans bon nombre d'autres contextes culturels tel que celui qui nous est familier en Amérique du nord, ne se faisait pas ressentir, tant chez les musiciens que chez les spectateurs, habitués à ce type de participation spontanée. Chez moi toutefois, ces demandes occasionnaient naturellement une certaine gêne, qui n'est certes pas étrangère à plusieurs anthropologues ayant fait du terrain, et que je fus vite amenée à surmonter vu que le refus n'était pas une option. Je me rendis aussi compte que cette participation enrichissait mes échanges futurs avec les membres du groupe et leur entourage. Étant des javanais impliqués au niveau culturel, tous ces gens avaient leur mot à dire concernant le sujet de ma recherche, et quelques-uns acceptèrent volontiers de discuter plus longuement avec moi. Pour en revenir à la musique, il faut dire qu'heureusement, un membre du groupe avait normalement en sa possession un livre de paroles avec un petit répertoire américain classique, ce qui me permit de leur offrir des chansons telles *Leaving on a Jet plane* (John Denver 1966), *My Way* (Frank Sinatra 1967) et *Edelweiss* (Theodore Bikel pour le film *Sound of Music*, 1959), les préférées du public. Après quelques fois, lorsque je me familiarisai avec le processus et l'éventualité certaine de devoir chanter, je me penchai davantage sur ce que symbolisait ce désir de me faire participer à un spectacle normalement offert par des professionnels. Certes, le fait qu'une étrangère accompagne le groupe et soit à l'aise d'évoluer dans ce contexte intéressait beaucoup mais, comme je le rappelle, les spectateurs pouvaient en faire de même s'ils le voulaient. Plutôt, j'interprète la requête de mes amis comme une recherche de partage et d'échange égalitaire, entre toutes les personnes présentes, des plaisirs du moment et des bénéfices sociaux pouvant en être issus, tels les états de *rukun* et *slamet* évoqués dans la synchronie des performances musicales et dans l'état d'esprit qu'inspire ce type de musique.



Keroncong classique
(Restaurant Balai Raus).



Keroncong en amis au restaurant
(Restaurant Bakmi Kadin).



Membres du *kampung S1* en mini train (Lagunes près de la plage de Parangtritis).
(Environs de Yogyakarta, janvier, février et mars 2013)

Sortie de quartier en mini train

Il est coutume, pour les résidents des *kampung*, d'organiser des sorties et activités de quartier quelques fois par année, telles que des voyages d'une journée à la plage en mini train. Je fus bien heureuse d'être invitée à l'une de ces sorties, et surprise d'y retrouver des mères et enfants certes, mais aussi des hommes et des femmes plus âgés, tous membres du même complexe résidentiel, preuve qu'il s'agit là d'un évènement attendu et apprécié, et pas seulement conçu pour amuser les plus jeunes. Un petit train de route en bois et métal peint au style de *Thomas the Train*, avec des sièges très peu confortables, aucune suspension, un système de son et un vieux moteur de qualité également douteuse, l'un crachant de la musique populaire, l'autre de la fumée noire, vint nous prendre devant l'*angkringan* le dimanche matin à sept heures, pour nous conduire à trois différents sites dans la journée, tous à environ deux heures de route de la ville. En voyant arriver ce train, je ne pus que sourire devant la candeur de la scène qui voulait qu'une partie du *kampung* s'empile sur ce qui est essentiellement un gros jouet. Ceci afin d'aller brinquebaler au gré de la journée et des conditions routières à travers champs⁶⁰ et villages, transportant jeunes enfants, linge de rechange, goûters et breuvages, le tout sur fond de musique populaire javanaise pour aller admirer pendant quelques instants la beauté de l'océan et de ses vagues, ainsi que les babioles offertes par les vendeurs. Le conducteur et son assistant s'occupent de la logistique, alors que nous embarquons trois de large sur les petits bancs qui sont redoutablement durs et étroits et seront, à la fin de la journée, détremés à cause des intempéries (le train n'ayant ni portes, ni fenêtres)! Il s'agit également d'une sortie d'environ douze heures, nous ramenant à la maison après le coucher du soleil.

Il est aussi surprenant de voir qu'une fois rendus à destination, les passagers se contentent pour la grande majorité de se rapprocher de la plage pour admirer l'eau de loin, sans s'y tremper les pieds ou y entrer, malgré la grande chaleur. Certains parents accompagneront les petits plus près de l'eau pour qu'ils puissent s'y amuser un peu, mais sans jamais y entrer réellement, attendant la montée des vagues pour profiter du contact avec l'eau salée. Il faut dire que peu d'Indonésiens citadins savent nager et que les croyances populaires en *Kangjeng Ratu Kidul*, un

⁶⁰ Tout le long du parcours, l'intérêt majeur des femmes semblait aller à identifier les différentes cultures dans les champs, occasion rêvée pour moi de développer mon vocabulaire au sujet des fruits et légumes en *basa jawa*... et d'en surprendre quelques-unes avec mes connaissances en botanique. Je dois dire qu'il s'agit d'un sujet que j'aime aborder avec les Javanais car des discussions autour des plantes et de leur utilisation mènent très souvent au thème de la fabrication et de l'administration traditionnelle de remèdes à base de plantes ainsi que des croyances et pratiques rituelles les entourant, un thème qui me fascine.

esprit féminin dominant la mer du sud⁶¹ et attirant les nageurs vers leur perte, contribuent à alimenter leur crainte de l'eau. De plus, les plages de cette partie de l'île de Java sont très dangereuses, les sous-courants et les fortes vagues réclamant la vie de nombreux pêcheurs, nageurs et touristes chaque année; il est donc déconseillé de s'y aventurer trop loin. Que représente donc ce type de sortie de quartier pour les gens qui y participent ? À la lumière des explications qui me furent données et des discussions ayant alimenté la journée, il s'agirait pour les participants d'une manière de renforcer les liens unissant les membres de leur communauté, de démontrer activement leur respect pour l'océan et les forces, naturelles et surnaturelles qui l'occupent, de visiter leur pays à moindre coût et dans le plaisir, de changer de décor pour quelques heures, ou encore une façon de postuler leur appartenance culturelle et sociale en pratiquant des activités associées à un mode de vie particulier. Ainsi, si la destination compte tout de même pour quelque chose dans l'attrait que suscitent ces sorties, les notions de présence, de participation et de solidarité sociale sont, encore une fois, au cœur de la démarche et du désir de perpétuer l'expérience, année après année. Ceci sert aussi à démontrer de quelle façon les javanais investissent certaines activités sociales d'un sens identitaire et culturel plus profond, ce qui inspire également ma réflexion au sujet de leurs pratiques rituelles.

Siraman

Le *siraman* est l'un des principaux rites entourant la célébration du mariage dans une famille javanaise musulmane. Il s'agit d'un bain cérémoniel visant à purifier le corps et l'esprit des mariés en vue de leur union, et donné aux résidences familiales respectives des époux quelques jours avant le mariage en soi. Des femmes spécialistes du mariage, ou *dukun manten*, sont engagées afin d'accompagner la famille hôte dans ce processus cérémoniel. Pour les familles plus aisées telle celle où je fus invitée, les divertissements, cadeaux, nourritures et rafraichissements offerts aux invités abondent, et l'ampleur de l'investissement est presque ostentatoire, de tels évènements étant sans doute liés aux dynamiques de pouvoir et aux mécanismes d'affirmation du rang social⁶² dans la communauté. Un orchestre de gamelan avec

⁶¹ Selon les croyances populaires, la plage de Parangtritis fut le site de la rencontre mythique et de la première union entre *Kangjeng Ratu Kidul*, la Reine de la mer du sud, et un souverain du grand empire de Mataram, *Senapati*. Cette alliance, considérée inhérente au succès de la dynastie de Mataram, explique que la plage soit très fréquentée par les Javanais, désireux de rendre hommage à la Reine, personnification du tout puissant océan, et aux monarques s'étant donnés à elle pour maintenir la sécurité des leurs. Ces hommages peuvent prendre la forme de *sajen*, délivrés aux flots violents de l'Océan Indien, ou encore de pèlerinages.

⁶² Pour plus de détails à ce sujet, voir Clifford Geertz (1960 : 61-67).

chanteurs accompagne la journée en musique, alors qu'un maître de cérémonie armé d'un micro divertit et dirige les invités à travers l'équipe de photographes et caméramans engagés pour immortaliser l'évènement. Petits gâteaux au tapioca suivent thé sucré et boisson au gingembre, afin de soutenir les invités jusqu'au repas fourni par le service de traiteur, après le bain cérémoniel. Une panoplie d'objets ménagers emballés est distribuée dans la foule des invitées féminines qui se précipitent afin de mettre la main sur un bol en métal ou encore une boîte à savon en plastique à ramener à la maison, avant de faire place à une performance de théâtre dansé traditionnel, auquel je fus invitée à participer non sans grande gêne.

Le temps du *siraman* en tant que tel arrivé, les parents sortent de la maison accompagnés de leur fils, le futur marié. Ils s'échangent des vœux et remerciements, avant d'asseoir le jeune homme et de le préparer pour le bain. Les deux parents aspergent alors leur fils d'eau contenue dans une énorme cruche en terre cuite ornée de fleurs, pétales et feuilles odorantes. L'eau qui s'y trouve provient de sept différentes sources dans la région de Yogyakarta, et sera, à la suite des parents, versée sur le futur marié par sept invités de marque choisis pour leur morale irréprochable et leur bonne réputation, afin de contribuer à la purification symbolique du jeune homme. Une série de gestes cérémoniels sont alors accomplis par les parents⁶³, guidés par la *dukun manten*, afin de clore le rituel et s'assurer de son efficacité. Alors que le futur marié est raccompagné à l'intérieur pour se changer et se préparer pour la longue séance de photo à suivre, la nourriture est servie aux invités au son du gamelan et des discussions qui vont bon train. Ceci continue pour encore environ une heure, le temps pour tous de transmettre leurs vœux et remerciements à la famille, puis de s'en retourner chez eux avant la tombée du jour et l'heure de la prière. Au niveau de mon expérience de terrain, ma présence au *siraman* me permit de constater la solidarité des membres d'un quartier malgré les divergences religieuses, notamment via le choix d'une *dukun maten* javanaise mais catholique et de descendance chinoise pour guider la famille, musulmane, dans ce rituel javanais. De plus, je fus heureuse de témoigner de la manière dont ce type de rituel est organisé et vécu dans le contemporain et avec les ressources d'une famille aisée, ce qui change de la discrétion normalement associée au *slametan*, et

⁶³ Une petite cruche en terre cuite est brisée, représentant l'enfant qui quitte le nid familial. L'on coupe aussi un peu de cheveux du futur marié, que l'on dépose dans un petit bol avec de l'eau provenant des sources ainsi que des pétales de fleur, le tout à remettre aux parents de la mariée, qui feront de même lors de son *siraman*. Des prières sont aussi récitées par les parents, et c'est eux qui remettent les cadeaux et offrandes aux invités de marque, puis contribuent à sécher et vêtir leur fils afin qu'il puisse rejoindre ses invités.

confirme la fierté des javanais à l'égard de leur culture, qu'ils mettent en scène de toutes les manières possibles, peu importe les ressources financières que cela peut solliciter.



Hommes en vêtements javanais traditionnels prenant thé et collations



Photo de la famille en habits traditionnels (Les deux photos : Yogyakarta 2013)



La *dukun manten* (gauche) et des amis de la famille.



Parents versant l'eau sur le futur marié.



Parents bénissant leur fils

(*Siraman, kampung S2, Yogyakarta* 2013).

Aruman

Le nom de ce rituel javanais signifie « enterrer le cordon ombilical ». Il est pratiqué dans les heures suivant la naissance d'un enfant afin d'éviter qu'il soit perturbé par des mauvais esprits, la malchance ou la maladie. Creusé à l'avant de la maison, un trou dans lequel est déposé le cordon ombilical, avant d'être refermé et recouvert d'un pot en terre cuite percé d'un trou, le *kendil*. Une petite chandelle ou lampe nommée *sentir* est allumée et déposée à côté du pot. On accompagne le tout d'un *sajen* fait essentiellement de pétales de fleurs aromatiques. On peut finalement ériger une petite clôture de rotin autour du site pour le protéger des passants et animaux errants, et la lumière restera allumée la nuit pendant plus d'un an après la naissance de l'enfant afin d'éloigner les entités malfaisantes⁶⁴.

Gurah

Lorsque je fus, durant mon séjour, touchée par une congestion sévère des sinus, je cherchai naturellement les conseils de mes amis en matière de guérison. Que ce soit au sujet des médicaments conventionnels ou de la médecine traditionnelle, tous ont normalement leur mot à dire sur la meilleure méthode de guérison. Pour ce qui est de la congestion des sinus, le consensus général semblait pointer vers le recours en un moyen traditionnel et naturel de purger les sinus, le *gurah*. Après un périple à moto de quelques heures à travers les villages autour de Yogyakarta afin de trouver un praticien de cette méthode traditionnelle, et apparemment bien gardée, je fus finalement en mesure de faire l'expérience de ce traitement, pour le moins surprenant.

Le processus débute par une simple application dans les narines, par une femme musulmane d'un certain âge récitant une prière en arabe, d'un liquide brun opaque produit localement à base de plantes médicinales. Alors couchée sur le dos afin de faciliter le voyage du liquide dans les voies nasales, je suis ensuite retournée sur le ventre, couchée sur un lit avec la tête, dépassant, appuyée sur un petit tabouret. Dans l'espace où se trouve le visage, face au sol, sont déposés un contenant vide et des mouchoirs de papier. En quelques secondes suivant l'application du liquide, une douleur et une pression assez imposantes se font sentir dans le nez, puis dans l'arrière de la gorge, pour se reprendre à tous les sinus jusqu'au front et aux oreilles. La

⁶⁴ Pour plus de détails à ce sujet, voir les explications de Geertz (1960 : 46).

production et l'écoulement de mucus, dont il n'est pas nécessaire d'évoquer l'aspect, par les narines et la bouche (et de larmes par les yeux) sont presque instantanés, extrêmement abondants et inconfortables, et durent environ deux heures, qui seront passées sur le ventre à laisser le tout s'écouler sans pouvoir ni se moucher, ni renifler. Afin de se soulager, car il faut dire que la sensation de brûlure, de picotement et d'inconfort est très intense, l'on peut se masser le visage afin d'encourager l'écoulement. Au bout de quelques heures, l'effet commence à s'estomper, et c'est le lendemain, après un bon repos et la lente disparition du sentiment de brûlure, que les résultats deviennent concluants. L'aise avec laquelle je respirai pour le restant de mon séjour à Yogyakarta et la disparition totale de ma congestion me convainquirent de l'efficacité de ce traitement, quoique l'inconfort ressenti aura sûrement pour effet de m'y faire réfléchir par deux fois avant de répéter l'expérience. Il faut dire que j'ai eu l'impression d'avoir fait plaisir à ma communauté en suivant leurs conseils et en acceptant d'essayer le *gurah*, et mes amis étaient évidemment avides de mes commentaires à mon retour. Comme à l'habitude, mes impressions furent reçues avec beaucoup d'humour et de joie face à l'amélioration imminente de mon état de santé. Il s'agit finalement et définitivement, pour moi, d'une expérience jusqu'à date unique en son genre, puissante et dont l'état d'inertie qu'elle oblige me permit non seulement de guérir, mais aussi de réfléchir plus en profondeur au lien entre les javanais, la nature et leurs corps.



Aruman (kampung S2, Yogyakarta 2013).



Offrande à la rivière *Kali Code*, Yogyakarta, janvier 2013



Plage près de Yogyakarta, février 2013.

Impressions générales de terrain

Je terminerai ce chapitre en exposant quelques-unes de mes impressions générales de terrain et thèmes importants ayant ponctué mes observations, avant d'enchaîner avec la présentation de mes analyses. Premièrement, se dégage de mes interactions avec les javanais et de leur participation à ma recherche un grand sentiment d'attachement à leur culture et de fierté lorsque vient le temps de la partager avec d'autres. Cette relation positive à leur culture, contrairement à certaines dispositions nettement moins favorables envers l'État et la politique par exemple, constitue selon moi un filon important dans la compréhension des gestes rituels posés par les javanais musulmans de Yogyakarta. Tout au long de mon terrain, et tel que j'en ai déjà fait état, la joie vécue par mes collaborateurs désireux d'en connaître plus sur mon pays fut sincère et touchante, et la comparaison qui eut lieu presque automatiquement avec leur mode de vie me fournit, en de maintes occasions, de rares renseignements, banals pour eux, mais très porteurs pour moi, sur la vie culturelle et sociale de ce groupe. Même lorsqu'il s'agissait de me joindre à des musiciens de *keroncong* professionnels pour chanter, le souci ne semblait jamais être mes compétences, mais plutôt la quantité de chansons que je serais prête à chanter, et le fait que je participe. Je retrouve comme thèmes récurrents, et ponctuant la relation entre moi et mes hôtes, les idées de participation, de réunion conviviale, de mise en commun autour d'un même sujet, autant d'idées qui se présentent d'ailleurs comme trame de fond de mon analyse.

Chapitre 5

Le festin : analyse d'une pratique rituelle javanaise

Ce dernier chapitre servira à présenter et expliquer les liens que je fus en mesure d'établir au terme de ce travail de recherche, en faisant le pont entre le cadre théorique et conceptuel et les données ethnographiques présentés dans les chapitres antérieurs. J'espère ainsi être en mesure de répondre à ma question de recherche et d'approfondir les pistes de réflexion présentées en cours de route. De cette façon, je désire proposer du savoir original au sujet de la manière dont la pratique contemporaine du *slametan* à Yogyakarta peut être appréhendée anthropologiquement avec les outils théoriques, conceptuels et méthodologiques utilisés dans le cadre de cette recherche. Afin de présenter efficacement mes résultats d'analyse au sujet de ce festin rituel, je propose ici une organisation des conclusions en quatre grands thèmes, soit le *slametan* et le *kampung* touchant à la relation au lieu ; le *slametan* et la personne javanaise, portant principalement sur le thème de l'agencéité ; le *slametan* et le partage liant pratique, performance et participation ; puis finalement, le *slametan* et la pratique rituelle, faisant le pont entre un cadre/contexte religieux et sa portée culturelle/identitaire.

Le *slametan* et le *kampung*

Débutons en développant sur les liens entre la pratique rituelle du *slametan* et la relation qu'entretiennent les javanais musulmans à leur lieu de résidence. Tel que mentionné au Chapitre 1, dans le cadre d'une étude portant sur la coexistence religieuse de personnes vivant au même endroit, le concept de lieu constitue une base commune à partir de laquelle évaluer la nature de leur vivre ensemble. Je propose donc qu'à travers l'étude du festin rituel du *slametan*, il est possible d'établir des liens entre l'acte commensal et une affirmation de l'attachement au lieu, ce qui se traduit en une sélection et exécution de pratiques et comportements reconnus comme typiques au groupe d'acteurs concernés, occupant un espace physique et social défini. Ainsi, l'amour et la fierté des javanais pour leur nourriture et pour les plats typiques associés à leur *kampung*, leur ville, leur région, ainsi que le désir de voir se perpétuer une culture gastronomique associée au complexe culturel *kejawen* peuvent être postulées comme certaines des motivations amenant les javanais musulmans à pratiquer le *slametan*. Cette association au lieu, ou

affirmation de l'appartenance communautaire à travers la pratique du *slametan*, peut s'expliquer par le fait que, comme nous l'avons vu, certaines pratiques sont socialement rattachées à la création et à l'affirmation d'une identité parce qu'elles ont une résonance et une utilité sociale concrètes dans la vie de tous les jours. Dans un monde composé de multiples agents, l'exécution de ces expériences essentielles à la cohésion sociale est liée à un sens de responsabilité sociale, en l'occurrence de survie des traditions et manières de faire proprement javanaises. De plus, en tant que résidents d'un *kampung* tenus de participer activement à la vie du quartier pour en être reconnus comme des membres à part entière, l'idée de responsabilité ou d'obligation sociale dans la pratique d'un rituel peut également être liée à au désir ou au besoin d'appartenance communautaire, un pendant fondamental de l'être-au-monde javanais. Ainsi, certains de mes collaborateurs participent aux *slametan* donnés dans le *kampung* aussi souvent qu'ils le peuvent car cela leur permet, entre autres, de maintenir actuelles et fortes leurs attaches, physiques, émotionnelles et idéelles, au lieu de résidence qu'ils choisissent et construisent, ce qui en retour contribue à en faire des personnes javanaises à part entière.

Puisque le lieu, qui rassemble et oblige à interagir, présente une pluralité de voix contenues dans un espace défini, la polysémie du rituel en question, ou plurivocalité évoquée plus haut, lui confère également la capacité d'engendrer l'harmonie et l'unité sociale en assimilant les voix dissonantes et en orchestrant les états sociaux désirés et recherchés par les javanais. La pluralité sociale, vécue à travers la relation physique au lieu, et source potentielle de discorde ou de désharmonie, est donc adressée à travers la pratique d'un festin rituel dont l'efficacité se manifeste ici en deux points. D'abord, la pratique rituelle en question présente et affirme les éléments culturels qu'il est important de sauvegarder et de postuler en tant qu'importants ou inhérents à l'identité d'un groupe. Dans un deuxième temps, et tel que nous le verrons plus bas, le partage d'une expérience commune permet aussi de créer des liens entre les habitants d'un même lieu afin d'engendrer un vivre ensemble harmonieux et exempt de conflit. Le paysage social est ainsi construit par les participants au rituel parce que la pratique du *slametan* est concrètement liée à la prise en compte et à l'exécution de leurs plans, soucis, initiatives et efforts. C'est donc de leur pouvoir en tant que producteurs de lieu qu'il est question ici, un lieu qui est défini à travers des projets, des expériences et des intérêts convergents. Dans le contexte social et culturel spécifique qui nous intéresse, la relation au lieu doit aussi inclure une prise en compte du lien unissant les *orang Jogja* au sultanat de Ngayogyakarta Hadiningrat, dont l'autorité culturelle

continue de s'exercer, particulièrement au niveau de l'élaboration et de l'affirmation de l'identité collective de ses sujets-citoyens. Tel qu'en font état mes données de recherche, il est important pour les javanais musulmans de Yogyakarta et de ses environs d'être présents et de participer aux événements culturels organisés par le sultan et son entourage, et qui peuvent, comme dans le cas du *garebeg*, être considérés comme des rituels à grande échelle. Dans cette optique, je considère assez manifestes les préoccupations des javanais au sujet de l'affirmation et de la reconnaissance de leur identité et de leur appartenance en tant que sujet-citoyens, en tant que membres de la communauté *kejawen*, en tant qu'habitants du *kampung* *SI*. Cette association active et participante peut donc être liée au *slametan* en ce qu'elle oriente les pratiques, les actions et les choix, et donc met en lumière les buts et projets culturellement, collectivement, ainsi que personnellement définis comme importants ou désirables. Dans la même lignée, il ne faut pas omettre de soulever, dans la pratique du *slametan* et sa relation au lieu, le volet de la reconnaissance rituelle des esprits des lieux et des ancêtres. Comme dans le cas du *wiwitan*, il s'agit de la nécessité, elle aussi ressentie collectivement, d'offrir et de rendre grâce aux entités associées à un endroit spécifique dans le but, non seulement de lier et harmoniser tous les éléments et résidents du lieu ainsi que les entités qui le protègent, mais aussi de s'attirer des bénéfices, de se souscrire au malheur ou encore d'adresser des requêtes plus spécifiques, telles le succès des récoltes.

L'attachement au lieu comporte donc un important volet spirituel qui est développé et supporté à travers la pratique du *slametan*, et qui permet de garder actives les mémoires locales, ainsi que de maintenir vivantes les anciennes et profondes attaches aux fondations culturelles ayant mené à la manifestation actuelle de l'identité *kejawen*. Alors que la tendance actuelle tend à pointer vers un certain éloignement face aux pratiques religieuses traditionnelles, j'ai identifié chez mes collaborateurs une nostalgie ainsi qu'une réelle inquiétude quant à leur perte ou leur dilution, ainsi qu'un attachement profond aux traditions javanaises, localement manifesté à travers des pratiques telles le *slametan*, les bains et offrandes rituelles, ainsi que la participation au *garebeg*. Ainsi, un rituel initialement situé dans la sphère du sacré prend graduellement une portée sociale et culturelle plus large dans laquelle son efficacité première passe du domaine englobant du religieux, à celui profane et localement construit de l'affirmation et de la préservation d'une identité sociale spécifique, un moyen de maintenir le fait javanais vivant et contemporain.

Le *slametan* et la personne javanaise

Tel que nous venons de le voir au sujet du lien entre la pratique et le lieu, le *slametan* est considéré par les participants comme une partie intégrante de leur vie sociale et de leur sens d'eux-mêmes en tant que javanais. C'est-à-dire que cet exercice rituel socialement ainsi que culturellement orienté, voire encadré, est également infusé des subjectivités des agents qui l'exécutent. Dans cette section, j'aborderai les manières dont la pratique rituelle du *slametan* peut être liée au sens javanais de la personne et au concept d'agencéité, ceci afin d'établir des liens entre le rituel et les dynamiques de coexistence religieuse entourant la vie culturelle javanaise.

À Java, les liens entre le corps, la personne et la nature me semblent forts et élaborés à travers des pratiques telles les bains cérémoniels et les méthodes traditionnelles de guérison auxquelles je fus introduite. Il existe donc chez ce peuple un sens de soi et une sensibilité sociale qui à mon sens se répercutent et se manifestent dans la manière dont les membres d'une communauté cohabitent, interagissent et fabriquent le tissu social qui les lie. Le concept émique de *batin*, pouvant se traduire par une intériorité, une liberté profonde, un droit aux émotions, croyances et opinions intimes, ainsi que par une valorisation du développement personnel, pointe également, et tel que mentionné dans les précédents chapitres, vers l'existence d'une forme profonde et développée d'agencéité javanaise. Il est donc facile de croire que certaines pratiques peuvent être investies d'un sens de pouvoir, de contrôle, d'autorité et d'efficacité de la part des acteurs sociaux, qui se constituent en tant qu'êtres culturels grâce à des expériences et performances de la sorte. Ainsi, les identités créées par les acteurs sociaux sont actives dans la communauté et contribuent à former et informer les projets et buts communs qui y sont élaborés. Sensibles à eux-mêmes, à la préservation de leur culture ainsi qu'à la qualité des interactions sociales dans lesquelles ils sont impliqués, les javanais font donc preuve d'agencéité et se constituent en tant qu'êtres culturels en choisissant de pratiquer et de perpétrer les pratiques rituelles traditionnellement associées au complexe culturel *kejawen*. Plus qu'une pratique répétée, imposée ou exécutée par mécanisme ou réflexe, le choix de maintenir le rituel vivant dans le contemporain, et malgré la nécessité d'y apporter ajustements et modifications, fait du *slametan* un vecteur important de la recherche et de la fabrication de sens chez les *kejawen* d'aujourd'hui à Yogyakarta. C'est de cette manière qu'ils sont en mesure de se constituer ainsi

que de se positionner culturellement et en fonction du contexte plurivoque qui caractérise leur milieu de vie.

Certes, afin d'être efficaces culturellement, ces stratégies doivent être mises en œuvre par plus d'un agent. C'est ici que l'idée de projet, ou de but commun est porteuse. Si dans l'action et la performance l'individu revêt la capacité d'influencer sa destinée, alors on peut envisager l'efficacité réelle à l'échelle sociale de plusieurs performances, toutes dirigées, conscientes et concertées, vers le même projet commun, soit celui d'établir et de maintenir deux des paradigmes idéaux de la société, le bien-être et l'harmonie, ainsi que celui d'éliminer le danger inhérent à l'absence de ces états. Le *slametan* peut en ce sens être considéré comme une stratégie visant à promouvoir une coexistence religieuse pacifique et exempte de conflits, tel que le dictent les normes culturelles javanaises. Si, comme le propose Driver (1991 : 176), et à l'instar des javanais, l'on voit le monde comme étant essentiellement spirituel, la pratique du rituel se conçoit donc comme une insertion des subjectivités et agencités individuelles à celles des autres dans une compréhension holiste du monde ou dans un projet commun. Ainsi, dit Bell (1992 : 217) : « the strategies of ritualization clearly generate forms of practice and empowerment capable of articulating an understanding of the personal self vis-à-vis community ». Il s'agit donc non seulement d'une manière de contribuer aux états sociaux désirables, mais aussi de se positionner par rapport aux autres et dans une communauté qu'ils contribuent à construire et à définir.

La pratique de rituels tels le *slametan* permet en ce sens de faire le pont entre les importantes pratiques ancestrales et traditionnelles, la nécessité de maintenir la solidarité sociale de leur groupe, ainsi que la recherche d'un moyen d'affirmation de l'appartenance identitaire que valorisent les individus. Comprise de cette façon, la culture se conçoit comme une mise en acte, construite et reproduite par des pratiques, et jouée par des agents qui s'orientent vers des buts et des projets socialement constitués. Ce processus interprétatif et intersubjectif de co-construction de sens à travers des formes symboliques inscrites dans le tissu social explique selon moi que certaines pratiques rituelles telles le *slametan* puissent être liées à des choix de nature identitaire ainsi qu'à l'élection active, de la part des agents, d'un contexte culturel spécifique. Ainsi l'agencité, en termes de disposition vers la mise en œuvre de projets, peut être perçue dans le cas du *slametan* comme une action positive visant le maintien de la cohésion sociale. C'est la projection active de la personne javanaise vers une fin désirée, soit le maintien de l'ordre et de

l'harmonie au sein de sa société. Les notions de *slamet* et de *rukun*, imbriquées dans la conception même du *slametan* et des motivations pour le pratiquer, constitueraient donc le projet collectif au sein duquel s'exerce l'agencéité des javanais.

Le *slametan* : la participation à un projet commun

Ayant abordé l'idée de projet commun dans la section précédente, je tenterai ici de développer davantage sur le partage d'une expérience rituelle commune comme étant un important vecteur de l'élaboration et de la mise en acte de buts communément partagés par les membres d'un groupe, d'un *kampung*, d'une communauté, tant physique qu'idéelle ou idéale. Il s'agit donc, pour reprendre certaines des idées avancées dans les précédents chapitres, de se pencher sur la manière dont une communauté est symboliquement et rituellement construite par ses membres grâce à l'élaboration de marqueurs sociaux, à la construction de traditions distinctives et au sentiment d'appartenance symbolisé par une revendication de certains rituels et manières différentes de faire.

Tout d'abord, mes observations de terrain me permirent de remarquer, au sujet du lien entre les javanais et leur pays, une relation positive à la culture locale et traditionnelle, alors que celle qu'ils entretiennent avec les instances politiques et culturelles nationales, voire nationalistes, est plutôt teintée de négativisme, de désapprobation, ainsi que d'un désir de s'en dissocier ou de s'en différencier grâce, entre autres, à la valorisation et la revendication d'une culture locale. Lorsqu'interrogés sur les raisons les motivant à pratiquer le *slametan*, beaucoup de mes interlocuteurs ramenèrent tôt ou tard le fait javanais : je fais ceci parce que je suis javanais; je pratique le *slametan* parce que c'est la coutume pour les javanais; les javanais doivent participer au *slametan* pour être en harmonie avec Dieu, avec les autres, etc. Ce type de réponse nous renvoie dans un premier temps à la conception javanaise de la personne, personne pour qui il est essentiel de contribuer, en l'occurrence rituellement, au maintien du bien-être collectif afin d'être elle-même en harmonie avec l'extérieur, *lair*, ainsi qu'à l'intérieur, *batin*.

Dans un deuxième temps, les raisons données par mes collaborateurs pour la pratique du *slametan* m'amènent à aborder le volet communautaire de l'identité javanaise, ainsi que de l'acte commensal ritualisé. J'observe et je propose que la pratique du *slametan* consiste en une stratégie permettant aux javanais musulmans de se positionner et de signifier leur appartenance culturelle. De plus, ceux qui n'y participent pas sont de la même façon associés à une autre

catégorie sociale, tel mon gérant de maison de chambres, strictement *santri* et ne désirant pas être associé au complexe culturel *kejawan*. Il y a aussi la question de l'éloquence soulevée, dans le troisième chapitre, pointant vers l'importance, pour les javanais, de signifier leurs préférences culturelles non pas devant une étrangère dans un contexte d'entretien semi-dirigé, mais plutôt activement, devant les membres de leur *kampung* comme lors de ces nombreuses discussions à l'*angkringan*. Ainsi, l'éloquence sociale, ou rituelle, ainsi que l'acte de présence, peuvent être compris comme des moyens de validation ou d'affirmation de l'identité javanaise.

Revenons à la notion essentielle de projet commun, ce jeu sérieux dont fait état Ortner et qui souligne l'action concertée et réfléchie de plusieurs acteurs sociaux exerçant leur agencéité dans les limites d'une matrice sociale donnée et vers un but partagé. Le projet collectif visant la réitération et la validation du fait *kejawan* amène les javanais à coordonner leurs actions avec celles des autres, ce qui les engage dans des réseaux de solidarité qui renforcent le tissu social et sont ponctués de pratiques telles le rituel du *slametan*. Le vivre ensemble javanais est ainsi constitué grâce au partage de moments intenses et à la mise en commun d'expériences significatives, dont l'acte commensal, sacré ainsi que profane, fait partie. C'est aussi à ce niveau que peut se manifester la magie du rituel, soit son efficacité sur la vie de ceux qui le pratiquent. Tel qu'évoqué dans les chapitres précédents au sujet de ma présence à l'*angkringan*, le partage de nourriture est à la fois créateur d'unité sociale et un important vecteur d'échange au niveau culturel. Dans le festin rituel, la commensalité peut être postulée en tant qu'alliance bénéfique contre l'angoisse liée au maintien des états sociaux désirables, ainsi que comme moyen d'affirmation de la solidarité, elle-même garante aux yeux des javanais, de l'harmonie, du partage, de la modestie et de l'art du compromis. Pour cela, la présence est importante car sans elle, le partage de ces moments de jeu sérieux serait impossible, tout comme l'unité sociale et mystique qui naît de la commensalité rituelle.

Sans l'acte commun, sans le partage d'une expérience, la pertinence d'un rituel s'efface, d'où la nécessité de le maintenir vivant, ce que font les javanais d'aujourd'hui, et les multiples générations les ayant précédés. Le bricolage historico-religieux ayant donné lieu à la manifestation contemporaine du *slametan* et des raisons pour sa pratique témoigne également des efforts mis en place par les agents javanais qui investissent depuis longtemps certaines pratiques d'un sens identitaire profond. Puisque de telles stratégies continuent à exercer leur magie et à

être appliquées à l'heure actuelle, il ne fait selon moi aucun doute que réside dans la pratique rituelle du *slametan* un certain pouvoir culturel nourrissant et expliquant la pertinence culturelle de pratiques existant depuis des millénaires et profondément imbriquées dans le vécu social.

Le *slametan* et la pratique rituelle

Penchons nous maintenant sur le dernier volet de mon analyse, soit celui de la pratique rituelle. Plus précisément, c'est sur le rituel en tant que mode d'action sociale que portera cette section. En s'apparentant au jeu et à la performance, je propose que le rituel du *slametan* permet d'ordonner et d'amener de la perfection dans un monde imparfait en rendant possible et acceptable l'expression et la création d'attitudes et de discours désirables.

Tel qu'en témoigne ce mémoire de maîtrise, je crois qu'il est nécessaire de situer les traditions esthétiques et rituelles (telles le *slametan*) dans le contexte culturel plus large au sein duquel elles trouvent leur signification. Dans le cas des javanais, leurs liens avec les institutions religieuses se sont mués en un attachement spirituel et affectif qui rattache les individus et communautés à la tradition. En ce sens, le *slametan* sert, pour mes collaborateurs, à mettre l'accent sur la partie proprement javanaise de leur héritage culturel. Dans ce contexte, la pratique religieuse, dite musulmane, est secondaire. En effet et tel que je l'ai observé, le volet proprement religieux du festin rituel est presque absent et très discret. Souvent, la prière silencieuse, la présence d'encens et la reconnaissance intrinsèque des esprits des lieux et des ancêtres suffisent à combler le caractère religieux du rituel, alors que les éléments culturels associés à la tradition *kejawen* sont pour leur part clairement et intentionnellement mis de l'avant. De plus, alors qu'il est nécessaire pour l'hôte d'explicitier ses intentions et de remercier ses invités, ainsi que de présenter la nourriture qu'il leur offre, une certaine ambiguïté règne tout de même quant à l'identité des entités et des divinités évoquées, ce qui contraste avec la nécessité d'explicitier les modalités du rite devant les membres invités de la communauté. Ainsi, le volet culturel du rituel est explicité, alors que celui lié à la pratique et au sentiment religieux demeure personnel, discret et silencieux. Les traditions que les javanais désirent revivifier et maintenir pertinentes, dont certaines sont à caractère religieux telles le *slametan*, passeraient donc à l'heure actuelle à Yogyakarta du domaine du sacré à celui de profane où elles sont postulées en tant que pratiques culturelles essentielles à la survie d'une identité.

Puisque pour les javanais, comme ailleurs dans le monde, la religion est une potentielle source de discorde et d'anxiété culturelle, la pratique de ce rituel se présente comme une manière d'atténuer ces craintes, du moins pour les personnes présentes, en mettant l'accent sur les éléments proprement javanais de la pratique, et donc pouvant être partagés par tous ainsi que reconnus comme engendrant des bénéfices sociaux. Ainsi le *slametan* joue encore un rôle central dans la structure rituelle des javanais, bien qu'il s'agisse plutôt d'une efficacité profane, que l'on peut aussi qualifier de magie, soit celle de renforcer la solidarité du groupe. De plus, pouvant être considéré comme un mécanisme commensal d'intégration sociale, le *slametan* permet selon moi aux témoins joints dans la prière et dans le partage, de parler à la fois avec et au moyen des choses, ce qui en valide l'efficacité. En ce sens, je reviens sur une précédente affirmation en postulant que les rituels, les pratiques culturelles et spirituelles, ainsi que les offrandes peuvent tous être considérés comme des actions mettant en lumière la volonté d'agir et les stratégies mises en œuvre par les agents afin d'exercer leur pouvoir au sein d'une matrice culturelle donnée. Le rituel peut aussi être postulé comme le cadre, le contexte de la performance identitaire que mettent en œuvre les javanais dans le but de réitérer leur appartenance culturelle dans une société plurielle, ce qui à mon sens devient pour eux plus important que ce que signifie (ou signifiait) le rituel dans leur corpus religieux.

Un bon exemple de ceci réside en l'ouverture dont firent preuve mes collaborateurs et amis en acceptant de recréer un rituel supposé appartenir à la sphère du sacré dans un contexte profane, simplement pour les bienfaits de ma connaissance et de la transmission des pratiques et du savoir proprement javanais à une étrangère s'y intéressant. Suivant cette logique, j'ai eu conscience, lors de mon terrain, de la nécessité vécue par mes collaborateurs de m'initier convenablement à leur univers culturel et aux expériences qu'ils considèrent comme fondamentales à l'existence javanaise et aux corpus culturels dans lequel ils jouent un rôle d'agents.

De plus, et tel que mentionné plus haut, les frontières de la coexistence religieuse chez les javanais peuvent se distinguer via leurs choix gastronomiques et en lien avec les préférences rituelles des membres d'une même communauté. Tel que le met en lumière la situation vécue dans ma maison de chambres où je devais veiller à ne rien mettre de non *halal* dans le réfrigérateur, sous peine de contaminer la nourriture de mon gérant de maison strictement *santri*,

l'adhésion ou la non adhésion à un rituel appartenant à priori à la sphère du sacré a une influence sur l'appartenance sociale et culturelle des personnes. Finalement, le festin rituel du *slametan* est pour les javanais à la fois un mode et un contexte d'affirmation culturelle, ainsi que le lieu de la mise en œuvre d'une agencéité leur permettant de postuler leurs désirs personnels ainsi que leurs buts culturellement partagés, soit le maintien d'un corpus culturel traditionnel nommé *kejawen*, ainsi que l'établissement d'états sociaux désirés garantissant le bien-être et l'équilibre tant personnels que collectifs.

Conclusion

Au terme de ce mémoire de maîtrise, je me dois de revenir sur ma question de recherche : de quelle façon la pratique du *slametan* par les javanais musulmans de Yogyakarta agit-elle sur les dynamiques de coexistence religieuse dans lesquelles ils sont impliqués ?

En tant que pratique rituelle pertinente dans le cadre d'une démarche visant l'affirmation et le maintien d'une identité culturelle valorisée par la communauté *kejawen* de deux quartiers de la ville de Yogyakarta à l'heure actuelle, le *slametan* peut être appréhendé selon les points suivants. Premièrement, puisque le *slametan* permet et fabrique le consensus en faisant office de projet ou de but commun vers lequel convergent les subjectivités individuelles, les états sociaux désirés de *slamet* et de *rukun* favorisent une coexistence religieuse exempte de conflits. Deuxièmement, je propose que le *slametan* fait office de stratégie permettant aux javanais musulmans de se distinguer de leurs voisins non *kejawen* qui ne le pratiquent pas, et qui en même temps postule et réitère l'importance d'une coexistence religieuse pacifique dans le contexte plurivoque qui caractérise la société javanaise. En mettant de l'avant la recherche commune d'une coexistence religieuse pacifique d'un côté, et de l'autre les éléments culturels et religieux qu'il est important de conserver dans une optique de survie culturelle, les javanais musulmans trouvent dans la pratique rituelle du *slametan* un lieu et un contexte pouvant porter leurs buts et désirs en ce qui a trait à leur personne, à leur *kampung*, à leur communauté, ainsi qu'à leurs croyances religieuses.

Je peux donc affirmer afin de conclure ce mémoire de maîtrise que la pratique du *slametan* agit sur les dynamiques de coexistence religieuse présentes chez les javanais musulmans de Yogyakarta à l'heure actuelle des façons suivantes. Tout d'abord, elle facilite l'atteinte des états sociaux désirés et permet la mise en valeurs d'éléments culturels importants aux yeux des participants. Elle unit également les membres d'une communauté dans l'acte commensal, lui-même garant d'un partage culturel et idéologique qui rend possible le maintien d'un corpus religieux et culturel valorisé par des agents dont les actes rituels convergent aujourd'hui comme depuis des millénaires, vers la construction de la personne javanaise, intrinsèquement liée à sa communauté de résidence et à son bagage culturel.

Il serait intéressant, dans le cadre d'une recherche future, doctorale peut-être, de se tourner vers d'autres institutions culturelles javanaises afin de continuer la compréhension de la

mise en œuvre de l'agencéité javanaise à travers des pratiques culturelles pertinentes et visant l'atteinte de buts personnellement élaborés ainsi que culturellement encadrés. L'art du *batik*, le *sabungan* et le *jatilan* sont tous des domaines de recherche potentiellement intéressants et qui me permettraient d'envisager un élargissement éventuel de la perspective proposée dans ce travail de recherche afin d'évaluer sa pertinence lorsque mise en application dans d'autres sphères de la vie javanaise. En ce sens, je considère que les pistes de réflexion proposées dans ce mémoire peuvent s'avérer valables dans une perspective holiste touchant à la vie culturelle des javanais musulmans de Yogyakarta, et que les outils dont je fis l'usage offrent un grand potentiel de compréhension d'une réalité culturelle autre, de façon équilibrée, actuelle et scientifique. Finalement, c'est toujours avec la plus grande joie que je me plonge dans l'univers si riche, gratifiant et enrichissant de Java et de ses aimables habitants, avec qui j'entreprendrai d'ailleurs à long terme des relations que je chéris fortement. La perspective de retourner étudier parmi eux me semble non seulement porteuse académiquement, mais éveille aussi en moi le bonheur que l'on peut associer aux retrouvailles et au sentiment de rentrer chez soi, ou en l'occurrence et après près de deux ans cumulatifs passés dans ce pays, de retrouver mon deuxième chez moi et la générosité culturelle d'un peuple dont la beauté n'a selon moi d'égal que l'étendue et la grandeur de l'archipel sans doute le plus riche du monde.

Références citées

- AGIER M., 1997, *Anthropologue en dangers. L'engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place.
- ALTHABE G. et HERNANDEZ V. A., 2004, « Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 98-99 : 1-12.
- ARNO A., 2003, « Aesthetics, Intuition and Reference in Fijian Ritual Communication: Modularity in and out of Language », *American Anthropologist. New Series*, numéro special « Language Politics and Practices », 105, 4 : 807-819.
- ATKINSON J. M., 1983, « Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesia Minority Religion », *American Ethnologist*, 10, 4 : 684-696.
- AURELL M., DUMOULIN O. et THELAMON F., 1992, *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*. Rouen, Publications de l'Université de Rouen.
- BARNES R. H., 2005, « A Ritual Resurgence in Eastern Indonesia », *Anthropos*, 100, 2 : 359-377.
- BEATTY A., 1996, « Adam and Eve and Vishnu : Syncretism in the Javanese *Slametan* », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 2 : 271-288.
- , 1999, *Varieties of Javanese Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BELL C., 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford University Press.
- BIGEON C., 1982, « Labuhan : Rite royal du kraton de Yogyakarta célébré sur la plage de Parangtritis », *Archipel*, 24 : 117-128.
- BONNEFF M., 1974, « Le renouveau d'un rituel royal : les Garebeg à Yogyakarta », *Archipel*, 8 : 119-146.
- , 1980, « Vue de Kudus : L'Islam à Java », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 3-4 : 801-815.
- BOWEN J. R., 1988, « The Transformation of an Indonesian Property System: Adat, Islam, and Social Change in the Gayo Highlands », *American Ethnologist*, 15, 2 : 274-293.
- , 1993, *Muslims through discourse: religion and ritual in Gayo society*. Princeton, Princeton University Press.
- , 1998, *Religions in Practice. An approach to the Anthropology of Religion*. Toronto, Allyn & Bacon.
- , 2003, *Islam, law and equality in Indonesia: an anthropology of public reasoning*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BROCK P., 2005, *Indigenous peoples and religious change*. Leiden, Koninklijke Brill NV.

DRIVER T. F., 1991, *The Magic of Ritual: Our need for liberating rites that transform our lives and our communities*. Sans Fransisco, Harper San Fransisco.

FABIAN J., 2001, *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford, Stanford University Press.

FAVRET-SAADA J., 1990, « Être affectée », *Gradhiva*, 8 : 3-10.

FIRTH R., 1981, « Spiritual Aroma: Religion and Politics », *American Anthropologist*, 83, 3 : 582-601.

GEERTZ C., 1957, « Ritual and Social Change: A Javanese Example », *American Anthropologist*, 59, 1 : 32-54.

—, 1960, *The religion of Java*. Illinois, The Free Press of Glencoe.

—, 1965, *The Social History of an Indonesia Town*. Cambridge, MIT Press.

—, 1973, *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York, Basic Books.

GRIMES R. L. (éd.), 1996, *Readings in ritual studies*. Upper Saddle River, Prentice-Hall Inc.

GUINNESS P., 2009, *Kampung, Islam and State in Urban Java*. Hawaii, University of Hawaii Press.

HATLEY B., 1982, « National Ritual, Neighborhood Performance: Celebrating the Tjujuhbelasan », *Indonesia*, 34 : 55-64.

HAWKINS M., 1996, « Is Rukun Dead? Ethnographic Interpretations of Social Change and Javanese Culture », *The Australian Journal of Anthropology*, 7, 1 : 218-231.

HEADLEY S. C., 2000, *From cosmogony to exorcism in a Javanese genesis*. New York, Oxford University Press.

HEFNER R. W., 1983, « Ritual and Cultural Reproduction in Non-Islamic Java », *American Ethnologist*, 10, 4 : 665-683.

—, 1987a, « Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java », *The Journal of Asian Studies*, 46, 3 : 533-554.

—, 1987b, « The Politics of Popular Art: Tayuban Dance and Culture Change in East Java », *Indonesia*, 43 : 75-94.

—, 1990, *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*. Berkeley, University of California Press.

—, 2002, « Global Violence and Indonesian Muslim Politics », *American Anthropologist*, 104, 3 : 754-765.

HERYANTO A., 2007, « Then there were languages: Bahasa Indonesia was One Among Many » : 42-58, in MAKONI S. et PENNYCOOK A. (éds.), *Disinventing and reconstituting languages*. Buffalo, Multilingual Matters Ltd.

- HILMY M., 1999, *Islam and Javanese Acculturation: Textual and Contextual Analysis of the Slametan Ritual*. Montréal, McGill University.
- HUMPHREY C. et LAIDLAW J., 1994, *The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford, Clarendon Press.
- KARTODIRDJO S., 1984, *Modern indonesia, tradition & transformation: A socio-historical perspective*. Yogyakarta, Gajah Mada University Press.
- KOENTJARANINGRAT R. M., 1960, « The Javanese of South Central Java » : 88-115, in MURDOCK G. P. (éd.), *Social Structure in South-East Asia*. Chicago, Quadrangle Books.
- LAMOUREUX F., 2003, *Indonesia: A global studies handbook*. Santa Barbara, ABC-CLIO, Inc.
- LEACH E., 1961, *Rethinking Anthropology*. London, The Athlone Press.
- , 1982, *Social Anthropology*. Oxford, Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon
- LOMBARD D., 1990, *Le carrefour javanais : Essai d'histoire globale*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MARSDEN M. et RETSIKAS K., 2013, « Articulating Islam: Anthropological Approaches to Muslim Worlds », *Muslims in Global Societies Series*, 6.
- MARX K., 1977, *Capital. A critique of Political Economy Vol. 1, The process of capitalist production*. New York, International Publishers.
- MINTZ S. W. et DU BOIS C. M., 2002, « The Anthropology of Food and Eating », *Annual Review of Anthropology*, 21 : 99-119.
- MULDER N., 1983, « Abangan Javanese religious thought and practice », *Bijdragen tot de Taal*, 139, 2/3 : 260-267.
- MYERHOFF B. G., 1984, « A death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama » : 147-178, in MACALOON J. J. (éd.), *Rites, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Towards a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.
- NEVILLE G. K., 1984, « Learning Culture through Ritual: The Family Reunion », *Anthropology & Education Quarterly*, 15, 2 : 151-166.
- NEWBERRY J., 2007, « Rituals of Rule in the Administered Community: The Javanese Slametan Reconsidered », *Modern Asian Studies*, 41, 6 : 1295-1329.
- ORTNER S. B., 1997a « Introduction », *Representations*, 59 : 1-13.
- , 1997b, « Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering », *Representations*, 59 : 135-62.

- , 1999, *Life and Death on Mount Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*. Princeton, Princeton University Press.
- , 2001, « Specifying Agency: The Comaroffs and Their Critics », *Interventions*, 3, 1 : 76-84.
- , 2005, « Subjectivité et Critique Culturelle » : 21-44, in TASSADIT Y. (éd.), *Anthropologie et subjectivité*. Paris, Maison des Sciences de l'homme.
- , 2006, « Power and Projects: Reflections on Agency » : 129-153, in ORTNER S. B. (éd.), *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Durham, Duke University Press.
- PEACOCK J. L., 1973, *Indonesia: An anthropological perspective*. California, Goodyear Publishing Company Inc.
- REMBETH V., 2009, « A Small Step in Understanding the Social, Religious and Political Economy Conflicts in Rural Java », *Journal of Indonesia Social Sciences and Humanities*, 2 : 149-162.
- RIVIÈRE C., 2008, *Socio-anthropologie des religions*. Paris, Armand Colin.
- RODMAN M. C., 1992, « Empowering Place: Multilocality and Multivocality », *American Anthropologist*, 94, 3 : 640-656.
- SABA M., 2001, « Rehearsed Spontaneity and Conventionality of Ritual: Disciplines of "Salāt" », *American Ethnologist*, 28, 4 : 827-853.
- STEWART C., 1995, « Relocating Syncretism in Social Science Discourse » : 13-37, in AJIMER G. (éd.), *Syncretism and the Commerce of Symbols*. Gothenburg, IASSA.
- TAMBIAH S., 1981, « A Performative Approach to Ritual » : 495-511, in GRIMES R. R. (éd.), *Readings in Ritual Studies*. New Jersey, Prentice-Hall Inc.
- THIERRY S., 1990, « Introduction » : 5-14, in *Nourritures, sociétés et religions : Commensalités*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- TURNER V. W., 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine Publishing Company.
- WOODWARD M. R., 1988, « The "Slametan": Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam », *History of Religions*, 28, 1 : 54-89.
- , 2011, « Java, Indonesia and Islam », *Muslims in Global Societies Series 3*. Pays Bas, Springer.

Annexe 1

Feuillet d'information (CÉRUL)

TITRE DE LA RECHERCHE : Festin rituel : le *slametan* comme lieu de la coexistence religieuse et de l'agencéité javanaise.

CHERCHEUR PRINCIPAL : Mme Marie-Claire Voyer Messier

CONTEXTE DU PROJET : Projet de maîtrise sous la direction de Mme Sylvie Poirier, département d'Anthropologie, faculté des Sciences Sociale de l'Université Laval.

RENSEIGNEMENTS SUR LE PROJET :

Notre projet de recherche vise à évaluer l'importance relative du slametan dans l'attitude des javanais musulmans envers leurs voisins non-musulmans, dans une optique d'étude anthropologique du rituel.

Les résultats de cette recherche permettront de lier la pratique rituelle du slametan à des aspects de la vie culturelle des javanais musulmans et d'en exposer les influences et symboliques sous-jacentes composant le slametan contemporain.

VOTRE PARTICIPATION :

Votre collaboration à cette recherche consistera à discuter avec moi des modalités de votre participation au slametan, ainsi que de m'informer sur la nature de vos relations avec vos voisins non-musulmans. J'aurai potentiellement quelques questions précises à vous demander, mais la plus part du temps, il s'agira avant tout d'un échange entre collaborateurs. Lorsque vous serez en train de participer au slametan, votre collaboration consistera en me laisser observer ou participer, et de bien vouloir répondre à mes questions par la suite, si j'en ai.

Bien que les réponses à chacune des questions soient importantes pour la recherche, vous demeurez libre de choisir de ne pas répondre à l'une ou l'autre d'entre elles ou encore de mettre fin à votre participation à tout moment, sans avoir à vous justifier. Vous pouvez aussi refuser d'être enregistré, ou encore demander de cesser l'enregistrement de nos entretiens quand vous le voulez, sans avoir à vous justifier. Toutefois, puisqu'aucune donnée permettant de vous identifier (ex : nom, coordonnées) ne sera recueillie lors des entretiens, les données obtenues d'un participant qui choisirait de se retirer du projet, après avoir répondu aux questions ne pourront être détruites, malgré son retrait. Afin de permettre au chercheur de bien gérer ses données, celles-ci seront codifiées selon un système alphanumérique simple. Ainsi, la première personne interviewée sera nommée A, la deuxième B, et ainsi de suite, alors que les multiples conversations avec un même individu seront numérotées 1, 2, 3, etc.

MESURES ENTOURANT LA CONFIDENTIALITÉ

Votre participation à ce projet étant confidentielle, il ne sera jamais possible de vous identifier. Ainsi, les données issues de vos réponses pourront être conservées pour d'autres analyses ou d'autres recherches sous forme anonyme, c'est-à-dire que dès la complétion de ce projet de recherche en mai 2013, toutes les données et tout le matériel pouvant contenir des informations personnelles à votre sujet seront détruites de manière irréversible.

RENSEIGNEMENTS SUPPLÉMENTAIRES :

Si vous avez des questions sur la recherche ou sur les implications de votre participation, veuillez communiquer avec :

Mme Marie-Claire Voyer-Messier : Marie-claire.voyer-messier.1@ulaval.ca,

Mme Sylvie Poirier : Sylvie.Poirier@ant.ulaval.ca, 1-418-656-2131 p. 5015

REMERCIEMENTS :

Votre collaboration est précieuse pour nous permettre de réaliser cette étude et nous vous remercions d'y avoir participé.

CONSENTEMENT :

Afin d'assurer votre confidentialité, la simple participation à un entretien ou une acceptation implicite de ma présence au slametan sera considéré comme l'expression de votre consentement à participer au projet.

PLAINTES OU CRITIQUES :

Si vous avez des plaintes ou des critiques relatives à votre participation à cette recherche, vous pouvez vous adresser, en toute confidentialité, à l'Ombudsman de l'Université Laval aux coordonnées suivantes :

Pavillon Alphonse-Desjardins
Tél. : 1-418-656-3081

Université Laval
Ligne sans frais : 1-866-323-2271

2325, rue de l'Université, Local 3320
(disponible au Canada)

Québec (Québec) G1V 0A6

Courriel : info@ombudsman.ulaval.ca

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval : No d'approbation 2012-159 / 05-07-2012

Annexe 2

Ébauche de questionnaire

Menurut anda, kenapa orang jawa harus/mau bikin slametan ?

Selon vous, pourquoi les javanais doivent/veulent pratiquer le *slametan* ?

Menurut anda apa yang lebig penting delam ritual ini : makan, niat, partisipasi, autau yang lain ?

Selon vous, quels éléments sont les plus importants au cours du rituel ? Le fait de manger, l'intention, la participation ou autre chose ?

Ada yang mau dapat atau mencapai dalam hidup sehari-hari kalo bikin slametan ? Kalo tidak bikin gimana?

Qu'est-ce que vous espérez obtenir ou atteindre dans votre vie de tous les jours à travers la pratique du *slametan* ? Lorsque vous ne le pratiquez pas qu'arrive-t-il ?

Ada perbedaan antara slametan di kota/desa ? Apa ? Kenapa? Asil/akibat sama ?

Y a-t-il des différences ou des divergences entre les *slametan* pratiqués en ville ou dans les villages ? Quelles sont-elles ? Pourquoi ? Est-ce que le résultat reste le même ?

Gimana perempuan bisa tahu makanan apa harus masak untuk slametan berlain ?

Comment les femmes apprennent-elles quelle nourriture préparer pour les différents types de *slametan* ?

Ada ritual dalam mana perempuan tidak boleh ikut ?

Y a-t-il des festins rituels où les femmes n'ont pas le droit de participer ?

Ada jabatan/tugas yang cuman bisa dibikin perempuan/pria di slametan ?

Y a-t-il des tâches qui sont réservées aux femmes/aux hommes dans le *slametan* ?

Bisa menjelaskan biasanya partisipasi anda di dalam slametan gimana ? Sedang apa ? Dan bagaimana itu lain atau sama dari partisipasi pria ?

Pouvez-vous m'expliquer à quoi ressemble votre participation typique à un *slametan* ? Que faites-vous ? Comment est-ce que cela diffère de ce que font les femmes/hommes, les autres ?

Untuk masyarakat jawa, masih penting bikin slametan ? Dapat apa ? Kenapa ?

Pourquoi est-il encore important pour la communauté javanaise de pratiquer le *slametan* ? Qu'est-ce que cela lui apporte ? Pourquoi ?

Untuk tujuan slametan jadi ampuh/manjur harus sedang/bilang/ada apa ?

Pour que le rituel soit efficace, que devez vous faire/dire, que doit-il y avoir ?

Menurut anda, ritual ini masih penting untuk keyakinan dan budaya/kebiasaan jawa atau lebih seperti tradisi/adat ? Ada perbedaan antara agama/adat untuk orang kejawan ?

Selon vous, ce rituel est-il encore important pour assurer la survie de la culture et du mode de vie javanais, ou s'agit-il plutôt d'une tradition ? Y a-t-il des différences pour vous entre la religion et la culture chez les javanais ?

Bisa menjelaskan gagasan/pahan slamet/rukun ? Gimana bisa dapat itu di praktek keagamaan ?

Pouvez-vous m'expliquer les concepts de *slamet* et *rukun* ? Comment peut-on les atteindre à travers la pratique religieuse ?

Kalo mempersiapkan/bikin/ partisipasi di slametan, ada yang dilarang ? Ada yang wajib ?

Y a-t-il des obligation/prescriptions ou des interdictions pour la préparation et la pratique du *slametan* ?

Annexe 3

Lexique

Aide à la prononciation : le *c* en *bahasa indonesia* ainsi qu'en *basa jawa* se prononce « tch ».

<i>Adat</i>	Coutume	<i>Kampung</i>	Quartier populaire
<i>Agama</i>	Religion	<i>Kamis</i>	Jeudi
<i>Air</i>	Eau	<i>Kebudayaan</i>	Culturel
<i>Alun-Alun</i>	Place/cour du palais	<i>Kejawen</i>	Javanais musulman
<i>Angkringan</i>	Comptoir alimentaire	<i>Kelapa</i>	Noix de coco
<i>Aruman</i>	Enterrer le cordon ombilical	<i>Keluarga</i>	Famille
<i>Ayam</i>	Poulet	<i>Kemenyan</i>	Encens en résine
<i>Babi</i>	Porc	<i>Kendil</i>	Bougie
<i>Bahasa</i>	Langue	<i>Kenduren/ri</i>	Slametan musulman
<i>Bangun</i>	Réveiller, lever	<i>Kepada</i>	À, pour
<i>Bangsa</i>	Nation	<i>Kereta</i>	Train
<i>Bapak</i>	Père, homme	<i>Kompak</i>	Compact
<i>Barat</i>	Ouest	<i>Kopi</i>	Café
<i>Basa</i>	Langue(javanais), mouillé (indo)	<i>Kota</i>	Ville
<i>Batik</i>	Tissu traditionnel	<i>Kraton</i>	Palais
<i>Batin</i>	Intérieur	<i>Kretek</i>	Cigarette au girofle
<i>Berdoa</i>	Prier	<i>Labuhan</i>	Rituel à la mer, port
<i>Bersama</i>	Partager, ensemble	<i>Lair</i>	Extérieur
<i>Bisa</i>	Pouvoir	<i>Laki-laki</i>	Garçon
<i>Bogor</i>	Ville de Bogor (Java ouest)	<i>Lancar</i>	Lisse, aisé, facile
<i>Borobudur</i>	Temple bouddhiste	<i>Lapar</i>	Faim
<i>Budaya</i>	Culture	<i>Lara Kidul</i>	Reine de la mer du sud
<i>Bunga</i>	Fleur	<i>Leluhur</i>	Ancêtre
<i>Dari</i>	De (provenance), depuis	<i>Macam-macam</i>	Mixte, mélangé
<i>Dari mana</i>	D'où ?	<i>Makan</i>	Manger
<i>Desa</i>	Village	<i>Makanan</i>	Nourriture
<i>Di</i>	Dans	<i>Malam</i>	Nuit
<i>Didepan</i>	Devant, en avant	<i>Malioboro</i>	Rue à Yogyakarta
<i>Dingin</i>	Froid	<i>Manis</i>	Sucré
<i>Dupa</i>	Encens en bâton	<i>Mari</i>	Laisser, venir, allez
<i>Es</i>	Glace	<i>Mari makan</i>	Mangeons, à table
<i>Gamelan</i>	Orchestre de percussions (Java)	<i>Mas</i>	Jeune homme
<i>Garebeg</i>	Grand défilé du sultan	<i>Masjid</i>	Mosquée
<i>Gunung</i>	Montagne	<i>Mau</i>	Vouloir
<i>Gunungan</i>	Offrandes en forme de cône	<i>Mbak</i>	Jeune femme
<i>Gurah</i>	Méthode guérison traditionnelle	<i>Melayani</i>	Servir
<i>Hari</i>	Jour, journée	<i>Menyesuaikan</i>	Ajuster, adapter
<i>Haus</i>	Soif	<i>Merapi</i>	Volcan à Yogyakarta
<i>Ibu</i>	Maman, femme	<i>Merubah</i>	Changer, renouveler
<i>Imlek</i>	Nouvel an chinois	<i>Minggu</i>	Semaine, dimanche
<i>Jakarta</i>	Capitale Indonésienne	<i>Minum</i>	Boire
<i>Jalan</i>	Rue, marcher	<i>Minuman</i>	Boisson
<i>Jatilan</i>	Danse traditionnelle	<i>Mobil</i>	Voiture
<i>Jawa</i>	Java	<i>Modern</i>	Moderne
<i>Jeruk</i>	Orang	<i>Motor</i>	Motocyclette, mobilette
<i>Jogyakarta</i>	Ville de Yogyakarta	<i>Musholla</i>	Chambre de prière
<i>Jum'at</i>	Vendredi	<i>Muslim</i>	Musulman
<i>Jus</i>	Jus	<i>Ngayogyakarta Hadiningrat</i>	Sultanat de Yogyakarta
<i>Kamar</i>	Chambre	<i>Ojek</i>	Moto-taxi
<i>Kambing</i>	Chèvre	<i>Orang</i>	Personne

<i>Orang jawa</i>	Personne javanaise	<i>Selasa</i>	Mardi
<i>Padi</i>	Champs de riz	<i>Selatan</i>	Sud
<i>Pak</i>	Homme	<i>Senin</i>	Lundi
<i>Panas</i>	Chaud	<i>Sentir</i>	Pot couvrant <i>sajen</i>
<i>Pancasila</i>	Charte Indonésienne	<i>Sesudahnya</i>	Après, ensuite
<i>Pantai</i>	Plage	<i>Setelah</i>	À la suite de
<i>Parangtritis</i>	Plage près de Yogyakarta	<i>Siang</i>	Mi-journée
<i>Pembangunan</i>	Développement	<i>Siraman</i>	Bain cérémoniel
<i>Perbuatan</i>	Action, comportement	<i>Slamet</i>	Absence de conflit
<i>Perempuan</i>	Femme	<i>Slametan</i>	Festin rituel
<i>Perhatian</i>	Attention, intérêt	<i>Sore</i>	Après-midi, soirée
<i>Prambanan</i>	Temple hindouiste	<i>Sudah</i>	Déjà
<i>Pria</i>	Homme	<i>Sungai</i>	Rivière
<i>Putih</i>	Blanc	<i>Tahu</i>	Tofu
<i>Rabu</i>	Mercredi	<i>Tauh</i>	Savoir
<i>Ramayana</i>	Balais inspiré de légende indienne	<i>Taman sari</i>	Quartier de Yogyakarta
<i>Ritual</i>	Rituel	<i>Tawar</i>	Amer
<i>Rukun</i>	Harmonie	<i>Teh</i>	Thé
<i>Rumah</i>	Maison	<i>Tempeh</i>	Pain de soya
<i>Sabtu</i>	Samedi	<i>Tertarik</i>	Étudier, s'intéresser
<i>Sajen</i>	Offrande	<i>Tidur</i>	Dormir
<i>Salju</i>	Neige	<i>Timur</i>	Est
<i>Sapi</i>	Vache, boeuf	<i>Umur</i>	Âge
<i>Sate</i>	Brochette de viande	<i>Utara</i>	Nord
<i>Sawah</i>	Champs, cultures	<i>Walaupun</i>	Bien que, toutefois
<i>Sejati</i>	Vrai, sincère	<i>Warung</i>	Commerce
<i>Sebelumnya</i>	Avant, précédant	<i>Wayang kulit</i>	Marionnettes
<i>Selamat</i>	Félicitations, joyeux	<i>Wiwitan</i>	Rituel pour récoltes
<i>Selanjutnya</i>	Plus, de plus		