

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**163 | juillet-sptembre 2002**

**De la légende au mythe. Parole, langue et pensée**

---

## Religion, tradition et culture

La construction dialogique d'une identité balinaise

Michel Picard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/174>

DOI : 10.4000/lhomme.174

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 21 juin 2002

Pagination : 107-136

ISBN : 2-7132-1771-7

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Michel Picard, « Religion, tradition et culture », *L'Homme* [En ligne], 163 | juillet-sptembre 2002, mis en ligne le 03 juillet 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/174> ; DOI : 10.4000/lhomme.174

---

# Religion, tradition et culture

## La construction dialogique d'une identité balinaise

Michel Picard

*The cultural self-consciousness developing among imperialism's erstwhile victims is one of the more remarkable phenomena of world history in the later twentieth century. « Culture » – the word itself, or some local equivalent, is on everyone's lips. Tibetans and Hawaiians, Ojibway, Kwakiutl, and Eskimo, Kazakhs and Mongols, native Australians, Balinese, Kashmiris, and New Zealand Maori : all discover they have a « culture ».*

Marshall Sahlins 1993 : 3.

C'EST sans doute pas un hasard si les Balinais ont été retenus par Marshall Sahlins pour attester la prise de conscience par des peuples autrefois colonisés de la valeur de leur culture. Car si l'île de Bali occupe une place à part dans l'Indonésie contemporaine, ce n'est pas seulement dû à son succès comme destination touristique, mais également à la vigueur avec laquelle ses habitants affirment leur identité culturelle. Le fait est que la plupart des observateurs s'accordent à reconnaître que les Balinais ont su remarquablement préserver la vitalité de leurs traditions culturelles, et nombre d'entre eux créditent volontiers le tourisme de leur en avoir procuré à la fois les moyens et le motif, dans la mesure où il en a fait une source de profit tout autant que de prestige. Cette réputation flatteuse non seulement a cours chez les Balinais eux-mêmes, mais, de surcroît, elle leur a valu d'être érigés en modèle par les autres groupes ethniques indonésiens, désireux de faire valoir eux aussi leur identité culturelle sur la scène nationale.

Au vu de cette situation exemplaire, on aurait pu s'attendre à ce que la construction d'une identité balinaise retienne l'attention des ethnologues. Toutefois, si certains indonésianistes ont récemment étudié l'émergence de processus identitaires parmi divers groupes ethniques de l'archipel insulindien<sup>1</sup>, cette question n'a jusqu'à présent guère stimulé la réflexion des spécialistes de Bali. Et les rares auteurs à s'y être intéressés, emportés par une visée critique à l'encontre

1. Je fais ici allusion à certains travaux sur Sumatra (Kahn 1993 ; Rodgers 1993 ; Kipp 1993 ; Perret 1995 ; Vignato 1998), Bornéo (Sellato 1990 ; Schiller 1997), Célèbes (Volkman 1984 ; Atkinson 1987 ; Adams 1995 ; Robinson 1997 ; Antweiler 1998) et Java (Hefner 1985 ; Pemberton 1994 ; Sears 1996).

\_\_\_\_\_ Cet article est issu d'une communication présentée à la conférence organisée par le Département d'ethnologie et le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'université Paris X-Nanterre autour des travaux du professeur Stanley J. Tambiah sur le thème « Identités en construction et en conflit », le 19 juin 1998. Son élaboration a bénéficié des critiques et suggestions de Linda Connor, Jean Couteau, Bernard Formoso, Leo Howe, Marie-Louise Reiniche, Raechelle Rubinstein, Henk Schulte Nordholt, Henri Stern, Stanley Tambiah, Adrian Vickers et tout particulièrement de Jean-François Guernonprez. Qu'ils en soient ici remerciés.

de l'optique culturaliste qui a longtemps prévalu dans les études balinaises, ont surtout mis l'accent sur le rôle joué par les fonctionnaires coloniaux, les orientalistes et les ethnologues – sans négliger l'appareil promotionnel de l'industrie touristique – dans l'invention des « traditions » culturelles dont se réclament aujourd'hui les Balinais<sup>2</sup>. Or c'est là une simplification abusive, en ce qu'elle ne prend pas en considération les stratégies déployées par les Balinais eux-mêmes pour faire advenir ce qu'ils ont appelé leur « balinité » (*kebalian*), conçue comme une totalité homogène et fonctionnelle englobant « religion » (*agama*), « tradition » (*adat*) et « culture » (*budaya*).

C'est précisément ce à quoi je vais m'attacher dans cet article, en retraçant la construction identitaire entreprise par les Balinais depuis l'incorporation forcée de leur île dans l'empire colonial néerlandais, au début du XX<sup>e</sup> siècle. Dans cette perspective, j'appréhende la formulation de l'identité balinaise en termes de « balinité », comme un discours transculturel. Un discours, au sens où je l'entends, est tout à la fois un corpus d'assertions qui prétend dire ce qu'il en est de la réalité et un ensemble de pratiques sociales qui visent à faire advenir cette réalité en lui conférant une certaine validation, à la mesure de l'autorité dont peuvent se prévaloir ses auteurs. Considérer la balinité comme un discours met l'accent sur son caractère construit, historique, et qualifier ce discours de transculturel souligne son aspect dialogique, interactif. C'est dire que si les auteurs du discours de la balinité sont bien des Balinais, leur prise de parole est informée et structurée par des catégories et des prémisses qui leur ont été imposées par des instances étrangères. Mais si l'on doit convenir que les Balinais ne sont pas en mesure de choisir les termes de leur discours, il faut reconnaître en revanche qu'ils se sont approprié ces termes et les ont interprétés en fonction de références et de finalités qui leur sont propres<sup>3</sup>.

Pour comprendre l'idée que les Balinais se font aujourd'hui de leur identité, je vais donc exposer la genèse et l'évolution des dialogues qu'ils ont été amenés à nouer avec leurs divers interlocuteurs : non seulement les touristes et les opérateurs touristiques qui avec les artistes, les orientalistes et les ethnologues ont contribué à composer l'image de Bali, mais encore les nationalistes javanais, les réformateurs musulmans et les missionnaires chrétiens, sans oublier les administrateurs néerlandais qui ont travaillé à façonner la société balinaise conformément à leurs visées, une tâche poursuivie de nos jours par leurs émules indonésiens. Pour les besoins de la présentation, je distinguerai dans cet article

2. Je me réfère, à des titres divers, aux travaux de Boon (1977), Schulte Nordholt (1986, 1994), Vickers (1989), Pollmann (1990), G. Robinson (1995) et Hobart (1997).

3. Je dois préciser que lorsque je parle ici des Balinais, je fais référence aux producteurs de ce discours identitaire, c'est-à-dire aux faiseurs d'opinion, qui formulent, diffusent et expliquent les idées émergentes, en rendant compte de la situation au reste de la population. Sans leur prêter abusivement une unanimité de vues ou une communauté d'intérêts qu'ils ne partagent pas nécessairement, on constate néanmoins que les membres de cette intelligentsia occupent une position ambivalente du fait qu'ils se vivent comme des médiateurs entre deux mondes, traditionnel et moderne, rural et urbain, local et global, balinais et indonésien. À ce titre, ils assurent la jonction entre l'ethnie et la nation, en prenant la parole au nom des Balinais à l'adresse de Jakarta et en diffusant dans l'île les instructions de la capitale, ce qui leur permet d'affirmer leur balinité tout en œuvrant à l'intégration de Bali dans l'ensemble national indonésien.

trois moments : la situation coloniale, la période postcoloniale des années Sukarno, et enfin l'Ordre nouveau de Suharto et ses récents avatars<sup>4</sup>.

## Les Indes néerlandaises

L'île de Bali fut l'une des dernières régions de l'archipel insulindien à être soumise par les armées coloniales. Effectuée entre 1846 et 1908, sa conquête a été menée dans un contexte d'expansion territoriale qui, à partir de la consolidation du pouvoir néerlandais à Java, a vu la transformation de ce qui était jusqu'alors une entreprise commerciale en une domination politique sur l'ensemble de l'archipel. La mise en œuvre de ce projet impliquait la sujétion des régions demeurées sous l'autorité de souverains indigènes et le renforcement de l'administration coloniale, ce qui a conduit vers 1910 à la formation de l'empire des Indes orientales néerlandaises. Il est significatif qu'au moment où il consolidait son empire colonial et en étendait les bornes, le gouvernement néerlandais adoptait une « Politique éthique », par laquelle les Pays-Bas reconnaissaient leur « obligation morale » à l'égard des peuples indigènes. Cette nouvelle politique devait entraîner une pénétration beaucoup plus profonde des sociétés locales par l'administration coloniale, qui s'estimait tenue de les réformer, et justifiée à le faire au nom du progrès et de la prospérité de ses sujets.

### La politique coloniale néerlandaise à Bali

Mon intention n'est pas ici de décrire la politique menée à Bali par les Néerlandais, mais de mettre l'accent sur le rôle joué par l'État colonial dans l'émergence d'une identité balinaise. Cette émergence fut le résultat d'une « traditionalisation » délibérée de la société balinaise, présentée comme une restauration de ce que les fonctionnaires coloniaux considéraient comme l'ordre social traditionnel. Si, en effet, les administrateurs néerlandais n'ont pas compris grand-chose aux complexités de la société balinaise, ils avaient en revanche une certaine idée de ce qu'elle devait être et ils se sont employés à la rendre conforme à l'idée qu'ils s'en faisaient. Pour eux, Bali était un sanctuaire, un monde à part, unique et fragile, qui devait être protégé par le paternalisme éclairé de la tutelle coloniale contre le contact traumatisant de la modernité et les influences délétères venues de l'extérieur (Korn 1925).

Avant que les fonctionnaires coloniaux ne s'emploient à administrer la société balinaise, celle-ci avait été conceptualisée par des orientalistes qui voyaient en Bali un « musée vivant » de la civilisation indo-javanaise, le dépositaire de l'héritage hindou balayé de Java par la venue de l'islam. Selon cette conception, l'hindouisme avait été introduit à Bali au XIV<sup>e</sup> siècle par des conquérants javanais issus du royaume de Majapahit, qui y avaient également imposé une division de la

4. À vouloir couvrir un aussi vaste sujet sur une aussi longue période, je suis conscient d'encourir le risque d'un certain schématisme. De fait, le présent article ne doit pas tant être appréhendé comme le résultat d'un travail achevé que comme le cadre programmatique dans lequel je poursuis une recherche en cours.

société en quatre « castes » conçues sur le modèle indien. Lorsque Majapahit succomba à la pression de l'islam à la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, les nobles javanais qui refusaient de se convertir à la nouvelle religion trouvèrent refuge dans les cours de leurs cousins balinaï, où ils cultivèrent la civilisation indo-javanaise dans une splendide isolation (Raffles 1817 ; Crawfurd 1820 ; Hoëvell 1846 ; Friederich 1849-50). Aux yeux des orientalistes, l'hindouisme constituait donc le fondement de la société balinaise, le garant de son intégrité culturelle et l'inspiration de ses manifestations artistiques. En conséquence, il devait être défendu contre les empiétements de l'islam, qui avait consolidé son emprise sur la plus grande partie de l'archipel.

Pour pouvoir gouverner l'île avec toute l'efficacité requise, l'État colonial a soumis la société balinaise, caractérisée jusqu'alors par l'extrême diversité de ses formes d'organisation, à une administration bureaucratique uniforme. Un nouveau type de village fut institué : le « village administratif » découpé selon des critères démographiques et territoriaux, qui regroupait généralement plusieurs « villages coutumiers ». En introduisant ainsi une dichotomie entre l'autorité coutumière, laissée aux Balinaï, et une autorité administrative qu'ils s'approprièrent, les fonctionnaires coloniaux pouvaient gouverner Bali tout en prétendant maintenir la société balinaise en l'état. Cette volonté de préserver l'ordre social traditionnel amena le gouvernement à promouvoir l'étude du « droit coutumier » (*adatrecht*), dans le but d'en codifier les règles (Korn 1932). Ce qui eut pour effet de transformer des normes de conduite flexibles, négociables en fonction du contexte, en des prescriptions légales immuables, ratifiées par l'appareil bureaucratique de l'État colonial.

L'attitude conservatrice de cet État n'était pas due uniquement à un réel souci de maintenir les traditions culturelles balinaïses à l'écart des vicissitudes du monde moderne, mais elle répondait également à une finalité politique. Au cours des années 20, Bali allait devenir le bastion de la lutte menée par le gouvernement pour endiguer la montée du radicalisme islamique et des mouvements nationalistes et communistes qui sévissaient à Java et à Sumatra. Dans cette perspective, il est apparu aux administrateurs néerlandais que la noblesse balinaise, en laquelle ils voyaient le véhicule historique de l'hindouisation de l'île et le pilier de l'ordre social traditionnel, s'avérait leur plus sûr allié face au danger islamique comme à la subversion nationaliste ou communiste. Ils décidèrent en conséquence de s'attacher la loyauté des princes et de renforcer leur pouvoir sur la population. Procédant en deux temps, les Néerlandais ont tout d'abord fixé la hiérarchie des « castes », jusqu'alors variable et mobile, en lui conférant un statut légal, puis ils ont restauré les familles princières dans leur position d'autorité politique et religieuse, cela bien sûr sous la stricte supervision de l'administration coloniale.

Bali n'était pas menacée seulement par l'islam, mais également par le christianisme. Après une tentative avortée d'évangélisation à la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, l'île demeura fermée aux missions jusqu'au début des années 30, lorsque des missionnaires protestants néerlandais demandèrent l'autorisation de s'y implanter. Ce dessein fut vivement dénoncé par des orientalistes au service du gouverne-

ment, lesquels firent valoir que religion et société forment à Bali un tout indissociable, et que la moindre atteinte à l'intégrité religieuse des Balinais ne pourrait qu'aboutir à un sévère dérèglement de l'ordre social (Goris 1933). Ce à quoi les missionnaires répliquèrent en affirmant qu'à Bali l'hindouisme ne constituait en réalité qu'une mince couche plaquée sur un substrat animiste commun aux différents peuples de l'archipel, et que d'ailleurs les Balinais étaient indifférents à leur religion et auraient déjà volontiers embrassé la foi chrétienne si les autorités coloniales n'avaient décidé de muséifier leur île pour le bénéfice conjoint des orientalistes et des touristes (Kraemer 1933). Coupant court à la polémique, le gouvernement interdit toute évangélisation à Bali. Ce qui n'empêcha pas pour autant les missions, tant protestantes que catholiques, de s'implanter progressivement dans l'île.

Cela étant, il ne suffisait pas aux administrateurs coloniaux de maintenir les Balinais à l'abri des perturbations extérieures, mais encore fallait-il leur apprendre à être authentiquement balinais. Tel fut le but proclamé de la politique culturelle et éducative connue sous le nom de « Balinisation » (*Baliseering*), mise en œuvre à la fin des années 20, et censée promouvoir une « renaissance » de la culture balinaise. Conçue par des orientalistes, cette politique visait à rendre la jeunesse balinaise consciente de la richesse de son patrimoine culturel au moyen d'une éducation mettant l'accent sur l'étude de la langue, de la littérature et des arts traditionnels, tout en décourageant activement les manifestations de modernisme déplacées (Flierhaar 1941).

Le point que je voudrais souligner ici est que la « traditionalisation » de la société balinaise entreprise par l'État colonial devait avoir des conséquences à long terme. Tout d'abord, en recherchant la singularité de Bali dans son héritage hindou et en concevant la formation de l'identité balinaise dans son opposition à l'islam (et au christianisme), les Néerlandais ont dressé le cadre conceptuel à partir duquel les Balinais n'allaient pas tarder à débattre eux-mêmes de leur identité. En d'autres termes, la politique coloniale a conduit les Balinais à se polariser sur les questions de religion, de tradition et de culture. Ensuite, en s'efforçant de préserver la singularité de Bali au sein de l'empire, cette politique a contribué à l'accroître, tout en en faisant un enjeu pour les Balinais.

### **L'avènement d'une distinction entre "religion" et "tradition"**

Dans une certaine mesure, les fictions créées par les Néerlandais sont devenues des réalités balinaises. Il faut éviter cependant de créditer l'État colonial du pouvoir exclusif de faire l'histoire, comme si la seule latitude laissée aux peuples dominés était de prendre les effets de leur domination pour leurs propres traditions. S'il est vrai que les Balinais ne furent pas associés aux discours étrangers qui les prenaient pour objet, en ce sens que leur avis n'était guère sollicité, il s'avère que certains d'entre eux ont laissé des écrits, de sorte que nous sommes à même d'élucider comment ils interprétaient ce qui leur arrivait. Le fait est qu'en dépit de la volonté affichée par les administrateurs néerlandais de conserver Bali en l'état, l'introduction d'une économie monétaire, l'imposition de taxes et de cor-

vées, l'enrôlement des élites dirigeantes dans la bureaucratie coloniale et l'accès d'une frange de la jeunesse à une éducation européenne ont déstabilisé les rapports sociaux traditionnels. Dans le même temps, les nécessités de l'administration favorisèrent l'émergence d'une intelligentsia balinaise, qui devait jouer un rôle médiateur entre la population et le gouvernement.

Les membres de cette intelligentsia se sont appliqués à donner sens à la situation provoquée par l'ouverture forcée de leur espace social à ce qu'ils percevaient comme l'avènement des « temps modernes ». Mais en l'occurrence, ils n'étaient pas seulement confrontés à l'ébranlement des références qui réglaient jusqu'alors leur existence, ils avaient encore à se situer par rapport à des discours étrangers leur signifiant qui ils étaient et comment ils devaient se comporter. De sorte qu'au moment même où les bouleversements occasionnés par l'occupation coloniale incitaient les Balinais à s'interroger sur les fondements de leur identité, le regard inquisiteur de l'Autre, en leur sein, leur enjoignait d'en rendre compte explicitement en des termes accessibles à des non-Balinais.

C'est à Singaraja, dans le nord de l'île, ville portuaire ouverte de longue date sur l'extérieur et siège du gouvernement colonial, que s'est formée l'intelligentsia balinaise éduquée dans les écoles néerlandaises. Et c'est là que fut fondée en 1917 la première organisation balinaise moderne, pour faire pièce au prosélytisme d'un mouvement islamique venu de Java quelques années auparavant. Au cours des années 20, plusieurs organisations y ont vu le jour, dont les membres étaient pour la plupart des instituteurs et des fonctionnaires. Outre l'ouverture d'écoles et de fondations religieuses, ces organisations ont lancé des publications périodiques, une initiative inédite à Bali mais qui avait déjà cours dans diverses sociétés indonésiennes (Adam 1995). Rédigées en malais – la langue véhiculaire du commerce et de l'islam dans l'archipel, adoptée par l'administration coloniale pour gérer son empire et qui devait bientôt devenir le ciment unitaire du mouvement nationaliste indonésien –, ces publications traitaient pour l'essentiel de questions relevant de la religion et de l'ordre social. Le recours au malais, plutôt qu'au balinais, pour traiter de questions spécifiquement balinaises, destinées à un lectorat exclusivement balinais, indique que ces intellectuels étaient déjà conscients à l'époque de faire partie d'un ensemble dépassant les rivages de leur île du fait de son incorporation dans un État colonial. Si bien que le même mouvement qui poussait les Balinais à s'interroger sur leur identité les dépossédait de leur parole propre, en les forçant à se penser dans une langue qui n'était pas la leur mais celle utilisée tout à la fois par leurs (futurs) compatriotes et par leurs colonisateurs. Ce déplacement linguistique signalait une mise à distance réflexive par rapport à l'univers de référence balinais, qui s'en trouvait par là-même à la fois décontextualisé, relativisé et uniformisé.

Les historiens ont surtout retenu de cette époque fondatrice le conflit opposant les roturiers (*jaba*) aux nobles (*triwangsa*), à travers leurs publications respectives – *Surya Kanta* (1925-1927) et *Bali Adnjana* (1924-1930) –, un conflit qu'ils ont interprété comme une opposition entre les forces du progrès et celles de la réaction. Il est vrai que la polémique entre *Surya Kanta* et *Bali Adnjana* concernait pour une large part les privilèges de « caste », qui avaient été aggravés

par la politique coloniale et que les roturiers voulaient abolir au nom de l'idée qu'ils se faisaient du progrès. Ces derniers entendaient par ailleurs soumettre les normes issues de la tradition au crible d'un examen critique en vue de les adapter aux conditions du monde moderne. Mais à trop souligner ce qui opposait les roturiers aux nobles, on risque de perdre de vue ce que les uns et les autres avaient en commun, à savoir qu'ils partageaient les mêmes présupposés sur la plupart des questions faisant l'objet de leurs débats (Picard 1999).

Par-delà la polémique entre *Surya Kanta* et *Bali Adnjana*, les deux factions témoignaient d'une commune préoccupation pour l'identité balinaise et faisaient montre d'une même conviction quant à la nécessité de préserver ses fondements. On constate tout d'abord que dans ces publications, et ce pour la première fois, les Balinais se perçoivent comme une entité singulière, comme un « peuple » – « Nous les Balinais » (*kita bangsa Bali*). Bien sûr, on peut considérer qu'un certain sens d'une identité balinaise existait déjà, ne serait-ce que via la référence à Majapahit, mais il paraît douteux qu'avant l'intégration de leur île dans un État colonial les Balinais aient pu appréhender celle-ci comme une totalité. Toujours est-il que, dans ces publications, nobles et roturiers s'accordent pour se définir à la fois comme une minorité religieuse, ultime bastion de l'hindouisme menacé par l'expansionnisme agressif de l'islam et du christianisme, et comme un groupe ethnique, caractérisé par des coutumes qui lui sont propres et qui le différencient des autres groupes ethniques peuplant les Indes néerlandaises. Plus précisément, ils conçoivent leur identité – ce qu'ils appellent leur « balinité » (*kebalian*) – comme étant fondée simultanément sur la « religion » (*agama*) et sur la « tradition » (*adat*). Or, pour les Balinais, le fait même de recourir à ces termes atteste de la mutation conceptuelle entraînée par l'occupation coloniale de leur île<sup>5</sup>.

Il faut savoir à ce sujet qu'*adat* est un mot d'origine arabe, adopté par les populations islamisées de l'archipel pour désigner le « droit coutumier » indigène par opposition au « droit religieux » d'origine étrangère (*hukum, syariah*). Introduit à Bali par les Néerlandais, le terme *adat* en est venu progressivement à subsumer une terminologie complexe de coutumes diverses, touchant aux obligations rituelles, aux institutions sociales, aux règles légales et aux prescriptions ancestrales, qui régissaient les relations entre groupes et infusaient le sens de la solidarité communautaire dans les villages. L'avènement de ce terme a entraîné une double conséquence. Tout d'abord, il a créé un champ conceptuel inédit, celui de la « tradition »<sup>6</sup>, par opposition non pas à la « religion » (*agama*) mais à

5. Le problème est que, dès les années 20, on est confronté à une conception de l'identité balinaise qui se trouve d'ores et déjà formulée en termes d'*agama* et d'*adat*. De sorte que l'examen des publications de l'époque ne nous permet malheureusement pas d'élucider comment les Balinais en sont venus à une telle conception, qui suppose non seulement la prise de conscience d'une différence significative mais encore l'attribution de cette différence à des entités spécifiques, prélude à leur réification imminente.

6. Sans pour autant reprendre à mon compte la distinction posée par Hobsbawm (1983), j'ai choisi de rendre *adat* par « tradition », plutôt que par « coutume », afin de mettre l'accent sur la réflexivité impliquée dans l'appropriation de ce terme par les Balinais. Dans cette acception, la « tradition » n'est pas un patrimoine ancestral hérité d'une génération à l'autre, mais le modèle explicite d'un mode de vie antérieur. Il s'agit là d'un processus d'interprétation, d'une construction symbolique du passé dans et pour le présent, qui n'est pas sans rapport avec les manipulations de la notion de *kastom* en Mélanésie (Keesing & Tonkinson 1982).

l'« administration » (*dinas*, du néerlandais *dienst*, « service »), à savoir, ce qui relève de l'autorité de l'État colonial. En outre, l'incorporation d'un assortiment disparate de termes spécifiques et localisés dans un terme générique a modifié le sens de leurs us et coutumes aux yeux des Balinais : ce qui avait été jusqu'alors un jeu de différences significatives délibérément marquées entre les villages devenait le lieu de l'identité ethnique balinaise, au sens d'un corps de règles et d'institutions coutumières gouvernant l'existence des Balinais, et dont ils ont hérité en commun de leurs ancêtres.

À l'époque, les Balinais ne distinguaient pas clairement ce qui relevait de la « tradition » de ce qui appartenait à la « religion »<sup>7</sup>. À la différence des religions universalistes en effet, qui disposent d'un corpus rituel et doctrinal susceptible d'être adopté par des peuples issus d'horizons divers, la religion balinaise est une religion localisée, dont les rites consistent à entretenir un ensemble de liens, d'ordre à la fois généalogique (avec les ancêtres), social (entre différents groupes humains) et territorial (avec les lieux d'origine et de résidence). La participation aux rites fait partie des obligations coutumières qui incombent à un individu en tant qu'il est membre d'une communauté locale et d'un groupe de parenté. C'est dire qu'à Bali la « tradition » est une réalité proprement religieuse en ce qu'elle renvoie conjointement à un ordre cosmique immuable et à un ordre social institué en conformité avec celui-ci par les ancêtres divinisés.

Dans ces conditions, il est douteux que la religion ait constitué un marqueur identitaire pour les Balinais avant que ceux-ci ne commencent à appréhender l'islam et le christianisme comme une menace. On peut penser qu'à leurs yeux les différences religieuses étaient autant de signes permettant de distinguer des groupes perçus comme fondamentalement semblables, au point que l'islam n'était pas considéré comme étranger à Bali (Vickers 1987 ; Couteau 1999). Et le fait est que même dans les publications des années 20 – si soucieuses pourtant d'attacher l'identité balinaise à l'hindouisme –, on trouve des références aux Balinais musulmans à côté des hindous : « Le peuple balinais pratique deux religions : il y a les Balinais qui sont de religion hindoue et ceux qui sont de religion musulmane » (*Surya Kanta* 1926, 1 : 17).

La définition de la « religion » comme *agama* par les intellectuels balinais devait inaugurer un champ sémantique radicalement différent. *Agama* est un terme sanscrit qui, en Inde, a une double acception : de façon générale, le sens d'enseignement religieux traditionnel, ce qui le rapproche dans une certaine mesure de l'*adat* ; de manière plus spécifique, il désigne des textes relatifs au culte tantrique de Shiva (Gonda 1973 : 499). Cela étant, son évolution dans l'archipel est assez mal connue. Il semble qu'au fil des siècles le terme *agama* en soit venu à référer à un modèle indien de royauté divine, à la littérature sanscrite et à la

7. À cet égard, à Bali, la relation entre « tradition » et « religion » diffère de la situation prévalant dans les sociétés indonésiennes qui ont été islamisées ou christianisées, où les particularismes de l'*adat* local sont généralement perçus comme allant à l'encontre des enseignements de l'*agama*. En revanche, la situation de la religion à Bali s'avère comparable à celle d'autres religions ethniques de l'archipel (Kipp & Rodgers 1987).

théologie hindoue-bouddhique, bref à être associé au prestige émanant d'une civilisation étrangère supposée plus avancée. À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec son adoption par l'islam, *agama* a acquis le sens générique de « religion » (Hoadley & Hooker 1981 : 61). Et pour les intellectuels balinais des années 20, le discours de l'*agama* était marqué de l'empreinte non seulement de l'islam mais également du christianisme. En s'appropriant ce terme, les adeptes de l'une et l'autre confessions lui ont ajouté de nouvelles dimensions, à savoir l'accent mis sur une divinité suprême, l'impératif de conversion à une doctrine étrangère dont les enseignements sont contenus dans un livre saint, et un idéal de progrès social.

À la lecture de leurs publications, il apparaît que la préoccupation majeure des intellectuels balinais était à l'époque de faire en sorte que leur religion pût subsister à côté de l'islam et du christianisme, et qu'elle fût donc en mesure de résister à leur prosélytisme. Pourtant, si nobles et roturiers partageaient une commune référence à l'*agama* et à l'*adat* en tant que fondements de l'identité balinaise, ils divergeaient quant à la façon de concevoir les relations entre leurs domaines respectifs. Alors que les nobles voulaient renforcer à la fois tradition et religion, les roturiers aspiraient à régénérer l'*agama* tout en débarrassant l'*adat* de ce qu'ils estimaient incompatible avec le progrès social. C'est dire que pour les premiers la religion balinaise était fondée sur la tradition, dont elle était indissociable, tandis que pour les seconds la religion pouvait et devait être dissociée d'un ordre traditionnel perçu non seulement comme injuste mais encore comme un obstacle au progrès.

Dans cette perspective, le désaccord entre nobles et roturiers sur le nom qu'il convenait de donner à la religion balinaise prend tout son sens. En défendant le nom *Agama Hindu Bali* (la « religion hindoue balinaise »), les nobles s'efforçaient de sauvegarder l'ordre social et religieux traditionnel en conservant la religion telle qu'elle était effectivement pratiquée par les Balinais. À l'inverse, en proposant le nom *Agama Bali Hindu* (la « religion balinaise hindoue »), les roturiers proclamaient que – même si leurs pratiques religieuses étaient corrompues, du fait de l'ignorance dans laquelle ils étaient maintenus quant à la vraie nature de leur religion – les Balinais étaient d'authentiques hindous. D'où l'accusation fréquemment proférée par les nobles, reprochant aux roturiers de vouloir imposer une forme « pure » de l'hindouisme, analogue à celle qui a cours en Inde. À quoi ils opposaient le fait que, selon les manuscrits traditionnels, la religion balinaise n'est pas originaire de l'Inde mais de Majapahit.

### L'émergence de la « culture » et de l'« art »

Le conflit opposant les roturiers aux nobles s'est apaisé en 1928, grâce, semble-t-il, aux efforts conjoints d'aristocrates balinais et d'administrateurs néerlandais qui ont fait tout leur possible pour désamorcer ce qu'ils percevaient à juste titre comme une menace politique. Pour ce faire, ils ont travaillé à culturaliser l'identité balinaise afin d'éviter sa politisation. En termes postmodernes, on pourrait dire, non pas tant que les Néerlandais ont construit la culture balinaise, mais plutôt qu'ils ont

construit Bali comme culture. Et les intellectuels balinais en viendront bientôt à s'approprier cette construction dans le but de se définir par leur culture.

Il faut souligner que jusqu'alors les références à la « culture » (et à l'« art ») avaient été notoirement absentes des réflexions des Balinais sur leur identité. Et de fait, pas plus qu'elle ne dispose de termes pour « religion » ou « tradition », la langue balinaise n'a pas de mots pouvant être rendus par « culture » ou par « art ». En accord avec leur préférence marquée pour les formes verbales concrètes, les Balinais se rapportent toujours à des activités spécifiques, inséparables de leur contexte, lesquelles ne sont donc pas perçues comme faisant partie d'une catégorie abstraite telle que « culture » ou « art ». Néanmoins, à partir de cette époque, on commence à rencontrer dans les publications balinaises des références occasionnelles à ces notions. C'est ainsi que dans *Bali Adnjana*, le syntagme *peradaban Bali* (la « culture balinaise ») apparaît parfois en lieu et place de *kebalian*. Tandis que dans *Surya Kanta*, on trouve le terme néerlandais *cultuur*, censé exprimer « l'âme d'un peuple », et compris comme incluant *seni* (l'« art »), *adat* et *agama*. À l'époque, cependant, « l'art » est plus communément traduit par le mot néerlandais *kunst*.

En 1928, le gouvernement colonial édifie à Singaraja une fondation – la *Kirtya Lieftrinck-Van der Tuuk*, du nom des deux grandes figures tutélaires des études balinaises – consacrée à la collecte et à l'étude des manuscrits balinais, tandis qu'un musée destiné à recueillir les diverses manifestations de la culture matérielle de l'île – le *Bali Museum* – voit peu après le jour à Denpasar, dans le sud de l'île. En 1930, la *Kirtya* lance la revue mensuelle *Bhawanagara* (1931-1935), avec l'appui financier du gouvernement. Ses principaux collaborateurs sont d'anciens dirigeants de *Bali Adnjana* et de *Surya Kanta*, qui travaillent à présent de concert, sous la houlette d'un orientaliste néerlandais, à promouvoir la culture balinaise, conformément à la politique de « Balinisation » lancée depuis peu.

Les articles publiés dans *Bhawanagara* diffèrent par leur ton comme par leur contenu de ceux de *Bali Adnjana* et *Surya Kanta*. Tout d'abord, nombre d'articles sont rédigés en balinais, car le gouvernement colonial avait un intérêt évident à susciter l'émergence de la conscience d'une identité culturelle balinaise plutôt que d'une identité fondée sur les différences de « caste » ou, pis encore, sur l'unité nationale<sup>8</sup>. Par ailleurs, si l'on y trouve toujours des articles sur l'*agama* et sur l'*adat*, c'est à présent comme si ces sujets étaient matière à érudition orientaliste plutôt qu'une question cruciale pour les Balinais affairés à reformuler leur identité conformément aux sollicitations d'un monde en mutation. Au programme figure la « culture balinaise » (*peradaban Bali*), ainsi que le signifie la devise de *Bhawanagara* : « Une revue mensuelle consacrée à la culture balinaise ».

Cet intérêt nouveau pour la culture va être réitéré dans la revue mensuelle *Djatajoe* (1936-1941), l'organe de Bali Darma Laksana, une organisation née en 1936 de la fusion de deux associations éducatives, Eka Laksana et Balisch Studiefonds. Eka Laksana avait été établi l'année précédente à Denpasar avec

8. En 1928, le Congrès de la jeunesse indonésienne, réuni à Batavia (aujourd'hui Jakarta), avait adopté une résolution proclamant l'idéal indonésien d'un pays, d'une nation et d'une langue.

pour objectif déclaré d'« Étudier et promouvoir la culture (*cultuur*) et l'art (*kunst*) à Bali et à Lombok ». Quant à Bali Darma Laksana, les statuts de l'association soulignent que ses membres ont pour ambition de stimuler le progrès de la « culture balinaise » (*kebudayaan Bali*).

Si donc le mot pour « religion » (*agama*) avait été emprunté au sanscrit et celui pour « tradition » (*adat*) à l'arabe, les notions de « culture » (*cultuur*) et d'« art » (*kunst*) furent initialement tirées du néerlandais, avant d'être reprises par le biais du malais. La devise de *Bhawanagara* fait référence à *peradaban*, mais on trouve dans ses articles à la fois les termes *cultuur* et *peradaban*. Dans *Djatajoe*, si ces termes continuent à figurer en bonne place, ils tendent à être remplacés par *kebudayaan*, un néologisme d'origine sanscrite, dont la racine (*budaya*) réfère au développement de la raison et au caractère d'un individu avant de revêtir le sens de « culture ». Pour ce qui est du mot *kesenian*, qui finit par se substituer à *kunst*, sa racine (*seni*) signifie « raffiné » avant de prendre le sens moderne d'« art ».

Au moment où les orientalistes néerlandais et les intellectuels balinais s'affairent à culturaliser Bali, l'image culturelle de l'île se voit magnifiée et validée tout à la fois par le développement du tourisme<sup>9</sup>. Parmi les premiers visiteurs, les artistes et les ethnologues constituent l'avant-garde aussi bien que la caution culturelle du tourisme élitaire de l'époque coloniale. Les écrits, peintures, photographies et films qu'ils rapportent de leur séjour dans l'île forment une image enchantée de Bali, qui allait être rapidement relayée par les services promotionnels de l'industrie touristique naissante. Mais les résidents étrangers ont fait plus qu'accréditer et diffuser en Occident l'image de Bali comme paradis touristique, ils ont encore et surtout identifié la société balinaise à sa culture – réduite en l'occurrence à ses manifestations artistiques et religieuses. C'est ainsi que, depuis les années 20, l'île de Bali s'est vue décrite à satiété comme le berceau d'une culture traditionnelle demeurée à l'écart des atteintes de la modernité et dont les natifs, exceptionnellement pourvus en talents artistiques, consacrent une part considérable de leur temps et de leurs richesses à mettre en scène de somptueuses cérémonies pour leur plaisir et celui de leurs dieux... Et à présent, par surcroît, pour la plus grande satisfaction des touristes (Vickers 1989 ; Picard 1992, 1996).

Les intellectuels balinais paraissent s'être rendu compte assez tôt de l'admiration dont leur culture faisait l'objet, et ils y ont réagi de manière contrastée. Les premières références au tourisme que j'aie pu repérer, dans *Surya Kanta*, furent franchement négatives. Ainsi l'auteur d'un article intitulé « Bali comme musée d'antiquités » reproche-t-il à ses compatriotes de se laisser séduire par la notoriété flatteuse de leur île à l'étranger et rejettent l'image du « musée vivant » propagée

9. C'est à l'année de la chute du dernier royaume balinais devant l'avancée des armées coloniales, en 1908, que remontent les débuts du tourisme dans l'archipel insulindien. Cette année-là était fondé à Batavia, sous l'égide du gouvernement colonial, un Bureau officiel de tourisme, chargé d'impulser la promotion touristique des Indes néerlandaises. Initialement cantonné à Java, son champ d'action devait s'étendre à Bali en 1914, dès que la pacification militaire de l'île y eut permis d'y voyager en sécurité. Mais ce n'est qu'à partir de 1924 que les touristes commencent à fréquenter pour de bon Bali, avec l'ouverture d'un service de liaisons maritimes hebdomadaires reliant Singaraja à Batavia et à Singapour. Et il faudra encore attendre jusqu'en 1928 pour que s'ouvre le premier hôtel, le Bali Hotel à Denpasar. Sur les débuts du tourisme à Bali, voir Picard (1992 : 27-31).

par les orientalistes, tout en condamnant la politique de conservatisme culturel instaurée par le gouvernement colonial (*Surya Kanta* 1927, 3-4 : 29-30). Zéloteurs du progrès, les animateurs de cette revue souhaitent que Bali se débarrasse de sa réputation passéiste et devienne une société moderne, sans rien conserver qui soit susceptible d'éveiller la curiosité de touristes en mal d'exotisme.

Comme on peut s'y attendre, une telle attitude n'a guère cours dans *Bali Adnjana* et moins encore dans *Bhawanagara*. Bien au contraire, les premiers articles rédigés par des Balinais sur leurs arts dans cette dernière revue expriment une satisfaction manifeste à l'évocation de la réputation flatteuse de leur île. C'est ainsi qu'un article sur la musique balinaise s'ouvre sur la citation d'un auteur néerlandais exprimant l'opinion commune selon laquelle les Balinais sont des artistes-nés, pour enchaîner aussitôt en ces termes : « Nous les Balinais, qui sommes un peuple d'artistes, avons le droit d'être fiers de cette qualité que le monde entier nous reconnaît » (*Bhawanagara* 1934, 11-12 : 161).

## La République d'Indonésie

L'invasion japonaise en 1942 devait mettre fin à l'empire colonial des Indes néerlandaises. Après la capitulation du Japon et la proclamation de l'indépendance de l'Indonésie en 1945, les Néerlandais tentèrent de reconquérir l'archipel, mais les forces conjuguées d'une résistance militaire et de pressions diplomatiques devaient les contraindre à reconnaître en 1949 la souveraineté de leur ancienne colonie, qui devint l'année suivante la République d'Indonésie, avec Sukarno pour président.

Comme il en va de la plupart des États postcoloniaux, l'Indonésie a été confrontée à des problèmes d'intégration et d'unité nationales. Ces problèmes revêtent pour la nouvelle république une acuité particulière, compte tenu des forces centrifuges qui la travaillent. Il s'agit en effet d'un archipel, fragmenté en un ensemble d'îles réparties sur un vaste territoire et peuplées d'une multitude de groupes ethniques. Les obstacles à la construction d'une nation indonésienne ne tiennent pourtant pas tant à la diversité ethnique qu'aux déséquilibres causés par la domination politique et culturelle des Javanais (qui composent environ 40 % de la population) ainsi que par la domination économique des Chinois (qui ne représentent cependant que 3 % de la population). Parmi les quelque 300 groupes ethniques reconnus dans l'archipel, il faut en distinguer une douzaine d'importants (parmi lesquels figurent les Balinais, avec moins de 2 % de la population), chacun occupant sa propre région, parlant sa propre langue et possédant ses propres formes d'organisation sociale et d'expression culturelle.

### **La religion balinaise : de l'ethnique à l'universel**

En fait, davantage que l'ethnicité, c'est la religion qui s'est avérée dès la proclamation de l'indépendance une source de conflits, opposant les musulmans aux nationalistes laïques et chrétiens. Les premiers, arguant de leur écrasante majo-

rité dans le pays (près de 90 % de la population se reconnaît, de près ou de loin, dans l'islam), voulaient instaurer un État islamique. Ce à quoi s'opposaient les seconds, imprégnés des idées européennes sur la séparation du religieux et du politique, et soucieux du sort des minorités religieuses du pays. De cette confrontation, il est résulté un compromis : au nombre de ses principes fondateurs (*Pancasila*), l'État indonésien a placé en premier lieu la foi en un Dieu unique, sans pour autant faire de l'islam une religion officielle ou même privilégiée. Mais si la constitution indonésienne garantissait la liberté de culte aux citoyens, le ministère des Cultes, contrôlé par les musulmans, devait leur imposer d'adhérer à une religion professant une conception strictement monothéiste du divin, pouvant faire état de prophètes, de livres saints et de congrégations organisées de fidèles, jouissant d'une reconnaissance internationale et qui ne fût pas limitée à un groupe ethnique particulier – ce qui restreignait initialement le choix à l'islam et au christianisme (Howell 1982).

Cette obligation devait semer la consternation à Bali. Si, en effet, durant la période coloniale, un certain nombre de réformes avaient été proposées en matière de religion par diverses organisations, aucun consensus n'avait pu être atteint sur le contenu de ces réformes. Le nom même de la religion balinaise demeurait l'objet de controverses (Picard 2002). À présent que leur île était rattachée à l'Indonésie, la pression sociale qui avait poussé les intellectuels balinais à s'interroger sur leur religion avait fait place à une menace non déguisée<sup>10</sup>. Le péril était tout à fait tangible, puisque la religion balinaise était classée comme « ethnique » par le ministère des Cultes, en ce sens que ses rites étaient censés relever de l'*adat* et non de l'*agama* – à savoir que les Balinais, à l'instar des groupes ethniques pratiquant toujours leur religion traditionnelle, étaient relégués dans la catégorie résiduelle des peuples « n'ayant pas encore de religion ». C'est que pour les Indonésiens, « avoir une religion », tout comme « avoir une culture », c'est être civilisé, ce qui équivaut à recevoir un brevet de citoyenneté. En conséquence, si les Balinais voulaient éviter d'avoir à se convertir à l'islam ou au christianisme, il ne leur restait plus qu'à réformer leur religion de manière à la revêtir des attributs la rendant éligible au statut d'*agama*.

Au cours des années 50, les Balinais se sont donc efforcés de faire reconnaître leur religion par le ministère des Cultes, tandis que l'on assistait dans l'île à la floraison de nouvelles organisations religieuses. Mettant l'accent sur la dimension théologique et sur les implications morales de la religion, les réformateurs balinais se sont employés à endiguer la propension ritualiste de leurs coreligionnaires, tout en réinterprétant leur héritage indo-javanais en référence aux dogmes et aux modes d'organisation de l'islam et du christianisme. Cherchant leur salut dans l'hindouisme, ils estimaient que les Balinais devaient retourner à la source de leur religion en renouant les liens trop longtemps rompus avec l'Inde, dont l'indé-

10. L'urgence de cette menace est manifeste à la lecture des périodiques édités à l'époque à Bali, tels que *Suara Indonesia* (1948-1966), *Bhakti* (1952-1954) et *Damai* (1953-1956). Le débat sur la nature de la religion balinaise n'opposait plus seulement les Balinais entre eux mais également des Balinais à des musulmans, comme en témoigne la polémique publiée dans l'hebdomadaire indonésien *Siasat* en 1952-1953.

pendance récemment acquise avait rehaussé le prestige international. À leur initiative, des textes canoniques de l'hindouisme étaient traduits en indonésien, des maîtres indiens étaient invités à Bali pour enseigner leur religion, tandis que des bourses du gouvernement régional permettaient à une poignée d'étudiants balinaïses d'aller se former en Inde.

En 1958, l'année où Bali est devenue une province de l'Indonésie, les Balinaïses ont finalement réussi à s'assurer l'appui du président Sukarno (dont la mère était balinaïse) pour faire reconnaître officiellement leur religion – sous le nom d'*Agama Hindu Bali* – comme une forme monothéiste de l'hindouisme par le ministère des Cultes (Picard 2000)<sup>11</sup>. L'année suivante, les principales organisations religieuses de l'île se regroupent dans un concile de l'hindouisme balinaïse, le Parisada Dharma Hindu Bali. Fort de l'appui et des subventions du gouvernement régional, le Parisada va unifier les rites, normaliser la prêtrise, rédiger un livre saint et promouvoir l'éducation religieuse de la population<sup>12</sup>.

Si l'intitulé initial du Parisada impliquait la reconnaissance du caractère indigène de l'hindouisme pratiqué à Bali, le ministère des Cultes n'allait pas tarder à engager les Balinaïses à universaliser leur religion. Dans le même temps, la présence croissante de Balinaïses en dehors de leur île devait permettre au Parisada d'étendre son influence à d'autres régions de l'archipel. Prenant acte de la diffusion de l'hindouisme hors de Bali, le Parisada abandonna en 1964 toute référence à ses origines balinaïses, en s'intitulant désormais Parisada Hindu Dharma. Et lorsque l'année suivante Sukarno arrêta la liste des religions officiellement agréées par l'État, c'est la « religion hindoue » (*agama Hindu*) et non la « religion hindoue balinaïse » (*agama Hindu Bali*) qui fut retenue.

En résumé, après l'intégration de Bali dans la République d'Indonésie, une combinaison de changements internes et de pressions externes y ont entraîné une autonomisation de la religion au sein de la société. Ce mouvement avait débuté durant la période coloniale, lorsque les réformateurs balinaïses s'étaient efforcés de trouver un nom pour qualifier leur religion. Auparavant, les Balinaïses ne considéraient pas la religion comme un domaine distinct de croyances et de pratiques susceptible de relever d'un nom particulier ; et l'on peut même avancer qu'il ne s'agissait pas pour eux d'un objet conceptuellement distingué comme définissant la « religion ». Si les administrateurs néerlandais avaient dépolitisé l'*adat* en dis-

11. Cette reconnaissance a été obtenue à la faveur d'un double coup de force : à savoir, non seulement l'assimilation de la religion balinaïse à l'hindouisme mais encore l'acception de l'hindouisme comme un monothéisme, conforme à une conception religieuse propre aux religions du Livre. S'il n'entre pas dans mon propos de déterminer dans quelle mesure la religion traditionnelle des Balinaïses relève de l'hindouisme, en revanche on ne peut manquer d'être frappé par les convergences entre la version officielle de l'« hindouisme » balinaïse et le réformisme néo-hindou qui s'est développé en Inde à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces deux mouvements ont en effet en commun, outre l'accent mis sur le monothéisme en réponse aux critiques des musulmans et des chrétiens, d'avoir subi les influences croisées de l'orientalisme, du colonialisme et du nationalisme.

12. S'il existe quelques études, dues à des universitaires balinaïses aussi bien qu'étrangers, sur l'hindouisation contemporaine de la religion balinaïse, aucune ne permet réellement de saisir l'ensemble des implications de ce mouvement. Parmi les travaux étrangers, on pourra se référer à Swellengrebel (1960), Geertz (1964), Forge (1980), Bakker (1993) et surtout Howe (2001).

soyant le pouvoir politique de l'autorité coutumière, à l'époque la « religion » était encore fondue dans la « tradition »<sup>13</sup>. Mais à partir du moment où ils sont devenus des citoyens indonésiens, les Balinais ont été contraints de distinguer explicitement entre « religion » et « tradition » : pour que leurs rites accèdent au statut d'*agama*, ils devaient en effet être détachés de ce qui était considéré comme relevant de l'*adat*. Cette distinction de principe entre religion et tradition – qui revenait à instaurer une différenciation inédite entre le sacré et le profane – a entraîné la désacralisation de l'*adat* en attribuant tout le sacré à l'*agama*. Une telle sécularisation de l'*adat*, outre les problèmes épistémologiques qu'elle soulève, n'en finit pas aujourd'hui encore de susciter des résistances parmi les Balinais.

## L'Ordre nouveau

Né de la crise de 1965, l'Ordre nouveau instauré par le président Suharto réussira en quelques années à affermir son autorité et à établir sa légitimité, tout en restaurant la stabilité politique et économique dans le pays. Longtemps tenue en échec par les intérêts régionalistes, la souveraineté de l'État a fini par s'imposer et l'unité nationale est devenue une réalité effective. Les régions périphériques ont été progressivement intégrées dans les réseaux multiples tissés par l'appareil d'État, civil et militaire, les circuits d'échanges et de communications, l'urbanisation, le système éducatif et la langue nationale, sans parler de l'éradication des religions tribales au profit des seules religions monothéistes officiellement reconnues. L'unité de la nation une fois considérée comme acquise, l'accent pouvait être placé sur sa diversité, conformément à la devise « Unité dans la diversité » gravée sur les armoiries nationales – ainsi qu'au slogan imprimé sur les dépliants de la Direction générale du tourisme, vantant l'Indonésie comme « une destination à la diversité sans fin ».

### Diversité ethnique, culture nationale et tourisme culturel

À la différence de Sukarno, qui voulait forger un homme nouveau et une identité indonésienne en faisant table rase du « féodalisme » et de l'« ethnocentrisme » légués par la période coloniale, Suharto entreprenait de créer une culture nationale à partir des traditions culturelles régionales. Certains observateurs ont parlé à ce sujet d'un « renouveau ethnique », arguant que l'État avait intérêt à favoriser un investissement culturel fondé sur l'identité ethnique pour prévenir toute mobilisation basée sur des intérêts de classe. En outre, la promotion des identités ethniques permettrait de rétablir le sens d'une continuité et d'un enracinement dans

13. Une citation tirée d'un article de *Djatadjo* est à cet égard significative : « Avant que les garçons et les filles de Bali commencent à fréquenter l'école, et avant qu'il existe des journaux dans l'île, les Balinais pratiquaient déjà leur religion et il n'y avait personne pour les critiquer à ce sujet. Ce que l'on entendait alors c'était des commentaires du genre "la tradition dans ce village est comme ceci tandis que dans cet autre village elle est comme cela" ... À l'époque, on ne parlait pas de cérémonie religieuse mais de tradition villageoise. Bref, nous autres Balinais n'avions peut-être pas de véritable religion ; on ne connaissait que la tradition villageoise et la religion balinaise, mais personne n'était honteux ou furieux d'avoir été critiqué par untel ou untel... » (*Djatadjo* 1937, 5 : 131).

un passé idéalisé, en réaction à l'urbanisation, à la différenciation sociale et à l'occidentalisation des modes de vie. Si de telles assertions contiennent une part de vérité, il me paraît plus juste de dire que, plutôt que de nier la force de l'ethnicité comme lieu d'allégeance et d'identification, en cherchant à supprimer ses manifestations, l'Ordre nouveau s'est efforcé de circonvier les identités ethniques afin de les faire contribuer à la construction de la culture nationale<sup>14</sup>.

Si en effet, comme divers auteurs l'ont fait remarquer, l'expression des identités ethniques paraît avoir droit de cité en Indonésie, c'est uniquement dans la mesure où elle demeure cantonnée aux manifestations culturelles – et encore, les différences culturelles dont l'expression est autorisée, sont-elles strictement contrôlées par l'État (Acciaïoli 1985 ; Rodgers 1993 ; Pemberton 1994). C'est ainsi que les aspects visuels et décoratifs des cultures ethniques (la musique et la danse, le costume, l'artisanat, l'architecture) ont bénéficié d'une intense promotion officielle : c'est ce que l'on appelle en indonésien les « arts culturels » (*seni budaya*)<sup>15</sup>. Nous sommes ici en présence d'une vision folklorique et folklorisée des cultures ethniques, à l'usage d'un double public : tout d'abord les Indonésiens eux-mêmes, censés agréer une version expurgée de ce qu'on leur propose comme « patrimoine culturel » national ; ensuite, les visiteurs étrangers, incités à venir admirer les fameux « objets touristiques » de l'Indonésie.

Cette promotion des cultures ethniques ne prend donc aucunement en considération certains aspects plus fondamentaux d'une culture, tels que la langue, le système de parenté, l'organisation sociale, les pratiques religieuses, les règles juridiques, les activités économiques, etc. Tout au contraire, le projet de « développement national » se traduit par la désorganisation des relations sociopolitiques traditionnelles, la destruction de l'environnement et la dépréciation du savoir local (Foulcher 1990). En Indonésie, il n'y a pas place pour une diversité qui reconnaisse les intérêts économiques et politiques des différents groupes ethniques. À cet égard, l'Ordre nouveau ne procède pas autrement que l'avait fait l'État colonial pour empêcher que les groupes ethniques accèdent à la représentation politique : en culturalisant l'expression de leur identité.

Mais ce n'est pas tout, car en vérité nous n'avons pas affaire à ce qui apparaît comme une version strictement contrôlée et édulcorée des cultures ethniques de l'Indonésie, mais bien plutôt à ce que les officiels indonésiens qualifient de « cultures régionales » (*kebudayaan daerah*). Un point de sémantique est ici néces-

14. Il faut préciser que seuls les principaux groupes ethniques (à l'exclusion des Chinois), ceux dont les réalisations attestent d'un « haut degré de civilisation », sont jugés dignes d'être pris en considération. Les minorités ethniques, perçues comme étant emprisonnées dans l'horizon étriqué de leur *adat*, ne sont pas considérées comme des cultures distinctes et spécifiques, mais se trouvent regroupées dans la catégorie résiduelle des peuples « primitifs ». Si bien que dans la définition de la culture nationale, quelques cultures « supérieures » – au premier rang desquelles figure la culture javanaise – se distinguent des cultures « inférieures », qui sont en conséquence exclues de toute participation à la construction de la culture indonésienne.

15. *Seni budaya* signifie littéralement « art-culture », renvoyant à une acception de la culture réduite aux seuls aspects pouvant faire l'objet d'une représentation et donner lieu à une appréciation esthétique. Avec cette vision restreinte de la culture comme art, on est loin de la conception holiste prévalant à l'époque coloniale, où la culture englobait religion, tradition et art.

saire. L'acception du terme indonésien que l'on traduit habituellement par « culture » (*kebudayaan*) est à la fois normative et évolutionniste, en ce qu'elle réfère au processus par lequel les groupes ethniques de l'archipel sont censés acquérir les qualités jugées nécessaires pour instaurer l'ordre et la civilisation conformes à l'idéal d'une nation indonésienne en gestation. C'est en vain que l'on y chercherait l'idée d'une spécificité culturelle propre à chaque groupe ethnique et, a fortiori, celle d'un relativisme culturel (Pelras 1977 : 64-66). Pour ce qui est du terme *daerah*, traduit par « région », il revêt une certaine ambiguïté quant à la nature (ethnique ou administrative) et à l'extension géographique (locale ou régionale) de l'entité culturelle considérée.

Ce qui se joue donc à travers la référence aux « cultures régionales » dans le cadre de la politique d'intégration nationale, c'est un mouvement simultané d'uniformisation à l'intérieur de chaque province et de différenciation entre les provinces. L'État indonésien travaille à créer dans chacune de ses provinces une identité provinciale singulière et distinctive, fondée sur une notion de culture réduite aux « arts culturels », aux dépens des diverses cultures ethniques encloses à l'intérieur de leurs frontières. Ces identités provinciales sont activement promues par les gouvernements régionaux pour être présentées à l'appréciation de la nation, tandis qu'elles sont renvoyées aux populations qu'elles sont censées représenter en vue de recueillir leur adhésion. Et elles sont exhibées dans les programmes culturels diffusés par la télévision, ainsi que dans les musées régionaux ouverts dans les capitales de province – et d'une manière encore plus éloquente dans le « Parc de la belle Indonésie en miniature » (*Taman Mini Indonesia Indah*), édifié dans les faubourgs de Jakarta en 1975. Chaque province de l'Indonésie s'y trouve figurée par une « maison traditionnelle » dans laquelle ont lieu des expositions de « costumes traditionnels » et des démonstrations de « danses traditionnelles ».

C'est ainsi que dans la représentation agréée de la nation indonésienne, le lieu de la « tradition » est devenu une catégorie administrative. L'objet de fixation identitaire s'est déplacé de l'ethnie vers la province : il y a tentative de substitution d'une identité culturelle provinciale aux identités culturelles ethniques. Cependant, pas plus que tous les groupes ethniques d'une province ne sont mis à contribution pour l'élaboration de la culture régionale correspondante, tous les éléments constitutifs d'une culture régionale ne sont appelés à contribuer à la culture nationale – seuls sont jugés dignes d'être élus les « sommets culturels » de chaque culture régionale. De sorte que la procédure de sélection est à double détente : d'une part, seuls certains groupes ethniques sont jugés représentatifs de la nation indonésienne et, à ce titre, leur culture est destinée à devenir une culture régionale ; d'autre part, seuls certains éléments de cette culture sont considérés significatifs de la culture régionale et, à ce titre, sont appelés à entrer dans la composition de la culture nationale indonésienne.

En bref, je dirai que de même que la « culture » (en fait, les « arts culturels ») est utilisée comme un moyen de désamorcer des problèmes politiques potentiels, de même les risques inhérents à la mobilisation ethnique sont neutralisés par la médiation de la « région » (en fait, la « province »). Derrière les phénomènes

manifestes de folklorisation de la culture se profile un mouvement plus discret, non moins crucial, de provincialisation de l'ethnicité.

Dans ces conditions, à partir du moment où elle est reconnue comme une « culture régionale », la culture balinaise ne saurait être identifiée avec la culture des Balinais en tant que ceux-ci constituent un groupe ethnique, mais avec la culture agrégée de Bali en tant que province de l'Indonésie. À cet égard, la situation de Bali s'avère unique dans l'archipel, en ce que ce nom désigne une entité à la fois géographique, ethnique et administrative et que l'île se trouve être de surcroît la principale destination touristique du pays. Si bien que lorsque les Balinais prennent la parole pour affirmer leur balinité, il n'est pas toujours aisé de discerner à quelle entité ils font référence.

Le fait est que la résurgence d'un discours de la balinité dans les années 70 est avant tout l'expression des craintes suscitées dans l'île par la venue en masse de touristes sur ses rivages, que les Balinais ont perçue comme une menace d'érosion culturelle.

En réponse à la décision du gouvernement indonésien, en 1969, de faire de Bali la vitrine touristique de l'Indonésie, les autorités balinaises ont décidé de développer un « tourisme culturel » et ont entrepris en conséquence de mettre à profit les ressources culturelles de l'île pour y attirer les voyageurs, tout en utilisant les revenus du tourisme pour préserver et promouvoir la culture balinaise. Cette décision a eu pour effet de sensibiliser les Balinais à la valeur de leur culture. Tout s'est passé en l'occurrence comme si, grâce au tourisme, les Balinais avaient découvert qu'ils avaient une « culture », à savoir qu'ils étaient en possession d'un bien précieux et périssable, conçu à la fois comme un patrimoine à sauvegarder et comme un capital à faire fructifier. Et à mesure qu'elle était valorisée à leurs propres yeux par le regard des touristes, leur culture devenait pour les Balinais un objet détachable d'eux-mêmes, susceptible d'être représenté et commercialisé, donné à voir et à consommer, mais aussi, par conséquent, dont ils risquaient de se voir déposséder.

Dès lors qu'ils étaient convaincus de sa valeur comme de sa précarité, leur culture allait devenir un enjeu pour les Balinais, qui en sont venus à se demander s'ils étaient bien encore et toujours authentiquement balinais. C'est que, enjoins de se conformer à leur image, les Balinais ne se doivent pas seulement d'être balinais, mais d'être plus encore les dignes représentants de la balinité, de devenir des signes d'eux-mêmes. Et toutes leurs tentatives pour affirmer leur identité ne sont jamais que la réaction à cette prescription à laquelle ils ne sauraient se soustraire. Confrontés à cette épreuve identitaire, les Balinais ont cherché refuge dans une vision idéalisée de leur identité, en déclarant que tant qu'ils demeurent conscients de l'unité indivisible qui lie la « culture » (*budaya*, au sens de *seni budaya*) à la « tradition » (*adat*) et à la « religion » (*agama*), leur balinité n'est pas en péril (Picard 1992).

Friands de métaphores naturalistes, les intellectuels balinais se plaisent à figurer leur identité par un arbre, dont *agama* serait les racines, *adat* le tronc et (*seni budaya*) les fruits. Si les racines demeurent fermement implantées, nous assurent-ils, le tronc croîtra avec vigueur et donnera de beaux fruits. Pour filer à mon tour

cette métaphore, il me semble pouvoir avancer au contraire que, depuis l'intégration de l'île dans l'État indonésien, l'arbre de la balinité a vu son tronc s'atrophier, tandis que s'affermisssaient ses racines et que ses fruits se multipliaient.

## Religion

Soumis à l'obligation d'adhérer à une religion dûment reconnue – conforme au modèle islamique de ce qui constitue une vraie religion – les Balinais ont fait de l'*agama* le fondement de leur identité. Je ne me réfère pas ici au sens de l'identité communautaire que les Balinais retirent de l'observance de leurs rites, mais à l'identité qu'ils affichent par leur adhésion à l'« hindouisme », qui les définit comme une minorité non-musulmane (et non-chrétienne) dans un ensemble national plurireligieux. Cette version officielle de la religion balinaise ne ressemble que d'assez loin aux pratiques culturelles observables dans les temples familiaux et villageois, qui relèvent d'un souci d'orthopraxie plutôt que d'une quelconque orthodoxie. Cela étant, l'écart observé entre les pratiques religieuses effectives des Balinais et la définition normative de leur religion se réduit petit à petit, en raison de l'emprise croissante du Parisada Hindu Dharma, qui permet à ses instructions – appuyées par l'appareil d'État, tout particulièrement par le système éducatif, et relayées par les médias – de pénétrer la société balinaise jusque dans les villages.

Depuis l'avènement de l'Ordre Nouveau, l'*agama Hindu* est ainsi devenue le principal pilier de l'identité publique des Balinais, tout en se détachant toujours davantage de ses origines balinaises. Plusieurs facteurs contribuent à rendre compte de cette situation quelque peu paradoxale. Tout d'abord, l'interdiction par le gouvernement de toute mobilisation politique a renforcé d'autant l'investissement de la religion, tandis que la dislocation sociale et culturelle engendrée par la croissance économique et la modernisation incitait les Indonésiens à adhérer plus étroitement à leur affiliation religieuse. Par ailleurs, le tournant conservateur de l'Ordre Nouveau a rehaussé le prestige de l'hindouisme dans le pays, à la fois en célébrant les glorieux royaumes indo-javanais du passé et en restaurant les sources traditionnelles d'autorité. Plus récemment, la montée en force de l'islam en Indonésie, en sensibilisant les Balinais à la vulnérabilité de leur condition de minorité religieuse, les a poussés à serrer les rangs derrière la bannière de l'*agama Hindu*.

Dans un premier temps, la reconnaissance de l'*agama Hindu* au niveau national lui a amené de nouvelles recrues dans le sillage des massacres de 1965, qui ont provoqué la « conversion » de Javanais jusque-là considérés comme des « musulmans statistiques » et désireux d'échapper à l'accusation d'athéisme qui les stigmatisait (Lyon 1977). Par la suite, ces derniers ont été rejoints par diverses minorités ethniques, qui ont cherché refuge dans le giron hindou avec l'espoir de pouvoir conserver une part de leurs pratiques ancestrales, l'hindouisme indonésien étant réputé plus accommodant à l'égard des coutumes indigènes que le christianisme ou l'islam<sup>16</sup>. Cette diffusion de l'*agama Hindu* en dehors de Bali a pris de telles propor-

16. Je fais ici allusion à trois groupes ethniques qui, outre les Tengger de Java (Hefner 1985), ont réussi à faire reconnaître leur religion traditionnelle en tant que branche de l'hindouisme : les Toraja .../...

tions qu'au début des années 80 les Balinais pouvaient craindre d'être mis en minorité au sein même de la religion qu'ils avaient instituée.

Après avoir ouvert des sections dans toutes les provinces du pays, le Parisada Hindu Dharma est devenu en 1986 le Parisada Hindu Dharma Indonesia. Cette indonésianisation de ce qui était à l'origine l'organe de la religion balinaise a été confirmée lors du congrès de 1991, qui s'est tenu à Jakarta et non à Bali comme le voulait jusqu'alors l'usage. Les débats se sont polarisés sur la question du transfert du Parisada dans la capitale, préconisé par la majorité des délégués provinciaux (mais bloqué par le veto balinais) afin de mettre l'*agama Hindu* sur le même pied que les autres religions, en rompant les liens encombrants qui la rattachent encore à Bali<sup>17</sup>.

L'indonésianisation de l'*agama Hindu* n'a fait que s'accroître depuis lors, à mesure de la montée en force de l'islam, qui a freiné l'avancée de l'hindouisme chez les Javanais et les minorités ethniques, tout en stimulant un « renouveau hindou » dans l'intelligentsia balinaise. Ce renouveau se manifeste par l'émergence de nouvelles organisations religieuses, à Bali comme à Jakarta, ainsi que par la parution de nombreuses publications sur l'hindouisme et plus généralement sur des questions touchant à la balinité. Il ressort de cette effervescence un fractionnement du paysage religieux balinais, où l'on note l'apparition de courants plus directement inspirés par le néo-hindouisme d'obédience indienne (Howe 2001). Tout se passe comme si la religion traditionnelle axée sur l'exécution correcte des rites, ou même sa version hindouisée soucieuse d'éthique et de théologie, ne satisfaisait plus une fraction croissante de l'intelligentsia balinaise en quête de dévotion religieuse et de conviction personnelle tout autant que d'universalisme. Tant et si bien que le Parisada se voit à présent débordé dans son projet de réforme religieuse.

C'est ainsi qu'en 1991, peu après la création de la très influente Association indonésienne des intellectuels musulmans (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), des Balinais – roturiers pour la plupart – ont fondé à Jakarta le Forum indonésien des intellectuels hindous (Forum Cendekiawan Hindu Indonesia). Ces intellectuels modernistes se montrent critiques à l'égard du Parisada, qu'ils accusent d'être au service d'une faction traditionaliste de la noblesse balinaise et de ne pas suffisamment défendre les intérêts de l'*agama Hindu* dans le pays. Ils veulent universaliser encore davantage leur religion en la détachant complètement de ses particularismes balinais – et tout particulièrement en l'arrachant à l'emprise de l'*adat* –, afin de la rendre conforme à l'idée qu'ils se font de l'hindouisme supposé « authentique » de l'Inde.

### Tradition

Cet investissement de la religion par les Balinais s'est effectué principalement au détriment de la tradition, qui s'est trouvée sécularisée en conséquence tout en

(*Aluk To Dolo*) en 1969 (Nooy-Palm 1979), les Karo-Batak (*Pemena*) en 1977 (Vignato 1998), et les Ngaju-Dayak (*Kabaringan*) en 1980 (Schiller 1997).

17. Ce transfert sera finalement décidé lors du congrès suivant du Parisada, en 1996.

étant de plus en plus marginalisée par l'État. Une telle situation n'est pas spécifique à Bali, pas plus qu'elle n'est uniquement due à un mouvement de réforme religieuse, mais elle témoigne plus généralement de l'attitude ambivalente de l'administration indonésienne à l'égard de l'*adat*. D'un côté en effet, l'*adat* est reconnu comme le substrat culturel partagé en commun par l'ensemble des groupes ethniques de l'Indonésie et, à ce titre, il doit être conservé comme ciment unitaire de la construction d'une culture nationale ; mais il est par ailleurs perçu comme une survivance primitive indigne d'un pays moderne et dont l'hétérogénéité foncière s'avère préjudiciable à la vocation normalisatrice de l'appareil d'État.

L'Ordre Nouveau a poursuivi la pénétration étatique de l'espace villageois initiée par le gouvernement colonial. En 1979, la loi sur l'administration villageoise a mis fin à la diversité des situations locales en imposant une administration uniforme pour toutes les communes d'Indonésie, dans l'intention d'intégrer l'administration villageoise dans l'appareil d'État en enlevant aux villages la responsabilité de gérer leurs propres affaires. Ce qui a eu pour conséquence de saper l'autorité du village coutumier en restreignant le champ de compétence de l'*adat* – et cela en dépit du fait que l'existence des institutions coutumières est formellement reconnue par la loi indonésienne – qui garantit leur indépendance de principe à l'égard des instances administratives.

Avec cette réforme de l'administration villageoise, l'Ordre nouveau est allé nettement plus loin que le gouvernement colonial dans la mainmise de l'État sur la société, en marginalisant encore davantage l'*adat*, qui devient une réalité résiduelle. Les glissements de la terminologie en vigueur sont significatifs à cet égard. Avant l'occupation coloniale, le village balinais était le *desa*, sans plus de spécification. Pour le distinguer du « village administratif » (*desa dinas*) institué par les Néerlandais, il est devenu le « village coutumier » (*desa adat*). Enfin, avec la loi de 1979, le « village » (*desa*) est désormais une unité administrative indonésienne, et les attributions du *desa adat* sont définies négativement comme ce qui n'est pas du ressort explicite de l'autorité administrative du *desa*.

Les autorités balinaises ne sont pas restées inactives face à l'empiétement de l'administration indonésienne sur le domaine coutumier. En 1979, le gouverneur de Bali instituait le Conseil pour le développement des institutions coutumières (Majelis Pembina Lembaga Adat)<sup>18</sup>, chargé de sauvegarder en les normalisant les institutions coutumières dans la province. C'est ainsi que le Conseil a entrepris de formaliser le statut du « droit coutumier » (*hukum adat*)<sup>19</sup> et de mettre par

18. Le terme « développement » ne restitue qu'imparfaitement l'idée transmise par la terminologie indonésienne, laquelle implique une intentionnalité, un effort concerté pour former, cultiver et promouvoir une qualité qui n'est pas considérée comme acquise mais comme devant être développée dans un sens déterminé. L'objectif poursuivi est la mobilisation de la société au service de l'État. Car l'emphase placée par l'Ordre nouveau sur le « développement » implique bien plus que la seule dimension économique : la religion, la tradition et la culture doivent également être « développées ».

19. Cette traduction de la catégorie coloniale *adatrecht* juxtapose deux termes initialement opposés par leur étymologie : alors qu'*adat* fait référence aux coutumes particulières propres aux divers groupes ethniques de l'archipel, *hukum* désigne le droit islamique censé transcender la diversité des usages coutumiers.

écrit la codification des réglementations villageoises. Par la suite, en 1986, le gouverneur édictait un règlement conférant un statut légal au village coutumier, en le définissant comme une communauté régie par un même droit coutumier. Tout en renforçant la position légale de l'*adat*, ces diverses initiatives ont eu pour conséquences de le couper de ses sources locales pour le faire passer sous la coupe de l'autorité administrative (Schulte Nordholt 1991; Warren 1993).

On constate ainsi que pour faire reconnaître la légitimité de leur *adat*, les Balinais ont dû non seulement le réglementer et restreindre son champ d'application, mais encore lui assigner des finalités qui ne sont pas celles de la tradition mais bien celles de l'administration. Alors que l'État colonial cherchait à préserver l'*adat* pour maintenir les communautés villageoises dans leur situation d'allégeance traditionnelle, l'État indonésien entend enrôler l'*adat* au service de sa politique d'intégration nationale, de développement économique et de maintien de l'ordre social. En conséquence de quoi, le lieu de la tradition balinaise est devenu la province, ce qui aboutit à terme à la création d'un *adat* provincial balinais.

### Culture

Tandis que la tradition balinaise est rendue résiduelle et appropriée par l'État, la culture balinaise (au sens de *seni budaya*) apparaît florissante, au point que nombre d'observateurs ont pu parler d'une « renaissance culturelle » de Bali. Le fait est que le gouvernement fait tout son possible pour préserver et promouvoir les « arts culturels » balinais. On peut distinguer deux raisons conjointes à ce patronage gouvernemental : d'une part, la promotion d'une culture régionale susceptible de contribuer à la culture nationale indonésienne tout en légitimant l'Ordre nouveau ; d'autre part, l'usage de représentations culturelles pour attirer les touristes et stimuler d'autant l'économie régionale et nationale.

Si cette politique culturelle est appliquée à des titres divers dans la plupart des provinces, Bali occupe à cet égard une position privilégiée. Tout d'abord, comme vitrine touristique du pays ses productions artistiques symbolisent non pas tant Bali que l'Indonésie dans son entier, et sont par conséquent censées rehausser le prestige de la culture indonésienne à l'étranger<sup>20</sup>. Ensuite, étant donné que Bali est le dépositaire reconnu de l'héritage hindou des anciens royaumes indo-javanais, ses manifestations artistiques bénéficient du prestige attaché par l'Ordre nouveau aux arts de cour javanais.

Conformément aux instructions du ministère de l'Éducation et de la Culture (Soebadio 1985), plusieurs organismes ont été institués par le gouvernement régional pour enseigner, préserver et promouvoir les traditions artistiques bali-

20. Ici le « tourisme culturel » se confond avec la « diplomatie culturelle », un mot d'ordre lancé par le Ministre des Affaires étrangères en 1983 afin de valoriser l'image culturelle de l'Indonésie. Compte tenu de sa prestigieuse réputation touristique, la province de Bali est tout particulièrement mise à contribution. C'est ainsi que les troupes de musiciens et danseurs balinais envoyées en tournée à l'étranger – qualifiées désormais de « missions artistiques » – sont chargées tout à la fois de promouvoir la culture indonésienne dans le monde et de développer le tourisme à destination de l'Indonésie.

naises – et plus particulièrement les arts du spectacle : le Conservatoire de musique (Sekolah Menengah Karawitan Indonesia), l'Académie de danse (Sekolah Tinggi Seni Indonesia), le Conseil pour le développement de la culture (Listibiya) et le Centre culturel (Werdi Budaya). À bien des égards ces institutions ont repris à leur compte le rôle de patronage précédemment dévolu aux cours princières : création de styles et établissement de normes d'exécution, formation de danseurs et de musiciens, organisation et financement de spectacles. À cette différence près qu'à l'inverse des princes, toujours soucieux de maintenir un style distinctif propre à les différencier de leurs voisins, l'appareil d'État indonésien, à travers ses branches régionales, œuvre délibérément à la décontextualisation, à l'uniformisation et à la normalisation des arts balinaï – bref à ce qu'il faut bien appeler leur indonésianisation –, ce qui aboutit à couper les manifestations artistiques des sources vives d'où elles tirent leur sens et leur pouvoir d'évocation (Ramstedt 1992; Yampolsky 1995 ; Hough 1999)<sup>21</sup>.

L'exemple le plus probant de cette indonésianisation est certainement le Festival des arts de Bali (Pesta Kesenian Bali), qui se tient chaque année depuis 1979 au Centre culturel de Denpasar. Quand bien même fut-il initialement présenté par le gouverneur comme un moyen de développer le tourisme, le Festival des arts n'a jamais été vraiment promu sur le marché touristique et il est rapidement devenu un événement proprement balinaï. Largement couvert par les médias régionaux et nationaux, le Festival est une gigantesque représentation culturelle à l'échelle de la province, où se donne à voir, de façon à la fois magnifiée et sublimée, la « culture balinaise » dans sa version officielle. Cette célébration annuelle a été ratifiée légalement en 1986 et elle a même reçu l'année suivante la caution du Président de la République, venu en personne inaugurer le Festival. Depuis lors, plusieurs provinces ont à leur tour pris l'habitude d'organiser leur propre Festival des arts, conçu sur le modèle du précédent créé par les Balinaï.

C'est ainsi que chaque année une sélection des « arts culturels » de Bali est arrachée à son contexte originel pour être recomposée en une image agréée, destinée à la consommation des Balinaï urbanisés et indonésianisés qui fournissent le gros du public assistant au Festival des arts. Seuls en effet les membres les plus mobiles de la société balinaise, ceux qui sont déjà coupés de leurs racines rurales, peuvent se reconnaître dans cette image destinée à représenter l'identité culturelle balinaise sur la scène nationale. De sorte qu'en tant qu'expression officielle de la culture régionale de Bali, les manifestations artistiques présentées au Festival sont plutôt le fait d'un groupe social que celui d'un groupe ethnique. Mais dans la mesure où cette version normative de l'identité culturelle balinaise, élaborée à Denpasar, est diffusée dans les villages – notamment par l'intermédiaire des programmes culturels de la télévision indonésienne –, elle finit par être reconnue comme sienne par la population rurale de l'île (Picard 1996).

21. On peut remarquer à cet égard que les opérateurs touristiques ont précisément besoin de ce que fournit le ministère de l'Éducation et de la Culture – dont ils partagent la vision de la « culture comme art » –, à savoir des représentations écourtées, édulcorées et détachées de leur contexte.

## L'identité balinaise entre intégration nationale et promotion touristique

C'est ainsi que le régime de l'Ordre nouveau s'est approprié chacun des trois piliers de l'identité balinaise pour en faire des instruments au service de sa politique de « développement national », en les inscrivant dans des institutions dont la portée affecte la vie quotidienne des Balinais. Ce qui ne signifie pas pour autant que la construction de leur identité par les Balinais leur a été imposée par l'État indonésien. Outre l'État, cette construction est informée par la mondialisation des flux culturels et économiques, dont le tourisme constitue actuellement la manifestation la plus visible<sup>22</sup>. Par ailleurs, la politique de l'identité en Indonésie est un domaine contesté qui fait l'objet de débats et de conflits entre les groupes ethniques et l'État. À l'occasion, la définition normative de l'identité balinaise prescrite sous les espèces d'une religion universalisée, d'une tradition provincialisée et d'une culture folklorisée est contrée par une version politiquement plus affirmée de ce qu'il en est d'être balinaise en Indonésie.

Il faut se garder pourtant d'opposer les identités affirmées localement à celles qui sont assignées par l'État, comme si l'on avait affaire à deux domaines séparés, l'un caractérisé par une authenticité inhérente, l'autre par la contrainte. Il s'agit au contraire d'être attentif aux médiations par lesquelles s'élaborent et se négocient les positionnements identitaires. C'est dire que loin d'exprimer une essence primordiale, comme le voudraient les Balinais, le discours de la balinité traduit les emprunts sémantiques et les recompositions conceptuelles auxquels ils ont été contraints de procéder du fait de l'ouverture de leur espace social par la colonisation, l'indonésianisation et la touristification. Et par conséquent, si l'on veut être en mesure d'élucider les ressorts et les implications de ce discours, il faut éviter de dissocier les rapports de sens des rapports de force.

Depuis la soumission de leur île par les armées coloniales, les Balinais ont entrepris de formuler leur identité en termes de « religion », de « tradition » et de « culture ». Il s'agit là comme on l'a vu de catégories étrangères, qui ont dû être assimilées et réinterprétées par les Balinais pour leur usage propre. Contrairement à ce qu'ont pu avancer certains auteurs étrangers, ce n'est pas que l'unité originelle de la religion, de la tradition et de la culture ait commencé à se désagréger du fait de l'incorporation de Bali dans un État colonial. Ce n'est pas non plus, comme le pensent les intellectuels balinais, que face aux menaces de prosélytisme musulman et chrétien les Balinais aient cherché refuge dans leur religion. C'est plutôt la conjonction de la distinction imposée par les fonctionnaires néerlandais entre la tradition religieuse et l'administration coloniale d'une part, et de la volonté de dissocier la religion de la tradition exprimée par l'intelligentsia progressiste balinaise d'autre part, qui a abouti à créer les catégories *agama* et *adat*. Par la suite, avec l'approbation intéressée des orientalistes néerlandais et des eth-

22. Dans les États-nations pluri-ethniques comme l'Indonésie, le développement du tourisme tend à susciter des problèmes inédits, dans la mesure où la différenciation ethnique soulignée à des fins de promotion touristique interfère avec la politique d'intégration nationale poursuivie par l'État. Sur les relations entre tourisme, État et ethnicité, voir Picard & Wood (1997).

nologues américains, des artistes en résidence et des touristes de passage, les Balinais ont ajouté les catégories de « culture » (*budaya*) et d'« art » (*seni*) comme composantes de leur identité. De sorte qu'en instaurant un contraste plus accusé entre « nous » et « eux », l'expérience coloniale n'a pas seulement permis aux Balinais de se penser comme un « peuple », une entité singulière, mais elle a également contribué à tracer des frontières inédites entre des domaines conceptuellement distincts au sein même de la société balinaise.

Après le rattachement de leur île à l'Indonésie, les Balinais ont été contraints de discriminer plus avant entre ce qui appartient à la religion et ce qui relève de la tradition, afin de faire reconnaître la légitimité de leur religion par l'État. Ce faisant, la tradition balinaise s'est vue dessaisir de son autorité politique et religieuse, tandis que certains de ses aspects les plus spectaculaires étaient distingués pour leur qualité artistique et attribués au domaine de la culture. Par la suite, avec l'implication de l'Ordre nouveau dans la promotion du tourisme et son intérêt récemment marqué pour les cultures régionales, la culture balinaise était enrôlée comme ressource et enjointe de contribuer à la fois au développement du tourisme international en Indonésie et à la promotion de la culture nationale indonésienne.

Aujourd'hui, avec leur culture touristifiée et leur tradition sécularisée, leur religion est devenue pour les Balinais l'emblème de leur identité, alors même qu'ils ont dû la détacher de ses origines ethniques pour en faire un vecteur d'intégration nationale.

## Épilogue

Depuis la chute de Suharto, en 1998, qui a débloqué le jeu politique et libéré les forces centrifuges dans les régions, les Balinais clament haut et fort qu'ils ne veulent plus être une « colonie de Jakarta » (Aditjondro 1995). Dénonçant le pillage de leurs ressources naturelles et culturelles par les investisseurs étrangers et les Javanais musulmans, ils réclament une large autonomie afin de pouvoir contrôler le développement du tourisme sur leur territoire et de s'en approprier les bénéfices. Tout se passe à présent comme si l'affirmation identitaire des Balinais était en train de déboucher sur une revendication proprement politique.

Si leur réflexion sur la culture ne paraît pas avoir subi d'inflexion notable – sinon par l'insistance nouvelle sur la nécessité de faire face à la *globalisasi* qui submerge leur île dans le sillage du tourisme –, en revanche les Balinais entendent bien à présent réhabiliter leur *adat* et ils affirment que le village coutumier doit recouvrer les prérogatives qui étaient traditionnellement les siennes avant de lui être indûment confisquées par l'État<sup>23</sup>. Mais l'effondrement de l'Ordre Nouveau n'a pas seulement desserré le contrôle de Jakarta sur les régions, il a aussi et surtout permis le réveil de l'islam politique. Cette menace, qui est prise très au sérieux par les Balinais, a eu pour effet d'exacerber leur crispation identi-

23. Si les Balinais s'efforcent d'arracher leur *adat* à l'emprise de l'État indonésien, je n'ai pas jusqu'à présent noté de signes traduisant leur volonté de réhabiliter la dimension religieuse de l'*adat* à l'encontre de l'*agama*.

taire sur l'hindouisme. Ils font désormais montre d'une sensibilité extrême à tout ce qui peut leur apparaître comme une « insulte » à leurs pratiques et convictions religieuses, qu'ils s'emploient à défendre contre les accusations renouvelées de paganisme et d'idolâtrie lancées par les musulmans (et par les chrétiens), et plus généralement contre l'image antiprogressiste et antidémocratique de l'*agama Hindu* en Indonésie.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Bali – identité/*identity* – religion/*religion* – tradition/*tradition* – culture/*culture*.

#### BIBLIOGRAPHIE

Acciaioli, Gregory L.

1985 « Culture as Art. From Practice to Spectacle in Indonesia », *Camberra Anthropology* 8 (1-2) : 148-174.

Adam, Ahmat B.

1995 *The Vernacular Press and the Emergence of Modern Indonesian Consciousness (1855-1913)*. Ithaca, Cornell University, Southeast Asia Program.

Adams, Kathleen M.

1995 « Making-up the Toraja ? The Appropriation of Tourism, Anthropology, and Museums for Politics in Upland Sulawesi, Indonesia », *Ethnology* 34 (2) : 143-153.

Aditjondro, George Junus

1995 *Bali, Jakarta's Colony : Social and Ecological Impacts of Jakarta-Based Conglomerates in Bali's Tourism Industry*. Perth, Murdoch University (« Working Paper »).

Antweiler, Christoph

1998 « Provincial Identity and the Politization of Cultural Diversity. South Sulawesi Within Indonesia's Cultural Structure », communication présentée à la seconde conférence de l'EUROSEAS, Hambourg.

Atkinson, Jane Monnig

1987 « Religions in Dialogue : The Construction of an Indonesian Minority

Religion », in R. S. Kipp & S. Rodgers, eds, *Indonesian Religions in Transition*. Tucson, University of Arizona Press : 171-186.

Bakker, Frederik Lambertus

1993 *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals. Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*. Amsterdam, VU University Press.

Boon, James A.

1977 *The Anthropological Romance of Bali 1597-1972 : Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics and Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.

Couteau, Jean

1999 « Bali et l'islam. 1. Rencontre historique », *Archipel* 58 : 159-188.

Crawfurd, John

1820 « On the Existence of the Hindu Religion in the Island of Bali », *Asiatick Researches* 13 : 128-170.

Flierhaar, Hendrik te

1941 « De aanpassing van het inlandsch onderwijs op Bali aan de eigen sfeer », *Koloniale Studiën* 25 : 135-159.

Forge, Anthony

1980 « Balinese Religion and Indonesian Identity », in J. J. Fox, R. G. Garnaut, P. T.

McCawley & J. A. C. Mackie, eds,  
*Indonesia : Australian Perspectives*. Canberra,  
Australian National University : 221-233.

**Foulcher, Keith**

1990 « The Construction of an Indonesian National Culture : Patterns of Hegemony and Resistance », in A. Budiman, ed., *State and Civil Society in Indonesia*. Clayton, Monash University, Centre of Southeast Asian Studies : 301-320.

**Friederich, Rudolph H.Th.**

1849-1850 « Voorlopig verslag van het eiland Bali », *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen* 22 : 1-63 ; 23 : 1-57 [traduction anglaise, *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta, Susil Gupta, 1959].

**Geertz, Clifford**

1964 « "Internal Conversion" in Contemporary Bali », in J. Bastin & R. Roolvink, eds, *Malayan and Indonesian Studies presented to Sir Richard Winstedt*. Oxford, Oxford University Press : 282-302.

**Gonda, Jan**

1973 *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi, International Academy of Indian Culture [1<sup>re</sup> éd. 1952].

**Goris, Roelof**

1933 « *De strijd over Bali en de Zending* ». *De waarde van Dr Kraemer's boek*. Batavia, Minerva.

**Hefner, Robert W.**

1985, *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam*. Princeton, Princeton University Press.

**Hoadley, Mason C. & M. Barry Hooker**

1981 *An Introduction to Javanese Law. A Translation of and Commentary on the Agama*. Tucson, University of Arizona Press.

**Hobart, Mark**

1997 « The Missing Subject : Balinese Time and the Elimination of History », *Review of*

*Indonesian and Malaysian Affairs* 31 (1) : 123-172.

**Hobsbawm, Eric**

1983 « Introduction : Inventing Traditions », in E. Hobsbawm & T. Ranger, eds, *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge : 1-14.

**Hoëvell, Wolter Robert Baron van**

1846 « Wetenschappelijke nasporingen op het eiland Bali », *Tijdschrift van Nederlandsch-Indië* 8 (3) : 223-243 ; 8 (4) : 205-216.

**Hough, Brett**

1999 « Education for the Performing Arts : Contesting and Mediating Identity in Contemporary Bali », in R. Rubinstein & L. H. Connor, eds, *Staying Local in the Global Village. Bali in the Twentieth Century*. Honolulu, University of Hawai'i Press : 231-263.

**Howe, Leo**

2001 *Hinduism and Hierarchy in Bali*. Oxford, James Currey/Santa Fe, School of American Research Press.

**Howell, Julia Day**

1982 « Indonesia : Searching for Consensus », in C. Caldarola, ed., *Religions and Societies : Asia and the Middle East*. Berlin, Mouton : 497-548.

**Kahn, Joel S.**

1993 *Constituting the Minangkabau. Peasants, Culture, and Modernity in Colonial Indonesia*. Oxford, Berg.

**Keesing, Roger M. & Robert Tonkinson, eds**

1982 « Reinventing Traditional Culture : The Politics of *Kastom* in Island Melanesia », *Mankind* 13 (4) (special issue).

**Kipp, Rita Smith**

1993 *Dissociated Identities. Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

- Kipp, Rita S. & Susan Rodgers, eds  
1987 *Indonesian Religions in Transition*. Tucson, University of Arizona Press.
- Korn, Victor Emmanuel  
1925 « Bali is apart... is fijner bezenuwd dan eenig ander deel van Indië », *Koloniaal Tijdschrift* 14 : 44-53.  
1932, *Het Adatrecht van Bali*. Naeff, 's-Gravenhage [1<sup>re</sup> éd. 1924].
- Kraemer, Hendrik  
1933, *De strijd over Bali en de Zending. Een studie en een appel*. Amsterdam, H.J. Paris.
- Lyon, Margaret Louise  
1977 *Politics and Religious Identity: Genesis of a Javanese-Hindu Movement in Rural Central Java*. Berkeley, University of California, Ph.D. Dissertation.
- Nooy-Palm, Hetty  
1979, *The Sa'dan-Toraja. A Study of their Social Life and Religion*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Pelras, Christian  
1977 « Culture, ethnie, espace social : quelques réflexions autour du cas Bugis », *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien* 8 (2) : 57-79.
- Pemberton, John  
1994 *On the Subject of « Java »*. Ithaca, Cornell University Press.
- Perret, Daniel  
1995, *La formation d'un paysage ethnique. Batak & Malais de Sumatra nord-est*. Paris, École française d'Extrême-Orient.
- Picard, Michel  
1992 *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*. Paris, L'Harmattan [version anglaise révisée et mise à jour : *Bali. Cultural Tourism and Touristic Culture*. Singapore, Archipelago Press, 1996].  
1996 « Dance and Drama in Bali : The Making of an Indonesian Art Form », in A. Vickers, ed., *Being Modern in Bali. Image and Change*. New Haven, Yale University Southeast Asia Studies : 115-157.  
1999, « La polémique entre *Surya Kanta* (1925-1927) et *Bali Adnjana* (1924-1930), ou comment être balinais à l'ère du progrès », *Archipel* 58 : 3-36.  
2000 « Balinese Religion in Quest of Recognition (1945-1959) », communication présentée à la conférence « Bali in Reformation : A Dialogue », Denpasar, Université Udayana.  
2002 « What's in a Name ? *Agama Hindu Bali* in the Making (1917-1941) », in M. Ramstedt, ed., *Religion and the Nation State : Hinduism in Modern Indonesia*. London & New York, Routledge, sous presse.
- Picard, Michel & Robert E. Wood, eds  
1997 *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Pollmann, Tessel  
1990 « Margaret Mead's Balinese : The Fitting Symbols of the American Dream », *Indonesia* 49 : 1-35.
- Raffles, Thomas Stamford  
1817 *The History of Java*. London, Black, Parbury & Allen.
- Ramstedt, Martin  
1992 « Indonesian Cultural Policy in Relation to the Development of Balinese Performing Arts », in D. Schaareman, *Balinese Music in Context*. Winterthur, Amadeus (« Forum Ethnomusicologicum » 4) : 59-84.
- Robinson, Geoffrey  
1995 *The Dark Side of Paradise. Political Violence in Bali*. Ithaca, Cornell University Press.
- Robinson, Kathrin May  
1997 « History, Houses and Regional Identities », *The Australian Journal of Anthropology* 8 (1) : 71-88.

**Rodgers, Susan**

1993 « Batak Heritage and the Indonesian State : Print Literacy and the Construction of Ethnic Cultures in Indonesia », in J. D. Toland, ed., *Ethnicity and the State*. New Brunswick, Transaction Publishers : 147-176.

**Sahlins, Marshall**

1993 « Goodbye to *Tristes Tropes* : Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History* 65 (1) : 1-25.

**Schiller, Anne**

1997 *Small Sacrifices. Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*. New York, Oxford University Press.

**Schulte Nordholt, Henk**

1986, *Bali : Colonial Conceptions and Political Change, 1700-1940. From Shifting Hierarchies to « Fixed Order »*. Rotterdam, Erasmus University.

1991 *State, Village, and Ritual in Bali*. Amsterdam, VU University Press.

1994 « The Making of Traditional Bali : Colonial Ethnography and Bureaucratic Reproduction », *History and Anthropology* 8 (1-4) : 89-127.

**Sears, Laurie J.**

1996 *Shadows of Empire. Colonial Discourse and Javanese Tales*. Durham, Duke University Press.

**Sellato, Bernard**

1990 « Indonesia Goes Ethnic. Provincial Culture, Image, and Identity : Current Trends in Kalimantan », communication présentée à la conférence « Centres and Peripheries in Insular Southeast Asia », Paris, DEVI-CNRS.

**Soebadio, Haryati**

1985, *Cultural Policy in Indonesia*. Paris, Unesco.

**Swellengrebel, Jan Lodewijk**

1960 « Some Religious Problems of Today », in J. L. Swellengrebel, ed., *Bali : Studies in Life, Thought, and Ritual*. The Hague, W. van Hoeve : 68-76.

**Vickers, Adrian**

1987 « Hinduism and Islam in Indonesia : Bali and the Pasisir World », *Indonesia* 44 : 31-58.

1989 *Bali : A Paradise Created*. Berkeley, Periplus.

**Vignato, Silvia**

1998 *Les Hindouistes de Sumatra-Nord. Une étude comparée chez les Tamouls et les Karo en Indonésie*. Paris, EHESS, thèse de doctorat.

**Volkman, Toby Alice**

1984 « Great Performances : Toraja Cultural Identity in the 1970s », *American Ethnologist* 11 (1) : 152-169.

**Warren, Carol**

1993 *Adat and Dinas. Balinese Communities in the Indonesian State*. Kuala Lumpur, Oxford University Press.

**Yampolsky, Philip**

1995 « Forces for Change in the Regional Performing Arts of Indonesia », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 151 (4) : 700-725.

**PÉRIODIQUES BALINAIS**

*Bali Adnjana* (1924-1930), Singaradja.

*Surya Kanta* (1925-1927), Singaradja.

*Bhawanagara* (1931-1935), Singaradja.

*Djatajoe* (1936-1941), Singaradja.

*Suara Indonesia* (1948-1966), Denpasar.

*Bhakti* (1952-1954), Singaradja.

*Damai* (1953-1956), Denpasar.

*Bali Post* (1971-), Denpasar.

Michel Picard, *Religion, tradition et culture. La construction dialogique d'une identité balinaise.* — Depuis l'incorporation forcée de leur île dans l'empire colonial néerlandais, au début du siècle, les Balinais se sont engagés dans la formulation de leur identité – ce qu'ils ont appelé la « balinité » – en termes de « religion », de « tradition » et de « culture ». Loin d'exprimer une essence primordiale comme ils l'affirment, il s'agit là de catégories conceptuelles étrangères, qu'ils ont dû s'approprier et réinterpréter à leur usage propre. L'article retrace l'histoire de cette construction identitaire à travers un examen des dialogues que les Balinais ont été amenés à établir avec leurs divers interlocuteurs. Aujourd'hui, avec leur tradition sécularisée et appropriée par l'État indonésien, avec leur culture régionalisée et convertie en attraction touristique, la religion est devenue pour les Balinais l'emblème de leur identité, alors même qu'ils ont dû la détacher de ses origines ethniques pour en faire un vecteur d'intégration nationale.

Michel Picard, *Religion, Tradition and Culture: The Dialogic Construction of a Sense of Identity in Bali.* — Since the island was incorporated by force in the Dutch colonial empire, at the start of the century, the inhabitants of Bali have been involved in formulating their identity (what they call « Baliness ») in terms of « religion », « tradition » and « culture ». Far from expressing primordial essences as they claim, these foreign conceptual categories have been adopted and reinterpreted to their own ends. The history of this sense of identity is told by examining dialogues that the Balinese have been led to establish with various other parties. Since their traditions, now secular, have been adopted by the Indonesian state, and since their culture, now regionalized, has been turned into a tourist attraction, religion has become the emblem of this identity, even though the Balinese have had to dissociate it from its ethnic origins in order to make it a vector for national integration.