Nuit javanaise. Réflexions sur le Merapi, la verticalité et le paganisme

Jean-Baptiste Bing

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rga/3952>

DOI : 10.4000/rga.3952

ISSN : 1760-7426

Traduction(s) :

Night-time in Java. Thoughts on Merapi, Verticality and Paganism - URL : <https://journals.openedition.org/rga/3974> [en]

Éditeur :

Association pour la diffusion de la recherche alpine, UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Référence électronique

Jean-Baptiste Bing, « Nuit javanaise. Réflexions sur le Merapi, la verticalité et le paganisme », *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine* [En ligne], 106-1 | 2018, mis en ligne le 26 mars 2018, consulté le 08 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rga/3952> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rga.3952>

Ce document a été généré automatiquement le 8 décembre 2022.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Nuit javanaise. Réflexions sur le Merapi, la verticalité et le paganisme

Jean-Baptiste Bing

Introduction

- 1 En Asie du Sud-Est les « conceptions traditionnelles du temps et de l'espace » tendent à s'effacer, remplacées par d'autres, plus « modernes » et mieux valorisées ; en Indonésie, ce phénomène se manifeste de différentes manières : imposition des calendriers grégorien et hégirien, urbanisation, folklorisation et/ou éradication des cultures traditionnelles (Durand, 2004). Dans les pays javanais cependant les pratiques syncrétiques liées à la « javanité » (*kejawen*) continuent à prospérer (Bertrand, 2002). Cet article vise à montrer comment, dans ce contexte, les temporalités et les spatialités vernaculaires apparaissent non seulement comme un cadre où se joue la lutte entre deux conceptions de l'islam javanais : l'une puritaine et « moderne » (Raillon, 2003), l'autre fortement imprégnée de paganisme au sens étymologique du terme (Bertrand, 2002), mais surtout comme des ressources et des enjeux pour ces acteurs.
- 2 Par ailleurs, selon J. Lévy, « en géographie, les phénomènes qui sortent du plan sont considérés comme des caractéristiques non-spatiales (substances) des objets localisés et non comme des composantes de l'étendue, celle-ci étant, par construction, réduite à deux dimensions » (Lévy in Lévy & Lussault, 2003 : 927). Nous considérons au contraire la verticalité comme le fruit d'une trajection¹ : de même que le temps, quatrième dimension de l'espace-temps, est trajecté en temporalité², la verticale (dont les formes naturelles de hauteur – relief, altitude, saillance... – ne constituent que l'une des « bases ») offre de multiples prises médiales permettant de trajecter des verticalités multiples. Or la verticalité imprègne la relation existentielle (géographicités [Dardel, 2014] et expérience [Tuan, 2006]) que nous entretenons avec la nuit et avec la montagne.

- 3 Nous croiserons ces deux questions en examinant un lieu et un moment offrant un « cas extrême » (Flyvbjerg 2011) particulièrement riche en imaginaire et en sacralité : la nuit sur le volcan Merapi³. La première partie décrira la vie nocturne du volcan et de ses environs, et en dégagera à la fois les *hauts-lieux* et les *denses-moments* dont nous verrons que les qualités montagnardes et nocturnes se répondent et se soutiennent. La deuxième partie contextualisera cela dans les conflits entre orthodoxie puritaine et pratiques locales, et posera comme hypothèse que nuit et montagne y jouent un rôle symbolique analogue. La troisième partie, enfin, tentera de conceptualiser ce lien spatio-temporel entre ce lieu et ce moment, afin de consolider l'hypothèse que, au-delà d'une simple concomitance, ce lien passe par un rapport commun à la *verticalité*, elle-même considérée comme fruit d'une trajection.
- 4 Auparavant il est nécessaire de dire un mot de méthodologie. Cet article exploite des données issues de deux séjours (début 2009 et début 2013) spécifiquement dédiés à la recherche et au volcan, mais qui font suite à deux années de volontariat en Indonésie et qui précèdent un autre séjour de recherche début 2015 (deux périodes essentiellement passées dans les milieux javanais de la province du Lampung, à Sumatra). Les recherches concernant le Merapi et sa population, cœur de la « javanité » (*kejawen*), s'inscrivent donc dans un rapport plus large avec la vie quotidienne en Indonésie (Bing, 2015a). Ainsi nous ne prétendons pas à une objectivité qui placerait le chercheur en sciences sociales comme un observateur extérieur : au contraire, ayant employé avant tout des méthodes ethnographiques et ayant obtenu l'essentiel de nos informations par des entretiens (formels et informels) et des observations (parcours commentés...) grâce à des réseaux d'informateurs habitants des villages répartis sur le flanc Sud du Merapi (Bing, 2014a, 2014b), il va de soi que nous ne disposons que d'éléments partiels ; d'où l'importance de passer à l'intersubjectivité, en confrontant nos propres hypothèses à celles d'autres chercheurs et à faire appel à la littérature scientifique. Par ailleurs la récolte d'informations a eu lieu essentiellement le flanc Sud du Merapi, qui est administrativement rattaché à la province-sultanat de Yogyakarta (cf. figure 1) : culturellement, les autres flancs (rattachés à la province de Java-Centre) diffèrent assez peu, en revanche les conditions de vie sont moins marquées par le risque volcanique. Si, a priori, cela n'influe pas sur les thématiques abordées dans cet article, la prudence commande de ne pas généraliser à l'excès les résultats.

Figure 1 : Carte de situation des villages (dusun) où ont eu lieu les récoltes de données

1 : KINAHREJO ; 2 : KALITENGGAH LOR ; 3 : TURGO ; 4 : TRITIS ; 5 : BABADAN (SEUL VILLAGE DE JAVA-CENTRE) ; 6 : KALIADAM ; 7 : JAMBU ; 8 : PENTINGSARI (À L'EXTRÊME OUEST DE LA ZONE) ET RELOCALISATIONS « OFFICIELLES » DES VILLAGES 6 ET 7 TOUCHÉS PAR L'ÉRUPTION DE 2010. LE FOND DE CARTE (MEI, LAVIGNE & AL., 2013) INDIQUE LES « ZONES DE DANGER » (KRB) ET LA DISTANCE AU CRATÈRE.

Réalisation : J.B. Bing, 2017, fond de carte (Mei, Lavigne & al., 2013).

Hauts-lieux et denses-moments d'une nocturnalité de montagne

- 5 D'une manière générale la nuit est frappée en Indonésie d'une connotation plutôt négative : rythmes circadiens (Hallé ; 2010) et interprétation culturelle de ces phénomènes astronomique et biologique (Bureau ; 1997) la rendent par exemple défavorable à l'activité. Dans le pays javanais, situé aux franges de l'équateur, l'alternance jour/nuit, quasiment égale à elle-même tout au long de l'année, favorise une activité démarant avec l'aube (*subuh*) et s'achevant avec le coucher du Soleil douze heures plus tard (*maghrib*), avec éventuellement une pause durant les heures les plus chaudes de la journée (entre *zohor* vers midi et *ashar* en milieu d'après-midi). La nuit (*malam*), devenue complète après *isya*⁴, permet quant à elle de développer la sociabilité au sein de l'espace proche (famille, réunions de quartier) ; il est alors fortement déconseillé de se déplacer au loin pour des raisons de sécurité autant terre-à-terre (délinquance) que spirituelles : la nuit est en effet le domaine des esprits (*djinns*), démons (*shaytan*) et autres fantômes (*hantu*). Que ce soit dans les villes ou à la campagne, la plupart des maisons sont illuminées dès *maghrib* afin d'éloigner ces esprits ; les lampes demeurent souvent allumées en cas d'absence, et il n'est pas rare de dormir avec elles. Ici l'électricité, technique moderne par excellence, permet de faire

face à des préoccupations très anciennes, et ne les remet pas en question. Au quotidien, l'éclairage entraîne moins une diurnisation de la nuit (pratique « occidentale » rejetée par la bonne morale islamique) qu'il ne permet, faute de pouvoir supprimer la nuit elle-même, de lutter contre ses effets induits négatifs.

- 6 Une première nuance doit être apportée d'emblée : alors que dans les espaces ruraux l'activité a dès *maghrib* tendance à se cloîtrer dans les maisons et les déplacements au-dehors à se réduire au minimum, en ville une diurnisation relative touche la première partie de la nuit au moins chez les plus jeunes et leurs aînés proches. Si les rues se vident durant la grosse heure comprise entre *maghrib* et *isya* (considérée comme la plus dangereuse, avec un pic d'activité des esprits mauvais – sans doute en raison de l'ambiguïté soulignée dans la note 4), elles se remplissent à nouveau au bénéfice des *warung* (petits restaurants), *lesehan* (stands de rue bâchés où l'on mange par terre) et de lieux plus branchés (*mall*, *fast-food*, billard, cinéma...). Plus tard, entre 22 h et minuit, les rues se vident et deviennent le domaine des rats, chiens errants et (en certains lieux) d'activités interlopes (prostitution, trafics...). Au pied du Merapi et sur son flanc sud, ce contraste est net tout au long de la route qui relie sur une trentaine de kilomètres la ville de Yogyakarta au village très touristique de Kaliurang : jusqu'à Pakem (à une vingtaine de kilomètres de Yogyakarta), urbanisation et rurbanisation entraînent une diurnisation de la nuit qui contraste fortement avec le calme des zones restées rurales que l'on trouve en s'écartant de quelques centaines voire dizaines de mètres du grand axe routier ou, plus haut, entre Pakem et Kaliurang.
- 7 La vie proprement nocturne du Merapi s'organise, elle, autour de quelques hauts-lieux : les *tempat zihara* (« lieux de pèlerinages »), où se rendent les personnes qui pratiquent une ascèse impliquant méditation et prière. Dans l'imaginaire javanais, forêt (*hutan*), montagne (*gunung*) et nuit (*malam*) constituent trois marges où l'humanité n'a qu'une place marginale et exceptionnelle : seuls s'y rendent ceux qui, pour des raisons bonnes ou mauvaises, s'extraient du lot commun (saints, bandits, rebelles...). Ainsi le très estimé Mbah Marijan⁵ était connu pour aller régulièrement passer la nuit en méditation au-dessus de la « ceinture » (bande forestière située entre les villages les plus hauts et la zone sommitale, au sein de laquelle se trouve d'ailleurs le temple où s'effectue la cérémonie annuelle d'offrandes au volcan : figure 2). D'autres sites, plus facilement accessibles mais relativement isolés des villages, accueillent également les méditants nocturnes : ainsi la tombe du *cheikh* Maulana, sise en haut de la *bukit* (« colline ») Turgo (cf. ci-dessous). Moins connue, au fond du canyon encaissé de la *kali* Kuning (« rivière jaune ») près du village de Pentingsari, se trouve une source sacrée (figure 3). À l'instar du mont Athos le Merapi, montagne sacrée, concentre donc une forte densité de ce type de lieux.

Figure 2 : L'ancien temple où se pratiquaient le labuhan annuel

DÉTRUIT PAR L'ÉRUPTION DE 2010, L'ANCIEN TEMPLE A ÉTÉ REMPLACÉ PAR UNE DALLE SIMPLE. SUR LES CÔTÉS DE LA STÈLE, ORNÉE EN JAVANAIS SACRÉ DE L'ÉCUSSEAU DU SULTAN, DEUX STATUES DE GANESH DÉCAPITÉES EN 2008 PAR DES PURITAINS.

PHOTO : BING, 2009.

Figure 3. Source sacrée de Pentingsari

Dans le lit de la *kali* Kuning (« rivière Jaune »), au pied d'une paroi rocheuse, la source de Pentingsari.

PHOTO : BING, 2013.

- 8 Ce qui fait la valeur du haut-lieu est moins son *topos* (emplacement défini mathématiquement par les coordonnées latitude-longitude-altitude) que sa *chôra* (emplacement vécu, relatif aux autres lieux)⁶ ; un haut-lieu peut se situer aussi bien sur un sommet (la tombe) que dans les profondeurs (la source), l'important étant la mise en contact avec les esprits ou le divin. Il nécessite deux qualités :
 - une situation topographique remarquable : la surface terrestre est reliée par les sommets au ciel, par les grottes et sources au monde chtonien ;
 - un éloignement par rapport aux lieux du quotidien, qui provoque une rupture existentielle (éloignement relatif : la source de Pentingsari se trouve en fait à quelques dizaines de mètres du village, mais dans un canyon dont la paroi l'en isole).
- 9 Le haut-lieu idéal serait un oxymore, combinant les qualités contradictoires de hauteur et de profondeur et précipitant une verticalité totale. Un bon exemple est offert par la tombe du *cheikh* Maulana sur la *Bukit Turgo* (figure 4) : non seulement le saint homme est enterré (profondeur, monde chtonien) sur un sommet (altitude, monde céleste), mais en outre y accéder exige de grimper sur plusieurs centaines de mètres au-dessus du village en suivant un chemin accessible uniquement à pied (comme pour le temple du *labuhan* ou la source) et qui traverse une forêt et une grotte⁷ (connotées toutes deux par un imaginaire d'obscurité et de nocturnalité). On est là très proche de rituels symboliques présents dans nombre de cérémonies initiatiques (qui, entre autres, répètent symboliquement le processus de la naissance [Fournand, 2009]). Enfin, la présence du *cheikh* a conféré à ce sommet une validation islamique de sa sacralité. Le cratère est bien sûr un autre exemple, mais la difficulté d'y accéder le rend nettement moins valorisé.

Figure 4 : « Montagne » ou « colline » : un rapport à la sacralité, qui ne peut ignorer la topographie

La colline de Turgo (à gauche) posée au pied du Merapi ; la forêt (à droite) dissimule celle de Kaliurang, dont seul le sommet émerge.

Photo : Bing, 2009.

Figure 5 : Au sommet de la Bukit Turgo, face au volcan, la tombe du *cheikh* Maulana

PHOTO : BING, 2009.

- 10 À cet espace différencié répond un temps différencié : tout moment n'est pas propice à la prière ou à la méditation et, loin d'être une répétition du même ou un écoulement uniforme, le temps a ses denses-moments⁸ comme l'espace a ses hauts-lieux. Le jour et la nuit ont leurs priorités propres : le premier est dévolu aux activités productives, la seconde est plus favorable à l'intériorité. Visiter de jour la tombe du *cheikh* Maulana, dans un but spirituel et/ou touristique est désormais courant, mais y demeurer la nuit entière dans un but spirituel est notablement plus prestigieux et beaucoup plus rare. De plus toutes les nuits ne se valent pas. Le calendrier javanais, qui continue de faire référence pour les activités liées au *kejawen*, reprend certes le comput hégirien des années après avoir islamisé mois et fêtes (Lombard, 2004), mais continue à les diviser en semaines de cinq jours⁹ : *legi*, *pahing*, *pon*, *wage* et *kliwon*. La coïncidence du vendredi (*jumat*, jour sacré de la tradition musulmane) et du *kliwon* est particulièrement propice à tout ce qui est spirituel. De plus, le changement de journée se produit à *maghrib* (et non à minuit ou à l'aube) : la nuit fait donc partie de la journée qui la suit¹⁰. Cette combinaison fait que la nuit qui va du jeudi au vendredi *kliwon* (*malam jumat kliwon*) est considérée comme la plus sacrée et la plus favorable à ces activités¹¹.

La montagne et la nuit comme « antimondes »

- 11 Haut-lieu du syncrétisme *kejawen* (qui imprègne une relative orthopraxie généralement islamique, mais parfois chrétienne, de conceptions païennes et hindo-bouddhiques [Lombard 2004]), le Merapi constitue l'un de ses pôles topographiques avec, 50 kilomètres au Sud, la plage de Parangtritis et, à mi-chemin le *kraton* (palais du sultan) de Yogyakarta. Dans la lignée de cet héritage pré-islamique encore vif, le

Merapi incarne à la fois la fertilité qui permet la continuité du monde et la menace d'une régénération violente ; dans les deux cas il est le pendant de la « Mer du Sud » (*laut Kidul*) crainte et révérée. Cette bipolarité montagne/mer est à entendre non sur le mode de l'opposition mais sur celui de la complémentarité, dont la responsabilité incombe à l'être humain (*manusia*¹²), incarné topographiquement par le *Kraton*, est responsable de l'équilibre et de l'harmonie entre ces forces. Cette médiance (sens conféré au milieu [Barque, 1990], ici plus précisément à la topographie) est fort éloignée de la vision binaire, défendue par l'islam orthodoxe (mais aussi par la dogmatique chrétienne, catholique ou protestante), entre Bien et Mal considérés comme absolument irréconciliables.

- 12 Or l'islam indonésien contemporain, dont les Javanais représentent près de la moitié numérique, est tiraillé entre des tendances antagonistes que l'on peut schématiquement regrouper en trois tendances¹³ :

- Les traditionalistes, souvent ruraux, qui à Java revendiquent leur attachement au *kejawen* ;
- Les libéraux, plutôt urbains, très attachés à la diversité religieuse de l'Indonésie et à une interprétation ouverte de l'islam ;
- Les islamo-modernistes, qui associent orthodoxie sunnite, modernisme et nationalisme, et ont le vent en poupe malgré la fin du régime Suharto dont cette idéologie a bénéficié (Raillon, 2003).

- 13 Les deux premiers courants développent leurs réseaux dans le sillage de l'organisation de masse *Nadhlatul Ulama* (NU), illustrant une alliance *a priori* paradoxale contre le troisième qui s'appuie non seulement sur l'organisation de masse *Muhammadiyah* mais surtout a su créer des relais dans les différents cercles de pouvoir (armée, Conseil des *oulémas* indonésiens [MUI]...). Sur le Merapi les *pesantren* (écoles coraniques) affiliées à NU valorisent ainsi, outre l'apprentissage islamique, les « arts traditionnels » (*seni tradisional* : danses, l'artisanat du batik, gamelan...) et la participation aux cérémonies *kejawen* et interreligieuses, tandis que celles de la *Muhammadiyah* affichent un programme éducatif à la fois orthodoxe et moderne. Cette remarque appelle une nuance : la réalité socio-politico-culturelle du Merapi et de l'Indonésie en général est bien plus complexe que l'analyse proposée ici, et on ne saurait opposer des grands blocs sans généralisation abusive ; en particulier, il importe de souligner l'importance du contexte local où chaque alliance est à géométrie variable. Ainsi, pour succéder à *Mbah Marijan*, le sultan de Yogyakarta (libéral) a choisi le fils du défunt (partisan de la *Muhammadiyah*, peu intéressé par le *kejawen* mais respectant la prééminence hiérarchique du sultan) plutôt qu'un de ses amis (qui avait la préférence des milieux *kejawen* et libéraux, mais potentiellement plus enclin à contester les ordres d'évacuation en cas de danger au nom des savoirs locaux)¹⁴.

- 14 Dans cette confrontation entre trois métaphysiques et entre trois conceptions différentes du temps et de l'espace (Lombard, 2004 ; Durand 2004), nuit et montagne occupent une place analogue. Pôles nécessaires à l'équilibre des forces complémentaires pour le *kejawen*, elles offrent à l'homme une occasion de s'accomplir spirituellement. Bien que la vie quotidienne s'accomplisse de jour et dans les zones anthropisées, ces deux expressions d'une réalité non-humaine constituent des « antimondes » (Houssay-Holzschuch, 2006) valorisables en soi : montagne et nuit (mais aussi mer, esprits variés...) sont à la fois indispensables à l'équilibre du « monde » (humain, visible), tout en lui étant radicalement étrangers et, parfois, hostiles. En revanche l'islamo-modernisme en fait des symboles de perte, d'ignorance¹⁵ et/ou

de sauvagerie à coloniser, supprimer, rentabiliser (idem pour la forêt [Lombard, 1974 ; Durand, 2004]).

- 15 Parmi la jeune génération les témoignages convergent sur deux points : d'une part leur faible intérêt pour les pratiques montagnardes traditionnelles (alors que le *dark tourism* mobilisant moto et 4x4 se porte bien) ; d'autre part une ignorance assez généralisée (en dehors de quelques exceptions) de ce qui concerne le calendrier javanais, notamment des savoirs ethnoastronomiques qui lui sont associées : urbanisation, modernisation et islamisation vont ici de pair. Cela pourrait confirmer l'idée d'un effacement du *kejawen* au profit de l'islamo-modernisme, cependant cette tendance n'est pas univoque et est questionnée plus que subie passivement : la réflexion touche des domaines variés allant de l'habitat aux arts en passant par l'économie et les mœurs (Bing, 2015b), et les libéraux en sont des contributeurs fort actifs. Les catastrophes subies régulièrement par certaines communautés villageoises lors des éruptions accélèrent ce processus (Bing, 2014b). Il est donc possible que nous assistions, non une « chariatisation » effaçant la « javanité », mais à une redynamisation, accompagnée d'une réévaluation.
- 16 Cette nouvelle valorisation se manifeste par exemple dans la pratique contemporaine du *wayang* (« théâtre d'ombres »), symbole identitaire pour les Javanais dont les figures principales ornent les entrées des villages aux côtés des principaux symboles nationaux (drapeau, aigle Garuda...) et qui relève de l'art sacré autant que du divertissement (Lombard, 2004) : une représentation est une cérémonie, affaire de spectacle comme de liturgie, et le *dalang* (marionnettiste) doit faire montre de piété et de sagesse autant que de virtuosité. Si le *wayang* reprend généralement des histoires issues du *Mahabharata* ou du *Ramayana*, il intègre aussi des figures islamiques ou politiques bien contemporaines ; en outre la narration (même issue des répertoires traditionnels) peut faire l'objet d'une adaptation afin de coller à une célébration ou à question socialement vive : le cinéaste Garin Nugroho a ainsi mis en scène un *Opera Jawa* (2006) aux tons fortement marxisant (Bing, 2015b) en dépit de l'interdit qui pèse toujours sur cette idéologie.
- 17 Dans ce contexte un petit détail mérite une attention particulière : le *wayang* est étroitement relié à la fois à la nuit et à la montagne. En effet, d'une part une représentation de *wayang* ne peut se dérouler que la nuit (et peut durer jusqu'à l'aube) et, d'autre part, l'une des figures centrales en est le *gunungan* (jav. *kayon* « montagne sacrée », de *gunung* : « montagne » ; jav. *kayon*). Simple coïncidence ? Peut-être ; mais nous y voyons plutôt un indice assez net du lien trajectif qui unit montagne et nuit dans le *kejawen*, et que nous allons tenter d'approfondir.

La verticalité, trajection de de la verticale

- 18 Les montagnes incarnent à ce point une verticalité à « base » naturelle (le relief), que leur aspect culturellement construit est souvent oublié (Debarbieux, 2001). Dans le cas javanais un élément de toponymie témoigne de cette culturalité de la définition de la montagne par delà la simple altitude : au Sud-est de la province de Yogyakarta, à quelques dizaines de kilomètres du Merapi, s'élève le massif côtier de *gunung* Kidul (les « montagnes du Sud »), massif connu pour son aridité, et qui culmine à environ 700 m. d'altitude. On peut penser que c'est la sacralité qui fait la montagne, ou du moins y contribue (Roux, 1999 ; Dardel, 2014) : en effet d'une part *gunung* Kidul est un haut-lieu du *kejawen* (accueillant par exemple nombre de méditants en recherche d'austérité : Bonneff, 1978 ; Grave 2000¹⁶) ; d'autre part verticalité et sacralité ont partie liée (même,

d'ailleurs, en l'absence de relief élevé [Berque, 2009 à propos de la « mouvance des cathédrales »]]. Par contraste, la cordillère occidentale de Sumatra (qui s'étale sur 1700 km et dont certains sommets dépassent les 3 000 m.) est dénommée *Bukit* (« collines ») Barisan. Les montagnes sacrées n'y manquent certes pas, mais elles le sont surtout pour les ethnies locales et non pour les Javanais qui dominent la géohistoire indonésienne et lui ont imprimé leur marque (Lombard, 2004)¹⁷. Notons cependant que la sacralité ne fait pas tout : les *Bukit Turgo* et *Kaliurang*, qui culminent à environ 1200 m., ne peuvent rivaliser, en dépit de leur sacralisation par la tombe du cheikh et par une résidence sultanale, face aux 2900 m. du volcan.

- 19 Plus complexe est le lien entre verticalité et nuit. Les imaginaires de la nuit et de la montagne sont rarement associés directement, la première étant plus souvent assimilée aux profondeurs (par analogie, la nuit comme les cavernes se caractérisant par l'obscurité : Bureau 1997). Cependant les profondeurs sont aussi une figure de la verticalité, mais inversée voire négative (le « haut » étant souvent connoté positivement alors que le « bas » l'est négativement). L'association de la nuit et de la montagne pourrait n'être alors qu'un oxymore, si la montagne ne trajectait pas d'autres imaginaires qui, eux, sont analogues à ceux de la nuit : hauts sommets et nuit partagent une part de mystère (Roux, 1999), des dangers communs pour l'homme ordinaire qui les fréquente peu (cf. ci-dessus), et relie la Terre aux étoiles (Cruchet, 2005). À Java, les savoirs ethnoastronomiques anciennement élaborés avaient une fonction calendaire et agraire, servant à déterminer les principales étapes d'une riziculture irriguée très exigeante (Ammarell & Tsing, 2015) ; or celle-ci, structurante du point de vue socio-politique (Lombard, 1974), relève aussi dans la tradition *kejawen* d'une dimension mystique largement païenne : *Dewi Sri*, la déesse du riz, demeure vénérée par les paysans même musulmans ou chrétiens. Ce paganisme des pratiques vernaculaires est à entendre au sens étymologique du terme : ils relient au pays, à la terre, au lieu, leur confèrent vie et sens et en reçoivent concrétude et valeur. Or dans ce cas, ce lien au travail de terre (diurne, orienté vers le bas) passe par un regard porté sur les étoiles (vers le haut, la nuit) : l'un des principaux points de repères calendaire est fourni par une constellation formée par un double axe (Alnilam-Rigel et Saiph-Bellatrix via le baudrier d'Orion¹⁸) ; or cette constellation dessine une charrue (*weluku*), un instrument indispensable à l'agriculture (Ammarell 1988). Cette persistance des repères païens en dépit de l'islamisation, via le *kejawen* et les pratiques agraires, caractérise la culture javanaise et contraste avec une islamisation plus radicale des symboles dans d'autres parties de l'Archipel (les Banjar de Kalimantan, par exemple, ont islamisé leurs références à Orion [Ammarell & Tsing, 2015]).
- 20 Au final on peut donc supposer que, sur le mont Merapi et selon un regard orienté par la culture javanaise, nuit et montagne entretiennent un rapport étroit, fait tantôt d'analogies (mystère, danger, étoiles) tantôt de complémentarité des contraires (élévation/profondeur, rôle des étoiles dans le calendrier agraire...).

Perspectives – en guise de conclusion

- 21 Sur le volcan Merapi le lien entre montagne et nuit s'exprime dans les multiples modalités de la trajection du relief et du ciel en verticalité, de l'espace mathématique (plan) en lieu vécu (montagne) et du temps physique (nuit) en temporalité vécue (nocturnité). En examinant ces liens spatio-temporels de la nuit, nous avons montré

que la résistance *kejawen* à la normalisation moderne-puritaine passe, entre autres, par des pratiques permettant de réaffirmer une temporalité et une médiance donnant sens au temps et à l'espace tout en légitimant ce qui ressort du local face à des universalismes uniformisants (scientisme, islamisme). À Java, montagne et nuit constituent donc pour les partisans de la « javanité » un bastion de leur résistance aux assimilations national-modernistes et national-islamistes : l'axe vertical incarné par le moment nocturne et le haut-lieu montagnard demeurera sans doute une ressource ontologique, spirituelle et concrète non négligeable pour le *kejawen*.

- 22 Concernant l'avenir, quelles perspectives se dessinent ? À propos des interférences entre politique et magie à Java, Bertrand (2002 : 186) conclut : « Le fait important n'est pas en définitive que tel individu choisisse tel mode de lecture du réel, mais qu'au niveau collectif, le choix soit toujours possible entre différents répertoires de significations ». En termes de vécu de la montagne et de la nuit sur le Merapi, cela signifie que la poussée islamo-moderniste que connaît actuellement l'Indonésie¹⁹ n'effacera sans doute pas les traditions *kejawen*, leurs hauts-lieux et leurs nuits sacrées. D'une part les pratiques spirituelles de méditation nocturne se poursuivront sans doute, éventuellement islamisées ou christianisées²⁰, mais comme par le passé elles ne toucheront sans doute qu'assez peu de monde. D'autre part d'autres pratiques, plus accessibles à tout un chacun, réinterrogeront, réinterpréteront et peut-être redynamiseront ce lien, en employant soit des médias traditionnels à l'usage très codifié (*wayang*), soit des formes plus contemporaines, plus malléables – et d'ailleurs pas incompatibles avec les premiers (cinéma, tourisme...). Enfin il n'est pas aberrant d'envisager que l'Indonésie puisse, dans l'actuel processus de modernisation, être touchée par le retournement trajectif qui a, en Europe, conféré une valeur positive à la nuit étoilée et l'a patrimonialisée (Bureau, 1997). En Indonésie, ce retournement s'exprime déjà par exemple dans la patrimonialisation des espaces « naturels » autrefois considérés comme offerts au défrichement et désormais à protéger : après l'espace, le temps ?

BIBLIOGRAPHIE

- Ammarell G., 1988.– « Sky Calendars of the Indo-Malay Archipelago : Regional Diversity/Local Knowledge », *Indonesia*, 45, p. 84-104.
- Ammarell G. & Tsing A.L., 2015.– « Cultural production of Skylore in Indonesia », in Ruggles C.L.N. (ed.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, New-York, Springer Science, p. 2207-2214.
- Beaujard P., 2011.– « Les plantes cultivées apportées par les premiers Austronésiens à Madagascar », in Radimilahy C. & Rajaonarimanana N., *Civilisations des mondes insulaires (Madagascar, îles du canal de Mozambique, Mascareignes, Polynésie, Guyanes)*, Paris, Karthala, p. 357-385.
- Berque A., 1990.– *Médiance. De milieux en paysages*, Montpellier, GIP reclus, 163 p.
- Berque A., 2009.– *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 447 p.

- Bertrand R., 2002.- *Indonésie : la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java*, Paris, Karthala, 244 p.
- Bing J.B., 2014a.- « Métisser les savoirs pour négocier avec et sur un volcan », *Journal of Alpine Research / Revue de géographie alpine*. 10 p. [En ligne], 102-4 | 2014, mis en ligne le 09 avril 2014, consulté le 04 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rga/2276> ; DOI : 10.4000/rga.2276.
- Bing J.B., 2014b.- « L'entre-deux comme résilience. Les relocalisations sur le volcan Merapi (Java, Indonésie) », *Carnets de géographes*, 7, 14 p. http://www.carnetsdegeographes.org/carnets_terrain/terrain_07_02_Bing.php
- Bing J.B., 2015a.- « Heuristique de la lenteur. Pour une géographie qui soit mésologie vécue », *Carnets de géographes*, 8, 8 p. http://www.carnetsdegeographes.org/carnets_terrain/terrain_08_01_Bing.php
- Bing J.B., 2015b.- « Le cinéma indonésien, miroir déformant d'une société en mutation », *REMM*, 137, p. 177-192.
- Bonneff M., 1978.- « Ki Ageng Suryomentaram, prince et philosophe javanais (1892-1962) », *Archipel*, 16-1, p. 175-203.
- Bureau L., 1997.- *Géographie de la nuit*, Montréal, Hexagone, 253 p.
- Cruchet L., 2005.- *Le ciel en Polynésie. Essai d'ethnoastronomie en Polynésie orientale*, Paris, L'Harmattan, 256 p.
- Debarbieux B., 2001.- « Les montagnes : représentations et constructions culturelles » in Veret Y. (dir.), *Les montagnes. Discours et enjeux géographiques*, Paris, SEDES, 15 p.
- Dardel E., 2014 (1952), *L'Homme et la Terre*, in *Écrits d'un monde entier*, Genève, Héros-Limite, p. 145-247.
- Durand F., 2004.- « Alterdestinée et transterritorialité. Vers la disparition des approches originales du temps et de l'espace en Asie du Sud-Est », in Doyet S. (dir.), *Réfléchir l'Asie du Sud-Est. Essai d'épistémologie*, Paris/Bangkok, Les Indes savantes/IRASEC, p. 83-107.
- Feillard A. & Madinier R., 2006.- *La fin de l'innocence ? L'islam indonésien et la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Bangkok/Paris, IRASEC/Les Indes Savantes, 275 p.
- Flyvbjerg B., 2011.- « Case study », in Denzin N. & Lincoln Y. (éds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, Sage, p. 301-316. .
- De Grave J.M., 2000.- « Un "Champion" issu du kraton. L'histoire de Ndara Harimurti », *Archipel*, 60-4, p. 161-166.
- Geertz C., 1960.- *The Religion of Java*, Glencoe III, The Free Press of Glencoe, 392 p.
- Hallé F., 2010.- *La condition tropicale. Une histoire naturelle, économique et sociale des basses latitudes*, Arles, Actes Sud, 574 p.
- Houssay-Holzschuch M., 2006.- « Antimondes. Géographies sociales de l'invisible », *Géographies et cultures*, 57, p. 3-8..
- Lévy J. & Lussault M. (dir.) .- 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 1033 p.
- Lombard D., 1974.- « La vision de la forêt à Java », *Études rurales*, 53-54-55-56, p. 473-485.
- Lombard D., 2004 (1990) .- *Le carrefour javanais*, Paris, éd. de l'EHESS, 3 vol.

Mei E.T.W., Lavigne F. & al., 2013.– « Lessons learned from the 2010 evacuations at Merapi volcano », *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 18 p.

Raillon F., 2003.– « Le gouvernement de l'Indonésie par l'islam et la science. Visions d'intellectuels en quête de pouvoir », *REMM*, 101-102, p. 215-228.

Roux J.P., 1999.– *Montagnes sacrées montagnes mythiques*, Paris, Fayard, 416 p.

Tuan Y.F., 2006.– *Espace et lieu. La perspective de l'expérience*, Gollion, Infolio, 219 p.

NOTES

1. Berque (1990) définit la *trajection* comme « combinaison médiale et historique du subjectif et de l'objectif, du physique et du phénoménal, de l'écologique et du symbolique, produisant une médiance. D'où : *trajectivité, trajectif, trajecter* ». La *médiance* définit le « sens d'un milieu ; à la fois tendance objective, sensation/perception et signification de cette relation médiale ».
2. Les dimensions infra-atomiques postulées par la physique de pointe étant inaccessibles à nos sens, considérons que, les concernant, le postulat de J. Lévy ci-évoqué est valable. Concernant une première approche de cette mésologie de la verticalité, cf. deux interventions au séminaire *Mésologiques* de l'EHESS : <http://ecoumene.blogspot.ch/2015/04/nuage-en-bonnet-j.html> ; <http://ecoumene.blogspot.ch/2016/01/mammiferes-la-recherche-de-la-troisieme.html>.
3. Nous avons déjà abordé le volcan Merapi et les enjeux liés à la modernité dans Bing 2014a et Bing 2014b.
4. *Subuh, zohor, ashar, maghrib* et *isya* sont nommés selon les cinq cultes rituels musulmans associés à ces moments. Nous verrons plus bas que la période entre *maghrib* et *isya* – plus ou moins une heure – doit être traitée à part : elle n'est plus le jour mais pas tout à fait la nuit, ambiguïté que l'on retrouve dans notre expression « entre chien et loup ».
5. Né en 1927 et tué dans l'éruption de 2010, il représentait le sultan lors de la cérémonie annuelle d'offrande aux esprits du volcan (*juru kunci* : litt. « gardien des clés »). Concernant ce rôle et les polémiques qui ont eu lieu entre les éruptions de 2006 et 2010, cf. Bing 2014a, b.
6. Sur la dualité *topos/chôra*, cf. Berque (2009 : 24-38).
7. Artificielle il est vrai : elle fait partie de l'ensemble des « grottes japonaises » (*goa Jepang*) creusées sur ordre de l'armée d'occupation durant la Seconde guerre mondiale.
8. Lombard (2004 : vol. 2 : 206) évoque la « densité propre à chaque moment » (les italiques sont de lui).
9. Autre différence avec le calendrier hégirien : le calendrier javanais demeure stello-solaire, alors que l'hégirien est lunaire (Ammarell 1988).
10. Cette conception vaut pour les activités liées au *kejawen* : dans le quotidien (affaires, état-civil...), le changement de date se fait à minuit. On se gardera donc de confondre *jumat malam* (« vendredi soir », favorable aux sorties mondaines) avec *malam jumat* (« nuit du vendredi », c'est-à-dire de jeudi à vendredi, propice à la spiritualité).
11. Illustration du syncrétisme javanais, les chrétiens pratiquent volontiers le jeudi soir leurs *acara rohani* (réunions de prière). Ainsi le séminaire affilié à l'ordre du Sacré-Cœur de Jésus, sis *jalan Kaliurang* à la sortie de Yogyakarta, ouvre ses portes le premier *malam jumat* de chaque mois pour des prières chantées de Taizé.
12. À ne pas confondre avec *laki-laki*, l'homme comme genre/sexe opposé à la femme.
13. L'anthropologie religieuse de Java se réfère généralement à la classification postulée par C. Geertz (1960), qui distingue les *abangan* (masse rurale attachées à des pratiques et croyances populaires), les *santri* (orthodoxes des élites villageoises et des milieux commerçants urbains) et les *priayi* (nobles mystiques et *kejawen*). Cette division semble aujourd'hui dépassée par la réalité

sociologique : le puritanisme des *santri* s'est largement diffusé à la fois dans les classes populaires urbaines et rurales et dans les classes moyennes (Feillard et Madinier [2006] parlent de « chariatisation » de la société), et les *priayi* sont numériquement peu nombreux. Aussi il semble préférable, pour comprendre les dynamiques en cours, de se référer à une autre classification.

14. Sur l'extrême diversité des postures religieuses, tant au sein de l'islam que du christianisme, à l'échelle de la montagne, de la région et du pays, cf. [http://eglasie.mepasie.org/asie-du-sud-est/indonesie/1996-11-01-java-un-centre-de-pelerinage-frequence-par-des/?](http://eglasie.mepasie.org/asie-du-sud-est/indonesie/1996-11-01-java-un-centre-de-pelerinage-frequence-par-des/?SearchableText=kejawen)

SearchableText=kejawen.

15. Le terme arabe *jahiliya* (littéralement « ignorance ») désigne d'ailleurs, pour les musulmans pieux, l'époque pré-islamique.

16. Cf. aussi la réécriture par E. D. Inandiak du *Livre de Centhini* (Paris, Seuil, 2005).

17. Dans le vol. 3, D. Lombard explique cette prédominance par le fait que, hormis ponctuellement, les deux « mutations » que sont l'indianisation et l'islamisation ne s'« imbriqu[è]rent » qu'à Java, au point que cette imbrication apparaissent comme ce qui caractérise la culture javanaise par rapport aux autres composantes ethniques de l'Archipel et de la nation indonésienne.

18. La deuxième référence principale est fournie par les Pléiades. Ces deux constellations occupent aussi une place fondamentale chez les Polynésiens (Cruchet 2013) et à Madagascar (Beaujard 2011), donc aux extrémités du monde austronésien dont fait partie l'Indonésie. On peut donc supposer une grande ancienneté de ces traditions.

19. Et qui est d'ailleurs la deuxième : Lombard (2004) qualifie l'islamisation de « stimulus islamique », et décrit comme « signes avant-coureurs de la modernité » à des phénomènes qu'il compare à notre Renaissance : conception linéaire du temps et de l'espace, individualisation des rapports sociaux...

20. Quoique peu nombreux sur le volcan, les chrétiens – protestants et catholiques – sont très actifs dans les mouvements *kejawen*. Cf. le lien cité en note 14.

RÉSUMÉS

En dépit de la modernisation contemporaine islamisante qui, à Java, se manifeste par de nouvelles approches du temps et de l'espace, la perpétuation des pratiques syncrétiques locales réactive les temporalités et les spatialités vernaculaires. Celles-ci apparaissent non seulement comme un cadre où se joue la lutte entre deux conceptions de l'islam javanais mais surtout comme des ressources et des enjeux pour ces acteurs. Cet article, fruit de deux séjours d'observations de terrain, examine le « cas extrême » que constitue la nuit sur le volcan Merapi. La première partie dégage les *hauts-lieux* et les *denses-moments* de la vie nocturne du volcan, dont les qualités montagnardes et nocturnes se répondent et se soutiennent ; la deuxième partie replace ces pratiques et représentations dans le cadre des conflits entre orthodoxie puritaine et pratiques locales, où nuit et montagne jouent un rôle analogue ; enfin la troisième partie conceptualise le lien spatio-temporel entre ce lieu et ce moment, et fait l'hypothèse que, au-delà, d'une simple concomitance, il passe par un rapport analogue à la *verticalité*, elle-même considérée comme fruit d'une trajection.

Despite the contemporary Islamic modernisation that manifests itself in Java in the form of new approaches to time and space, the perpetuation of local syncretic practices is reviving vernacular

temporalities and spatialities. In Java, the latter appear not only as a framework in which the struggle between two conceptions of Islam plays out but also as resources and challenges for the players involved. This article, the result of two field observation stays, examines an “extreme case”: night-time on the Merapi volcano. The first part highlights the *high places* and the *dense-moments* of the volcano’s nightlife, whose mountain and night-time qualities meet and support each other; the second part reframes these practices and representations within the context of conflicts between puritan orthodoxy and local practices, where the night and the mountain play a similar role; finally, the third part conceptualises the space-time link between this place and this moment and hypothesises that, beyond a simple simultaneity, there is a similar relationship to *verticality*, which is itself regarded as the result of a *trajection*.

INDEX

Mots-clés : Mésologie, volcan Merapi, nuit, verticalité, javanité

Keywords : mesology, Merapi volcano, night-time, verticality, javanism

AUTEUR

JEAN-BAPTISTE BING

Université de Genève - Département de géographie et enseignement - IUFE.

jean-baptiste.bing@unige.ch