

Les Notes de l'IRASEC

N° 21

Juliette Sendra

**Tourisme et Covid-19
dans le village javanais de Bejiharjo (Java, Indonésie)**

Limites de l'investissement touristique et réévaluation des économies locales



IRASEC

Décembre 2025

Les « Notes de l'IRASEC » sont de courtes études de recherche ou d'expertise élaborées et proposées au gré de l'actualité politique, économique, sociale, diplomatique et culturelle. Elle est dirigée par Gabriel Facal et Jérémy Jammes.

The “Discussion papers” are short research or policy papers produced and published in response to developments in political, economic, social, diplomatic, and cultural affairs. The series is edited by Gabriel Facal and Jérémy Jammes.



L'Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine (UAR 3142 – UMIFRE 22 CNRS MEAE) est un centre de recherche en sciences humaines et sociales, placé sous la double tutelle du ministère de l'Europe et des Affaires étrangères et du Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Depuis 2001, il étudie les évolutions politiques, sociales et environnementales en cours dans les 11 pays de la région. Basé à Bangkok, l'Institut accueille des chercheurs, des enseignants-chercheurs et des doctorants d'établissements d'enseignement supérieur et de recherche français, qu'il accompagne dans leurs travaux. Il s'associe aussi des chercheurs de tous pays, en particulier d'Asie du Sud-Est. Il privilégie les démarches transversales et de coopération.

The Institute for Research on Contemporary Southeast Asia (UAR 3142 – UMIFRE 22 CNRS MEAE) is a research center in the humanities and social sciences, jointly administered by the Ministry for Europe and Foreign Affairs and the National Center for Scientific Research (CNRS). Since 2001, it has been studying the political, social, and environmental changes underway in the 11 countries of the region. Based in Bangkok, the Institute hosts researchers, faculty members, and doctoral students from French higher education and research institutions, supporting them in their work. It also collaborates with researchers from all countries, particularly in Southeast Asia. It prioritizes interdisciplinary and cooperative approaches.

Tourisme et Covid-19

dans le village javanais de Bejiharjo (Java, Indonésie)

limites de l'investissement touristique et réévaluation des économies locales

Juliette SENDRA¹

En mars 2020, suite aux premiers cas de Covid-19 en Indonésie, le gouvernement annonçait la fermeture totale de tous les sites touristiques du pays. Dans les mois qui suivaient, l'industrie du tourisme s'effondrait avec une chute de 14 milliards \$ US (1,3 % du PIB) (OMT, 2021)² et des pertes d'emploi conséquentes pour les régions les plus touristiques (3,5 millions d'emplois menacés). Ce fut le cas du village de Bejiharjo, situé dans le district de Gunung Kidul rattaché au territoire spécial de Yogyakarta, seconde destination touristique d'Indonésie.

Depuis le classement de cette région comme géoparc en 2010 par l'État indonésien puis par l'UNESCO en 2012, le gouvernement local a fait du tourisme l'un des pivots de son économie. Secteur d'investissement stratégique, cette économie a connu une longue période de croissance : passant de 616 696 touristes locaux en 2011 à 1 337 488 en 2013, et à 3 680 803 (pour 20 000 internationaux) en 2019 sur l'ensemble des sites du géoparc³. En peu de temps, le tourisme est devenu un domaine d'investissement prioritaire et, comme l'indique le Département du Tourisme et de la Culture de Gunung Kidul, il s'agissait dès lors pour les services régionaux de « faire de Gunung Kidul une destination touristique de premier plan, avant-gardiste et cultivée pour une société compétitive, avancée, indépendante et prospère en 2021 »⁴.

Cependant, à Bejiharjo, la rapidité et la brutalité avec laquelle l'activité touristique s'est développée au cours de la dernière décennie ont bouleversé les modes de vie villageois. Cette activité – dominante et surinvestie par rapport à la demande – est devenue le théâtre de conflits internes autour de la captation et de l'accroissement de la manne touristique. Le triptyque délicat avancé par l'UNESCO et les institutions gouvernementales régionales – préservation environnementale, développement économique et valorisation de la localité socio-culturelle – semble avoir du mal à se combiner au niveau local.

¹ Le terrain ethnographique à la base de cet article a notamment bénéficié d'une bourse de terrain de l'IRASEC (2021). Je logeais chez l'habitant dans une famille du hameau de Gelaran, proche de la grotte de Pindul. Les entretiens furent menés en indonésien, et parfois en javanais avec les personnes âgées.

² Données recueillies sur le site de l'Organisation mondiale du Tourisme : <https://www.unwto.org/fr/tourisme-Covid-19>, consulté le 2 mars 2023.

³ Dinas Pariwisata (Service au tourisme), 2021. En 2020, au moment de l'annonce de la pandémie, le nombre de visites s'effondra à 1 981 599 touristes locaux, et à 1 937 635 en 2021 pour l'ensemble des sites touristiques de la région (Statistiques Gunung Kidul Wisata, 2021 : 66). Cette perte de 46,16 % entre 2019 et 2020 est bien plus conséquente pour la grotte Pindul, avec une chute de 95 % à 70 % de la fréquentation touristique (Statistik Pariwisata DIY [Statistiques du Tourisme du Territoire spécial de Yogyakarta des années] 2019, 2020). Cette destination est en effet bien plus coûteuse que les autres sites touristiques, notamment les plages.

⁴ Dinas Pariwisata Gunung Kidul (Service au tourisme de Gunung Kidul), 2019 : 198. Toutes les traductions depuis l'indonésien ou l'anglais ont été réalisées par l'autrice.



Carte n° 1 – Localisation village de Bejiharjo, Java, Indonésie.

Comme le notent Hery Sigit Cahyadi et David Newsome (2020 : 1), les géoparcs indonésiens font face à un surtourisme aux effets enchâssés :

« La popularité des géoparcs et la forte fréquentation touristique nationale qui y est associée ont donné lieu à des scénarios de surtourisme tels que la congestion, les dépôts sauvages d'ordures, les problèmes d'élimination des déchets, les dommages écologiques et la dégradation localisée de la qualité de l'air. »

Dans ce contexte, la crise de la Covid-19 a renouvelé les questionnements en matière de durabilité sociale, environnementale et économique. De nombreuses études se sont efforcées de tirer une nouvelle fois la sonnette d'alarme : la part du tourisme local et de proximité a été reconsidérée comme stratégiquement plus viable (Peyvel et Cabasset, 2022 ; Trew, 2022), les bouleversements économiques entraînés par la dépendance à la mono-activité touristique mis en exergue (Cabasset, Peyvel et Kantasorn, 2022), les détériorations environnementales inhérentes à l'économie touristique réaffirmées (Bourlon, 2020 ; Marcotte, Reda Khomsi, Falardeau, Roult et Lapointe, 2020) et les phénomènes de surtourisme dénoncés (Cahyadi et Newsome, 2020 ; Mihalic, 2020). Conjointement, un ensemble de recommandations ont été formulées en matière de tourisme durable, insistant sur la nécessité d'opérer un virage vers des changements effectifs concernant les aspects sociaux, environnementaux et économiques (Chinazzi *et al.*, 2020 ; Gössling, Scott et Hall 2020 ; Nguyen et Coca-Stefaniak, 2020 ; Buckey, 2020). Ainsi, en parallèle des conséquences négatives de la pandémie, une perspective optimiste a émergé selon laquelle cette période offrirait une opportunité pour réenvisager la nature du tourisme (Marcotte, Reda Khomsi, Falardeau, Roult et Lapointe, 2020 ; Lapointe, Sarrasin et Lagueux 2020 ; Girard et Schéou, 2020).

Tout en se penchant sur les réactions, stratégies et adaptations locales pour faire face à l'arrêt soudain de l'activité touristique, cette étude souhaite intégrer les réalités des villageois, principaux acteurs du tourisme local, dans l'analyse de l'impact de la Covid-19 sur le (sur)tourisme de la région. Plus précisément, comment les villageois ont-ils réagi face aux défis de l'arrêt soudain du tourisme ? Quels ont été les leviers de cette réaction ? Enfin, cette pandémie étant aujourd'hui terminée, cette période a-t-elle entraîné des évolutions structurelles (conflits, surtourisme, dépendance économique) aux niveaux régional, national et villageois ? En 2022-2023, les planificateurs – nationaux notamment – de la relance touristique semblaient reléguer la crise de la Covid-19 au rang de « mauvais souvenir », et redoubler d'efforts pour accroître le nombre de visiteurs et intensifier le développement touristique en multipliant les projets d'aménagement. Qu'en est-il du côté des villageois, des professionnels et petits acteurs du tourisme local ?

En somme, au-delà de l'établissement d'un seul constat des impacts de la pandémie à Bejiharjo, il s'agit aussi de mettre en œuvre une réflexion sur les formes de l'investissement touristique au niveau d'un village envisagé dans sa totalité économique, social et politique.

Le Village de Bejiharjo face à de nouvelles contingences socio-économiques : un développement massif du tourisme

Dans le district de Gunung Kidul, le tourisme, bien qu'inégalement réparti sur le territoire, est devenu le principal moteur de la modernisation des villages. Dans cette optique, les institutions régionales réaffirment chaque année la nécessité d'intensifier et d'accroître le tourisme dans la part d'activité économique régionale. Les « potentialités touristiques » des villages sont répertoriées et l'aide étatique est orientée en fonction de celles-ci (accessibilités, infrastructures routières et touristiques). En parallèle, les efforts se sont tournés vers une plus grande ouverture de la région, avec notamment la facilitation des investissements nationaux et transnationaux (ASEAN), et l'établissement de partenariats internationaux scientifiques dans le cadre du Géo Parc global UNESCO⁵. Ainsi, des efforts ont été faits pour mettre en place un véritable corridor touristique tourné vers la captation des flux internationaux et transnationaux, investissements et personnes. Depuis, la région a connu un réel désenclavement, avec la construction d'un réseau routier reliant les principaux sites touristiques au nouvel aéroport international de Yogyakarta, situé à 72 km à l'ouest.

Le village de Bejiharjo est emblématique de ces processus avec la mise en place du tourisme autour de la grotte de Pindul en 2010 et une augmentation des visites en 2012 date du classement UNESCO. Depuis lors, le village connaît un véritable essor touristique avec un fort investissement de la population active (17-60 ans). Devenu l'un des premiers villages touristiques de la région en 2010, et l'un des principaux depuis 2012, il a été particulièrement touché par la récession économique liée à la Covid-19, avec la fermeture de son principal site touristique : la grotte de Pindul en avril 2020⁶. En 2019, la grotte totalisait 158 496 visiteurs

⁵ Pemerintah Kabupaten Gunung Kidul [Gouvernement du département de Gunung Kidul], 2016 : 176-180.

⁶ Dinas Pariwisata [Service du tourisme], 2021 ; Yulianto, 2017 : 10.

locaux. En 2020, après la déclaration de la pandémie sur le territoire indonésien, il n'y eut plus que 8 105 visiteurs locaux. Les activités touristiques ont repris progressivement en 2021 avec 46 870 visiteurs locaux et 46 870 en 2022⁷. Il y a donc eu une baisse du nombre de visiteurs touristiques de 95 % en 2020, puis de 70 % en 2021 et 2022.

Face à cette récession économique, l'État indonésien, par le biais des institutions gouvernementales provinciales, a mis en œuvre des stratégies de recouvrement du tourisme. Des plans de relance ont été envisagés dès l'année 2020, principalement orientés vers la mise en place d'un protocole sanitaire strict, une diversification des offres touristiques et l'intensification de la promotion pour le tourisme de proximité⁸. Dans cette perspective, les capacités de survie matérielle de la population villageoise dépendent du secteur économique touristique et de ses ressorts institutionnels.

Tout en m'appuyant sur la littérature existante susmentionnée sur le tourisme, je propose d'intégrer une perspective de type holiste⁹ afin d'appréhender les domaines de l'économie, de l'environnement, du social et du politique – interdépendants dans le contexte des ruralités javanaises – en rapport avec les impacts de la nouvelle économie touristique. C'est dans cette perspective que s'inscrit ma description préliminaire des ensembles relationnels attachés aux territoires, à l'environnement naturel et au groupe de voisinage.

À partir d'une ethnographie du village de Bejiharjo, je propose de réfléchir aux conditions de durabilité économique du village, laquelle est indissociable d'aspects socio-politiques locaux. Une présence sur le terrain durant les deux années de pandémie (2020-2022) m'a permis de restituer le point de vue des acteurs locaux du tourisme ainsi que les conditions d'adaptabilité des conditions économiques face à l'arrêt soudain et non prévu des flux et de l'économie touristique.

Partant du constat que les activités économiques agraires (agriculture, élevage) notamment, sont indissociables des usages, des temporalités et des relations sociales qui s'y rattachent, comment l'économie touristique s'est-elle insérée au sein de cet espace social ? Quelles dynamiques et reconfigurations socio-économiques le tourisme a-t-il mis en jeu ? Il est facile de concevoir, au regard des chiffres avancés plus haut, combien cette économie a très vite pris une place prépondérante dans les hameaux entourant la grotte de Pindul. Patrimonialisée et principale « attraction » régionale, les activités touristiques liées à cette grotte ont été fortement investies par les jeunes (18-35 ans)¹⁰ davantage scolarisés et particulièrement attirés par des emplois en milieu urbain ou dans le secteur tertiaire. Par conséquent, l'espace social villageois s'est recomposé en faveur du tourisme de masse et a permis à la jeunesse villageoise de s'impliquer par le biais de ses organisations, les Karang Taruna¹¹. Sans négliger les impacts positifs de l'économie touristique, le caractère potentiellement excessif de l'investissement touristique sur l'équilibre social du village sera questionné. À cet égard, la crise de la Covid-19 a révélé de nouvelles vulnérabilités.

Ensuite, je m'intéresserai plus particulièrement aux réactions et adaptations locales. La situation de la Covid-19 révèle en effet des formes de continuités structurelles propres à l'espace social villageois qui étaient auparavant difficiles à percevoir dans un contexte de changement social rapide.

⁷ Statistik Pariwisata DIY [Statistiques du Tourisme du Territoire spécial de Yogyakarta des années] 2019, 2020, 2021, 2022.

⁸ Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif, 2021 ; Dinas Pariwisata Gunung Kidul, 2021, 2020 ; World Bank, 2020.

⁹ L'analyse reprend le concept d'espace social de Georges Condominas défini comme « l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique du groupe considéré » (Condominas, 1980 : 13).

¹⁰ En indonésien, le terme *pemuda* (« jeune ») englobe *anak muda* (jeunes non mariés) et *remaja* (« adolescents ») (Nolan et Parker, 2013 : 25). Aujourd'hui, *pemuda* désigne les jeunes de 16 à 30 ans (UU No. 40/2009), voire jusqu'à 40 ans selon le Comité National de la Jeunesse Indonésienne (KNPI 2005). En javanais, par ailleurs, le terme *muda* équivaut à *anom* et se rapporte à la période de la jeunesse (*kaenoman*). Il est lié aux pratiques initiatiques d'acquisition de savoirs liés à la jeunesse (*èlmu kaenoman*), précédant le mariage et l'acquisition d'un autre type de savoir (*èlmu asmara*) et enfin l'ancienneté de *kasepuhan*, lié à l'âge (*sepuh* : « sage, ancien ») – stade ultime (de Grave, 2001 : 351). Du point de vue javanais, bien que la jeunesse doive être comprise en relation avec les aspects intergénérationnels, initiatiques, les cycles de vie et la cosmologie locale, la modernisation et la scolarisation croissante ont conduit à une redéfinition de la catégorie des *pemuda* en Indonésie. Aujourd'hui, cette définition correspond davantage à la réalité sociale actuelle et permet de désigner les « jeunes » scolarisés, mariés ou non, jusqu'à 35 ans.

¹¹ Les Karang Taruna sont des organisations de jeunesse (13 à 45 ans) pouvant être actives au niveau du village (*kelurahan*) jusqu'à celui du hameau (*dusun*) (article 20, Kemensos, 2019 : 9). Définies comme premières dans le dynamisme économique et social des villages (Peraturan Menteri Sosial, n° 5, 2019), ce sont les organisations privilégiées par lesquelles passent les politiques de développement étatique (social, économique, sanitaire, etc.).

Aperçu des formes de la ruralité javanaise et enjeux de développement touristique

Le village de Bejiharjo – comptant 16 418 habitants répartis sur 20 hameaux (*dusun*) – est situé dans la région de Gunung Kidul (les « monts du Sud ») à sept kilomètres de la ville de Wonosari et 50 km de la ville de Yogyakarta, à Java Centre (cf. cartes n° 1 et n° 2). Cette proximité avec les pôles urbains permet aujourd’hui un bon accès au village, desservi par un réseau routier au trafic relativement dense, mais la région de Gunung Kidul, à la géographie atypique, fut pendant longtemps enclavée.

Région des marges, elle est encore qualifiée de région sous-développée du point de vue de sa desserte par l’État¹². Les modes de vie agricoles sont principalement centrés sur l’auto-suffisance et les cultures de *palawija* – culture intercalaire combinant maïs, riz, eucalyptus et manioc. Les champs secs et les jardins entourent habituellement les maisons. Les champs essartés et les rizières inondées sont situés aux abords des zones d’habitation. Les villageois de la région et ceux du village de Bejiharjo pratiquent cette agriculture d’auto-suffisance à temps partiel et les stratégies sont généralement basées sur la diversification des sources complémentaires de revenus, ce que Ben White (2012a) qualifie de « multiplicité occupationnelle » (foresterie, exploitation du calcaire, pêche, artisanat). En conséquence, les revenus monétaires de la plupart des villageois sont limités et l’économie repose davantage sur des systèmes d’entraide, de solidarité et d’échange en circuits courts (de services, de biens, via les monnaies végétales, le don et le troc).

C’est le groupe de voisinage (*rukun tetangga*, *RT*) qui constitue l’unité sociale élémentaire à laquelle se rattachent les principaux systèmes relationnels¹³. Ces relations restreintes déterminent à la fois une économie circulaire de micro-crédits, tontines, ventes et de répartition des produits agricoles, d’une part, et garantissent, d’autre part, les logiques d’entraide et de solidarité villageoises – communément appelées *gotong royong* (entraide mutuelle)¹⁴ et *kerja bakti* (service communautaire), attachées à une circulation non marchande comprenant les activités rituelles, communales et agricoles¹⁵. À cela s’ajoutent des échanges relationnels de proximité qui déterminent la vente, l’échange ou la possession de bétail, les systèmes de dettes auxquels se superposent des relations de type patrons-clients et des transactions avec des « entités tutélaires » ou autres non humains.

Traditionnellement, les frontières territoriales des hameaux sont délimitées par des sites et éléments naturels (rivière, grotte, arbre), catégorisés comme étant sacrés (*keramat*), ou « hantés » (*angker*). À chacun de ces lieux sont attachés des entités surnaturelles – qui recoupent les catégories englobantes des esprits gardiens des sols –, des espaces souterrains, eaux et autres ancêtres protecteurs. On associe aussi à ces lieux des pans de l’histoire locale et des récits mythiques. Les relations entre les villageois et les entités tutélaires sont rendues visibles et sont régénérées à travers des pratiques rituelles collectives, familiales, ou personnelles. De ce fait, la territorialité des groupes d’appartenance (au hameau, au voisinage, à la famille) est sanctionnée par la tenue de rituels autour de ces sites d’intérêt locaux. Ainsi se dessine une topographie rituelle entre et au sein des hameaux, basée sur les éléments géographiques et géologiques du village (cf. carte n°3).

En outre, Bejiharjo est majoritairement un territoire de musulmans nominaux (*abangan*) avec 96 % de musulmans, 3,5 % de protestants et 0,5 % de catholiques¹⁶. Ce village est caractéristique des ruralités javanaises et présente ainsi une prégnance marquée de la ritualité locale et des conceptions du *kejawen* – « javanité » ou « ce qui est proprement javanais » (Hefner, 1985 ; Ricklefs, 2012 ; de Grave, 2001, 2023) – indépendamment des affiliations religieuses. Le *kejawen* rural – une synthèse rituelle incorporant des éléments animistes, hindou-bouddhistes et de l’islam soufi – prend sens dans un ensemble de rites de passage

¹² Les effets mitigés de la Révolution verte avec d’un côté limitation de la riziculture inondée à haut rendement (Maurer, 1986 ; Nugroho, 2018 : 55), les impacts et réticences de la mise en place de monoculture d’exportation (tech et cacao) et l’implantations de nouvelles techniques agricoles déstructurant les systèmes d’entraide ont entraîné une paupérisation de la partie basse de la population (paysans sans terre ou petits propriétaires) et un accroissement des inégalités foncières alimentant l’exode rural vers les villes (Habib, 2020 : 368 ; Martias, 2014 : 11 ; entretiens avec des agriculteurs de Bejiharjo, décembre 2019 et janvier 2020).

¹³ Chaque hameau compte un représentant légal, chef du hameau (*dukuh*), le président de l’Organisation des Jeunes (*Karang Taruna*). Chacun des hameaux est composé de subdivisions territoriales (*rukun tetangga*, *RT*, association de voisinage) avec un représentant afférent.

¹⁴ Le *gotong royong*, traduit par « entraide mutuelle » (Bowen, 1986), est un système d’entraide symbolisant les « valeurs de l’harmonie villageoise ».

¹⁵ Les groupes de femmes (souvent voisines) par exemple, dont les tâches agricoles sont le repiquage du riz ou le traitement et la transformation du manioc directement aux champs. Les hommes sont davantage impliqués dans l’organisation agricole locale du village, le *kelompok tani*, pour recevoir les semences et engrais étatiques, organiser les récoltes et les rotations de travailleurs, déterminer les jours de plantation, etc.

¹⁶ Statistik Daerah Kecamatan Karang Mojo [Statistiques du district de Karang Mojo], 2013, 2020.

liés à la naissance, l'initiation, le mariage, la mort, l'ancestralisation et s'accompagne de rituels collectifs liés au groupe de voisinage et au hameau. C'est notamment le cas des cérémonies de « nettoyage des hameaux » (*bersih dusun*), dédiées aux ancêtres fondateurs et aux esprits de la terre ou de l'eau. Ces cérémonies ont lieu une à deux fois par an et réunissent l'ensemble des familles d'un hameau (Sendra, 2024 ; Koentjaraningrat, 1984 ; Pemberton, 1994 ; Jay, 1969). Ce rituel est étroitement lié à l'activité agricole et contribue à la sécurité et à la prospérité de l'unité villageoise via un principe de fertilité.

En effet, dans les représentations locales javanaises, les relations entretenues avec le monde invisible par le biais de rituels, les pratiques culturelles, voire performatives, contribuent à maintenir une relation équilibrée et harmonieuse avec l'environnement socio-cosmique afin de garantir la prospérité socio-économique du village.

Enfin, le cadre rural général de Bejiharjo est celui d'un village javanais au sein duquel l'autorité appartient traditionnellement aux aînés de troisième génération. Ceux-ci possèdent la terre, qui se transmet au sein de la famille à parts égales entre les enfants. Ils ont un rôle de conseil et, de ce fait, partagent avec ceux de deuxième génération les statuts de cadres villageois, en lien avec les services administratifs régionaux.

L'économie rurale du village repose ainsi sur des ensembles relationnels attachés principalement au groupe de voisinage, des relations interpersonnelles orientées par la hiérarchie et l'organisation socio-politique locale, et sous-tendu par des ensembles rituels. Ceux-ci garantissent la prospérité du village, réactivant les relations avec les entités supra-naturelles et celles de voisinage, ainsi que les hiérarchies, en permettant, par exemple, la tenue d'opérations de redistribution des richesses. Les temporalités sociales – quant à elles – sont tout autant réglées par les cycles agricoles saisonniers que par les moments rituels, lesquels signifient également l'ordre cosmologique et les frontières physiques du hameau et ordonnent les sociabilités entre le voisinage, les maisons des notables : maîtres rituels, chefs de hameau, propriétaires fonciers, artistes ou *priyayi*, les fonctions pouvant se chevaucher pour une même personne.

Dans ce cadre, la professionnalisation limitée dans le domaine tertiaire (Plan régional de développement à moyen terme¹⁷), l'accès difficile aux terres agricoles fertiles et les aspirations croissantes de la jeunesse vers plus de modernisation concourent à un exode rural massif. D'une génération à l'autre, les temps de scolarisation s'allongent¹⁸ et les modes de vie villageois tournés vers une agriculture principalement vivrière, inscrite dans une économie d'autosuffisance, représentent de moins en moins une perspective attractive pour les jeunes (18-35 ans). Du point de vue des politiques de développement de l'État indonésien et une large partie des administrateurs, ingénieurs et universitaires, « le modèle d'activité reste celui de la subsistance » (« *Pola usaha masih dengan pola subsisten* »). Ce narratif porte une vision ethnocentrée qui assimile les économies du don et d'auto-suffisance à de la misère ou une mentalité « arriérée ». La « mentalité villageoise arrive en premier dans la liste des problèmes à résoudre pour les institutions régionales »¹⁹. L'activité économique n'étant pas indépendante de l'espace socio-politique local, elle est ainsi difficilement comptabilisable. Les indicateurs de développement nationaux et internationaux sont donc au rouge pour cette partie de Gunung Kidul. Elle reste, selon les statistiques indonésiennes de la pauvreté²⁰, l'une des régions les plus « pauvres »²¹ sur le plan économique du territoire spécial de Yogyakarta.

Depuis 2010, avec la reconnaissance du potentiel environnemental de la région par l'État puis son classement par l'UNESCO comme géoparc, cette situation périphérique tend à s'effacer au profit d'une recomposition des relations économiques, culturelles et sociales établies avec l'extérieur, voire une considérable densification de ces relations vers le transnational et l'international. Les caractéristiques contraignantes de l'environnement, longtemps désignées comme un frein au développement de l'agriculture à haut rendement de la région, vont finalement constituer une ressource territoriale exploitable sur laquelle vont se fonder des actions de développement local principalement centrées sur le tourisme. C'est le cas de

¹⁷ *Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah* [Régulations du département de Gunung Kidul sur le projet de développement à moyen terme, RPJMD], 2000, 2009, 2014.

¹⁸ À Bejiharjo, hormis les responsables institutionnels, la plupart des villageois adultes sont seulement diplômés de l'école primaire. De surcroît, il apparaît que 20 % de la population n'a pas atteint le niveau du certificat d'étude du primaire et que 26,2 % des villageois n'ont jamais eu accès à l'école.

¹⁹ RPJMD, 2009, *op. cit.* : 43.

²⁰ *Statistik kemiskinan DIY* [Statistiques de la pauvreté du territoire spécial de Yogyakarta], 2020.

²¹ En référence à la définition donnée par les statistiques nationales indonésiennes, selon lesquelles le seuil national de pauvreté équivaut à 1,13 \$ US par jour et par personne alors que le seuil de pauvreté est reconnu internationalement à 2 \$ US par jour et par personne (OCDE, 2015 : 61).

Bejiharjo, où fut patrimonialisé le géosite de la grotte de Pindul, devenue l'une des principales attractions touristiques de la région jusqu'à aujourd'hui.

Mise en place du tourisme sur le géosite de la grotte de Pindul

En 2010, une étude a été menée conjointement par l'Université Gadjah Mada et l'UNESCO afin de cartographier les 400 grottes, topographier l'ensemble des rivières souterraines et désigner 33 sites susceptibles de correspondre à la catégorie de patrimoine terrestre sur la base des critères UNESCO (30 sites géologiques et trois non géologiques datant de l'ère du Paléolithique et Néolithique²²). Ces géosites sont désignés comme ayant « une importance particulière pour leur valeur scientifique, pour leur rareté, leur beauté ou leur valeur éducative »²³ et pouvant à ce titre être des lieux touristiques permettant de développer l'économie villageoise, jusqu'alors principalement liée à l'agriculture vivrière et à la petite industrie.

Ainsi, lorsque la grotte de Pindul fut désignée comme site de patrimoine géologique, une dynamique de tourisme se mit en place. La grotte Pindul est traversée par une rivière souterraine de 300 mètres de long délimitant trois salles aux luminosités différentes – illustrant un processus de karstification avancé. Nouvellement ouvert au public, ce site est intégré dans la topographie rituelle du village et associés à des épisodes importants de l'histoire javanaise. Elle fait partie d'un ensemble de sites naturels sacrés (*keramat*), les sept sources (*tujuh sumber*) notamment. Celles-ci sont au centre de pratiques rituelles comme les cérémonies de « nettoyage des hameaux » (*bersih dusun*) mentionnées plus haut.

Elle présente ainsi un intérêt scientifique et éducatif du point de vue de la géologie et de l'écosystème, un aspect récréatif et parfois rituel associé à des pratiques méditatives, curatives ou d'ascèse.

Auparavant, en dehors des sites naturels liés aux cérémonies collectives, la plupart des lieux et notamment des grottes n'étaient pas ouverts au public²⁴. Ils étaient souvent connus des seuls villageois ou de personnes extérieures initiées tel que des anciens ou ascètes originaires de la région ou encore des serviteurs du palais du sultan de Yogyakarta. Leur accès était déterminé en fonction des jours propices du calendrier javanais, voire étaient volontairement gardés inaccessibles en dehors des moments rituels.

Cette grotte s'insère donc dans un ensemble complexe de relations entre savoirs rituels et systèmes de transmission associés à la catégorisation locale des lieux naturels. La grotte de Pindul étant un élément de cet ensemble topographique reliant plusieurs hameaux, n'est pas au centre des pratiques collectives ni associée directement à l'un ou l'autre des hameaux, et fut propulsée avec sa désignation patrimoniale au cœur des dynamiques villageoises.

En 2010, le premier opérateur²⁵ touristique s'ouvre, Dewa Bejo, à l'initiative de quelques notables villageois après avoir reçu les autorisations du préfet et du sultan de Yogyakarta. Il se met en place en face du lieu des ancêtres fondateurs du hameau de Gelaran, sur une terre communale appartenant au Sultan.

Se constituant comme un *pokdarwis* (*Kelompok Sadar Wisata*, Groupe de Sensibilisation ou d'Initiative au Tourisme) – structure basée sur la participation et la gestion villageoise²⁶ – il s'organise selon les hiérarchies en place et en fonction de l'organisation socio-politique (chef de village, groupement villageois, groupement de femmes) et générationnelle (organisation de jeunes Karang Taruna). En bref, ceux qui appartiennent aux catégories sociales supérieures sont chargés de la gestion, de la promotion de l'opérateur et des relations avec les agents touristiques extérieures : il s'agit souvent des responsables, des gestionnaires

²² Dinas Pariwisata Gunung Kidul, 2010.

²³ UNESCO, 2014, 2017.

²⁴ Discussions informelles avec les maîtres rituels et anciens des hameaux de Gelaran I et II, 2019, 2020, 2021

²⁵ Les opérateurs touristiques, également appelés tour-opérateurs lorsqu'on les traduit de l'anglais, sont les acteurs principaux de ce secteur économique. Organisés en filières, ce sont des entreprises, dans le cas présent des « organisations communautaires » qui agissent en tant qu'« assembleurs », ce qui signifie qu'elles sont chargées d'organiser des visites, des prestations et des séjours touristiques regroupant différentes prestations vendues sous forme de « forfait » (« Glossaire », *Géocofluence*, 2001 : 1).

²⁶ Les *pokdarwis* apparaissent pour la première fois à Bali le 3 avril 1989, durant la période de l'Ordre Nouveau (1965-1998), pour promouvoir le tourisme et sa gestion au niveau villageois. Définis comme des « organisations communautaires », les *pokdarwis* sont partenaires des municipalités et des districts et visent à impliquer les villageois en s'appuyant sur le « potentiel local » pour développer le tourisme (ministère du Tourisme, 2012). Ces organisations ont été de nouveau légiférées dans le cadre des politiques de développement « communautaire » et de décentralisation à partir des années 2000 (Loi n° 10 de 2009 sur le tourisme et Loi n° 6 de 2014 sur les villages), réitérant la promotion d'une « autonomie locale » tout en exigeant que les organisations suivent et appliquent les politiques générales élaborées par le ministère de la Culture et du Tourisme.

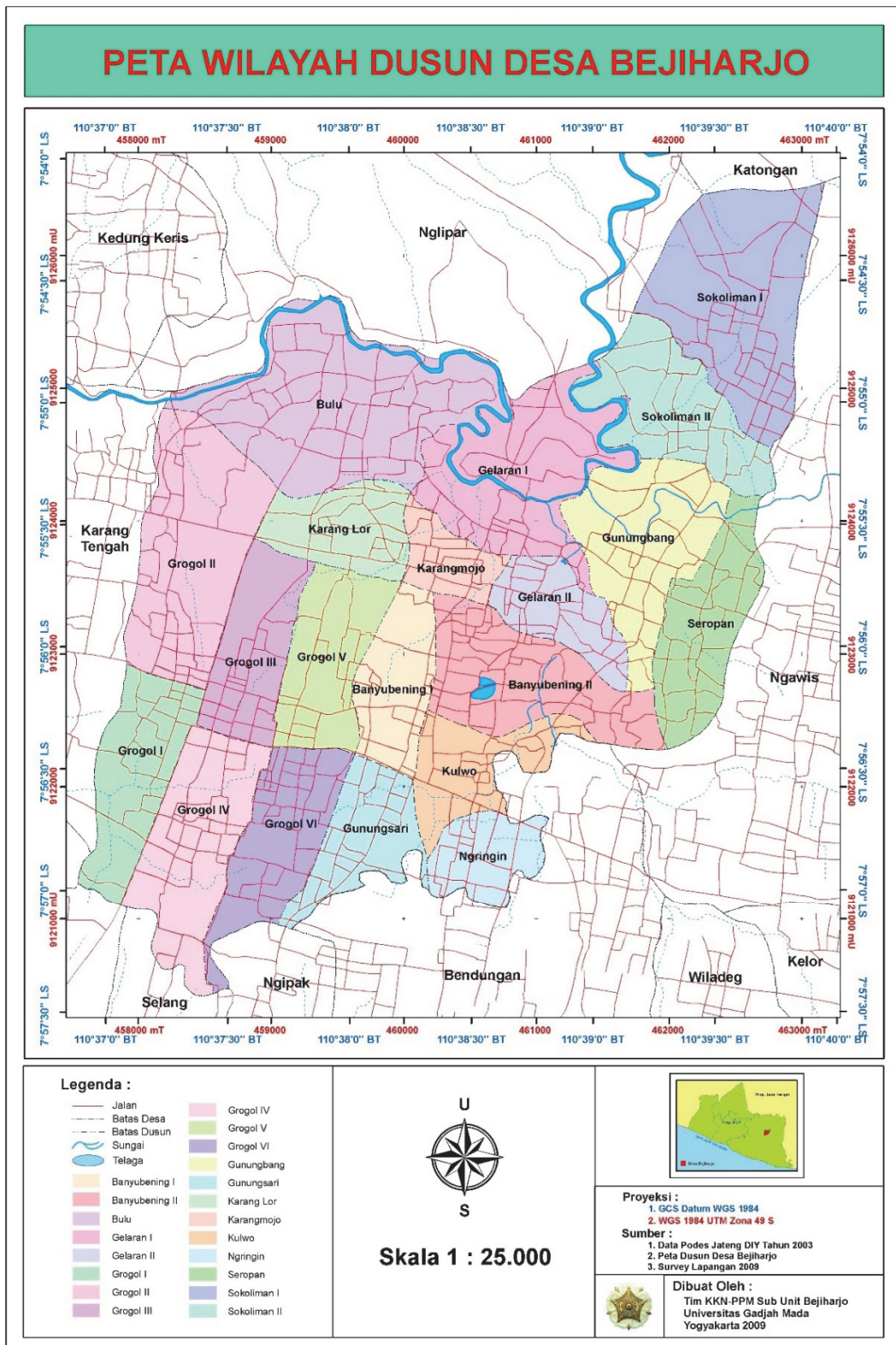
et du personnel administratif. Les groupes de femmes sont souvent affectés à la cuisine et à la réception. Les jeunes sont préférentiellement guides, photographes, ou s'occupent du parking. Les guides sont organisés selon un système de rotation permettant de répartir le travail entre tous et de s'accorder avec les activités agricoles. Ils sont donc payés par passage dans la grotte, les autres salaires étant indexés en fonction du nombre de touristes.



Photo n° 1 — Troisième salle de la grotte Pindul (image libre de droit, Internet).

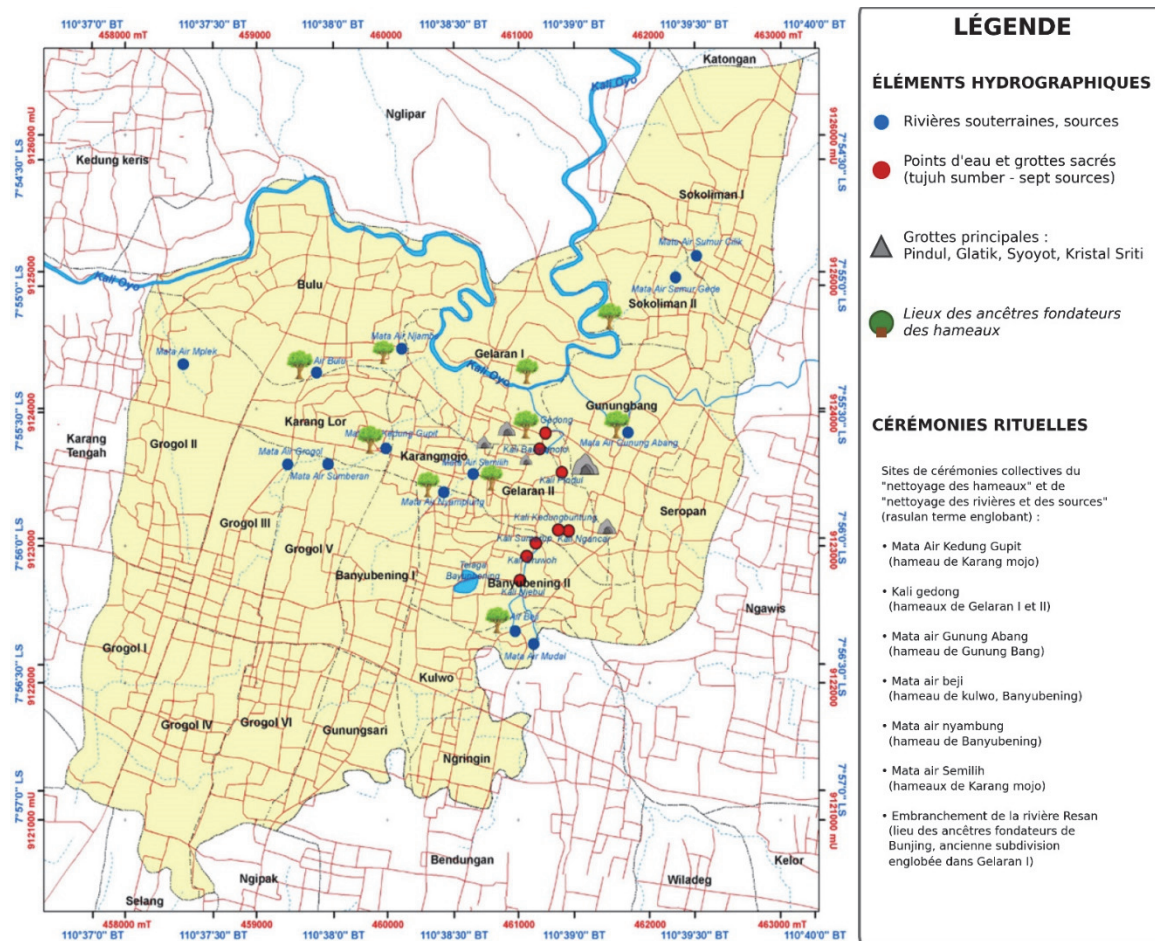
Les touristes – quant à eux – arrivent en autocar ou en voiture, la plupart des routes sont difficilement praticables, détériorées et étroites, les parkings sont donc situés à proximité de la route principale. Puis, les touristes sont dirigés vers le lieu d'accueil de l'opérateur à pied ou chargé à l'arrière de camionnette, souvent situé à quelques dizaines de mètres de la grotte. Une fois équipés de gilets de sauvetage et de grosses chambres à air en guise de bouées, ils se dirigent vers la grotte avec un ou plusieurs guides (un guide pour cinq personnes). Ces derniers mènent les visiteurs vers la première salle où ils leurs décrivent la géologie, expliquent l'écosystème, signalent les lieux de méditations, les pierres associées au masculin et au féminin hindou-bouddhique jusqu'à une seconde salle entièrement plongée dans le noir. L'entrée de cette salle est marquée par une stalactite d'une dizaine de mètres avec un plus petit creux sonnante comme un gong. La visite se termine avec la troisième salle, éclairée par un puits de lumière où les touristes peuvent nager et sauter. C'est généralement un moment de grande détente où les guides animent la visite de farces et de traits d'humour. En fonction des touristes, ils peuvent raconter les histoires et les mythes de Pindul associés à l'enfant de la fille de Senopati et du dernier roi du Majapahit, Brawijaya, ou ceux liés à Nyi Bloron (une des figures de la reine des mers du sud, Ratu Kidul). Les touristes sont enfin récupérés par un petit camion qui les ramène au lieu d'accueil de l'opérateur touristique.

Cette activité a d'abord été secondaire pour les villageois par rapport aux autres activités économiques, comme l'agriculture, l'élevage ou l'artisanat. Elle concerne principalement la classe active du village, c'est-à-dire les personnes âgées de 20 à 50 ans.



Carte n° 2 — Hameaux du village de Bejiharjo.
 Source : administration village de Bejiharjo, Université Gadjah Mada, 2009.

En 2010, il n’y a pour ainsi dire aucun visiteur extérieur, mais la classification de la grotte en géoparc rend le parc visible et attractif, et s’y ajoutent les efforts des services touristiques départementaux et provinciaux et la proximité avec la ville de Yogyakarta, deuxième ville touristique du pays.



Carte n° 3 — Sources, grottes, rivières et lieux des ancêtres fondateurs des principaux hameaux.

Fond de carte : Peta Wilayah Dusun Desa Bejiharjo (Tim KKN-PPM Sub Unit Bejiharjo, UGM, 2009)

Données terrain : Enquête ethnographique, Gunung Kidul (2017-2023)

Les touristes, principalement locaux, commencent à affluer. Alors qu'on ne comptait qu'une centaine de visiteurs par an en 2010, ils étaient 59 012 visiteurs locaux et 891 visiteurs étrangers en 2012, avec un accroissement annuel continu jusqu'en 2019, atteignant 158 496 visiteurs par an, principalement locaux²⁷. En parallèle, devant le constat indéniable d'une économie nouvelle qui réussit la participation villageoise s'accroît, et une partie des jeunes professionnalisés en ville rentrent travailler au village, rappelés par les notables villageois et les anciens engagés dans le tourisme.

À mesure que les touristes affluent, l'offre s'étend à d'autres hameaux et le marché touristique se développe. La classe active des villageois, c'est-à-dire entre 20 et 50 ans, passe d'une participation limitée à un investissement massif dans le tourisme. Le tourisme qui représente une manne financière de choix et une opportunité pour la jeunesse villageoise, devient une activité privilégiée et finit par dominer l'économie des hameaux autour de Pindul.

Avènement du tourisme : bouleversements dans les modes de vie locaux

À Bejiharjo, le tourisme s'est développé de manière brutale et rapide, bousculant l'équilibre relationnel et politique du village en suscitant une dynamique de conflit entre les opérateurs touristiques. En réponse au flux touristique très important, 12 opérateurs – ayant le même fonctionnement que celui décrit plus haut – se sont progressivement installés pour tirer profit des bénéfices générés par la visite de la grotte. La dynamique de conflit s'est instaurée non seulement parmi les opérateurs mais aussi entre ces derniers et l'État, qui tente

²⁷ Dinas Pariwisata Gunung Kidul, 2015, 2020, Dinas Pariwisata Yogyakarta, 2013, 2019.

de réguler l'activité. En 2010, donc, le premier opérateur Dewa Bejo, s'ouvre dans le hameau de Gelaran I. En 2012, la classification en géoparc est actée, marquant une véritable flambée promotionnelle. Les touristes sont de plus en plus nombreux et un nouvel opérateur voit le jour : Wirawisata, dans le hameau de Gelaran II. L'ouverture de cette concurrence est le premier acte fondateur d'une lutte territoriale et politique autour de l'exploitation touristique de la grotte de Pindul. L'année suivante, en plus de Dewa Bejo et Wirawisata, on compte Tunas et Panca Wisata, établis dans le hameau adjacent de Gunung Bang. Ces quatre premiers opérateurs sont autonomes et reconnus par les institutions villageoises et l'office du tourisme régional (*Pokdarwis*), ce qui leur garantit des droits d'accès à la grotte.

Au cours de l'année 2014, quatre autres opérateurs touristiques non reconnus voient le jour : Karya Wisata, Meriwis Putih, et Panji Wisata. Bien que situés dans des hameaux différents (Karang Mojo, Banyubening II, Sokoliman, Gedung Kupit, voir carte n° 4), ils sont tributaires des quatre premiers opérateurs, à qui ils reversent un pourcentage du prix du billet d'entrée à la grotte. Les cinq autres opérateurs créés en 2017 proviennent quant à eux de scissions internes aux opérateurs déjà existants et ne suivent plus la logique territoriale des hameaux.

Ainsi, en 2019, le village de Bejiharjo compte 12 opérateurs. À la suite de négociations conflictuelles, tous les opérateurs obtiennent leur autonomie, obtenant la qualification de *Pokdarwis*, légitimant leur exploitation touristique de la grotte. Les changements liés au phénomène touristique sur les modes de vie villageois sont nombreux et les impacts peuvent être répertoriés sur trois plans : impacts d'ordre économique, socioculturel, et environnemental.

Dans le hameau de Gelaran, la forte emprise de l'activité touristique se traduit par une recomposition des activités économiques. Malgré une implication effective des jeunes au sein de l'espace villageois, on n'observe pas de reprise des pratiques agricoles. En effet, le village connaît une intensification de la monétarisation de la vie économique et sociale : outre l'accès à des biens de consommation nouveaux, la nourriture s'achète et le temps se monnaie. Le niveau de vie général augmente et l'intégration progressive d'une économie de marché contribue à modifier les structures de l'économie villageoise, en partie basée sur la possession et l'exploitation de bovins (laquelle fonctionne comme un investissement financier rentable à long terme). Mais plus qu'une disparition de la pratique agricole on constate une autonomisation et une différenciation des activités et des sphères du social. De fait, le lieu, le temps et les rapports humains de nature différente deviennent eux-mêmes des éléments de référence, des indicateurs, « pour mesurer le degré de spécialisation et de dissociation des activités humaines » (pour le contexte socio-rituel javanais, cf. de Grave, 2014 : 190). Si, dans les villages alentour, l'activité agricole est imbriquée aux autres sphères du social (famille, éducation, travail), dans les hameaux autour de la grotte de Pindul, elle s'autonomise pour devenir une sphère d'activité exclusive.

L'emplacement des espaces agraires est défini selon leur utilisation. Ainsi, si l'emplacement des rizières inondées reste stable, les rizières sèches et les « champs » tendent à se distancier des lieux d'habitation. En effet, dans le hameau de Gelaran, la construction des infrastructures et la multiplication des maisons d'hôtes pour l'accueil des touristes remplacent les champs qui autrefois pouvaient entourer les maisons. L'espace social proche change : l'activité agricole est refoulée en dehors des lieux de vie vers les limites du village. Elle ne marque plus l'environnement social proche, celui du lieu de vie, dorénavant occupé par l'activité touristique. En outre, l'activité touristique étant prioritaire, les propriétaires des champs font appel à une main-d'œuvre salariée issue des proches hameaux, lors des saisons de récolte ou de repiquage du riz²⁸.

Pour la majorité de la classe active des villages, des paysans propriétaires aux travailleurs agricoles, le tourisme devient la principale source de revenus. Il y a une certaine souplesse temporelle au sein de l'organisation interne des opérateurs touristiques, bien que des horaires d'ouverture soient définis. Le temps est soumis aux arrivées des touristes, leur accueil étant priorisé par rapport aux autres activités. Par exemple, à trois heures du matin, une partie de l'équipe peut être appelée pour accueillir trois, quatre ou jusqu'à sept autobus complets de touristes et préparer leurs visites de la grotte pour l'aurore. Quelquefois les femmes ne se couchent pas, afin de préparer le repas pour les 500 ou 700 visiteurs attendus le lendemain.

²⁸ Il y a trois récoltes par an pour les champs de riz immergés et une pour les champs secs.

Plus encore, une partie de la jeune génération possédant des terres familiales les vend pour financer les voitures et des outils de travail permettant de se réinventer comme guides touristiques. Les pratiques de fourrage pour les bovins, notamment réservées aux jeunes, deviennent quasi inexistantes ou prises en charge par l'ancienne génération. Soit les jeunes sont complètement accaparés par l'activité touristique, soit ils ne veulent plus s'investir dans l'économie villageoise classique ni dans l'activité agricole.

Dans le même ordre d'idée, on observe une concurrence temporelle entre l'activité touristique et les activités de sociabilité villageoise (tontine, rituels collectifs, entraide villageoise pour la construction d'infrastructures publiques ou la maison d'un voisin, ou pour la récolte agricole). Les opérateurs touristiques ont créé de nouveaux lieux de sociabilité qui sont devenus importants pour la vie sociale du village. L'opérateur Wirawisata ou celui de Tunas wisata sont représentés graphiquement comme étant au centre de leurs hameaux respectifs par les villageois. Si ce n'est pas le cas d'un point de vue cartographique, les opérateurs sont au centre de l'activité sociale. Ils sont l'endroit où se déroulent les réunions formelles, où se retrouvent les hommes pour jouer aux cartes, où sont donnés des cours de tutorat pour les enfants, etc.

Les rituels collectifs de « purification du village » (*bersih dusun*), dans le hameau de Gelaran, ne sont plus ou peu suivis au moment du nettoyage des lieux sacrés sinon de façon seulement sporadique en fonction des possibilités de chacun. Les hameaux de Gelaran, Gunung Bang, Karang Mojo, Kulwo, Kedung Gupit, situés autour de la grotte vivent au rythme des arrivées touristiques auxquelles se subordonnent les autres temporalités, agricoles et rituelles notamment. Alors que l'activité agricole est tombée en désuétude auprès de la jeune génération, la place et le statut des uns et des autres se redessinent, non sans affecter les rapports d'autorité au sein du village.

En effet, cette activité agricole sur laquelle reposait une partie de l'autorité locale, intimement liée aux activités rituelles et sociales, perd de sa visibilité et de sa pertinence dans le contexte d'investissement touristique. S'il n'y a pas de déclin drastique de l'agriculture dans le hameau de Gelaran actuellement, des changements se cristallisent au niveau générationnel. De fait, le tourisme va constituer un espace d'expression et de réalisation de la jeune génération scolarisée, portée par des aspirations à un mode de vie plus moderne et l'emploi salarié dans le tertiaire. On assiste ainsi à la montée en puissance de l'organisation des jeunes, le Karang Taruna, qui par des accords avec des institutions extérieures telles que les universités, des banques ou d'autres agences touristiques citadines et par la mise en place de programmes spécifiques en accord avec l'État (sensibilisation et formation hôtelière pour la qualification des guides, formation en gestion et management proposer par la BCA par exemple), contribue à accroître la place des jeunes dans l'espace social et décisionnel.

Cette organisation, le Karang Taruna, va s'affirmer et se formaliser davantage au travers de l'activité touristique. Devenant une intermédiaire privilégiée avec l'extérieur, elle donne une assise locale à la mise en place du tourisme. Elle devient ainsi un espace approprié pour la réception des politiques gouvernementales de développement et participe des possibilités de professionnalisation dans le village. Par ce biais, les jeunes – la tranche d'âge des 20-35 ans – s'investissent dans la nouvelle activité touristique, développent de nouvelles activités économiques, éducatives et religieuses qui contribuent à une plus grande ouverture du village à l'extérieur. Le tourisme devient le principal tremplin vers la professionnalisation de la jeune génération. Les jeunes, pour dynamiser l'activité touristique et du fait du contexte de concurrence, cherchent à créer de nouvelles alliances avec l'extérieur, pour l'opérateur touristique ou leur propre activité : on les voit s'associer (principalement les guides) avec un certain nombre d'intermédiaires exogènes (compagnies de taxi, agences, autres guides...) qui amorcent un nouveau circuit d'échanges économiques. La technologie et les réseaux sociaux jouent un rôle important, en termes promotionnels. Ces mécanismes favorisent l'entrée d'une idéologie nouvelle, notamment entrepreneuriale. De façon générale, les liens étroits tissés avec les institutions extérieures – ministère et réseaux professionnels du tourisme – inscrivent de façon beaucoup plus marquée les villageois dans de nouvelles modalités socio-économiques de développement.

Finalement, les jeunes en viennent peu à peu à inverser ce rapport d'autorité en s'appuyant notamment sur un cadre formel étatique définissant l'organisation comme première dans le dynamisme économique et

social du village²⁹. Cette formalisation légitime leur action au sein du village. Ils en viennent à occuper les postes clés et à exclure les anciens à la tête des opérateurs touristiques. En l'espace de quelques années, le Karang Taruna est ainsi devenu un acteur incontournable des prises de décisions collectives.

On observe la formation progressive d'une nouvelle élite villageoise qui repose sur l'accumulation de capital économique et se légitime par un savoir que sanctionne un diplôme du secondaire. De plus en plus, se dessine un glissement dans les régimes de légitimation du village vers un système de valeurs de type moderne attaché aux institutions extérieures. Ce processus va contribuer à remodeler les structures communautaires mêmes de l'organisation des jeunes et à encourager des pratiques individuelles intégrant davantage le village dans des logiques concurrentielles et conflictuelles, favorables à un surtourisme et favorisées par celui-ci.

Un Contexte conflictuel : surenchère de l'offre touristique et impacts socio-environnementaux

Si les créations successives d'opérateurs semblaient suivre le découpage de l'espace social des hameaux, les systèmes relationnels de proximité se sont progressivement recomposés autour de la nouvelle activité touristique. Les quatre premiers opérateurs s'appuyaient sur les territoires des hameaux autour de Pindul. Sans décrire ici l'entièreté des conflits fonciers et leurs évolutions, on note que les opérateurs touristiques suivants n'ont pas toujours pris comme assises l'organisation des jeunes du village et le rattachement à l'entité territoriale d'un hameau spécifique. Il peut y avoir plusieurs opérateurs touristiques dans un même hameau ou groupe de voisinage. C'est le cas par exemple dans les hameaux de Gelaran I, Gelaran II et Gunung Bang, qui comptent au minimum deux opérateurs touristiques chacun pour un ensemble d'environ 120 familles.



Photo n° 2 — Entrée de la grotte Pindul un samedi de mai 2019 (photo de Juliette Sendra).

Les opérateurs touristiques étant devenus aujourd'hui des lieux de sociabilité privilégiés et de réunions collectives, les appartenances sociales et territoriales préalables qui se rattachent aux logiques cérémonielles

²⁹ Cf. *Peraturan menteri sosial Republik Indonesia, nomor 83/HUK/2005, tentang pedoman dasar Karang Taruna* [Règlement du ministre des Affaires sociales de la République d'Indonésie, numéro 83/HUK/2005, concernant les lignes directrices de base du Karang Taruna].

et foncières se voient outrepassées. Les membres d'une même famille peuvent travailler dans des opérateurs différents, où le choix de travailler chez l'un ou l'autre opérateur va être motivé par la compétitivité de ce dernier (captation des touristes, salaires).



Photo n° 3 — Entrée de la grotte Pindul, lundi 4 novembre 2013 (image libre de droit, detik Travel).

Dans un contexte où l'activité touristique prime avant toute autre, on assiste, d'une part, à des phénomènes de surtourisme, surtout pendant les vacances et, d'autre part, à une intensification de la concurrence entre opérateurs touristiques et donc entre villageois. Cette concurrence s'exprime par une diversification toujours plus inventive de l'offre touristique avec l'ouverture d'autres grottes, la proposition de nouveaux services et des promotions abusives sur le prix des tickets. Dans un contexte de forte participation et de surinvestissement, ces enjeux promotionnels se traduisent par des conflits réels, disputes, manifestations, rixes ou des logiques de lutte souterraine. Ce contexte remodèle donc les structures collectives relationnelles, avec le développement de pratiques individuelles imprégnant davantage le village de logiques concurrentielles et conflictuelles.

En conséquence, les relations en viennent à se détériorer, parfois complètement, du fait de la compétition instaurée.

En outre, la survie des opérateurs touristiques repose sur l'arrivée de touristes. Il y en a 12, dont chacun des membres s'échine à capter la manne touristique. Cette concurrence encourage le surtourisme, lequel contribue à une détérioration considérable des écosystèmes des grottes et des rivières souterraines. Par ailleurs, jusqu'à présent, aucune étude n'a été faite pour calculer la capacité de charge et déterminer les quotas de touristes autorisés à rentrer en un temps donné (Cahyadi, Suprayogi et Agnity, 2017 : 5).

Le contexte conflictuel sous-tend de surcroît des modifications d'utilisation culturelle et rituelle des sites sacrés rattachés au géoparc.

On assiste à un glissement des pratiques individuelles et collectives liées au système de valeurs javanais local vers des pratiques du mysticisme javanais (*kebatinan*), ou un abandon total conduisant à une séculari-

sation progressive des lieux de culte, en partie lié à l'influence de l'islam normatif et au sécularisme des politiques culturelles³⁰.

Ces lieux sont perçus par les habitants de deux manières : soit comme désincarnés, les esprits ayant quitté les sites en raison d'une activité humaine trop intense, soit comme occupés par des esprits subalternes voire maléfiques. Dans les deux cas, une perspective naturaliste émerge, qui ne remet pas en question la prééminence humaine en ces lieux. Les pratiques liées à l'ascèse, à l'initiation, et les offrandes aux esprits de la grotte ou aux ancêtres fondateurs, qu'elles soient effectuées à des fins propitiatoires, curatives, pour l'acquisition de savoirs ou pour garantir la sécurité et l'activité touristiques, tendent à être interprétées comme de la « sorcellerie » – révélant, par-là, les « disputes » et la logique de prédation économique dominante. Ces pratiques peuvent également s'inscrire dans le cadre d'un tourisme dit « spirituel » porté par des groupes émergeant de mystique javanais (kebatinan) indépendamment de l'ancrage socio-rituel collectif de la localité et tourné vers l'économie touristique.

Ainsi, cultes et savoirs locaux *kejawan*, tendent à tomber en désuétude au profit de certains éléments culturels, artistiques, religieux et économiques liés aux seules sphères économique et patrimoniale laïques. Si le tourisme permet de « redonner vie » à certains aspects de la culture locale – comme le *gejog lesong*, un instrument de musique et outil utilisé pour écraser (*jegog*) le manioc et le riz avec un pilon (*lesung*) jouer dans les opérateurs touristiques – les systèmes de valeurs attenants et les rapports qualitatifs à l'environnement socio-cosmique sont invisibilisés face à la logique économique qui prédomine dans les actions de mise en tourisme ou de valorisation culturelle (revenus potentiellement générés par l'attraction des touristes)³¹.

Notons que la forme qu'a prise le tourisme n'est qu'un effet conjoncturel de changements plus profonds au niveau de la société javanaise dans son ensemble. En outre, si le développement du tourisme permet souvent de conscientiser au niveau local les phénomènes de « pertes culturelles », et d'engager des processus de patrimonialisation, tout l'enjeu se situe dans une appropriation et adaptation de ces logiques modernes au niveau local. Marshall Sahlins (1999) avait souligné qu'il était nécessaire d'observer la capacité d'interprétation et d'adaptation des sociétés avant de les qualifier d'acculturées. Dans le contexte de la crise de la Covid-19, les éléments de réappropriation émergent de façon flagrante, semblant nuancer les changements au sein des communautés locales et les impacts du tourisme au sein des villages. En partant de l'analyse de Laurent Dousset (2018), il sera question ci-après de mettre au jour des formes de continuités qui auparavant étaient difficilement observables, dans une situation de changement social rapide que la crise est venue interrompre. En effet, les villageois réactivèrent et renouvelèrent certains aspects de l'économie rurale et les systèmes relationnels associés pour répondre à une crise surtout concentrée sur l'économie touristique. Par ailleurs, l'interrogation portera sur la pérennité de ces pratiques locales lors de la reprise du tourisme.

Ainsi, si la perspective adoptée envisage la situation de la Covid-19 comme participant à une ouverture réflexive du point de vue des communautés quant aux possibilités de revalorisation de la localité, les dynamiques de changements plus profondes s'exprimant ici à travers le tourisme ne semblent pas être remises en cause et soulignent de fait, l'impossibilité, d'un retour univoque.

³⁰ Le développement économique régional croissant depuis les années 2010 s'accompagne du désenclavement de la localité rituelle, avec une pénétration plus marquée de l'islam normatif, défini comme une « forme normalisée, textuelle et déterritorialisée de la religion » (Hefner, 2011 : 72), ainsi que du sécularisme d'État. Ce phénomène, non exclusif, (voir Picard et Madinier, 2011 ; Ricklefs, 2012), tend ici à se cristalliser autour de la mise en tourisme des sites patrimoniaux et de leur développement, contribuant à polariser les pratiques et affinités religieuses de ce qui était auparavant l'*abangan* syncrétique.

³¹ Le modèle économique dominant favorisant l'investissement des acteurs privés comme les banques, par exemple, a de fait pour objectif ultime celui de la rentabilité. Le retour sur investissement est notamment envisagé par l'accroissement du nombre de touristes et la diversification des activités dans un contexte de forte concurrence. Ainsi, les activités dites de revalorisation de la « culture locale », mises en avant par la banque BCA, principal investisseur de l'opérateur Wirawisata, prolonge en acte la logique développementale. L'idée d'un éco-tourisme où les géoparc UNESCO doivent « initier et sensibiliser aux modes de vie durables. Ils transmettent auprès des populations locales et aux visiteurs une façon de vivre en harmonie avec la nature. » (UNESCO, 2017), n'a de réalité que dans les discours des acteurs privés, des acteurs institutionnels et des élites intermédiaires.

nautaires ») en fonction d'une différenciation de quatre niveaux basés sur le nombre de cas³³. Ainsi, les frontières des villages sont fermées et les déplacements restreints aux voisinages proches. Le temps passant dans ce contexte d'arrêt brutal du tourisme, la lecture des événements souligne l'échec d'une économie touristique dorénavant en crise.

Face à la récession économique, l'État engage de nouvelles mesures pour une reprise progressive de l'activité en s'appuyant sur un tourisme local et national. Chacun des opérateurs touristiques a reçu une formation et applique les normes sanitaires désormais en vigueur³⁴. Cependant, malgré la venue de quelques touristes, l'activité n'a pas repris pour la majorité des opérateurs, qui sont restés fermés depuis la mi-mars 2020 pendant presque deux ans. L'immersion au sein du village de Bejiharjo durant la période de la Covid-19 m'a permis d'observer et de participer aux activités sociales, rituelles et économiques et d'établir des comparaisons au moment où l'activité touristique dominait les temporalités villageoises.

L'Arrêt soudain du tourisme : limites de la mono-activité et discours dissidents

Limites de la mono-activité

À l'annonce des fermetures des sites touristiques, l'optimisme était d'abord de mise : cela n'allait durer que peu de temps. Le temps passant, l'inquiétude se fit jour et les plaintes envers l'État et son manque d'aide substantielle se fit sentir. En 2021, la Banque mondiale signalait que les aides attribuées étaient inférieures aux pertes de revenus³⁵. De plus, ces aides n'avaient pas ciblé les foyers ni les entreprises (Cabasset, Peyvel et Kantasorn, 2022 : 67). En Indonésie, le ministère du Tourisme et de l'Économie créative (Kementerian Pariwisata Ekonomi Kreatif), ainsi que celui de la Coordination économique (Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian, 2021), ont débloqué des fonds versés aux gouvernements locaux³⁶. Ainsi, dans le village de Bejiharjo, la majorité des petits travailleurs du tourisme formel (interne aux opérateurs touristiques) ou informel (boutiques de souvenirs, hébergements, petits restaurants, etc.) n'ont pas eu de réelle compensation quant à la perte de revenu.

Pour autant, tous n'ont pas été impactés de la même manière par l'arrêt brutal du tourisme. Une distinction peut être faite en fonction des hiérarchies internes aux opérateurs et du degré de professionnalisation dans l'activité touristique à savoir, les principaux responsables des opérateurs, les personnels administratifs (gérants et comptables), les guides, photographes, cuisiniers, et gardiens. Je prendrai ici l'exemple des guides touristiques. Leur salaire n'est pas fixe, souvent bas et dépendant de l'afflux touristique, car il est déterminé par le nombre de passages qu'ils effectuent dans la grotte. Les guides sont très nombreux auprès de chaque opérateur et un système de rotation est établi pour permettre à tous de travailler. L'emploi est donc non garanti et précaire pour la majorité d'entre eux. La classe d'âge des plus de 35 ans a conservé une activité agricole ou de petite industrie. Néanmoins, ce système peut être court-circuité en fonction des partenariats individuels établis avec les agences extérieures. De fait, la majorité des jeunes avait pour principale activité le tourisme, au même titre que ceux possédant des emplois plus stables au sein des opérateurs (gérants, secrétaires), dont les revenus et les besoins essentiels dépendent exclusivement de l'activité touristique. Ce sont donc souvent les moins de 35 ans ayant une bonne maîtrise de la technologie qui se sont davantage impliqués dans le tourisme, au même titre que les employés à temps plein des offices

³³ *Pelaksanaan PPKM dalam Penanganan Kasus COVID-19 dan Evaluasinya* [Mise en œuvre du PPKM dans le traitement des cas de Covid-19 et son évaluation], Kementerian Keuangan (ministère des Finances), 2021 [https://www.djkn.kemenkeu.go.id/kpknl-semarang/baca-artikel/14314/Pelaksanaan-PPKM-dalam-Penanganan-Kasus-COVID-19-dan-Evaluasinya.html]. Consulté le 10 mars 2023.

³⁴ *Protokol Kesehatan* [Protocole de santé], Kabupaten Gunung Kidul, 2020 : 53.

³⁵ East Asia and Pacific Economic Update, « Uneven Recovery », World Bank, avril 2021, p. xviii.

³⁶ En 2020, le gouvernement a débloqué 3,3 trillions de rupiah (environ 196 millions d'euros) en subventions touristiques aux gouvernements locaux pour réduire l'impact économique de la pandémie de Covid-19. En 2021, le montant des subventions touristiques fut porté à 3,7 milliards de rupiah (environ 220 millions d'euros) afin d'aider les gouvernements locaux ainsi que les industries, les hôtels et les restaurants qui ont connu une baisse de leurs revenus locaux et des perturbations financières en raison de la pandémie. Le gouvernement a également lancé un programme de « propreté, de santé, de sécurité et de durabilité environnementale » (CHSE), appelé « Indonesia Care/Do Care ». (Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian, 2021 ; Kementerian Pariwisata Ekonomi Kreatif, 2021). Voir : <https://www.ekon.go.id/publikasi/detail/3332/pemerintah-dorong-pemulihan-sektor-pariwisata-dan-ekonomi-kreatif>, consulté le 10 mars 2023.

de tourisme *pokdarwis*. Ainsi, en dehors des principaux investisseurs, villageois ou non, ce sont eux qui ont été particulièrement touchés par la crise de la Covid-19.

Au sein de la jeune génération du village, les 20-35 ans issus des classes populaires, sans-terre, qui avaient envisagé des carrières dans le secteur du tourisme et ne s'étaient pas engagés dans une autre activité, ont été obligés de revoir leur situation. La participation aux activités sociales – en dehors de celles liées aux opérateurs – était auparavant limitée en raison du temps consacré au tourisme. L'activité agricole encore pratiquée par l'ancienne génération était basée sur la propriété foncière et l'entraide entre voisins (*gotong royong*) d'un même hameau. D'une part, les stratégies basées sur la diversification des sources de revenus complémentaires n'étaient plus la norme, surtout pour la jeune génération. D'autre part, la détérioration sociale (contexte conflictuel et compétitif) et environnementale autour du tourisme est devenue encore plus saillante du fait de la non-activation immédiate de structures traditionnelles de solidarité. De fait, l'ouverture aux marchés économiques a rendu vulnérables les populations en impliquant des processus d'individualisation poussée et des phénomènes de dépendances externalisées au détriment d'une économie locale circulaire. Les solidarités recomposées autour des opérateurs touristiques n'ont pas trouvé de débouchés concrets pour faire face à cette situation. Dans ce contexte, les nouvelles élites qui semblaient émerger à la faveur du tourisme ont vu leurs capacités d'action limitées. Leur pouvoir local s'est révélé fragile et, finalement, les réponses villageoises ont reposé sur les structures traditionnelles d'autorité et les modes relationnels ancrés dans l'espace social. En réalité, cette situation a révélé la perte d'autonomie économique du village et une fragilité dans les structures sociales traditionnelles, émoussées par le contexte compétitif et conflictuel dominant.

Cependant, le temps passant, les tensions locales, la perte de cohésion et les logiques concurrentielles entre les villageois sont devenues oppressantes. Elles furent critiquées par les petits acteurs du tourisme (guides et photographes notamment), comme vectrices de destruction des solidarités villageoises traditionnelles. En conséquence, dans la situation de la Covid-19, les conceptions de la maladie auxquelles se sont ajoutées les restrictions de déplacement ont fait ressurgir les structures de l'économie villageoise qui avaient été invisibilisées par la prédominance de l'activité touristique dans les temporalités locales. Combinée à des représentations spécifiques de la maladie et au contexte de crise touristique, on a vu l'émergence plus marquée de discours dissidents sur le tourisme et l'utilisation touristique des lieux de culte (le lieu des ancêtres fondateurs du hameau de Gelaran, les sept sources dans lesquelles est incluse la grotte Pindul) au sein de l'espace social.

Les conceptions de la maladie : du discours dissident aux résurgences rituelles

Dans les premiers mois de la pandémie et lors des premières fermetures de sites touristiques, les villageois se voulaient rassurants : « le volcan Merapi est entré en éruption plusieurs fois... la maladie sera rejetée aux portes de nos territoires... le monde invisible s'organise », me disait alors un guide touristique³⁷.

Les générations plus anciennes voyaient une réplique du *zaman pageblug* (« période épidémique ») une épidémie de peste dans la région de Yogyakarta dans les années 1920 et 1930, qui a laissé une trace durable dans la mémoire collective (Wibowo, 2009 ; Gunawan, 2005 ; entretiens avec des anciens, 2020, 2021, 2022). En ce sens, la pandémie de Covid-19 n'est pas un événement isolé et devient ainsi l'expression structurelle d'un changement d'époque. « La dernière fois que cela s'est produit, c'était dans les mois qui ont précédé la famine de 1964 et la répression communiste de 1965 », explique l'officiant du rituel du hameau Gunung Bang, adjacent à celui de Gelaran. La maladie est conçue comme la manifestation d'une rupture de l'ordre socio-cosmique et de l'environnement naturel, principal canal de communication entre le monde invisible et celui des êtres humains en société. Dans ce contexte de début de pandémie, des rituels de conjuration (*tolak bala*) pouvant être organisés à l'annonce des maladies épidémiques³⁸. La maladie est comprise de façon

³⁷ Ce guide, aussi reconnu comme *dukun* (rebouteux, guérisseurs) rapportait que la maladie était combattue depuis le sud, par la Reine des mers du Sud, Ratu Kidul, déesse locale rattachée au souverain du *kraton* par un mariage mystique, celle-ci étant aussi à la tête d'une armée d'esprits et ayant la capacité de répandre des maladies en guise de représailles (de Grave, 2001 : 176).

³⁸ Des processions réunissant les anciens (*sesepuh*), les chefs de hameaux (*dukuh*) et des habitants sont organisées dans quelques hameaux. Les participants circulent aux frontières des hameaux puis vont se recueillir et faire une offrande aux ancêtres fondateurs du village et esprits tutélaires.

holiste et les représentations cosmologiques associées font intervenir un rapport analogique entre la personne, le monde terrestre et le cosmos. Les périodes épidémiques correspondent à une rupture dans l'harmonie de ces trois ordres.

Autour des sites sacrés réapparaissent les pratiques rituelles collectives et, dans une moindre mesure, les pratiques rituelles personnelles. À la grotte de Pindul, ce sont des pratiques préventives ou curatives comme celle consistant à méditer dans l'eau, après minuit et jusqu'à plusieurs heures. Aux lieux des ancêtres fondateurs du hameau de Gelaran, j'ai pu observer, un mois après le début de la pandémie et les premiers cas dans la région, le chef du hameau et un petit groupe de voisins venus méditer et faire des offrandes sur les tombes des ancêtres fondateurs. Au même moment, j'accompagnais moi-même un *dukun* (guérisseurs, rebouteux s'appuyant sur les conceptions du *kejawen*)³⁹, reconnu comme tel dans le hameau, pour faire des offrandes rituelles et méditer sur ce même lieu.

Avant l'arrêt du tourisme, des pratiques rituelles telles que prières collectives ou les offrandes rituelles (*sesaji*) étaient effectuées dans les lieux de culte des ancêtres fondateurs, mais la méfiance entre les pratiquants rituels et les opérateurs touristiques conduisait parfois à des accusations de sorcellerie ou de prédation économique. Dans les premiers mois de la pandémie, la menace est perçue comme venant de l'extérieur de la communauté et les touristes ne sont plus les bienvenus. Les frontières sont fermées et les déplacements sont limités aux zones locales⁴⁰. Les lieux touristiques, situés pour la plupart sur des topographies rituelles recoupant des sites sacrés et dits « hantés » sont désormais désertés par les touristes et considérés comme réinvestis par des entités surnaturelles.

En général, selon les croyances traditionnelles javanaises, la maladie est comprise en relation avec l'environnement socio-cosmique, dont l'harmonie a été altérée. Par conséquent, une relation étroite est établie entre la maladie et les esprits (de Grave, 2012 : 10). Les accidents, les morts subites et les malemorts sont interprétés comme une rupture dans le maintien de l'harmonie avec les sites puissants. Beaucoup de discussions informelles que j'ai pu entendre durant des moments de regroupement étaient critiques des impacts de l'économie touristique sur les systèmes de solidarités. La chute ou la maladie d'une personne pouvaient en outre être interprétées comme provoquées par un esprit mécontent occupant les bureaux des opérateurs touristiques désertés ou la négligence des lieux sacrés durant les années d'effervescence touristique. Par exemple, la mort soudaine d'un homme de 40 ans qui travaillait au réaménagement de la grotte de Pindul en prévision de la prochaine saison touristique aurait été causée par la colère des occupants invisibles de la grotte – interprétation formulée par une partie des habitants voisins de la grotte. Un esprit qui occupe un site touristique et ne reçoit plus d'offrandes en raison de l'arrêt du tourisme aurait attaqué le père de famille chez qui je dormais, le blessant gravement.

Les discours – portés par l'ancienne génération – qui dénonçaient la perte de ces relations qualitatives et la déqualification des sites sacrés ont acquis une plus grande visibilité sur la scène villageoise durant cette période d'incertitude. Les représentations cosmologiques javanaises prennent le dessus pour expliquer la situation de la Covid-19. Les protocoles sanitaires ne sont pas ou peu pratiqués, non pas parce que la maladie est ignorée, mais parce que les difficultés qui s'expriment dans les domaines sociaux et économiques surplombent les difficultés sanitaires⁴¹. Pour la majorité des habitants, la crise de la Covid-19 devient une expression concrète de réaction de l'environnement naturel aux excès humains ou plutôt une rupture dans l'ordre socio-cosmique – relatif aux conceptions du *kejawen* rural. Il s'agit donc d'apaiser, de rétablir un rapport harmonieux et une relation qualitative entre l'ordre du cosmique et l'ordre du social, notamment par l'action rituelle, principal canal de communication avec les non-humains (divinités, esprits notamment).

³⁹ Clifford Geertz (1960 : 86) définit le *dukun* javanais comme « guérisseur, sorcier et maître de cérémonie ». Si dans le *kejawen* rural, le *dukun* détient des savoirs *kejawen* spécialisés (relatifs à la médecine, l'agriculture, aux rituels, etc.) et s'appuie sur les conceptions et système de valeur de base, ce terme peut-être nuancer en fonction des affinités religieuses des pratiquants et de ceux qui les désigne comme tel (voir de Grave 2012 : 36).

⁴⁰ Durant deux ans au plus fort de la pandémie (mars 2020-mai 2022), il y eut des moments de restrictions des déplacements entre villages ou régions, avec des périodes de relâchement. Les hameaux où des cas de Covid-19 étaient repérés avaient quant à eux l'obligation de fermer complètement leurs frontières et d'établir une quarantaine (PPKM, 2021, *Peraturan Bupati Gunung Kidul, 2020, 2021*).

⁴¹ Il n'y a pas eu de confinement dans les maisons, les seules restrictions concernaient les activités rituelles collectives (*bersih desa*) et de voisinage (rituel du cycle de vie) liées au *kejawen*, celles religieuses aux seins des mosquées ou églises, celles artistiques, et tout regroupement formel ou public au sein des hameaux.

Ces discours résonnent avec ceux qui depuis longtemps dénonçaient les pressions exercées par le tourisme. Le non-respect des sites sacrés utilisés comme parkings à autobus, des entrées excessives dans la grotte à des heures tardives normalement réservées aux entités invisibles du monde chthonien, l'ouverture de sites « hantés » à l'activité touristique, un suivi rituel et des cultes locaux sporadiques deviennent des éléments de compréhension quant aux phénomènes d'anomie sociale et de détérioration environnementale.

Conformément aux conceptions javanaises, la maladie devient l'expression concrète d'une rupture dans l'ordre socio-cosmique. Dans l'un des hameaux adjacents à la grotte de Pindul, Karang Mojo, l'avancement de la date cérémonie de « nettoyage du hameau » (*bersih dusun*) en raison de restrictions gouvernementales pour le placer dans un mois qui n'est pas propice au rituel, est à double tranchant : d'une part, pour les villageois, la participation collective au rituel est redevenue essentielle, et ils le réaffirment en avançant la date du rituel. D'autre part, cet empressement comporte un risque et sera un élément explicatif des cas de maladie, de chutes graves, de possessions ou des habitants du hameau qui se produiront juste après.

La situation de la Covid-19 a ainsi conduit à la résurgence d'un ensemble de pratiques rituelles collectives et personnelles autour des lieux de culte. Parallèlement à la fermeture des frontières des hameaux, ces pratiques rituelles ont contribué à réaffirmer des modes de territorialité, d'appartenance à une localité, et à renforcer les relations de proximité. La pratique musulmane quant à elle se cantonnait aux prières dans les maisons, les mosquées étant fermées.

Ce principe de réciprocité analogique entre le monde invisible, l'environnement physique et l'espace social renouvelle la compréhension des phénomènes d'anomie sociale et de dégradation de l'environnement. En d'autres termes, ces représentations et cette résurgence de pratiques rituelles servent de base de cohésion pour réaffirmer des repères collectifs qui ont permis de dépasser le contexte conflictuel initial pour faire face à la récession économique de 2020-2021. En fait, la pandémie de la Covid-19 semble faire ressurgir les continuités de l'espace social. Les représentations cosmologiques javanaises ont fonctionné comme une grille de lecture privilégiée, au début de la pandémie de Covid-19. Au milieu de l'année 2021, avec des autorisations de regroupements certaines tensions ont pu ressurgir quant à la tenue des cultes musulmans ou ceux collectifs du *bersih dusun*.

La crise de la Covid-19 a donc principalement impacté négativement l'économie touristique et, au contraire, dynamisé les modes relationnels de proximité.

Recomposition des temporalités et des espaces de sociabilités de proximité

En plus de ces moments rituels, les espaces de rencontre entre les villageois se sont recomposés autour des groupes de voisinage durant l'année 2021. La plupart des opérateurs touristiques sont restés fermés ou bien ouverts avec une activité au ralenti ; les lieux de sociabilité se sont, de fait, déplacés vers les maisons des notables du village (chef de hameau, chef de quartier, familles aisées) et les routes aux frontières des hameaux, en fonction des activités des groupes de voisinage. Les opérateurs ayant perdu leur clientèle, ils avaient cessé de payer leurs abonnements à Internet et même à l'électricité et c'est donc en dehors de l'espace touristique que les solidarités locales ont été réactivées.

Les relations nouées au sein des opérateurs touristiques n'ont pas disparu mais se sont superposées ou réouvertes à celles du village ou du quartier. D'abord pour mettre en œuvre les protocoles sanitaires, puis autour des activités sociales et rituelles de voisinage qui se sont intensifiées. Les Karang Taruna de chacun des hameaux et les groupes de voisinage ont dû s'organiser rapidement pour appliquer les nouvelles normes sanitaires. Les activités du Karang Taruna des hameaux de Gelaran et de Karang Mojo, que j'ai principalement suivies, se concentraient au départ sur la Covid-19, à savoir l'installation de barrières aux entrées des hameaux pour le confinement, les désinfections des villages et des lieux communs, la mise en place de points d'eau, la réparation de routes et autres activités destinées à la communauté.

Dans le hameau de Gelaran par exemple, dans un groupe de voisinage (RT 4), plusieurs réunions collectives ont eu lieu d'avril à août 2020 dans la maison du chef du voisinage répartissant les tâches entre les voisins et les jeunes, les jours de rotations pour la surveillance des frontières des hameaux – afin de contrôler ceux qui potentiellement arrivaient des villes. Un jour, un groupe partit dans un van auparavant

utilisé pour transporter les touristes entre la grotte de Pindul et la rivière Oyo, afin d'asperger les maisons de produit nettoyant pour le sol. Dans le hameau de Karang Mojo, le chef du hameau alla, avec les jeunes hommes du Karang Taruna, chercher à la ville de Wonosari le désinfectant afin que, par groupe de deux, ils puissent en asperger à pied les routes et maisons des hameaux. Ils se retrouvèrent ensuite dans la maison d'un notable pour fabriquer et peindre des vases traditionnels, réserve d'eau visant à se désinfecter les mains – sans qu'ils ne soient jamais utilisés. D'un point de vue sanitaire, l'efficacité d'une telle initiative fut faible, les masques n'étaient d'ailleurs jamais ou très peu utilisés. En revanche, les nouvelles normes contre la Covid-19 ont offert l'occasion de se retrouver et de faire des activités collectives, entrecoupées de longues discussions, des moments de détente, des jeux de cartes, des repas en commun et d'autres activités qui occupaient la journée.

Durant les périodes de durcissement des restrictions, les frontières des hameaux et les circuits de rondes nocturnes aux carrefours des routes sont devenues de vrais espaces de sociabilité villageoise, où les voisins se retrouvaient du matin au soir toutes catégories confondues – loin du cadre professionnel des opérateurs touristiques et revivifiant les systèmes relationnels anciens. Ainsi, les normes sanitaires PPKM ont impliqué la réactivation des organisations communautaires (jeunes et voisinages) en même temps que les frontières étaient réaffirmées.

Ensuite, en lien avec ce qui a été dit précédemment sur les conceptions locales de la maladie et les résurgences rituelles, les maîtres rituels, *dukun* (guérisseurs, rebouteux) et notables ont été davantage valorisés dans leurs activités, avec notamment des visites régulières par les habitants et des regroupements informels chez ces notables. Les visites privilégient les maîtres et officiants rituels pour des questions de soins et d'organisation rituels. Les notables quant à eux étaient sollicités pour des micro-crédits, en vue d'investissements dans l'économie locale (élevage et achat de semences notamment) ou pour l'emploi des villageois dans de petites tâches. Les notables ont repris leurs fonctions de patronage avec par exemple la distribution de denrées pour le voisinage ou l'organisation de rituels onéreux – prestations leur permettant de réaffirmer leur position hiérarchique dans l'organisation socio-politique du village. C'est le cas par exemple, de Supri dans le hameau de Gelaran, issu d'une grande famille, ayant un poste important à Wirawisata, opérateur touristique du hameau, mais dont la légitimité était de plus en plus concurrencée en interne par un groupe de jeunes (24-33 ans). Durant la pandémie, Supri distribuait des denrées à chacune des familles du voisinage et organisa une cérémonie de mise en terre du placenta⁴² pour la venue au monde de sa nièce. Ce rituel a réuni pendant une semaine l'ensemble du voisinage, tant pour la préparation que pour les veillées nocturnes. Ces moments de sociabilité intense étaient dominés par des discussions sur la Covid-19.

On observe ainsi une réoccupation des lieux traditionnels que sont les maisons de notables (du maître rituel au propriétaire terrien), de l'espace public du hameau (carrefour des routes, frontières) et une participation accrue au niveau des rituels de voisinage, des travaux communautaires, des réunions associatives (groupements de femmes, groupements de voisinage) – auparavant concurrencés par l'activité touristique. Cette période d'accalmie touristique favorisa une recomposition des solidarités et relations autour des groupements proches et d'un recadrage de leur implication au sein du village. Le Karang Taruna de Karang Mojo, par exemple, fut particulièrement actif durant cette période dans l'organisation d'activités rituelles, le *reog* par exemple, une danse de transe accompagnée de tambours ou rituelles comme les mariages ou les cérémonies annuelles de « nettoyage des hameaux » (*bersih dusun*) et de rencontres sportives. Les groupements de femmes à Gelaran ont repris de façon régulière et les groupements de voisinages pour les activités économiques, agricoles, et les travaux communautaires s'intensifièrent. C'est ainsi que les sociabilités de quartier et les systèmes relationnels de voisinage ont tempéré les conflits qui émergeaient autour de l'activité touristique.

Rappelons simplement que, si l'organisation des jeunes des villages (Karang Taruna) avait été l'un des moteurs des opérateurs touristiques, les conflits issus de leur multiplication contribuèrent à amoindrir le caractère communautaire de cette organisation pour n'en garder que le nom. Les instances gouvernementales

⁴² La mise en terre du placenta, participe du culte des germains. Dans le *kejawen*, l'enfant à sa naissance est accompagné de quatre esprits germains issus des quatre éléments amnios, placenta, cordon ombilical et sang (de Grave, 2001). De là découle un ensemble de rituels lié à la naissance de l'enfant, puis l'initiation rituelle jusqu'au décès puis l'ancestralisation.

légifèrent quant à elles sur les « bonnes pratiques de gouvernance » du développement communautaire, standards qui préférentiellement s'appliquent au Karang Taruna ou aux associations de femmes. Les détournements⁴³ de l'organisation communautaire des jeunes, ou son délitement ont pu, d'un côté, contribuer au maintien et à l'accroissement d'inégalités sociales préexistantes, à une dévalorisation et un désengagement d'une partie de la jeunesse des villages. D'un autre côté, elles ont pu favoriser l'effective montée en puissance de certains jeunes acteurs du tourisme, qui s'appuyaient au départ sur les structures du Karang Taruna, mais s'en désolidarisèrent à mesure que la compétition s'intensifiait, pour n'en référer qu'à la performance promotionnelle et à l'action individuelle, impliquant par là des formes d'inégalités socio-économiques nouvelles.

En outre, dans cette situation d'arrêt du tourisme, la rupture générationnelle qui semblait se dessiner, redevient tangible à travers de nouveaux espaces de sociabilité partagée dans lesquels émergent des réflexions quant à l'avenir du village. De fait, les échanges auparavant concentrés autour des opérateurs et dominés par des stratégies pour le développement de l'activité touristique n'occupent plus l'espace relationnel. On discute avec ses voisins, ses amis d'école et donc, parfois, ses anciens concurrents.

De façon générale, les temporalités étant moins dominées par l'activité touristique, les relations sociales concentrées sur celles proches des hameaux réactivèrent le Karang Taruna et groupes de voisinage par une participation plus importante des jeunes et par leur implication dans les activités collectives, sociales et rituelles proches avec, conséquemment, une reterritorialisation des activités économiques et une diversification de celles-ci sur la base des systèmes relationnels et des relations interpersonnelles internes. Là où auparavant les pratiques touristiques dominantes mettaient soudainement en présence des systèmes de valeurs très différents au profit d'une intégration exclusivement économique, la situation pandémique et l'arrêt brutal du tourisme vont contraindre à « relocaliser » les pratiques économiques et sociales.

Reterritorialisation et diversification des activités économiques

On l'a dit, les solidarités recomposées autour des opérateurs touristiques n'avaient pas trouvé de débouchés concrets pour répondre efficacement à la crise de la Covid-19. Les aides substantielles de l'État pour les travailleurs étaient insuffisantes pour la plupart et si, durant les deux années de pandémie de Covid-19, la grotte Pindul a pu être réouverte aux touristes dès juillet 2020, la concurrence n'en a été que plus exacerbée⁴⁴. Le nombre de visiteurs étant limité, certains des opérateurs touristiques n'avaient jamais pu rouvrir tandis que les autres avaient cassé leurs prix pour attirer les touristes et survivre, au détriment parfois d'un salaire honorable pour le guide chargé de les accompagner.

Dans ce contexte de tensions et d'incertitudes, la majorité des acteurs du tourisme s'étaient détournés de cette activité. Le contexte de crise économique, également prégnant dans les villes, n'avait pas conduit à un exode rural. Au contraire, dans les villages, il y eut un mouvement de retour des travailleurs des villes vers leurs villages d'origine, considérés comme plus sûrs pour répondre aux besoins élémentaires (alimentation, hygiène, sociabilités). En fait, de plus en plus de personnes se tournèrent vers l'ancienne génération paysanne qui maintenait une agriculture d'autosuffisance et les propriétaires terriens susceptibles de les employer pour les travaux des champs.

L'entraide de voisinage (*gotong royong*) s'était à nouveau étendue à toutes les activités du village, qu'il s'agisse de la construction d'une maison ou du travail dans les champs. Il n'était plus difficile de trouver de la main-d'œuvre pour les travaux agricoles. Les jeunes retournèrent donc dans les champs de leurs parents et participèrent aux récoltes des voisins faute d'autres activités économiques. Dans certains hameaux, on observa un intérêt croissant pour le renforcement de l'organisation agricole dans la répartition du travail, la réutilisation des machines pour la production d'engrais naturel à partir du fumier, ou pour l'accès à la terre, comme à Gelaran. La vente d'une voiture qui servait pour les visites touristiques, par exemple, permit

⁴³ Ce fut le cas d'un ou deux notables à la tête d'opérateurs touristiques, qui ont récupéré l'appellation de Karang Taruna pour vernir l'image de l'opérateur sans que les jeunes voisins soient clairement impliqués dans l'opérateur en question. Pour autant, ce sont les jeunes qui sont à la tête de la majorité des opérateurs.

⁴⁴ Le gouvernement a pris dès juillet 2020 de nouvelles mesures pour redresser progressivement la situation sanitaire et économique en s'appuyant sur le tourisme local et national. Chacun des opérateurs touristiques a reçu une formation en vue d'appliquer les normes sanitaires en vigueur (Protokol Kesehatan [Protocole de santé], Kabupaten Gunung Kidul, 2020 : 53).

d'investir dans l'achat de chèvres ou de vaches destinées à la revente – correspondant à des investissements rentables sur le moyen terme. Globalement, les organisations agricoles retrouvèrent leur rôle social et décisionnel dans l'ordre économique villageois.

Les jeunes des hameaux sont employés pour les travaux de voirie ou de maçonnerie, qui, en échange, distribuent du riz, des repas ou encore des cigarettes. Dans le hameau de Gelaran par exemple, un groupe de jeunes que je suivais s'employait à réparer la maison d'un voisin en échange de repas, cigarettes et sac de riz. Je retrouvais ce même groupe de jeunes chez un autre voisin pour construire de nouveaux bassins de pisciculture, cette contribution leur donnant la possibilité ensuite de prélever un certain nombre de poissons. Plus largement, l'économie circulaire et les microcrédits sont devenus indispensables pour payer les soins médicaux éventuels, les semences, éventuellement l'herbe à fourrage, le remboursement de prêt, le paiement de l'électricité, etc. Ces microcrédits et le système de dettes qui les accompagnent sont basés sur des relations interpersonnelles et les hiérarchies villageoises. On emprunte à des proches et l'investissement financier se tourne vers l'achat de bovins, de chèvres ou de coqs pour développer les activités agricoles, fermières ou de pari (combats de coqs).

Les femmes jouèrent un rôle non négligeable dans l'économie des ménages. Bien que certaines d'entre elles soient impliquées dans le tourisme (boutique, cuisine, gestion), la majorité d'entre elles continuaient de travailler dans la petite industrie et le commerce domestique (couture, vente de gâteaux et autres produits) et dans l'agriculture, compatibles avec leur activité parentale. Parmi les guides touristiques – corps de métier le plus important dans les opérateurs touristiques, on ne comptait qu'une seule femme. Lorsque le tourisme s'est arrêté, les femmes qui participaient à l'économie des ménages de façon marginale sont devenues essentielles. À Gelaran par exemple, Tini, épouse d'un guide, a intensifié son activité de préparation des gâteaux qu'elle revendait tous les matins aux échoppes alentour, pendant que son mari s'occupait des enfants. Yuyun a ouvert un petit magasin et est retournée travailler dans les champs avec ses voisines. Elle travaillait en cuisine pour les opérateurs touristiques et pendant la période d'accalmie forcée, elle déplorait d'avoir planté du teck sur les champs auparavant réservés à l'agriculture.

Face à la crise de la Covid, les ressources possibles proviennent essentiellement de la sphère économique locale : petite industrie, petit commerce, agriculture vivrière et élevage. Ainsi, une partie de la jeunesse qui n'était impliquée que dans l'économie touristique a repris les activités des parents, y a participé, les a développées ou réinvesties. Dans ce contexte, dès les mois d'août 2020, les pratiques économiques et sociales sont reterritorialisées autour des hameaux.

Cette reprise des activités économiques traditionnelles s'appuie sur et va de pair avec le renforcement des systèmes relationnels dans les hameaux. Comme nous l'avons vu, les tensions préexistantes n'ont plus d'existence légitime ou sont comprises comme un obstacle direct pour faire face à la perte de revenus et s'engager dans de nouvelles activités collectives. Depuis mars 2020, une bonne partie de la jeunesse est bloquée dans le village. Ainsi, sur la base des relations de voisinage ou du Karang Taruna, de nouvelles activités se développent qui permettent de diversifier les sources de revenus pendant la pandémie ou fonctionnent comme des incubateurs. Pour cela, les jeunes s'appuient sur l'appartenance commune à un seul hameau. Par exemple, le Karang Taruna du hameau de Gelaran I a construit un café « participatif » sur un champ communal – situé sur une colline extérieure au village dominant la plaine vallonnée du géoparc. La maîtrise des réseaux sociaux par les jeunes de ce hameau manie les réseaux sociaux a fait du café en question un endroit attractif pour les villages des alentours, devenu un lieu de rencontre et de loisirs apprécié.

Lors de la pandémie, la double activité, voire la pluriactivité, est redevenue la norme. Dans le hameau de Karang Mojo, certains jeunes ont réinvesti l'organisation des jeunes Karang Taruna en essayant de la redéfinir comme un cadre collectif destiné à faciliter l'intégration des jeunes, à organiser des activités sociales et à dynamiser les activités économiques. Ils réaffirment l'appartenance territoriale de ses membres en se désolidarisant des opérateurs touristiques. Certains d'entre eux tentent, difficilement, de développer des activités communes telles que l'élevage ou l'agriculture sur des terres communales. L'investissement collectif est considéré comme moins risqué que l'investissement individuel. Des espaces réflexifs se créent où le tourisme est attaqué sur les questions de transparence des recettes monétaires, sur les logiques de concurrence déloyale et, plus globalement, sur la forme qu'a prise le tourisme dans ce village.

Les échanges qui étaient auparavant concentrés autour des opérateurs et dominés par des stratégies de développement de l'activité touristique n'occupent plus l'espace relationnel. Sans présumer à l'excès d'un bouleversement post-Covid-19 de l'économie touristique, cette situation a néanmoins permis la création d'espaces réflexifs. Elle a permis de prendre conscience des dérives du tourisme de masse, de réévaluer les avantages de la double-activité et la nécessité de maintenir des formes de solidarité locale.

Conclusion et ouverture sur l'après Covid-19

La rapidité avec laquelle s'est développé le tourisme en l'espace de quelques années a bouleversé les modes de vie villageois. Autour de la grotte de Pindul, l'activité touristique telle qu'elle est mise en place révèle des ruptures – tensions entre les habitants, détérioration environnementale et socioculturelle – et des interpénétrations – ouverture sur l'extérieur, professionnalisation et élévation du niveau d'éducation scolaire et du niveau de vie général. Le tourisme a exacerbé les logiques de la modernisation, avec l'ouverture plus soutenue de la région. Il est devenu le principal vecteur de développement des villages et a été particulièrement investi localement, notamment par la jeune génération. Il a ainsi mis en jeu de façon plus marquée les conceptions attachées à la modernité, les logiques de développement économique et celles liées au contexte javanais rural. Les jeunes se sont retrouvés au point nodal de ces deux systèmes de sens dans lesquels vont s'inscrire leurs actions. De façon générale, le tourisme a révélé les besoins qu'éprouvaient ces jeunes d'exprimer leur propre mode d'action, de réévaluer leurs implications locales afin d'envisager une intégration, voire un avenir au sein du village.

Avec les nouvelles activités économiques pré-Covid on a assisté à la montée en puissance de l'organisation des jeunes des hameaux qui, sous l'effet de la concurrence s'est désagrégée au profit de l'action individuelle par le biais du petit entrepreneuriat ou du petit groupe lié aux seuls opérateurs touristiques. Ce mouvement s'est accompagné d'une implication de plus en plus soutenue d'institutions extérieures telles que les banques, les universités, les institutions étatiques et autres tour-opérateurs dans les villes, contribuant à l'inversion des régimes d'autorité concernant l'exploitation de la grotte et l'organisation du tourisme local vers une logique capitaliste de profit, de rentabilité et de concurrence. Par conséquent, cette situation a mis en évidence les implications directes des politiques régionales visant à faciliter les investissements extérieurs afin de poursuivre et d'étendre la modernisation économique initiée par le tourisme. D'autre part, cette situation a posé la question de la gestion des sites naturels, des biens communs, des conceptions de la gouvernance locale et des possibilités offertes aux jeunes générations des villages d'orienter leurs actions. Avec la crise de la Covid-19 et la fin du tourisme, les cartes ont été rebattues et ont lancé un défi à la jeune génération engagée dans l'économie touristique.

À partir de l'analyse large du phénomène touristique dans sa relation avec les différents aspects de l'espace social villageois, il a été question de la centralité des sites naturels tels que la grotte de Pindul dans la définition de la territorialité villageoise et des liens établis avec les autres sphères économiques, sociales et rituelles. On peut ainsi comprendre comment la mise en place de nouvelles pratiques touristiques modifie ces relations et leurs conséquences sur la cohésion sociale (conflits, concurrence prédatrice).

Dans un contexte villageois où l'environnement n'est pas un objet extérieur, mais un milieu social, cosmologique, idéologique et politique, l'application de catégories externes partielles comme le patrimoine et les logiques touristiques qui en découlent ont du mal à se combiner avec celles attachées au contexte local. En conséquence, ce décalage établi entre l'espace et le temps génère des effets néfastes difficilement maîtrisables dans le cas du village de Bejiharjo (conflits, détériorations environnementales et sociales). Cette tension illustre le problème plus large de la patrimonialisation des sites culturels en usage en Asie du Sud-Est (King, 2016) : à Bali, les communautés ont refusé l'inscription du temple de Besakih au patrimoine mondial de l'UNESCO (Miura et I Made Sarjana, 2016), révélant les limites d'une telle démarche qui tend à figer des pratiques rituelles dynamiques.

La période de la Covid-19, entraînant la fermeture des frontières internationales, les restrictions de déplacement, et la récession économique engendrée par l'arrêt brutal de l'activité touristique révèlent la perte d'autonomie économique des villageois de Bejiharjo. Pour autant, les ensembles relationnels propres à la

structuration de l'espace social villageois n'ont pas disparu. Au contraire, ils ont ressurgi et ont permis de remodeler un environnement viable tant face à la maladie que face à la récession économique, déterminant ainsi la capacité d'action des villageois. Les interprétations sociales de la maladie révèlent une rupture de l'ordre socio-cosmique et les excès conséquents de l'activité touristique ont contribué à renforcer le lien social et les solidarités de proximité. Dans ce processus, les pratiques rituelles, sociales et économiques sont reterritorialisées autour du hameau. C'est sur ces systèmes relationnels que les jeunes générations s'appuient pour développer de nouvelles activités ou pour s'investir dans l'économie locale traditionnelle (loisirs, agriculture, fermes, artisanat notamment). Dans cette perspective que l'on pourrait qualifier d'holiste, les temporalités se recomposent autour d'activités rituelles, agricoles et sociales engageant une résurgence des sociabilités de quartier, lesquelles contribuent à la réémergence d'espaces réflexifs communs et intergénérationnels.

Ainsi, autour de la grotte de Pindul, les structures de l'économie traditionnelle d'un village javanais sont réenvisagées. Les systèmes relationnels de proximité et les solidarités qui y sont liées deviennent les principaux vecteurs de la viabilité économique. Pour paraphraser les anthropologues André Iteanu et Daniel de Coppet (2005), la cohésion du groupe repose sur la confiance accordée à la cohérence sociale. L'arrêt brutal du tourisme a-t-il permis d'envisager une régulation de l'activité touristique entre les différents groupes villageois de Bejharjo ? Une autre question se pose quant à la pérennité des résurgences mises au jour et la reprise d'un mode de vie antérieure auprès de la jeune génération.

L'après Covid-19 et la reprise du tourisme dans le village de Bejharjo ont produit des effets à double tranchant. L'État indonésien appliquant des plans de relance touristique en faveur d'un tourisme national et local, la région de Gunung Kidul a connu en très peu de temps un rebond touristique d'après-Covid surchargeant les routes et les destinations touristiques. Ainsi, au milieu de l'année 2022, les trois quarts des opérateurs ont de nouveau été actifs et la grotte fut à nouveau envahie de touristes. La période de Covid-19 ne semblait alors qu'un mauvais souvenir, les jeux concurrentiels et le surtourisme reprenaient leurs droits. Pour autant, il est nécessaire de différencier les catégories d'acteurs afin de faire émerger une réalité sociale plus complexe et d'envisager les changements engendrés par ces deux années d'arrêt du tourisme. Les petits acteurs du tourisme qui avaient souffert de la crise de la Covid-19 ont tempéré leurs investissements dans l'économie touristique et maintenu les activités agricoles, d'élevage, de petits commerces ou autres (cafés « participatifs ») développées précédemment. Certains ne sont pas retournés dans le tourisme et ont pu s'engager dans d'autres activités vers les villes.

Les discours dissidents ont, à certains égards, redoublé de force, entre l'administration villageoise et les opérateurs, pour trouver des modes de régulations, d'accès à la grotte et une transparence des recettes touristiques et de leur répartition au profit de tous les villageois. Cette implication politique et les discours qui l'accompagnent se retrouvent dans l'ensemble du territoire de Gunung Kidul à l'encontre des politiques régionales trop centrées sur le développement du tourisme au détriment d'autres secteurs d'activité, engendrant la perpétuation ou la création de nouvelles inégalités sociales entre et au sein des villages.

Les discours des agriculteurs⁴⁵ dénoncent un manque notoire d'attention quant aux activités agricoles, aux productions vivrières et au besoin d'aides à la transition écologique ou au retour à une culture traditionnelle avec des semences endémiques, anciennes face aux impacts désormais dramatiques des anciennes politiques agricoles depuis la révolution verte et des changements climatiques. Ces discours en recourent un autre, moins visible et porté notamment par l'ancienne génération. La patrimonialisation des rituels et des arts villageois à des fins touristiques qui positionnent ces modes de vie comme vitrines culturelles, désincarnées et évacuées de leurs éléments cosmologiques et religieux accompagnant l'islamisation croissante de la région⁴⁶. Ensuite, la critique se porte sur l'accaparement des terres agricoles ou protégées, leur privatisation et la spéculation des promoteurs immobiliers, des entrepreneurs et autres investisseurs

⁴⁵ Les habitants des hameaux des villages touristiques mais surtout non touristiques.

⁴⁶ Par exemple, la construction nouvelle du Taman budaya (centre culturel) de Gunung Kidul, inauguré le 20 décembre 2021 par le Sultan de Yogyakarta, a pu être perçue, d'un côté, comme étant destinée davantage à des catégories aisées citadines et des touristes (discussions informelles avec des personnes du village de Bejharjo, ville de Semanu, villages de Dadapayu et de Tepus). De l'autre, avec l'influence croissante de l'islam progressiste libéral concurrençant l'autorité du Palais royal, la patrimonialisation de pans entiers de la culture javanaise tend à maintenir l'aspect *kejawan* et constitue un rempart contre un islam plus radical.

nationaux ou étrangers ayant reçu des permis et des autorisations d'exploitation, douteuses parfois, sur des terres du Palais non aliénables.

« Gunung Kidul doit et va devenir le nouveau Bali de Yogyakarta », titraient les journaux locaux en référence au livre *Gunungkidul The next Bali* (2022) de Cyrillus Harinowo, économiste affilié à la Bank Central Asia (BCA). Durant la période de la Covid-19, les projets de développement touristiques ne se sont pas arrêtés et l'accalmie a permis d'entreprendre la construction de nouveaux complexes à destination d'un tourisme local et national intensifiant par là le processus de privatisation et d'accaparement des terres. Ainsi, si la diversification économique semble au niveau local être dorénavant favorisée par une revalorisation forcée d'activités anciennes (agriculture, élevage, petites industries, etc.), de nouvelles perspectives économiques et une réduction des risques économiques sur la base des systèmes relationnels de proximité (prestations non marchandes, relations patrons-clients, entraides et solidarités, dette, tontine, etc.), du côté des institutions étatiques et régionales, l'optimisme affiché quant au retour des touristes et les actions promotionnelles en ce sens conduisent à un regain rapide des chiffres avant la Covid-19 voire à une croissance renouvelée.

Ainsi, dès la première année après la Covid-19, les incitations et les campagnes de promotion engagées par l'État pour un tourisme de proximité, l'intensification des objectifs de modernisation par le tourisme avec un désenclavement de plus en plus important de la région, notamment avec de nouvelles routes et complexes hôteliers construits durant la période de la Covid-19, se sont traduites dans le village de Bejiharjo par une cristallisation des tensions, avec un renouvellement de l'investissement touristique par les élites intermédiaires.

À Karang Mojo, le Karang Taruna s'est désolidarisé de l'opérateur touristique pour réaffirmer le caractère collectif de ses activités. Cependant, en parallèle, dans les mois qui ont suivi, de petits groupes de jeunes ont tenté de capter une part de la manne touristique en promouvant un tourisme mystique, spirituel ou religieux. À Gelaran, les opérateurs ont repris leur lutte en orientant leur promotion soit sur un tourisme musulman avec l'organisation de prières collectives, soit scolaire et universitaire par exemple. En fait, on assiste à une cristallisation des tensions au sein de groupes de plus en plus éclatés entre eux, puisant dans des régimes idéologiques différents pour asseoir leur légitimité ou leur position et permettre la captation du flux touristique ou l'accaparement des terres à des fins touristiques, perdant de vue le collectif et l'environnement local (social et écologique).

Fondamentalement, la période de la Covid-19 n'a pas constitué de rupture majeure, elle a même renforcé en latence les logiques sous-jacentes s'exprimant à travers le fait touristique à Bejiharjo et dans l'ensemble régional.

Bibliographie

- BETARD, F., HOBLEA, F. et PORTAL, C., 2017, « Les géopatrimoines, de nouvelles ressources territoriales au service du développement local », *Annales de géographie*, vol. 717, n° 5, p. 523-543.
- BOWEN, J. R., 1986, « On the Political Construction of Tradition : Gotong Royong in Indonesia », *The Journal of Asian Studies*, vol. 45, n° 3, p. 545-561.
- BUCKLEY, R. C., 2020, « Conservation Implications of COVID-19 : Effects via Tourism and Extractive Industries », *Biological Conservation*, vol. 247, publié en ligne, 26 mai 2020, doi: 10.1016/j.biocon.2020.108640.
- CABASSET, C., 2016, « Le tourisme en Indonésie, un enjeu local et national en quête de gouvernance », in Rémy Madinier (dir.), *Indonésie contemporaine. La Révolution inachevée*, Bangkok-Paris, IRASEC-Les Indes savantes, p. 449-480.
- CABASSET, C., 2019, « Tourisme littoral et risques environnementaux », in Céline Pierdet et Éric Sarraute (dir.), *L'Asie du Sud-Est. Une géographie régionale*, Paris, Ellipses, p. 465-480.
- CABASSET, C., PEYVEL, E. et KANTASORN, P., 2022, « Le tourisme sud-est asiatique à l'épreuve du Covid-19 », in Christine Cabasset et Jérôme Samuel (dir.), *L'Asie du Sud-Est 2022 : bilan, enjeux et perspectives*, Bangkok, Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine, p. 59-82.

- CAHYADI, H. S. et NEWSOME, D., 2020, « The post COVID-19 tourism dilemma for geoparks in Indonesia », *International Journal of Geoheritage and Park*, vol. 9, 13 p.
- CHEER, J., MILANO, C. et NOVELLI, M., 2020, « Tourism and community resilience in the Anthropocene : Accentuating temporal overtourism », *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 27, n° 4, p. 554-572.
- CONDOMINAS, G., 1980, *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.
- DE COPPET, D., 1990, « Society as an Ultimate Value. The Sociocosmic Configuration », *Ethnos*, n° 3-4, p. 40-150.
- DE GRAVE, J.-M., 2001, *Initiation rituelle et arts martiaux – Trois écoles de kanuragan javanais*, Paris, L'Harmattan.
- DE GRAVE, J.-M., 2012, « Méthodes de son actives et préventives. Apports des maîtres rituels javanais et rapport au développement », *Moussons*, n° 20, p. 33-56.
- DE GRAVE, J.-M., 2014, « Quel est le contenant des savoirs ? Réflexions d'après les modes d'apprentissage javanais », *Moussons*, n° 23, p. 55-79.
- DESCOLA, P., 2005, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard.
- DOUSSET, L., 2018, *Pour une anthropologie de l'incertitude*, Paris, CNRS Éd.
- DUMONT, L., 1983, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.
- DUNHAM, A., 2009, *Surviving against the Odds : Village Industry in Indonesia*, Durham, Duke University Press.
- GEERTZ, C., 1976, *The Religion of Java*, Chicago, University of Chicago Press.
- GIRARD, A. et SCHEOU, B., 2020, « Le tourisme après la catastrophe de la COVID-19 : se mobiliser pour la relance ou opérer le changement de cap vital ? », *Téoros*, en ligne depuis le 3 novembre 2020, URL : <http://journals.openedition.org/teoros/8438>.
- GOSSLING, S., SCOTT, D. et HALL, C. M., 2020, « Pandemics, Tourism and Global Change : A Rapid Assessment of COVID-19 », *Journal of Sustainable Tourism*, publié en ligne le 27 avril, p. 1-20, <https://doi.org/10.1080/09669582.2020.1758708>.
- GRAEBER, D. et SAHLINS, M., 2017, *On kings*, Chicago, University of Chicago Press.
- GUNAWAN RESTU, 2005, « Wabah Pes di Jawa 1915-1925 », in *Sejarah dan Dialog dan Peradaban : Persembahan 70 tahun Prof. Dr. Taufik Abdullah* [Histoire, dialogue et civilisation : hommage au professeur Taufik Abdullah à l'occasion de ses 70 ans], Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.
- HABIB, F. M., 2019, *Dinamika Masyarakat Petani di Gunungkidul Tahun 1950-an hingga 1980-an* [Dynamique de la communauté agricole de Gunungkidul entre les années 1950 et 1980], Malang, Faculté de sciences sociales, Universitas Negeri Malang.
- HEFNER, R. W., 1989, *Hindu Javanese : Tengger tradition and Islam*, Princeton, Princeton University Press.
- HEFNER, R. W., 2011, « Where have all the abangan gone ? Religionization and the decline of non-standard islam in contemporary Indonesia », in Michel Picard et Rémy Madinier (dir.), *The Politics of religion in Indonesia : syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*, Londres et New York, Routledge, p. 48-71.
- HIGGINS-DESBIOLLES, F., 2020, « Socialising Tourism for Social and Ecological Justice after COVID-19 », *Tourism Geographies*, vol. 22, n° 3, p. 610-623.
- ITEANU, A. (dir.), 2010, *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- JAMMES, J., CABASSET, C. et MORAND, S., 2021, « L'Asie du Sud-Est à l'épreuve de la Covid-19 : Regards interdisciplinaires », in Christine Cabasset et Claire Thi-Liên Tran (dir.), *L'Asie du Sud-Est 2021. Bilan, enjeux et perspectives*, Bangkok-Paris, IRASEC-Les Indes Savantes, p. 107-134.
- KATHLEM, M. A., JAEYEON, C., MOSTAFANEZHAD, M. et GIANG, T. P., 2021, « (Post-) pandemic tourism resiliency : Southeast Asian lives and livelihoods in limbo », *Tourism Geographies*, vol. 23, n° 4, p. 915-936.
- KING, V. T. (dir.), 2016, *UNESCO in Southeast Asia : World Heritage Sites in Comparative Perspective*, Copenhagen, Nordic Institute of Asian Studies, xv + 464 p.
- KOETJARANINGRAT, 1984, *Javanese Culture*, Singapore/Oxford/New York, Oxford University Press.
- MARTIAS, I., 2014, « Implikasi Perubahan Tataguna Lahan terhadap Dinamika Sosial-Ekonomi Masyarakat Gunungkidul : Suatu Kajian Antropologi Keruangan » [Implications des changements dans l'utilisation des terres sur la dynamique socio-économique des communautés de Gunungkidul : Une étude anthropologique de l'espace], *BioKultur*, vol. III, n° 1, p. 292-315.

- MARTIN, L. et RICCI, M., 2020, « Le tourisme littoral post-COVID-19 : renouveau des pratiques touristiques ? », in *Teoros - Le tourisme avant et après la COVID-19*, vol. 39, n° 3, en ligne depuis le 28 octobre 2020, URL : <http://journals.openedition.org/teoros/5902>
- MARTINEZ, A., 2019, *Une construction « volcanique » de l'espace social. Analyse anthropologique de la réinstallation post-catastrophe d'un village des hautes terres du volcan Merapi (Java, Indonésie)*, thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, Université Aix-Marseille.
- MIURA, K. et SARJANA, I. M., 2016, « The World Heritage Nomination of Balinese Cultural Landscapes : Local Struggle and Expectations », in Victor T. King (dir.), *UNESCO in Southeast Asia : World Heritage Sites in Comparative Perspective*, Copenhagen, Nordic Institute of Asian Studies, p. 274-290.
- NEWSOME, D., 2020, « The Collapse of Tourism and Its Impact on Wildlife Tourism Destinations », *Journal of Tourism Futures*, en ligne, p. 295-302, <https://doi.org/10.1108/JTF-04-2020-0053>
- NIBBERING, J., 1991, *Hoing in the hills : Stress and resilience in an upland farming system in Java*, <https://doi.org/10.25911/5D738F5A7FAB3>
- NUGROHO, W. B., 2018, « Social construction of green revolution in the Orde Baru », *Jurnal Sosial Ekonomi Pertanian*, p. 54-62, <https://doi.org/10.24843/SOCA.2018.v12.i01.p04>
- OSTROM, E., 1990, *Governing the Commons : The Evolution of Institution for a collective action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PANNIER, E., 2018, « Place et rôle de la circulation non marchande en milieu rural dans le nord du Viêt Nam : un élément central de la société ? », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 52, p. 201-213.
- PANNIER, E. et PULLIAT, G., 2016, « Échanges, dons et dettes. Réseaux sociaux et résilience dans le Vietnam d'aujourd'hui », *Revue Tiers Monde*, vol. 3-4, n° 226-227, p. 95-121.
- PARKER, L. et NILAN, P., 2013, *Adolescents in Contemporary Indonesia*, Londres, Routledge.
- PEMBERTON, J., 1994, *On the subject of « Java »*, Ithaca, Cornell University Press.
- PICARD, M. et MADINIER, R. (dir.), 2011, *The Politics of religion in Indonesia : syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*, Londres et New York, Routledge.
- RICKLEFS, M. C., 2012, *Islamisation and Its Opponents in Java : A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present*, Singapour, National University of Singapore.
- SAHLINS, M., 1976, *Âge de Pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard.
- SAHLINS, M., 2014, « On the ontological scheme of Beyond nature and culture », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, p. 295-300.
- SENDRA, J., 2024, *Devenir des jeunes, espace social et environnement « naturel » face au développement économique. Le village de Bejiharjo, Java, Gunung Kidul, Indonésie*, thèse de doctorat en Anthropologie sociale et Ethnologie, Institut de recherches asiatiques UMR 7306, Université Aix-Marseille.
- WHITE, B., 2012, « Agriculture and the generation problem : rural youth, employment and the future of farming », *IDS Bulletin*, vol. 43, Malden, Blackwell, 11 p.
- WIBOWO, P., 2009, *Yang Terlupakan : Pandemi Influenza 1918 di Hindia Belanda* [Les oubliés : la pandémie de grippe de 1918 aux Indes néerlandaises], Jakarta, Département d'histoire FIB UI – UNICEF Jakarta – KOMNAS FBPI.
- YANG Y., ZHANG H. et CHEN X., 2020, « Coronavirus Pandemic and Tourism : Dynamic Stochastic General Equilibrium Modeling of Infectious Disease Outbreak », *Annals of Tourism Research*, vol. 83.

Documents institutionnels et rapports :

- BADAN PUSAT STATISTIK [Institut national de la Statistique], 2013, « Kecamatan Karangmojo dalam Angka » [L'arrondissement de Karangmojo en chiffres], Kabupaten Gunung Kidul, 102 p.
- BADAN PUSAT STATISTIK [Institut national de la Statistique], 2020, « Kecamatan Karangmojo dalam Angka » [L'arrondissement de Karangmojo en chiffres], Kabupaten Gunung Kidul, 152 p.
- DINAS PARIWISATA GUNUNG KIDUL [Service du tourisme de Gunung Kidul], 2020, « Protokol Kesehatan » [Protocole de santé], Dinas Pariwisata Gunung Kidul, Kabupaten Gunung Kidul, Wonosari.
- KEMENTERIAN PARIWISATA [Ministère du tourisme], 2012, *Buku Pedoman Kelompok Sadar Wisata* [Guide des Groupes de Conscience Touristique], Kementerian Pariwisata.

- KEMENTERIAN PARIWISATA DAN EKONOMI KREATIF [Ministère du Tourisme et de l'Économie créative], 2021, « Rencana Strategi, 2020-2024 » [Programme stratégique 2020-2024], Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif, Jakarta.
- ORGANISATION MONDIALE DU TOURISME, 2020, *Understanding Domestic Tourism and Seizing its opportunities*, Madrid, OMT.
- PEMERINTAH KABUPATEN, BUPATI GUNUNG KIDUL [gouvernement et préfet du district de Gunung Kidul], 2016, « Peraturan Daerah Kabupaten Gunung Kidul, tentang rencana Pembangunan jangka Menengah Daerah tahun 2016-2021 » [Régulations du département de Gunung Kidul sur le projet de développement à moyen terme 2016-2021], Pemerintah Kabupaten Gunung Kidul.
- PERATURAN BUPATI GUNUNG KIDUL [Règlement du préfet], 2020, « Adaptasi kebiasaan baru protokol kesehatan pencegahan corona virus disease » [Adaptations des nouvelles pratiques du protocole sanitaire de prévention contre le Coronavirus], n° 68, DIY, Gunung Kidul, 65 p.
- STATISTIK DINAS PARIWISATA [Statistiques du département du tourisme], 2020, Gunung Kidul, Badan Pusat Statistik Gunung Kidul [Agence centrale des Statistiques de Gunung Kidul].
- UNESCO, 2014, « Guidelines and criteria for national geoparks seeking UNESCO's assistance to join the Global Geoparks Network (GGN) », Paris, UNESCO/GGN, 13 p.
- WORLD BANK, 2020, « Rebuilding tourism competitiveness, tourism response, recovery and resilience to the Covid-19 », Washington, World Bank, 48 p.
- WORLD BANK, 2021, *East Asia and Pacific Economic Update « Uneven Recovery »*, Washington, World Bank.



<https://irasec.com>

**Abonnez-vous
à notre newsletter**



**Pour en savoir plus sur les Notes de l'IRASEC
ainsi que sur d'autres informations et ressources concernant l'Asie du Sud-Est,
consultez notre site web.**

Vous pouvez également suivre l'actualité de l'IRASEC sur ses réseaux sociaux
(Facebook, LinkedIn, Bluesky et Mastodon),

regarder des débats et des conférences sur notre chaîne YouTube,

et lire nos publications sur la plateforme OpenEdition de l'IRASEC.



Facebook



LinkedIn



Bluesky



Mastodon



Youtube

 **OpenEdition**
Books





Tourisme et Covid-19 dans le village javanais de Bejiharjo (Java, Indonésie)

Limites de l'investissement touristique et réévaluation des économies locales

Ce texte porte une réflexion sur le tourisme en Asie face aux conséquences de la pandémie de Covid-19 à partir d'une étude de cas : le village javanais de Bejiharjo. Ce dernier est situé dans la région de Gunung Kidul (« monts du sud »), classée comme géoparc par l'UNESCO en 2012. L'État indonésien a profité de ce classement pour impulser une dynamique touristique visant à combattre la stagnation économique et l'exode rural continu depuis les années 1970. Cependant, dans cette région, longtemps restée périphérique, la rapidité et la brutalité avec laquelle l'activité touristique s'est développée ces dix dernières années ont bouleversé les modes de vie villageois.

En 2020, lors de la pandémie de Covid-19, l'arrêt brutal de cette activité – devenue dominante à Bejiharjo – a inversé la dynamique impulsée : la catégorie sociale des jeunes qui semblait émerger en faveur du tourisme s'est retrouvée dans une impasse. Les investissements de l'État pour le tourisme de masse (national et international) semblent être remis en question tant au niveau des institutions que des villages. De plus, avec l'arrêt des flux, une double détérioration sociale et environnementale, causée par le surtourisme, transparaît plus nettement.

L'activité agricole et les économies rurales circulaires sont redevenues indispensables. Les anciens cadres politiques et économiques incarnant l'autorité traditionnelle ont été réinvestis et les discours dénonçant la perte des savoirs et des pratiques vernaculaires ont gagné en visibilité dans l'espace social villageois.

Ce géoparc illustre ainsi les nouveaux défis posés par les systèmes de relance du tourisme indonésien en termes de durabilité environnementale, sociale et économique.

Juliette Sendra est titulaire d'un doctorat en anthropologie sociale et chercheuse associée à l'Institut de recherches asiatiques (IrAsia) de l'université d'Aix-Marseille. Ses recherches portent sur les dynamiques sociopolitiques dans les zones rurales de Java (Indonésie), en examinant la transmission des savoirs locaux, l'initiation rituelle et les relations à l'environnement dans le contexte des processus récents de patrimonialisation et de développement touristique.