

# UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

## Essai d'ethnoarchitecture balinaise

Par  
Dounia Alouani

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
En vue de l'obtention du grade de  
Maître ès sciences (M.Sc.)

Août, 2002

© Dounia Alouani, 2002





**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Essai d'ethnoarchitecture balinaise

Présenté par :

Dounia Alouani

a été évalué par un jury composé des personnes  
suivantes :

Kevin Tuite  
(président rapporteur)

Robert Crépeau  
(directeur de recherche)

Louise Paradis  
(membre du jury)

## RESUMÉ

Mots-clés : Ethnologie, architecture, traditionnelle, Bali.

Le présent mémoire s'intéresse aux transformations des espaces bâtis et sociaux des maisons de type *umah*, qui sont les habitations des Balinais roturiers, dans la ville et la région de Denpasar. La maison traditionnelle balinaise, vaste enclos composé de plusieurs pavillons organisés autour d'une cour centrale, n'est plus adaptée au contexte urbain. Les habitations contemporaines présentent de nombreuses transformations des modes de structuration de l'espace, des techniques de production et des usages du modèle vernaculaire. Il identifie les permanences, les mutations et les effacements du legs balinais ainsi que les innovations inhérentes à la modernité. L'approche ethno-architecturale met en évidence le lien étroit qui lie les formes architecturales à l'ordre coutumier balinais. À Bali, la relation habitat-habitant est d'autant plus forte que la résidence est une affiliation culturelle. Groupement territorial,

la maison correspond à l'espace intra muros qui inclut, outre l'espace domestique, le temple familial avec l'autel des origines où se perpétue le culte des ancêtres. Groupement social, la maison comprend la famille au sens large du terme, c'est-à-dire l'ensemble des familles nucléaires qui habitent dans la maison et celles qui sont ancrées à son temple familial. Toutes sont liées par un même culte des ancêtres qui résident dans le temple familial et s'incarnent périodiquement dans un de leurs membres. La maison, dans les doubles sens social et territorial du terme, constitue un groupe cultuel de descendance. Dans cette perspective, il apparaît que, parallèlement aux contraintes imposées par la modernité, la nature et le degré de transformations admises dans l'habitat demeurent, en grande partie, déterminées par le statut cultuel de la maison.

## ABSTRACT

Keywords: Anthropology, ethnology, architecture, Bali.

The present study discusses the transformations of the social and built spaces of the *umah* house - the commoner's habitation - in the region of Denpasar. A traditional Balinese house is built on a huge enclosure and is comprised of several smaller homes organized around a central courtyard. A Balinese house is therefore not adapted to the actual urban context. In contrast, a contemporary living house presents numerous transformations of the way space is structured, of the production's techniques and in the use of the vernacular model. My work identifies the constancies, transformations and erasures of the Balinese legacy as well as the innovations inherent to modernity. The ethno-architectural approach demonstrates the link between the architectural form and the Balinese customary order. In Bali the habitat-habitant relation is so strong that the residence is a cultural affiliation. When

viewed as a territorial group, the house is an intra muros space that includes the domestic space as well as the family temple (includes the origins altar where the ancestor's cult is perpetuated). As a social group, the house includes all the nuclear families that live together and those who are linked to the family temple. All members of the social group are bound by the ancestor's cult who reside in the temple and periodically embody one of the members. The house, both socially and territorially, constitutes a cultural group of descendants. From this perspective it appears that, despite the constraints imposed by modernity, the cultural status continues to define the nature and the degree of the habitat transformation

## TABLE DES MATIÈRES

1. INTRODUCTION	1
1.1. LA MAISON TRADITIONNELLE BALINAISE DE TYPE UMAH	2
1.2. UNE APPROCHE ETHNO-ARCHITECTURALE DE L'ESPACE DOMESTIQUE	6
1.3. APERÇU GÉOGRAPHIQUE, ETHNOHISTORIQUE ET COSMOLOGIQUE	13
1.3.1. GÉOGRAPHIE	13
1.3.2. DES PREMIERS HOMMES À LA CRÉATION DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE	18
1.3.3. APERÇU ETHNOGRAPHIQUE	26
1.3.4. REPRÉSENTATION DU MONDE	30
2. TYPOLOGIE DES HABITATIONS	36
2.1. ORIENTATION ET COSMOLOGIE	36
2.1.1. LES SYSTÈMES D'ORIENTATION	36
2.2. MODÈLES COSMOLOGIQUES.	43
3. DES MAISONS ROTURIÈRES	49
3.1. UNE TYPOLOGIE INDO-BALINAISE	49
3.2. LA UMAH	57
4. LES MODES DE STRUCTURATION DE L'ESPACE	68
4.1. LES DIRECTIONS DE L'ESPACE	68
4.1.1. LES ESPACES HABITÉS INTRA MUROS	68
4.1.2. LES ESPACES DE CIRCULATION	73
4.2. LES SIGNIFICATIONS DE L'ESPACE	75
4.2.1. LA HIÉRARCHISATION HORIZONTALE DE L'ESPACE	76
4.2.2. LA HIÉRARCHISATION VERTICALE DE L'ESPACE	85
4.2.3. LES LIMITES	87
4.3. LES DIMENSIONS DE L'ESPACE	90

<b>5. LES TECHNIQUES DE PRODUCTION DE L'ARCHITECTURE</b>	<b>92</b>
5.1. UN MODÈLE ORIGINEL SYMBOLIQUE ET SOCIAL	93
5.2. UN CALENDRIER DE LA CONSTRUCTION À DOMINANCE RITUELLE	96
5.3. LES ACTEURS DE LA CONSTRUCTION	103
<b>6. LES MODÈLES RÉSIDENTIELS BALINAIS</b>	<b>106</b>
6.1. LA GÉNÉALOGIE DES MAISONS	106
6.1.1. LES MODES DE FILIATION DES HABITATIONS	107
6.1.2. TYPOLOGIE GÉNÉALOGIQUE ET CULTUELLE	112
6.2. LA RANGÉE DE MAISONS	115
<b>7. CONVERSION DES TECHNIQUES DE PRODUCTION DE L'ARCHITECTURE</b>	<b>122</b>
7.1. LES NOUVELLES CONSTRUCTIONS	122
7.1.1. LA FERMETURE ET LE CLOISONNEMENT DE L'ESPACE.	123
7.1.2. LA PARTITION DES ACTIVITÉS ET LA SPÉCIFICATION DE L'ESPACE	126
7.1.3. LA PRIVATISATION DE L'ESPACE	128
7.2. LE PROJET ARCHITECTURAL	129
7.2.1. LES TRANSFORMATIONS DU PROCESSUS DE CONSTRUCTION	129
7.2.2. DE NOMBREUX ACTEURS : LES ARCHITECTES	133
<b>8. PRÉGNANCE DES MODES DE STRUCTURATIONS DE L'ESPACE</b>	<b>137</b>
8.1. PERMANENCE ET ADAPTATION DES DIRECTIONS ET DES SIGNIFICATIONS DE L'ESPACE	137
8.2. EFFACEMENT PROGRESSIF DU SYSTÈME DE MESURES	139
<b>9. CONCLUSION</b>	<b>140</b>
<b>10. BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>158</b>

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

Fig. 1 : Répartition des pavillons d'une umah .....	8
Fig. 2 : Carte de Bali.....	14
Fig. 3 : Mont Agung .....	15
Fig. 4 : Mont Batur (1 717 mètres) .....	16
Fig. 5 : Sangiran 17, seul pithécantrope dont la face soit conservée.....	19
Fig. 6 : Femmes portant des offrandes.....	22
Fig. 7 : The aftermath of the 1906 Denpasar puputan:.....	25
Fig. 8 : Le président Soekarno .....	26
Fig. 9 : Rose des vents balinaise .....	32
Fig. 10 : Cérémonie de la crémation.....	35
Fig. 11 : Les neuf directions de l'espace.....	37
Fig. 12 : Axe kangin-kauh .....	37
Fig. 13 : Représentations du Mont Meru.....	40
Fig. 14 : Quadrillage hiérarchique selon la nawa sanga .....	42
Fig. 15 : Quadrillage hiérarchique selon le modèle du Tri hita karana.....	44
Fig. 16 : Le saga mandala appliqué à la maison .....	47
Fig. 17 : Le meten.....	58
Fig. 18 : Bale dangin .....	59
Fig. 19 : Bale dauh.....	59

Fig. 20 : Cuisine.....	59
Fig. 21 : Grenier à riz .....	59
Fig. 22 : Temple familial .....	60
Fig. 23 : Enclos à cochon .....	60
Fig. 24 : Système constructif des pavillons .....	63
Fig. 25 : Le quartier d'habitation : un espace centripète.....	71
Fig. 26 : L'entrée du quartier d'habitation, aling aling.....	74
Fig. 27 : Du porche d'entrée au temple familial, le cheminement le long de la diagonale hiérarchique.....	77
Fig. 28 : En amont, un espace orienté vers la spère ouranienne : le temple familial. ....	79
Fig. 29 : Orientation de la porte du grenier à riz.....	80
Fig. 30 : Gamelan.....	120
Fig. 31 : Façade d'un hôtel de « style Bali ».....	130
Fig. 32 : Construction de « style Bali » inspirées du grenier à riz.....	132

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Robert Crépeau, professeur d'ethnologie à l'Université de Montréal, qui a accepté de diriger ce mémoire. Je le remercie pour son soutien, ses commentaires et son soutien dans les moments difficiles.

Je veux aussi remercier mon mari, Werner Meier pour ses conseils, sa rigueur et son aide si précieuse lors de mon hospitalisation. Sans lui, je n'aurais pu mener à terme ce projet.

Enfin, merci à mes précieux amis Gladys Aragon, Alain Grégoire et Christian Dulude qui m'ont encouragé à entreprendre une maîtrise et dont les commentaires durant la recherche ont grandement contribué à la réalisation de mon travail.

## 1. INTRODUCTION

Lors de mon séjour à Bali en 1999, j'ai été confrontée à une réalité bien différente de l'entité pan-balinaise à laquelle je m'attendais suite à la lecture de quelques monographies que j'avais consultées avant mon départ. C'est en fait ce qui m'a amené à m'intéresser de plus près à la culture de cette île où j'ai eu l'opportunité de visiter quelques habitations traditionnelles en constatant que l'espace domestique bâti est, comme toute chose à Bali, le reflet d'un ordre cosmique immuable. Une fois orienté, l'enclos doté d'un modèle céleste vise à mettre en concordance le microcosme et le macrocosme. Je me réserve cependant de généraliser cette constatation à l'ensemble de l'île. En effet, lors d'un travail portant sur l'architecture traditionnelle balinaise, je me suis rendue compte que la littérature réfère presque invariablement à la grande diversité locale de la culture balinaise; il est donc très difficile d'en retirer une image de l'étendue de cette diversité et des modèles régionaux. Pour cette raison, j'ai limité ma recherche à

la région et la ville de Denpasar à cause de son homogénéité culturelle, mais aussi parce que la plupart des travaux ayant été publiés portent sur cette région, limitant ainsi mes sources ethnographiques disponibles. Mes données architecturales proviennent principalement de la région de Denpasar, capitale de la province indonésienne.

## 1.1. LA MAISON TRADITIONNELLE BALINAISE DE TYPE UMAH

Dans la perspective d'André Leroi-Gourhan

« l'habitat répond à une triple nécessité: celle de créer un milieu techniquement efficace, celle d'assurer un cadre au système social, celle de mettre de l'ordre, à partir d'un point, dans l'univers environnant »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole: la mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965, p.150.

## La maison traditionnelle n'est pas seulement

« une structure matérielle habitable , mais l'espace bâti le plus intimement lié à l'homme, le point d'ancrage initial de l'être humain dans la société. Si tout espace bâti est l'expression spatiale d'un rapport au mode d'une société déterminée, la maison traditionnelle est à la fois l'originale et le reflet de cette traduction. Original, l'habitat est le premier espace vécu par l'homme; la maison natale grave en nous une conception de l'espace, legs d'une expérience réelle ou onirique, qui incarne les contraintes et les valeurs fondamentales de notre environnement socioculturel et physique. Reflet, l'habitat est une reproduction de l'univers à l'échelle microcosmique; la maison est l'expression de l'ordre cosmique, c'est-à-dire de la conception du monde qui règle tous les gestes du quotidien »<sup>2</sup>.

Dans ce contexte, je me suis intéressée à la problématique des représentations (ici, la cosmologie), de l'organisation sociale coutumière ainsi que de la répartition des activités dans la

---

<sup>2</sup> C. Mac Donald, *et al.*, *De la hutte au palais, sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est*, CNRS, Paris, 1987, p.36.

structuration de l'espace bâti (culture matérielle). Les espaces bâtis et sociaux domestiques ont été étudiés; une partie du présent travail se penchera sur l'impact de l'importation de modèles architecturaux exogènes à Bali au niveau de la conception de l'espace traditionnel balinais. À Bali, la relation habitant-habitat est d'autant plus forte que la résidence est une affiliation culturelle. Groupement territorial, la maison correspond à l'espace *intra muros* qui inclut, outre l'espace domestique le temple familial avec l'autel des origines où se perpétue le culte des ancêtres. Groupement social, la maison comprend la famille au sens large du terme, c'est-à-dire l'ensemble des familles nucléaires qui habitent dans la maison et celles qui sont ancrées à son temple familial. Toutes sont liées par un même culte des ancêtres qui résident dans le temple familial et s'incarnent périodiquement dans un de leurs membres.

Les familles nucléaires sont intégrées aux différents groupes qui composent la société coutumière par leurs

affiliations à des systèmes de temples, c'est-à-dire par leurs ancrages culturels, le premier d'entre eux étant le temple de la maison. En effet, la maison est le premier maillon à partir duquel l'individu, qui n'existe pas en tant que tel mais par l'intermédiaire de sa famille nucléaire, peut contracter les autres affiliations culturelles de la société coutumière<sup>3</sup>, telles que les groupes de descendance (*dadia*), les groupes titrés (*soroh*), le hameau ou la « rangée de maisons » (*banjar adat*), le village (*desa adat*), la société d'irrigation (*subak*), les affiliations à des maisons princières et brahmaniques ainsi que les associations volontaires (*seka*).

---

<sup>3</sup> C. C. Geertz, *Bali : interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983, pp.125-130.

## 1.2. UNE APPROCHE ETHNO-ARCHITECTURALE DE L'ESPACE DOMESTIQUE

L'étude parallèle de l'espace bâti et de l'organisation sociale coutumière se situe à mi-chemin entre les sciences humaines et sociales, et celle de l'architecture. Son objectif est d'appréhender la construction des espaces bâtis et sociaux. Cette démarche associe deux types d'approches : la première, d'ordre architectural, interroge les formes architecturales, révélatrices de phénomènes sociaux; la seconde, d'ordre ethnographique, permet de saisir les déterminants culturels du rapport à l'espace.

L'architecture s'inscrit dans le cadre naturel de l'anthropologie culturelle selon Taylor (1871). D'origine britannique, cette anthropologie est centrée sur l'étude des comportements et des productions spécifiques d'une culture. L'anthropologie sociale quant à elle, étudie les formes de communication qui fondent la vie sociale, et s'est consacrée

depuis son origine la l'étude des systèmes de représentations (Durkheim, Mauss). L'architecture, étant à la fois pensée et construction de l'espace, appartient aux deux perspectives. Une anthropologie de l'architecture vise donc à connaître l'Homme total envisagé à la fois à partir de ses productions et de ses représentations, sur le double plan de la culture matérielle et de la culture mentale.

La maison traditionnelle, vaste enclos bâti, est composée de plusieurs pavillons organisés autour d'une cour centrale (Fig. 1). Mon étude consistera donc dans un premier temps à déconstruire et analyser le modèle domestique traditionnel afin d'identifier les éléments qui le structurent. L'analyse du modèle traditionnel s'intéresse aux modes de structuration de l'espace, aux mécanismes de production et de reproduction des formes bâties, à la pratique et aux usages sociaux.

## THE RESIDENTIAL COMPOUND

The Balinese residential compound consists of a number of pavilions (bale) and other structures enclosed on all sides by a wall of whitewashed mud or brick. There is a central courtyard (1) of packed earth which is kept free of vegetation except for a few ornamental flowers or a decorative frangipani tree, while the rest of the compound is laid out according to the Balinese conception of the sacred and profane. Thus, the family shrine is situated in the northeasternmost corner of the compound, with the principal sleeping pavilion (meten) placed beside it, a little to the west, but

still on the northern side of the central courtyard. Although the meten is normally occupied by the head of the family and his wife, it may be vacated for newlyweds, being the only place in the compound where privacy is available; family heirlooms are also kept here. The sleeping accommodation of other family members (bale sikepat) - the Balinese compound may be home to several families, the heads of which are brothers - is situated on the eastern side of the courtyard, while the pavilion for receiving guests (bale tiang sangka) stands on the opposite side of the courtyard, to the west. The bale sekenam, which is where the women do their weaving is located at the southern end of the courtyard, as are the kitchen (paon), rice barn (lumbung) and pigsty. The entrance to the compound should ideally be placed at the kelod end of the enclosure. According to the Balinese, this has a direct influence on the lives and well-being of family members: one location will promote wealth, but mean fewer children; another location will enhance popularity, but bring sickness, and so on. A small wall (aling aling) is built directly behind the opening, screening off the interior and obstructing the entry of malevolent influences. The compounds of well-to-do families will also have a number of other buildings which provide accommodation, and may also include an ornately carved bale gede which is used as a place for entertaining guests.



**Fig. 1 : Répartition des pavillons d'une umah**

Source: [http://www.indonesianheritage.com/Encyclopedia/Architecture/Traditional\\_Architecture/The\\_Balinese\\_House/body\\_the\\_balinese\\_house.html](http://www.indonesianheritage.com/Encyclopedia/Architecture/Traditional_Architecture/The_Balinese_House/body_the_balinese_house.html)

J'adopte à cette fin une approche structuraliste visant à établir un parallèle entre les formes architecturales - ici la maison traditionnelle de type *umah* - et les formes symboliques de la culture balinaise contemporaine. Je procéderai à une analyse et une déconstruction du modèle domestique traditionnel suivie d'une description de l'organisation coutumière sud-balinaise afin d'identifier les éléments qui structurent l'espace bâti. Cette démarche concilie donc deux approches : la première d'ordre architectural qui interrogera les formes bâties, révélatrices de phénomènes sociaux; la seconde, d'ordre ethnologique, permet de saisir les déterminants socio-culturels du rapport à l'espace.

En ce qui a trait au corpus bibliographique, j'ai concentré ma recherche sur des données de types ethnologiques, historiques, graphiques et religieuses.

La lecture des formes bâties est fondée sur des documents graphiques i.e. des plans de maisons tirés d'archives dont

l'Université de Denpasar a bien voulu m'envoyer des copies. Ma source principale de la réglementation touchant à l'architecture traditionnelle a été l'*Asta Kosali* traduit par le professeur Gelebet<sup>4</sup>. Cet ouvrage important peut être considéré comme l'encyclopédie de l'architecture traditionnelle balinaise. Son objectif est double : présenter la symbolique de l'espace traditionnel dans un langage rationnel et compréhensif par tous et restituer la symbolique des formes comme marqueur privilégié de la culture régionale. On y trouve donc aussi bien des données architecturales que cosmologiques, sociales ou symboliques qui régissent la structuration de l'espace bâti.

Quant aux données d'ordre général en ethno-architecture, je me suis surtout référée à trois écrits : *Pour une anthropologie de la maison*, de Amos Rapoport qui m'a guidée

---

<sup>4</sup> N. Gelebet, *Balinese Traditional Architecture*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Denpasar, 1985.

dans mes pistes d'analyse, celui de Roxana Waterson, *The Living House*, qui est une étude transculturelle de l'ethno-architecture domestique. Enfin, j'ai recueilli plusieurs données architecturales et culturelles dans la magnifique œuvre de Miguel Covarrubias, *Island of Bali*, qui sert de référence dans la plupart des recherches balinaises.

En ce qui concerne les données ethnologiques i.e. l'organisation sociale et la cosmologie, je me suis surtout basée sur cinq volumes de C. Geertz intitulés *Bali : interprétation d'une culture*, *Negara*, *The Theater State of Nineteenth Century Bali* ainsi que *Tektonomy in Bali : Parenthood, Aging and Genealogical Amnesia*. Viennent ensuite l'ouvrage de F. Barth, *Balinese Worlds* ainsi que celui de U. Wikan *Managing Turbulent Hearts*.

La lecture de ces ouvrages m'a notamment servi à établir les lignes directrices de mon mémoire. J'ai évidemment complété cette recherche par des articles parus dans des

périodiques dont l'*Australian Journal of Anthropologie* et la revue *Archipel* tout en ne négligeant pas les données que j'ai pu recueillir sur le terrain lors de mon voyage en été 1999.

Je tiens à souligner le fait que ce voyage n'a pas eu lieu dans le cadre de mes études. J'ai découvert l'architecture traditionnelle balinaise durant mon séjour et c'est seulement à mon retour que j'ai décidé d'en faire un sujet de recherche. Les données qui ont pu être recueillies sur le terrain proviennent d'observations faites lors de visites ponctuelles. Il s'agit donc avant tout d'une recherche en bibliothèque que j'ai tenté de mettre en relation avec des observations relevées sur le terrain. De là relève l'originalité de ce mémoire puisque très peu de travaux portant sur l'ethnoarchitecture balinaise en été menés à terme à ce jour.

## 1.3. APERÇU GÉOGRAPHIQUE, ETHNOHISTORIQUE ET COSMOLOGIQUE

### 1.3.1. GÉOGRAPHIE

Du point de vue géographique et économique rien n'attire particulièrement l'attention sur Bali. Elle est l'une des 13 997 îles de l'immense archipel indonésien qui s'étire de la pointe nord de Sumatra au cœur de la Nouvelle-Guinée, sur près de cinq mille kilomètres ; presque un point sur la carte de l'Asie du Sud-Est, avec ses 5 560 km<sup>2</sup>, face aux géants que sont Sumatra (471 500km<sup>2</sup>) Kalimantan (partie indonésienne de Bornéo : 539 400km<sup>2</sup>), Sulawesi (188 000 km<sup>2</sup>) ou l'Irian Jaya (partie indonésienne de la Nouvelle-Guinée : 422 000 km<sup>2</sup>). C'est la plus occidentale des petites îles de la Sonde qui s'étendent de l'extrémité est de Java jusqu'à Timor, aux portes de l'Australie.

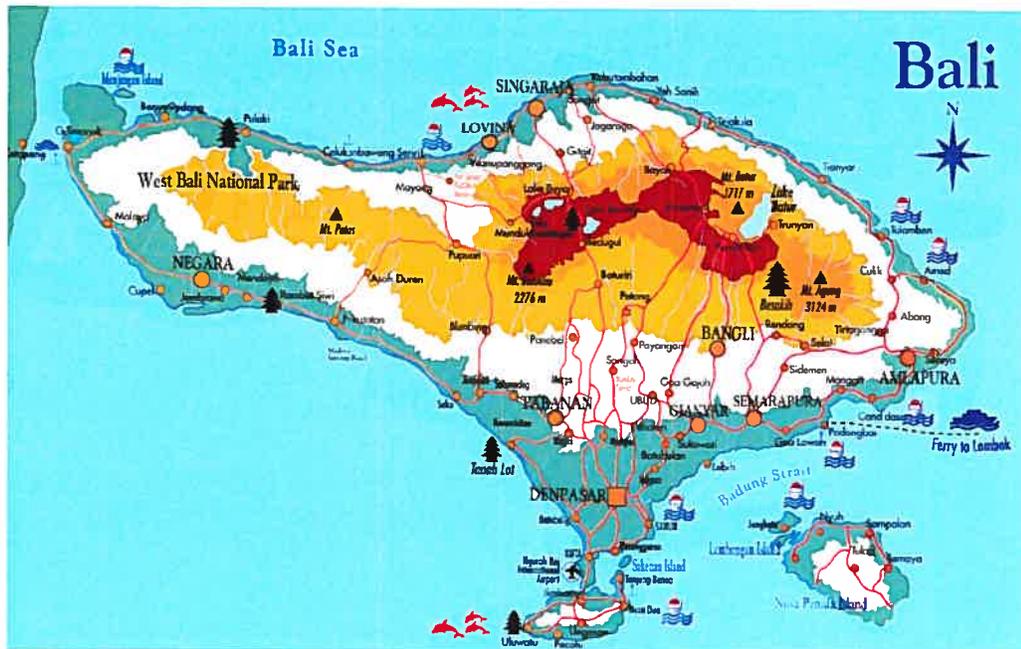


Fig. 2 : Carte de Bali

Source : <http://membres.lycos.fr/bali2001/carte.html>

Bali (Fig. 2) est séparée de l'île de Lombok, à l'est, par un détroit de 40 km où les fonds marins approchent 2000 mètres. À l'ouest, au contraire, la profondeur de la mer qui la sépare de Java n'excède pas 60 mètres. Cela tendrait à prouver qu'à une époque géologique lointaine, ces deux îles n'en faisaient qu'une ; hypothèse renforcée par l'étonnante similitude entre les paysages de Java Est et ceux de Bali. Au nord, une étroite bande côtière au climat sec, à la végétation pauvre ; au sud, une série de plaines luxuriantes, entrecoupées de cours d'eau

coulant au fond de gorges ; entre ces deux régions, une chaîne volcanique jalonnée de sommets en activité constitue l'épine dorsale de l'île. Les principaux volcans se situent au centre et à l'est de Bali : le Batukau (2 276 mètres), le Batur (Fig. 4) situé au centre d'une immense caldeira de plusieurs kilomètres de diamètre bordée par un lac, l'Agung (Fig. 3) qui culmine à 3 142 mètres.



**Fig. 3 : Mont Agung**



**Fig. 4 : Mont Batur (1 717 mètres)**

En fait, Bali n'est qu'un minuscule maillon de la longue chaîne volcanique qui va de Sumatra à la Nouvelle-Guinée. Cette zone, qui englobe également l'archipel des Philippines, ne constitue elle-même qu'une petite partie de la ceinture de feu du Pacifique. L'ambivalence des volcans, dispensateurs de mort mais aussi source de vie, se révèle à Bali comme dans le reste de l'Indonésie. L'amplitude du relief accentue les précipitations particulièrement sur la côte Sud, exposée aux vents dominants. La qualité des alluvions volcaniques riches en sels minéraux

fertilise les terrains, favorisant les cultures les plus diverses. La situation de l'île, à huit degrés sous l'équateur dans l'hémisphère sud, lui donne un climat de type équatorial, chaud et humide. La température moyenne reste assez constante, autour de 28 degrés. Elle tombe d'une dizaine de degrés dans les zones montagneuses. La taille modeste de l'île, qui s'étend sur 120 km d'est en ouest et sur 70 km du nord au sud, laisse jouer l'influence océanique lui assurant un climat agréable. Par sa position limite entre le monde asiatique et l'Océanie, elle bénéficie de deux types de mousson. La mousson d'Australie apporte du sud-est des vents à faible teneur hygrométrique, déterminant une « saison sèche » qui va de mai à septembre. Le reste de l'année, les vents soufflent du nord-ouest, occasionnant des précipitations importantes. Là encore le sud est plus arrosé, puisque l'on relève une moyenne annuelle de 2 250 mm à Denpasar contre 1 130 à Singaraja, dans le nord.

### 1.3.2. DES PREMIERS HOMMES À LA CRÉATION DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE

Sur les 13 997 îles de l'archipel indonésien, Bali est la seule qui soit demeurée hindouiste. Alors qu'au X<sup>IV</sup>e siècle la civilisation indo-javanaise rayonnait sur une grande partie du pays, l'île est restée le conservatoire de l'apport culturel venu des Indes. Il est d'ailleurs remarquable de trouver dans les traditions actuelles des éléments provenant de l'extérieur mêlés à des composantes proprement balinaises, dans une symbiose originale. Cela montre à quel point l'histoire de cette île a été une succession de flots. Tantôt elle est étroitement liée à celle l'Indonésie, notamment à celle de Java. Tantôt elle se replie à l'intérieur de son cadre démographique pour mener une existence propre.

On possède actuellement peu de données sur l'histoire ancienne de l'Indonésie et sur celle de Bali en particulier. La découverte en 1892 des restes du Pithécantrophe de Java (Fig. 5), un hominidé ayant vécu 300 000 ans avant notre ère,

prouve cependant l'ancienneté du peuplement de ces régions. On sait également qu'elles furent un carrefour où se succédèrent différentes vagues de populations venues du Sud-Est asiatique : Vedda, Negritos et surtout Proto-Malais. Ces derniers venus du Yunnan, une province méridionale de Chine, introduisirent dans les îles de la Sonde, au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne, la technique de la rizière et la civilisation de bronze.



**Fig. 5 : Sangiran 17, seul pithécantrope dont la face soit conservée.**

Source : <http://www.france.diplomatie.fr/culture/france/archeologie/java/zoom/photo03.html>

On trouve une trace de ce brassage de population dans la diversité ethnique et linguistique de l'Indonésie. On y retrouve

une multiplicité de types physiques, de langues et dialectes, de coutumes, de pratiques religieuses. A Bali même, les caractères anthropologiques ne sont pas toujours homogènes et semblent la composante d'apports successifs. On y entend parler des langues différentes. L'hindouisme constitue le tronc culturel commun pour la majeure partie de la population, mais il existe néanmoins, dans quelques régions isolées, des communautés villageoises dont les membres, désignés sous le vocable *Bali-Aga* ou « Balinais purs », ont maintenu des traditions animistes ne devant rien au courant d'indianisation qui a marqué l'histoire de l'Indonésie.

Les influences venues de l'Inde commencent à s'affirmer vers 200 ans avant J.-C., notamment à Java où l'hindouisme, le bouddhisme et la langue sanscrite vont pénétrer profondément au cours du siècle. Jusqu'à la fin du Ve siècle, on ne trouve pas trace d'influence javanaise sur cette île qui paraît déjà hindouiste. L'histoire commune des deux îles commence véritablement au XIe siècle sous le règne d'Avilangga, dont le

royaume s'étendra jusqu'au centre de Java. A sa mort, en 1049, les relations entre Bali et l'île voisine se relâchent. Elles reprennent par la force en 1343, lorsque l'empire javanais de Madjapahit entreprend la conquête de Bali. Il s'ensuit une javanisation intensive de l'île. Une dynastie princière s'installe même à Gelgel, dans le Sud-Est. La culture indo-javanaise devient prééminente. Comme tous les empires, celui de Modjapahit, dont la domination s'étendait de Bornéo aux Moluques, finit par s'écrouler, détruit par des rivalités internes et surtout par le développement de l'islam.

A partir du XVe siècle, la religion musulmane se répand dans l'archipel indonésien. Par sa simplicité et sa rigueur, elle est adoptée par le peuple et des petits souverains que la stratification sociale complexe et les spéculations métaphysiques de l'hindouisme n'avaient pas toujours séduits. À Java, la chute du royaume de Modjapahit va sonner le glas de l'hindouisme, mais pas à Bali qui devient au contraire le refuge de la littérature, des arts, des traditions et de la religion indo-

javanaise que l'islam devait en grande partie faire disparaître de Java. Ce qui frappe encore aujourd'hui à Bali, c'est le caractère profondément vivant et populaire de la religion (Fig. 6). C'est peut-être à cet ancrage solide de l'hindouisme au sein de la population qui le mêle à des cultes préexistants que l'on doit sa survie. A Java, au contraire, l'hindouisme était plutôt une religion de cours princières à laquelle le peuple n'adhérait que très superficiellement et qui aurait disparu en même tant que l'élite sociale qui en était le support.

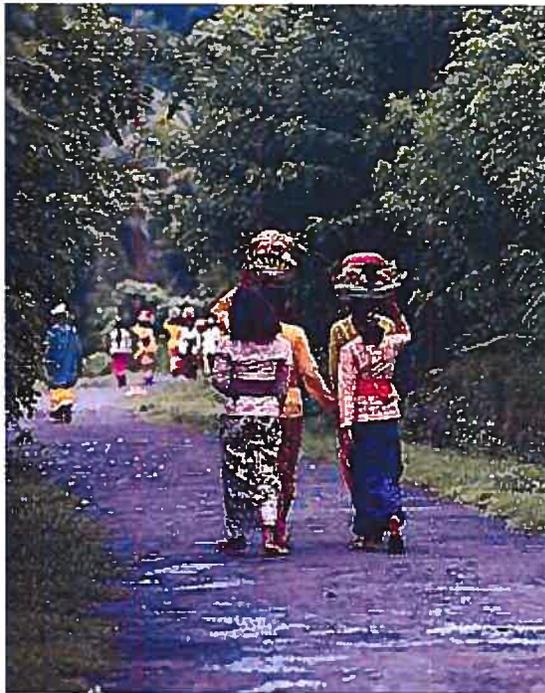


Fig. 6 : Femmes portant des offrandes

Vinrent par la suite les Hollandais, maîtres de l'archipel indonésien depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. A la longue, l'esprit d'indépendance des souverains locaux qui se partagent l'île finît tout de même par inquiéter le gouvernement des Pays-Bas. L'oppression des rajahs balinais de Karangasem sur les Sassaks de l'île voisine de Lombok sert de prétexte à une intervention militaire en 1894. C'est un désastre pour les Hollandais qui laissent une centaine de morts sur le terrain. Cette résistance surprend les colonisateurs. Elle est surtout le fait de princes et de leur cour composée de nobles guerriers, *Satryas*, dont l'ambition suprême est de mourir au combat. Faire preuve de lâcheté est considéré comme la honte absolue. Cette conception de l'honneur est particulière à cette caste.

En 1904, les Hollandais interviennent une seconde fois. Les troupes débarquent au sud de Bali. Apprenant l'écrasement de son armée sur la plage de Sanur, le rajah de Badung choisit la seule issue possible à ses yeux : le *puputan*, combat à mort, suicide collectif mettant en valeur la fierté et le sens de

l'honneur. Il fait mettre le feu à son palais, situé sur l'emplacement de l'actuel Denpasar, et entouré des membres de sa cour, prêtres, généraux, femmes, concubines et leurs enfants, le cortège est vêtu de blanc, couleur de la mort. N'écoutant aucune sommation, ils se font tuer à bout portant. Les survivants se suicident ; les femmes égorgent leurs enfants avant de se jeter sur le poignard de leur mari. Ce spectacle laissera une empreinte dans la mémoire collective du peuple balinais. Le *puputan* de Klungkung (Fig. 7) où le plus important des souverains de Bali, descendant de la dynastie de Modjapahit, se suicidera avec sa famille, constituera l'épilogue de la conquête du sud de l'île qui s'achèvera dans un bain de sang. Quelques années plus tard, Bali appartiendra à l'empire des Indes néerlandaises.



**Fig. 7 : The aftermath of the 1906 Denpasar puputan: the bodies of Balinese victims piled outside the place, above: and, the body of the Rajaog Badung wrapped in the moven mat, right.**

Source : <http://www.balivision.com/dpsmun/puputanbadung.htm>

En 1942, les Japonais occupent l'île et en font la base d'attaque sur Java. Les forces hollandaises sont vaincues en quelques jours et cela va produire un choc psychologique déterminant. Les nationalistes indonésiens, qui jusque là avaient été à peu près réduits au silence, comprennent que la puissance coloniale n'était pas invincible. Avant de se retirer, en 1945, les Japonais vont soutenir ces mouvements nationalistes dont le plus célèbre leader s'appelle Soekarno (Fig. 8). Celui-ci proclame le 17 août 1945, une réclamation unilatérale d'indépendance au nom de tous les Indonésiens. Les Pays-Bas vont essayer de reprendre en main leur empire colonial délabré. Cette reconquête connaîtra un épisode sanglant à Bali.

Le 20 novembre 1946, lorsque le colonel I Gusti Ngurah Rai, refusant de se rendre sera massacré avec ses soldats. Le 27 novembre 1946, la Hollande reconnaît la République d'Indonésie.



**Fig. 8 : Le président Soekarno**

Source : <http://asianhistory.myweb.nl/soekarno.htm>

### 1.3.3. APERÇU ETHNOGRAPHIQUE

Les Balinais habitent l'île de Bali et une partie de l'île de Lombok ; depuis les années 1960, beaucoup de Balinais ont émigré dans la province de Lambung (sud de Sumatra) et à Célèbes. Comme la majorité des Indonésiens, les Balinais résultent d'un mélange ethnique. À l'origine, ce sont des

l'archipel. Ils sont issus d'ancêtres du centre et de l'est de Java : des Indonésiens de culture hindoue, avec un rapport probable « de sang » indien ou chinois. À ce mélange ethnique vinrent s'ajouter des polynésiens et des mélanésiens, dont le résultat est une variété morphologique chez les Balinais : tandis que certains ont les cheveux raides, le nez aplati et la peau plutôt jaune, d'autres sont foncés et ont les cheveux frisés comme les habitants d'Océanie. Les Balinais ont développé une riziculture très élaborée dont le succès repose à la fois sur la fertilité d'une grande partie du territoire (sur les basses pentes des volcans et dans les plaines du Sud et du Nord) et sur un savoir-faire perçu comme le meilleur en Indonésie. Les saisons sèches inadéquates à la riziculture sont vouées à toutes sortes d'autres cultures (maïs, tubercules, café). Les Balinais pratiquent aussi l'élevage (porc, buffle, bovin) et sont réputés pour leur artisanat (textile, travail de l'argent) et leur production artistique (sculpture sur bois, peinture).

Le système de parenté balinais est cognatique avec prédominance de la lignée paternelle, permettant la constitution de groupes à tendance endogame fondés sur la patrilinearité (*dadia*). L'organisation sociale repose sur l'existence de groupes hiérarchisés qui se rattachent à trois classes (*triwangsa*) nommées, comme les trois grandes castes indiennes, *Brahmana*, *Ksatria* et *Weisia*, la majorité de la population étant qualifiée de *Wong Jaba* (« les gens en dehors » [hors caste]). Au plan local, la communauté coutumière (*desa adat*), avec ses trois temples et son conseil, continue à avoir une importance rituelle que n'a pas la communauté administrative qui s'y est superposée ; il en va de même pour les quartiers (*banjar*), également pourvus de leur conseil et au niveau desquels se situent les principales activités sociales et la majorité des nombreuses associations entre autre artistiques. Seules les associations de riziculteurs (*subak*), dont le rôle principal est d'organiser l'irrigation échappent à ce cadre villageois.

Le balinais appartient au groupe linguistique malayo-polynésien de l'ouest. Malgré la petite dimension de l'île, la langue balinaise compte plusieurs dialectes régionaux. À cette diversité géographique s'ajoute la variation sociale : l'influence javanaise a introduit un ensemble de quelques 600 mots, dont beaucoup d'origine sanscrite, qui se rapportent essentiellement à la personne et à la gestuelle et qui constitue un vocabulaire propre au « haut balinais ». De nos jours, le « haut balinais » n'est que très peu employé dans les rapports quotidiens. Le vieux javanais, ou *kawi*, langue de la littérature classique, demeure vivant grâce à certaines formes d'opéra traditionnel ainsi que dans un petit monde de lettrés. Le sanscrit, quant à lui, est utilisé dans les *mantra* et incantations des grands prêtres.

Le multilinguisme s'accroît avec l'importance grandissante de l'indonésien (*bahasa indonesia*), langue d'unité adoptée dès 1928 par les nationalistes indonésiens, puis inscrite dans la Constitution de 1945 comme langue nationale unique et

largement diffusée depuis lors par l'éducation, l'administration et les médias. L'indonésien est la langue des conversations officielles et pluriethniques.

#### 1.3.4. REPRÉSENTATION DU MONDE

A Bali le sacré est omniprésent ; il se manifeste dans tous les aspects de la vie quotidienne. Même l'implantation d'une technologie moderne n'a pas réussi à le faire vaciller. Il n'est pas rare de voir aujourd'hui des femmes aller déposer des offrandes sur le capot d'une voiture ou sur la selle d'une moto afin que les divinités veillent sur leurs utilisateurs. Toutes ces références au Sacré assurent la cohésion sociale ; elles permettent surtout à l'homme de se situer, de donner à sa vie des points d'ancrage dans un univers spirituel régi par des forces supérieures.

L'univers balinais est gouverné par deux principes extrêmes qui sont *kaja* et *kelod*. *Kaja* représente les influences bénéfiques, ce qui est bon ; *kelod* est associé aux puissances du

mal, aux forces démoniaques. Il appartient à l'homme situé entre ces deux pôles de maintenir un équilibre. Car, si *kaja* et *kelod* sont des influences antithétiques, elles se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent systématiquement. Seul l'individu peut rompre un ordre cosmique préétabli. C'est la raison pour laquelle il range tout ce qui l'entoure selon les principes fondamentaux. Chacun de ces actes doit s'y accorder.

Bali est considéré par ses habitants comme le nombril du monde. Toutes les légendes sur sa genèse continuent à accroître cette idée. Les Balinais ont transposé dans l'espace les principes *kaja-kelod*. *Kaja* désigne l'intérieur, la montagne où siègent les dieux ; *kelod*, au contraire, marque la direction de la mer, résidence des démons. Entre ces deux pôles, l'homme a trouvé sa place au milieu. Dans cette conception de l'espace, le nord pour les Balinais ne correspond absolument pas à notre nord polaire ; ils le situent sur la montagne la plus haute et par conséquent la plus sacrée, le mont Agung. A l'inverse, le sud, c'est la mer. Par extension, tout ce qui est élevé prend la valeur

bénéfique de *kaja* ; tout ce qui est bas, la valeur maléfique de *kelod* (Fig. 9). L'homme est toujours au centre de ces différents plans, au cœur de l'axe où il centralise les influences venues des extrémités. Son corps est par exemple l'intersection entre la tête, *kaja* et les pieds *kelod*. Mais *kaja* c'est aussi l'est, côté du lever du soleil, c'est le jour, l'élément masculin, la droite. *Kelod*, c'est l'ouest, direction du coucher, c'est la nuit, la mort, l'élément féminin, la gauche.

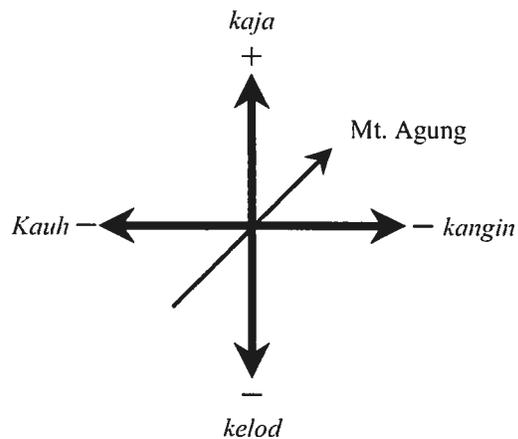


Fig. 9 : Rose des vents balinaise

Cette représentation du monde permet au Balinais d'ordonner le monde où il vit, son village, sa maison, les champs ; elle lui permet de se situer dans l'espace.

L'influence de l'hindouisme dans la religion balinaise est évidente. Celle-ci est d'ailleurs désignée sous le nom : *Agama Hindu Bali*. On y retrouve les grands dieux venus de l'Inde, notamment ceux de la *Trisakti*, la trinité fondamentale, *Brahma - Shiva - Vishnu*. Bien que faisant l'objet d'une vénération unanime, ils ne sont jamais le thème d'une représentation quelconque dans les lieux de culte qui leurs sont consacrés.

Il semble a priori que l'on ait affaire à une forme de polythéisme. Outre les membres de la *Trisakti*, le panthéon de dieux, *dewa*, et de déesses, *dewi*, qui se répartissent entre les pôles *kaja* et *kelod*. Par la prière et l'offrande, on se concilie les bienfaits des dieux bénéfiques ; par l'exorcisme, on conjure les dangers et les menaces que font planer les puissances du mal.

En fait, il existe un dieu suprême, *Sanghyang Widi*, dont tous les autres ne sont que les diverses manifestations. Si l'on pose la question à un Balinaise, il se dira monothéiste et affirmera vénérer *Sanghyang Widi*, synthèse absolue, source et

totalité de toute la création. Curieusement, cette entité supérieure n'est l'objet d'aucun culte, sauf lorsque les Balinais fondent un village. Ils adressent alors des prières à *Sanghyang widi* depuis le temple des origines. De même, aucun temple, aucun autel ne lui est dédié.

Le culte des ancêtres constitue une forme de Sacré proprement balinais, certainement antérieure aux influences hindouistes. La civilisation indo-javanaise a certes généralisé le rite de la crémation (Fig. 10) comme intermédiaire indispensable à la réincarnation de l'âme du mort. Mais cet apport est venu s'ajouter à la notion plus ancienne de la réincarnation au sein de la famille, créatrice d'un lien entre les vivants et les morts. À Bali, les ancêtres sont honorés à l'intérieur du cercle familial ; dans chaque sanctuaire domestique, une place leur est réservée. Divinisés, ils vont résider dans le *Pura Puseh*, le temple des origines, et bénéficient d'un culte en tant que fondateurs du village.



**Fig. 10 : Cérémonie de la crémation**

## 2. TYPOLOGIE DES HABITATIONS

### 2.1. ORIENTATION ET COSMOLOGIE

#### 2.1.1. LES SYSTÈMES D'ORIENTATION

##### *La nawa sanga*

Orienter, c'est donner sens à l'espace, soit dans le double sens du terme, le doter de directions et de significations. À Bali, le sens de l'espace est donné par le système d'orientation de la *nawa sanga* qui compte neuf directions (Fig. 11): quatre directions principales appelées *kaja*, *kangin*, *kelod* et *kauh* qui constituent une division quaternaire de l'espace, le centre nommé *puseh* et quatre directions intermédiaires : *kaja-kangin*, *kelod-kangin*, *kelod-kauh* et *kaja-kauh*. La direction *kaja* indique le haut, l'amont et *ulu* (direction de la montagne, la tête, opposé à *teben*). Orientée vers la chaîne de montagnes qui traverse l'île d'est en ouest, elle est traditionnellement assimilée au mont Agung, mais elle est plus souvent dirigée vers la montagne la plus proche du territoire à aménager. La direction *kelod* indique le bas, l'aval, *teben* (direction de la mer, des

pieds). L'axe amont-aval à la ligne de plus grande pente, c'est-à-dire au sens de l'écoulement de l'eau. Il s'agit de l'axe principal de la cosmologie balinaise. Les directions *kangin* et *kauh* indiquent respectivement l'est et l'ouest. *Kangin-kauh* représente donc la course du soleil (Fig. 12). Comme les directions de l'espace balinaise sont déterminées par le système orthogonal de la *nawa sanga*, sa composition est caractérisée par des tracés à angles droits. Les maisons sont des parallélogrammes dont les quatre côtés sont parallèles aux axes amont-aval et est-ouest du système d'orientation. À l'intérieur de l'enceinte, les espaces et les constructions sont organisés à partir des même tracés.

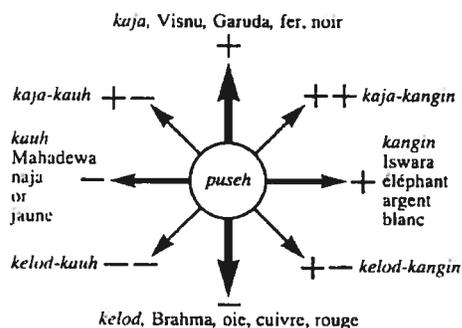


Fig. 11 : Les neuf directions de l'espace

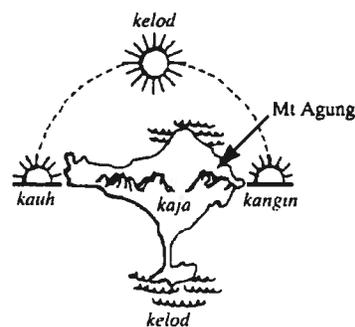


Fig. 12 : Axe kangin-kauh

Les significations de l'espace sont données par le même système orthogonal dont chaque direction est dotée d'une valeur qui lui est propre. *Kaja* et *kangin* possèdent un statut privilégié et, par opposition, *kelod* et *kauh* évoquent des mondes inférieurs dotés de pouvoirs maléfiques et dangereux. La neutralité de l'espace étant abolie, l'homme peut situer son corps et tous les éléments physiques qui l'entourent dans un espace hétérogène et hiérarchisé.

### *Le culte de la montagne*

Si officiellement la *nawa sanga* est une rose des vents d'origine indo-javanaise, elle appelle le culte ancestral de la montagne et la conception de l'espace qui est celle du *mancapat* (système quaternaire d'organisation du monde; classification mentale des choses et des concepts en fonction des cinq points cardinaux -le centre y compris-).

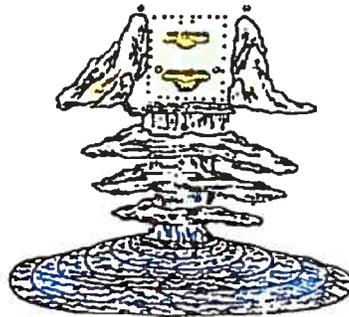
Lambert (1990) site le thème du « Roi de la montagne » qui est présent au Funan, dans l'ancien Cambodge, dès le début de l'ère chrétienne; on le retrouve à Java au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle avec la dynastie des Sailendra<sup>5</sup>. Aujourd'hui, les habitants de Java-est continuent de vénérer le mont Bromo et ceux de Bali, le mont Agung qui est, selon Smith et Reynolds (1987) qui se fient aux textes anciens balinais, le célèbre mont Meru de la cosmologie indienne<sup>6</sup>. Le mont Meru est une montagne carrée et orientée en fonction des quatre points cardinaux. Son sommet est une plaine qui abrite les villes habitées par les dieux du panthéon hindou, avec au centre, la capitale du dieu Indra, Maliyarata. À sa périphérie s'étendent quatre continents qui s'étalent. Cet ensemble appelé Jambudvipa est entouré d'une mer salée, puis de sept anneaux de terre séparés par des

---

<sup>5</sup> D. Lombard, *Le carrefour javanais, essai d'histoire globale*, E.H.E.S.S., Paris, 1990, tome 3, p.57.

<sup>6</sup> B. Smith & H.B. Reynolds (éd.), *The City as a Sacred Center: Essays on six Asian Contexts*, E.J. Brill, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1987, p.4.

anneaux de mer. Ce *madala* est bordé d'une chaîne de montagnes, Cakravala, qui symbolise l'enceinte du monde de l'au-delà de laquelle s'étend une mer infinie.



A 10th C Japanese representation of Mt Meru in the cosmic ocean. Less concerned with transcendental speculation it shows attainment within the forms of 'this world' rather than above it.



A Chinese version of the cosmos with Mt Meru in the centre, seven concentric mountain ranges and the heavens above.



A Thai cosmos: seven tiered Meru at the base with ascending heavens.

**Fig. 13 : Représentations du Mont Meru**

Source : <http://www.abm.ndirect.co.uk/leftside/artty/script/meru.htm>

Swellengrebel (1984) cite dans un de ses ouvrages une chronique, *usana Bali* qui raconte qu'

« Un homme originaire de Mojopahit fonda, sur l'île, le temple de Besakih où il officia en tant que prêtre, pratiquant l'ascétisme et récitant des prières. Le dieu Pasupati décida donc d'y envoyer son fils et sa fille, puis d'y transférer une partie du mont Meru. C'est ainsi que le sommet du mont Meru devint le Mont Agung »<sup>7</sup>.

### Les modes de structuration de la croix

Le système orthogonal de la *nawa sanga* (Fig. 14) possède les différentes propriétés de structuration de l'espace inhérentes à la croix. Le principe est celui des quadrants. L'espace divisé en quatre secteurs dont les limites sont marquées par les axes amont-aval et est-ouest. Chaque secteur est doté d'une valeur déterminée par les deux directions qui la

---

<sup>7</sup> J.L. Swellengrebel, *Bali: Life, Thought and Ritual*, Foris Publications, The Hague, 1984, p.16.

composent. Comme la *nawa sanga* est structurée par deux directions positives, l'amont et l'est, et par deux directions négatives, l'aval et l'ouest, l'espace orienté possède deux quadrants homogènes soit positif-fort, amont-est et négatif-fort, aval-ouest, et deux régions hétérogènes neutres, amont-ouest et aval-est. Le principe des quadrants met en évidence une diagonale hiérarchique qui traverse l'enclos du quadrant négatif-fort au quadrant positif-fort. Le centre est le nœud qui oppose les deux quadrants homogènes forts, positifs et négatifs, et les deux quadrants hétérogènes neutres. Il est donc à la fois conjonctif et disjonctif, continu et discontinu.

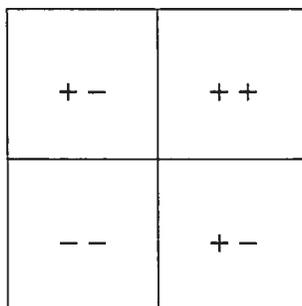


Fig. 14 : Quadrillage hiérarchique selon la *nawa sanga*

Le second principe est celui des moitiés. L'espace est divisé en deux fois deux moitiés, chacune d'elles réunissant les deux

quadrants. L'axe *kaja-kelod* coupe l'espace d'amont en aval et crée deux moitiés est et ouest. De même, l'axe *kangin-kauh* divise l'espace d'est en ouest et crée deux autres moitiés, amont et aval. L'espace orienté possède donc deux moitiés positives, amont et est et deux moitiés négatives, aval et ouest.

## 2.2. MODÈLES COSMOLOGIQUES.

L'espace bâti domestique est, comme toute chose à Bali, le reflet d'un ordre cosmique immuable. Une fois orienté, l'enclos est doté d'un modèle céleste qui vise à mettre en concordance le microcosme et le macrocosme. Leur composition est appelée *tri hita karana* et leur même division tripartite de l'espace appelé *tri loka* à l'échelle macrocosmique et *tri angga* (les trois parties du corps : *utama*, supérieure; *madya* moyenne et *nista*, inférieure) à l'échelle microcosmique font en sorte qu'il y ait une certaine conformité.

Le modèle du *tri hita karana* (Fig. 15) comporte trois principes relevant des ordres spirituel, matériel et énergétique.

Le premier correspond à l'âme suprême au niveau du macrocosme, à l'âme au niveau du microcosme et aux dieux au niveau des temples. Le principe matériel correspond aux cinq éléments - l'eau, le feu, la terre, l'air, l'éther - au niveau du macrocosme, au corps au niveau du microcosme et au territoire au niveau des temples. Enfin, le principe énergétique est appelé *prana*<sup>8</sup> au niveau du macrocosme, l'énergie vitale au niveau du microcosme et la collectivité au niveau des temples.

+	+	++
-	X	+
--	-	+-

Fig. 15 : Quadrillage hiérarchique selon le modèle du Tri hita karana

---

<sup>8</sup> Du sanscrit *prâna* « souffle, vie ».

L'espace est divisé en trois parties hiérarchisées<sup>9</sup> : la partie supérieure, le haut présente une valeur positive, le milieu est neutre et la partie inférieure, le bas est l'ordre négatif. À l'échelle du macrocosme, le haut correspond au royaume des dieux, le milieu désigne le monde des hommes et le bas est associé à la sphère chtonienne. Au niveau du microcosme, le haut correspond à la tête, le milieu est associé au tronc et le bas aux membres inférieurs et aux parties génitales<sup>10</sup>. L'identification au corps humain n'est d'ailleurs pas nouvelle. En 1937, Miguel Covarrubias écrivait que l'enclos était, au dire des Balinais, projeté sur le modèle du corps.

---

<sup>9</sup> De l'avis de Kadek Adyana, les hommes eux-mêmes sont des doublets de l'univers macrocosmique auquel ils sont structurellement similaires, voir K. Adyana, « Amour, sexe et cosmos », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n°66, février 1993, p.88 : « (...) dans le haut du corps siège le divin, avec à son sommet la « porte de Siwa » ou fontanelle. Le bas-corps, avec les parties génitales, est le siège du démoniaque. Au torse, enfin, correspond le monde moyen ».

<sup>10</sup> M. Covarrubias, *The island of Bali*, KPI, London-New York, Sydney-Henley, 1946, p.46.

“the Balinese say that a house, like a human being, has a head - the family shrine; arms - the sleeping-quarters and the social parlour; a navel - the courtyard; sexual organs - the gate; legs and feet - the kitchen and the granary; and an anus - the pit in the backyard where the refuse is disposed of.<sup>11</sup>”

La maison qui est un microcosme individuel comporte une âme, les ancêtres divinisés, un corps subordonné à la division tripartite de l'espace qui engendre une hiérarchisation horizontale et verticale de son territoire et de ses constructions, et un souffle la collectivité culturelle de la maison. Les hameaux et les villages coutumiers sont conçus à partir du même modèle cosmologique. Considérons un enclos entouré de quatre murs aveugles et orienté selon le système de la *nawa sanga* (Fig. 16)

---

<sup>11</sup> M. Covarrubias, *The Island of New York*,

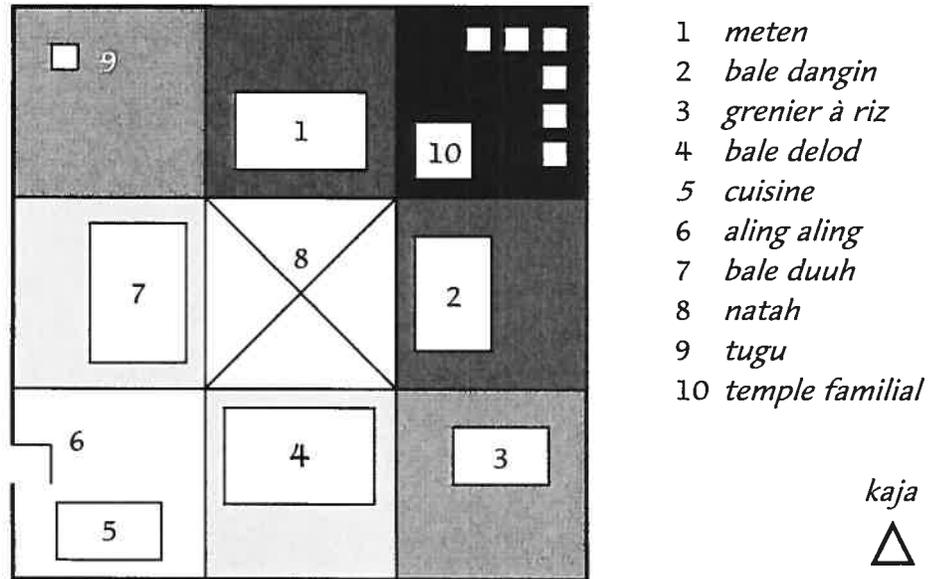


Fig. 16 : Le saga mandala appliqué à la maison

La division tripartite appliquée aux deux axes, amont-aval, est-ouest, définit un quadrillage de l'espace en neuf secteurs hiérarchisés appelé *sanga mandala* avec un axe hiérarchique fort qui se développe sur la diagonale d'un parallélogramme de l'angle aval-ouest à l'angle amont-est de la parcelle. Howe a mis en évidence dans son étude consacrée au *sanga mandala* et aux significations de l'espace domestique un modèle résidentiel

théorique<sup>12</sup>. Il explique que l'espace central est réservé à la cour qui est le secteur neutre. Le secteur amont-est accueille le temple familial et l'espace amont abrite le *meten* (seule construction close de l'enclos) qui est considéré comme la construction la plus importante après le temple. Les quadrants est, aval et ouest sont destinés aux autres pavillons appelés *bale dangin*, *delod* et *dauh*. L'espace aval-est est inoccupé; le secteur aval-ouest correspond à l'entrée et à la cuisine. Enfin, l'angle amont-ouest accueille un autel dédié aux gardiens de la maison. Le grenier à riz est situé à la périphérie du quartier d'habitation.

---

<sup>12</sup> L.E.A. Howe, "An Introduction to cultural study of traditional Balinese Architecture", *Archipel* 25, 1983, pp. 137-158.

### 3. DES MAISONS ROTURIÈRES

#### 3.1. UNE TYPOLOGIE INDO-BALINAISE

Après l'indépendance, on a mis la priorité sur l'intégration nationale. Cela n'est pas facile car la nouvelle Indonésie est composée de milliers d'îles éparpillées sur un territoire immense peuplé d'ethnies aux langues, aux croyances et aux coutumes différentes. Après l'établissement de l'ordre nouveau en 1966, il semble y avoir une certaine unité nationale et le président Suharto entreprend alors de créer une « grande culture nationale » à partir des traditions culturelles régionales des vingt-sept provinces de la république indonésienne. L'architecture devient un des marqueurs privilégiés des traditions culturelles régionales; en 1972, elle est à l'honneur avec la création à Jakarta du « Parc de la belle Indonésie en miniature » qui met en scène des maisons dites traditionnelle de différentes provinces de la nation.

Dès lors, l'architecture vernaculaire balinaise est étudiée pour être officiellement reconnue comme un des éléments de la culture nationale. Si Bali veut avoir sa place dans la nation pluri-ethnique et pluriconfessionnelle qu'est l'Indonésie, son architecture et, *a fortiori*, sa culture ne doivent pas être perçues et acceptées comme marginales ou animistes par les autorités gouvernementales. La solution adoptée par les Balinais pour légitimer leur identité culturelle et l'imposer sur la scène nationale est de réactiver le mythe d'une origine indo-javanaise de leur île, et de conformer leur coutume aux enseignements de l'hindouisme. Une typologie des habitations balinaises basées sur le système indien des castes est établie dans ce contexte par les universitaires balinais<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> M. Picard, "Religion: ethnique ou universelle?", *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, n°66, février 1993, pp. 122-132. L'auteur analyse l'entreprise de rationalisation menée par les Balinais, de la « religion ethnique » à une « religion universelle », l'hindouisme, rendue monothéiste par le gouvernement indonésien pour être dépourvue de toute coloration ethnique.

### *L'héritage indien à Bali*

Indianisation, hindouisation ou encore colonisation indienne, les études orientalistes ont été lancées par les Anglo-Saxons dès le début du XIXe siècle. Animés d'un fort sentiment anti-islamique et désireux d'identifier les nouvelles colonies au grand empire britannique des Indes, Sir Thomas Stamford Raffles et ses compagnons ont élaboré et diffusé le mythe de l'indianisation de Java et Bali. Considérant l'expansion de la civilisation indienne du Ve au XVe siècle comme une véritable colonisation à l'action civilisatrice, les Anglo-Saxons se sont appliqués à en étudier l'héritage : ils se sont passionnés pour l'archéologie classique de Java et ont fait l'inventaire des trésors de la culture indo-javanaise. Les recherches menées à Bali ont connu rapidement d'autres objectifs que l'étude de la culture indo-balinaise. Sir Thomas Stamford Raffles et John Crawford ont émis l'hypothèse d'une migration de population venue du royaume de Mojopahit. Aux XVe et XVIe siècles, les adeptes de l'hindouisme auraient fui Java devant l'expansion de l'islam et se seraient réfugiés à Bali, ce qui expliquerait la fin de

l'âge d'or de la culture indo-javanaise à Java. Les savants ont recherché à Bali le témoignage vivant de ce qui a existé à Java. L'image de Bali héritée de Raffles est celle d'un musée de la civilisation indo-javanaise : l'île est présentée comme le refuge et le conservatoire de la culture indo-javanaise, qui a elle-même hérité de la grande civilisation indienne. Cette idée est reprise et développée par les Néerlandais qui, à partir des chroniques historiques locales, s'appliquent à redécouvrir l'ancienne culture indo-javanaise à Bali. Dans les années 1849-1850, Friederich assure que l'élite balinaise est effectivement composée de conquérants venus du royaume de Mojopahit en 1343, sous la direction de Gajah Mada. La javanisation de Bali, qui aurait débuté en l'an 1343, s'intensifie au cours des siècles suivants par la migration de l'aristocratie qui perpétue la grande tradition indo-javanaise à Bali. Les aristocrates balinais non fâchés de la légitimation de ce passé glorieux vont reprendre et diffuser l'idée d'une colonisation javanaise de Bali. Ce mythe est entretenu par les contemporains de Friedrich. En

1937, Miguel Covarrubias s'inscrit également dans cette perspective en déclarant :

« the cream of Javanese culture was transplanted as a unit into Bali. There the art, the religion and the philosophy of the Hindu-javanese were preserved and have flourished practically undisturbed until today... when Sir Stamford Raffles wanted to write the history of Java, he had to turn to Bali”<sup>14</sup> .

En 1948, George Coedès écrit que “Bali joua pour l’Indonésie le même rôle *conservateur* que le Tibet pour l’Inde bouddhiste”<sup>15</sup>. Aussi le choix des classes hiérarchisées en castes comme critère de classification des habitations s’inscrit dans une stratégie plus large qui vise à l’intégration et à la reconnaissance de la société balinaise sur la scène nationale, par assimilation à la civilisation indienne dont la légitimité semble difficilement contestable.

---

<sup>14</sup> M. Covarrubias, *op. cit.*, p. 28.

<sup>15</sup> G. Coedès, *Les États hindouisés d’Indonésie*, De Boccard, Paris, 1989, p. 436.

Toutefois, cette typologie ne rend pas compte de l'ensemble de l'ordre coutumier balinais où les classes hiérarchisées ne constituent qu'un aspect de la structure sociale.

### Cinq types d'habitations

La classification des habitations balinaises distingue cinq types : le palais (*puri*), et les maisons de type *geria*, *jero*, *umah* et *kubu*. Les trois premiers sont habités par les membres de l'aristocratie, « les trois races » qui correspondent aux castes *brahmana*, *satrya* et *wesia*. Les maisons de type *umah* sont habitées par les roturiers ou également par les *wesia*. *Puri*, *geria*, *jero* et *umah* sont de vastes quadrilatères entourés d'un mur d'enceinte et orientés par le système de deux modèles cosmologiques, le *tri hita karana* et le *mandala*, qui engendrent un quadrilatère hiérarchique de l'espace. Les constructions sont réparties dans l'espace domestique ainsi cosmisé. Quant aux maisons de type *kubu*, elles sont habitées par les Balinais les plus pauvres et leur architecture est des plus modestes.

Les traités d'architecture ne font pas référence aux cinq types d'habitations répertoriées dans cette typologie. En revanche, il est régulièrement question de la fonction des habitants et de leurs classes hiérarchisées qui, selon Jean Couteau, « sont généralement qualifiées de castes dans la littérature, par l'effet d'une trompeuse analogie lexicale avec le système indien dont elles sont inspirées »<sup>16</sup>. L'auteur précise que d'après le mythe fondateur de la conquête de Bali par les armées du royaume javanais de Mojopahit au XIVe siècle,

« les brahmana sont les descendants du prêtre javanais Niratha, considéré comme le héros civilisateur de Bali; les satria sont les descendants du roi Kepakisan, installé à Bali après la conquête; et les wesia sont les descendants des chefs d'expédition militaire »<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup>J. Couteau, "Ordre social, ordre cosmique », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, n°66, février 1993. p.61.

<sup>17</sup> J. Couteau, "Ordre social, ordre cosmique », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, n°66, février 1993. p.61.

Certaines dimensions de l'espace sont appropriées aux maisons des *brahmana*, des hommes de foi, des moines et des prêtres, d'autres sont réservées aux maisons des rois, des *satrya* et des *wesia* et d'autres encore sont affectées aux hommes du commun, aux paysans et aux serviteurs. Enfin, des mesures sont utilisées pour les lieux de culte et les espaces attribués aux dieux.

Les cinq types d'habitations sont répartis en trois ordres hiérarchiques - supérieur (*utama*), moyen (*madya*) et inférieur (*nista*) - conformément au modèle cosmologique du *tri hita karana*. Le choix du type de l'habitation est théoriquement déterminé par la caste du propriétaire et l'appartenance à un ordre hiérarchique dépend des caractéristiques de la maison : sa superficie, ses dimensions, le type de ses constructions, les modes de structuration de son espace, ses matériaux, ses ornements et les rituels suivis. Les palais et les maisons de type *geria* et *jero* appartiennent à l'ordre supérieur. Leurs pavillons sont les *bale astasari*, *tiangsanga* ou *murdha* et le

*meten gunungrata*. Leurs matériaux et leurs rituels sont d'ordre *utama*. Leur décoration dépend du statut social et des ressources du propriétaire. Les maisons de type *umah* sont associées à l'ordre moyen, mais elles peuvent être affiliées au prestigieux *utama* ou au modeste *nista*. Enfin le modèle appelé *kubu* ou *pakubon* relève de l'ordre inférieur.

### 3.2. LA UMAH

La *umah* est la résidence des *wesia* et des hommes du commun. Elle représente la grande majorité et parfois la totalité des habitations du village. À la différence du palais et de la maison de type *jero*, la *umah* n'a qu'un enclos limité par un mur d'enceinte. Les bâtiments et les différentes zones d'activités sont répartis dans le territoire *intra muros* comme le veut la symbolique de l'espace traditionnel.

J'ai visité, en été 1999, la maison d'un charpentier située dans le village de Sukawati, au nord de Denpasar. Cette maison comptait cinq constructions, en plus de la porte d'entrée et de

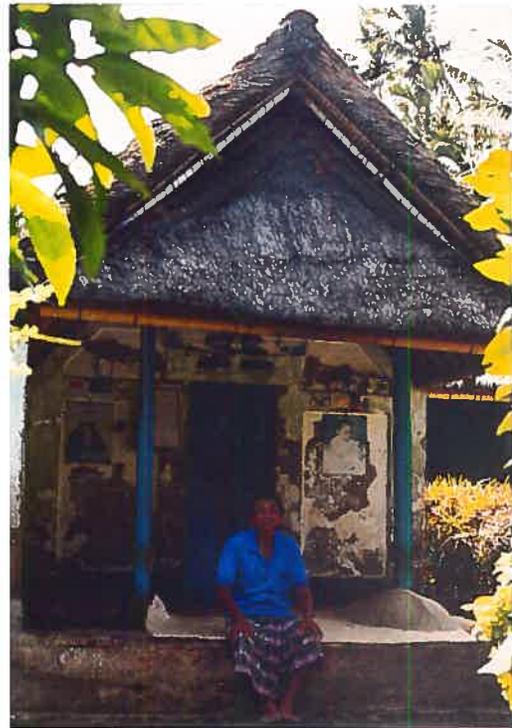
l'autel dédié aux gardiens de l'espace domestique : un bâtiment fermé *meten* (Fig. 17), un pavillon est, *bale dangin de kangin*, l'est, un pavillon ouest, *bale dauh de kauh*, l'ouest, une cuisine, *paon* et un grenier à riz, *jineng*. Elle possédait naturellement un temple familial (Fig. 22) et, installés à l'opposé, des espaces de service, -dans ce cas, un enclos à cochons (Fig. 23).



Fig. 17 : Le meten



**Fig. 18 : Bale dangin**



**Fig. 19 : Bale dauh**



**Fig. 20 : Cuisine**



**Fig. 21 : Grenier à riz**



Fig. 22 : Temple familial



Fig. 23 : Enclos à cochon

La façade principale de l'enclos était bordée d'une plate-bande appelée *lebuh* qui est aménagée entre la ruelle en terre battue et le mur de l'enceint en adobe. Cette plate-bande est un

espace de transition entre la sphère publique et privée : c'est là que sont exposés les attributs, tels que les *penjor*<sup>18</sup>, qui témoignent des cérémonies et des activités qui se déroulent durant l'année balinaise. Cet espace a une fonction esthétique pour la façade extérieure de la maison et de produire certaines plantes utilisées par les habitants de la maison.

La porte d'entrée (*kori*) est faite en adobe et est recouverte d'herbe à pailote (*alang-alang*). De chaque côté, un autel (*pelinggih*, de *linggih*, être assis) où les dieux descendent périodiquement en visite, reçoit les offrandes. Six marches doivent être franchies pour pénétrer à l'intérieur de l'enclos : trois pour atteindre le seuil de la porte et trois autres pour redescendre dans la maison. Il n'y a pas de muret (*aling-aling*) placé dans l'axe de l'entrée pour cacher l'espace intérieur de la

---

<sup>18</sup> Les *penjor* sont des décorations faites au nouvel an balinaise. Il s'agit d'un long bambou orné de feuilles de palmes.

rue et pour déjouer les mauvais esprits qui ne savent se déplacer qu'en ligne droite. L'*aling-aling* est remplacé par le mur aval. Une fois qu'on a contourné ce mur, on chemine vers le cœur de la maison : la cour centrale (*natah*) et son quartier d'habitation.

Les cinq bâtiments de la maison assurent à la fois des fonctions sacrées et profanes. Ils abritent les cérémonies mais aussi les travaux domestiques, les activités professionnelles, le logement des habitants et l'accueil des invités. Le statut hiérarchique de chaque bâtiment est donné par sa situation dans l'enclos, son type architectural, la hauteur de son soubassement et par son ornementation. Quant au système constructif, tous les bâtiments de la maison sont constitués d'une structure porteuse en bois et de murs de remplissage en brique, sur le principe du plan libre (Fig. 24). La charpente est en bois - ou en bambou qui est un matériau moins coûteux. La couverture est en herbe à pailote et l'ensemble est posé sur un soubassement d'une hauteur variable.

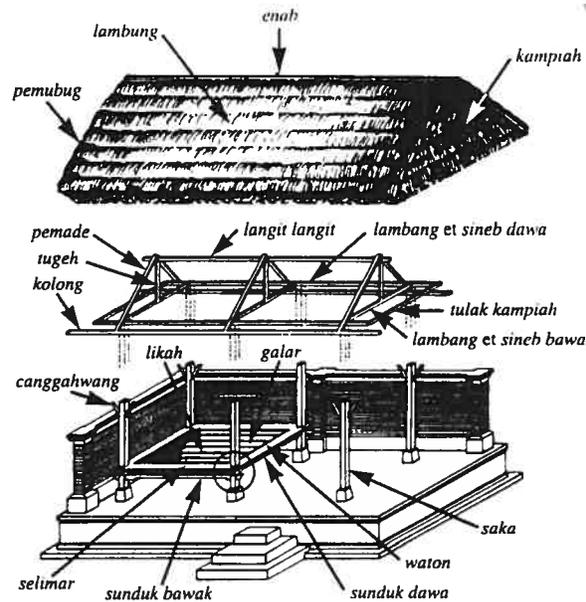


Fig. 24 : Système constructif des pavillons

Source : d'après Asta Kosali L. 05.T, pedanda Made Sidemen, Geria Taman Sanur Badung, s.d., n° 33 p.16.

Au cœur de l'enclos, une cour appelée *natah* est entourée par les bâtiments du quartier d'habitation : le *meten* et deux *bale*, tous les trois étant ouverts et orientés vers le centre de la cour. Symboliquement, le *natah* est associé au centre du système d'orientation (*puseh*) qui résume les caractéristiques des quatre directions principales de la *nawa sanga*. La cour centrale est un espace de circulation qui dessert les bâtiments du quartier d'habitation et conduit au temple familial, mais c'est aussi un espace de vie, où on retrouve des plantes et les

animaux domestiques et où les habitants effectuent divers travaux quotidiens. À l'occasion des cérémonies, la cour centrale est transformée en espace de réception : les constructions sont décorées de beaux tissus et accueillent de somptueuses offrandes. Des constructions temporaires sont parfois érigées afin d'abriter les invités.

Le *meten*, aussi appelé *bale daja* de *kaja* l'amont - est après le temple familial, la construction la plus importante de l'enclos. Il est situé en amont de la cour centrale, à côté du temple familial, comme le veut son statut hiérarchique dans l'enclos. Le *meten* est un bâtiment rectangulaire construit sur un soubassement de brique et de pierre. Il est encadré de quatre murs aveugles et a une porte unique, située au milieu de la façade du côté de la cour. C'est le seul bâtiment fermé de l'enclos et il est aussi le plus élevé. Cette surélévation marque bien l'importance particulière de ce pavillon. Les fonctions de ce *meten* ne sont pas claires et sont par ailleurs discutées. Selon certains, il est utilisé pour les accouchements : *meten* viendrait

de *metu* qui signifie naître en balinais. De plus le *meten* est aussi appelé *paibon* qui signifie la place de la mère. Une autre de ses fonctions serait d'abriter les habitants de la maison pour les périodes de recueillement qui précèdent les grandes cérémonies liées aux rites de passage. Pour Eko Budihardjo<sup>19</sup>, le *meten* est à la fois le « coffre » de la maison et le séjour du chef de famille; celui-ci peut céder sa place aux jeunes mariés qui ont besoin d'intimité ou aux jeunes filles qui ont besoin de protection. À l'opposé, Mickael Cabot<sup>20</sup> estime que le *meten* est habité par les membres les plus âgés de la famille n'ayant plus de rapports sexuels, les objets de culte étant rangés dans le même espace. Comme le *meten* est le seul bâtiment fermé des maisons balinaises, il est utilisé par tous ceux qui recherchent protection, intimité et isolement. On y range également les

---

<sup>19</sup> E Budihardjo, *Architectural Conservation in Bali*, Gadjadara University Press, Yogyakarta, 1985, p. 60.

<sup>20</sup> M. Cabot, *Health Aspects of Traditional Housing in Bali*, University of Hawaii, 1977, p.46.

biens familiaux et les objets de culte. Je trouve que c'est Miguel Covarrubias qui donne la meilleure définition : « le *meten* est le refuge de la maison »<sup>21</sup> .

Les deux pavillons situés à l'est et à l'ouest de la cour centrale *sont* utilisés pour les cérémonies religieuses. À l'est, le *bale dangin* abrite les rites envers les vivants et, à l'ouest, le *bale dauh* est théoriquement destiné aux cérémonies mortuaires. Au quotidien, les pavillons sont utilisés comme espace de travail, de repos et de réunion. La cuisine et le grenier à riz sont situés dans le bas de la parcelle, à la périphérie du quartier d'habitation. Le grenier à riz se distingue des autres pavillons : quatre poteaux supportent une grande charpente en bois. Une petite porte est placée dans le pignon.

---

<sup>21</sup> M. Covarrubias, *op. cit.*, p. 93.

En amont de l'enclos et à l'est de la cour centrale, on pénètre dans le temple familial. Il comprend cinq autels et un pavillon appelé *bale pyasan*. Dans l'angle amont-ouest de la parcelle, un autel appelé *tugu* est dédié aux gardiens de la maison. En aval de l'enclos, un parc à cochons est situé derrière le pavillon ouest. Enfin, le potager est placé à l'est de la cuisine.

Sept types de constructions composent donc la maison de type *umah* : la porte d'entrée et le mur qui constituent l'enceinte de l'enclos; le *meten* qui est un bâtiment clos; les *bale* qui sont des pavillons ouverts; la cuisine; le grenier à riz et les autels.

## 4. LES MODES DE STRUCTURATION DE L'ESPACE

### 4.1. LES DIRECTIONS DE L'ESPACE

#### 4.1.1. LES ESPACES HABITÉS INTRA MUROS

Construite sur le principe du plan libre d'une structure porteuse et des murs de remplissage, l'architecture balinaise présente des variations significatives des directions de l'espace. Aussi l'analyse graphique des directions de la maison montre-t-elle comment les deux axes élémentaires de la *nawa sanga*, amont-aval et est-ouest, s'associent pour qualifier différents espaces habités : le quartier d'habitation, le temple familial, la cuisine et le grenier à riz.

#### *Le centre de la maison : le quartier d'habitation*

La cour et les bâtiments qui l'encadrent constituent le quartier d'habitation. Les plans mettent en évidence trois modèles de cour dont les formes, les limites et les directions diffèrent en fonction du nombre de bâtiments implantés. Ce quartier comprend au moins un *meten* qui marque la limite

amont de la cour et un bâtiment qui lui fait face en aval : un pavillon de type *bale* ou, dans les maisons les plus simples, la cuisine. Si le quartier d'habitation compte deux bâtiments en plus du *meten*, il s'agit des bâtiments est et ouest. Ce dernier est alors implanté parallèlement à l'axe est-ouest et constitue la limite aval de la cour centrale. Ainsi, la cour est régulièrement bornée des côtés amont et aval. Dans sa configuration la plus simple, la cour forme un parallélogramme ouvert vers l'est et l'ouest. Entourée de deux pavillons, elle constitue un parallélogramme fermé sur ses quatre côtés.

Les plans du bâti démontrent que les bâtiments sont fortement orientés vers le centre de la cour puisque tous possèdent un mur périphérique plein. Les pavillons est et ouest sont respectivement pourvus de murs est, aval et ouest. Quant au *meten*, il est clos sur quatre côtés et sa porte ouvre vers la cour centrale. Lorsque le quartier d'habitation comporte un *meten* et deux pavillons, le pavillon est possède un mur partiel côté aval qui vient fermer l'angle aval-est du quartier

d'habitation et orienter le pavillon vers le centre de la cour. Les murs périphériques forment la première coquille qui entoure la cour centrale. La structure porteuse détermine une seconde direction de l'espace, amont-aval ou est-ouest. Cette direction est confirmée, orientée ou infirmée par les murs transversaux : confirmée en l'absence de mur, orientée si le pavillon est clos d'un côté et infirmée s'il est clos des deux côtés.

Dans le premier cas, le pavillon est orienté vers le centre et traversé par un des axes élémentaires de la *nawa sanga*. Dans le second, il est orienté vers le centre et vers une des quatre directions : amont, est, aval et ouest. Dans le dernier cas, le pavillon est exclusivement orienté vers le centre de la cour; c'est le cas du *meten*.

L'analyse graphique montre que le quartier d'habitation est un espace fortement centripète (Fig. 25). Situé au cœur de l'enclos, lui-même centripète pour être entouré de quatre murs aveugles, la cour est délimitée par une double coquille

composée, du centre à la périphérie, du mur externe de chaque bâtiment et du mur d'enceinte de la maison.

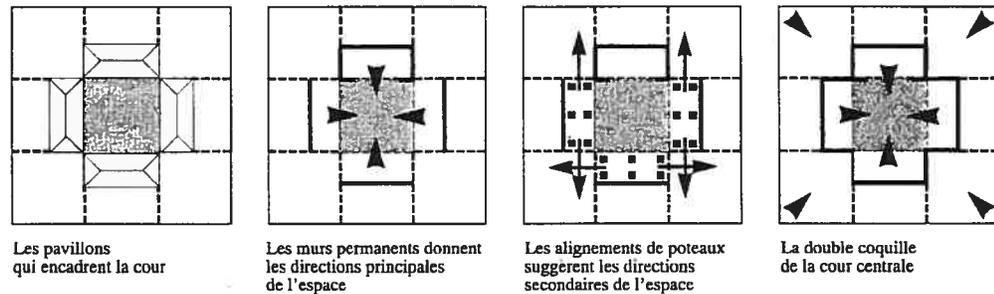


Fig. 25 : Le quartier d'habitation : un espace centripète

*En amont du quartier d'habitation : le temple familial*

En amont et dans l'angle amont-est de l'enclos, le temple familial forme un espace distinct, entouré d'un muret sur les côtés aval et ouest qui est fortement orienté vers la sphère ouranienne. Le plan du bâti indique que les autels disposés en équerre dans l'angle consacré (*kaja-kangin*), sont orientés vers la montagne sacrée. Le plan des toitures montre que les toits, à quatre pans et surmontés d'un couronnement, sont pointés vers les cieux. Enfin, les élévations mettent en évidence les

proportions verticales des autels qui semblent tendus vers le monde des dieux.

*En aval du quartier d'habitation : la cuisine et le grenier à riz*

La cuisine est située en aval de l'enclos et à la périphérie du quartier d'habitation. Elle est implantée parallèlement à l'axe est-ouest du système d'orientation balinaise. Seules les maisons les plus simples admettent une cuisine intégrée au quartier d'habitation; elle est construite en aval de la cour centrale. Close sur trois côtés, la cuisine est fortement orientée vers l'amont de l'enclos et ajoute au caractère centripète du quartier d'habitation.

L'orientation du grenier à riz est donnée par l'emplacement de la porte de sa grange. Si le grenier est implanté parallèlement à l'axe amont-aval, la porte doit faire face à l'ouest.

#### 4.1.2. LES ESPACES DE CIRCULATION

On retrouve principalement quatre espaces de circulation : du porche d'entrée dans la maison au quartier d'habitation, du quartier d'habitation au temple familial, à l'intérieur du quartier d'habitation et à sa périphérie.

De l'entrée au quartier d'habitation, c'est-à-dire de la périphérie au centre, un espace de circulation nous conduit à l'angle aval-ouest de la cour centrale. Il s'agit d'une zone intermédiaire, entre la rue et le cœur de la maison, caractérisée par un chemin qui n'est pas linéaire et qui a au moins un angle droit avant de pénétrer dans la cour. Cet angle est fait par un muret appelé *aling-aling* qui est placé à l'intérieur de la maison dans l'axe de l'entrée. Ce muret a une double fonction : il empêche les mauvais esprits, qui ne se déplacent qu'en ligne droite, de pénétrer dans l'enceinte familiale et protège l'espace *intra muros* des regards des passants. Dans l'angle aval-ouest de la cour centrale, l'accès au quartier d'habitation est situé à proximité de la cuisine parce que, selon les Balinais, c'est un lieu

privilegié pour surveiller les mouvements de la population dans la maison.



**Fig. 26 : L'entrée du quartier d'habitation, aling aling**

Du quartier d'habitation au temple familial, le cheminement se fait le long de la diagonale hiérarchique qui traverse la parcelle des angles aval-ouest de la cour centrale et

de l'enceinte du temple jusqu'à l'angle amont-est de la maison qui est le secteur le plus chargé symboliquement.

À l'intérieur du quartier d'habitation, la cour est un espace de distribution. Elle dessert les constructions qui l'encadrent et convergent vers le centre. De plus, elle sépare le temple familial de l'accès au cœur de l'enclos.

À la périphérie du quartier d'habitation, des côtés aval-est, aval, aval-ouest, ouest et amont-ouest, un espace de circulation dessert les pavillons et les espaces de service : la cuisine, le grenier à riz et le parc à cochons.

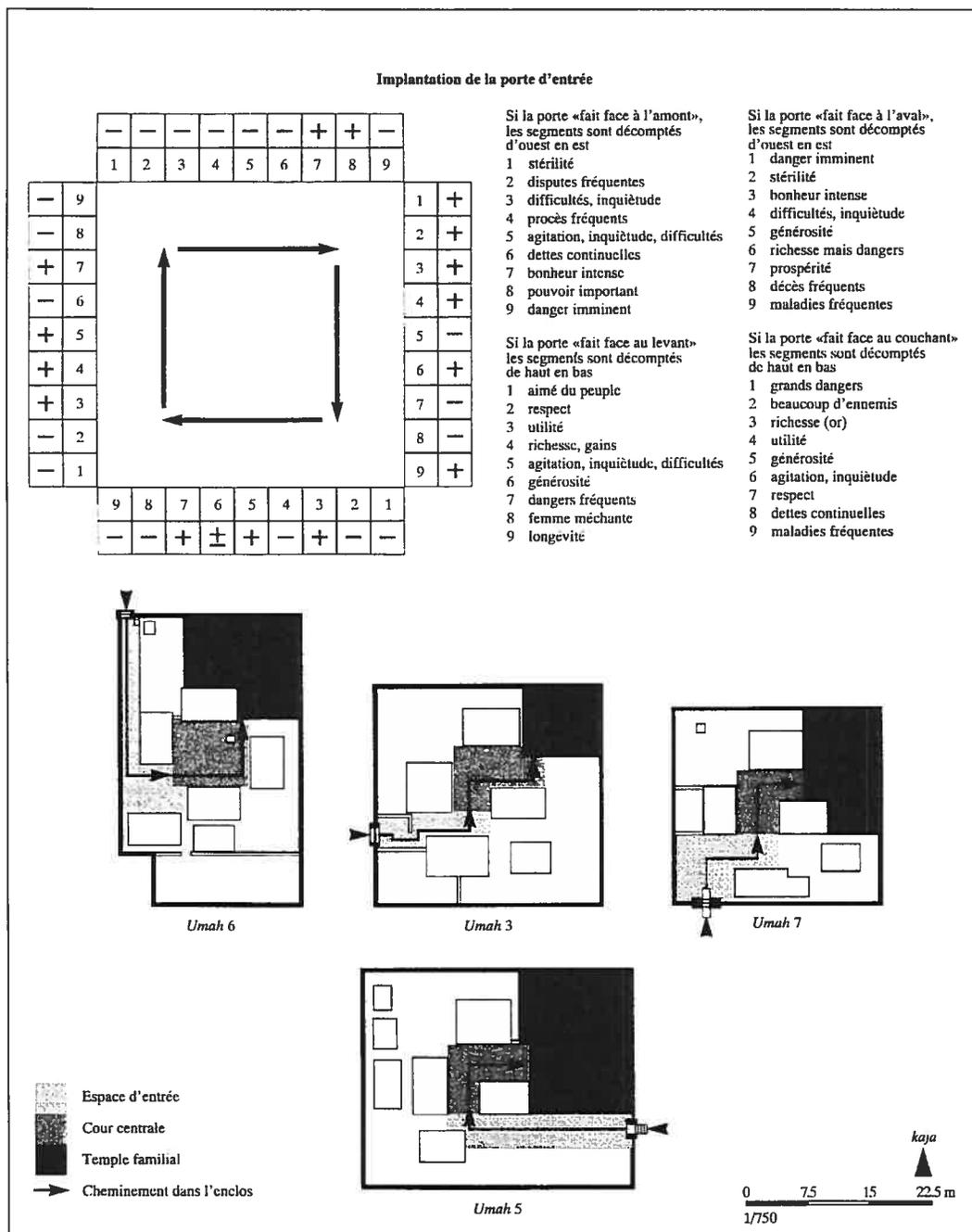
#### 4.2. LES SIGNIFICATIONS DE L'ESPACE

L'implantation de certaines constructions comme la porte d'entrée, la cuisine, le grenier à riz, l'enclos et le parc à cochons est prescrite dans les traités architecturaux. L'enclos est divisé en neuf secteurs hiérarchiques, conformément au modèle

cosmique du *sanga mandala*, qui donnent des prédictions positives, négatives ou ambivalentes en fonction de la construction désirée. Le quadrillage en neuf secteurs hiérarchique est le suivant : l'espace central - *puseh* ou le nombril de la maison - est sur la cour du quartier d'habitation et les huit espaces périphériques sont établis à partir de ce centre. L'axe amont-aval est positionné au centre des marches du *meten* et l'axe est-ouest traverse la cour centrale à égale distance du *meten* et du pavillon qui constitue la limite aval de la cour.

#### 4.2.1. LA HIÉRARCHISATION HORIZONTALE DE L'ESPACE

Les traités d'architecture précisent que la situation de la porte d'entrée est signifiante car elle présage de l'avenir de la maison et de ses habitants (Fig. 27). Chaque côté du mur d'enceinte est divisé en neuf segments auxquels sont attribués de bonnes ou de mauvaises prédictions : bonheur, pouvoir, procès, disputes, etc.



**Fig. 27 : Du porche d'entrée au temple familial, le cheminement le long de la diagonale hiérarchique.**

Source : d'après N. Gelebet (trad.), Asta Kosali L. O.5T, Pedanda Made Sidemen, Geria Taman Sanur Badung, s.d., n°37, pp. 7-19.

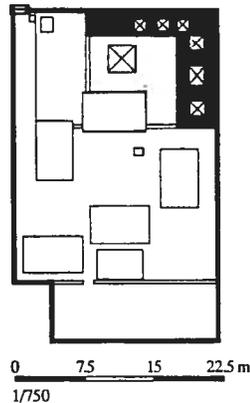
La porte d'entrée est souvent implantée sur deux intervalles contigus. Elle est alors dotée de deux prédictions différentes et parfois contradictoires. Cette configuration n'est pas incongrue dans le monde balinais où le bien et le mal, les forces ouraniennes et chtoniennes, se livrent un combat permanent.

La porte d'entrée est souvent implantée dans le bas de la parcelle. Une raison peut expliquer cette configuration. Symboliquement, le cheminement idéal de la maison s'effectue de bas en haut.

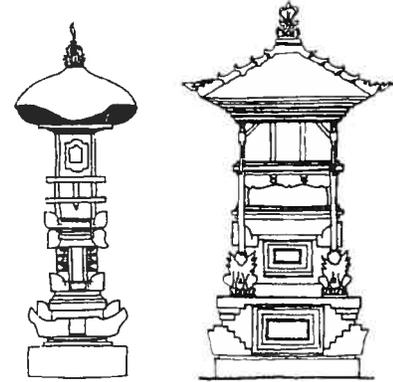
#### *En amont du quartier d'habitation*

Le temple familial est situé dans l'angle consacré amont-est qui constitue la zone hiérarchique la plus élevée de l'enclos (Fig. 28). Territoire des dieux et des ancêtres divinisés, le temple est assimilé à la montagne sacrée. Souvent mitoyen avec le temple, le *meten* est situé en amont de la cour centrale. Il

définit une zone privilégiée, le second secteur hiérarchique positif de la maison après l'enceinte du temple familial.



Dans l'angle consacré, une équerre orientée vers le mont Agung



Des autels tendus vers le haut

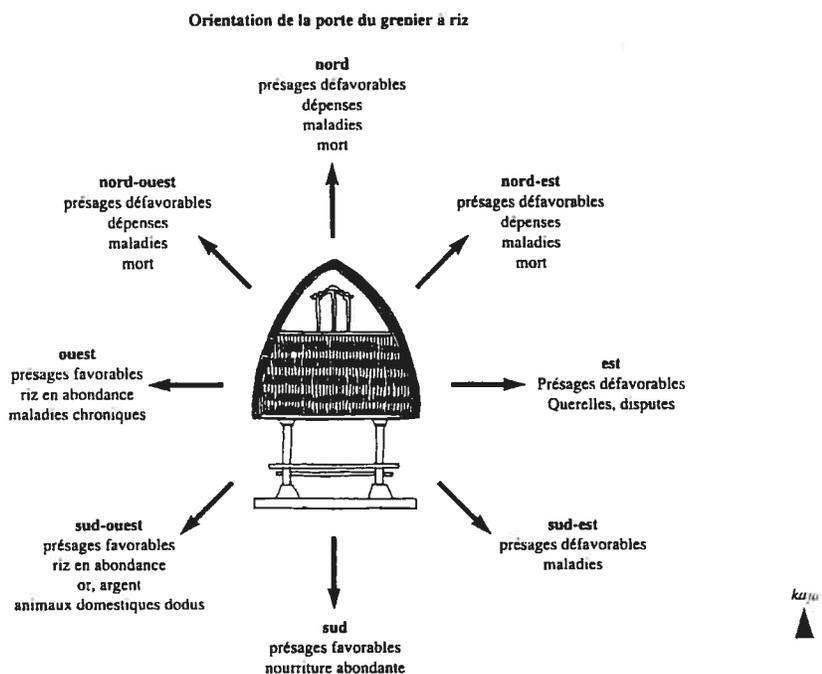
**Fig. 28 : En amont, un espace orienté vers la sphère ouranienne :  
le temple familial**

Source : d'après Asta Kosali L. O5.T, pedanda Made Sidemen, Geria Taman Sanur Badung, s.d., n° 33 p.16.

### En aval du quartier d'habitation

Le traité affirme que la cuisine doit être implantée dans les espaces aval et aval-ouest. Il en est de même pour le grenier à riz pour que les récoltes soient bonnes, les gains conséquents et les animaux domestiques dodus. Pour sa part, l'enclos à cochons dans la partie basse de l'enclos et en particulier dans l'angle aval-ouest, c'est-à-dire dans le quadrant négatif-fort.

Le traité précise que le grenier à riz, comme la cuisine doit être situé dans les espaces aval ou aval-ouest pour que les récoltes soient bonnes. Mais si l'espace ouest assure le riz en abondance, il expose les habitants à la maladie.



**Fig. 29 : Orientation de la porte du grenier à riz**

Source : d'après Asta Kosali L. 05.T, pedanda Made Sidemen, Geria Taman Sanur Badung, s.d., n° 33 p.16.

Cinq implantations propices du parc à cochons sont signalées dans les traités de construction : en bas, les secteurs

aval et aval-ouest; en haut, les secteurs amonts, amont-ouest et, très surprenant, l'angle consacré amont-est. À l'inverse, les quadrants est, ouest et le centre sont néfastes.

Associés au bas de l'enclos, la cuisine, le grenier à riz et le parc à cochons forment une zone de statut inférieur, qui correspond aux secteurs aval-est, aval, aval-ouest et ouest, orientée vers la sphère chthonienne.

### *Les secteurs hiérarchiques*

L'opposition entre les quadrants homogènes forts, amont-ouest et aval-est, d'une part, et les moitiés amont-aval, d'autre part, est forte et structurante. Les quadrants présentent des charges symboliques différentes, puisque le premier correspond au temple familial et le second, à l'accès dans la cour centrale. Le centre c'est-à-dire la cour, est une zone tampon qui unifie le quartier d'habitation et oppose les quadrants homogènes forts. L'opposition entre les moitiés homogènes, amont et aval, est capitale dans la symbolique de l'espace traditionnel; elle

détermine la hiérarchisation horizontale et verticale de l'architecture. Les significations des secteurs hétérogènes neutres sont moins marquées. Quant à l'opposition entre les moitiés est et ouest elle se résume souvent à l'antagonisme entre deux quadrants homogènes-forts et dépend donc de l'implantation du temple familial.

Il apparaît que le plan de la maison relève d'un modèle radial. Un noyau neutre, la cour centrale, est entourée de coquilles successives qui définissent des espaces de plus en plus signifiants du centre vers la périphérie. Sur la diagonale hiérarchique, la charge symbolique croît en direction de l'angle consacré, plus largement vers l'amont, et décroît vers l'aval.

Une première coquille composée des pavillons du quartier d'habitation présente un espace positif en amont et à l'est de la cour centrale et un secteur au caractère plus neutre en aval et à l'ouest. En amont, le *meten* est le bâtiment doté du statut hiérarchique le plus élevé. À l'est, le *bale dangin* est associé à la

naissance et abrite traditionnellement les cérémonies envers les vivants. Il bénéficie d'un statut privilégié et définit une zone à tendance positive qui est contiguë à l'enceinte du temple familial. À l'ouest, le *bale dauh* est lié à la mort et accueille les rituels domestiques qui s'y rapportent. En aval, le *bale delod* n'admet pas nécessairement de fonction religieuse spécifique. Toutefois, le statut hiérarchique des pavillons ouest et aval dépend du contexte; le taux d'occupation du sol, le nombre d'habitants et de familles nucléaires, la répartition des activités sont autant de facteurs à prendre en compte. La configuration imposée par le modèle du *sanga mandala* veut que les deux bâtiments soient associés à des espaces négatifs.

Une deuxième coquille située à la périphérie du quartier d'habitation compte deux secteurs hiérarchiques différenciés. Dans le haut de l'enclos, le temple familial est l'espace le plus chargé symboliquement et dans le bas, la cuisine, le grenier à riz, le service et l'espace de circulation qui mène à l'entrée de la

maison au quartier d'habitation forment une zone dont la charge symbolique est moindre.

Une troisième coquille peut être aménagée pour le parc à cochons. Cette ultime enveloppe qui ceinture le noyau avant le mur d'enceinte de l'enclos, définit une zone périphérique de statut hiérarchique très inférieur.

À l'intérieur du quadrillage hiérarchique, du *sanga mandala*, il y a sept zones : au centre, un espace neutre, le *natah* (cour centrale); en haut trois zones au statut hiérarchique élevé; en bas, trois zones au statut hiérarchique inférieur. Du centre vers le haut et en ordre hiérarchique croissant, se répartissent les secteurs amont-ouest et est, le quadrant amont, plus l'angle consacré avec ses différentes extensions. Du centre vers le bas et en ordre hiérarchique décroissant, nous identifions les trois coquilles qui enveloppent le *natah* : à la périphérie immédiate de la cour centrale, les pavillons situés du côté aval, est et ouest définissent une zone

caractérisée par des tendances hiérarchiques différenciées; à la périphérie du quartier d'habitation, la cuisine et le grenier à riz déterminent un espace hiérarchique bas; à la périphérie de cette seconde coquille, le parc à cochons constitue l'espace hiérarchique le plus bas avant le mur d'enceinte.

#### 4.2.2. LA HIÉRARCHISATION VERTICALE DE L'ESPACE

La division tripartite du *tri mandala* permet une hiérarchisation verticale de l'espace qui, dans la maison traditionnelle, est appliquée aux espaces extérieurs, aux constructions et à leurs éléments constructifs. L'étude des espaces extérieurs montre que l'enceinte du temple familial est surélevée par rapport à la cour centrale et aux autres espaces non bâtis de l'enclos. Cette surélévation contribue à marquer le statut hiérarchique supérieur de l'angle consacré et de ses extensions.

À l'échelle des constructions, la hauteur du sous-bassement et le nombre de marches sont associés au statut

hiérarchique du bâtiment. Aussi les constructions domestiques peuvent-elle être classées en trois catégories hiérarchiques soit, en ordre décroissant, le *meten*, les *bale* et la cuisine. Chaque catégorie est à nouveau divisée en trois ordres hiérarchiques qui correspondent aux classes supérieures, moyennes et inférieures. Le *meten* possède le sous-bassement le plus haut et le plus grand nombre de marches.

Enfin, le principe de la hiérarchisation verticale de l'espace est appliqué à chaque pavillon. La partie supérieure (*utama*) correspond à la toiture et à la charpente. La partie moyenne (*madya*) comprend la structure porteuse et les murs et, enfin, inférieure (*nista*) est constituée du sous-bassement et des marches. En haut, le toit sépare le domaine des hommes et des forces ouraniennes. En bas, le sol marque la frontière entre le microcosme et les puissances chtoniennes. Au milieu, les façades joignent les forces contraires, divines et maléfiques, qu'elles sont chargées de maintenir en équilibre. Chaque partie

peut être à nouveau divisée et subdivisée sur le même principe ternaire.

#### 4.2.3. LES LIMITES

Pour Paul-Levy, il est évident que l'espace domestique balinais n'est ni homogène ni neutre, mais hiérarchisé et signifiant<sup>22</sup>. La maison est composée d'une mosaïque d'espaces aux significations différentes qui requièrent des limites chargées de marquer les discontinuités et les partitions du territoire.

À l'extérieur de l'enclos, le parterre compris entre le mur d'enceinte et la rue est un espace intermédiaire qui assure la médiation entre la communauté du hameau et du village et celle de la maison. L'enclos lui-même est entouré d'un mur

---

<sup>22</sup> F.Paul-Levy & M. Segaut, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1983.

flanqué de quatre piliers d'angle. Cette paroi matérialise la coupure entre deux espaces bâtis et sociaux hétérogènes : dehors, le territoire et la communauté culturelle du hameau; dedans, le territoire et la communauté culturelle de la maison. La fonction première de cette limite est d'ordre magico-religieux. Les dimensions des quatre murs de l'enceinte sont associées à des prédictions de fortune pour les habitants de la maison et leur descendance. Quant aux quatre piliers d'angle de l'enceinte domestique, ils sont les gardiens de la maison et il est capital de bien les calculer : si les mesures sont mauvaises, la maison sera habitée par les démons. Il y aura toujours des maladies et, finalement la mort. Si les mesures sont bonnes, comme pour les dieux, tous les criminels seront apitoyés, ceux qui sont mauvais, deviendront gentils. Enfin, le mur d'enceinte forme l'ultime coquille de la cour centrale et participe à son caractère centripète.

Les limites de la cour centrale de la maison sont matérialisées par les pavillons qui l'encadrent. Le quartier

d'habitation qui accueille deux modèles de pavillons, *meten* et *bale*, admet deux types de délimitations. Côté amont, la première est la limite-coupure formée par le mur interne du *meten*. Cette frontière est à l'image des espaces qu'elle oppose : une zone neutre représentée par la cour centrale et un secteur au statut hiérarchique élevé, le *meten*; elle met en évidence la dichotomie qui existe entre ces deux secteurs de la maison. Côté est, aval et ouest, la limite est marquée par les alignements de poteaux de la structure porteuse, puis par le mur externe de chaque construction. L'absence de limite-coupure en façade sur cour traduit l'unité de l'espace défini par la cour et les pavillons. Si le *natah* est toujours borné des côtés amont et aval, les délimitations est et ouest varient avec le nombre de *bale* du quartier d'habitation.

Le muret qui entoure le temple familial des côtés aval et ouest, est une limite. À la différence du mur d'enceinte de la maison, ce muret dont la hauteur est réduite n'assure pas l'isolation visuelle. En revanche, il oppose deux espaces

hiérarchiques distincts : dehors, le quartier d'habitation et dedans, le territoire des dieux et des ancêtres divinisés. Cette limite-coupure est associée à d'autres modes de différenciation du territoire : l'implantation dans l'enclos, la surélévation et le traitement du sol, le type et la répartition des constructions, les matériaux, l'ornementation et les mesures.

#### 4.3. LES DIMENSIONS DE L'ESPACE

Les traités d'architecture balinais contiennent des règles précises et complexes qui règlent l'implantation et les dimensions des constructions de la maison et de leurs éléments constructifs. Il y a plusieurs unités de mesure. On en compte environ trente modules établis sur le corps humain et exclusivement prises sur les mensurations du propriétaire. Ces modules sont répartis dans un corpus qui traitent des dimensions du mur d'enceinte, de l'implantation des constructions dans l'espace *intra muros* et des proportions des bâtiments. L'ensemble donne donc un système normatif.

Les traités disent que chaque côté est composé d'une dimension de base qui peut être agrandie à volonté et d'une mesure ajoutée sans laquelle l'existence des habitants et de l'architecte est menacée. Les dimensions de base varient avec le statut social et les aspirations du propriétaire de la maison, certaines étant imposées par la caste ou le métier du chef de famille. Ainsi, les mesures seront différentes pour la construction du mur d'enceinte d'un palais ou d'une maison d'un homme du commun. Certaines mesures sont laissées aux choix du propriétaire mais chaque solution proposée dans les traités sera associée à un présage bon, mauvais ou ambivalent, qui aura un impact sur l'avenir de la famille.

## 5. LES TECHNIQUES DE PRODUCTION DE L'ARCHITECTURE

À Bali, le processus de construction s'effectue par la répétition d'un modèle originel. Ce mode de production de l'habitat est opposé aux théories occidentales.

Pour l'architecte « moderne », le projet est associé à un modèle fonctionnel et, économique ou juridique. Pour l'architecte « traditionnel », le processus de construction n'est pas lié à un cahier de charges, mais à la perpétuation d'une tradition constructive ancestrale qui est très rarement remise en question. Ce mode de création basé sur le mimétisme et non sur la programmation n'est pas propre à l'architecture, mais il régit les différents domaines de la vie quotidienne balinaise.

## 5.1. UN MODÈLE ORIGINEL SYMBOLIQUE ET SOCIAL

Le modèle originel est caractérisé par ses composantes symboliques et sociales qui sont exprimées par les prescriptions. En théorie, ces traités permettent aux habitants de la maison de décider de leur destinée.

L'aspect symbolique de l'espace domestique et le principe du mimétisme viennent des systèmes cosmologiques qui structurent le monde balinais. Conçu comme le reflet d'un monde cosmique immuable, tout élément du microcosme a un double dans l'univers du macrocosme auquel il est structurellement similaire. Construire une maison ne se limite pas à édifier un abri. Il s'agit de créer un espace qui permette la communication entre trois mondes : céleste, humain et démoniaque. Cette relation entre la maison et ses habitants repose sur une conception dualiste de l'univers où le Balinais est un médiateur chargé de maintenir un équilibre harmonieux entre les forces divines et démoniaques, qui s'affrontent dans

son microcosme, et d'assurer la communication entre ces trois mondes<sup>23</sup>. Si un défaut de l'espace bâti vient compromettre cette communication, l'équilibre est rompu et la famille est projetée au cœur d'un chaos. Dans ce contexte Arlette Ottino a observé que la maison est considérée comme un organisme vivant qui doit le rester. Si tel n'est pas le cas, l'habitation est dite « bloquée »<sup>24</sup>.

Outre sa dimension symbolique, le modèle originel des habitations est un marqueur social. Il traduit l'affiliation de la maison et de ses habitants aux différents groupes de la société coutumière. Sur le plan territorial, la maison est le premier

---

<sup>23</sup> J.Couteau, "L'éternel retour des origines », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n°66, février 1983, pp.110-121.

<sup>24</sup> A. Ottino, "Siblingship and continuity of the family in the Balinese houseyard: The case of a commoner group in a Balinese village", *Canberra Anthropology - An Australian Journal of Anthropologie*, vol.16, n°1, April 1993, p.36 "The paper is based on the premise that keeping the houseyard "alive" is a major concern for Balinese family".

maillon du réseau social coutumier ; elle est intégrée à un hameau, lui-même associé à un village qui s'inscrit dans un territoire plus vaste, autrefois, le royaume. Au point de vue social, le temple familial est intégré à un réseau culturel dont l'élément mère est le temple d'origine. C'est l'ancrage à un temple d'origine qui détermine le groupe titré et la caste du chef de famille, dont la maison doit porter l'empreinte.

Le principe de mimétisme n'exclut pas des adaptations du modèle originel car les Balinais sont pragmatiques. Conformément au précepte du *desa, kala, patra* ( le lieu, le temps, la situation; principe balinais selon lequel toute chose doit être adaptée aux trois paramètres ), ils appliquent les solutions appropriées aux contraintes qui s'imposent à eux. Absentes des traités d'architecture, les contraintes font l'objet d'une recommandation tacite et, s'il y a lieu, elles sont réévaluées et intégrées dans les constructions nouvelles. En revanche, il importe que la maison ne possède pas de tares susceptibles de troubler le bon déroulement de la vie

domestique. En cas d'ennuis inexplicables et persistants, les habitants peuvent avoir recours à un architecte traditionnel qui fait un diagnostic, prescrit les modifications à effectuer et les procédures à suivre en se référant, pour certains cas difficiles, aux traités d'architecture.

## 5.2. UN CALENDRIER DE LA CONSTRUCTION À DOMINANCE RITUELLE

Comme le modèle originel favorise les forces socioculturelles par rapport aux contraintes pratiques, le processus de construction privilégie les étapes rituelles aux phases de réalisations techniques. Aussi, la construction est-elle cadencée par un calendrier des travaux à dominance rituelle dont les différentes phases - abattage des arbres, pose de la première pierre, etc. - débutent un jour propice du calendrier et sont ponctuées des cérémonies énoncées dans les traités.

Associés à la théorie des trois mondes, les rites ont toujours un aspect ouranien, humain et chtonien. J. Couteau rappelle « qu'il faut à chaque rite le triple témoignage des dieux, des hommes et des démons »<sup>25</sup>. C'est en s'adressant à chaque monde que les Balinais contribuent à l'équilibre du cosmos. Les principaux éléments du rite sont l'eau, les offrandes et les incantations. L'eau sacrée est destinée à bénir et à purifier. Les offrandes sont des présents offerts aux forces ouraniennes, en remerciant leurs bienfaits, ou aux forces chtoniennes, pour solliciter leur bienveillance. Conformément à leur destination, les premières sont placées sur les autels, tandis que les secondes sont disposées à même le sol.

Les rites de la construction sont classés en trois catégories par l'architecte : les cérémonies qui précèdent le début des travaux, celles qui les accompagnent et celles qui

---

<sup>25</sup> J. Couteau, op. cit., p. 117.

clôturent la construction. Les rites varient en fonction du type et du statut de la construction.

### Avant les travaux

Le rite appelé *prayascita* (rite de construction) est réservé à l'architecte traditionnel; il protège ce dernier des erreurs et des accidents qui pourraient survenir pendant le processus de la construction. Avant le début des travaux, il édifie un autel dédié à son maître spirituel où des offrandes seront déposées quotidiennement. Hélène Maurtot mentionne dans sa recherche que

« Chaque après-midi, au moment d'arrêter son travail, l'architecte devra mettre des offrandes, car on dit les instruments de travail animés par une énergie divine qui peut être favorable ou nuisible »<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> H. Maurtot, *Architecture traditionnelle balinaise*, La Vilette, Paris, 1978, p.80.

Une autre cérémonie doit transformer la terre vierge en terrain constructible. En amont de la parcelle, l'officiant s'adresse aux puissances divines et en particulier à la Déesse de la terre. Il lui demande l'autorisation de prendre possession du terrain et de le bâtir. En aval de la parcelle, l'officiant s'adresse aux forces démoniaques qu'il tente de calmer au cours d'un autre rite.

La cérémonie qui préside au choix des dimensions à appliquer dans l'enclos est de première importance. L'architecte choisit les mesures qui permettront de proportionner l'ensemble des constructions de la maison : la hauteur, la longueur et la largeur des *bale* ainsi que l'écartement entre les piliers et la hauteur des plates-formes. Une fois les mesures fixées, c'est le propriétaire qui les prendra en se servant de ses propres mensurations, pieds, mains, etc., toute erreur de part et d'autre risquant d'entraîner de graves conséquences, irréparables par une cérémonie religieuse.

Une cérémonie est pratiquée un jour propice pour l'abattage de l'arbre qui sera transformé en bois de construction. L'officiant établit un dialogue avec les puissances qui habitent le végétal en frappant trois fois sur le tronc. Puis, il donne trois coups de hache sur la base de l'arbre, la fin de l'abattage étant effectuée par les bûcherons. Enfin, le début des travaux est fixé un jour d'heureux auspices.

#### *Pendant les travaux*

La première cérémonie de la construction consiste à déterminer les dimensions de la parcelle et de la cour de la maison. Un autre rituel est destiné à la terre qui supportera le bâtiment; il correspond à la pose de la première pierre. Une brique portant des signes magiques est placée dans les fondations de la construction à une certaine profondeur avec des offrandes.

Une fois les pièces de bois proportionnées, une cérémonie précède au percement des piliers et du *petaka* (élément de la

structure porteuse des bâtiments), les deux pièces maîtresses de la structure porteuse des pavillons. Le rite qui inaugure la construction de la structure porteuse correspond à la pose du premier pilier, qui est situé dans l'angle amont-est (++) du bâtiment. Des offrandes sont disposées sur la plate-forme fixée sur le poteau qui n'est autre que l'axe cosmique qui réunit le couple primordial, terre-ciel. Les autres piliers sont posés dans le sens des aiguilles d'une montre (circularité) qui représente le sens de la dégradation des forces du positif fort au négatif fort avec, ultimement un retour à l'état originel donc, positif fort.

Le rite suivant concerne l'assemblage primordial qui inaugure le montage des éléments de structure. Le tenon préparé dans le poteau (pièce de bois rectangulaire qui traverse les poteaux de structure au niveau de la plate-forme) est assimilé au principe masculin; la mortaise percée dans le pilier correspond au principe féminin et l'assemblage symbolise le principe dualiste des couples d'opposition complémentaire. Une

autre cérémonie vient marquer la fin de la construction de la structure porteuse et le début de la pose de la couverture.

### Après les travaux

La cérémonie la plus importante est appelée *melaspas*, son objectif est de purifier et d'animer la construction. Le rite est très complexe; il varie en fonction de la nature et de l'ordre de la construction. Il comprend théoriquement cinq étapes. La première est un rite de type *caru* (offrandes) qui vise à apaiser les puissances démoniaques de l'enclos et à les éloigner de l'enclos. La seconde étape est une cérémonie de purification. La troisième doit ressusciter les matériaux sous la forme d'éléments constructifs en leur restituant les « substances de vie » (*pangurip-urip*). Il y a trois substances : le blanc fait de chaux représente le dieu Iswara; Wisnu représenté par le charbon, donc le noir et le dieu Brahma représenté par la composante rouge obtenue à partir du sang de poulet. La quatrième étape a pour objectif de se débarrasser des profanations qui se sont accumulées au cours du processus de

construction. La dernière phase vise à animer l'ensemble de l'enclos. Enfin, une dernière cérémonie correspond à l'installation des habitants de la maison.

### 5.3. LES ACTEURS DE LA CONSTRUCTION

L'architecte traditionnel a une connaissance exhaustive, théorique et pratique des règles et des techniques de l'architecture. Le traité précise que les services de ce spécialiste ont trait au savoir constructif, par exemple, à la fabrication de poteaux. Il faut préciser que les poteaux sont des éléments clés de la construction : symboliquement, ils constituent les axes cosmiques, socialement, le nombre de poteaux indique l'ordre de l'architecture et, pratiquement, leurs dimensions déterminent l'ensemble des proportions du bâtiment.

Projecteur, l'architecte prescrit les dimensions des bâtiments en accord avec l'ordre hiérarchique de la construction et le statut social du propriétaire : sa caste, son titre et sa fonction. Organisateur du rituel, il connaît le

calendrier de la construction et précise les jours propices à chaque activité projetée; il célèbre les cérémonies qui cadencent les travaux de la bénédiction de la terre au rituel d'entrée dans la maison. Ces cérémonies peuvent être dirigées par d'autres hommes initiés, tel un grand prêtre brahmana. L'architecte a parfois la charge du bon déroulement des travaux auxquels il peut participer. Projecteur, maître d'œuvre et chef des rituels, il peut couvrir l'ensemble du processus de construction.

Le rôle du propriétaire dans la construction est essentiel : tandis que les spécialistes conseillent et proposent des solutions adaptées au contexte, le pouvoir de décision lui revient. Il a une grande responsabilité puisque d'une part, l'avenir de la maison et de ses habitants dépend de lui. Il doit donc s'assurer que les travaux sont conformes aux règlements traditionnels.

Hormis les intervenants spécialisés, le propriétaire est assisté par le principe du *gotong royong*, système d'entraide communautaire. Ce principe participe à la dimension sociale du

processus de construction : la cohésion de la communauté assurant celle de l'édifice, le travail collectif est le ciment de la communauté et de son espace bâti. Le processus de construction est imprégné par la personnalité des acteurs enrôlés dans la construction.

## 6. LES MODÈLES RÉSIDENTIELS BALINAIS

### 6.1. LA GÉNÉALOGIE DES MAISONS

Traditionnellement, la maison n'est pas une structure autonome. Elle appartient à un groupe de descendance plus large structuré par un même culte des ancêtres<sup>27</sup> et composé des groupements sociaux et territoriaux de la maison d'origine et des habitants qui lui sont affiliés. Ottino explique que le maintien des relations entre les vivants et les morts est exprimé par les échanges de nourriture. Les vivants alimentent les ancêtres par des offrandes quotidiennes de riz et des rituels périodiques; en retour, les ancêtres apportent de la nourriture en s'incarnant dans le corps d'un de leurs descendants. Le tout s'inscrit dans une pyramide généalogique dont les membres

---

<sup>27</sup> A. Ottino, "Siblingship and Continuity of the Family in the Balinese Houseyard: the Case of a Commoner Group in a Balinese Village", *Canberra Anthropology: An Australian Journal of Anthropology*, vol. 16, avril 1963, p. 52.

appartiennent à un même réseau de temples. Il est très important pour les Balinais de maintenir cette affiliation. La perpétuation du cycle des réincarnations, c'est-à-dire de la pérennité de leur lignée familiale, et de leur intégration dans la société coutumière dépend de ce maintien. La maison constitue le premier groupe cultuel de l'espace social balinais à partir duquel les familles nucléaires peuvent s'affilier aux autres groupements qui structurent la société coutumière comme la parenté, le hameau, le village, la société d'irrigation et les associations volontaires. La maison ne peut être étudiée isolément à l'extérieur de son contexte; elle doit être considérée à l'intérieur des groupes de descendance culturels dont elle constitue l'unité d'appartenance.

#### 6.1.1. LES MODES DE FILIATION DES HABITATIONS

##### *Maison d'origine, maison descendante*

Lorsqu'un Balinais décide de construire sa maison, il ouvre un nouvel enclos en segmentant sa maison natale. Les ancêtres sont alors transportés de la maison d'origine dans la

nouvelle maison, lors de la dernière cérémonie de la construction destinée à animer la maison. Là, ils sont installés dans le temple familial et sont attachés au territoire par une offrande enterrée à la base de leur autel. Les deux maisons mères sont en rapport direct de filiation, le temple de la première étant le temple d'origine de la nouvelle demeure. La maison natale devient une maison d'origine et le nouvel enclos une habitation descendante. Les enclos fusionnent ainsi d'une génération à l'autre. La création d'un nouvel enclos ne peut pas déroger à ce principe de segmentation qui assure la filiation des maisons; il est organisé par le réseau des temples, soit le temple d'origine et les temples descendants.

En dehors de ses habitants, la communauté culturelle de la maison d'origine comprend ceux des « branches » familiales qui en sont originaires i.e. les familles des frères qui, après leur mariage, ont quitté l'enclos pour faire leur propre maison. Tous constituent le groupe de ceux qui sont nécessaires à l'achèvement d'un rite. Ils reviennent périodiquement en visite

à la maison d'origine et dans ses habitations descendantes pour faire leurs obligations rituelles i.e. l'anniversaire d'un temple, cérémonie qui valide l'unité du groupe et de nombreux rites qui ponctuent le temps balinais<sup>28</sup>. Le rite le plus important est celui de la mort, puisque les Balinais sont « destinés » à résider dans le temple de la maison d'origine. Ainsi, toutes les familles nucléaires sont reliées à deux groupes de descendance culturels, leur maison mère et leur maison d'origine, la deuxième englobant la première puisque chaque maison appartient à l'origine à des groupes de descendance culturels de plus en plus larges qui sont inclus les uns dans les autres. Si je prends par exemple une maison mère, son groupe de descendance culturel - au sens social et territorial - est inclus dans le groupement ancré à sa maison d'origine. La collectivité culturelle de ce dernier comprend les habitants de la maison d'origine et ceux

---

<sup>28</sup> Pour une présentation des rites, voir J. Couteau, "L'éternel retour des origines », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde HS, n°66, Paris, p.117.

de toutes les maisons qui lui sont descendantes à une ou plusieurs générations; son territoire est composé des espaces domestiques qui correspondent à chacun d'eux. Ce groupe est lui-même englobé par un groupe de descendance plus large qui est ancré dans la maison d'origine de sa maison d'origine, et ainsi de suite.

### *L'ancrage de la maison d'origine*

L'ancrage de la maison d'origine est la base et le moteur de toutes les affiliations de parenté qui structurent la société balinaise. L'attachement à la maison d'origine est vital pour tout Balinais. Sa destinée et celle de sa famille sont concernées dans cette vie et au cours de leurs futures incarnations et, d'autre part, de la pérennité des collectivités culturelles qui leur sont associées. Lorsque le lien à la maison d'origine est rompu, la filiation de ses groupes de descendance, au sens social et territorial du terme, est compromise et l'ensemble du réseau culturel est mis en jeu. Dans ce contexte, les caractéristiques architecturales ont un effet sur les affiliations de parenté. En

effet, un défaut de construction qui interrompe la communication entre les mondes céleste, humain et démoniaque compromet le culte des ancêtres et, finalement l'ancrage à la maison d'origine. La conformité à un modèle architectural originel est une condition *sine qua non* de la filiation des groupes de descendance cultuels.

Arlette Ottino fait part des difficultés rencontrées par les familles du village de Tegas dont les descendants s'étaient convertis au christianisme<sup>29</sup>. La conversion du descendant qui avait hérité de la maison d'origine était problématique en compromettant la filiation des groupes de descendance cultuels. Les autres descendants étaient relativement libres de leurs choix, puisque leur conversion n'exposait pas la famille à des « dangers funestes et immédiats ». En revanche, elle était ressentie comme une perte et un appauvrissement du groupe

---

<sup>29</sup> A. Ottino, *op. cit.*, pp. 39-40.

de descendance pouvant poser des problèmes à long terme. Lorsque les nouveaux convertis construisent une maison, ils ne fondaient pas un groupe de descendance culturel mais une habitation détachée de toute affiliation au réseau de temples dont ils étaient issus. Ils rompaient ainsi leur lien à leur maison d'origine et s'excluaient de leur collectivité culturelle. Ils privaient ainsi la famille de descendants dans le corps desquels leurs ancêtres pouvaient s'incarner. Après leur mort, ils ne rejoindront pas le groupe des ancêtres amenés à s'incarner un jour pour perpétuer la lignée familiale.

### 6.1.2. TYPOLOGIE GÉNÉALOGIQUE ET CULTUELLE

J'ai écarté le mode classificatoire dualiste qui considère deux types architecturaux opposés : la maison traditionnelle transformée et l'habitation moderne. Cette opposition entre tradition et modernité n'a pas de raison d'être à Bali où l'architecture est caractérisée par la mixité de ses références et la diversité de ses emprunts. Les modèles architecturaux sont nombreux et variés ; à part les maisons traditionnelles plus ou

moins transformées, les habitations contemporaines comptent des formes inspirées de modèles exogènes à Bali. À mi-chemin entre la *umah* constituée de multiples pavillons organisés autour d'une cour centrale à l'unité d'habitation, de nombreuses variations architecturales ont été observées. Il s'agit d'habitations hybrides composés de deux constructions au minimum, des maisons ou des pavillons plus ou moins transformés et caractérisées par la mixité des références architecturales qui empruntent à la fois aux modèles endogènes et exogènes à Bali. On ne relève pas de maison à l'architecture « anti-traditionnelle », c'est-à-dire d'habitation qui ne doit rien à l'organisation spatiale, aux techniques de construction et aux usages de l'espace domestique balinais. On peut citer l'exemple de logements sociaux dont les maisons habitées par les Balinais sont orientées; leur espace est progressivement signifié; des constructions d'inspiration traditionnelle y sont importées pour abriter les activités rituelles et, enfin, certaines cérémonies de la construction sont respectées. Les maisonnettes conçues comme simples « structures matérielles

habitables » projetées à partir de programmes fonctionnels et économiques deviennent des espaces habités; les Balinais s'approprient l'espace en y intégrant les éléments primordiaux de l'architecture traditionnelle. De la même manière, la plupart des maisons traditionnelles sont porteuses d'éléments de modernité.

On peut donc comprendre que les habitations contemporaines relèvent d'un processus de transformation fondé sur la transmission et les échanges réciproques entre les modèles vernaculaires et originaux, traditionnels et modernes, endogènes et exogènes à Bali. Une classification typologique doit tenir compte de ce *continuum* architectural et ne doit pas s'appuyer exclusivement sur un principe dualiste reposant sur de simples oppositions.

## 6.2. LA RANGÉE DE MAISONS

### Le hameau coutumier

Comme tous les groupes culturels balinais, le hameau (*banjar adat*) est conçu comme un microcosme individuel sur le principe du *tri hita karana*. Il possède un principe matériel, la « rangée de maisons » comprenant une cinquantaine d'habitations, parfois plus, les jardins et lieux publics organisés autour du pavillon de réunion et de son temple, un principe énergétique, l'association du « *banjar* pour le partage des joies et des peines » (*banjar suka duta*), et une composante spirituelle, le panthéon de son temple.

### L'association du « banjar pour les joies et pour les peines »

L'association du *banjar* regroupe toutes les familles nucléaires (*kuren*) qui résident dans les maisons du hameau. Toutes les *kuren* d'une même habitation appartiennent au même *banjar adat*. J. Couteau explique que l'affiliation est obligatoire ; elle est contractée par les chefs de familles qui se

réunissent en assemblée tous les trente-cinq jours du calendrier balinais, parfois plus souvent lorsque l'un des membres en fait la demande ou d'un commun accord en fonction des besoins conjoncturels<sup>30</sup>. Si les réunions sont dirigées par un ou plusieurs chefs coutumiers, élus tous les cinq ans par les membres de l'association et révocables par deux, tous les Balinais jouissent d'une égalité de droit au sein du *banjar*; les décisions sont adoptées à l'unanimité. Les réunions sont l'occasion d'exposer le bilan financier de l'association, de distribuer les amendes, de décider des activités à envisager, de répartir les tâches et les participations, et de discuter ensemble sans distinction de rang social et sans tabou. L'association est réglementée par une constitution écrite relevant du droit coutumier qui fixe précisément les droits, les devoirs et les attributions de tous les membres du *banjar*. Ce règlement, qui

---

<sup>30</sup> Pour la présentation d'une assemblée de *banjar*, voir J. Couteau, « Ordre social, ordre cosmique », *Bali: l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde H.S., n°66, Paris, 1993, pp. 54-58.

varie d'un *banjar* à l'autre, est périodiquement remis à jour afin de prendre en considération les éléments nouveaux venant modifier la structure et le fonctionnement du groupe.

Les domaines d'activité du *banjar adat* sont variés. L'association fonctionne comme une institution juridique chargée de faire appliquer le droit coutumier : elle « est responsable de la sécurité locale, de la légitimation des mariages et des divorces, et des règlements des disputes d'héritage »<sup>31</sup> ; elle contrôle les jeunes gens qui se courtisent, l'objectif est « de limiter les cas d'enfant *bebinjat*, les bâtards qui, sans père, n'ont pas de véritable lien culturel et social de référence »<sup>32</sup>. L'association peut infliger des amendes pour les absences et les infractions à la coutume et aux corvées à

---

<sup>31</sup> C.C. Geertz, *Bali: interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983, p. 19.

<sup>32</sup> K. Adnyana, "Amour, sexe et cosmos", *Bali: l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde H.S., n° 66, Paris, 1993, p. 93.

caractère administratif. Imposées par les structures administratives indonésiennes, ces dernières sont facilement dédaignées par les membres du *banjar* qui préfèrent payer une amende ou se faire remplacer. De l'avis de Clifford Geertz, le *banjar* peut même, pour des crimes sérieux, « expulser des membres, confisquer leur terrain d'habitation et leur refuser tout droit politique - ce qui est pour les Balinais la plus sévère des sanctions sociales »<sup>33</sup>.

L'association fonctionne comme une unité de travail collectif pour la célébration de rituels et la réalisation de tâches d'intérêt public, à l'intérieur et à l'extérieur de son groupe cultuel. Raison d'être du *banjar*, le travail collectif est à l'origine de l'extraordinaire solidarité de ses membres. La participation ne se limite pas aux hommes ; tous les membres de la famille possèdent leur propre champ d'activités : les

---

<sup>33</sup> C.C. Geertz, *op. cit.*, p. 19.

femmes font partie de l'*ayahan istri* et les enfants, filles et garçons sont affiliés à « l'association des jeunes ». À l'intérieur du hameau, les familles organisent les cérémonies qui ponctuent la vie de la collectivité, comme le festival du temple qui a lieu tous les deux-cent-dix jours et symbolise l'unité du groupe, ainsi que des rites de la vie et de la mort qui se tiennent dans les différentes maisons du *banjar*, la cérémonie la plus importante étant la crémation. Elles participent aux travaux de construction et d'entretien du patrimoine du *banjar* comme la réparation des routes, la restauration des bâtiments, etc. À l'extérieur du hameau, les membres de l'association peuvent collaborer à des cérémonies au niveau du village coutumier, des maisons princières ou brahmaniques et de tous les autres groupes coutumiers.

Enfin, le *banjar* possède des biens : un *gamelan* (Fig. 30), des costumes de danse et des masques, mais aussi des biens communaux tels que les camions, les autobus ou encore des écoles maternelles, etc. Il peut être propriétaire de terrains

de rizières qui sont exploitées collectivement par les membres de l'association, le produit des récoltes est vendu pour financer les diverses activités du groupe.



Fig. 30 : Gamelan

Il faut préciser que chaque hameau coutumier possède ses propres spécificités : certains sont associés à des groupes socioprofessionnels, d'autres sont liés à des groupes de descendance culturels, plus ou moins étendus, parmi lesquels on retrouve les groupes titrés et les castes qui fonctionnent à l'intérieur du système de parenté. Ils ne sont pas tous des

l'intérieur du système de parenté. Ils ne sont pas tous des groupes de résidence cohérents : quelques-uns présentent des territoires fragmentés et, parfois, dispersés sur différents groupements villageois. Si le *banjar adat* admet aujourd'hui de nombreuses variations formelles, il s'est développé à partir d'une unité territoriale déterminée : la « rangée de maisons ». L'étude de ce mode de groupement de l'habitat vernaculaire et de ses différentes transformations devrait permettre de saisir les tissus urbains contemporains et leurs espaces domestiques.

## 7. CONVERSION DES TECHNIQUES DE PRODUCTION DE L'ARCHITECTURE

### 7.1. LES NOUVELLES CONSTRUCTIONS

Les composantes modernes des habitations urbaines contemporaines correspondent à de nouveaux modèles architecturaux, spécifiés par l'effacement des caractéristiques dominantes des modèles vernaculaires. Il s'agit principalement de constructions en rez-de-chaussée appelées maisonnettes, à l'image des premiers prototypes diffusés au lendemain de l'Indépendance, et de quelques édifices à étages inspirés du modèle à compartiment. Ces derniers sont souvent des constructions commerciales qui se développent en façade sur rue ; il est plus rare de les trouver à l'intérieur des enclos.

Toutefois, les constructions modernes présentent des adaptations des modes de structuration de l'espace, des qualités formelles et des usages de l'architecture traditionnelle. Par exemple, les maisonnettes sont ouvertes sur la cour centrale et

confortent ainsi le caractère centripète du quartier d'habitation ; les lits sont orientés vers l'amont ou vers l'est car il n'est pas concevable de dormir la tête dirigée vers la sphère chthonienne ; des espaces cérémoniels sont aménagés dans des unités d'habitation pour célébrer les rites mineurs ; la morphologie, les dimensions et les proportions, les matériaux et les systèmes constructifs, tout semble vouloir distinguer la nouvelle génération de bâtiments des modèles vernaculaires balinais. Les adaptations n'empêchent pas un effacement des modèles vernaculaires par le biais d'apports extérieurs prenant le pas sur les legs balinais.

#### 7.1.1. LA FERMETURE ET LE CLOISONNEMENT DE L'ESPACE.

À l'origine, les *umah* comportaient un seul bâtiment fermé, le *meten*, qui constituait l'abri de la maison et bénéficiait d'un statut privilégié dans la hiérarchie des constructions domestiques ; les autres constructions, *bale* et *paon*, étaient des pavillons ouverts sur un, deux ou trois côtés. Aujourd'hui, les maisons balinaises tendent à se fermer. Les

espaces intérieurs se sont considérablement étendus dans les habitations urbaines contemporaines. Cette fermeture se traduit par la multiplication de petites pièces, principalement utilisées comme chambres à coucher. Chaque maison comporte au moins une pièce commune, salon ou espace de réception, ainsi que des pièces de service - cuisines, celliers, sanitaires et garages - et des espaces professionnels - les commerces, entrepôts et ateliers. Caractérisées par la fermeture et le cloisonnement de l'espace, les constructions modernes présentent une nouvelle façon d'habiter qui s'oppose parfois à l'organisation spatiale et aux usages des modèles vernaculaires.

Dès le milieu du XXe siècle, les composantes traditionnelles ont été remplacées par des bâtiments fermés qui étaient alors inspirés de modèles résidentiels exogènes à Bali, tels que les édifices coloniaux et les premiers prototypes construits par les autorités dans le cadre de la politique de réhabilitation de l'habitat existant et de constructions de logements sociaux. Dans les premières maisonnettes, les espaces

extérieurs avaient disparu au profit de pièces hermétiquement closes. Les conditions de vie y étaient difficiles et malsaines, la ventilation naturelle étant supprimée. À la suite de cette expérience, l'architecture des maisonnettes s'est améliorée. Le principe du plan libre est peu à peu réintroduit dans les constructions. Aussi, les maisonnettes peuvent-elles bénéficier de la ventilation naturelle qui existaient dans les constructions traditionnelles ; d'autres systèmes de ventilation sont expérimentés dans les constructions modernes. Enfin, le plan des maisonnettes est modifié par la construction de terrasses qui sont aménagées autour de la cour centrale. Celles-ci accueillent les différentes activités domestiques qui se tenaient autrefois dans les *bale* ou sur le soubassement des *meten* et, plus rarement, les pratiques rituelles qui ont lieu sur la plateforme du *bale*. Les Balinais préférant rester à l'extérieur, dans un pavillon extérieur ou sur la terrasse d'une maisonnette car, malgré les différents systèmes de ventilation, l'atmosphère reste trop chaude à l'intérieur des constructions. En revanche, le principe de la chambre à coucher est accepté par tous, bien

que de nombreuses personnes continuent de dormir à l'extérieur, sur la plate-forme d'un *bale* ou à même le sol d'une terrasse, lorsqu'il fait vraiment trop chaud. Seules les personnes âgées préfèrent les espaces traditionnels aux pièces modernes.

### 7.1.2. LA PARTITION DES ACTIVITÉS ET LA SPÉCIFICATION DE L'ESPACE

L'organisation de l'espace de la *umah* n'étant pas régie par un programme fonctionnel, mais par le symbolique, la majorité des activités domestiques n'ont pas d'affection spatiale déterminée ; elles sont indifféremment réalisées dans les différents pavillons qui composent la maison : les *bale*, le *meten*, la cuisine et le grenier à riz. Les *bale* qui encadrent la cour centrale sont des constructions multifonctionnelles : on y dort, on y travaille, on s'y rassemble, les hommes mangent assis sur les marches. Certains jours, les *bale* sont décorés et couverts d'offrandes : une cérémonie va avoir lieu. Les autres pavillons sont associés à des fonctions domestiques mieux

déterminées que les *bale*. Cela n'empêche pas que d'autres activités se tiennent dans les mêmes pavillons. Enfin, toutes les constructions traditionnelles ont une fonction rituelle. Aussi les constructions se distinguent par l'intensité de leur charge symbolique. Les constructions situées en aval de l'enclos et à la périphérie du quartier d'habitation - la cuisine, le grenier à riz, etc. - sont moins chargées que les *bale* qui entourent la cour centrale, eux-mêmes dominés par le *meten* et par le temple.

Si les constructions de la maison traditionnelle sont caractérisées par la nature multifonctionnelle, celles des habitations contemporaines se distinguent par une nouvelle distribution des fonctions dans l'espace domestique. Les activités domestiques, qui se tenaient dans les pavillons traditionnels intègrent les constructions modernes où elles sont regroupées par fonction et réparties dans les pièces qui composent les maisonnettes. Cette transformation de l'organisation spatiale de la maison est accentuée par le développement de nouvelles fonctions qui prennent place dans

les constructions modernes. Les activités rituelles - les cérémonies, le logement des habitants qui ont une charge religieuse, le rangement des objets de culte, etc. - qui se répartissaient dans les différents pavillons de la maison sont maintenant concentrées dans les dernières constructions traditionnelles. Si la maison n'inclut plus de pavillons de ce type, les cérémonies peuvent se dérouler dans un bâtiment moderne, généralement sur la terrasse ou la plate-forme. Aussi, la répartition des activités domestiques, la séparation des fonctions sacrées et profanes et la multiplication des constructions à usage exclusivement professionnel, sont les trois principales transformations d'ordre fonctionnel. De plus, l'adoption du principe de la maisonnette marque le début de la fonctionnalité de l'habitat qui s'ajoute au mode de construction traditionnel basé sur la production d'un modèle symbolique.

### 7.1.3. LA PRIVATISATION DE L'ESPACE

Dans la maison traditionnelle, les pavillons sont des espaces communautaires, à l'exception du *meten* qui est habité

par des personnes déterminées : des jeunes filles, un aïeul, un jeune couple, une femme enceinte, un prêtre, etc. L'apparition et la multiplication des chambres à coucher marquent le début de la privatisation de l'espace domestique qui est désormais un usage acquis. Toutefois la répartition des habitants dans les chambres s'effectue en accord avec la hiérarchie spatiale et sociale du groupe de descendance culturel. Ainsi la privatisation n'est pas un frein à l'ordre hiérarchique traditionnel ; au contraire, elle le confirme puisque les chambres sont précisément attribuées.

## 7.2. LE PROJET ARCHITECTURAL

### 7.2.1. LES TRANSFORMATIONS DU PROCESSUS DE CONSTRUCTION

#### *Principe mimétique et nouveaux modèles architecturaux*

Traditionnellement, la construction d'une maison balinaise s'effectuait par la répétition d'un modèle originel à dominante symbolique. De nos jours, le principe mimétique reste, mais les modèles architecturaux à reproduire sont

différents. La diffusion de nouveaux modèles joue un rôle déterminant dans le processus de transformation de la maison traditionnelle. Conçu hors de Bali à partir d'un programme exclusivement fonctionnel et économique, ils ont apporté un nouveau mode de vie tendant à la privatisation et à la spécification de l'espace. Une fois admis et intégrés à l'intérieur des maisons, ils ont créé de nouveaux besoins et sont implicitement répétés, sur le principe mimétique traditionnel, sans que leur programme architectural d'origine ne soit jamais ni explicité ni redéfini.



Fig. 31 : Façade d'un hôtel de « style Bali »

Le même processus de construction est à l'origine de nombreuses transformations des qualités formelles de l'architecture domestique avec, en particulier, les réalisations en « style Bali » (Fig. 31). Expérimentées dans les bâtiments administratifs et hôteliers, elles sont à leur tour reproduites à l'intérieur de la maison, dont elles attestent le caractère balinais et renforcent le prestige. Ainsi, après un détour par un monde étranger aux structures coutumières, l'architecture traditionnelle balinaise revient dans l'espace domestique. Les formes architecturales qui sont revenues sont partiellement destituées de leur signification originelle et de leur charge symbolique. ; elles trouvent alors une nouvelle place et une nouvelle fonction dans la maison. C'est ce qu'a pu être constaté d'un grenier à riz vu à Denpasar : le rez-de-chaussée était occupé par un salon de coiffure, tandis que le premier étage était aménagé en appartement (Fig. 32).

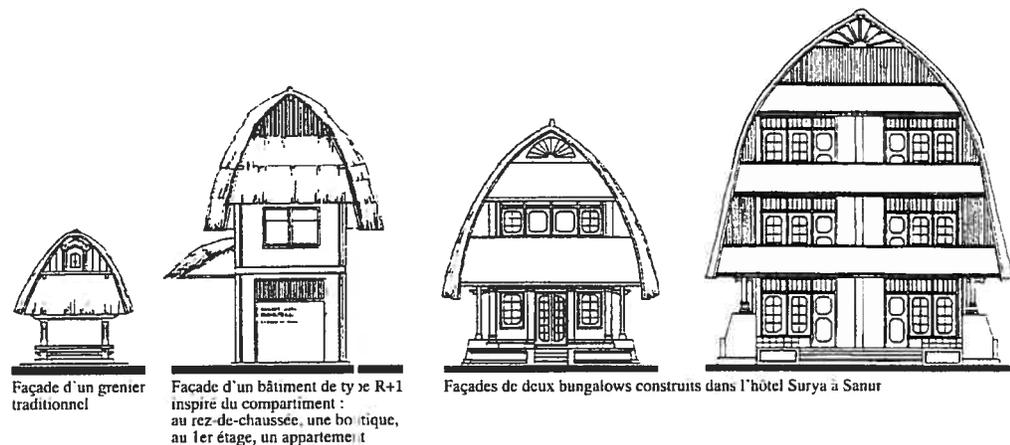


Fig. 32 : Constructions de « style Bali » inspirées du griener à riz.

La diminution du nombre de cérémonies dans le calendrier de la construction

Comme autrefois, les rituels qui ponctuent le temps de la construction sont préservés dans les « *umah transformées* » comme dans les maisons à cour ou dans les unités d'habitation. Bien que les cérémonies soient de moins en moins nombreuses, trois d'entre elles semblent toujours respectées : l'une fixe le jour favorable au début des travaux, l'autre est célébrée avant le début de la construction pour demander à la déesse Pertiwi la permission d'utiliser la terre et la troisième, la plus importante, a lieu une fois les travaux terminés, son but étant

d'animer la construction sans quoi, les ancêtres ne peuvent pas pendre place.

La disparition de certains rituels résulte de l'abandon des matériaux tel que le bois au profit d'ossatures en béton qui sont moins coûteuses. Comme le bois est un matériau qui possède une forte charge symbolique, son travail est ponctué de nombreuses cérémonies, de l'abattage de l'arbre à la réalisation de l'ensemble de la structure porteuse.

#### 7.2.2. DE NOMBREUX ACTEURS : LES ARCHITECTES

##### *L'existence des undagi menacée*

L'*undagi*, l'architecte charpentier traditionnel, reste un personnage important du processus de construction, les Balinais considérant son intervention nécessaire pour l'édification d'une maison traditionnelle et, en particulier, pour le choix des mesures qui sont encore appliquées dans la conception de l'espace domestique. Il est également consulté pour la célébration des différents rites et le choix des jours

favorables pour débiter les différentes étapes de la construction.

À l'inverse, l'architecte charpentier n'a pas à intervenir pour l'édification d'une maison moderne ; c'est l'affaire des architectes, des entrepreneurs ou des ouvriers. Par contre, le temple familial continue à être conçu en tenant compte des conseils de l'*undagi*.

#### L'engagement du propriétaire demeure déterminant

Comme autrefois, l'engagement du propriétaire dans le processus de construction est essentiel, mais les décisions qui lui reviennent sont différentes. Dans les maisons traditionnelles, sa responsabilité était de choisir les modes de structuration de l'espace, telles l'implantation et les dimensions de l'ensemble des constructions. Aujourd'hui, les mesures étalonnées à partir des mensurations du propriétaire sont de moins en moins nombreuses dans les « *umah transformées* » et disparaissent dans les habitations modernes, à l'exception du

temple familial. Toutefois, le propriétaire demeure responsable des transformations qu'il projette dans son enclos. Comme celles-ci sont toujours plus nombreuses, il doit faire face à des situations uniques pour lesquelles il n'existe pas de modèles de référence. Sa responsabilité est lourde puisque toute erreur compromettrait l'existence de la maison et, par conséquent, de l'ensemble du groupe culturel de descendance. Dans les habitations modernes, le propriétaire est en charge de réaménager l'espace bâti. Ces maisons n'ayant pas été conçues pour les Balinais, de nombreuses transformations doivent être effectuées pour les rendre habitables.

Quant à la communauté du hameau, qui participait aux travaux de construction, son rôle est moindre en secteur urbain où les principaux intervenants sont les entrepreneurs et des ouvriers spécialisés. Cette situation a des effets sur la structure coutumière urbaine et sur la dimension sociale du projet architectural puisque, traditionnellement, la cohésion de la communauté et celle de l'espace bâti étaient étroitement

liées, le travail communautaire étant le facteur d'unité de la société balinaise.

## 8. PRÉGNANCE DES MODES DE STRUCTURATIONS DE L'ESPACE

J'ai préféré chercher les tendances qui caractérisent l'organisation spatiale des maisons de type *umah* et des nouveaux modèles résidentiels, sans ignorer leurs variations. Seuls quelques grands principes ont été retenus - le choix des jours favorables, l'implantation des constructions dans l'espace *intra muros*, les mesures et les cérémonies - pour lesquels les Balinais font appel à un personnage initié.

### 8.1. PERMANENCE ET ADAPTATION DES DIRECTIONS ET DES SIGNIFICATIONS DE L'ESPACE

L'axe amont-aval (*kajah-kelod*), composante essentielle de la cosmologie balinaise qui préside à l'ensemble des aménagements de l'espace traditionnel, est préservé dans les « *umah transformées* », sa prééminence s'affirmant au cours du processus de transformation de l'espace domestique, jusqu'à

effacer l'axe secondaire est-ouest (*kangin-kauh*). L'axe amont-aval est exprimé par la répartition des espaces *intra muros* et celle des habitants de la maison, ainsi que par l'aménagement des espaces de circulation.

Le temple familial reste implanté en amont de la parcelle et, le plus souvent, dans l'angle consacré amont-est. Le *meten* et les constructions inspirées de ce modèle sont toujours situés en amont de la cour centrale. L'implantation du temple familial et du *meten* atteste le caractère hiérarchique de l'espace amont et la prééminence de l'axe amont-aval. En revanche, la situation des pavillons traditionnels ne présente pas de configurations privilégiées. Ils sont indifféremment situés à l'est, à l'ouest ou en aval de la cour centrale, le choix étant déterminé en fonction des contraintes de chaque enclos. L'axe est-ouest de la cosmologie balinaise semble donc s'effacer au profit de l'axe amont-aval.

Lorsque les maisons logent plusieurs familles nucléaires, celles-ci sont réparties dans l'enclos en fonction de leur rang dans le groupe de descendance culturel, la famille qui est en charge du temple familial occupant une place privilégiée.

## 8.2. EFFACEMENT PROGRESSIF DU SYSTÈME DE MESURES

De l'avis des architectes, les mesures traditionnelles ont disparu de l'architecture balinaise, excepté pour les temples pour la construction desquels ils font appel à un *undagi*. Ils estiment cependant que les mesures sont conservées aussi dans les constructions traditionnelles de l'espace domestique telles que les *bale*, les *meten* et les *autels*. Ces constructions étant de plus en plus rares, les mesures qui leur sont associées tendent à disparaître. En revanche, ils affirment qu'il n'y a plus de mesures dans les bâtiments modernes : les maisons, les administrations, les centres commerciaux ou encore les hôtels.

## 9. CONCLUSION

### *Permanence, adaptations, effacements et innovations des modes de structuration de l'espace*

L'espace domestique contemporain est caractérisé par la prégnance de l'organisation spatiale traditionnelle. Le système d'orientation de la *nawa sanga* et le modèle cosmique du *tri mandala* sont conservés ou adaptés. Toutefois il apparaît que l'opposition fondamentale haut-bas s'impose comme le principal mode de structuration de l'espace, tant sur le plan horizontal que vertical. La preuve en est l'implantation d'un temple familial et des constructions traditionnelles ou transitionnelles, de la répartition des habitants, de l'orientation de leur corps pendant le sommeil.

Le système de mesure a tendance à s'effacer de l'architecture domestique contemporaine. Seule l'enceinte des dieux et des ancêtres divinisés est aménagée en fonction des mesures traditionnelles. Celles-ci sont parfois appliquées aux

pavillons de l'espace domestique les plus chargés symboliquement comme les *bale* et les *meten*, lors de leur construction ou à l'occasion de leur restauration. De même, les qualités formelles disparaissent peu à peu au profit de systèmes constructifs et de matériaux modernes empruntés à des modèles architecturaux exogènes à Bali. Seuls les constructions du temple familial et les pavillons traditionnels et traditionnels transformés sont conservés en état, car le bon déroulement de la pratique rituelle en dépend.

Les trois principales innovations dans les maisons traditionnelles transformées sont la privatisation et la spécification de l'espace, ainsi que la séparation territoriale entre les activités rituelles et domestiques. La privatisation de l'espace est marquée par l'apparition et la multiplication des chambres qui s'opposent aux espaces communautaires des *bale*. Cette innovation montre un changement profond du mode de vie des Balinais qui évolue avec une reconnaissance de la notion de l'individu. La spécification de l'espace se traduit par

l'aménagement de pièces affectées à des fonctions déterminées qui s'opposent aux espaces multifonctionnels de la maison traditionnelle. La séparation territoriale entre les activités rituelles et les autres activités domestiques résulte à la fois de la spécification de l'espace et de l'adoption de nouveaux modèles architecturaux. Les activités rituelles sont concentrées dans les dernières constructions traditionnelles ; il s'agit d'un *bale* ou d'un *meten* qui restent des espaces multifonctionnels. En revanche, les maisonnettes sont réservées aux activités résidentielles. Cette séparation des fonctions ne doit pas être traduite comme opposition entre le sacré et le profane car, malgré les apparences de la modernité, cette opposition n'existe toujours pas dans le monde balinais. La distinction doit être formulée en terme de charge symbolique. Certains espaces sont symboliquement très chargés : les tabernacles, les constructions qui accueillent les rites envers les vivants et les morts et le temple familial. D'autres espaces ont une charge symbolique moindre.

Si les permanences et les transformations s'inscrivent dans la logique circulaire de la production architecturale balinaise, ce n'est pas le cas de l'entreprise de rationalisation du savoir constructif balinais qui menace de transformer la conception même de l'architecture. Jusqu'à aujourd'hui, les transformations de l'espace domestique semblent ponctuelles : mises en place dans les bâtiments administratifs, hôteliers et commerciaux, les expériences en « style Bali » sont reproduites dans les maisons. Là, elles se marient au modèle originel et sont implicitement reproduites dans les constructions futures, sur le principe mimétique. A l'avenir, il est à craindre que l'architecture contemporaine vienne se juxtaposer voire se superposer au savoir constructif traditionnel. D'une part les architectes-ingénieurs formés dans les universités sont les porte-parole du discours officiel sur l'architecture balinaise et d'autre part, les architectes traditionnels sont de moins en moins nombreux. Enfin, le succès du « style Bali » privilégie le décor architectural au détriment de la symbolique de l'espace.

### Généalogie des groupes culturels

L'étude des maisons balinaises contemporaines de type *umah*, dans la double acceptation sociale et territoriale du terme, a permis de saisir les transformations du modèle domestique vernaculaire et de l'ensemble des structures coutumières qui lui sont associées. De fait, l'approche ethno-architecturale a mis en évidence les corrélations qui existent entre les transformations des espaces bâtis et sociaux.

D'une part, il paraît que l'ancrage de la maison d'origine n'est ni altéré ni remis en cause. Au contraire, il est renforcé. À l'intérieur du groupe de descendance culturel, le poids du legs balinais - l'organisation sociale, les techniques de production de l'architecture et les usages attestés dans l'habitation traditionnelle - est concentré sur cette maison. Les Balinais admettent que les caractéristiques architecturales de leur habitation peuvent être remaniées à condition que leur maison d'origine demeure conforme au modèle vernaculaire. Sur le plan social, des retours réguliers sont organisés au temple

d'origine pour les rites qui ponctuent la vie du groupe culturel de descendance.

D'autre part, il est évident que dans les autres habitations du groupe culturel de descendance, le poids du legs balinais est considéré dans des espaces culturels de plus en plus petits qui condensent la charge symbolique et rituelle de l'architecture. Il s'agit du temple familial, des autels de l'espace domestique, du *meten*, du *bale* où sont célébrés les rites et parfois, du grenier à riz. La symbolique de l'espace est conservée à l'intérieur du temple familial, quel que soit le degré de transformation ; les dimensions et l'implantation de ces constructions sont établies à partir du système de mesure balinais.

Les transformations - les adaptations, les innovations et les effacements - mises en œuvre par les Balinais dans leurs espaces domestiques, bâtis et sociaux, pour concilier le legs de l'architecture vernaculaire et les apports de modèles exogènes à Bali, touchent principalement les constructions situées à la

périphérie des espaces culturels. La maison traditionnelle est un espace mixte dans lequel il n'y a pas de partition entre le sacré et le profane, entre les fonctions rituelles, résidentielles et professionnelles. L'ordre hiérarchique est traduit par l'intensité de la charge symbolique des espaces et des constructions ; par exemple, le domaine des dieux et des ancêtres divinisés est une enceinte très chargée symboliquement, alors que les secteurs comme la cuisine et les services ont un statut symbolique moindre. Les maisons traditionnelles transformées et les nouvelles constructions sont caractérisées par la partition et la privatisation de l'espace attestées par la multiplication des pièces avec les chambres à coucher et les spécifications de constructions confirmées par la présence d'espaces affectés à des fonctions déterminées. Si ces constructions ne conservent pas l'ensemble des normes de l'architecture traditionnelle, qui sont révisées pour être adaptées au contexte contemporain, la charge culturelle n'y est jamais effacée tant que les Balinais y habitent. Elles respectent la règle élémentaire de l'organisation spatiale : l'opposition haut-bas, c'est-à-dire le culte ancestrale

de la montagne, qui relève des couches les plus profondes de la culture balinaise.

*Dynamique et transformation admises dans l'habitat*

Quel que soit le mode de filiation des habitations, il n'y a pas de rupture avec le modèle vernaculaire, mais des adaptations des modes de structuration de l'espace, des techniques de productions et des usages de l'architecture traditionnelle, à des degrés divers. De fait, la maison joue un rôle de premier ordre dans le monde balinais où elle est à la fois garante de la lignée familiale et de l'intégration du groupe de descendance culturel dans la structure sociale coutumière. Dans ce contexte, on peut se douter que les transformations de l'espace domestique sont limitées, car la maison ne doit pas présenter de tares. Pour l'homme, chargé de maintenir un équilibre harmonieux entre les forces divines et démoniaques, la maison doit permettre la communication entre les trois mondes de l'univers balinais : ouranien, humain et chtonien. Un défaut architectural peut compromettre cette communication.

Dans ce cas, la lignée familiale est mise en péril puisque l'âme ancestrale ne revient plus périodiquement. La charge culturelle est aussi un frein aux adaptations, aux effacements et aux innovations du modèle originel. Le regroupement territorial domestique étant associé à une collectivité culturelle déterminée, en l'occurrence le groupe de « ceux qui sont nécessaires à l'achèvement d'un rite », il ne peut pas être partagé avec des membres extérieurs à cette collectivité.

S'il n'y a pas de rupture, quelle est alors la dynamique du processus de transformation des maisons balinaises ?

En introduction, j'avais suggéré que la maison ne pouvait pas être étudiée comme un objet architectural figé qui serait la preuve d'un passé inerte, mais comme un espace bâti en évolution. Œuvre du passé et produit de la société, la maison est la reproduction d'un modèle vécu qui satisfait la demande immédiate. Elle offre l'environnement le mieux adapté à la conception et à la pratique de l'espace des hommes auxquels

elle est destinée. La maison fait évoluer la pratique de l'espace et conduit à une nouvelle demande. Un projet architectural trop conservateur mène à une politique d'immobilisme où l'espace bâti est parfaitement inadapté aux besoins et aux contraintes de la société. À l'inverse, un projet trop novateur viole les pratiques coutumières de l'espace et provoque une réaction de rejet, désertification ou réappropriation de la part des habitants. Les modèles de référence ne restent donc pas figés et le principe mimétique n'empêche pas les transformations car les Balinais sont pragmatiques. En se fiant au précepte « *desa, kala, patra* » qui veut que toute chose soit adaptée « au lieu, au temps et aux circonstances », ils appliquent les solutions appropriées aux contraintes qui s'imposent à eux. En secteur urbain, les contraintes sont importantes et les transformations sont nombreuses ; les modèles architecturaux d'origine admettent des adaptations continues de leurs espaces bâtis et sociaux.

L'espace bâti de la maison à la ville est construit à partir de modèles à dominante symbolique qui sont implicitement reproduits, d'une génération à l'autre, conformément au processus mimétique qui dirige toutes les productions balinaises. La maison étant l'espace le plus intimement lié à l'homme et, dans le cas balinais à la lignée familiale, le mouvement circulaire déterminé par le cycle de la réincarnation organise également l'espace bâti ; il définit des relations de filiation entre les maisons d'un même groupe culturel. Cette dynamique circulaire, liée à l'ordre généalogique, semble être la clé pour comprendre les transformations des espaces bâtis et sociaux de la maison balinaise. Elle rend compte des corrélations étroites qui existent entre les formes architecturales et urbaines, et l'ordre socio-culturel coutumier.

*Dynamiques urbaines qui participent aux transformations des structures coutumières*

Les modifications observées sur les maisons balinaises semblent relever de deux dynamiques majeures : le

remaniement de la population de Denpasar et de son évolution vers la pluri-ethnicité, et la promotion de structures administratives en parallèle des groupements coutumiers.

Depuis le milieu du XXe siècle, les mouvements migratoires convergent vers la ville qui s'affirme comme une métropole cosmopolite. Les Balinais « nouveaux-venus » et les étrangers cohabitent avec les gens de la ville et s'intègrent progressivement dans les groupements coutumiers. La rencontre entre les villageois de la ville, les « nouveaux-venus » et les étrangers donne de profondes mutations des communautés culturelles des villages urbains de Denpasar. L'hébergement et la location de chambres et d'appartements aux « nouveaux-venus » et aux étrangers ne bouleversent pas fondamentalement l'organisation spatiale, les techniques de production et les usages de la maison balinaise. En revanche, la transformation des maisons en pension de famille (*losemen*) a des répercussions profondes sur l'espace bâti et le mode d'habiter ; la rencontre et la cohabitation des Balinais et des

touristes ébranlent les fondements des structures coutumières. Il s'agit de transformations ponctuelles qui sont limitées aux sites et aux principales étapes des circuits touristiques.

Dans les hameaux coutumiers, la croissance démographique et l'installation de « nouveaux-venus » et d'étrangers entraînent des modifications des modes d'affiliation. De plus, les transformations socio-économiques associées à des emplois du temps plus contraignants nécessitent une organisation nouvelle des activités du groupement. Il en résulte des révisions régulières des législations coutumières en secteur urbain. Les changements affectent la structure du hameau et donc celle de l'ensemble des maisons qui la composent ; à la fin, ils remettent en cause l'existence même de la maison comme groupe de descendance culturel. Autrefois, l'appartenance à une maison mère, c'est-à-dire à un groupe culturel de descendance, déterminait l'affiliation à un hameau coutumier. De nos jours, la législation nationale indonésienne portant sur la propriété foncière vient se substituer aux

ancrages culturels de la société coutumière. Dans ce contexte, les modalités d'affiliation au même hameau sont déterminées par la possession d'un acte de propriété. Ainsi, dans de nombreux hameaux, seuls ceux qui ont un titre de propriété peuvent être affiliés comme membres à part entière ; les autres résidents sont considérés comme membres provisoires ou bienfaisants. Le hameau coutumier n'est plus exclusivement culturel, mais une association de quartiers qui regroupe l'ensemble des habitants d'une circonscription donnée. Ainsi, le propriétaire d'une habitation détachée de tout lien culturel est affilié au hameau coutumier au même titre que les familles qui résident dans une maison mère construite sur son territoire. Dans ce contexte, la maison n'est plus conçue comme un groupe de descendance culturelle, mais comme un bien immobilier qui n'a plus de charge symbolique et rituelle. Cette législation menace à long terme l'ensemble de la structure sociale coutumière balinaise et son espace bâti. En effet, la majorité des habitants des maisons mères ne possèdent pas de titres officiels de propriété ; la terre ou la maison a été donnée en apanage par un notable local et

transmise de génération en génération. Si la loi est appliquée à la lettre, les descendants ne seraient plus officiellement en droit d'être affiliés au hameau coutumier alors que les « nouveaux-venus » et les étrangers propriétaires le seraient.

Actuellement, il semble que les familles conservent la double affiliation mais qu'en sera-t-il à l'avenir ? L'ancrage au hameau d'origine va-t-il s'effectuer au profit du hameau d'adoption ? Si tel est le cas, il est probable que le transfert dépendra de plusieurs données tels que les moyens financiers des habitants, la distance qui séparent les deux hameaux mais aussi le statut culturel de la maison urbaine.

Quant aux non-Balinais, en particulier les Chinois et les Javanais, ils sont de plus en plus nombreux dans les hameaux coutumiers. Ces résidents qui détiennent les pouvoirs financiers sont tentés d'acheter des terrains chers dans le centre de la ville. La promotion de la propriété foncière additionnée à la spéculation les incitent à construire des maisonnettes et des

unités d'habitation qui sont guère inspirées au modèle traditionnel. Très peu de Balinais peuvent effectuer de telles transactions.

Enfin, les hameaux coutumiers sont progressivement neutralisés par les hameaux administratifs qui leur sont associés et portent le même nom. Ainsi, les chefs de hameaux ne possèdent pas de plans de leur groupement et se réfèrent aux limites administratives pour l'affiliation d'un nouveau membre. Si, à l'origine, le hameau coutumier était une unité territoriale bien définie, c'est différent de nos jours : son territoire est éclaté et ses limites sont floues à cause de la plus grande mobilité de ses membres et des découpages territoriaux successifs.

L'étude des maisons balinaises contemporaines montre que leurs habitants conçoivent et appliquent des solutions pragmatiques qui concilient les contraintes symboliques et rituelles léguées par le modèle originel et les données

fonctionnelles inhérentes à la modernité. De plus, la nature et le degré de transformations sont déterminés par le statut culturel des habitations. Tant que les corrélations entre l'ordre architectural et coutumier sont maintenues, l'intégration d'éléments exogènes à Bali peut s'inscrire dans le processus de la production architecturale. Ainsi, sur le plan spatial, le modèle originel n'est pas forcément en contradiction avec les modèles fonctionnels.

Le cas des maisons balinaises est un exemple parmi d'autres qui atteste une certaine conception de l'architecture et de sa place dans la société. Ce travail est une réflexion où j'ai tenté d'allier les problématiques ethnologiques et architecturales. La mise en perspective historique et culturelle qui sous-tend l'ensemble des recherches que j'ai consultées a été remarquablement exposée par Amos Rapoport pour qui

« une maison est un fait humain et même au milieu des contraintes physiques les plus sévères et avec des techniques limitées,

l'homme a construit selon des modes si divers qu'on ne peut les attribuer qu'aux choix, ce qui implique des valeurs culturelles[...]. C'est pourquoi les forces socio-culturelles qui relient le mode de vie de l'homme à son environnement sont de première importance »<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> A. Rapoport, *Pour une anthropologie de la maison*, Dunod, Paris, 1972, p. 67.

## 10. BIBLIOGRAPHIE

ADYANA, Kadek, « Amour, sexe et cosmos », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n° 66, février 1993, pp. 88-96.

BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Presse Universitaire de France, Vendôme, 1984.

### BALI SUSTAINABLE DEVELOPMENT PROJECT

- *Preliminary Sustainable Development Strategy Bali*, The Bali Sustainable Development Project, Gadjah Mada University, University of Waterloo, Udayana University, Yogyakarta-Waterloo-Denpasar, 1991.
- *Preliminary Sustainable Development Strategy Bali*, The Bali Sustainable Development Project, Gadjah Mada University, University of Waterloo, Udayana University, Yogyakarta-Waterloo-Denpasar, 1992.

BASSET, Catherine, *Bali Abianbase: côté cour, côté jardin*, Total Indonésie, Jakarta, 1990.

BLANCHON, Flora, « L'espace en Asie : notes préliminaires », *Asie aménager l'espace*, n°2, Presse Universitaire de Paris-Sorbonne, Paris, décembre 1993, pp. 7-32.

BORDENAVE, Sylvie, « De l'architecture balinaise au style Bali », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n°66, février 1993, pp. 77-87.

- BOURDIEU, Pierre, « La maison ou le monde renversé », *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Librairie Droz, Genève, 1972.
- BRETONI, Giovanni, "The Changing Pattern of Balinese Architecture", *Bali Post*, Denpasar, 9 septembre 1991.
- BRUNNER, Hélène, « À propos d'un rituel balinais », *Journal Asiatique*, Imprimerie Nationale, Paris, 1967, pp. 409-422.
- BUDIARDJO, Eko, *Architectural Conservation in Bali*, Gadjadara University Press, Yogyakarta, 1986.
- CARRAS, Muriel, « Bali et la géographie humaine », *Archipel* 25, 1983, pp. 97-108.
- COEDES, George, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Boccard, Paris, 1989.
- CONDOMINAS, Georges, *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris, 1980.
- CONNOR, LINDA, « La réforme des rites funéraires », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n°66, février 1993, pp.133-140.

COUTEAU, Jean,

- « Regards sur Denpasar », *Archipel* 36, Paris, 1988, pp. 42-58.
- « L'éternel retour des origines », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n°66, février 1993, pp. 110-121.
- « Ordre social, ordre cosmique », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n°66, février 1993, pp. 52-65.

COVARRUBIAS, Miguel, *Island of Bali*, KPI, London-New York-Sydney-Henley, 1986.

CRAWFURD, John, *History of the Indian Archipelago, containing an Account of the Manners, Arts, Languages, Religions, Institutions, and Commerce of its inhabitants*, A. Constable, Edimbourg, 1820.

EISEMAN, Fred, *Bali, Sekala and Niskala*, Periplus, Singapour, 1989.

ELIADE, Mircea,

- *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.
- *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.

GEERTZ, Clifford

- "Forms and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist*, n°61, 1959, pp. 991-1012.
- "Tihingan: a Balinese Village", Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, 1967, pp. 210-243.
- *Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- *Bali, interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983.

GOLDBLUM, Charles, *Métropoles de l'Asie du Sud-Est : stratégies urbaines et politiques du logement*, L'Harmattan, Paris 1987.

HALI, Edward, *La dimension cachée*, édition Seuil, Paris, 1971.

- HARUYA, Kagami, "Balinese Traditional Architecture in Progress", *Little Word Museum of Man*, n°
- HOWE, L.E.A., "An Introduction to the Cultural Study of Traditional Balinese Architecture", *Archipel* 25, Paris, 1983, pp. 137-158.
- LABROUSSE, Pierre, *Dictionnaire général indonésien-français*, Cahier d'Archipel 15, Paris, 1984.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ, *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris, 1982.
- LOMBARD, Denys, *Le carrefour javanais, essai d'histoire globale : l'héritage des royaumes concentriques*, EHESS, Paris, 1990.
- MACDONALD, Charles, *De la hutte au palais : sociétés « à maison » en Asie du Sud-Est*, CNRS, Paris, 1987.
- McTAGGART, W.Donald, « L'espace social et géographique à Bali », R. Dekoninck & J. Nadeau (éd.), *Ressources, problèmes et défis de l'Asie du Sud-Est*, Les Presses de l'Université, Québec, 1986, pp. 96-118.

OTTINO, Arlette, "Siblingship and Continuity of the Family in the Balinese Houseyard: the Case of a Commoner Group in a Balinese Village", *Canberra Anthropology-an Australian Journal of Anthropology*, vol. 16, n°1, avril 1993, pp. 36-65.

PICARD, Michel, Paris,

- *Bali: tourisme culturel et culture touristique*, L'Harmattan, Paris, 1992.
- « La balinité dans l'œil du touriste », *Bali: l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n° 66, février 1993, pp. 23-32.
- « Religion: ethnique ou universelle? », *Bali: l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n° 66, février 1993, pp. 122-132.
- « Coutume et raison d'État », *Bali: l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n° 66, février 1993, pp. 66-76.

RAPOPORT, Amos, *Pour une anthropologie de la maison*, Dunod, Paris 1972.

ROBIN, Christelle, « De l'ethno-architecture aux anthropologiques de l'espace », *Architecture et culture*, Les Cahiers de la Recherche Architecturale, n° 27/28, 1992.

SULARTO, Robi, « L'architecture traditionnelle balinaise », *Architecture d'aujourd'hui*, n° 167, Paris, 1973.

SWELLENGREBEL, J.L., *Bali: Further Studies in Life, Thought and Ritual*, Foris Publications, The Hague, 1984.

VICKERS, Adrian, « Le paradis n'est plus ce qu'il était », *Bali : l'ordre cosmique et la quotidienneté*, Autrement, Série Monde, H.S., n° 66, février 1993, pp. 16-22.