Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine

102-4 | 2014
Varia 2014

Métisser les savoirs pour négocier avec et sur un volcan

Javanité et forêt sur le Merapi

Jean-Baptiste Bing

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/rga/2276
DOI : 10.4000/rga.2276
ISSN : 1760-7426

Traduction(s) :
Mixing knowledge to negotiate with and on a volcano - URL : https://journals.openedition.org/rga/2281 [en]

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

Référence électronique
Jean-Baptiste Bing, « Métisser les savoirs pour négocier avec et sur un volcan », *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine* [En ligne], 102-4 | 2014, mis en ligne le 09 avril 2014, consulté le 08 décembre 2022. URL : http://journals.openedition.org/rga/2276 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rga.2276

Ce document a été généré automatiquement le 8 décembre 2022.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Métisser les savoirs pour négocier avec et sur un volcan

Javanité et forêt sur le Merapi

Jean-Baptiste Bing

1 Les appréciations très contrastées des savoirs scientifiques et des savoirs vernaculaires les font souvent considérer comme incommensurables. Certains auteurs, cependant, avancent que la frontière entre types de savoirs relève plus de la transition que d'une stricte séparation : la proximité de leurs démarches méthodologiques et les échanges permanents entre leurs détenteurs favorisent ainsi leur co-évolution et l'émergence de savoirs métis[1] (Addell, 2011). La notion même d'incommensurabilité est battue en brèche par toute une école des sciences sociales qui, certes, ne nie pas les incompréhensions entre porteurs de cultures éloignées, mais les contextualise et en minimise la portée épistémologique (Subrahmanyam, 2007).

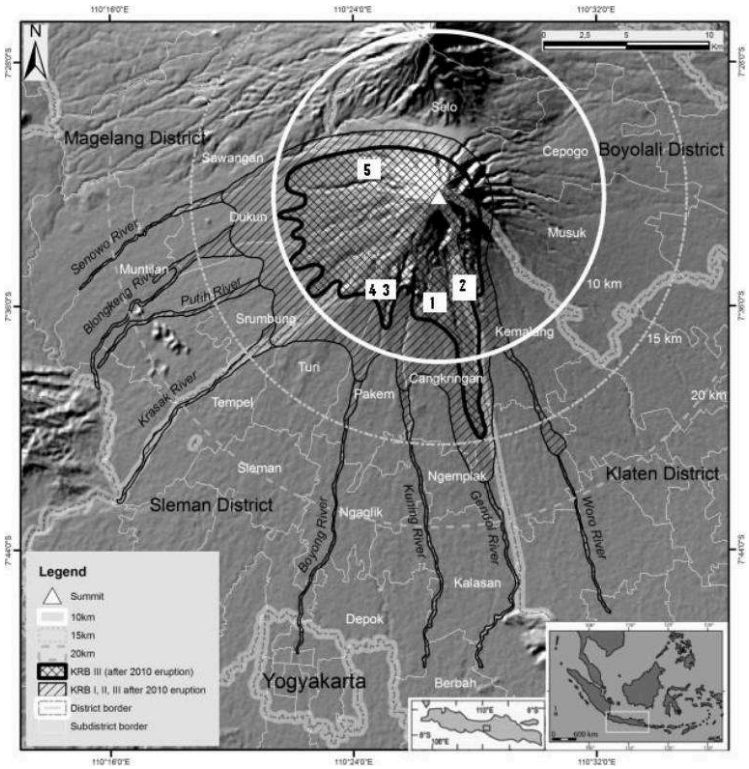
2 Une vaste littérature concernant le volcan Merapi a déjà été produite ; rappelons quelques données (Lavigne, 2001), afin de saisir les enjeux étudiés ici. Culminant à plus de 2900 mètres, il entre en éruption tous les quatre à cinq ans maximum depuis plusieurs décennies. Plus d'un million de personnes habitent ses pentes, soit des densités rurales de plus de 1140 hab/km^2, notamment sur les flancs Sud et Ouest. Si les densités de population vont certes en décroissant avec l'altitude, plusieurs villages se situent dans la zone décrétée « interdite » par les autorités et bordent les limites du Parc national du Merapi (*Taman nasional Gunung Merapi*[2], TNGM). Par ailleurs, la ville de Yogyakarta (capitale éponyme de la province *Daerah Istimewa Yogyakarta*, DIY) ne se situe qu'à 25 kilomètres du cratère, et les campagnes qui les séparent sont fortement anthropisées. Le Merapi fait ainsi l'objet d'une surveillance intensive, à la fois spirituelle, scientifique et administrative : d'un côté, le « gardien des clés » *juru kunci* : habitant désigné par le sultan et chargé d'assurer la cérémonie annuelle d'offrandes) et les « chef de la tradition » (*kepala adat*) des différents villages ; du deuxième, l'armada de scientifiques venue de Yogyakarta, Jakarta, Paris ou ailleurs ; du troisième, les forces policières et administratives chargées par les gouvernements national et provincial de

faire respecter les lois et règlementations diverses. Tous agissent au milieu d'une population dense, où de plus le tourisme national et international est en plein essor.

3 De la confrontation entre ces visions et ces pratiques du monde fort éloignées peuvent naître des tensions, mais aussi des partages d'information débouchant sur l'élaboration de nouveaux savoirs (théoriques et pratiques, incluant donc les savoir-faire). Reprenant un terme utilisé par Raffestin (1995) pour qualifier les territoires et les langues situés entre le degré quotidien et vernaculaire d'une part, de référence d'autre part, je qualifierai ces savoirs métis de « véhiculaires[3] ». L'objet de cet article est de montrer comment l'élaboration, la circulation et la transformation des savoirs véhiculaires contribuent à rendre acceptable les tensions sur les ressources dans ce contexte de forte densité de population. On se penchera en particulier sur les savoirs portant sur la forêt, dans leur relation avec la confrontation de la javanité à la modernité islamique.

4 Les données proviennent, outre de la littérature existante, de séjours faits sur les pentes du volcan Merapi en 2009 et 2013. J'y ai mené des observations et des entretiens essentiellement dans quatre villages sur le flanc Sud (Kinahrejo, Kalitengah Lor, Turgo et Tritis) et un sur le flanc Ouest (Babadan). Tous sont des villages d'altitude, les derniers avant la forêt – figure 1). Formels et informels, les entretiens ont eu lieu en indonésien (sauf de rares exceptions, qui ont nécessité un traducteur indonésien-javanais). Afin de garder une souplesse de discussion et la plus grande spontanéité possible, je ne les ai pas enregistrés, et n'ai en général procédé à une prise de notes (mêlant français et indonésien) qu'après avoir quitté mes interlocuteurs. L'analyse a consisté à rechercher non une vérité unique, mais des accords, désaccords et contradictions à propos de pratiques, de savoirs ou d'interprétation de la situation ; pour cela, j'ai confronté ce qui n'est qu'interprétations personnelles de mes observations et des discours qui m'ont été tenu, entre elles en premier lieu, avec la littérature grise émise par les institutions locales en deuxième lieu et avec la littérature scientifique existante en troisième lieu[4] (Dovert *et al.*, 2004).

Figure 1. Carte de situation du Merapi



1 : KINAHREJO ; 2 : KALITENGAH LOR ; 3 : TURGO ; 4 : TRITIS ; 5 : BABADAN.
FOND DE CARTE TIRÉ DE MEI, LAVIGNE *ET AL.*, 2013.

La javanité comme médiance et comme territorialité

La javanité topographique

5 La DIY constitue l'un des cœurs de la « javanité » (*kejawen*[5]), qui mêle la strate animiste nousantarienne à des apports hindo-bouddhiques et à la première modernité islamique (Lombard, 2004). Géographiquement la javanité se traduit, d'une part, par un attachement holistique au sol mêlant syncrétisme religieux et sens de la hiérarchie et, d'autre part, par un dégradé centre-périphérie organisé en cercles concentriques qu'incarne la topographie de la DIY.

6 Au centre, trône le palais (*Kraton*), siège du pouvoir sacré du sultan, entouré de son quartier habité depuis des générations par les familles des « serviteurs » (*abdi dalem*) ; autour, la ville, traditionnellement domaine des marchands, des artisans, des artistes, aujourd'hui des universités (Yogyakarta est l'un des centres intellectuels et artistiques du pays), des techniciens de toutes spécialités, des hôtels,... Ce monde urbain se veut globalement humanisé et contrôlé. Les campagnes constituent le troisième cercle, mélange de rizières et de plantations, place du bétail et des animaux domestiques. Si les manifestations du monde invisible existent en ville, elles se font plus nombreuses ici (Bertrand, 2002).

7 Enfin, le quatrième cercle se compose des marges considérées comme peu anthropisées et hostiles à l'homme : forêts[6], montagnes (*gunung*), mer (*laut*). L'océan Indien, rendu dangereux par ses courants et décrit comme peu poissonneux, constitue le domaine de

Ratu Kidul, la Reine des Mers du Sud, épouse spirituelle ombrageuse du sultan, vénérée autant que crainte. Les monts, ce sont les collines de Gunung Kidul au sud-est (karstiques, peu propices à l'agriculture, peu densément peuplées et considérées comme répulsives), celles de Gunung Menoreh au sud-ouest et, surtout, le Merapi au Nord, domaine de *Ki Sapu Jagat* (« Celui qui nettoie le monde », lié par les mythes à la famille sultanale et à Ratu Kidul). La javanité valorise la marge écouménale volcanique aux dépens de la maritime : les côtes de la mer de Java (25 kilomètres au sud de Yogyakarta) apparaissent, aux yeux des habitants de la région, comme plus répulsives que le Merapi ou que les collines[7].

La négociation du quotidien

8 En plus de Ki Sapu Jagat, le volcan compte tout une série d'esprits divers. Les collines qui entourent le sommet principal et la forêt abritent les *penunggu* (« ceux qui attendent », c'est-à-dire qui veillent sur le volcan). Leur rôle est de protéger le domaine supra-humain que sont les hauteurs du Merapi : les êtres humains ont beau les fréquenter, ils n'y sont pas chez eux contrairement aux esprits ou aux animaux sauvages. Le conseil m'a été plusieurs fois répété, toujours par des anciens : si j'entre dans ces terres, je dois saluer les esprits qui y vivent et leur demander l'autorisation d'entrer.

9 Les habitants vivent avec leur volcan et ses esprits sur le mode de la négociation permanente. Quoique la religion inscrite sur leur carte d'identité soit généralement l'islam (plus rarement le christianisme), la plupart des Javanais pratiquent le syncrétisme *kejawen*. Exemplaire est ainsi le *labuhan*, la cérémonie annuelle d'offrandes organisée par le *juru kunci* et ses assistants au nom du sultan : mêlant prières adressées à Dieu et prières adressées aux esprits en javanais sacré, elle se tenait au-dessus de Kinahrejo dans un petit temple (détruit par l'éruption de 2010) dont l'entrée était encadrée par deux statues du dieu hindou Ganesh. Par-delà ce moment fort, au quotidien, tout acte est codifié, car pris dans un réseau d'obligations réciproques entre la divinité, les esprits et les humains.

10 Domaine du supra-humain, le volcan recèle aussi de l'infra-humain : la cosmogonie javanaise, héritée des conceptions hindo-bouddhiques, place l'homme au milieu d'un continuum liant l'Absolu aux enfers, via les esprits immatériels, l'homme, les autres êtres vivants et les créatures infernales. Flore et faune ont ainsi une place déterminée dans cet ensemble et sur le Merapi, en fonction de leur plus ou moins grande proximité avec l'homme. Les « animaux sauvages » (*binatang liar*) sont chez eux dans les hauteurs, alors que les gens qui y pénètrent doivent se soumettre à des règles précises et à des rituels de demande et de remerciement. Par contre si un animal sauvage dévaste les champs ou les plantations ou s'il pille les récoltes, alors il se trouve dans son tort car envahissant le domaine humain : macaques et sangliers sont ainsi traités de « voyous » (*nakal*), terme assez dépréciatif.

11 Cette conception holistique de la place de l'humain (individu) et de l'humanité (collectivité) dans un monde intégrant supra-humain et infra-humain s'incarne physiquement : globalement, dans la coexistence verticale et horizontale des trois pôles spirituels que sont le domaine sous-marin au sud et en bas, le sommet-cratère du Merapi au nord et en haut, et enfin le Kraton au milieu ; plus localement, dans la dualité destructrice/fertilisatrice du volcan et la coexistence des domaines des esprits, de la

faune et de l'homme. Ces limites entre le domaine de chacun ne sont jamais des frontières étanches, mais des transitions de proche en proche.

12 Marges de l'écoumène, les domaines supra et infra-humains se construisent donc par allers-retours permanents entre des pratiques quotidiennes et les contraintes qu'elles font peser sur l'ensemble de la société, et des conceptions métaphysiques encore très prégnantes et tout autant contraignantes (la « trajectivité » de Berque, 2009). La javanité définit donc le sens de ce milieu (« médiance ») très particulier qu'est la forêt tropicale d'altitude, tout en définissant les modalités de coexistence entre humain et non-humain, ainsi que les domaines où elles s'exercent (« territorialité », Raffestin, 1995). Cependant, la javanité doit faire face à un double mouvement mêlant islamisation et modernisation.

La javanité en péril ?

L'islamo-modernisme

13 Modernisation et islamisation : ces deux épistémologies qui apparaissent contradictoires en Europe s'allient en Indonésie. Si l'islam apparut dans l'Archipel au XII[e] siècle via des marchands indiens, il n'a touché de larges pans de la population que tardivement. Dans un monde nousantarien[8] alors dominé par des royaumes agraires où l'hindo-bouddhisme était très lié à la terre et à la hiérarchie, l'islam apparut comme un vecteur de dynamisme et d'ouverture ; cette première islamisation entraîna une première modernisation (Lombard, 2004). Les puissances européennes se coulèrent dans ce moule, et la modernisation contemporaine, scientifico-technique, s'est insérée dans ce flux ancien. L'islamo-modernisme, qui a connu une montée en force sous le général Suharto (1966-1998) et son successeur B.J. Habibie (1998-1999), constitue l'idéal des classes urbaines moyennes et supérieures en expansion (Raillon, 2003), en même temps que les pratiques traditionnelles se dévalorisent. Durand (2001, p. 108) déplore ainsi le « laminage par les puissants de tout ce qui est assimilé à la sauvagerie (forêts et peuples différents) ».

14 La javanité subit donc une folklorisation et une sclérose progressives. Elle faisait communiquer humain et non-humain ? La modernité a radicalisé cette frontière, la transformant en coupure entre sujet et objet : seul l'humain reste du domaine du sujet, et les éléments composant ladite « sauvagerie » se voient rejetés dans l'infra-humain. Quant à l'islamisation, elle a limité la supra-humanité à Dieu seul : *djinns* et *hantu* ne sont plus que ses auxiliaires, et le Merapi un outil dont Dieu peut se servir pour punir la corruption humaine. Sur le Merapi, l'éclatement entre générations est patent à ce sujet. Les anciens se plaignent de l'oubli par les jeunes générations de tout ce qui faisait le quotidien de la javanité, remplacé par des pratiques modernes « de la ville » (*dari kota*). Inversement, les jeunes (*i.e.* : les moins de 60 ans) reprochent aux anciens de rester bloqués dans les « temps anciens » (*zaman dulu*) dont la nostalgie peut se comprendre, mais qui ne pèse pas lourd face aux technologies de la communication, de la circulation, de la prévention scientifique des risques et face aux promesses économiques de la modernité capitaliste.

15 Le problème de la langue occupe ici une place non négligeable (Raffestin, 1995) : les jeunes générations, éduquées à l'école en indonésien, maîtrisent de moins en moins la variante sacrée du javanais, qui prend de plus en plus l'aspect d'une langue figée,

purement rituelle. Or, dans ce rôle, le javanais se trouve en concurrence avec l'arabe, plus séduisant car global et lié à la fois à la tradition islamique et à l'hypermodernisme technologique des émirats du Golfe. Quant aux fonctions véhiculaires (assurées par l'indonésien) et des échanges (assurées par l'indonésien et l'anglais), elles ne laissent que peu de place au javanais courant, dont l'usage se limite à ceux qui peuvent le parler (famille, touristes locaux,...). Donc non seulement le rapport à la montagne et à la forêt change, mais en plus il s'exprime de plus en plus en indonésien voire en anglais, via des canaux (télévision, école,...) qui ignorent la javanité.

Vers une fitna sur le Merapi ?

16 Bien que très progressive, la première modernisation islamique n'alla pas sans provoquer de heurts avec les religions évincées (Lombard, 2004). Si ces conflits et rivalités n'ont jamais vraiment cessé, depuis une trentaine d'années l'Indonésie connaît un processus de « chariatisation des esprits » (Feillard, Madinier, 2006) lié, d'une part, à l'évolution globale de l'islam pris entre modernisme, salafisme et traditionnalisme et, d'autre part, aux liaisons dangereuses entretenues par certaines fractions politiques du pays avec le radicalisme musulman. En Indonésie les tensions entre partisans d'une modernisation de l'islam et partisans d'une islamisation de la modernité débouchent sur l'alliance (*a priori* paradoxale) des premiers avec les traditionnalistes pour qui le *kejawen* correspond à un soufisme local et non à une hérésie, tandis que les seconds disposent de réseaux importants en Égypte ou dans la péninsule arabe (Raillon, 2003).

17 Ces derniers, qui disposent à Java de bastions dans certaines universités musulmanes et certaines *pesantren* (écoles coraniques), méprisent les pratiques liées au Merapi : en 2008, certains ont même décapité les statues de Ganesh du temple de Kinahrejo. D'autres, à défaut de pouvoir faire interdire le *labuhan* qu'ils jugent païen, ont cherché à le chariatiser : en 2008, les femmes étaient voilées et vêtues d'habits noirs fermant les épaules et les bras. La population a vivement réagi, appuyée sur les réseaux *kejawen*, et les années suivantes ont vu revenir les vêtements traditionnels.

18 Au-delà de l'épisode polémique, l'évolution à moyen terme de la figure du *juru kunci* témoigne aussi de cette double tendance. *Mbah* Marijan (1927-2010) se définissait comme un « paysan » (*petani*) ; il se référait à un savoir de type mystique et à une pratique proche du chamanisme. Sur le Merapi et à Yogyakarta, beaucoup lui conféraient sagesse et savoir en raison de sa proximité « extra-ordinaire » (au sens étymologique du terme, *luar biasa*) avec les zones peu anthropisées du volcan (en particulièrement la « ceinture », cette frange entre la forêt et le sommet) et les esprits qu'elles abritent. Au contraire, son fils et successeur *pak* Asih, qui travaille dans l'administration de l'*Universitas Islam Indonesia* et fréquente plus la ville que le sommet a recentré le rôle sur ce qu'il était à l'origine (un simple délégué du Kraton chargé du rituel annuel) et ne veut faire obstacle ni aux consignes d'évacuation, ni à une vision scientifique du volcan, ni à l'islam orthodoxe.

19 Ainsi, visions du monde et pratiques de l'espace se mêlent ou se croisent, se heurtent ou s'affrontent ; cela ne va pas sans poser de très concrets problèmes d'aménagement et de contrôle du territoire et d'accès aux ressources, dont la forêt du Merapi constitue un enjeu.

Vers un renouvellement des forêts comme milieu et territoire

Émergence d'une agro-forêt

20 Les forêts de Java ont longtemps servi de lieux de prélèvement (cueillette et chasse), de zones d'exil, de lieux de retraite et de méditation ou, lors des révoltes, de refuge et de maquis – et constituent encore une réserve de gibier, de bois et de fourrage. Réserves foncières offertes aux défricheurs, elles ont tout au long du XX^{e} siècle subi un net recul du fait de l'accroissement démographique : dans le centre de l'île, elles ne subsistent plus que sur les montagnes et dans les rares réserves naturelles de plaine. Sur le Merapi, elles couvrent une surface réduite, au-dessus des zones de rizières, de plantations et d'élevage et sous la zone rocailleuse du sommet ; leur orée basse (de 900 à 1200 mètres sur le flanc sud, mais jusqu'à 1400 sur les flancs ouest, nord et est) sert de limites au TNGM.

21 Les habitants du Merapi vivent essentiellement de l'agriculture, et celle-ci marque le paysage de son empreinte. La rizière domine au pied du volcan, puis se voit remplacée peu à peu par des plantations assez intensives de *salak* (« fruit-serpent »). Au-dessus encore, le paysage se transforme peu à peu en une vaste agro-forêt, mosaïque de petites plantations dont les usages sont aussi variés que les essences qui la composent.

22 Dans la javanité traditionnelle, l'agro-forêt n'existe pas en tant que telle : campagne, elle ressort de l'humain ; forêt, du non-humain. D'où une réticence des habitants à la qualifier par le substantif *hutan* – lui préférant généralement des appellations telles que *kebun* (« plantation », car la gestion de la parcelle relève de la décision privée de l'exploitant), ou *ladang* (« friche », car son usage évoque l'extensivité des pratiques forestières). Au contraire, les programmes officiels n'hésitent pas à utiliser le terme *hutan*, par exemple pour faire la promotion de sa politique de « forêt du peuple » (*hutan rakyat*) qui allierait, dans une optique de développement durable, reboisement et enrichissement des paysans (Utari, 2012).

Réévaluation de la valeur des lieux

23 Dans le cadre de ces politiques de développement des campagnes, la production coopérative laitière et le tourisme ont connu un développement rapide en vingt ans. Cette diversification économique s'est faite peu à peu, en impliquant la population concernée et en accord avec la territorialité et la médiance traditionnelles qui ont ainsi évolué en douceur. La production laitière, en développant le besoin de fourrage, a contribué à augmenter les surfaces agro-forestières. Quant au tourisme, il a permis de renouveler le rôle économique et le statut de la forêt et de la zone sommitale : autrefois domaine exclusif des divinités craint autant que respecté, cette dernière est devenue pour certains habitants (les guides) un gagne-pain qu'ils fréquentent sinon au quotidien, du moins régulièrement. Certes elle faisait déjà auparavant partie de l'écoumène (comme une de ses limites et un des hauts-lieux du pays), mais sa place a changé : autrefois « territoire sacré », aujourd'hui en partie « territoire des échanges » (Raffestin, 1995).

24 La création du TNGM en 2004, visant la sanctuarisation de l'habitat d'une faune rare et protégée, a par contre provoqué un conflit de territorialité. Aux règles édictées par le

Ministère des forêts, les habitants ont immédiatement opposé leurs usages traditionnels de prélèvement : chasse, fourrage, bois de chauffe. Depuis, séances de « socialisation » (*sosialisasi*) et de « vulgarisation » (*penyulhuan*) ont permis de passer d'un paradigme dirigiste à un paradigme plus participatif (Depraz, 2006) et de dégager un consensus qui semble plus ou moins respecté par toutes les parties : la chasse aurait cessé, et les habitants des villages situés sous les limites du Parc peuvent toujours y ramasser du bois de chauffe et du fourrage.

Conclusion

25 Du point de vue de la javanité, les pentes du Merapi font transition entre la campagne et la forêt. La protection accordée par le TNGM à la forêt et à la zone sommitale prolongerait donc la médiance et la territorialité traditionnelles, qui excluent ceinture et cratère de la sphère humaine, mais en inversant la polarité (de dangereuse la zone sommitale serait devenue à protéger, et menaçante l'anthropisation autrefois sécurisante). Toutefois les « éthiques environnementales » en jeu (Depraz, 2006) et les logiques d'exclusion qu'elles entraînent diffèrent radicalement ; si la forme est conservée, le fond change drastiquement.

26 Usage du sommet, ressources forestières et statut des différentes zones : les pratiques, reflétées par les discours tenus par mes interlocuteurs en 2009 et 2013 dans les villages de Kinahrejo, Turgo, Tritis et Kalitengah Lor, évoluent rapidement. Cas extrême de par sa densité de population, l'intensité des dichotomies sociales et le degré de risque auquel sont exposés les habitants, le Merapi montre le potentiel de renouvellement des savoirs vernaculaires en savoirs véhiculaires et la possibilité de métissage avec les savoirs scientifiques.

27 La frontière entre humain et non-humain se redéfinit au quotidien, selon les intérêts des différents types d'acteurs, les contraintes auxquelles ils doivent faire face et la médiance dans laquelle ils baignent et qu'ils contribuent à construire. Même si la situation n'est pas exempte de tensions sérieuses voire de crises (par exemple lors de réalisation de l'aléa éruptif : Mei, Lavigne *et al.*, 2013), loin de rester incommensurables les uns aux autres, les différents types de savoirs, de savoir-faire et de pratiques s'interpénètrent et co-évoluent. Ces savoirs véhiculaires, métissant savoirs vernaculaires, traditionnels ou locaux d'un côté et savoirs modernes, scientifiques et techniques de l'autre, permettent la communication entre les tenants des uns et les tenants des autres, leur servant de *lingua franca*.

28 L'existence d'une dimension véhiculaire n'autorise pas cependant à faire n'importe quoi n'importe comment. Ainsi, dans le cas du TNGM, certaines techniques de vulgarisation (comme les contes, utilisés dans de nombreux pays pour la sensibilisation à l'environnement, par exemple) ne fonctionnent pas ; sans doute est-ce lié à l'importance de la « face » à Java, qui oblige chacun à rester dans son rôle : le scientifique ne doit pas chercher à se faire passer pour un conteur ou un paysan, mais doit revendiquer son savoir et ses méthodes. Trouver des compromis entre les différentes éthiques environnementales (Depraz, 2006) et développer une territorialité commune exige donc le respect de certains impératifs socioculturels et socio-économiques.

BIBLIOGRAPHIE

ADDELL N., 2011.– *Anthropologie des savoirs*, A. Colin.

BERQUE A., 2009.– *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin

BERTRAND R., 2002.– *Indonésie : la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java*, Karthala.

BERTRAND R., 2007.– « Rencontres impériales. L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54-4 bis, p. 69-89.

BING J.B., 2012, « Du bon usage de la malgachisation », *Études Océan Indien*, 48, p.123-144.

DEPRAZ S., 2008.– *Géographie des espaces naturels protégés. Genèse, principes et enjeux territoriaux*, Armand Colin.

DOVERT S. *et al.*, 2004.– *Réfléchir l'Asie du Sud-Est. Essai d'épistémologie*, Les Indes savantes/IRASEC.

DURAND F., 2001.– *La jungle, la nation et le marché. Chronique indonésienne*, L'Atalante.

FEILLARD A., MADINIER R., 2006.– *La fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale : de 1967 à nos jours*, Les Indes savantes.

LAVIGNE F., 2001.– « Le paradoxe d'une montagne tropicale volcanique : surpeuplement et risques naturels sur le volcan Merapi, Java, Indonésie », in Bart F., Morin S., Salomon J.N. (dir.), *Les Montagnes tropicales. Identités, mutations, développement*, DYMSET, pp. 119-131.

LOMBARD D., 2004.– *Le carrefour javanais*, 3 vol., éd. de l'EHESS.

MEI E.T.W., LAVIGNE F. *et al.*, 2013.– « Lessons learned from the 2010 evacuations at Merapi volcano », in *Journal of Volcanology and Geothermal Research*

RAILLON F., 2003.– « Le gouvernement de l'Indonésie par l'islam et la science. Visions d'intellectuels en quête de pouvoir », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 101-102, p. 215-228.

RAFFESTIN C., 1995.– « Langue et territoire. Autour de la géographie culturelle », in Walty S., Werlen B. (eds), *Kulturen und Raum : theoretische Ansätze und empirische Kulturforschung in Indonesien : Festschrift für Professor Albert Leemann*, Zurich, Rüegger, p. 87-104.

SUBRAHMANYAM S., 2007.– « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5, n°54-4 bis, p. 34-53.

TRIYOGA L.S., 2010.– *Merapi dan orang Jawa. Persepsi dan Kepercayaannya*, Grasindo.

UTARI A.D., 2012.– *Penerapan Strategi Hutan Rakyat Opsi Penyelamatan Kehancuran Hutan Negara*, Cakrawala.

NOTES

1. Avec Bertrand (2007), qui lui-même suit Subrahmanyam, on préfèrera le concept de « métissage » à celui d'« hybridation ».
2. Les expressions en indonésien figurant entre parenthèses sont celles employées par les habitants ; dans le corps du texte, on emploiera en général le français.
3. Pour plus détails sur ce concept et le cadre théorique dans lequel il s'inscrit, cf. Bing, 2012.

4. Les articles et livres lus mais non cités dans ce texte ont été exclus de la bibliographie. Ainsi ceux de Mei, Belizal, etc.
5. Ce terme renvoie d'abord à une pratique religieuse syncrétiste et, par extension, à la vision du monde qu'elle soutient et suppose. Il peut se traduire par « javanité » (comme ici), mais aussi par « javanisme » (exploitation politique de la javanité par le régime d'*Orde baru* du général Suharto, qualifiée de « fascisme javanais » par l'écrivain P.A. Toer).
6. *Hutan* forme une anagramme de *hantu* (« fantômes » ou « esprits mauvais », en qui la croyance reste forte). S'il n'y a là que coïncidence, la proximité des deux termes ne renforce pas moins le côté effrayant de la forêt. Aussi bien en me rendant en forêt qu'en circulant de nuit sur le Merapi, des conseils de prudence m'étaient donnés en raison de la présence de ces esprits (pour ma part j'avoue que je craignais plus, dans le second cas, les chauffards).
7. Au point que, lors du séisme du 27 mai 2006, et bien que la ville se situe à 100-150 mètres d'altitude, plus de citadins ont préféré fuir Yogyakarta vers le nord et le volcan pourtant en éruption depuis une dizaine de jours, que vers le sud et la mer par crainte d'un tsunami.
8. De *Nusantara* (« Archipel »), cet adjectif désigne ce qui se rapporte à l'Insulinde avant l'émergence des constructions politiques récentes que sont les États de la région.

RÉSUMÉS

Organisé en cercles concentriques hiérarchisés, le monde javanais trouve l'une de ses limites en montagne. Domaine du supra-humain (dieux, esprits) autant que de l'infra-humain (animaux et plantes sauvages), ces limites demandent à être abordées avec précaution, par une négociation permanente avec les forces qui y vivent. Cette conception holistique de la place de l'homme dans le monde tend à se voir contestée par un double mouvement puissant en Indonésie depuis une trentaine d'années, mêlant islamisation et modernisation. Ce processus transforme la notion de frontière entre humain et non-humain, tant sur le plan symbolique et intellectuel que sur le plan des pratiques spatiales. Des savoirs et savoir-faire métis semblent désormais dominer dans les diverses couches de la société ; leur confrontation provoque de très concrètes difficultés (aménagement et contrôle des territoires, accès aux ressources locales...), mais elle débouche également sur un renouvellement de la territorialité liée aux marges écouménales que sont la forêt et le cratère.

INDEX

Mots-clés : volcan Merapi, javanité, forêt, modernisation, savoirs, territorialité

AUTEUR

JEAN-BAPTISTE BING

Université de Genève, département de géographie et environnement/IUFE