Archipel

Études interdisciplinaires sur le monde insulindien

97 | 2019

Varia

Le substrat pré-hindou du culte des ancêtres : rites des morts à Bali

The pra-Hindu substratum of the cult of ancestors : Death rituals in Bali

Jean Couteau and Aimery Joëssel (Photos)

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/archipel/1052>

DOI: 10.4000/archipel.1052

ISSN: 2104-3655

Publisher

Association Archipel

Printed version

Date of publication: 11 June 2019

Number of pages: FR

ISBN: 978-2-910513-81-8

ISSN: 0044-8613

Electronic reference

Jean Couteau and Aimery Joëssel (Photos), "Le substrat pré-hindou du culte des ancêtres : rites des morts à Bali", *Archipel* [Online], 97 | 2019, Online since 16 June 2019, connection on 15 September 2021. URL: <http://journals.openedition.org/archipel/1052> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/archipel.1052>

JEAN COUTEAU¹

Le substrat pré-hindou du culte des ancêtres : rites des morts à Bali

Photos : Aimery Joëssel

Bali est une société nousantarienne qui, entre les débuts de l'ère chrétienne (Ardika and Bellwood 1991) et le XVI^e siècle, fut régulièrement au contact de la pensée de l'Inde, soit directement, bien qu'il n'y ait que très peu de traces génétiques d'une présence indienne (Breguet 1981: 77-87), soit indirectement, via Java, qui s'en empara en 1343 et en remplaça les élites dirigeantes (Berg 1927).

La pensée indienne se répandit ainsi par le haut, via les réseaux du pouvoir et la langue écrite, le sanscrit puis le Kawi, sur laquelle elle imprima sa marque. Mais elle imprégna la société balinaise à des degrés très divers selon les lieux, les strates, et les domaines concernés.

Au total, si, au regard du discours « cosmicisé » de ses élites lettrées, on peut qualifier la société balinaise d'indianisée, comme le faisaient la plupart des observateurs hollandais (Swellengrebel 1961: 25), on peut aussi, à partir de l'observation, surtout parmi la petite paysannerie, d'un substrat plus ancien, encore présent dans certains éléments rituels, mais aussi dans l'architecture, l'organisation sociale, et même le discours religieux, qualifier cette même société de fondamentalement nousantarienne, avec prééminence du culte des ancêtres et de la nature (Guermonprez 2001).

Il y a, dans cette dualité, matière à débat, qu'il ne nous appartient pas de clore ici². Notre objet est plus simplement d'apporter de nouveaux éléments

1. Jean Couteau est chercheur indépendant (jycouteau@gmail.com), Aimery Joëssel photographe indépendant (aimeryjoessel@yahoo.com).

2. Pour un bon résumé de ce débat, voir Picard 2017: 33-43.

d'information et de révéler, à travers l'exemple des rites mortuaires, plus particulièrement ceux de l'exhumation, la résilience du substrat nousantarien.

S'il y a en effet un domaine où la résilience du substrat nousantarien est la plus marquée à Bali, c'est celui de la notion et du traitement de la mort. S'il y a un lieu, c'est celui des villages, et s'il y a une strate, c'est celle des petites gens, tenus à l'écart du discours plus indianisé des cours princières.

Notre étude se penche donc, après des considérations de nature générale nécessaires à la compréhension du phénomène, sur le cas d'une communauté de l'intérieur de l'île, celle du village de Bungbungan, *banjar* Pagutan, au nord-ouest de Klungkung, que nous prenons comme exemple concret du traitement de la mort, à l'occasion d'une cérémonie d'exhumation des morts tenue le 4 août 2017.

Ce faisant, nous espérons rendre plus visible aussi les affinités de la société balinaise, non seulement avec d'autres sociétés nousantariennes, mais aussi, en l'occurrence, avec la société malgache. C'est en effet à l'occasion d'une conférence à Antananarivo que nous avons fait la présentation première de ce texte³.

Problématique du religieux à bali : tradition nousantarienne versus tradition indienne

Bali est au croisement de deux traditions : la tradition nousantarienne, caractérisée par le culte des ancêtres, et la tradition de l'Inde classique, dans laquelle prévaut la notion de cosmicité — macrocosme d'une part, et de l'autre, microcosme des êtres vivants qui connaissent de multiples incarnations pour aboutir, à terme, à leur fusion dans le grand tout cosmique.

Vis-à-vis de ces deux composantes, la tradition nousantarienne, plus ancienne, fait montre d'une remarquable résilience. Ce n'est que dans la deuxième partie du premier millénaire que se sont affirmées les influences indiennes, sous forme bouddhique d'abord, puis, à la suite de la colonisation javanaise de Majapahit, sous la forme hindou-bouddhique à dominante shivaïte que nous connaissons actuellement (Goris 1931). Présentement, c'est essentiellement à partir de la grille de lecture hindou-bouddhique que la société est nommée et le rapport à la mort interprété par beaucoup de Balinais eux-mêmes.

Mais la réalité est plus complexe.

Il s'en faut en effet de beaucoup que cette lecture ait pénétré de manière uniforme dans tous les pores de la société balinaise. Comme déjà noté plus haut, le discours hindou-bouddhique s'est répandu par le haut, par le pouvoir politique et religieux, dont la parole écrite a ensuite produit l'appareil idéologique. À partir de l'écrit, ce discours s'est diffusé de manière indirecte, via le théâtre, *wayang* en particulier, en une médiation qui impliquait adaptation et donc syncrétisme. Il n'a donc pas éradiqué le culte des ancêtres, mais lui a

3. Foire Internationale de Madagascar, Symposium Madagascar 2017, 27-28 Octobre 2017.

donné une forme et une coloration hindoue⁴ à spectre variable⁵. Plus marquée dans les hautes « castes »⁶, en particulier les brahmanes, maîtres traditionnels du savoir et des mantras, et allant décroissant selon la position occupée dans l'échelle sociale. Plus forte aussi à proximité des cours traditionnelles. Mais peu perceptible chez les villageois de l'intérieur, ceux des villages Bali Aga, traditionnellement à l'écart des cours javanisées, et donc sans le système de « castes » de ces dernières (Ramseyer 1984). Il en résulte, reconnue par les Balinais eux-mêmes, une grande variété d'interprétations du religieux et de la coutume : « C'est le lieu qui crée la manière » (*desa mawa cara*), dit-on à Bali. Cette variabilité couvre l'ensemble des croyances, rites et traditions locales. Ainsi, la notion de Dieu Suprême, assignée à Parama Siwa ou Açintia dans les milieux les plus indianisés, avec un support théologique cosmicisant relativement structuré conservé dans les manuscrits *lontar*, n'est plus qu'un vague Sesuhunan, Ratu Gede, ou autre appellation nousantarienne aux attributs mal cernés, dans les milieux les plus rustres de l'intérieur, étant entendu qu'il y a toutes sortes de variantes syncrétiques intermédiaires.

La différence la plus marquée entre les deux pôles, respectivement indianisé et nousantarien, se trouve dans le traitement et l'interprétation de la mort, la crémation étant le signe par excellence de l'hindouisme. Le dégradé va, à une extrémité, de la crémation du grand-prêtre brahmane, dont on attend que, bien qu'affilié lui-aussi à un réseau de temples ancestraux, il disparaisse dans l'Indicible (*awor in Açintya*), mettant ainsi un terme à ses incarnations ; de l'autre côté du spectre, à l'enterrement sans crémation, dans un village Bali Aga, d'un paysan dont chacun sait que, « devenu eau » (*dadi yeh*), il rejoindra le séjour de ses ancêtres au dessus des montagnes.

Entre ces deux pôles on trouve, là aussi, une multiplicité de situations moyennes. Avec, ipso facto, de multiples rites locaux, dont l'exceptionnelle richesse symbolique et visuelle constitue le capital culturel de Bali, sur lequel nous ne nous étendrons pas ici. La situation est donc complexe.

Elle l'est davantage encore depuis quelques dizaines d'années. Nous assistons en effet à un approfondissement accéléré de l'hindouisation de Bali et donc à une transformation de ce qui vient d'être dit ci-dessus (Picard 2017). Depuis la période coloniale (Vickers 1989), la nature du pouvoir a changé,

4. Par hindou, nous entendons ici la pensée cosmicisée de l'Inde plutôt qu'une religion structurée.

5. Se référant à Wolters 1999: 55-56, Michel Picard écrit : « Les systèmes culturels autochtones ne sont pas demeurés inchangés après localisation des apports étrangers : les composantes autochtones et étrangères ont été respectivement "universalisées" et "vernacularisées". »

6. Nous utilisons le mot « caste » par défaut. Le système est en effet très différent de celui de l'Inde, malgré l'existence d'une nomenclature similaire, celle des quatre *wangsa* : *satria*, *brahmana*, *wesia*, *sudra*. (Voir Goris 1931.)

passant de la royauté traditionnelle à l'État moderne. Le principal moyen de diffusion de la connaissance n'est plus le théâtre du religieux sous ses multiples variantes, porteur d'un univers symbolique par définition fluide et vecteur de diffusion de l'hindo-bouddhisme. C'est désormais l'école qui répand un néo-hindouisme national normalisé, du nom d'Agama Hindu Dharma, inspiré du réformisme hindou indien. Constitué officiellement et institutionnellement en « religion » depuis 1960 et soutenu par l'appareil administratif de l'État, cet Agama Hindu Dharma national est en train de pénétrer de manière de plus en plus profonde l'ensemble du territoire et de la société de Bali (Picard 2017: 247-272). Il en résulte non seulement une « rationalisation » des croyances, maintenant organisées en « foi » autour d'un dieu dit unique, Sang Hyang Widhi Wasa, et ses manifestations, mais aussi la diffusion de principes de base (*Panca Sradha*) structurés à la fois autour de la mécanique macrocosmique trinitaire de Brahma, Wisnu et Siwa, et de la logique du *karma* et du cycle des incarnations au niveau microcosmique individuel — jusqu'alors éléments peu importants en dehors des milieux restreints des maisons brahmaniques et des palais princiers⁷.

De cette mutation du religieux, engagée, cette fois-ci encore, par le « haut » s'ensuivent, sur le terrain, de fortes pressions visant, via l'école et les médias, à une standardisation géographique et sociale des interprétations et des rites. Les effets en sont multiples, variables et parfois contradictoires. Mais partout s'infiltre, puis s'impose un discours néo-hindou qui relit et corrige arbitrairement les traditions locales à la double lumière de la tradition des vieilles élites hindo-bouddhiques, maintenant renforcée et modernisée en interne, et à celle du réformisme hindou indien, transmise de l'extérieur via le sanscrit de l'Inde.

Sans même se pencher sur l'imbroglie idéologique et les conflits qui en résultent pour les institutions et les milieux lettrés, on en voit les effets patents dans le quotidien : la langue balinaise s'efface petit à petit de la prière et du rite pour être remplacée par un sabir de Kawi et de sanscrit. Et on assiste également à une transformation des rites mortuaires dans les villages de l'intérieur, dans lesquels la crémation est en voie de généralisation (Connor 1996). L'Agama Hindu Dharma s'empare ainsi systématiquement de tout l'espace philosophique, social et rituel, promouvant une purification de nature fondamentaliste qui, même confuse, transforme le rapport à la religion et bouleverse son contenu.

Cette mutation est d'autant plus rapide qu'elle accompagne une urbanisation rapide de la société, qui affaiblit considérablement les vieux supports sociologiques de l'aile nousantarienne du religieux balinaise. Les sectes indiennes et associations à but spirituel foisonnent. Les dieux de l'Inde

7. Il s'en faut toutefois de beaucoup que l'Agama Hindu Dharma soit un corps religieux homogène. Il est l'objet de tensions de « caste » et d'orientation, selon le degré d'indianisation souhaité (Picard 2017: 177-209).

en tirent tout le bénéfice, alors que les dieux locaux s'en retournent à leurs pierres, arbres et autres montagnes de leurs origines.

Mais les ancêtres, comme on le verra ci-dessous, résistent encore. On ne transforme pas en quelques dizaines d'années le rapport à la mort.

Le culte des ancêtres

Qu'en est-il donc, justement, de la mort et de son traitement ?

Pour aborder cette question, il convient d'avoir une idée de ce qu'est concrètement le culte des ancêtres à Bali, tel qu'il perdure derrière le paravent formel de l'hindouisme actuel. Dans l'acception commune balinaise, celle de la paysannerie de l'intérieur, au-dessus des montagnes se trouve ce qui est connu comme « le vieux pays » (*tanah sane wayah*), séjour des âmes ancestrales purifiées devenues « eau » (*suba dadi yeh*). Lors des festivals de temple et les fêtes calendaires telles que Galungan et Kuningan (Belo 1953 ; Darta, Couteau, Breguet 2013), ces âmes, connues et inconnues, accompagnées d'une cohorte de dieux (*dewa-dewi*) et autres divinités subalternes (*rencang*, *ancangan*) descendent (*tedun*) sous forme intangible visiter ceux qu'elles appellent leur « petits » (*cening*). Elles résident alors dans les effigies (*pratima*), purifiées à cet effet, qui leur sont attribuées dans les autels des différents temples de famille et de clan. On les traite comme des vivants : on les baigne à la rivière (*mesucian*), les habille, les promène dans les lieux et temples de mémoire du village, leur offre danses (*pendet*) et nourriture (*ayaban*) pendant toute la durée de leur visite, avant de les renvoyer dans leur séjour ancestral. L'attention prodiguée est extrême. Aux défunts les plus récents, ceux dont on garde la mémoire, on offre leur nourriture favorite. Aux plus anciens, on offre éventuellement un spectacle de danse masquée (*topeng pajegan*) dans lequel se rejoue l'histoire du clan, dont ils ont été, dit-on, des protagonistes. Certaines de ces âmes ancestrales peuvent s'emparer un instant de l'esprit d'un de leur descendants, devenu réceptacle (*tapakan*) : c'est la transe. Simple danse, ou moyen pour l'ancêtre de formuler une demande spécifique : construction d'un autel, demande de pèlerinage, etc. On peut également les consulter, par l'intermédiaire d'un *balian*/medium, pour savoir quelle faute tel ou tel de leurs « petits » aurait commis, quelle impureté il/elle aurait causé. Au-delà des fêtes calendaires, la communication se poursuit quotidiennement via les offrandes (*saiban*) et les prières adressées informellement, chaque jour, aux « grand-pères » (*kaki*), « grand-mères » (*nini*), dans l'autel des origines (*kemulaan/kawitan*), situé, dans le temple de famille (*sanggah/merajan*) au centre de la lignée des autels de l'Est (*kangin*) dudit temple.

On le voit donc clairement, si l'hindouisme, tant hindo-bouddhique que maintenant néo-hindou, est le discours chapeautant le religieux balinaise, le culte des ancêtres en est le fondement.

Le syncrétisme

L'âme ancestrale du balinais est néanmoins prise dans un cheminement récurrent. Elle revient sur terre. C'est là où s'imbrique dans le religieux, comme brièvement décrit ci-dessus, le signe le plus fort de l'influence de la pensée hindoue de l'Inde : la notion hindoue du *samsara*, de la chaîne des incarnations de l'âme tenue par la passion (*rajas*).

Les Balinais disent en effet que l'âme ancestrale a faim et cherche à redescendre sur terre pour « demander du riz » (*nunas baas*) ou « demander à parler » (*nunas baos*) — version populaire de l'enchaînement au *rajas*. C'est la réincarnation, que l'on qualifie de « goutte » (*titisan*) tombée des hauteurs montagneuses, référence au rôle de la montagne comme origine, à la fois des ancêtres et des eaux, dès avant les influences indiennes. Tombée du ciel, l'âme incarnée poursuit le cheminement de la vie jusqu'au moment où elle retourne à ses origines.

Voyons rapidement les étapes de son cheminement, où se mêlent culte des ancêtres de tradition indigène nousantarienne et emprunt hindo-bouddhique.

L'âme, que l'on dit aussi sortie du purgatoire hindou, ne s'incarne pas n'importe comment. Elle est contingente de l'acte sexuel, et ne descend pas par hasard s'immiscer dans ce dernier, sauf violence ou autre irrégularité⁸. Idéalement, elle se présente à la suite de prières formulées par le couple auprès de l'autel ancestral de leur temple clanique, où résident les ancêtres plus lointains que ceux de la famille immédiate. On dit du couple qui s'unit qu'il est animé par le dieu du regard (*Sanghyang Deleng*), et qu'il réalise au niveau terrestre l'union cosmique du dieu de l'amour, Kamajaya, et de la déesse lune Ratih — il s'agit ici de références hindoues. Leur union est aussi celle du désir rouge (*kama bang*) et du désir blanc (*kama petak*), symboles respectivement de l'ovule et du sperme. Elle ouvre la porte à la descente de l'âme ancestrale en attente d'incarnation.

Car à Bali, on descend du « vieux pays » pour s'incarner parmi les siens (*numadi*), donc parmi les gens de son clan et de sa « caste », et non pour se voir attribuer un statut déterminé par la qualité de ses actions passées – *karma pala* selon la conception hindoue normative.

Les rites suivis au cours de la vie poursuivent le mélange des deux traditions, plutôt indigène pour les rites de naissance, et de plus en plus colorée d'hindouisme au fur et à mesure que la personne prend de l'âge et s'ouvre aux passions (*rajas*). Néanmoins, selon la grande majorité des Balinais, au terme de la vie et donc de l'incarnation en cours, l'âme retrouve son statut indigène d'ancêtre divinisé résidant au dessus de la montagne.

Le premier rite adressé à la personne incarnée consiste à bien ancrer le fœtus (*jabang bayi*) dans l'utérus féminin, c'est le *megedong-gedongan* (litt.,

8. Qui sera manifeste, dit-on, dans le comportement de l'individu.

la mise en habitat). Il a statut de petit dieu (*dewa*), que l'enfant gardera dans sa petite enfance, signe de la présence de l'ancêtre divinisé. Après la naissance, s'enchaînent une succession de rites similaires à ceux trouvés dans d'autres populations de l'archipel, et qui confortent la présence terrestre du *dewa* incarné : l'enterrement des « quatre petits frères » (*catur sanak*, les tissus et liquides de l'après naissance) ; la cérémonie du cinquième ou septième jour pour couper le cordon ombilical (*kepus pungsed*) ; la cérémonie du douzième jour pour identifier l'ancêtre à l'aide d'un médium ; celle du quarante-deuxième jour pour les premiers pas ; celle enfin du troisième mois, qui marque l'entrée en scène du calendrier javano-balinaise de 210 jours (*Pawukon*). L'objet de ces premiers rites est d'accueillir et de guider l'entrée de l'enfant dans la vie.

Le rite le plus significatif est celui du douzième jour, quand ses parents entreprennent de localiser ses origines, c'est-à-dire s'enquière de savoir quel ancêtre a pris forme incarnée et quelles demandes éventuelles il/elle a à formuler. On consulte à cet effet un *balian*, qui convoque l'âme qui s'incarne. On lui demande son nom, son origine dans les générations passées, par exemple : « qui vient ici demander du riz » (*nyen ane ngidih nasi*) ? — « Je suis le grand-père de l'Ouest de la rivière » (*tiang kakiang uli dauh tukad*). On lui demande aussi si il/elle a une ou des requêtes spécifiques à formuler, pour garantir au nouveau-né santé et prospérité. Les familles s'efforcent de remplir ces demandes, qui varient considérablement : il peut s'agir d'un simple châle (*saput*) à donner à l'enfant ou d'une représentation de théâtre d'ombres (*wayang*) à offrir dans le futur, lorsque l'enfant aura grandi — donc après la période de haute mortalité infantile.

Passée l'enfance, les rites sont plus étroitement régis par les principes de l'hindouisme, auquel le théâtre, très présent — le *wayang* en particulier — fait constamment référence. Il faut assumer, de manière équilibrée est-il dit, les trois buts — hindous — de la vie : le désir (*kama*), la richesse (*artha*) et la vertu (*dharma*). Le jeune âge, *brahmacari*, est celui du contrôle des désirs, mis en scène et jugulé symboliquement dans le limage des dents (*metatah*), l'âge adulte, *grehasta*, est celui de l'exercice des désirs et de l'accumulation de richesse, avec comme rite central le mariage ; l'âge avancé (*wanaprasta*) est celui du *dharma* couronné par la prêtrise. Le but suprême, par-delà la vie, reste le *moksa*, la fusion dans le Vide Sublime, selon la version la plus indigène (*Embang*), ou dans le l'Âme Sublime du Paramatma, selon la version la plus hindoue.

Rites mortuaires et post-mortuaires

C'est dans les rites de la mort que resurgissent, en transparence, derrière l'habillage hindou de la crémation, les rites du culte des ancêtres (Darta, Couteau et Breguet 2013: 156-180). L'objet est de libérer l'âme du mort et de lui permettre de retourner à ses origines, au-dessus de la montagne. Après

la mort, l'âme est en effet sans « séjour » stable ; elle n'est plus dans le corps, ni libérée de ses liens terrestres. Elle erre de manière potentiellement dangereuse dans le voisinage du mort ; il faut donc la neutraliser, lui fournir des séjours provisoires, en fonction du moment de sa « marche » de retour vers ses origines, ce qui est l'objet d'un certain nombre d'offrandes et de rites, accompagnés de courts dialogues entre elle et ses proches.

Puis très rapidement, sauf dans le cas de certaines familles privilégiées, qui gardent le corps intact (présentement sous formol) dans l'attente d'une grande crémation, le corps est confié, provisoirement, c'est-à-dire pour quelques mois ou années, soit au feu (*mekingsan di geni*), soit à la terre (*mekingsan di pertiwi*) par enterrement (*metanem*). L'âme quant à elle est confiée à la garde de la déesse de la mort, Durga.

Ces mesures ont pour fonction d'interrompre la procédure de séparation de l'âme et du corps, dans l'attente d'une crémation collective, qui la remettra en action à moindre coût. C'est dans le cas d'enterrement provisoire (*mekingsan di pertiwi*) qu'a lieu le rite d'exhumation des morts (*ngagah*), que nous décrivons plus bas.

Le rituel crématoire et post-crématoire organise la séparation par phases des éléments tangible (le corps), et intangible (l'âme) de la personne décédée : les restes du corps finiront dispersés dans la mer, et l'âme rejoindra le « vieux pays » de l'au-delà des monts. L'appareil symbolique utilisé est fondamentalement hindo-bouddhique. Il faut d'abord transporter le corps de la résidence du mort au cimetière (*setra*) et champ crématoire contigu (*tunon*), situés à l'aval du village⁹. On utilise à cet effet un catafalque, dont il existe de multiples types selon le groupe clanique et les moyens de la famille. Dans les familles les plus simples, ce catafalque consiste en une simple boîte-cercueil (*wadah*) qui sera également utilisée pour la crémation proprement dite. Dans les autres familles, le *wadah* est situé dans la partie médiane d'un *bade* ou tour crématoire, qui représente la tripartition hindoue du monde, avec symboles chthoniens (tortue, *naga* et Bhoma) dans sa partie basse, symboles ouraniens (niveaux/*loka* célestes, jusqu'à onze) dans sa partie haute, et corps du défunt ou effigie de substitution installé dans sa partie médiane, qui représente le monde du milieu, donc des humains, pour le transport vers le cimetière.

Arrivé au cimetière, le corps est soit brûlé tel quel dans son *wadah* soit, transporté dans un *bade*, comme mentionné ci-dessus, transféré dans un sarcophage (*petulangan*), associé lui aussi à la mythologie hindoue, et dans

9. Selon qu'il y a crémation d'attente, lorsque le corps est confié au feu, sans rituel crématoire complet, ou inhumation provisoire (*mekingsan di Pertiwi*), puis exhumation (*ngagah*), la procédure est différente, plus complexe dans le second cas. Seule l'inhumation provisoire est ici notre objet. Lorsque le corps est confié au feu (*mekingsan di geni*), on utilise un symbole corporel et il n'y a ni inhumation ni exhumation.

lequel le corps, ou un symbole corporel à défaut,¹⁰ sera brûlé. Il y en a de multiples sortes, pour les mêmes raisons que ci-dessus ; certains sont très simples, d'autres richement décorés en forme de taureau, lion, tigre, etc., selon le groupe clanique. En revanche, la plupart des objets d'accompagnement — eaux bénites des temples du village, vêtements, effigies corporelles, etc. — sont incontestablement d'origine locale pré-hindoue.

La crémation proprement dite permet la dispersion des éléments corporels dans la rivière, puis les profondeurs marines. On remarquera que le corps va vers l'aval (*ngelodang*), passant de la partie basse de la maisonnée (*balai dangin*), à la partie aval du village et se dispersant dans la partie basse de l'île.

C'est maintenant à l'âme de se libérer. Elle engage, par moult rites et « résidences-offrandes » provisoires qu'il n'est pas notre objet d'explicitier ici, son chemin de retour vers l'amont (*ngajanang*), vers les hauteurs montagneuses et le « vieux pays » des âmes ancestrales divinisées (*dewa pitara*, *dewa hyang*).

On la purifie d'abord par une sorte de répétition de la crémation, avec une petite tour de bambou comme nouveau symbole cosmique, puis on l'envoie sur un bateau miniature rejoindre le monde de l'au-delà des mers, ou elle se purifiera en purgatoire ; c'est la cérémonie du *nyekah/mukur*.

Le symbolisme est clairement hindou, et l'encadrement religieux déterminé le plus souvent par un « deux fois né » (*dwijati*, grand-prêtre), mais la démarche est balinaise : l'âme ancestrale, bientôt divinisée, ne saurait s'encombrer de la moindre impureté lors de son cheminement vers les hauteurs sacrées.

Non moins balinaises sont les phases suivantes : on rappelle l'âme purifiée de la mer à laquelle elle a été confiée et on l'envoie vers les hauteurs de ses origines : c'est la cérémonie du *nyegara-gunung* (litt., de la mer à la montagne), effectuée habituellement à Goa Lawah, au pied d'une colline du bord de mer.

L'âme purifiée est dorénavant un ancêtre divinisé (*dewa pitara* ou *dewa hyang*). On en fait alors notification (*mapejati*), avec force offrandes, dans toute une série de temples, certains claniques, d'autres de village, de « région », etc. ; c'est le *meajar-ajar*.¹¹

Il reste ensuite, dans l'ultime cérémonie du *kelinggihang*, à lui attribuer un réceptacle symbolique, une effigie le plus souvent, qui résidera dans le *kemulan/kawitan* du temple de famille, et sera le point de référence du culte ancestral, par lequel s'établira le dialogue avec les *nini* et *kaki* ancestraux, intercesseurs auprès des autres divinités et protecteurs contre les forces maléfiques.

10. Lorsque le corps a été confié au feu (*mekingsan di geni*) ou lorsque qu'il n'y a pas de rituel d'exhumation, comme cela est de plus en plus fréquemment le cas.

11. Il s'agit d'une notification aux dieux de tous les temples desquels on est fidèle (*penyungsung*), c'est-à-dire les trois temples du Kahyangan Tiga du village, les temples claniques, les temples royaux, le temple de « l'origine du monde » de Gelgel (*Pura Dasar Bhuwana*), certains temples du complexe de Besakih, et le temple clanique (*pedharman*) situé à Besakih ou dans ses environs.

Ngendag et ngagah : réveil et exhumation

Un des modes préparatoires à la crémation balinaise, nous l'avons vu ci-dessus, est l'inhumation provisoire (*mekingsan di Pertiwi*) suivie d'une exhumation précédant la crémation¹². L'exhumation est une tradition pratiquée par d'autres sociétés nousantariennes, en particulier les Toraja de Célèbes, de même que par certaines populations de Madagascar, où elle est connue sous l'appellation française de « retournement des morts »¹³. Cet article ayant été présenté à l'occasion d'une conférence tenue à Antananarivo, en 2017, il a valeur comparative pour les anthropologues. Le rite balinaise est bien sûr encombré d'une certaine terminologie hindoue ayant trait pour l'essentiel aux dieux et forces naturelles (Pertiwi, Durga, Surya, Banaspati, *buta*), mais il n'en reste pas moins d'essence balinaise et nousantarienne et mérite à ce titre comparaison avec les autres sociétés mentionnées ci-dessus.

C'est dans ce contexte que nous présentons ci-après la cérémonie collective d'exhumation et de « réveil » des morts à laquelle nous avons assisté le 28 Juillet 2017 dans le village de Bungbungan, dans le hameau (*banjar*) de Pagutan, situé dans la préfecture de Klungkung, à Bali. Que s'est-il passé ce jour-là ?

D'abord il faut savoir où les corps à exhumer avaient été précédemment enterrés dans le *setra* (cimetière), qui se trouve, comme dans presque tous les villages de Bali, dans la partie aval du village, donc côté « eaux usées ». Ce *setra* jouxte le temple de la mort (*pura dalem*) et l'autel *mrajapati* annexe¹⁴ consacré à Durga.

Ensuite, il importe de bien comprendre que tout enterrement, fut-il provisoire, est accompagné de rites : si le corps doit être réveillé (*ngendag*), puis exhumé (*ngagah*), cela suppose qu'il ait été enterré de manière rituellement conforme, faute de quoi l'âme, loin de prendre le chemin du séjour ancestral, deviendra une âme errante (*atma kesasar*), cause s'il en est de malheurs et maladies¹⁵.

12. Ce type de crémation est présentement qualifié d'*asti wedana*.

13. Il est connu comme *fokon'olona* en malgache. Voir Condominas 1960.

14. À l'autre extrémité, donc à l'amont, côté eaux pures, se trouve le temple du village, *pura desa*, et entre les deux, le *pura puseh*, temple d'origine.

15. Les rites sont extrêmement complexes, si complexes en fait qu'il est impossible d'en faire un résumé cohérent en quelques lignes. En voici toutefois une liste provisoire. Avant le départ pour le cimetière : bain du corps, préparation avec pose de *kwangen* (symbole de l'*omkara* cosmique hindou), onction d'eau parfumée (*kumkuman*), bénédiction avec eau bénite issue des temples d'origine et des temples du village, mise en place d'éléments décoratifs (miroir sur les yeux, entre autres), nouvelle bénédiction, prise de congé des plus jeunes, enveloppement du corps dans un tissu blanc inscrit d'écrits ésotériques (*kajang*), nouvelle bénédiction, mise en place d'une natte, dessin puis préparation d'un catafalque simple grillagé de 33 tiges de bambou accompagné de 33 pièces percées (*kepeng*). Lorsque le corps est correctement disposé sur son catafalque, on lui pose sur la poitrine une banane (*saba*), symbole de Durga, puis on le met dans le pavillon de l'Est (*balai dangin*). Suivent des prières, puis la

Pour cette raison, avant tout enterrement, on se rend au *mrajapati* pour en notifier (*matur piuning*), avec force prières, demande d'eau bénite et offrandes, la déesse de la mort Durga et lui confier l'âme du défunt, dont on dit qu'elle la servira fidèlement (*ngaturang ayah*) jusqu'au moment de la future exhumation.

Quant au corps proprement dit, on le confie, avec rituel similaire, à la déesse terre, Pertiwi, et sous la protection du gardien du cimetière (*sedahan setra*). Le dieu soleil Surya est pris à témoin, offrandes à l'appui. Enfin, les forces du bas (*butakala*) sont neutralisées par offrandes et exorcismes.

L'objet de l'ensemble de ces rites est de fonctionner comme blocage du temps (*pangalang sasih* – litt., blocage des mois), signifiant par là que la période d'inhumation ne saurait être qu'une simple parenthèse dans le processus complexe de séparation de l'âme du corps. Plus concrètement, on dit du mort qu'il dort (*sirep*). L'âme patiente-t-elle toujours pour autant près de Durga ? Pas toujours. Non encore libérée et soumise à de multiples tortures dans l'au-delà, elle peut, si l'attente des rites à venir est trop longue, manifester son mécontentement (*ngerubeda*), par des maladies, accidents et autres signes néfastes qui frappent la famille et son environnement. On consulte alors un médium (*nunas baos*) qui, selon l'interprétation donnée – « j'ai chaud, j'ai chaud » (*kebus, kebus*), peut-on entendre de la bouche du médium — peut conseiller d'avancer la date du rite crématoire ou de mettre en œuvre un rite d'apaisement.

Dans tous les cas, si l'on dit que le mort dort, son emplacement signalé par un petit monticule (*gegumuk*), on ne saurait le réveiller sans consultations calendaires préalables avec un grand-prêtre — « deux fois né » (*dwijati*) et donc hindou. C'est celui-ci qui décide des dates et qui effectuera, eaux bénites à l'appui, les rites finaux de la crémation future.

Lorsque la décision a été prise de faire une crémation collective — tous les 5 ans à Bungbungan — les représentants des clans et prêtres locaux (*mangku* responsable du *pura dalem*, temple des morts, et *mangku sonteng*) se concertent pour se répartir les tâches. Les préparations ont lieu dans l'enceinte extérieure d'un petit temple de voisinage (*pura banjar*). Elles durent des semaines, chaque famille devant préparer son quorum d'offrandes et d'objets rituels, certains

prise de congé de la famille, au terme de laquelle les membres masculins du *banjar* (communauté de voisinage), chacun accompagné d'une machette, de nourriture et d'une petite lampe (pour ouvrir le chemin vers l'au-delà), le transportent au cimetière, où un trou a été préalablement préparé aux dimensions voulues. Viennent une nouvelle série d'offrandes, en particulier celles présentées à Pertiwi (la déesse terre), à Durga et au Batara Dalem, puis le prêtre local (*mangku sonteg*) accomplit un rite d'apaisement dans le trou (*ngulapin*), dans lequel les membres du *banjar* déposent le corps. Intervient alors une parente, qui lave symboliquement le trou en le balayant de ses cheveux ; on comble ensuite ce trou, avant de déposer sur la tombe un *udeng* (couvre-chef) si c'est un homme, ou un batik si c'est une femme. Une cérémonie de fin de rite (*pepegatan*) a lieu dans la maison du mort.

pour l'exhumation, d'autres pour la crémation. Les principaux, en particulier les effigies, serviront de véhicules provisoires à l'esprit du mort à différents moments du rite. D'autres sont des objets d'accompagnement – nourriture, vêtements, symboles de la présence du mort (*pangawak*), effigies destinées à devenir réceptacles de l'âme du mort (*sawa kersia*), etc. Tous sont, après purification, *pangawak* blancs en tête (fig. 1), emmenés au setra, en désordre pour ceux de l'exhumation, intégrés à la procession qui partira du temple pour les autres. Ils sont rejoints par les catafalques (*wadah*) — pour transporter le corps — et le cas échéant les sarcophages (*petulangan*), dans lesquels celui-ci sera brûlé, juste avant la cérémonie crématoire. Celle-ci, signalons-le, vise à débarrasser l'âme de son enveloppe corporelle, les *pancamahabuta* hindous – ou cinq éléments de base : eau, feu, terre, air, et vide, et faciliter ainsi son retour au « vieux pays ».

L'exhumation a lieu plusieurs jours avant la crémation proprement dite, le matin. On ne saurait la réaliser sans en notifier (*mapejati*) au préalable, avec prières, offrandes (essentiellement *sorohan*, *pejati* et *bebangkit*) et purifications, tous les dieux et esprits auxquels on a confié le corps lors de son inhumation.

Il faut prendre congé de chacun. On s'adresse d'abord à Durga, la gardienne du *mrajapati*, qui a assuré la garde de l'âme du mort pendant toute la période d'inhumation; puis au maître du temple des morts, Batara Dalem ou Banaspati Raja¹⁶. On leur présente des offrandes dans le temple et on les implore de bien vouloir libérer les âmes à leur charge, pour recevoir in fine leurs eaux bénites.

Puis, passant sur le champ crématoire, c'est au mort qu'on s'adresse directement, comme à un vivant : « Maman, tu a fini de servir au *mrajapati*, on va te réveiller maintenant pour que tu puisses avoir ta crémation » (*Meme, suud ngayah di mrajapati, men jadi, meme lakar abenang, lan bangun jani*). On présente alors des offrandes à la déesse terre Pertiwi, puis au dieu soleil Surya, comme témoins de l'évènement, au gardien de l'amont du cimetière (*sedahan ulun setra*), au maître de l'espace crématoire (*pengesengan*), sans oublier les multiples esprits chtoniens du lieu, les *butakala*, et les gardiens des *gegumuk*, les tombes de terre provisoires dans lesquels sont enterrés les morts.

On ne saurait en effet négliger aucune de ces forces du monde intangible sans s'exposer à un risque d'échec, le mort alors devenant une dangereuse âme errante (*atma kesasar*), qu'il faudra tôt ou tard apaiser.

Tout se passe sans incident. Le but de ces offrandes et notifications aux dieux et esprits du lieu est de remettre en marche le mécanisme rituel de séparation de l'âme de son enveloppe corporelle, lequel a été interrompu par

16. Dont on dit maintenant qu'il ne serait autre que Siwa.

Fig. 1 – Les effigies des morts (*pangawak*) sont portées au cimetière en procession par des enfants.

Fig. 2 – Au cimetière, des vêtements sont déposés à l'emplacement des tombes pour habiller les morts lors de leur retour symbolique avant la crémation. Les vêtements sont ceux dont on habille habituellement les morts. À l'arrière-plan, la longue structure en bambou (*petak*) servira de reposoir aux dépouilles et à leur *sawa kersia* (ou *sekah*), séjour symbolique de l'âme réveillée du mort, dans l'attente de la crémation deux jours plus tard. Les deux plates-formes à droite du *petak* sont des autels provisoires pour le dieu Surya et les gardiens qui vont assister à la cérémonie.

l'inhumation plusieurs mois ou plusieurs années auparavant et qui ne sera achevé qu'au terme des cérémonies post-crématoires (*nyegara gunung*) qui auront envoyé l'âme au « vieux pays ». Mais il faut d'abord pour cela mettre à nouveau l'âme du mort, précédemment confiée à Durga, à proximité de son corps d'origine et les brûler ensemble, comme cela est le cas lors d'une crémation post-mortem ordinaire (*pengabenan*), lors de laquelle l'âme du mort est placée en attente dans un réceptacle symbolique non loin du cadavre. Vient le moment de l'exhumation proprement dite, dans la matinée.

Au cimetière les tombes ont été préparées, sur chacune d'elle ont été placés des vêtements (fig. 2) — les mêmes que ceux dont on habille d'habitude les morts, comme s'ils étaient morts il y a peu de temps et que la période d'inhumation n'était qu'une parenthèse dans la mécanique rituelle balinaise ordinaire.

Après qu'ont été présentées, au petit matin, toutes les notifications et faites toutes les purifications nécessaires, c'est l'héritier mâle (*sentana*) en chef du clan qui prend les choses en main, assisté d'un prêtre *mangku sonteng*¹⁷ pour les mantras et l'aspersion des eaux bénites. Le rite commence par une visite au *mrajapati*, pour demander à Durga de libérer l'âme du mort de sa servitude provisoire auprès d'elle, à la suite de quoi on sort du *mrajapati* avec une effigie-réceptacle de l'âme du défunt, le *sawa kersia* (fig. 3)¹⁸. Une demande similaire est adressée à Pertiwi pour qu'elle laisse le corps échapper à sa garde dans la terre. Ainsi libérés, corps et âme pourront se rejoindre dans le rite pour être séparés à nouveau dans la crémation, le premier se dispersant dans les eaux de rivière puis les profondeurs marines, la seconde prenant le chemin du retour vers le « vieux pays » des hauteurs montagneuses.

Le *sawa kersia* est posé sur la tombe, côté amont, puis, alors que le prêtre finit d'invoquer les forces de vie (*ngulapin*), l'héritier (*sentana*) prend un bâton rituel, le *ubes-ubes*¹⁹, et frappe trois fois le sol (fig. 4) en s'adressant à la morte — il s'agissait en l'occurrence d'une femme — comme s'il voulait la réveiller : « Réveille-toi, maman, réveille-toi » (*tundun, meme*), lui dit-il.

17. Ce prêtre local prononce les mantras en balinaise et asperge les eaux bénites des temples auxquels le mort était affilié. Le grand-prêtre (*pedanda*), issu d'une maison brahmanique lointaine et considéré comme deux fois né (*dwijati*), n'intervient qu'au moment de la crémation proprement dite.

18. Habituellement appelé *sekah*, effigie-réceptacle de l'âme.

19. Parfois appelé *tulup* ou *penuntun*. Il consiste en un bâton de bois sacré (*dabdab*) planté dans une noix de coco contenant des offrandes et de l'eau bénite. C'est le *ubes-ubes* qui est à l'avant de toutes les processions dont l'âme fait l'objet, y compris lors de la crémation, deux jours plus tard.

Fig. 3 – Des femmes sortent du *mrajapati* (l'autel de Durga), où elles sont allées récupérer l'âme précédemment confiée à la déesse Durga et l'installer dans le *sawa kersia*, qui servira à réveiller le cadavre au moment de l'exhumation.

Fig. 4 – L'héritier en chef (*sentana*) de la défunte frappe le sol trois fois avec un bâton rituel (*ubes-ubes*), afin d'annoncer à la défunte qu'on va le réveiller.

Fig. 5 – Une femme, au second plan, vient de toucher une tombe avec son *sawa kersia*. Celui-ci est posé trois fois sur la tombe pour réveiller le mort. C'est l'âme qui réveille le corps, de sorte qu'ils puissent participer ensemble à la crémation, comme si le corps n'avait jamais été enterré.

Les autres membres du clan l'imitent, frappant le sol avec leurs *sawa kersia* respectifs (fig. 5), pour réveiller leurs morts les uns après les autres.

Cette exhortation faite, le *sentana* prend une bêche ordinaire. Il creuse un petit trou tout seul, puis d'autres personnes prennent le relais (fig. 6). Plus l'exhumation avance, plus il semble difficile de réveiller le mort. De temps à autre on voit surgir la tête ébouriffée de celui qui creuse, un grand sourire aux lèvres, et s'essuyant le front de ses mains. Rien ne se passe. Il faut l'aider à réveiller le mort. Lorsque le creusement atteint le cadavre, on glisse un batik desous, et on le relie au cordon (*benang gede*)²⁰ attaché au bâton *ubes-ubes* ; les membres de la famille se groupent aux deux extrémités du batik et, sur un signe du *sentana*, tout le monde tire en même temps, en criant : « *kedetin*, tirez ! ». Le corps, ou plutôt ce qu'il en reste, surgit sur le tissu qui se tend (fig. 7). Il s'agit en l'occurrence d'ossements, un crâne, un torse, et quelques membres (fig. 8).

20. À l'extrémité de cette corde se trouve une centaine de pièces *kepeng*, dites « pièces de paiement » (*kepeng penebusan*), qui compensent auprès de la déesse terre Pertiwi le déplacement du cadavre hors de la terre. Les pièces *kepeng* symbolisent les cinq éléments de la matière, *panca datu*, dans le vocabulaire hindouisé.

Fig. 6 – La fosse est creusée.

Fig. 7 – Un linceul est remonté, que l'on ouvre.

Fig. 8 – Apparaît un squelette

Avant de continuer, on met les ossements en vrac sur une natte (*tikar*) de feuilles de cocotier, et on s'occupe du trou. Celui-ci ne saurait en effet rester tel quel. Il pourrait appeler la mort. Il faut donc non seulement le combler, mais remplacer ce qui a été ôté à Pertiwi, la Terre. C'est l'objet des pièces chinoises *kepeng* précédemment attachées à la corde de l'*ubes-ubes*, que l'on détache pour les laisser dans le trou. On libère également un poulet, que l'on voit sortir du trou et se sauver en piaillant. Puis on comble le trou avant de planter un petit plant de bananier sur la terre que l'on vient de bouleverser. Les équilibres sont maintenant rétablis. On peut s'occuper du corps, ou plutôt de ce qu'il en reste. Sans oublier le *sawa kersia*, réceptacle de l'âme maintenant sortie de la garde de Durga et qui va bientôt reprendre son long cheminement. Dorénavant, jusqu'à la crémation, le *sawa kersia* restera aux côtés des restes corporels du mort.

Comment les membres de la famille réagissent-ils ? On a vu que celui qui creusait faisait montre de son plus beau sourire. Alors qu'il recueille les ossements les uns après les autres et reconstitue un semblant de corps sur la natte, ce sourire laisse place, à part quelques ricanements inquiets, à la plus exemplaire des dignités. Certes, le cadavre, ou les morceaux qui en sont issus, sont de la matière morte dont il faut à tout prix se « débarrasser »²¹ ; et tel est en effet l'objet de la crémation et de la dispersion des cendres dans la mer à venir.

Mais on se saurait s'abandonner à aucune émotion déplacée : « Il ne faut pas que les larmes touchent le corps », dit-on, « cela rend glissante la route sur laquelle sont engagés les morts » (*Da yeh peninggalan kena ked ke sawa, sang pitra laka nemu jalan sane belig*).

Que fait-on avec la tête, les membres et autres ossements posés en vrac sur le *tikar* ?

Eh bien, on en fait ce qui se doit : on les lave (fig. 9), dans certains cas on arrache les chairs restantes, et on réassemble le tout en un corps plus ou moins homogène. L'objet de l'exhumation est en effet de reconstituer le corps avant de le brûler.

À partir de ce moment-là, le corps est soumis à exactement les mêmes rituels, avec certes des variantes de « caste » et de village, que ceux prodigués à un mort ordinaire, c'est-à-dire non soumis à inhumation préalable à la crémation. On le lave (*mandusin*), on le couvre d'un tissu blanc (fig. 10), et, comme le corps de tout défunt ordinaire, on le met en attente de la crémation à venir. On le transfère à cet effet, bâton *ubes-ubes* en tête, sur le *petak*, structure en bambou (voir fig. 2, au fond, au centre) construite sur le côté du setra, où il restera avec son *sawa kersia*, à côté des restes corporels des autres participants, à attendre la crémation à venir.

21. Le transport du corps au cimetière est habituellement qualifié de *pengutangan* : action de jeter ou se débarrasser de quelque chose.

Fig. 9 – Les ossements sont lavés.

Fig. 10 – Les ossements sont enveloppés dans un linceul, qui sera déposé sur les *petak* de bambou, avec les *sawa kersia*, en attente de la crémation.

Ce n'est que deux jours plus tard – dans le cas de Bungbungan – que les restes corporels des cadavres et les réceptacles des âmes adjoints sont récupérés au *petak* pour être emmenés en une courte procession, *ubes-ubes* en tête, suivi des *pangawak*, symbole du mort (fig. 11), dans un vacarme de gongs et cymbales, vers le lieu de la crémation proprement dite (*pengesengan*), où on les mettra dans leur *petulangan* (sarcophage) respectif, pour qu'ils soient brûlés selon les rites communs à toutes les crémations.

Une fois arrivé au *setra*, on y brûlera tout, symboles du corps, symboles de l'âme et restes corporels, de deux manières selon les familles : soit de façon élémentaire avec un simple brûleur à gaz (fig. 12), soit sur une plate-forme construite à cet effet (fig. 13, avant la crémation). On ira ensuite à la rivière. Bientôt, les cendres seront dispersées dans les profondeurs marines, et l'âme du défunt pourra reprendre son long cheminement rituel vers les hauteurs du « vieux pays » jusqu'à sa mutation finale en *dewa hyang*, en ancêtre divinisé, comme décrit dans la section *Rites Mortuaires et Post-mortuaires* ci-dessus.

Ainsi, tout au long des cheminements de la matière corporelle et de l'âme vers leur destination respective, le monde d'en bas et les hauteurs célestes, l'hindouisme continuera de parer le culte des ancêtres balinaï de ses plus beaux atours.

Fig. 11 – Des enfants portent en procession les effigies des morts (*pangawak*) au champ crématoire. Ces *pangawak* symboliseront les morts (enterrés, puis exhumés) lors de la crémation.

Fig. 12 – Crémation des os recoltés à Bungbungan, le 3 août 2017.

Fig. 13 – Le cimetière se transforme en champ crématoire. Les restes corporels, les *sawa kersia* et de multiples autres offrandes et symboles, dont les *pangawak*, seront brûlés sur les diverses plates-formes.

Bibliographie Choisie

- Ardika, Wayan & Peter Bellwood, 1991. « The Beginnings of Indian Contacts with Bali », *Antiquity* 65, p. 221-232.
- Belo, Jane, 1953. *Bali: Temple Festival*, Seattle : University of Washington Press.
- Berg, C.C., 1927, *De middeljavaansche historische traditie*, Santpoort.
- Bernet Kempers, A.J., 1990. *Monumental Bali : Introduction to Balinese Archaeology & Guide to the Monuments*, Berkeley : Periplus Editions (1977).
- Bréguet, Georges, 1981. « Génétique et Ethnologie, ou quand l'information portée par les gènes rejoint celle transmise par les mythes », *Cahier de la Faculté des Sciences* n° 6, Genève : Université de Genève.
- Bréguet, Georges, 1983. « Notes sur les rites funéraires en usage à Tenganan Pengringsingan », in *Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, 47/2 , p. 195-211.
- Condominas, Georges, 1960. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris : Berger-Levrault.
- Connor, Linda, 1996. « Contestation and Transformation of Balinese Ritual: The Case of Ngaben Ngirit », in Adrian Vickers, *Being Modern in Bali, Image and Change*, New Haven : Yale University, South-East Asia Studies, p. 179-211.
- Covarrubias, Miguel, 1937. *Island of Bali*, New York : Alfred A. Knopf.
- Darta, I Gusti Nyoman, Jean Couteau & Georges Bréguet, 2013. *Time, Rites and Festivals in Bali*, Jakarta: Babbooks.
- Goris, Roelof, 1931. « Secten op Bali », *Mededeelingen van de Krtiya Liefrinck-Van der Tuuk*, vol. 3, p. 37-54.
- Guermontprez, Jean François, 2001. « La Société Balinaise dans le Miroir de l'Hindouisme », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 88, p. 271-293.
- Hauser-Schaublin, Birgitta and I Wayan Ardika (dir.), 2008. *Burials, Texts and Rituals, Ethno-archeological Investigations in North-Bali, Indonesia*, Göttingen Universitätsverslag.
- Hobart, Mark, 1978. « The path of the soul: the legitimacy of nature in Balinese conceptions of space », in G.B. Milner (ed.), *Natural Symbols in South East Asia*, London: SOAS, p. 5-28. (Collected Papers in Oriental and African Studies).
- Picard, Michel, 2017. *Kebalian : La construction dialogique de l'identité balinaise*, Paris : EHESS, Cahiers d'Archipel 44.
- Ramseyer, Urs, 1984. *Clothing, Ritual and Society in Tenganan Pengeringsingan (Bali)*, Basel: Naturforschenden Gesellschaft.
- Swellengrebel, J.L., 1960. « Introduction », in J.L. Swellengrebel (dir.), *Studies in Life, Thought and Ritual*, The Hague : W. van Hoeve, p. 1-76.
- Vickers, Adrian, 2012. *Bali : A Paradise Created*, Singapore : Tuttle Publishing, (1989).
- Wirz, Paul, 1928. *Der Totenkult auf Bali*, Stuttgart : Strecker und Schröder.