

Université de Montréal

Complexité de l'insertion professionnelle des femmes *sasaks* dans l'industrie touristique
de Lombok, Indonésie : nouvelle économie et identités locales

Par

Auréliane Belliard

Département d'anthropologie, Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Août 2020

© Belliard, 2020

Université de Montréal
Département d'anthropologie, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé

**Complexité de l'insertion professionnelle des femmes *sasaks* dans l'industrie
touristique de Lombok, Indonésie : nouvelle économie et identités locales**

Présenté par

Auréliane Belliard

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Deirdre Meintel

Président-rapporteur

Karine Bates

Directeur de recherche

Bernard Bernier

Membre du jury

Résumé

À Lombok, île rurale indonésienne, la communauté *sasak* a longtemps pratiqué un islam syncrétique et tolérant. Depuis le 20^e siècle cependant, les différents revirements politiques qui ont animé l'île ont eu l'effet d'encourager un islam plus orthodoxe et de réaffirmer les valeurs traditionnelles *sasaks*. Aujourd'hui, cette dynamique avive l'identité religieuse des *Sasaks* et réitère le rôle des femmes en tant qu'épouses et mères de famille, responsables de la maisonnée.

Parallèlement, le développement rapide du tourisme, encouragé par l'état indonésien, oblige une reconfiguration du travail des femmes. Ces dernières sont de plus en plus nombreuses à occuper des postes dans les infrastructures touristiques, emplois qui sont localement associés à la modernité, mais aussi aux inconduites des voyageurs.

En confrontant leur rôle au sein de la maisonnée et les conventions de leur modestie, cette nouvelle économie place les femmes au centre d'un réseau de mouvance identitaire où s'affrontent des idéaux locaux et nationaux. Comment ces femmes arrivent-elles à coordonner ces rôles en apparence contradictoires ? Quel en est l'impact sur leur quotidien et leur identité, leur rôle genré ?

L'objectif principal de cette recherche consiste à investiguer, au moyen d'un terrain ethnographique, la complexité des rapports qu'entretiennent les femmes *sasaks* avec les emplois du domaine touristique. En se concentrant sur les dynamiques de la parenté et des relations de genre *sasaks*, cette recherche éclaire à la fois les obstacles quotidiens et les enjeux identitaires que vivent les travailleuses *sasaks* lorsqu'elles contractent un emploi dans l'industrie touristique. Ultiment, ce mémoire réactualise la pertinence d'investiguer la parenté dans l'étude des changements sociaux et met en lumière la complexité des rapports identitaires que peuvent vivre les populations visées par le tourisme international.

Mots-clés : identité, relations de genre, parenté *sasak*, développement touristique, travailleuses *sasaks*, insertion professionnelle, Lombok, Indonésie.

Abstract

In Lombok, a rural Indonesian island, the Sasak community has long practised a syncretic and tolerant Islam. However, since the 20th century, various political shifts affected the island which had the effect of encouraging a more orthodox Islam and reaffirming traditional sasak values. Nowadays, this dynamic reiterates the role of women as wives and mothers, household keepers, as a key element for their religious identity.

In parallel, a fast-growing international tourism, encouraged by the Indonesian state, is forcing a reorganization of women's work. Women mostly work as clerks in hotels and restaurants which locally are jobs associated with modernity, but also with the travellers' misbehaviour. As they work outside the household, their purity and their performance as wives and mothers are compromised.

Therefore, women are placed in an awkward position: as their jobs align with national ideals they are also confronting local values. How do these women manage to play these seemingly contradictory roles? What is the impact on their daily activities and their identity, their gender role?

The main objective of this research is to investigate, through an ethnographic fieldwork, the reality of Sasak women who engage in the tourism industry. By focusing on kinship dynamics and gender relations, this research highlights both the day-to-day obstacles and identity issues that Sasak women workers experience as they work. Ultimately, this research updates the relevance of investigating kinship in the study of social changes and highlights the complexity of identity crisis that can experience a community targeted by international tourism.

Keywords: identity, gender relations, Sasak kinship, tourism development, Sasak women workers, professional integration, Lombok, Indonesia.

Table des matières

<i>Résumé</i>	<i>i</i>
<i>Abstract</i>	<i>ii</i>
<i>Table des matières</i>	<i>iii</i>
<i>Liste des figures</i>	<i>vii</i>
<i>Remerciements</i>	<i>viii</i>
<i>Introduction</i>	<i>1</i>
Problématique	1
Objectifs de recherche	4
Structure du mémoire	5
<i>Chapitre 1 - Cadre théorique</i>	<i>7</i>
Introduction	7
1.1 Conceptualiser l'identité	8
1.1.1 L'identification : penser l'identité comme un processus	8
1.1.2 Le genre : une identité performative.....	9
1.1.3 Tourisme et ethnicité	10
1.2 Femmes musulmanes et développement	11
1.2.1 Piété et <i>agency</i>	12
1.2.2 Modernité islamique	13
1.3 Étudier la parenté aujourd'hui	15
1.3.1 Genre et parenté en Asie du Sud-Est	15
1.3.2 Maisonnée	17
Conclusion	19
<i>Chapitre 2 - Cadre historique</i>	<i>20</i>
Introduction	20

2.1 Petite histoire des relations de genre indonésiennes	20
2.1.1 Période classique (X ^e au XV ^e siècle).....	20
2.1.2 Conversion à l’islam (XVI ^e siècle).....	21
2.1.3 Royaumes balinais et colonisation néerlandaise (XVI ^e siècle – 1945)	24
2.1.4 <i>Revolusi</i> (1945 – 1965).....	26
2.1.5 <i>Orde Baru</i> (1965 – 1998).....	27
2.1.6 <i>Reformasi</i> (depuis 1998).....	30
2.2 Considérations historiques et identités locales	34
Conclusion	35
<i>Chapitre 3 - Cadre méthodologique</i>	36
Introduction.....	36
3.1 Emplacement du terrain ethnographique	37
3.1.1 Prétterrain et choix du site de la recherche	37
3.1.2 Le village de Sunut Blongas	37
3.2 Observation participante.....	39
3.2.1 Positionnalité et intégration sur le terrain	39
3.2.2 Observation	44
3.3 Entretiens.....	49
3.3.1 Recrutement des participants	50
3.3.2 Emplacement et consentement	51
3.3.3 Schéma de parenté.....	52
3.3.4 Discussion	53
3.3.5 Triangulation.....	53
3.3.6 Éthique de recherche et anonymat.....	54
Conclusion	55
<i>Chapitre 4 - Parenté, maisonnée et dynamiques familiales sasaks.....</i>	57
Introduction.....	57
4.1 Maisonnée <i>sasak</i>	58
4.1.1 Virilocalité.....	58
4.1.2 Configuration spatiale des maisonnées.....	59
4.1.3 Division sexuelle des tâches.....	61
4.1.4 Rapports intergénérationnels.....	63

4.2 Une triple autorité : <i>adat</i>, islam et État.....	66
4.3 Dynamiques maritales.....	67
4.3.1 « Libre-choix » et choix de l'époux	67
4.3.2 <i>Pacaran</i>	68
4.3.3 <i>Kawin lari</i>	69
4.3.4 <i>Akat nikah</i> et <i>nyongkolan</i>	70
4.3.4 Précocité des mariages.....	71
4.3.5 <i>Ijin</i>	73
4.3.6 Divorce.....	74
Conclusion	75
<i>Chapitre 5 - Le tourisme de Sunut Blongas.....</i>	77
Introduction.....	77
5.1 Portrait des infrastructures touristiques	77
5.1.1 Tourisme de luxe	78
5.1.2 Auberges et <i>backpackers</i>	79
5.2 Les séismes de Lombok 2018.....	80
5.3 Implications gouvernementales.....	81
5.3.1 Discours du gouvernement.....	81
5.3.2 Création d'une expertise locale	82
5.3.3 Projet de réaménagement de la plage	83
5.4 Perceptions locales du tourisme	84
5.4.1 Le développement touristique	85
5.4.2 Les touristes (<i>bule</i>)	87
Conclusion	89
<i>Chapitre 6 - Insertion professionnelle des femmes sasaks.....</i>	91
Introduction.....	91
6.1 Accès à l'emploi touristique.....	91
6.1.1 Maîtrise de l'anglais	91
6.1.2 Permission ou <i>ijin</i>	93
6.1.3 Embauche et stéréotypes féminins	97
6.2 Préserver une bonne réputation.....	98

6.2.1 Pureté et sécurité féminine.....	99
6.2.2 Uniforme et hijab.....	100
6.3 Conciliation travail-famille.....	101
6.3.1 Trois exemples de cas.....	102
6.3.1 Rigidité des rôles au sein de la maisonnée <i>sasak</i>	107
6.4 Ambitions personnelles et familiales.....	108
Conclusion.....	110
<i>Conclusion.....</i>	<i>111</i>
<i>Médiagraphie.....</i>	<i>115</i>
<i>Annexe 1: Lexique bahasa sasak (dialecte sasak).....</i>	<i>127</i>
<i>Annexe 2: Canevas d'entretien.....</i>	<i>130</i>

Liste des figures

- Figure 1. Configuration spatiale typique des maisonnées *sasaks* en contexte virilocale
60

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier les organismes subventionnaires qui ont rendu ce projet possible. Merci au département d'anthropologie pour les bourses qui m'ont été allouées. Merci aux Fonds Jacqueline-Avard pour la bourse d'excellence qui a reconnu la valeur de cette recherche dans la compréhension des enjeux féminins contemporains. Merci à la Maison Internationale de l'Université de Montréal de m'avoir alloué une bourse de mobilité et d'ainsi financer une part importante de mon terrain de recherche en Indonésie. Enfin, je remercie le Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) pour la bourse de recherche J.-A. Bombardier qui m'a permis de m'investir à part entière dans ce projet de recherche.

Je tiens à remercier Karine Bates, ma directrice de maîtrise, qui m'a aiguillée sur la pertinence de m'intéresser aux dynamiques de parenté pour éclairer le cas *sasak*. Nos discussions, surtout en début de parcours, m'ont permis d'entamer cette recherche sur des bases solides.

Merci à Anne-Marie, ma mère, qui a été ma première lectrice, toujours perspicace et intéressée, dont l'assiduité et la patience m'ont été d'un grand réconfort tout au long de ma rédaction. Merci à Jessyka, ma chère amie, pour les discussions stimulantes qui m'ont aidé à apprivoiser ma posture de chercheure. Un gros merci à Evelyne, ma sœur, pour son génie du français qu'elle m'a généreusement partagé en prenant soin de relire ce mémoire avec application.

Je ne saurais comment exprimer ma gratitude envers la communauté de Sunut Blongas¹ qui m'a accueillie si chaleureusement. Je garde de précieux souvenirs de ces repas partagés, de ces discussions légères ou profondes qui ont su alimenter nombre d'amitiés qui me tiennent tant à cœur.

Enfin, merci à Julien de m'avoir accompagnée dans toutes les étapes de cette recherche. Son support inconditionnel et sa confiance m'ont donné les moyens de mes ambitions.

¹ Nom fictif.

Introduction

Problématique

Depuis les années 70, l'Indonésie mise sur la beauté de son territoire et sur sa diversité culturelle pour faire fleurir son économie touristique. Bali est d'ailleurs très prisée par les touristes occidentaux pour ses paysages et son exotisme culturel. Au cours des dernières années, l'intérêt du gouvernement indonésien pour le tourisme s'est décuplé. En raison de l'important capital étranger qu'il rapporte, le tourisme international fait désormais partie des grandes cibles de développement du pays (Adams 2018). En 2018, le Ministre de la Culture et du Tourisme a annoncé ces nouveaux objectifs : 17 millions de touristes en 2018 et 20 millions en 2019, soit une hausse de 21 pour cent en deux ans (The Jakarta Post 2018b). Pour les atteindre, le gouvernement mise sur le développement de neuf « nouvelles Bali », destinations qui auraient besoin d'aide financière pour développer leur plein potentiel touristique (The Jakarta Post 2019; 2018 b; 2018 a). En 2018, au moment de mon enquête de terrain, l'île de Lombok faisait ainsi l'objet d'importants investissements de la part du gouvernement. Tout indique que cet engouement perdurera puisque le gouvernement semble maintenir ses objectifs de développement, et ce, malgré l'instabilité que connaît le tourisme international depuis la crise sanitaire de la Covid-19 (Moukhlis 2020)².

D'une superficie similaire, Lombok est cependant bien différente de Bali, sa voisine hindouiste³. La communauté *sasak*, unie par une même confession et une langue insulaire (*bahasa sasak*⁴), forme environ 95 % de sa population (Telle 2009). Aujourd'hui, 80 %

² La crise sanitaire de la COVID-19 a frappé au moment où j'achevais la rédaction de ce mémoire. L'analyse des données présentées dans ce mémoire ne tient donc pas compte de cette nouvelle réalité mondiale qui affectera très certainement le tourisme international.

³ Le tourisme de Bali, plus développé et mieux intégré à l'économie locale, a grandement stimulé le développement de ses infrastructures (routes, télécommunications, hôpitaux, etc.). En comparaison, Lombok apparaît beaucoup plus rurale. En outre, les Balinais, qui forment environ 90 % de la population, pratiquent un hindouisme et parlent une langue (*bahasa bali*) qui leur sont propres. Le tourisme culturel de Bali aurait également eu l'effet de promouvoir ces particularités culturelles (Picard 2008) dans une période où l'orthodoxie musulmane était simultanément valorisée à Lombok (voir le chapitre 2 – Cadre historique), accentuant du coup les écarts de pratiques entre les Balinais et les *Sasaks*.

⁴ Un lexique *bahasa sasak* se trouve en annexe 1, à la page 126. Ce lexique vise à guider le lecteur en offrant une brève définition des mots *sasak* qui sont présentés dans ce mémoire.

d'entre eux s'identifient comme des adhérents au *Waktu Lima*, un amalgame islamique reconnu pour son orthodoxie. Ainsi, l'islam est un marqueur identitaire important pour les *Sasaks* (Platt 2017). Surnommée « l'île aux mille mosquées », Lombok est d'ailleurs reconnue partout dans l'archipel pour la dévotion de ses habitants.

L'économie traditionnelle est basée sur l'agriculture, la pêche et l'élevage de bovins. Le nord, grâce à l'imposant volcan Rinjani, bénéficie de pluies à longueur d'année alors que les plaines du sud connaissent des sécheresses annuelles. Historiquement, cette différence topographique entre le nord et le sud a longtemps reflété les écarts de richesse. Contraints aux récoltes saisonnières, les villages du sud étaient particulièrement pauvres (Telle 2009). À l'aube des années 90, ce portrait s'est toutefois nuancé alors que la popularité des plages du sud a attiré les surfeurs et les voyageurs internationaux. Considéré comme le secteur économique le plus important avec l'agriculture, le tourisme de Lombok fonde ainsi un espoir de prospérité sans précédent pour les habitants du sud de l'île (Saufi, Reid et Patiar 2017, 172). D'ailleurs, le revenu moyen des *Sasaks* tend tranquillement à rejoindre la moyenne nationale (Borges de Lima et King 2018).

La rémunération avantageuse des emplois touristiques les rend attrayants pour plusieurs jeunes adultes qui considèrent leur autonomie financière comme le moteur de leurs réalisations personnelles et familiales. « *While couples may continue to live with their extended family after marriage, the cultural ideal is to have one's own house to symbolize a couple's independence.* » (Platt et al. 2018, 13) Souvent tenus par des propriétaires occidentaux, les complexes hôteliers assurent normalement l'équité salariale et rien ne semble défavoriser les femmes à l'embauche (Bennett 2008). La participation des femmes à cette nouvelle économie s'inscrit toutefois dans une dynamique de relations de genre particulière. Ces dernières sont le résultat d'un contingent historique, religieux et ethnique propre à Lombok.

Comme l'explique Suzanne Brenner (2011), entre 1966 et 1998, le régime de Suharto a insisté sur la différence entre le rôle des hommes et celui des femmes. Sous la loi maritale de 1974, « *men have been designated as heads of households where they are expected to be breadwinners while women are confined to be housekeepers playing the role of wives and mothers in the household.* » (Platt et al. 2018, 12) La *Reformasi*, régime actuel de

l'Indonésie, a marqué le nouveau millénaire par une démocratisation et une décentralisation des pouvoirs politiques (Bennett et Davies 2014; Brenner 2011). Si l'ouverture médiatique du pays a permis à plusieurs mouvements progressistes de se faire entendre sur la place publique, elle a également permis à plusieurs mouvements islamiques de participer aux débats sociaux (Platt, Davies et Bennett 2018). Selon Bennett et Davies : « *The tumultuous transition renewed many Indonesians' commitment to Islam, particularly the view that Islam was a necessary foundation for the moral regeneration of the nation* » (Bennett et Davies 2014, 5).

À Lombok, le système de croyances *sasaks*, en intégrant des croyances hindouistes, bouddhistes et animistes à une foi musulmane plus englobante, a longtemps été connu pour son syncrétisme. Aujourd'hui, le « renouveau islamique » qui anime l'Indonésie y favorise toutefois un islam plus orthodoxe (Andaya 2019). En plus de marginaliser les croyances non islamiques, cette nouvelle orthodoxie tend à réaffirmer le modèle familial coranique. Non seulement ce modèle réitère la division sexuelle des tâches dont le régime de Suharto avait fait la promotion, mais il insiste également sur l'importance de la pureté des femmes (Platt, Davies et Bennett 2018; Wieringa 2015; Brenner 2011; Bennett 2008). Les femmes étant perçues comme les gardiennes de l'honneur familial, la piété islamique occuperait une place de plus en plus importante dans l'idéal féminin *sasak*.

Pour les femmes qui travaillent dans le domaine touristique, cet idéal féminin s'avère difficile à concilier. D'un côté, la rigidité des horaires ainsi que l'emplacement de leur lieu de travail obligent ces femmes à quitter l'espace domestique et à délaissé, du moins en partie, leurs tâches en son sein. La rémunération standardisée les place également dans une position de pourvoyeuse, rôle qui est normalement assuré par les hommes (Ford et Parker 2008). D'un autre côté, la focalisation sur la piété des femmes semble peu compatible avec l'hédonisme du tourisme. Les comportements de sa clientèle, sa permissivité sexuelle et sa propension à la consommation d'alcool associent le tourisme à un laxisme moral pour plusieurs *Sasaks* (Borges de Lima et King 2018). À cause de leur proximité avec les touristes, la pureté des travailleuses *sasaks* est donc facilement remise en question. À Senggigi, un village touristique situé sur la côte ouest de Lombok, l'étude de Bennett a d'ailleurs souligné que ce stigma obligeait les travailleuses à redoubler d'efforts pour préserver leur bonne réputation (Bennett 2008).

Bref, l'intégration professionnelle des femmes *sasaks* dans l'industrie touristique de Lombok, bien qu'elle soit de connivence avec le projet économique de l'île, oblige une renégociation de leur rôle genré. De quelle manière les relations de genre *sasak* modulent l'insertion professionnelle des femmes dans cette économie ? Comment les travailleuses *sasaks* arrivent-elles à concilier leurs activités professionnelles avec leurs devoirs familiaux ? Quel en est l'impact sur leur quotidien, mais aussi sur la conception qu'elles ont d'elles-mêmes, de leur identité ?

Objectifs de recherche

L'objectif principal de cette recherche consiste à investiguer, par une approche empirique, la complexité des rapports qu'entretiennent les femmes *sasaks* de Lombok avec les emplois du domaine touristique. En détaillant le quotidien de travailleuses *sasaks* du sud de l'île, cette recherche qualitative vise à mieux comprendre les négociations familiales et identitaires qu'elles doivent mener. En mettant de l'avant les discours de ces femmes, cette étude aspire donc à dépeindre les réalités du développement touristique telles qu'elles sont vécues par les femmes, d'une manière qui prenne en compte leurs envies et leurs craintes.

En dépeignant la réalité des travailleuses *sasaks*, cette ethnographie contribue à un corpus de connaissances déjà important sur les tensions existant entre les relations de genre et la participation économique des Indonésiennes. Considérant le caractère sociocentré de la société indonésienne, ces études ont souligné l'importance de s'attarder aux dynamiques familiales pour comprendre les réalités de ces femmes (Lindquist 2009; Ford et Parker 2008). Elles ont aussi reconnu l'importance des pratiques islamiques dans les performances féminines (Warouw 2016; Bennett 2008). La grande majorité de ces études ont toutefois investigué des cas de migration où les travailleuses devaient quitter leur village pour assurer leur emploi. Pouvant trouver un emploi à proximité de leur résidence, les travailleuses qui font l'objet de cette étude évoluent dans un contexte différent qui ne provoque pas les mêmes ruptures. Ainsi, si la présente étude s'inscrit dans la lignée de la littérature existante en raison des angles d'approche qu'elle exploite, sa pertinence vient de la singularité du contexte qu'elle circonscrit.

Dans une perspective plus large, l'étude du cas *sasak* permet d'éclairer les dynamiques sociales et culturelles inhérentes au développement touristique. Le tourisme est une industrie mondiale qui ne cesse de grandir. Encouragée par l'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT), cette économie est considérée comme une avenue fertile pour « faire reculer la pauvreté et favoriser un développement durable à travers le monde. » (Organisation Mondiale du Tourisme 2020 a) Le tourisme étant présenté comme une panacée économique, de nombreux pays de l'Asie du Sud-Est ont adopté les virages politiques nécessaires à son développement (Borges de Lima et King 2018). Dans ce contexte, il est primordial de s'interroger sur les conséquences de l'économie touristique sur la vie des femmes.

Structure du mémoire

Cette recherche problématise le travail des femmes en le replaçant dans des dynamiques identitaires, qu'elles soient genrées, ethniques ou religieuses. Le premier chapitre établit le cadre conceptuel nécessaire à notre analyse. Après avoir clarifié ce que nous entendons par identité, ce chapitre situera la présente recherche dans la littérature de l'anthropologie du développement, de l'islam, du genre et de la parenté. Nous prêterons une attention particulière aux notions de performativité, d'*agency* et de maisonnée. Ce chapitre théorique sera suivi d'un cadre historique. Une brève revue de l'histoire de Lombok nous permettra de soupeser l'influence qu'ont eu, et ont toujours, l'islam, l'*adat* et l'État indonésien sur les relations de genre *sasaks*. Cet exercice nous sera essentiel pour comprendre le poids identitaire de certains comportements féminins jugés traditionnels ou modernes.

Au chapitre 3, il sera ensuite question de la méthodologie sur laquelle repose cette recherche. Nous y déclinons les modalités du terrain et des méthodes que j'ai employées pour collecter mes données. Une attention particulière sera portée à ma positionnalité sur le terrain et aux stratégies dont j'ai usé afin de la tempérer.

Considérant la centralité de la parenté dans la vie des *Sasaks*, il est indispensable de s'y attarder. Le chapitre 4 s'attachera à dépeindre les relations de parenté qui prennent racine au sein de la maisonnée *sasak*. Nous aborderons les particularités des mariages *sasaks*, les

principes régissant la division sexuelle des tâches ainsi que l'importance des liens intergénérationnels qui s'articulent dans une maisonnée. En jumelant une recherche documentaire à mes données de terrain, ce chapitre nous aidera à comprendre les enjeux quotidiens auxquels les femmes font face. Au terme de ce chapitre, nous comprendrons que l'autonomie des travailleuses n'est jamais absolue, mais dépend grandement de leur bonne intégration à leur parenté.

La mise en contexte du tourisme de Sunut Blongas sera établie au chapitre 5. Ce chapitre dressera le portrait de l'économie touristique du village de Sunut Blongas, faisant l'objet de la présente recherche. Nous traiterons du projet de développement touristique mené par le gouvernement au moment de mon séjour. Nous rapporterons également des discours locaux que j'ai pu recenser face au tourisme et à sa clientèle. Ce faisant, nous pourrions dégager l'imaginaire collectif qui entoure le tourisme à Sunut Blongas et comprendre en quoi il module l'insertion professionnelle des femmes.

Enfin, le chapitre 6, basé en grande partie sur les entretiens que j'ai menés avec des travailleuses *sasaks*, nous permettra de comprendre les enjeux de leur insertion professionnelle. Il sera question de leur qualification, de leur conciliation travail-famille, mais aussi de leurs désirs et ambitions. Au final, ce chapitre nous permettra de voir en quoi les travailleuses *sasaks* se retrouvent à une intersection majeure d'un réseau de mouvance identitaire où la parenté, les perceptions locales du tourisme et les idéaux de féminité les tirent, chacun à leur manière, dans des directions opposées.

Chapitre 1 - Cadre théorique

Introduction

Cette recherche problématise le travail des femmes en le replaçant dans des dynamiques identitaires, qu'elles soient genrées, ethniques ou religieuses. En plaçant le concept d'*identité* au centre de son analyse, ce mémoire tend à concilier sous un même cadre analytique « *the active lives and consciousnesses of individuals, the abstract impersonality of the institutional order, and the ebb and flow of historical time* » (Jenkins 2014, 48). Bref, l'*identité* nous permet de conceptualiser l'interrelation existant entre la trame historique, les dynamiques idéologiques et les agissements individuels. Cette approche nous permet de penser le changement social d'une manière qui reconnaisse l'*agency* individuelle sans évacuer l'importante influence des institutions. Dans la première partie de ce chapitre, nous verrons comment l'*identité* nous permet d'aborder tant les questions liées au genre qu'à l'ethnicité.

En s'intéressant à la réalité de femmes musulmanes dans un contexte de développement⁵, ce mémoire s'inscrit dans un corpus de littérature qui met de l'avant la tension entre la religion et la modernité. Reconnaisant les sensibilités politiques que cela implique, une seconde partie rendra compte des réflexions disciplinaires qui ont été menées autour des notions d'*agency* et de modernité islamique.

Enfin, une troisième partie sera réservée à l'anthropologie de la parenté. Nous explorerons la proximité qui la lie aux relations de genre et la pertinence de s'y intéresser malgré un certain délaissement qui marque la littérature anthropologique depuis quelques décennies. Prenant en considération l'importance des relations familiales dans la société indonésienne, nous expliquerons pourquoi la maisonnée est devenue un locus de la collecte de données.

⁵ Par développement, je réfère ici à la définition proposée par Jean-Pierre Olivier de Sardan. Pour lui, le développement est avant tout un objet d'étude et se résume à « l'ensemble des processus sociaux induits par des opérateurs volontaristes de transformation d'un milieu social, entreprise par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou technique et/ou savoirs. » (Olivier de Sardan 1995, 7)

1.1 Conceptualiser l'identité

1.1.1 L'identification : penser l'identité comme un processus

Une grande difficulté liée à l'usage du concept d'*identité* découle de sa popularité. Le terme est si commun, tant dans la littérature populaire qu'académique, qu'il est devenu difficile de le définir clairement. Ainsi, il importe avant tout de préciser ce qu'on entend par *identité*.

Dans son ouvrage *Social Identity*, Richard Jenkins aborde l'identité non pas comme un état fini, mais comme un processus, ou comme il le résume : « *a multi-dimensional classification or mapping of the human world and our places in it, as individuals and as members of collectivities* » (Jenkins 2014, 6). C'est d'ailleurs dans un souci de mettre de l'avant son caractère processuel que Jenkins propose de substituer le terme *identité* par *identification*.

Reprenant les réflexions d'Antony Giddens et d'Erving Goffman, ce sociologue découpe le monde en trois ordres distincts : l'ordre individuel composé d'individus et de ce qu'ils pensent ; l'ordre interactionnel, tel qu'il est construit par les relations entre ces individus ; et finalement, l'ordre institutionnel, qui correspond aux manières normalisées d'interagir et de penser les choses. Ces trois ordres existent de manière simultanée et occupent le même espace, de sorte qu'il devient impossible de parler de l'un sans évoquer les autres.

En raison du capital social qu'elle implique, l'identification a peu de chance d'être désintéressée puisqu'elle est, à tout le moins, conséquente et réciproquement impliquée dans la détermination et la poursuite des intérêts individuels et collectifs (Jenkins 2014, 8). Selon cette logique, l'identité qu'on nous prête, la manière dont on nous catégorise, n'est pas moins importante que la manière dont on se perçoit nous-mêmes et, ultimement, c'est dans cette négociation que réside l'*agency*⁶ individuelle.

Bref, l'identité (ou l'identification) est un processus dialectique à la fois individuel et collectif. Dans cette optique, comprendre les enjeux d'insertion professionnelle auxquels

⁶ La traduction du terme *agency* ne trouve pas l'unanimité dans les traductions francophones qui lui donnent plusieurs équivalents : capacité d'agir, agentivité ou agencéité. Par souci de clarté, le terme anglais *agency* sera conservé dans ce mémoire.

font face les travailleuses du domaine touristique implique de s'intéresser à la fois aux institutions qui structurent leur univers social (comme l'*adat*, la religion ou la parenté) et à la signification que ces femmes donnent à leurs activités, leurs performances.

1.1.2 Le genre : une identité performative

Strictement parlant, la performativité se comprend comme cette dimension du discours qui a la capacité de produire ce qu'il nomme. D'abord introduit par le linguiste John Austin, le concept a été popularisé dans l'étude du genre par Judith Butler. Dans son célèbre ouvrage *Gender Trouble* (1990), cette dernière réfère au genre comme un discours performatif.

Pour Butler, le genre ne prédétermine pas les comportements des individus, mais au contraire, c'est la performance des individus qui fait exister leur genre. « Ainsi le masculin et le féminin n'existent pas préalablement, mais ce sont l'énonciation et la répétition des genres normatifs qui leur permettent d'exister. » (Baril 2008, 65) Cette performativité fait en sorte que le genre est en constante réactualisation. Il est fluide, à la fois réitéré et redéfini dans le temps. Au-delà de la norme, le genre peut être performé dans la multiplicité et l'ambiguïté. Les individus peuvent donc déstabiliser le discours normatif sur le sexe et le genre par des pratiques alternatives : de nouvelles pratiques peuvent créer de nouvelles identités ou redéfinir des identités déjà existantes.

En anthropologie, si la théorie de Butler a été critiquée pour son constructivisme radical (Moore 1999), l'idée d'un genre performatif a eu d'importantes répercussions dans les manières d'appréhender les hiérarchies et les inégalités entre individus (Kulick 1997 ; Segura 1992). La performativité permet de comprendre en quoi le genre, comme toute autre identité, est dynamique et non statique. Dans le cas précis de notre recherche, cette approche permet donc de voir en quoi les activités des travailleuses, en tant que performances alternatives, sont susceptibles de remettre en question les relations de genre *sasaks*.

1.1.3 Tourisme et ethnicité

Alors que la culture de la population hôte est confrontée à celle des voyageurs internationaux, le tourisme international est un secteur économique qui s'inscrit nécessairement dans l'interculturel. D'emblée, l'intérêt de l'anthropologie du tourisme a été porté vers les effets de ce marché sur la culture des populations hôtes. Pour dénoncer la marchandisation des pratiques culturelles, la littérature anthropologique a popularisé la notion de *commodification*. Mais en tant que secteur économique visant le développement humain, le tourisme suscite également des questionnements quant aux inégalités sociales (Borges de Lima et King 2018 ; Winzeler 2013 ; Scheyvens 2002 ; 2010). Le tourisme permet-il d'augmenter la résilience et l'autodétermination des populations locales ? Dans quelle mesure les femmes, à l'instar des hommes, profitent-elles de cette économie ?

En Asie du Sud-Est, ces questionnements ont alimenté une anthropologie du tourisme qui se veut critique de ses prétentions d'ethnodéveloppement⁷. Une majorité de chercheurs reconnaissent que la réussite du développement touristique d'une région dépend grandement de sa compatibilité avec la culture et les identités locales (Borges de Lima et King 2018 ; Winzeler 2013). En se référant aux écrits de Fredrik Barth, Victor T. King et Ismar Borges de Lima (2018) soutiennent également que l'identité ethnique a la particularité d'être pensée d'une manière relative. En fait, elle ne peut être maintenue que par une différenciation constante et soutenue avec l'*Autre*. Comprise comme une construction analogique, l'ethnicité serait donc, d'une certaine manière, toujours intimement liée aux relations historiques et politiques des peuples environnants.

C'est dans cette optique que la présente recherche tend à voir en quoi les institutions et les dynamiques identitaires *sasaks* modulent l'implantation de cette économie selon des schémas particuliers. Dans notre cas, le contexte historique de Lombok est donc important à prendre en compte si l'on veut comprendre pourquoi certains *Sasaks* embrassent les

⁷ Selon King et Borges de Lima (2018, 5): « *The concept of ethnodevelopment therefore has served to recognize the importance of the cultural dimension in identity formation, the need for the empowerment of marginalized groups, and for the encouragement of local involvement in decision-making, as well as the recognition of the crucial roles that culture and indigenous or traditional knowledge and skills play in the local acceptance and success of development projects and therefore, in consequence, the sustainability of local livelihoods.* »

changements d'habitudes et de pratiques que provoque le développement touristique alors que d'autres les repoussent (voir le chapitre 2 - Cadre historique).

1.2 Femmes musulmanes et développement

À travers le monde, il est connu que les femmes sont les principales laissées pour compte de la croissance économique (UNIFEM 2020 ; Bahramitash 2004), un phénomène appelé « féminisation de la pauvreté ». Ainsi, tout projet de développement qui se veut humaniste place les femmes au centre de ses interventions, « proposant que l'amélioration des conditions de vie des femmes soit non seulement un objectif mais aussi le moyen du développement » (Prévost 2011, 32). Selon *ONU Femmes* (2020), « *Empowering women in the economy and closing gender gaps in the world of work are key to achieving the 2030 Agenda for Sustainable Development* ».

Cette mise au point sur la condition des femmes rend néanmoins l'étude du développement perméable aux stéréotypes associés à l'Islam où les femmes musulmanes sont victimisées, et ce, même si les effets pervers de la mondialisation sur les conditions féminines ont été maintes fois dénoncés (Harding 2008, 155). Les enquêtes menées par les ethnologues démontrent en quoi, plus que leur confession religieuse, les difficultés vécues par ces femmes dépendent de variables aussi diverses que leur classe sociale, leur situation économique ainsi que les conflits politiques ou armés auxquels font face leurs pays (Abu-Lughod 2015).

La présente recherche aspire à dépeindre la complexité de l'insertion professionnelle des femmes *sasaks* dans un contexte où leur piété est fortement valorisée. Or en choisissant de m'intéresser à la réalité de femmes musulmanes, j'ai vite eu l'impression de me frotter à un sujet chaud et chargé. Au Québec, les discussions sur le voile, qui ont meublé les débats autour de la charte des valeurs, ont alimenté une division politique autour de son acceptation. De ce débat ont proliféré plusieurs stéréotypes concernant les femmes musulmanes, dont celui fort tenace de leur oppression religieuse, qu'elle soit consciente ou non.

Ne voulant ni minimiser les difficultés vécues par les femmes musulmanes ni leur nier toute *agency*, il m'est apparu nécessaire d'explorer la littérature portant sur leur

victimisation. En remettant en question la définition de certains concepts, les prochaines lignes nous permettront d'aborder leur réalité avec plus de perspicacité.

1.2.1 Piété et *agency*

En reprenant la rhétorique d'Edward Saïd, Abu-Lughod (2015) soutient que la victimisation des femmes musulmanes se base sur un « orientalisme genré ». Ce stéréotype soutient l'idée fictive selon laquelle il nous est possible, à nous, les Occidentales, de « choisir librement » en se comparant à une Autre, qui elle, vit sans droit et sans *agency*. Cette opposition confère aux Occidentales le privilège du « libre-choix », privilège qui a pour effet de conforter leurs valeurs libérales et séculières, mais qui reste peu fidèle à la réalité. En fait, comme d'autres l'ont soutenu (Ortner 2006), l'anthropologue avance qu'aucun choix ne se fait dans un vide contextuel. L'*agency* n'est pas indépendante des relations sociales et ne signifie donc pas agir dans une liberté absolue.

Les recherches menées auprès de femmes musulmanes ont également montré que le discours religieux musulman n'était pas nécessairement oppressif et que, pour ces femmes, leur religiosité peut être une source de pouvoir et d'*agency* (Mahmood 2009). En s'intéressant aux femmes s'impliquant dans le mouvement des mosquées en Égypte, Saba Mahmood (2009) a fait la démonstration que les rituels corporels tels que le port du voile et la prière devaient être compris comme une manifestation de leur *agency*. Or pour comprendre le caractère proactif de ces pratiques corporelles, il faut adopter la vision de ces femmes qui s'apparente grandement à la logique de l'*éthique positive*, notion que Mahmood emprunte à Foucault. Selon cette éthique, une action est jugée morale si elle participe à la transformation de son sujet vers un idéal de vertu. Ainsi, l'accent est mis sur le *travail* que les actions réalisent dans la fabrication du sujet, plutôt que sur les *significations* qu'elles expriment.

Les rituels corporels sont donc des moyens que ces femmes emploient pour atteindre l'idéal d'un soi pieux. Or il est important de noter que l'*agency* dont ces femmes font preuve est investie dans le maintien des normes islamiques et non dans leur subversion. Le propos de Mahmood, en plus de démentir la passivité stéréotypée des femmes musulmanes, vise à démontrer qu'il existe d'autres formes de capacité d'agir qui ne sont pas de l'ordre de la subversion. Il existe des formes d'*agency* qui habitent les normes et, en ce sens, toute

docilité, même religieuse, ne devrait pas être interprétée comme une carence de liberté individuelle.

Comme plusieurs spécialistes de l'Indonésie l'ont soutenu (Platt 2017; Aisyah et Parker 2014; Bennett 2005 b; Brenner 1996), les réflexions d'Abu-Luhgod et de Mahmood sont essentielles à la décolonisation des études portant sur les femmes indonésiennes. Sur le terrain, reconnaître les diverses formes que peuvent prendre l'*agency* m'a été essentiel pour comprendre la réalité des travailleuses *sasaks*. Comme nous le verrons au chapitre 6 – Insertion professionnelle de femmes *sasaks*, certaines pratiques religieuses, comme le port du voile, peuvent explicitement être mobilisées par les travailleuses pour maintenir une bonne réputation.

1.2.2 Modernité islamique

En anthropologie, l'étude du développement a su catalyser un débat critique du discours moderne occidental. La conception linéaire et unidirectionnelle de la modernisation est également dénoncée par plusieurs intellectuels, qui y voient la persistance d'une pensée évolutionniste dont on croyait pourtant s'être débarrassé (Harding 2008). Constatant la subordination dans laquelle les pays du Sud sont maintenus, mais aussi le caractère impérialiste de certaines politiques internationales, certains voient la course au développement comme rien de moins qu'une seconde colonisation (Olivier de Sardan 2001). De cette critique a débouché la nécessité de reconnaître la diversité des formes que peut prendre la modernité et le progrès à travers le monde (Harding 2008; Eisenstadt 2007).

En Indonésie, c'est une modernité islamique qui guide le gouvernement. À Java comme à Lombok, cette modernité concilie la croissance économique et la purification des pratiques religieuses (Rinaldo 2008; Bennett 2008; 2005 b; Widjil Pangarsa 1992). Contrairement à ce que sous-entend le sécularisme, une approche islamique du développement n'est

toutefois pas si étrangère au projet moderne séculier⁸. Elle implique d'ailleurs une rupture avec une ère « prémoderne » qui se traduit par une opposition entre l'*agama* (la religion nationale) et l'*adat*⁹ (la tradition locale) (Harnish 2016, 4).

De manière générale, l'*adat* se comprend comme un ensemble de :

Customs, traditions, rules, or practices that guide social life and decision-making in Indonesian communities (Bowen 2003; Davidson and Henley; Taylor 2003). These ethnic-based legal systems outline obligations and expectations for social and economic relationships, including marriage, inheritance, land-holding, and dispute resolution. (Buttenheim et Nobles 2009 : 280)

En Indonésie, l'*adat* est une autorité qui supporte les structures villageoises et qui permet à ses acteurs (les *kadus* par exemple) d'asseoir et de maintenir leur pouvoir (Butterheim et Nobles 2009, 282 ; Jones 2007). Si l'*adat* situe ses origines bien avant l'introduction de l'islam, elle n'est pas comprise par les *Sasaks* comme son opposée. Au quotidien, l'*adat* sert de référentiel pour interpréter les prescriptions islamiques. À l'inverse, certaines traditions de l'*adat* sont également réactualisées pour leur pertinence religieuse. En fait, la plupart des *Sasaks* voient les deux systèmes comme complémentaires (Telle 2009, 293). Ce mutualisme fait en sorte qu'historiquement, l'*adat* et l'islam se sont autorégulés, et il est parfois difficile de distinguer clairement ce qui relève de chacun des domaines.

Ainsi, à Lombok, une opposition entre l'*adat* et l'*agama*, telle que proposée par le discours étatique, apparaît plutôt artificielle. Dans ce contexte, on comprend mieux pourquoi les initiatives de développement menées par le gouvernement indonésien peuvent être perçues comme une tentative d'assimilation visant à discréditer les identités locales au profit d'un islam national et purifié.

⁸ Comme l'approche humaniste, l'approche islamique a pour objectif d'améliorer la condition humaine dans sa généralité. Une même valorisation de la rationalité se perçoit dans l'importance accordée aux études savantes des écrits islamiques (Mahmood 2009). Comme les droits de la personne, le droit islamique (*sharia*) propose de gérer les conflits contemporains sous une approche légale (Ahsan 2012).

⁹ *Adat* est un mot arabe qui signifie « coutumes » ou « habitudes ». Ce mot fut introduit par les colons néerlandais qui cherchaient à nommer et à délimiter les lois coutumières des locaux lors de la colonisation. Sous la loi coloniale des Néerlandais, l'*adat* prévalait pour les populations indigènes alors que la loi néerlandaise s'appliquait aux sujets occidentaux. Typiquement orale, l'*adat* est connue pour s'actualiser via les pratiques locales, lesquelles peuvent être très flexibles selon les contextes politiques et économiques (Rajagukguk 2012 : 215). Depuis sa popularisation par les Néerlandais, le mot a été adopté par les *Sasaks* eux-mêmes, qui l'utilisent pour désigner tout ce qui découle des traditions *sasaks*. Si le concept d'*adat* a été critiqué pour ses connotations péjoratives (très associées aux théories juridiques évolutionnistes au milieu du XX^e siècle), l'adoption du mot par les *Sasaks*, mais aussi par la majorité des autres ethnies indonésiennes, fait en sorte que l'usage du concept reste difficilement évitable.

1.3 Étudier la parenté aujourd'hui

En anthropologie, l'étude de la parenté a connu son apogée vers la moitié du XX^e siècle, alors que le structuralisme chapeautait encore la discipline. Malgré le délaissement de l'étude de la parenté, ce domaine reste déterminant dans la compréhension des relations de genre aujourd'hui. Cela est particulièrement vrai dans les sociétés sociocentrées comme les indonésiennes où, en l'absence d'infrastructures étatiques (garderies, assurance-emploi, etc.), le réseau familial demeure le centre de toute activité de production et de reproduction du social. Comme le souligne Linda Rae Bennett :

The economic autonomy of Sasak women needs to be understood in relation to the spectrum of family and communal relationships in which women are constantly engaged. This is because social and economic relationships are primarily structured around collective needs and not individual desires. (Bennett 2008, 99)

C'est donc en abordant la parenté comme une institution centrale à la vie des travailleuses que la présente recherche y accorde une attention particulière.

1.3.1 Genre et parenté en Asie du Sud-Est

En anthropologie, l'étude du genre et de la parenté se sont développées dans une proximité théorique qui les rend difficilement dissociables. Dès les premiers schémas évolutionnistes, la parenté a été proposée pour expliquer l'origine des inégalités entre les genres (voir par exemple Engels 1884). Depuis, les anthropologues, malgré leurs allégeances théoriques diverses, ont démontré que le système de filiation avait des répercussions majeures sur les relations de genre au sein d'une société. « *This is because the descent system is very often the basis of group membership, entitlement to valued resources, ownership of property and patterns of residence.* » (Agrawal 2008, 15)

Dans la discipline, un modèle quelque peu binaire s'est dégagé. Les sociétés patrilinéaires s'opposent aux autres, matrilineaires ou bilatérales, en instaurant des schèmes plus ou moins favorables à l'autonomie des femmes. Dans les systèmes de parenté patrilinéaire, la valorisation de la descendance masculine se ferait au détriment du statut des femmes, lesquelles se retrouvent traitées comme des membres temporaires de la lignée. Souvent associées à un mode de résidence patrilocal ou virilocal, l'incorporation des jeunes épouses dans leur nouvelle maisonnée est de prime abord incertaine et éprouvante. Pour préserver

la pureté de leurs lignées, ces sociétés porteraient une grande importance à la chasteté féminine. Ce faisant, on y observe un contrôle accru de la sexualité des femmes et leur réclusion est institutionnalisée, limitant du coup leur participation économique en dehors de la maisonnée (Agrawal 2008, 15). À l’opposé, les sociétés bilatérales, parce qu’elles reconnaissent également le statut des deux sexes, seraient associées à des relations de genre plus égalitaires. Caractérisées par des modes de résidence post-maritale plus flexibles, les femmes de ces sociétés jouiraient d’une plus grande mobilité et sont plus économiquement actives (Dube 1994, 21).

Depuis les années 60, les sociétés indonésiennes ont été placées au centre de cette démonstration. Bien qu’en bonne proportion musulmane, ces sociétés respectaient des modes de filiation bilatérales, parfois même matrilineaires. Comparées à leurs voisins de l’Asie-du-Sud (comme l’Inde), elles étaient reconnues pour les rapports égalitaires qu’elles favorisaient entre les sexes. Les ethnographies dépeignaient une complémentarité des sexes plutôt que leur hiérarchisation (H. Geertz 1964). Les Minangkabau, société matrilineaire vivant dans le nord de Sumatra, ont d’ailleurs fait couler l’encre de plusieurs anthropologues en raison de la centralité des rôles féminins (Kreager et Schröder-Butterfill 2014 ; Schrijvers et Postel-Coster 1977) et certains chercheurs ont même clamé son caractère matriarcal (Sanday 2002). Ainsi, l’étude des sociétés indonésiennes confirmait les généralisations portant sur les types de filiation.

Récemment toutefois, le portrait de cette région du monde s’est nuancé alors qu’une attention a été portée à son islamisation. Désormais, ce sont les contraintes religieuses imposées aux femmes en tant que mères et épouses qui font l’objet d’investigations (Wieringa 2015). La popularité grandissante de l’islam à Lombok aurait aussi pour effet de confondre les règles en matière d’héritage (Rajagukguk 2012)¹⁰.

En somme, si l’étude des modes de filiation s’est avérée si parlante pour comprendre les réalités féminines, c’est parce qu’elle a su mettre en exergue l’influence que pouvaient avoir les schèmes de parenté (comme les modes de résidence post-maritale) sur les opportunités féminines. Or la complexité du cas *sasak* nous oblige à renoncer à une grille

¹⁰ Les règles de succession *sasaks* seront détaillées au chapitre 4, section 4.2 Une triple autorité : *adat*, islam et État.

d'analyse binaire. Plutôt que de déduire la nature des relations de genre à partir des principes de filiation, nous tenterons de les examiner plus directement en mettant la maisonnée au centre de notre analyse. À ce stade de notre réflexion, il est donc important de remettre en question certaines notions et concepts fétiches qu'on lui associe.

1.3.2 Maisonnée

Le concept de maisonnée est généralement défini comme un lieu de résidence où des individus, le plus souvent apparentés, produisent et consomment ensemble dans une logique de propriété et de legs intergénérationnel (Pine 2018, 1). La maisonnée recoupe plusieurs champs d'expertise de l'anthropologie, que ce soit l'étude du genre, de la parenté ou de l'économie.

De prime abord, le concept de maisonnée est fortement associé à la famille nucléaire et pensé comme une entité discrète et stable que l'on pourrait facilement comptabiliser. Or le développement d'études portant sur les maisonnées a démontré que l'étendue de ce qu'elles circonscrivent, dans une culture donnée, ne va pas de soi. Loin d'être finement tranchées, les maisonnées sont plutôt dynamiques et flexibles, comportant des frontières poreuses où les appartenances (*membership*) sont fluides et intermittentes (Pine 2018, 1). Cette malléabilité de la maisonnée est d'ailleurs de plus en plus investiguée par les anthropologues, qui la considèrent comme un mécanisme de résilience fondamental en contexte de changement social (Platt et al. 2018 ; Randall 2018; Buttenheim et Nobles 2009).

Alors que les générations s'y succèdent, la maisonnée devient un lieu d'enculturation et d'apprentissage social important où s'enracinent les relations de genre. À cet égard, le mode de résidence post-maritale, en déterminant avec qui l'on vit et de qui l'on peut dépendre au quotidien (réseau de sécurité), a des conséquences majeures sur les rôles qu'on attribue aux hommes et aux femmes dans une société donnée (Pasternak, Ember, et Ember 1997, 213 ; Dube 1997, 88).

En Occident, les approches féministes ont su démontrer en quoi la division sexuelle des tâches, la répartition des pouvoirs et des responsabilités au sein des maisonnées, serait une composante clé des inégalités de genre (Helliwell 2018, 2). En octroyant aux hommes le

rôle de pourvoyeur, naviguant dans les eaux publiques et politiques, la division sexuelle des tâches relègue les femmes dans la sphère domestique. Ce faisant, elles deviendraient matériellement, mais aussi symboliquement dépendantes des hommes.

Or plusieurs anthropologues ont insisté sur le fait qu'une approche dichotomique, en plus d'avoir une capacité descriptive limitée, comportait aussi le risque de subvertir l'analyse des relations de genre en Asie du Sud-Est (King et Wilder 2003). D'abord, comprendre les relations de genre *sasaks* selon des termes dichotomiques comporte le risque d'y transposer nos propres échelles de valeurs. En Occident, l'idée selon laquelle le travail est le gage de la réalisation de soi constitue un legs de tradition judéo-chrétienne ; tenir pour acquis que le travail rémunéré est plus valorisé que le travail domestique en Indonésie serait un réflexe ethnocentré. Or il faut comprendre que pour les *Sasaks*, le travail n'est pas synonyme d'émancipation ou de réalisation personnelle. D'autre part, en raison de l'importance de la famille, le « travail domestique » des femmes, parce qu'il est indispensable au maintien de la maisonnée et au bien-être de ses membres, est valorisé. Comme le rapporte Helliwell (2018, 5) :

In some societies women and men are associated respectively with domestic and public realms of life, but the domestic realm is neither unimportant nor politically peripheral. [...] this by no means implies that the domestic realm is denigrated with respect to the public or that women are therefore accorded a lower status than men.

Mais plus encore, une telle analyse suppose une vision arrêtée de ces domaines que l'on considère publics ou domestiques, lesquels sont souvent difficiles à délimiter en réalité. S'il est vrai que la division sexuelle des tâches est bien tranchée dans les maisonnées *sasaks*, les activités économiques des femmes, qu'elles se réalisent à leur kiosque, au champ ou au marché, nous obligent à nous questionner sur ce qui délimite le domaine domestique. Après avoir partagé leur quotidien, il m'apparaît plus approprié d'imaginer un gradient depuis le cœur de la maisonnée, voire même la chambre à coucher, jusqu'aux activités extérieures qui seront plus ou moins éloignées du privé selon (1) la distance, mais aussi (2) les personnes présentes (famille, amis, collègues, membres du village, touristes, etc.). Bref, définir ce qui est public et privé n'est pas dichotomique, mais plutôt relatif aux dimensions spatiale (proximité avec la résidence) et relationnelle (proximité avec les agents

présents). Il importe donc d'approcher la maisonnée *sasak* avec une certaine prudence conceptuelle.

Conclusion

Aborder le travail des femmes *sasak* sous l'angle de l'identité, ou plus précisément comme une performance inhérente à leur *identification*, nous permet de concevoir les effets subversifs, mais aussi consolidant, que peuvent avoir leurs activités professionnelles sur les institutions *sasak*. Autrement dit, cette approche nous permet de considérer les institutions que sont la religion et la parenté comme des éléments fondamentaux et déterminants de l'univers social de ces femmes tout en prenant en compte leur *agency*.

En approfondissant les notions d'*agency*, de modernité islamique et de maisonnée, ce chapitre nous fournit des outils conceptuels et théoriques pour approcher la réalité des femmes *sasak* avec tact. Ces notions nous aident aussi à penser le quotidien de ces femmes d'une manière qui se veut décolonisée et sensible aux réalités locales. Ultimement, notre réflexion aura démontré la pertinence d'investiguer les logiques de la parenté *sasak*, et plus précisément de la maisonnée, pour comprendre la réalité des femmes. Ce faisant, elle supporte l'orientation de cette recherche, tant au niveau de la collecte que de l'analyse de ses données ethnographiques.

Chapitre 2 - Cadre historique

Introduction

Les relations de genre *sasaks* sont difficiles à catégoriser : basées sur une logique de complémentarité, mais inscrites dans un système patriarcal, elles n'apparaissent ni roses ni noires à celui qui s'y intéresse. En fait, si les relations de genre *sasaks* sont si difficiles à appréhender, c'est qu'elles sont le produit d'une histoire complexe entre les autorités que sont l'*adat*, l'islam et les valeurs séculières endossées par l'état indonésien depuis l'indépendance. Chacune à leur manière, ces autorités ont encadré la sexualité *sasak*, engendrant des changements déterminants dans la vie des femmes.

Dans le prochain chapitre, nous nous attarderons aux grandes époques de l'Indonésie et aux évènements qui ont marqué plus spécifiquement l'histoire de Lombok. En cours de route, nous serons amenés à replacer les différentes autorités *sasaks* (traditionnelles, islamiques, étatiques) dans leur contexte d'émergence. Ainsi, nous serons plus en mesure d'apprécier leur connotation politique, mais aussi l'influence qu'elles exercent encore aujourd'hui dans un contexte où la féminité est au cœur des questions identitaires *sasaks*.

2.1 Petite histoire des relations de genre indonésiennes

2.1.1 Période classique (X^e au XV^e siècle)

La première religion de Lombok est connue sous le nom de *Boda*. Si ce mot signifie littéralement « sans religion » en *bahasa sasak*, le concept fait référence à un système de croyances animistes (Cederroth 1975; Telle 2009). Toutefois, il existe très peu d'informations au sujet de ses principes et de ses éléments fondamentaux qui nous donneraient des pistes sur les relations de genre de cette époque. En fait, les premiers repères auxquels on peut se référer s'inscrivent dans l'époque classique de l'Indonésie, une période marquée par les royaumes hindous-bouddhistes.

À partir du XIII^e siècle, l'empire Majapahit règne sur Lombok, et ce, pendant près de 200 ans. Selon Evelyn Blackwood¹¹ (Blackwood 2005), les cosmologies associées à cet empire valorisaient des pratiques de transgression de genre. Dans ces cosmologies, on conceptualisait les genres, masculin et féminin, comme l'origine fondamentale du monde. L'idéal d'unité cosmique impliquait que deux genres opposés, mais complémentaires, se fusionnent pour produire un genre « complet » et sacré (Blackwood 2005, 871). Parce que les humains représentent la division d'une tête divine en deux aspects plus secondaires, il était vu comme nécessaire de recombinaison les deux genres de manière périodique. Pour interagir avec les entités spirituelles, les « shamans », qu'ils soient hommes ou femmes, avaient d'ailleurs comme stratégie de performer un rôle de « *switched gender* » ou de « *gender-ambiguous* » (Blackwood 2005, 849). Dans son analyse, Blackwood conclut que la capacité à transgresser les limites genrées était source de pouvoir, tant pour les hommes que pour les femmes.

2.1.2 Conversion à l'islam (XVI^e siècle)

L'islam est introduit dans l'archipel au XVI^e siècle, après 900 ans de règnes hindous-bouddhistes. Avec le déclin de la route de la soie, un commerce important fleurit dans le sud de la péninsule malaisienne, dans le détroit de Malacca. L'archipel indonésien, qui contient les fameuses îles aux épices (les Moluques), devient alors le carrefour d'un important commerce où font affaire de nombreux marchands musulmans provenant de la Chine et du Moyen-Orient. C'est d'ailleurs le potentiel commercial de ces précieuses épices qui incitera les Européens à se lancer dans les « grandes découvertes » et à se mêler aux conquêtes territoriales de ce qui sera connu sous le nom des « Indes néerlandaises », un territoire qui correspond de près aux frontières actuelles de l'Indonésie (McVey 1967).

Le contact soutenu entre les habitants des ports de Java et les commerçants musulmans sera à l'origine de leur conversion. Pour les commerçants locaux, l'islam permettrait plus

¹¹ L'analyse de Blackwood se fonde sur les principes de l'empire Majapahit à Java, et non sur le cas particulier de Lombok. Par contre, comme l'empire Majapahit a régné sur Lombok pendant plus de 200 ans et considérant l'importance des liens culturels et économiques qui liaient Lombok à Java à cette époque, il est raisonnable de croire que les cosmologies s'exprimaient sensiblement de la même manière pour les habitants de Lombok.

de mobilité sociale que le système de castes alors soutenu par des principes hindous-bouddhistes. Peu après, les *Raja* (Roi) de Java se convertissent à leur tour à la religion musulmane. Toutefois, sa pratique plus orthodoxe reste grandement limitée à l'élite et aux marchands. Pour les paysans, l'islam s'intègre facilement aux croyances déjà existantes. Cela donne lieu à un système de croyances hautement syncrétique qui combine des éléments hindous-bouddhistes et animistes à l'islam (Cederroth 1981; 2015; 1992; 1975), un amalgame que Clifford Geertz a popularisé sous le nom de « religion javanaise » (C. Geertz 1976).

À Lombok, c'est aussi au tournant du XVI^e siècle que l'islam apparaît. La première vague de conversion à l'islam se serait faite par des Javanais et c'est leurs enseignements, déjà profondément syncrétiques, qui seront à l'origine d'une religion locale appelée *Wetu Telu*¹². À l'époque, l'adoption de l'islam s'intègre bien aux pratiques locales (Telle 2009, 291). La croyance en des entités surnaturelles, la pratique d'offrandes et le culte des ancêtres se poursuivent. Par exemple, les cosmologies traditionnelles impliquaient qu'un « Grand Dieu » habitait la montagne du fameux volcan Rinjani. Après l'intégration de l'islam, la vénération de la montagne est restée et les habitants l'imaginèrent alors comme un chemin qu'empruntaient les âmes pour rejoindre le paradis après la mort (Cederroth 2015, 237).

C'est également à la même époque que les *Bugis*, un peuple de commerçants marins provenant de Sulawesi, s'implantent à Lombok et y introduisent un islam plus orthodoxe issu de la tradition sunnite. Localement, cela prend la forme du *Waktu Lima*¹³ (Telle 2009; Cederroth 2015). Ainsi, la double origine de l'islam chez les *Sasaks* les divise en les catégorisant comme adeptes du *Wetu Telu* ou du *Waktu Lima*. Le clivage entre les deux se renforcera d'ailleurs, nous le verrons, en raison des multiples conquêtes, coloniales ou balinaises, qui marqueront Lombok et ses habitants.

¹² En langue *sasak*, *Wetu* dérive du mot *Metu* qui signifie « provenir » ou « générer », alors que le mot *Telu* signifie le nombre trois. Ensemble, ces deux mots référaient à l'accouchement vivipare, à celui ovipare et à la dispersion de graines, les trois types de reproduction qui sont à l'origine de tout être vivant (Telle 2009, 292).

¹³ Toujours en langue *sasak*, *Waktu Lima* signifie « cinq fois » et fait référence aux prières quotidiennes prescrites par les cinq piliers de l'islam (Telle 2009, 292).

Dans ses premiers temps, l'introduction de l'islam aurait malgré tout eu peu d'impact sur les relations de genre qui restent alors grandement définies par l'*adat* (Widjil Pangarsa 1992). À Lombok, où une économie de subsistance repose principalement sur la riziculture, la division sexuelle du travail rend la participation des deux sexes indispensables à la bonne récolte. Certaines tâches sont strictement réservées à chacun des sexes. Les femmes plantent les jeunes pousses de riz alors que les hommes s'occupent préalablement de labourer la terre.

La gestion des récoltes est également une affaire féminine. On juge que seules les femmes mariées peuvent évaluer la quantité de riz nécessaire pour nourrir leur famille. «*In Sasak society, women are the principal provider of meals [...] [and] the female domain of domestic budgeting [...] includes the management of food-exchanges between houses*» (Telle 2007a, 139). Conséquemment, elles sont généralement les seules ayant accès aux greniers où sont entreposées les récoltes (Sukenti et al. 2016, 193). Elles gèrent ainsi les quantités allouées à la consommation quotidienne ou rituelle et déterminent ce qui peut être revendu au marché¹⁴. Ces places de commerce hebdomadaires, largement tenues par les femmes, leur permettent d'échanger nourriture et vêtements qu'elles ont elles-mêmes tissés (Andaya 2018). Les hommes, quant à eux, s'occupent des transactions commerciales de longue distance. Cette logique complémentaire s'applique également lors des différentes festivités *sasaks* (Telle 2007a, 318). Encore aujourd'hui, lors des *begawe* (festins rituels), ce sont les femmes qui gèrent les quantités de riz et qui le cuisine alors que les hommes s'occupent de la viande et de mélanger les épices.

À l'instar de plusieurs autres régions indonésiennes, les *Sasaks* ont un mode de filiation bilatéral, mais avec une emphase patrilinéaire (Krulfield 1972, 66; Hunter 2000). Le mariage préférentiel implique qu'on arrange le mariage des jeunes filles avec leur cousin patriparallèle ou un homme du voisinage, favorisant ainsi une endogamie à l'échelle villageoise (Grace 2004; Ecklund 1977, 2). La jeune épouse, qui se marie normalement vers l'âge de 16 ans, réside avec sa belle-famille jusqu'à ce que le jeune couple soit en

¹⁴ Avec l'introduction de la monnaie lors de la colonisation néerlandaise, les familles doivent désormais gérer leurs revenus pour se procurer leurs denrées alimentaires. Ayant longtemps géré les provisions de riz, l'introduction de la monnaie aurait naturellement désigné les femmes comme gestionnaires des économies familiales. Ainsi, il est raisonnable de penser que les habiletés financières qu'on reconnaît aux Indonésiennes aujourd'hui découleraient en grande partie de leur rôle traditionnel d'*inah beras* (mère du riz).

mesure d'établir sa propre maisonnée sur les terres paternelles voisines. Encore aujourd'hui, ces tendances matrimoniales caractérisent les unions, et ce, particulièrement dans les régions rurales de l'île (Bennett 2005 b).

2.1.3 Royaumes balinais et colonisation néerlandaise (XVI^e siècle – 1945)

Entre 1740 et 1891, la dynastie balinaise de Karangasem étend son royaume sur Lombok. Dans les territoires de l'ouest de l'île, plusieurs Balinais de religion hindoue-bouddhiste s'installent et marient des femmes *sasaks* (Telle 2009, 291-92). Dans cette région, les *Sasaks* participent également aux festivals balinais et fréquentent même leurs lieux de culte (Harnish 2005). Cette cohabitation aura pour effet de greffer de nombreux éléments balinais aux traditions *sasaks*¹⁵. La situation est toutefois bien différente dans l'est de l'île, où le pouvoir du royaume balinais ne s'est jamais complètement consolidé et où l'islam devient un marqueur identitaire de plus en plus important (Telle 2009, 291-92). En 1891, une rébellion *sasak* s'y organise et les Néerlandais, jusqu'alors tenus à l'écart par les Balinais, y voient un prétexte pour déployer leurs troupes militaires. En 1894, les troupes néerlandaises renverseront les Balinais et l'île passera sous l'administration des Pays-Bas (Telle 2009; Platt 2017, 15).

Pour assurer la docilité de leurs nouveaux sujets, les Néerlandais miseront sur l'identité musulmane des *Sasaks* qui avait déjà été mobilisée lors des rébellions¹⁶. Ils attribueront des statuts de noblesse aux hommes *sasaks* les plus pieux et les érigeront au titre de chefs de village. Dans ce contexte, l'islam devient un véhicule de mobilité sociale permettant d'évoluer en dehors des stratifications traditionnelles (Grace 2004). Conséquemment, de plus en plus de *Sasaks* effectuent des pèlerinages à la Mecque et acquièrent une éducation islamique leur permettant de transmettre leurs connaissances religieuses. L'instrumentalisation de l'identité musulmane des *Sasaks* par les Néerlandais aura pour effet d'encourager l'adhésion au *Waktu Lima* (Grace 2004). Dans le but d'établir une

¹⁵ Les rituels *sasaks* qui encadrent les mariages tels que les *begawe* ou les *nyongkolan* aujourd'hui ont d'ailleurs beaucoup de similitudes avec leurs équivalents balinais.

¹⁶ Cette politique coloniale contraste grandement avec l'approche qui est appliquée ailleurs dans les Indes néerlandaises et qui mise plutôt sur l'autorité traditionnelle de l'*adat*, jugée moins dangereuse que l'islam (McVey 1995 : 315; Rajagukguk 2012 : 215).

« vraie culture islamique », les traditions et les arts balinaïses seront proscrits (Harnish 2005, 38-39; Telle 2009, 292) et les traditions *Wetu Telu* stigmatisées (Cederroth 1992, 10).

Comme ailleurs en Indonésie, ce n'est donc que vers la fin du XIX^e siècle que se produit une prolifération d'enseignements musulmans plus orthodoxes à Lombok (Dewi 2012; Platt 2017). Cette observance plus marquée des principes islamiques est connue pour avoir modifié les relations de genre. Alors que les institutions islamiques faisaient plutôt la promotion d'une élite religieuse masculine, les activités des femmes en tant que commerçantes et leurs pouvoirs en tant que médiatrice spirituelle et guérisseuse ont décliné (Blackwood 2005)¹⁷.

Les politiques coloniales des Néerlandais changent également de manière drastique l'économie de l'île. L'intensification des rizicultures se produit grâce à l'imposition de journées de corvées aux hommes locaux (Telle 2007, 308). Au final, cette production permet de faire des exportations massives de riz vers l'Europe et les autres régions colonisées de l'archipel, un commerce qui ne peut se réaliser qu'au péril des *Sasaks*. Comme Kari Telle l'explique :

The combined result of rapid population growth, heavy taxation, and high levels of rice export had severe consequences for the increasingly impoverished Sasak population. Towards the end of the colonial era it was, "common knowledge among Dutch officials that about one-third of the population was destitute" (van der Kraan 1980 : 169). Summing up the legacy of Dutch colonial rule, van der Kraan concludes that "in their half century rule on Lombok the island was turned into a region of endemic famine" (1980: 173). (Telle 2007a, 309)

Enfin, l'administration de l'île par les Néerlandais mise sur la diffusion d'une idéologie profondément patriarcale qui implique que le rôle des femmes soit à l'attention des hommes en tant que mère au foyer ou concubine (Stoler 2002). Au début du XX^e siècle, une pression s'est exercée sur ces femmes afin qu'elles acquièrent une éducation occidentale. Cette éducation, jugée nettement supérieure aux enseignements locaux, est vue comme le gage de leur capacité à devenir de bonnes épouses et de bonnes mères, des rôles primordiaux dans le développement d'une colonie moderne (Jones 2010, 864). L'instauration d'une expertise féminine, où des femmes néerlandaises éduquent les filles

¹⁷ En effet, l'islam, qui se base sur un transfert patrilinéaire de savoirs religieux et de pratiques dans une lignée familiale remontant jusqu'à Mohamed, laisse peu de place à la valorisation d'une expertise féminine (Blackwood 2005).

indonésiennes, est une partie importante de ce projet colonial (Jones 2010, 274). Il est également connu que les femmes des administrateurs néerlandais, un peu partout dans l'archipel, ont pour habitude de surveiller la sexualité de leurs domestiques (Jones 2010, 864). Perçus comme allant contre la nature divine, les pratiques et rituels transgenres autrefois valorisés pour leur pouvoir cosmique sont désormais illégitimes et réprimandés (Blackwood 2005, 872).

Bref, les politiques néerlandaises, en plus d'appauvrir la population, auront créé au fil du temps un environnement de plus en plus restrictif pour les femmes *sasaks* (Jones 2010, 864). Mais plus encore, en opposant un modèle européen, puritain et moderne aux pratiques locales, l'administration néerlandaise placera les femmes au cœur de la question identitaire *sasak*.

2.1.4 *Revolusi* (1945 – 1965)

Durant la Deuxième Guerre mondiale, le Japon envahit Lombok et l'occupe jusqu'à sa défaite contre les Alliés et la *Déclaration de l'indépendance de l'Indonésie* en 1945. Les Néerlandais tentent de reprendre l'île, mais sont efficacement repoussés par le nouveau gouvernement de Sukarno qui marque le début d'une nouvelle ère : la *Revolusi* (Grace 2004). À Java, le mouvement à l'origine de la *Revolusi* n'est pas totalement nouveau. Depuis le début du XX^e siècle, un esprit nationaliste progressiste s'y développe. Comme ailleurs en Asie, la *Revolusi* a pour but de bâtir une nation moderne, mais autonome, qui se veut libre de l'hégémonie occidentale (Platt, Davies et Bennett 2018).

Un important domaine où cette indépendance est discutée est celui des droits et des devoirs féminins. Entre 1912 et 1928, les associations de femmes prolifèrent tant à Java qu'ailleurs dans l'archipel (Dewi 2012, 117). Le plus célèbre d'entre eux, le mouvement Gerwani, encourage les femmes à participer à cette révolution nationale. Selon Saskia Wieringa :

All family members were involved in fulfilling the needs of the revolutionary society that Sukarno aimed to build. A term commonly used was "revolutionary emancipation", which was not further defined. But Gerwani fought for women's political participation and social justice, opposing polygyny and domestic violence.
(Wieringa 2015, 29)

En 1945, l'Indonésie adhère aux principes de neutralité religieuse et reconnaît officiellement l'égalité des sexes dans sa constitution (Reeves 1987).

L'idéologie nationaliste de la *Revolusi* n'offre cependant pas un terrain libre de tout obstacle pour cette « émancipation féminine ». L'Indonésie est alors une nation émergente qui cherche toujours à définir sa nationalité. La confession musulmane, un des rares traits partagés dans un archipel hautement diversifié, s'impose comme le symbole de l'identité indonésienne. Ainsi, la renégociation des rôles féminins implique de faire référence aux principes islamiques. Deux concepts centraux viendront délimiter les débats sociaux touchant les femmes : le *kodrath* et le *fitrah* (Dewi 2012, 118). Le *kodrath* fait référence à la nécessité d'agir correctement selon son sexe. Dans cette optique, les différences biologiques entre les hommes et les femmes dictent leurs rôles essentiels au sein de la société. Pour les hommes, ce rôle consiste à réaliser le dur travail physique alors que pour les femmes, leur déterminisme biologique leur impute le rôle de mère à travers la grossesse, l'accouchement et l'allaitement. Le concept de *fitrah*, quant à lui, implique le devoir de chacun des sexes de ne pas empiéter sur celui de l'autre sexe. Pour les femmes, cela signifie de ne pas prendre d'emploi masculin (comme être médecin, machiniste ou politicienne par exemple) et d'éviter de se mêler aux hommes publiquement (Dewi 2012, 119).

Somme toute, les discours de la *Revolusi* portant sur les genres et la sexualité ont alimenté la différence idéologique entre les hommes et les femmes qui avait été établie durant la période coloniale. « La nouvelle femme indonésienne » est bien appelée à prendre part aux activités citoyennes et à prendre des rôles auxiliaires au sein des institutions islamiques modernes, mais son statut et son identité débutent toujours par son accomplissement en tant que mère et épouse (Blackwood 2005, 869).

2.1.5 *Orde Baru* (1965 – 1998)

Vers le milieu des années 60, dans un contexte de Guerre froide, de fortes tensions économiques et idéologiques animent la scène politique indonésienne. En 1965, ces tensions aboutiront à un putsch intramilitaire où des dirigeants de l'armée sont assassinés par des officiers communistes. Pour répondre à cette attaque, le général de l'armée indonésienne, Suharto, prend alors les commandes de l'armée. Il organise « une chasse aux communistes » et destitue le président Sukarno en raison de ses affinités politiques avec le *Parti communiste indonésien (PKI)* (Grace 2004). Entre 1965 et 1966, l'Indonésie sera témoin d'un génocide pendant lequel l'armée de Suharto, aidée par des organisations

islamiques et d'autres jeunes mouvements de droite, assassinera près d'un million de personnes associées de près ou de loin aux mouvements progressistes ou communistes (Wieringa 2015, 30). L'*Orde Baru* de Suharto mènera une campagne antiféministe et persécutera le célèbre mouvement pour les femmes Gerwani. Ses membres seront tués, emprisonnés ou muselés, et les discours de Suharto associeront le militantisme féministe à la débauche et au communisme (Wieringa 2015, 30).

À Lombok, cette traque anticomuniste aura pour effet de mêler la division entre les *Wetu Telu* et les *Waktu Lima* aux enjeux nationaux. Comme d'autres à Java (Hefner 2011), les *Wetu Telu*, en raison de leur hétérodoxie, seront accusés par leurs confrères orthodoxes de sympathiser avec la cause communiste. Plus de 50 000 *Wetu Telu* seront les victimes d'un massacre (Grace 2004, 3) pendant lequel leurs mosquées seront brûlées, leurs sites et leurs objets sacrés détruits et l'accès à leurs cimetières interdit (McVey 1995). Une fois les violences calmées, les survivants seront forcés de se convertir au *Waktu Lima*. Le Département des Affaires Religieuses soumettra plusieurs *Wetu Telu* à des programmes d'éducation destinés à leur inculquer l'importance des devoirs civils et religieux perçus comme des marqueurs de civilisation, de modernité et d'acceptation de l'autorité étatique (Grace 2004, 3; Telle 2009, 292-93). Alors que les rapports néerlandais estimaient que 50 % des *Sasaks* adhéraient au *Wetu Telu* dans les années 1930, ils ne représentaient plus que 20 % en 1965 (Cederroth 2015). Bref, les tumultes de l'*Orde Baru* de Suharto auront eu pour effet de raviver, encore une fois, l'identité musulmane des *Sasaks*.

Les massacres de 1965-66 marqueront le début d'une dictature de droite qui perdurera jusqu'à la fin du XX^e siècle. Pour asseoir son pouvoir, tant dans les sphères publiques que privées, Suharto, désormais Président de la République indonésienne, misera sur une puissante idéologie familiale (Brenner 2011, 480). En anthropologie et en sociologie, les diverses répercussions de sa propagande font l'objet d'une vaste littérature (voir par exemple Brenner 2011, Platt et ass. 2016, Wieringa 2015, Jones 2010 et Aisyah et Parker 2014). D'un constat général, on peut avancer que l'idéologie étatique de l'*Orde Baru*, par ses références omniprésentes aux images d'épouses dévouées, de mères sacrifiées et de citoyennes impliquées dans les programmes gouvernementaux, aura érigé un nouvel idéal de citoyenneté féminine indonésienne (Brenner 2011, 480). Cet idéal nie non seulement l'importance de la contribution économique des femmes à leur foyer, mais renforce leur

position de subordonnée en son sein comme l'expression de leur *kodrath* (déterminisme biologique) (Platt et al. 2018, 12-13; Aisyah et Parker 2014, 210; Wieringa 2015, 31).

Si le rôle des femmes est si important dans l'idéologie de Suharto, c'est parce que ses objectifs de développement économique impliquent une transformation des cellules familiales. Dans sa vision, des familles nucléaires, plus petites que les familles traditionnelles, promettent un avenir plus prospère pour les prochaines générations (Cammack et Heaton 2001). Pour assurer cette réduction des foyers, l'*Orde Baru* mettra sur pied un programme de planification familiale. Conduit par le PKK (*Family Welfare Guidance*), le programme misera sur la participation des épouses des hommes de l'organisation (Wieringa 2015, 31). En plus d'agir comme modèle de citoyennes modernes, leur implication auprès des femmes locales assurera la diffusion des idéaux étatiques à l'échelle locale.

La nucléarisation des ménages s'accompagne également d'objectifs de scolarisation. Les politiques de Suharto réussirent à établir une scolarisation primaire presque totale et augmenteront de manière significative la présence de femmes dans les institutions scolaires secondaires (collèges) et tertiaires (universités) (Smith-Hefner 2007). Cette scolarisation massive aura pour effet d'allonger la période de célibat chez les jeunes, et ce, particulièrement chez les filles.

Up until the 1960s, one-third of Indonesian women were married by age sixteen. By the late 1970s, only 10% of women were marrying by that age (Jones 1994: 76). Urban areas saw more rapid rises than rural areas, but by 1985, the mean age at marriage among Indonesian women had reached 20.7. (G. W. Jones 2001, 83)

Toutefois, malgré leur éducation et les opportunités d'emploi émergentes, les femmes de la classe moyenne indonésienne resteront concentrées sur leur rôle de femme au foyer, adhérant au consensus général selon lequel un emploi en dehors de la maison compromet le soin des enfants (Smith-Hefner 2007, 394). L'emploi féminin idéal consiste à tenir un petit commerce devant leur maison. Cela leur permet d'investir leurs qualités féminines de gestion financière tout en leur fournissant un horaire flexible et compatible avec leurs rôles familiaux (Reeves 1987). Toutefois, ce rôle de gestionnaire ne leur donne pas nécessairement la liberté d'orienter l'économie familiale, responsabilité qui revient de droit à leur époux (Aisyah et Parker 2014, 212).

Pendant ses 30 ans de dictature, Suharto aura érigé un idéal familial empli de promesses de développement, de modernité et de prospérité. En tant que subordonnées naturelles de leur mari, les femmes ont été encouragées à s'investir dans les initiatives gouvernementales dans la mesure où elles comblaient d'abord les besoins de leur foyer. Toutefois, l'hégémonie de l'*Orde Baru* ne résistera pas à l'instabilité économique qui s'empare tranquillement de l'Indonésie à partir des années 80 (Brenner 1996). C'est d'ailleurs la crise économique asiatique de 1997 qui mettra fin à la dictature et débouchera sur l'ère politique actuelle : la *Reformasi*.

2.1.6 *Reformasi* (depuis 1998)

Malgré le fait que la *Reformasi* ait débuté en 1998, on peut dater l'origine de ses fondations idéologiques dans les années 80. Durant ses années au pouvoir, Suharto aura ouvert le pays aux investisseurs étrangers en leur allouant une grande liberté dans leurs secteurs d'activités (clubs de nuits, hôtels de luxe, etc.) (Bahramitash 2004). À grande échelle, les politiques de Suharto auront eu l'effet d'appauvrir la population au profit d'une petite élite réputée pour son manque d'intégrité. Cet appauvrissement, jumelé à la prolifération de secteurs prônant la décadence (consommation d'alcool et prostitution), alimentera une grogne générale contre le régime. Si la propagande et la répression militaire de l'État avaient jusqu'alors empêché l'émergence de toute opposition politique, une résistance finit par s'installer au sein des mouvements étudiants. Faute d'alternative, ces derniers s'intégreront aux organisations islamiques dont les réseaux étaient restés importants malgré la censure de Suharto (Wieringa 2015; Smith-Hefner 2007; Dewi 2012; Brenner 1996). Influencée par le Renouveau islamique qui se concrétisait alors au Moyen-Orient, la lutte pour renverser le régime de Suharto prend rapidement l'allure d'une croisade morale guidée par des enseignements islamiques (Bennett et Davies 2014, 5; Brenner 1996, 677; Platt, Davies et Bennett 2018, 4).

Durant ses deux premières décennies de présidence, Suharto, craignant le pouvoir subversif des organisations musulmanes, décourage les démonstrations publiques de piété (Bahramitash 2004). Jusqu'en 1991, il interdira même le port du voile dans les institutions scolaires étatiques (Smith-Hefner 2007, 397). C'est donc en signe de contestation de ces politiques que les étudiantes universitaires se sont mises à porter le voile sur les campus

(Dewi 2012; Brenner 1996). Après la chute de Suharto, l'islam reste la référence morale de la *Reformasi*. Avec le développement des médias transnationaux, l'Indonésie s'intègre à une vaste communauté musulmane et s'interroge de plus en plus sur les modalités d'une « vraie piété » (Nisa 2012; Brenner 1996, 678). Ainsi, malgré la fin des protestations étudiantes, le port du voile continue à gagner en popularité depuis les années 90 (Smith-Hefner 2007; C. Jones 2010). Si cela est particulièrement vrai pour les régions les plus urbanisées de l'archipel, le voile islamique se normalise aussi dans les régions plus rurales de Lombok comme Sunut Blongas¹⁸.

La chute de l'*Orde Baru* met fin à 30 ans de censure et de propagande étatique. L'effervescence politique et la libéralisation des médias permettent l'émergence de plusieurs mouvements séculiers ou islamiques, conservateurs comme progressistes. Dans les années 2000, ce contexte sera favorable à une démocratisation des débats autour de la sexualité (Bennett et Davies 2014, 6; Abdmolaei et Hoodfar 2018; Platt 2017; Buttenheim et Nobles 2009). Encore peu modéré par l'État indonésien, Facebook institue un forum public où les modes et les idéologies se répandent facilement, créant de nouvelles solidarités à travers l'archipel¹⁹ (Platt, Davies et Bennett 2018, 11).

Java, par ses nombreuses productions cinématographiques, diffuse ses idéaux genrés partout dans l'archipel. Les *sinetron*, un genre de téléromans très prisés par les jeunes femmes *sasak*, en sont d'ailleurs très empreints. Tournant toujours autour d'une trame romantique, ces productions mettent en scène des personnages dont les profils sont soit bons ou mauvais, mais très rarement ambivalents (Udasmoro 2013). Les *sinetron* sont particulièrement constants dans la construction de leurs personnages féminins dont les activités sont systématiquement ancrées dans la maisonnée (Blackwood 2005, 869). Les

¹⁸ À Sunut Blongas, une majorité de femmes *sasak* se voile au quotidien. Au-delà des principes de modestie, les femmes *sasak* portent des vêtements longs et le voile dans le but de se protéger du soleil et de prévenir le bronzage de leur peau qui n'est que bien rarement suffisamment claire à leur goût. Dans les Indomarets (chaîne de magasins populaire), surtout ceux qui sont loin des centres touristiques, on peine d'ailleurs à trouver des cosmétiques sans agent blanchissant pour la peau. La blancheur de ma peau me valait d'ailleurs beaucoup d'attention alors que je fréquentais les différents *dusun* (hameaux) à l'occasion des mariages. Je me faisais souvent talonner par des femmes qui ne cessaient de me complimenter et qui prenaient plaisir à m'observer lorsque je me faisais maquiller pour le *nyongkolan*.

¹⁹ Étant le quatrième pays le plus friand de Facebook en nombre d'utilisateurs (Davies 2015), l'Indonésie s'est rapidement familiarisée avec la plateforme. Au moment de mon terrain, les *Sasaks*, surtout les jeunes adultes, étaient très actifs sur Facebook.

héroïnes sont respectueuses des traditions et ont invariablement un caractère doux et passif. Au contraire, les « mauvaises femmes », très actives dans leur rôle d'antagonistes, portent des vêtements sexy et à la mode. Cette forte dichotomie a pour effet de catégoriser clairement les comportements comme étant idéaux ou détestables. Ultimement, ces productions télévisuelles envoient un message très clair selon lequel la patience et la vertu mènent au bonheur (Udasmoro 2013, 159). Si les *sinetron* renforcent des traits masculins et féminins déjà érigés lors de la colonisation et de l'*Orde Baru*, ils permettent également de diffuser de nouveaux standards, notamment quant au choix du partenaire (Aisyah et Parker 2014, 213). Alors que le mariage arrangé a longtemps été la norme, il revient désormais aux jeunes adultes de choisir leur partenaire. Le fait que le mariage d'amour soit aujourd'hui au centre des *sinetron* est le témoin d'une transformation plus générale des pratiques maritales, lesquelles s'expliquent plus aisément par de nouveaux impératifs économiques.

La forte inflation qui a suivi la crise économique asiatique de 1997 fait en sorte que les ménages, bien que plus petits qu'autrefois, ont besoin de deux salaires pour maintenir un mode de vie « décent » (Bennett 2005 a). Ainsi, le revenu des épouses apparaît comme de plus en plus indispensable au bien-être familial (Smith-Hefner 2018, 412). Conscients de cette nouvelle dynamique, les parents sont davantage préoccupés par la capacité de leurs filles à travailler (Smith-Hefner 2018, 412). N'ayant plus droit de regard sur le choix de leur gendre, c'est leur nouvelle manière de s'assurer de la sécurité économique de leurs filles. Les avantages de cette autonomie financière se doivent cependant d'être nuancés puisqu'ils impliquent souvent une surcharge de travail pour les femmes. En fait, partager un rôle de pourvoyeuse ne les dispense pas de leurs devoirs dans la sphère domestique. Échouer à remplir ces devoirs les rendrait d'ailleurs plus vulnérables aux violences conjugales (Aisyah et Parker 2014, 215). D'autre part, même si les travailleuses assument une double responsabilité familiale, elles ne jouissent pas nécessairement d'une plus grande autonomie face à leurs aspirations professionnelles puisque ces dernières restent conditionnelles à l'approbation de leurs parents ou de leur mari (Aisyah et Parker 2014).

Enfin, si la première décennie de la *Reformasi* est associée à une libéralisation des discours et une valorisation des droits humains²⁰, la loi antipornographique de 2007 marque un tournant politique dénoncé pour sa misogynie et pour avoir lâché un trop grand lest aux partis islamiques fondamentalistes (Wieringa 2015; Brenner 2011). Stimulée par les conflits militaires du nouveau millénaire entre l'Occident et le Moyen-Orient, cette résurgence islamique transparaît dans le discours étatique de ce que Weiringa appelle désormais la *post-Reformasi*²¹. Ainsi, le gouvernement indonésien fait aujourd'hui la promotion d'une idéologie hétéronormative très proche de celle qui était prisée durant l'*Orde Baru* de Suharto. Encourageant une même division sexuelle des tâches, le discours actuel est même plus restrictif puisqu'il appelle davantage à la piété. Selon Weiringa, une telle observance religieuse impliquerait une réduction de la mobilité des femmes (Wieringa 2015, 34-35), et ce, malgré le fait que la nouvelle situation économique du pays nécessite qu'elles contractent des emplois rémunérés en dehors de leur maisonnée.

L'influence du discours de l'état à Lombok doit cependant être relativisée. Elle n'est pas absolue et ne supprime pas l'autorité de l'*adat*. D'autre part, si Lombok est aujourd'hui réputée pour sa dévotion religieuse, elle reste relativement étrangère aux mouvements fondamentalistes islamiques en éclosion depuis la «*post-Reformasi*». En fait, selon plusieurs chercheurs (Widjil Pangarsa 1992, 81; Bennett 2008, 10; Hunter 2000), l'orthodoxie des *Sasaks* se comprendrait davantage comme une orthopraxie où la performance des obligations religieuses²² a préséance sur les enjeux politiques mondiaux ou nationaux.

²⁰ Par exemple, la loi sur la violence conjugale adoptée en 2004.

²¹ En effet, un changement idéologique se perçoit à travers les positions du PKS, le ministère des Affaires des femmes. Alors qu'un discours sur le droit des femmes aurait prévalu après 1998, il aurait depuis été remplacé par un discours hétéronormatif sur « la famille heureuse » (en indonésien *keluarga sakinah*) dans lequel les femmes sont mises dans des positions de subordonnées (Wieringa 2015, 27). Comme le rapporte Wieringa : « *A good wife in the harmonious and sakinah families Dr Sugiri advocates has to be pious [shalinah]. She has to be dedicated to her husband (taat dan mengabdikan 2007, 28), always please his heart and in general have a pliant and sweet constitution, particularly when her husband goes out for work. She must be grateful to her husband for providing her with her daily needs (2007, 31). She has to look after the children, breastfeed them (for 30 months, Sugiri advise), look after her own reputation and not waste money (Boros 2007, 37).* » (Wieringa 2015 :34)

²² Comme les prières quotidiennes, la charité, les services communautaires visant l'entretien des mosquées, le jeûne durant le mois du ramadan, le pèlerinage à la Mecque ou l'éducation islamique (Bennett 2005b,10).

2.2 Considérations historiques et identités locales

En nous intéressant à l'histoire des *Sasaks*, nous avons pu remarquer que les différents revirements historiques ont, à maintes reprises, eu l'effet de raviver l'identité musulmane des *Sasaks*. Le syncrétisme initial de l'islam a eu pour effet de greffer ses racines à celles des traditions locales et de lui conférer une légitimité ancienne. Avec la domination balinaise, l'islam est devenu un marqueur de différenciation identitaire entre les *Sasaks* et les Balinais. Sous l'administration néerlandaise, puis lors des massacres de 1965, l'identification à un islam plus orthodoxe a été encouragée par des opportunités de mobilité sociale, mais aussi imposée comme gage de sécurité. Enfin, cette identité musulmane, déjà marquée au milieu du XX^e siècle, n'aura été que vivifiée par les discours nationaux, tant sous l'*Orde Baru* que depuis la *Reformasi*. Dans une société longtemps marquée par une complémentarité des sexes comme unité de production, à la fois économique et symbolique, cette islamisation valorise désormais la servitude des épouses au profit de leur mari.

Nous avons également pu voir que Lombok a été marquée par une succession de conquêtes menées par des ethnies extérieures et toujours minoritaires, sans jamais que les *Sasaks*, ethnie majoritaire de l'île, n'aient d'entière autonomie politique. Suivant la logique de Barth, l'identité des *Sasaks* s'est donc formée par l'adoption ou le rejet de pratiques associées à un Autre changeant, mais toujours dominant. L'administration néerlandaise, en opposant explicitement la sexualité des *Sasaks* à celle des Blancs (*bule*), a positionné les femmes au cœur de la question identitaire *sasak*. Encore aujourd'hui, ce rapport de subordination ethnique marque l'industrie du tourisme et ceux qui en dépendent sont amenés à tolérer des comportements qu'ils jugent culturellement offensants (nudité). Un rapport de domination ethnique se dessine également entre le gouvernement (localement associé à la culture javanaise) et la population locale alors que les fonctionnaires expliquent les ratés du développement économique de Lombok par un attachement trop rigide des *Sasaks* à leur *adat*, notamment en matière d'économie familiale (Bennett 2005 b, 9). Bref, le contexte historique de Lombok nous permet de mieux comprendre comment les relations de genre sont devenues, en quelque sorte, un bastion de l'identité *sasak*.

Conclusion

La perspective historique mise de l'avant dans ce chapitre a mis en évidence que les performances genrées *sasaks* sont grandement déterminées par l'islam et l'*adat*, mais aussi par la culture populaire et les nouveaux impératifs économiques. En ancrant leur légitimité dans la tradition ou dans la modernité, ces autorités encouragent des pratiques qui se concilient ou résistent aux autres institutions.

Cette effervescence crée une image complexe, parfois contradictoire, et difficile à délimiter. Comme Grace (2004, 18) l'a fait valoir, tenter de résumer les relations de genre *sasaks* en une série de comportements normatifs présente le danger de nier les espaces de négociation qui composent la réalité des femmes *sasak*.

Néanmoins, ce survol historique nous indique que s'il a existé (et existe toujours) une convergence entre les différents modèles de féminité *sasaks*, elle réside certainement dans leur finalité : les femmes doivent assurer le bien-être familial en tant qu'*épouse* et *mère*. Ces rôles, nous le verrons, ne peuvent être compris en vase clos, et quiconque désire en saisir la complexité doit les replacer dans les logiques plus générales de la parenté *sasak*, sujet qui sera au cœur du Chapitre 4.

Chapitre 3 - Cadre méthodologique

Introduction

Conformément à la tradition anthropologique, la collecte des données s'est réalisée à travers un terrain ethnographique. Cette démarche, essentiellement inductive et qualitative, cherche à mettre en relief autant les régularités que les particularités propres à l'objet d'étude (Saint-Cyr Tribble et Saintonge 1999). D'une durée de trois mois, ce terrain a été le lieu de plusieurs techniques de collecte de données telles que l'observation participante, la collecte de schémas de parenté et la réalisation d'entretiens semi-dirigés.

Le présent chapitre vise à expliciter les différentes méthodes employées pour documenter le quotidien des femmes *sasaks* travaillant dans le domaine touristique. Je commencerai par présenter le site de mon terrain ethnographique. En introduisant le préterrain que j'ai fait en 2016, j'exposerai les raisons qui m'ont poussée à mener ma recherche à Sunut Blongas²³. Une brève présentation de ce village, de son économie et de son organisation politique permettra de contextualiser ma collecte de données.

Comme l'observation participante est au cœur de ma méthodologie de recherche, une section lui sera réservée. Je discuterai des stratégies que j'ai employées pour optimiser mon intégration à la communauté de Sunut Blongas et ainsi me rapprocher de la réalité des femmes de ce village. En cernant ma positionnalité, cette discussion tendra à dégager ma subjectivité d'une manière qui la rende utile dans la contextualisation de mes données. Je présenterai ensuite les principaux lieux et événements qui ont fait l'objet de mes observations, puis discuterai de mes techniques de prise de notes. Enfin, une dernière section sera réservée aux entretiens et aux schémas de parenté. J'expliquerai comment j'ai recruté mes participants et donnerai le détail de ces deux outils, élaborant leur conception et leur pertinence épistémologique.

²³ Nom fictif.

3.1 Emplacement du terrain ethnographique

3.1.1 Prétérain et choix du site de la recherche

À l'automne 2016, j'ai voyagé pendant deux mois en Indonésie avec Julien, mon conjoint. Commenant à Bali, nous avons vite tourné notre intérêt vers les îles de l'est dont les brochures touristiques vantaient le caractère plus rural et authentique. Alors que nous visitons Kuta, principal centre touristique du sud de Lombok réputé pour ses « breaks de surf », nous avons découvert le petit village de Sunut Blongas qui se trouve à proximité. Nous nous sommes rapidement liés d'amitié avec les employés de notre auberge, si bien que nous avons passé la majorité de nos soirées en leur compagnie, repoussant constamment la date de notre départ. Trois semaines plus tard, nos amis se confiaient de plus en plus concernant leurs conditions de travail et leurs ambitions professionnelles. La construction d'un important complexe hôtelier par un propriétaire étranger à proximité de la plage provoquait d'ailleurs plusieurs discussions sur l'avenir de la région. Attirant mon attention sur la dynamique des emplois touristiques, j'ai pu remarquer plusieurs divergences entre le travail des hommes et celui des femmes.

De retour au Québec, j'ai réalisé que mon séjour en Indonésie m'offrait tous les avantages d'un terrain exploratoire (Barrett et Cason 2010; Beaud et Weber 2010). En y situant ma recherche, Lombok m'offrait l'occasion de réinvestir mes observations personnelles tout en facilitant mon accès à la communauté locale par les amitiés que j'y avais déjà développées. En m'intéressant plus particulièrement aux employés du domaine touristique, je pouvais également miser sur leur maîtrise de l'anglais et réduire ma barrière linguistique. Enfin, en ciblant les relations de genre et plus particulièrement le rôle des femmes, je désirais me rapprocher de la réalité féminine et ainsi assouvir une curiosité personnelle : les femmes étant plus réservées que les hommes avec les touristes, le monde féminin m'était resté opaque lors de mon premier séjour.

3.1.2 Le village de Sunut Blongas

Sunut Blongas est un *desa* (village) d'environ 1000 habitants. Les dix *dusuns* (hameaux) qui le composent rayonnent autour d'une petite baie océanique dans laquelle

repose une grande plage au sable blanc. Si le premier *dusun* s'est construit à même la plage, les autres ont pris racine dans les plaines et les montagnes avoisinantes.

L'économie traditionnelle des différents *dusuns* reflète les ressources naturelles présentes sur leur territoire. La plage principale siège dans une baie riche en poissons et en calmars qui la rendent propice à la pêche. La relative tranquillité des eaux y favorise également l'élevage de langoustes. Dans les plaines, on pratique la culture du tabac alors que le dénivellement des montagnes se prête bien à la riziculture durant des pluies annuelles. Le marché hebdomadaire du village relie les différentes économies des *dusuns*. Principalement tenus et fréquentés par des femmes, les kiosques permettent l'échange de nourriture et d'artisanat (*cobeq, bendang*, etc.), des produits dont la qualité vaut parfois un détour dans les villages avoisinants.

L'ensemble des *dusuns* est sous la juridiction du *kepala desa*, le « chef du village », qui s'occupe des institutions villageoises partagées, comme les écoles et les mosquées. Chaque *dusun* possède également son propre *kadus*. Ce dernier a la responsabilité de veiller au bon fonctionnement du *dusun* en jouant un rôle de médiateur lors de conflits. À Sunut Blongas, cette médiation s'étend même jusqu'aux conflits entre *braye* (terme qu'on me traduisait par *boyfriend* et *girlfriend*)²⁴. Le *kadus* occupe également une place centrale lors des mariages puisqu'il prend systématiquement part aux négociations qui précèdent l'*akat nikah*, une cérémonie qui scelle officiellement l'union des époux par le paiement du prix de la mariée.

En pratique, les pouvoirs des *kadus* sont déterminants dans la vie des villageois puisqu'ils jouent un rôle important dans la distribution des ressources gouvernementales. Lors de mon séjour, une campagne de contraception²⁵ avait failli à rejoindre l'entièreté des femmes du village puisque trois de ses neuf *kadus* avaient omis d'informer leur *dusun* de l'évènement. Certaines femmes n'ont donc pas eu accès aux moyens de contraception qui y étaient offerts gratuitement.

²⁴ À titre d'exemple, on m'a fait part du cas d'une jeune fille que le *kadus* avait obligée à rendre certains cadeaux qui lui avaient été offerts par un jeune homme puisqu'elle avait finalement refusé de le marier.

²⁵ Je fais référence ici au *Socialisi contracepsi*, un évènement auquel j'ai participé et dont je ferai mention un peu plus loin à la section 3.2.1, sous la rubrique « Implication communautaire ».

3.2 Observation participante

L'observation participante est sans doute ce qui fait l'essence de la méthode ethnographique. Via un engagement à long terme avec un groupe de personnes de prime abord étrangères, cette méthode oblige l'anthropologue à vivre et à expérimenter le monde selon leurs perspectives et leurs actions (Shah 2017, 51). Cette immersion l'engage dans un processus d'enculturation (DeWalt et DeWalt 2011) qui, ultimement, lui permet d'aborder sa problématique de manière holistique, mais aussi de comprendre certains mécanismes difficilement décriptables pour quiconque demeure en situation d'extériorité (Bastien 2007).

Ainsi, la bonne intégration du chercheur dans la population qu'il étudie est probablement le facteur le plus décisif dans la réussite d'une enquête ethnographique. Sans réelle intégration, sans contact honnête et authentique avec la vie d'autrui, l'ethnologue risque de rester en périphérie de son objet de recherche et de produire des données superficielles (Shah 2017). Dans les prochaines lignes, je ferai part des différentes stratégies que j'ai mobilisées pour maximiser mon intégration à la communauté *sasak* de Sunut Blongas. Je présenterai les principaux lieux et évènements qui ont fait l'objet de mes observations. Enfin, je discuterai du processus de prise de note qui m'a permis de transformer mon expérience de terrain en données qualitatives.

3.2.1 Positionnalité et intégration sur le terrain

Le bon vouloir de l'anthropologue, son désir de cohabitation et de participation, ne sont pas les seuls facteurs qui lui garantissent son entrée sur le terrain. En fait, son intégration dépend avant tout de sa positionnalité, c'est-à-dire, de l'identité qu'il incarne pour la population locale (DeWalt 2014). Cette image que projette le chercheur dépend de plusieurs caractéristiques sur lesquelles il n'a aucun contrôle comme son genre, son âge ou encore la couleur de sa peau (Scheyvens 2014, 1; Caplan 1993, 178). Ce déterminisme n'est toutefois ni absolu ni infertile. En fait, une bonne compréhension de sa positionnalité permet au chercheur de saisir les opportunités qu'elle lui offre et lui donne les moyens d'anticiper et d'ainsi éviter certaines situations d'inconduite qui pourraient être néfastes pour ses informateurs ou pour lui-même.

Être une *bule*

Étant une jeune femme blanche, j'étais systématiquement considérée comme une *bule*, une touriste occidentale. Sur le terrain, cette identité s'est avérée à la fois avantageuse et contraignante. D'un côté, être *bule* signifiait qu'on ne s'attendait pas aux mêmes performances de genre de ma part et rendait ainsi acceptable que j'adopte des comportements qui seraient normalement proscrits pour les femmes locales, comme surfer à l'occasion, boire de l'alcool ou fumer la cigarette. Cette identité rendait également acceptable mon intérêt pour rencontrer de potentiels informateurs, attitude qui aurait autrement été jugée incompatible avec la modestie féminine. Plusieurs locaux me considéraient comme une *artis* (une vedette), du fait de ma peau blanche. Bien que parfois embarrassante, cette popularité a facilité mon intégration lors des cérémonies villageoises où les femmes comme les hommes se proposaient avec enthousiasme pour me prendre sous leur aile et me guider dans les différentes tâches et activités. Ils devenaient alors de précieux interprètes culturels.

D'un autre côté, être une *bule* me rendait vulnérable au préjugé de femme impudique. Comme nous le verrons au chapitre 5 — Le tourisme de Sunut Blongas, les femmes occidentales ont la réputation d'avoir peu de cadres moraux quant à leurs agissements avec les hommes. Il m'était important de prendre en compte ce préjugé, non seulement pour préserver ma propre réputation, mais également pour ne pas entacher celle de mes informateurs. Pour ces raisons, j'ai veillé à respecter les règles de ségrégation sexuelle en évitant de me retrouver seule avec un homme. À cet égard, la présence de Julien m'a été d'un grand secours, puisque je pouvais facilement éviter ce genre de situation par son chaperonnage.

La tenue vestimentaire a souvent été un moyen employé par les anthropologues pour négocier leur identité (Barrett et Cason 2010; Caplan 1993; Lisiak 2015; Pelto et Pelto 1978). Ses vêtements, en renvoyant à un symbolisme particulier, sont pour lui un moyen efficace de jouer sur sa positionnalité (Lisiak 2015, 9). Dans un contexte musulman où l'habillement des femmes est vu comme la manifestation de leur modestie et, par extension, de leur moralité, il m'était particulièrement important de bien choisir mes vêtements. En

portant un *bendang*²⁶ et des chandails qui couvraient mes épaules, j'ai adopté les vêtements typiques des femmes *sasaks*. Cela m'a valu plusieurs compliments de la part des villageois et une certaine respectabilité. Dans une certaine mesure, j'ai ainsi pu me détacher des préjugés associés aux touristes.

Être en couple sur le terrain

Durant les dix semaines qu'a duré mon terrain, la présence de Julien²⁷ a grandement influencé ma positionnalité, mon identité sur le terrain, de sorte que mon intégration s'en est trouvée facilitée. Dans un premier temps, j'ai pu échapper à l'« anormalité » qu'une présence solo peut signifier dans une société sociocentrée comme l'Indonésie (Barrett et Cason 2010; Caplan 1993). Là où on préconise le bien-être familial et communautaire, être seul peut être compris comme une incapacité à honorer ses engagements auprès de ces groupes respectifs. C'est d'ailleurs une perception que partageaient certains de mes informateurs sur le terrain.

Être en couple m'a également permis de clarifier mes intentions de recherche. Il est connu que les femmes anthropologues, lorsqu'elles sont seules, peuvent être vues comme des potentielles partenaires amoureuses sur leur terrain (DeWalt et DeWalt 2011, 7). À Lombok, de telles attentes sont d'autant plus soutenues en raison du copinage²⁸ entre les femmes touristes et les hommes locaux. Or cette ambiguïté peut être la source d'une rivalité entre l'anthropologue et les femmes locales, nuisant ainsi à ses relations avec elles. Un statut de célibataire peut également être propice au harcèlement sexuel de la part des hommes locaux (Kloß 2017; Cupples et Kindon 2003; DeWalt et DeWalt 2011; Hapke et Ayyankeril 2011). Pour avoir déjà vécu ce genre de charge lorsque Julien s'absentait lors

²⁶ Le *bendang* est un vêtement traditionnel *sasak* qui consiste en une pièce de tissu rectangulaire et colorée que les femmes nouent autour de leur taille à la manière d'une jupe longue.

²⁷ Lorsqu'on se présentait, Julien et moi, comme un couple non marié, on traduisait notre relation par le terme *braye*, signifiant que nous étions « *girlfriend* » et « *boyfriend* », des statuts qui supposent simplement que nous nous fréquentons. Cependant, à force d'élaborer sur la nature de notre relation, sur notre cohabitation et nos engagements réciproques, plusieurs convenaient que nous étions davantage comme des *senine* et *semame* (mari et femme), certains nous recommandant même de nous présenter comme tels lors de nos futures rencontres.

²⁸ J'entends ici par copinage cette forme de tourisme sexuel plus ou moins formel où la touriste s'allie avec un « copain » local pour la durée de son séjour. Ce copain profite du luxe (hébergement, repas, activités, etc.) de la touriste et, en échange, il agit comme son amoureux, ce qui implique une certaine proximité et parfois des relations sexuelles.

de notre premier séjour, j'avais de bonnes raisons de croire que sa présence aurait l'avantage de décourager mes convoiteurs. En m'affichant à nouveau avec lui, deux ans après notre première visite, il était clair pour mes informateurs, tant hommes que femmes, que je ne cherchais pas à me trouver un partenaire, et ce, même si nous n'étions pas mariés. Bref, cela a eu le double effet de pacifier mes relations avec les habitants et d'augmenter ma sécurité.

Enfin, comme l'ont déjà souligné plusieurs anthropologues (DeWalt 2014; Scheyvens 2014; DeWalt et DeWalt 2011), avoir un partenaire masculin s'avère être une source d'information additionnelle sur certains terrains.

Some of the most successful and fascinating fieldwork is conducted by teams of men and women. [...] having a man and woman involved in fieldwork at the same time has provided a more balanced view of community life, of key relationships, and of the interaction of households and families than we would have had if we worked alone. (DeWalt 2014, 23)

Bien que Julien n'ait pas de formation en recherche ethnographique, j'ai pu bénéficier du partage de ses observations. Sa présence a également eu pour effet de rendre à l'aise mes informateurs masculins lors de nos discussions, me laissant la forte impression d'avoir été témoin de discours du «monde des hommes» qui ne m'auraient pas été accessibles autrement.

Implication communautaire

Entre le 28 juillet et le 19 août 2018, Lombok a été frappée par une série de séismes meurtriers qui ont causé plus de 500 morts (Le Devoir 2018). Les secousses ont démolé plusieurs villages dans le nord de l'île ainsi que de nombreux bâtiments à Mataram, la capitale de Lombok. Au moment de mon départ pour le terrain, plus de 400 000 personnes se retrouvaient sans abri et devaient vivre dans des tentes principalement fournies par des ONG.

Le premier séisme qui a frappé Lombok a eu lieu deux mois avant mon départ pour le terrain. Lorsque j'ai pris connaissance de l'ampleur des dégâts et de la précarité de la situation, j'ai organisé une collecte de fonds au Québec dans le but d'aider des familles dans le besoin. La plus importante part de l'argent a été dépensée pour venir en aide à un village du nord. Lorsque nous sommes arrivés à Lombok, la situation y était toujours

précaire. Avec l'aide de nos hôtes, nous avons acheté des denrées (couvertures, nourriture et eau) que nous avons ensuite distribuées dans un village du nord où l'aide gouvernementale tardait toujours. En attendant la reconstruction, nous espérons que cette initiative, aussi modeste soit-elle, puisse aider les familles de ce village.

À Sunut Blongas, les tremblements de terre n'avaient causé aucun blessé, mais la mosquée de notre *dusun* avait été partiellement démolie. Nous avons donc fourni une tonne de sable et des sacs de ciment, matériaux nécessaires à sa réparation. Aussi, une amie du village m'a fait part de son désir de donner des cours d'anglais aux enfants du village. Son but était de permettre à ces enfants d'accéder aux emplois touristiques qui leur resteraient inaccessibles sans la maîtrise de cette langue. Par contre, elle manquait d'argent pour se procurer le matériel de base comme un petit tableau blanc, des crayons et des cahiers d'exercices. Nous avons donc dépensé le reste de nos fonds dans l'achat de ce matériel. Lorsque les cours d'anglais ont commencé, nous nous sommes volontiers prêtés aux exercices de discussion qui visaient à améliorer la performance orale des élèves. Si nos intentions provenaient d'un honnête désir de participer au bien-être communautaire, elles ont certainement affecté la manière dont nous avons été perçus sur le terrain.

D'emblée, cette initiative entraine en contradiction avec l'idée selon laquelle le chercheur doit faire oublier sa présence et minimiser son influence sur le terrain. L'initiative comportait aussi le risque d'ombrager la raison de ma présence sur le terrain, soit mes activités de recherche. Or, comme le souligne Belinger (2016, 4), « *while anthropologists are invited to behave ethically in the field (Scheper-Hughes 1995), the chameleon-like experience of participant observation tends to produce such moral swinging, for better or the worse* ». À mes yeux, l'entorse apparaissait comme un moindre mal devant la gravité des besoins causés par les séismes. J'ai donc pris soin de présenter l'aide comme une collecte de fonds communautaire, et non comme un don personnel. J'ai ainsi voulu me dissocier de la source de financement et éviter d'être perçue à tort comme une philanthrope dont on pourrait dépendre. L'attitude des villageois m'a donné l'impression d'avoir bien été comprise et, dans l'ensemble, ils ont bien respecté ma position de chercheuse.

Par ailleurs, les différentes activités dans lesquelles nous nous sommes impliqués ont eu l'effet bénéfique de démontrer notre engagement face à la communauté de Sunut Blongas

et ont, par le fait même, facilité notre entrée sur le terrain. On reconnaît généralement que l'engagement de l'anthropologue au sein de la communauté est un facteur décisif qui tend à favoriser son intégration. En effet, pour plusieurs anthropologues, « *the breakthrough in acceptance was achieved when the researchers provided evidence that their relationship to the community was important and serious to them; when they demonstrated a more than passing commitment to a community.* » (DeWalt 2014, 19)

3.2.2 Observation

Si s'intégrer et participer à la vie sociale est une condition cruciale de l'observation participante, cette technique de collecte de donnée n'est efficace que si le chercheur est aussi un observateur actif (DeWalt 2014). Cette observation concerne tant les schèmes macrosociaux que les petits détails de la vie quotidienne. Cela fait en sorte que son étendue est difficile à circonscrire. Néanmoins, certains lieux peuvent être stratégiquement choisis pour favoriser la collecte d'informations pertinentes en regard des objectifs de recherche. Dans les prochaines lignes, je présenterai les principaux lieux qui ont fait l'objet de mes observations et discuterai de la nature des informations que j'en ai tirées.

Habiter avec une famille *sasak*

Une stratégie souvent adoptée par les anthropologues pour favoriser leur enculturation est de résider avec une famille locale (Kloß 2017; DeWalt 2014; Macintyre 1993). Trouver un hébergement dans une famille *sasak* a donc été ma priorité lors de mon arrivée sur les lieux. Par chance, très tôt j'ai rencontré une famille qui était prête à m'accueillir pour l'entièreté de mon séjour. Cette famille était constituée d'un jeune couple marié et d'une fillette de 5 ans. L'époux œuvrait pour l'organisation du village, alors que l'épouse travaillait dans un complexe hôtelier près de la plage. La proximité de ma cohabitation m'a permis d'observer, mais aussi de participer aux activités quotidiennes, comme la cuisine et les tâches ménagères. Conformément au mode de résidence post-marital préférentiel, nos hôtes habitaient sur les terres de la famille de l'époux. Le voisinage était donc composé de plusieurs membres de la famille paternelle, individus avec lesquels j'interagissais au quotidien. Être témoin de leurs interactions m'a également éclairée sur les logiques d'autonomie et d'interdépendance qui lient les maisonnées d'une même

famille entre elles. Ultiment, la compréhension de ces dynamiques familiales s'est avérée essentielle pour éclairer la réalité de l'épouse, une jeune femme *sasak* pour qui la conciliation des devoirs professionnels et familiaux impliquait plusieurs compromis.

Un autre avantage important de cette stratégie résidentielle est de favoriser l'apprentissage des normes sociales (Kloß 2017; DeWalt 2014; Macintyre 1993). Un peu de la manière qu'ils traiteraient un enfant, mes hôtes m'ont guidée en m'expliquant les règles de politesse et les raisons qui sous-tendent certaines mœurs sociales. À ce niveau, le fait d'être en couple s'est avéré être un net avantage pour ma compréhension des relations de genre *sasaks*. N'étant pas mariés, nous étions considérés comme « immatures » et il allait donc de soi que l'on commente et conteste nos agissements. Nous nous devions alors d'expliquer les principes qui guidaient nos interactions, devenant à notre tour les sujets d'une enquête culturelle. Bien souvent, cela débouchait sur une discussion portant sur le rôle d'une bonne épouse et d'un bon époux, ce qui m'a grandement aidée à comprendre les subtilités de ces deux performances. Comme nous étions à la fois des observateurs et des sujets d'observation, j'ai pu établir une relation plus horizontale avec mes hôtes (Cupples et Kindon 2003; Gilmore 1998). Le fait d'être constamment confrontée à des relations de couple différentes de la mienne a également affecté ma subjectivité, me rendant plus sensible aux logiques qui sous-tendaient ces comportements différents des nôtres.

En dehors des employés du domaine touristique, peu de gens parlent l'anglais à Sunut Blongas. Parler le *bahasa sasak* était donc essentiel pour interagir avec les gens du village hors des contextes touristiques. Comme nos hôtes parlaient l'anglais, ils ont été un pilier important dans notre apprentissage de la langue locale. Après mes premières semaines sur le terrain, j'étais en mesure de me présenter, de maintenir des conversations de base et d'effectuer des transactions au marché, favorisant mon intégration dans le village.

Cérémonies et rassemblements villageois

En raison de l'importance du mariage chez les *Sasaks*, ses cérémonies sont très fréquentes et constituent une part importante de la vie villageoise. Lors de mon séjour, j'ai pu assister à une cérémonie d'*akat nikah* et j'ai participé à quatre *begawes* et *nyongkolans*. Le *begawe* consiste en une grande réunion familiale où les familles des mariés offrent un repas traditionnel à leurs invités dans les journées précédant le *nyongkolan*, une « parade

traditionnelle » qui culmine les noces *sasaks*²⁹. Les invités sont très nombreux et peuvent parfois se compter par centaines. Plusieurs parents profitent de ces rassemblements familiaux pour mener d'autres cérémonies, comme la *sunat* qui entoure la circoncision des jeunes garçons. Quand c'était le cas, ma présence ne semblait déranger personne, certains m'invitaient même à me rapprocher de la scène pour voir l'opération de plus près.

Puisqu'un grand nombre de personnes y participent, les *begawes* nécessitent beaucoup de préparatifs, notamment pour la cuisine des *santans* et des *jajes*, qui constituent les mets traditionnels des mariages. En participant à ces préparatifs, j'ai pu mesurer l'ampleur de la contribution des femmes et mieux comprendre le symbolisme qui sous-tend la division sexuelle des tâches, que ce soit dans un contexte cérémoniel ou domestique. Lors des *nyongkolans*, nous portions, Julien et moi, les vêtements traditionnels et étions souvent traités comme des invités d'honneur, placés aux côtés des mariés lors de la parade.

Dès ma première semaine sur le terrain, j'ai assisté à un *Socialisi contracepsi*. Cette campagne gouvernementale visait à offrir des moyens de contraception de longue durée aux femmes mariées ayant l'autorisation de leur mari. Sur place, on procédait à l'installation d'implants hormonaux et de stérilets. Lors de mon arrivée, on m'a vite placée devant la caméra, entassée auprès d'agents gouvernementaux alors qu'on me demandait de répéter un slogan promotionnel dont je ne comprenais pas le moindre mot. Le fait d'endosser une cause que je ne connaissais pas et de m'associer ainsi au gouvernement³⁰ m'a rendue mal à l'aise. D'un autre côté, je craignais que ma réticence vexes mes hôtes et nuisent à mes relations avec eux. Comprenant qu'aucune de mes options ne serait idéale, j'ai décidé de me prêter à leur jeu. Après ma « prestation », j'ai eu l'occasion de mener quelques entretiens informels et de mieux comprendre les enjeux locaux liés à la

²⁹ Les cérémonies de mariages *sasak* sont détaillées davantage au chapitre 4, sous les sections 4.3.3 *Kawin lari* et 4.3.4 *Akat nikah et nyongkolan*.

³⁰ J'étais inquiète qu'on associe mon enquête de terrain au gouvernement et à ses intérêts pécuniaires. De tels « malaises » sont abordés par la littérature anthropologique comme une réalité de plus en plus courante sur le terrain (voir par exemple Ayimpam et al. 2014; Musso 2008; Picolli et Mazzocchetti 2016; Lisiak 2015). Comme le souligne Ayimpa, Hamer et Bouju (2014, p.23) : « dans ces nouveaux champs qui sont aujourd'hui explorés par les anthropologues du développement et de l'humanitaire, on mesure mieux encore à quel point le chercheur est en interaction permanente avec une gamme élargie d'acteurs également investis dans le champ de l'aide, et à quel point il doit négocier sa place et ses relations, voire ses objets de recherche ». Bien que dans mon cas, rien ne m'ait donné l'indice que mes appréhensions se soient concrétisées, il reste probable que mes relations avec le gouvernement aient rebuté certains villageois à se confier à moi.

planification familiale. Avec un peu de recul, j'ai réalisé que mes interactions avec les fonctionnaires et les *kadus* avait normalisé ma présence sur les lieux et détendu les femmes, qui me demandaient de prendre leurs bébés.

Enfin, comme le village de Sunut Blongas est la cible d'un projet de développement touristique mis en branle par le gouvernement, on pouvait régulièrement apercevoir ses agents. À certains moments, certains fonctionnaires abordaient directement les touristes et sollicitaient leur avis sur les commodités de la plage, recueillant leurs suggestions afin d'améliorer l'offre touristique du village. De manière générale, mon projet de maîtrise était vu d'un bon œil par les fonctionnaires puisqu'il était perçu comme un moyen de promouvoir le tourisme de Sunut Blongas. Ainsi, j'ai été invitée à titre d'observatrice à quelques événements organisés par le gouvernement. J'ai été témoin d'activités de formation, organisées à même la plage, qui visaient à former les cuisinières des *warungs* sur les goûts des Occidentaux et leurs habitudes de commensalité. Enfin, j'ai assisté à une séance de consultations qui visait à négocier le développement touristique avec les habitants du village³¹. Dans ce contexte, j'ai pu observer les interactions entre les habitants et les fonctionnaires, et mieux saisir comment le discours gouvernemental se concrétisait sur les lieux.

Infrastructures touristiques

En tant que *bule*, mon accès aux infrastructures touristiques allait de soi. En fréquentant les différents établissements que sont les hôtels, les auberges, les restaurants et les *warungs*, j'en suis arrivée à dresser un portrait général de leurs employés et de leur clientèle. Concrètement, j'ai observé le ratio entre les employés masculins et féminins et identifié le partage des tâches entre eux. Dans le même ordre d'idées, j'ai pu remarquer en quoi leurs interactions avec la clientèle variaient selon leur genre. Ultimement, cela m'a permis d'évaluer l'implication des employées et de voir comment elle variait selon le type d'établissement.

Au moment de mon terrain, et particulièrement durant mon premier mois sur les lieux, la clientèle touristique se faisait rare en raison des séismes. Une petite auberge qui siégeait

³¹ Cette séance de consultation est abordée plus en profondeur au chapitre 5, section 5.3.3 Projet de réaménagement de la plage.

près de notre demeure était particulièrement tranquille et les employés, qui trouvaient le temps long, nous invitaient régulièrement à nous joindre à eux durant leur quart de travail. Partageant des collations ou des petits repas achetés dans les *warungs* du village, nous avons passé beaucoup de temps en leur compagnie. Pour moi, cela a été une occasion en or pour poser des questions sur les mœurs *sasaks* et l'emploi touristique en général.

Enfin, nous avons également passé beaucoup de temps à la plage, où l'un de mes informateurs était instructeur de surf. Comme nous fréquentions toujours le même *warung*, nous nous sommes rapprochés, semaine après semaine, de son propriétaire et de sa famille. Cela a été pour moi l'occasion d'observer les différences entre un établissement tenu par un propriétaire local et ceux tenus par des étrangers. J'ai pu comparer les styles de gestion entre les établissements de la plage et ceux qui s'y trouvaient en retrait. Ces différences étaient particulièrement éclairantes pour comprendre comment la piété des travailleuses était gérée différemment selon leur proximité avec les vices touristiques. Étant propice à la nudité et la consommation d'alcool, la plage était considérée comme un lieu particulièrement risqué.

Journal de terrain

Si les observations peuvent devenir des données d'enquête, c'est par un travail d'explicitation qui se réalise lors de la prise de notes. À ce titre, le journal de terrain devient l'outil par excellence du chercheur. Noter beaucoup semble être le mot d'ordre de nombreux manuels de méthodologie (Beaud et Weber 2010; Bernard et Gravlee 2014; DeWalt et DeWalt 2011; Pelto et Pelto 1978). En outre, les notes gagnent à être rédigées de manière systématique pour maximiser leur richesse et éviter leur redondance. Voici donc quelques astuces méthodologiques que j'ai appliquées lors de ma prise de notes.

D'abord, l'assiduité m'était très importante. Ainsi, j'ai pris des notes pratiquement chaque soir et préférablement en privé pour ne pas intimider nos hôtes (DeWalt 2014). Je débute par les événements marquants qui étaient encore frais à ma mémoire. L'important était de noter le plus de détails possible en départageant les faits objectifs de mes impressions. Le but ici n'est pas d'évacuer ma subjectivité, mais au contraire de l'explicitier pour mieux la cerner (Beaud et Weber 2010). Les malentendus trouvent ici toute leur importance.

Dans toute interaction d'enquête, qu'elle soit personnelle ou anonyme, le malentendu sert à la fois de révélateur et de contrôle des interprétations immédiates de l'enquêteur. L'analyse ultérieure des relations d'enquête consiste justement à repérer et à expliciter ces malentendus pour transformer l'obstacle en outil de connaissance. (Beaud et Weber 2010, 125)

Une fois « débarrassée » des événements marquants, je procédais à l'écriture chronologique de ma journée. Recensant les lieux fréquentés, les personnes avec lesquelles j'avais interagi et les activités auxquelles j'avais participé, cette description m'a aidée à contextualiser mes observations, me fournissant des détails parfois déterminants au moment de l'analyse.

Enfin, ma prise de note quotidienne se terminait par un plan d'action, plus ou moins détaillé, des prochaines activités d'enquête : à qui aller parler, à quel événement assister, etc. N'ayant aucune expérience de terrain, suivre ce protocole m'a aidée à établir une routine de travail. L'idée n'était pas de freiner mon « intuition », mais bien de me fournir un encadrement qui m'aiderait, du moins en début d'enquête, à recueillir des données de manière systématique et ordonnée.

3.3 Entretiens

L'art de réaliser des entretiens de qualité dépend grandement de leur planification. Si les entretiens semi-structurés constituent une importante source de données, ils ne devraient pas être exécutés à la hâte. En fait, l'anthropologue a tout à gagner à attendre que son intégration soit optimale avant de s'y lancer (Weller 2014). Non seulement il peut ainsi bénéficier d'une plus grande confiance de la part de ses informateurs, et donc de meilleures confidences, mais il peut réinvestir ses observations préalables et bonifier la pertinence de ses questions. Pour ces raisons, mise à part l'observation participante, j'ai d'abord restreint mes activités de recherche à des entretiens informels³².

Ce n'est qu'après un mois d'exploration que j'ai activement entamé le recrutement de mes participants. Lors de nos rencontres, nous commençons par mettre sur papier leur schéma

³² Prenant la forme d'une discussion familière et décontractée, les entretiens informels ont été réalisés auprès d'un ensemble d'acteurs hétéroclites, qu'ils soient agents gouvernementaux, gérants de villa ou de simples grands-parents. Ce type d'entretien m'a permis de mieux cerner les thèmes qui allaient structurer mes entretiens semi-dirigés (Weller 2014). Ils m'ont également permis d'entamer le recrutement de mes participants pour ces entretiens.

de parenté et nous enchaînions avec un entretien semi-dirigé. Ainsi, pour terminer ce chapitre, je donnerai le détail de ces différentes techniques de collecte de données et évaluerai leur valeur épistémique respective.

3.3.1 Recrutement des participants

Comme les travailleuses *sasaks* sont au cœur de ma problématique de recherche, il allait de soi qu'elles constituent le corps principal de mes informateurs. Ainsi, pour mener mes entretiens, je me suis mise à la recherche de femmes *sasaks* qui avaient travaillé pendant un minimum de six mois dans le domaine touristique. En établissant ce critère de sélection, je voulais m'assurer que mes informatrices aient vécu un quotidien de travailleuse qui allait au-delà de l'expérience temporaire et ponctuelle. Leur maîtrise de l'anglais était aussi un critère de sélection essentiel, puisque ma maîtrise du *bahasa sasak* ne me permettait pas d'élaborer mes entretiens dans un niveau de langage adéquat.

La maîtrise de l'anglais est une compétence grandement recherchée à l'embauche, surtout lorsque les femmes interagissent directement avec les touristes dans le cadre de leur emploi. Conséquemment, les femmes qui ont été en mesure de participer à mes entretiens travaillaient le plus souvent en tant que serveuses ou réceptionnistes d'hôtel, emplois qui ne reflètent qu'une partie de la diversité des postes féminins dans le domaine touristique.

Comme le suggère Jean-Pierre Olivier de Sardan, j'ai privilégié un mode de recrutement de type « boule de neige ».

Le choix des interlocuteurs s'opère ainsi pour une bonne part par « buissonnement » ou « arborescence » : de chaque entretien naissent de nouvelles pistes, de nouveaux interlocuteurs possibles, suggérés directement ou indirectement au cours de l'entretien. (Olivier de Sardan 2008, 82)

En commençant mon recrutement auprès de femmes *sasaks* que j'avais rencontrées lors de mon premier voyage, j'ai pu entamer mes entretiens auprès de femmes avec qui j'avais déjà une certaine familiarité. Plusieurs d'entre elles ont eu l'initiative de me présenter à d'autres femmes pouvant être de potentielles informatrices. En rencontrant ces dernières en compagnie de mes amies, il m'était plus aisé d'établir un lien de confiance avec elles, et les entretiens étaient par conséquent plus fluides. En fait, les rares fois où j'ai tenté de recruter des travailleuses directement, elles ont décliné ma demande, expliquant qu'elles

manquaient de temps. Pour avoir partagé le quotidien d'une travailleuse, je savais bien que leur horaire de travail, jumelé avec leurs obligations familiales ne leur laissaient effectivement que peu de temps libre. Il m'apparaissait toutefois évident que leur refus résultait aussi de mon statut d'inconnue.

Après sept semaines sur le terrain, j'avais été en mesure de réaliser six entretiens semi-dirigés avec des travailleuses *sasaks*³³. Ces six entretiens se sont avérés riches en informations et m'ont permis d'explorer les nuances propres à leur situation respective. J'espérais néanmoins revenir au pays avec un échantillon plus grand. J'ai donc décidé d'élargir mes critères de sélection et de réaliser des entretiens avec des hommes. À ce stade de mon terrain, je comptais plusieurs amis masculins qui travaillaient dans l'industrie touristique. Ayant déjà un lien de confiance avec eux, les entretiens ont été très fructueux. Mener des entretiens avec des hommes s'est d'ailleurs avéré plus que pertinent, puisque j'ai pu comparer la réalité des travailleurs avec celle des travailleuses et ainsi mieux départager les enjeux proprement féminins. Cela m'a également donné accès à la perception des hommes, perception qui est déterminante dans la gestion des libertés féminines.

Ainsi, au terme de mon séjour, j'ai pu recruter douze travailleurs, soit six femmes et six hommes, qui avaient tous une expérience d'au moins six mois dans le domaine touristique. Âgés entre 20 et 35 ans, mes participants m'ont semblé représentatifs des employés de cette industrie.

3.3.2 Emplacement et consentement

L'emplacement et le moment des entretiens ont été choisis selon les besoins et les préférences des participants afin qu'ils se sentent à l'aise et en confiance. Une attention particulière a été portée à l'emplacement de manière à ce que la discussion ne soit audible pour aucune autre personne que celle(s) revendiquée(s) par les participants eux-mêmes, le plus souvent les membres de leur famille. Comme ces derniers ne parlaient pas anglais, ils ne pouvaient comprendre la nature de nos échanges. Ce contexte a eu l'effet bénéfique de

³³ Il était prévu que je réalise des entretiens avec deux autres travailleuses, mais elles ont dû annuler en raison de problèmes de santé.

rendre l'exercice plus convivial et moins intimidant pour mes participants, et ce, sans nuire à la confidentialité de nos échanges.

Après avoir exposé la nature de ma recherche, j'ai expliqué ce qu'impliquait leur participation à l'entretien en soulignant leur droit de se retirer à tout moment. Une fois leur consentement obtenu, nous avons procédé à la schématisation de leur parenté.

3.3.3 Schéma de parenté

Conçus comme des arborescences, les schémas de parenté m'ont permis de dresser, pour chaque informateur, le portrait de sa famille étendue et de son organisation en maisonnées. Ce procédé de recensement s'est avéré fort utile dans ma collecte de données, et ce à plusieurs égards. D'abord, ces schémas m'ont permis de recueillir des informations sur la composition des maisonnées *sasaks* avec un assez grand échantillon. En effet, chaque schéma de parenté pouvait être composé d'une dizaine de maisonnées. Après douze informateurs, j'ai pu recenser la composition de plus d'une soixantaine de maisonnées, me permettant de confirmer les modes de résidence préconisés à Sunut Blongas.

Ensuite, en me donnant la chance de parler avec mes informateurs de leur configuration résidentielle, les schémas de parenté m'ont permis de déterminer les membres qui constituaient leur réseau de sécurité immédiat. Comme je ne partageais pas leur quotidien, ces schémas m'ont offert une vue d'ensemble des activités et des responsabilités de chacun des membres de la maisonnée. Ultimement, j'ai pu éclaircir les principes d'entraide, mais aussi d'autonomie, qui existent entre les différents foyers. Dans le cas des travailleuses, ces schémas m'ont permis de voir de quelle manière, et à quelles conditions, l'organisation de leur maisonnée pouvait différer de la norme *sasak* pour s'adapter aux conditions de leur emploi.

Enfin, précéder les entretiens par ces schémas de parenté m'a permis d'installer plus facilement un rapport d'horizontalité avec mes informateurs (Pelto et Pelto 1978; DeWalt 2014, 17). Ayant mon propre schéma de parenté sous la main, il m'était facile d'exemplifier mes questions avec ma propre situation. C'était aussi une manière efficace de m'ouvrir à eux et de favoriser une certaine réciprocité dans nos échanges.

3.3.4 Discussion

Une fois les schémas de parenté complétés, nous avons débuté l'entretien par des questions générales visant à déterminer l'âge, le village d'origine, le statut marital, le nombre d'enfants à charge, le niveau de scolarité ainsi que l'expérience professionnelle des participants. Ces données de style démographique m'ont permis de dresser le portrait de la population à l'étude et de faciliter les comparaisons entre mes participants (Weller 2014).

Par la suite, l'entrevue s'est structurée autour de thématiques visant à recueillir des informations de manière systématique sur ma problématique de recherche. Ainsi, les entretiens étaient divisés en quatre grands thèmes, soit l'organisation de leur maisonnée, leur carrière touristique, leur perception du développement touristique et, enfin, leurs ambitions personnelles. À l'exception de quelques questions spécifiques, j'ai posé les mêmes questions aux femmes qu'aux hommes (voir canevas d'entrevue en annexe 2).

3.3.5 Triangulation

Les entretiens se sont également avérés des occasions en or pour confirmer et contextualiser des informations. Olivier de Sardan recommande d'ailleurs de profiter de ces discussions pour faire ce qu'il appelle la « triangulation des données », qu'elle soit simple ou complexe :

Par la triangulation simple, le chercheur croise les informations, afin de ne pas être prisonnier d'une seule source. On pourrait parler de triangulation complexe dès lors qu'on tente de raisonner le choix de ces informateurs en fonction de leur rapport au problème traité. Elle veut croiser de façon raisonnée des points de vue dont elle pense que la différence fait sens. Il ne s'agit donc plus de recouper ou de vérifier des informations pour arriver à une version véridique, mais bien de rechercher des discours contrastés, de faire de l'hétérogénéité des propos un objet d'étude, de s'appuyer sur les variations plutôt que de vouloir les gommer ou les aplatir, en un mot de bâtir une stratégie de recherche sur la quête de différence significative. (Olivier de Sardan 2008, 80)

Pour exemplifier cette démarche, je développerai ici deux cas de figure. Dans un premier temps, la triangulation simple m'a permis de confirmer qu'il y avait équité salariale entre les hommes et les femmes. En effet, mes douze participants, hommes comme femmes, m'ont affirmé que la rémunération dépendait des compétences de l'employé et non de son

sexe ou de son genre. Ainsi, j'ai pu écarter l'iniquité salariale comme étant une barrière à l'insertion professionnelle des femmes.

Dans un deuxième temps, la triangulation complexe a été utile pour cerner les possibles entraves à l'embauche des femmes. Par exemple, lorsque je demandais à mes participants s'il était plus difficile pour les hommes ou pour les femmes d'avoir un emploi dans le tourisme, leurs réponses divergeaient. En fait, plusieurs hommes ont soutenu que les femmes avaient généralement plus de difficulté à décrocher un emploi faute d'éducation et spécialement de leur incapacité à parler l'anglais. Pourtant, mes informatrices affirmaient qu'il ne leur était pas plus ardu que les hommes d'obtenir un travail. Certaines soulignaient même que les femmes étaient préférées à l'embauche en raison de leur beauté. Pour mes informatrices, les principaux obstacles étaient d'avoir l'autorisation familiale (de leurs parents ou de leur époux) et de conjuguer leurs devoirs professionnels et familiaux (comme les tâches domestiques ou le soin des enfants).

En recoupant les différentes explications de mes participants, j'ai pu déduire que les difficultés identifiées représentaient la situation particulière de chaque informateur. Traitées de la sorte, les réponses ne sont plus contradictoires, mais bien complémentaires. Par exemple, si mes participantes ne sentaient pas plus de résistance que les hommes à décrocher un emploi, c'est bien parce qu'elles avaient une bonne éducation. Or ce niveau d'éducation était bien supérieur à la moyenne et ne reflétait pas la réalité de la majorité des femmes locales, réalité à laquelle se référaient les participants masculins pour répondre à la question. Dans le même ordre d'idées, les femmes avaient tendance à développer leur réponse autour des problèmes qu'elles expérimentaient. Pour ce qui est de la permission parentale ou de la conciliation travail-famille, l'emphase sur l'une ou l'autre de ces difficultés renvoyait le plus souvent à leur statut marital et à la nature des responsabilités qu'elles occupaient au sein de leur maisonnée. Bref, les réponses divergentes de mes participants et de mes participantes, loin de s'invalider mutuellement, m'ont permis de saisir la réalité des travailleuses *sasak* avec plus de nuances et de perspicacité.

3.3.6 Éthique de recherche et anonymat

Tout chercheur a la responsabilité de s'assurer de la sécurité de ses informateurs. Cela implique notamment qu'il anticipe les contrecoups que la révélation de certaines

informations pourrait engendrer (Caplan 2010; Musante 2015). Par l’anonymisation des données, les chercheurs s’assurent que les détails qu’ils divulguent dans leur recherche ne puissent pas nuire à la communauté qu’ils étudiaient.

Longtemps, les anthropologues se sont contentés de prêter des pseudonymes aux lieux et aux informateurs que leur offrait le terrain, lequel on considérait protégé par la distance qui le séparait de leurs espaces de publication. Le développement des médias numériques qui a marqué les dernières décennies nous oblige cependant à repenser ce rapport au terrain qui ne peut désormais se contenter d’un tel anonymat de surface (Ayimpam, Chelpiden Hamer et Bouju 2014, 38; Caplan 2010).

À Lombok, la grande popularité de Facebook faisait en sorte que les villageois partageaient souvent des photos où j’apparaissais en leur compagnie. Ce faisant, il est possible que mes activités de recherche aient été documentées et diffusées malgré moi, dévoilant publiquement le lieu de ma recherche et le réseau de mes amitiés dans lequel figurent certains de mes participants. Dans ce contexte, changer les noms et les lieux ne suffit plus à rendre mes informateurs anonymes et il m’a fallu considérer d’autres stratégies lors de mon processus d’écriture (Piccoli et Mazzocchetti 2016, 3). En scindant des récits de vie sous plusieurs pseudonymes, ou encore en modifiant certaines informations sensibles, j’ai veillé à rendre mes informateurs méconnaissables. Consciente toutefois que ce gommage puisse effacer certaines nuances et liaisons entre mes données, mais aussi donner l’impression d’un recrutement plus important qu’il ne l’est réellement, il m’apparaît intellectuellement honnête d’en informer ici mon lectorat.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons pu explorer les différentes méthodes de collecte de données que j’ai employées pour documenter le quotidien des femmes *sasaks* travaillant dans le domaine touristique. L’observation participante au sein des maisonnées, des lieux communautaires et des infrastructures touristiques m’a permis de dégager un portrait général de Sunut Blongas et des interactions entre les individus qui animent ces lieux. La réalisation d’entretiens semi-dirigés auprès de 12 travailleurs et travailleuses du domaine touristique m’a également fourni un éventail de discours riches et variés, dont l’analyse

comparative homme/femme s'est révélée des plus pertinentes pour éclairer les logiques qui sous-tendent les relations de genre *sasaks*.

Bien que la durée de ce terrain de maîtrise (deux mois et demi) s'éloigne du standard d'un an promu par la discipline, j'ai pu user de différentes stratégies afin de maximiser mon intégration sur le terrain et ultimement la qualité de ma collecte de données. Choisir un terrain connu, cohabiter avec une famille *sasak*, participer aux cérémonies villageoises et apprendre le dialecte local se sont avérés des choix judicieux qui auront eu l'effet d'optimiser mon imprégnation en tant que chercheuse et, par conséquent, de rehausser la qualité de mes données.

Enfin, en proposant une réflexion sur ma positionnalité, mais aussi sur les méthodes d'analyse et de présentation des données, ce chapitre permet au lecteur de jauger l'influence de mon individualité, mais aussi de mes choix éthiques qui ont tous deux été significatifs dans l'écriture des détails ethnographiques rapportés dans ce mémoire.

Chapitre 4 - Parenté, maisonnée et dynamiques familiales *sasaks*

Introduction

Si plusieurs chercheurs ont reconnu la place centrale qu'occupe la parenté dans la vie des *Sasaks*, la littérature ne nous en offre pas une image exhaustive pour autant. D'une part, les écrits portant sur la parenté *sasak* sont parfois contradictoires en raison de la diversité des mœurs qui colorent les différents villages. Le nombre exorbitant de dialectes que compte l'île de Lombok reflète d'ailleurs cette relative étanchéité qui existe entre les régions. Comme on aimait bien me l'expliquer sur le terrain, il est fréquent que deux *Sasaks* habitant des villages voisins ne se comprennent pas. Or, au-delà de la langue, cette diversité se retrouve aussi dans les pratiques de parenté, rendant difficile tout exercice de généralisation. D'autre part, la parenté *sasak* a longtemps été sous-étudiée, de sorte que la littérature comporte plusieurs creux temporels. Il est donc difficile d'avoir des détails sur les changements de pratiques qui sont survenus depuis la colonisation.

Depuis les années 2000, une littérature portant sur les dynamiques maritales *sasaks* s'est développée dans une volonté de mettre de l'avant les discours des femmes (Bennett 2005 b; 2008 a; Bennett et Davies 2014; Platt, Davies et Bennett 2018; Platt 2017; Platt et al. 2018). En Indonésie, où la sexualité est au cœur des débats sociaux, l'étude du mariage vise généralement à documenter et à analyser l'influence de l'islamisation et des réformes étatiques sur les libertés féminines. Parmi les ouvrages les plus considérables, on compte la monographie de Maria Platt. Abordant le mariage comme « *the social foundation that determines women's economic welfare, their social status and their kinship network* » (Platt 2017, 2), l'anthropologue nous offre un portrait nuancé des autorités, des enjeux quotidiens et des stratégies qu'utilisent les femmes afin de faire valoir leurs intérêts.

Bien que les règles de la parenté *sasak* n'aient pas fait l'objet premier de ma collecte de données (la tâche aurait été d'une envergure démesurée considérant le format d'une recherche de maîtrise), j'ai pu accumuler une quantité appréciable de données à ce sujet. Les schémas de parenté, qui visaient surtout à comprendre la configuration familiale des

femmes travaillant dans le tourisme, m'ont permis d'imager certains éléments de la littérature, comme les schèmes de virilocalité. Lors de mes entretiens, j'ai également pu explorer l'organisation des maisonnées et les relations intergénérationnelles, des facettes de la parenté qui sont peu abordées dans la littérature récente.

Basé sur un corpus théorique, mais ponctué de données de terrain, ce chapitre a donc pour but de dresser un portrait global de la parenté *sasak*. Il vise ainsi à mettre en lumière les logiques qui encadrent le mariage, organisent les maisonnées et sous-tendent la division sexuelle des tâches. Au terme de cet exercice, nous serons plus en mesure de comprendre en quoi l'insertion professionnelle des femmes dans le domaine touristique peut être problématique.

4.1 Maisonnée *sasak*

4.1.1 Virilocalité

Selon l'*adat sasak*, les nouveaux mariés doivent s'établir sur les terres paternelles de l'époux. Si ce mode de résidence post-marital semble moins respecté en ville (Senggigi, Mataram ou Praya), où les jeunes couples optent de plus en plus pour la néolocalité, la virilocalité demeure majoritaire en région rurale. À Sunut Blongas, mes schémas de parenté m'ont d'ailleurs permis de déduire que des 69 maisonnées recensées, 58 adoptaient ce mode de résidence post-marital.

Aussi, bien qu'idéalisée par l'*adat*, la virilocalité n'est pas obligatoire et les jeunes couples ont généralement le choix de s'établir où ils le veulent. En fait, on m'a expliqué que si la virilocalité est si populaire, c'est parce qu'elle constitue une stratégie économique que peu de jeunes couples peuvent se permettre d'éviter. Comme me l'a fait valoir Sofia, une jeune épouse, en s'établissant sur les terres paternelles, les jeunes mariés n'ont pas à déboursier pour un terrain. Dans son cas, cette dépense était si considérable qu'elle avait convenu de résider à Sunut Blongas avec la famille de son époux, malgré son attachement à Mataram, la capitale de Lombok où elle a grandi.

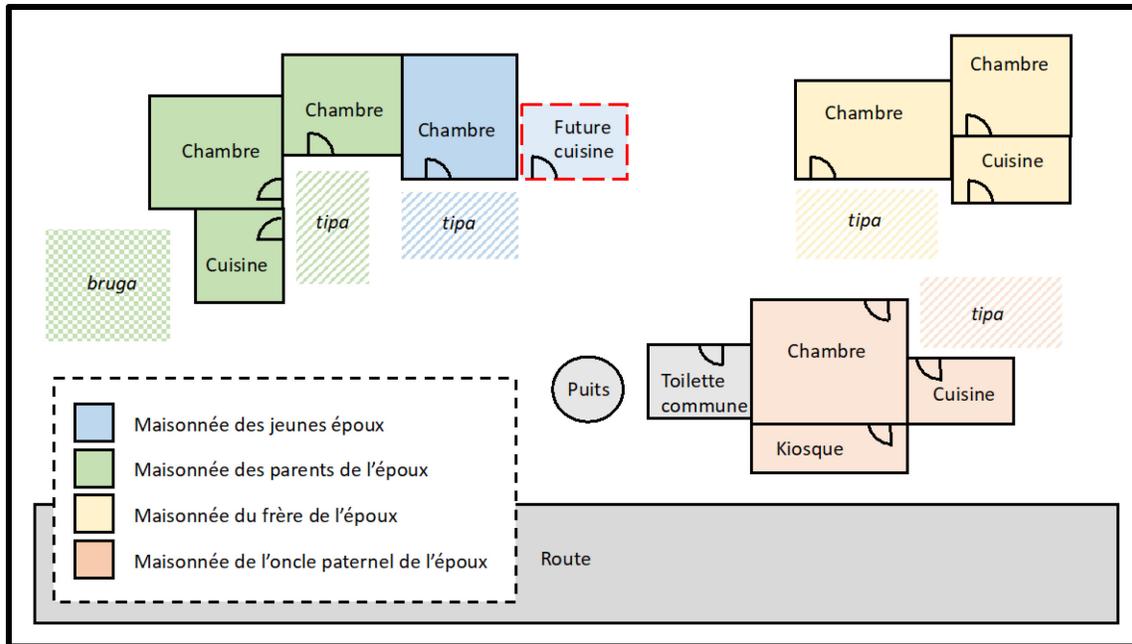
La virilocalité a beaucoup d'incidence sur la vie des femmes. En s'établissant sur les terres familiales de leur époux, lesquelles ne sont pas toujours très grandes, les jeunes épouses

doivent intégrer un nouveau réseau social. Comme nous en avons discuté au chapitre 1 (1.3.1 Genre et parenté en Asie du Sud-Est), la virilocalité contribue généralement à la vulnérabilité des jeunes épouses en les isolant de leur famille. À Sunut Blongas, il est cependant courant que les jeunes mariés proviennent de villages limitrophes, faisant en sorte que la jeune épouse demeure malgré tout à proximité de sa propre famille.

4.1.2 Configuration spatiale des maisonnées

La réalité familiale s'explique en grande partie par la proximité spatiale entre les maisonnées et par les rapports d'autonomie et d'entraide qui existent entre elles. À Sunut Blongas, mais aussi dans les villages environnants, les maisons typiques consistent en une ou deux chambres à coucher ainsi qu'une cuisine fermée par des murs de béton ou de bambou.

Pour des raisons d'économie d'espace, mais aussi de matériaux, il est fréquent que les maisons soient collées les unes sur les autres, partageant un mur mitoyen. Si certaines maisonnées possèdent leur propre toilette, il n'est pas rare qu'elles partagent une installation commune. Les espaces prévus pour manger, recevoir des invités ou vaquer à d'autres activités sont généralement aménagés à l'extérieur, sur des *tipa* (tapis) ou sous un *bruga* (toit de chaume). Ces espaces laissent peu de place à l'intimité, et les membres d'un même voisinage se promènent aisément entre les aires.



Une terre virilocale peut facilement compter une quinzaine de maisonnées. Formée d'un couple marié et de leurs enfants, il n'est pas rare cependant qu'une maisonnée héberge d'autres membres de la famille élargie comme un neveu ou une nièce. Malgré leur proximité, les maisonnées sont considérées indépendantes les unes des autres. Chaque couple est responsable de son propre budget, ce qui inclut l'approvisionnement alimentaire. Toutefois, les maisonnées apparentées s'entraident lors des cérémonies (voir 4.3.4 *Akat nikah* et *nyongkolan*) et conjuguent leurs avoirs en situation d'urgence (frais d'hôpitaux par exemple).

Lorsque les hommes quittent leur maisonnée pour travailler, les terres virilocalles deviennent un lieu principalement féminin. Les femmes de la famille construisent entre elles ce qui deviendra leur principal réseau social. Si ce réseau est propice à la solidarité et à l'entraide, la proximité de leurs espaces instaure également un climat de surveillance. Comme l'explique Jocelyn Grace :

While there is general agreement that women's networks are beneficial to women because they are considered to increase women's space for manoeuvre in the face of structural constraints, [it] can also help reproduce the unequal structures of which they are part of. (Grace 2004, 1-2)

Si officiellement la jeune femme passe de la tutelle de ses parents à celle de son mari, la réalité implique souvent que les beaux-parents s'ingèrent dans les affaires du couple, du moins durant les premiers mois de mariage. Durant cette période, l'*adat* veut que la nouvelle épouse cesse toute activité extérieure à la maisonnée et renonce à la visite de sa famille. On m'a expliqué que cette période de réclusion post-maritale vise à bien intégrer la jeune épouse à sa nouvelle famille. Même si le jeune couple possède généralement ses propres appartements (minimalement une chambre à coucher), la proximité avec les autres maisonnées virilocalles fait en sorte que la nouvelle épouse est surveillée et assistée par les autres femmes dans l'apprentissage de ses devoirs. Cette surveillance que les femmes s'imposent mutuellement peut s'avérer contraignante, et ce, particulièrement pour les jeunes couples précaires qui ne possèdent pas encore leur propre cuisine.

C'était d'ailleurs le cas de Titi et Jibriel. Partageant la cuisine de la mère de Jibriel, Titi devait se plier à ses règles et à ses manières de faire. Sa belle-mère venait souvent faire ses tournées dans la cuisine pour la surveiller et n'hésitait pas à intervenir, allant jusqu'à prendre sa place devant les chaudrons au grand agacement de Titi. Bref, dans ce contexte résidentiel, l'autonomie de la jeune épouse dépend grandement de l'organisation de sa maisonnée. Pour cette raison, son premier objectif en début d'union est souvent d'avoir sa propre cuisine.

4.1.3 Division sexuelle des tâches

Lors de mes entretiens, j'ai demandé à mes informateurs de m'expliquer la répartition des tâches au sein de leur maisonnée. D'après le discours général, une bonne épouse prend soin du foyer en s'occupant des tâches ménagères, de la cuisine et du soin des enfants. Elle est fidèle aux prescriptions de son mari et veille à son confort. Pour sa part, un bon époux assure un rôle de pourvoyeur en rapportant le salaire indispensable au maintien de la maisonnée. Même si l'époux a une autorité plus officielle sur sa famille, il est rare cependant qu'il prenne des décisions importantes sans consulter son épouse. La majorité de mes informateurs m'ont expliqué que les deux époux prennent généralement les décisions ensemble.

Au quotidien, les épouses adoptent une routine similaire. Cela implique qu'elles se lèvent à l'aube, à temps pour la première prière quotidienne (*subu*) qui est diffusée par les haut-

parleurs des mosquées vers 5 h du matin. Après avoir prié, elles préparent le petit-déjeuner (souvent des restes de la veille) et le café pour leur mari. Lorsque tout est prêt, elles le réveillent et l'assistent jusqu'à son départ pour le travail. Le reste de l'avant-midi est dédié aux tâches ménagères comme la lessive et la préparation des repas. D'ordinaire, l'ensemble des tâches se réalise dans l'enceinte de la maisonnée ou sur les terres virilcales lorsque les femmes travaillent aux champs. Ainsi, comparativement aux hommes, la mobilité des femmes se limite en grande partie à leur voisinage familial. Après une période de repos d'environ une heure, vers midi, les tâches sont reprises jusqu'au dernier repas, qui a lieu à la tombée de la nuit (18 h 30). Le reste de la soirée est normalement alloué au repos. Si le mari reçoit des invités, l'épouse veillera toutefois à les servir en proposant du thé et du café. En général, les femmes se couchent tôt en raison de la longue journée qui les attend le lendemain.

Comme ailleurs en Indonésie, les femmes *sasaks* sont réputées pour avoir un bon sens des finances. Si la majorité du revenu familial provient du salaire de leur époux, il est ressorti lors de mes entrevues que le budget reste en majeure partie géré par les épouses. Pour répondre à la relative sédentarité des femmes, les marchands ont d'ailleurs l'habitude de se promener de maisonnée en maisonnée pour vendre leurs légumes. Les femmes restent toutefois les principales actrices des marchés villageois, lesquels se tiennent sur une base hebdomadaire. En y tenant des kiosques, elles vendent de la nourriture, certains produits commercialisés ou encore des produits d'artisanat qu'elles confectionnent chez elles.

La plus importante part de responsabilité des mères demeure le soin des enfants. Le fait qu'on utilise systématiquement le mot *inah* (mère) pour désigner une femme adulte montre à quel point la maternité, laquelle arrive généralement très tôt après le mariage, est un marqueur de maturité féminine. Les enfants sont vus comme des cadeaux de Dieu apportant bonne fortune à leurs parents. Les jeunes couples tentent donc d'avoir leur premier enfant le plus tôt possible. En fait, après quelques mois de mariage, « *if they have not yet made a happy announcement, people begin to ask if something is the matter.* » (Smith-Hefner 2018, 340) À Lombok, l'infertilité est l'objet de vives angoisses pour les jeunes couples (Aisyah et Parker 2014, 218).

Les mères-épouses apparaissent comme la référence centrale du bien-être des membres de la maisonnée. En fait, tous mes informateurs m'ont confirmé demander l'aide de leur mère ou de leur épouse en cas de malheur physique (maladies, blessures) ou émotionnel. Cette centralité explique sans doute pourquoi l'absence d'une mère est perçue comme une menace directe à l'intégrité de la famille et à son bon fonctionnement. Comme Jol, un homme de 30 ans, me l'expliquait :

I really want [my wife] at home because sometimes, when parents are too busy, kids don't have enough attention from their parents, and they turn bad, they don't have a good education. You know, if you sit down on the street and the kids are passing in front of you, they should bend the knees, so they will not be higher than you. This is good manners for us, good education.³⁴

Tous reconnaissent que la division sexuelle des tâches peut différer d'une maisonnée à l'autre, suggérant qu'une certaine flexibilité est toujours possible et reste à la discrétion de chaque famille. Comme on me le répétait souvent, «*every family has its own style.*» Malgré tout, lors de mes entretiens, très peu de variantes se sont manifestées. Ria est d'ailleurs la seule à m'avoir confirmé avoir de l'aide de la part de son époux :

[I cook and prepare the food], but Rizal helps me a lot. He always comes with me to the kitchen when I cook. That's why I think I'm very lucky to have a husband like Rizal. I think that men of his kind are rare, maybe 1 on 10! But the father of Rizal doesn't like it and he complains when he helps me too much. You know, he never helps Rizal's mother himself. [...] But yeah, usually men don't help women with home tasks. I think that here, in Sunut Blongas, men are always away, at the beach or with their friends, and women are always at home and do gossip. I don't like it.

4.1.4 Rapports intergénérationnels

Les ethnographies récentes portant sur la parenté *sasak* ne traitent pratiquement jamais de l'aspect intergénérationnel. Pourtant, l'importance de ces relations chez les *Sasaks* m'était évidente dès que je portais attention à leurs discussions et à leurs interactions. Une manière courante et polie d'entrer en relation implique d'utiliser des termes de parenté pour se désigner. Ces termes reconnaissent l'aïnesse d'autrui et la

³⁴ L'aisance de mes informateurs à parler l'anglais variait grandement. Lors de la transcription de leurs propos, j'ai tenté de conserver au mieux les expressions locales qu'ils utilisaient, même si cela impliquait parfois de conserver certaines fautes grammaticales ou syntaxiques. Une telle approche est, à mon sens, plus transparente et permet au lecteur de soupeser l'importance de la barrière linguistique qui aurait pu nuire à une compréhension mutuelle.

déférence qui lui est due. En appelant un homme plus âgé *tuak* (oncle) ou *amak* (père), on établit une familiarité en plus de reconnaître son autorité. À cet égard, aucune distinction ne semblait s'appliquer entre les parents maternels et paternels. Les femmes adultes sont, quant à elles, appelées *inah* (mère), un titre respectueux et poli. Au sein des familles, on utilise également des termes différents pour désigner ses frères et ses sœurs aînés (*kakaq*) de ses cadets (*adiq*) (Krulfeld 1972). Même en dehors de la famille immédiate, les villageois employaient ces termes lorsqu'ils connaissaient bien une personne. Ainsi, tous les membres d'un même village sont susceptibles de s'appeler par des termes de parenté, et ce, peu importe leur degré de consanguinité³⁵. Après quelques semaines passées dans leur milieu, il m'arrivait souvent d'ailleurs de me faire appeler *kakaq* (grande sœur) par les petites filles du village.

La reconnaissance de l'aînesse est aussi soulignée durant les très fréquentes festivités villageoises³⁶. En guise de salutation, le cadet porte la main de son aîné à son front. Ce geste, aussi courant ailleurs en Asie du Sud-Est, implique que le cadet reconnaît l'autorité de son aîné et s'y soumet. Or, en plus de son importance symbolique, les relations intergénérationnelles orchestrent la vie à l'intérieur des maisonnées. On attendra des jeunes hommes non mariés qu'ils rapportent un salaire et qu'ils le partagent avec les membres de leur maisonnée, tout en économisant pour un mariage futur. Pour leur part, les jeunes filles sont rapidement initiées aux tâches ménagères que réalise leur mère et partagent progressivement ses responsabilités. Cela implique parfois qu'elles travaillent pour aider financièrement leur maisonnée avant leur mariage. À Sunut Blongas, ces jeunes femmes travaillaient dans des auberges ou des *warung*, faisaient de la lessive pour d'autres villageois, ou encore, vendaient des données de cellulaire à leurs amis. Dans ces circonstances, leur mobilité pouvait dépasser les limites de leur village³⁷.

³⁵ D'ailleurs, cette pratique a été pour moi une source de confusion au début de mon terrain. Alors que mes informateurs me présentaient leurs amis, je supposais à tort qu'ils étaient apparentés. Ce n'est qu'avec l'élaboration des schémas de parenté, lors des entretiens, que j'ai réalisé mes erreurs d'interprétation.

³⁶ Kari Telle (2007) propose d'ailleurs une analyse très perspicace du rôle de la nourriture dans les rites funéraires *sasaks*. Elle explique en quoi les offrandes alimentaires permettent d'établir et de maintenir une réciprocité intergénérationnelle entre le défunt et ses descendants.

³⁷ Une jeune épouse originaire de *Praya*, une importante ville de Lombok, m'a même rapporté avoir travaillé en Chine avant son mariage avec un homme du village. Or rien ne me porte à croire qu'une telle mobilité soit courante à Sunut Blongas.

Plus encore, l'âge a son importance entre les enfants d'une même maisonnée. Alors que d'autres enfants suivent, l'aîné, qu'il soit homme ou femme, occupe un rôle de soutien particulier. Considéré comme « responsable » de sa fratrie, l'enfant aîné devra aider ses parents à gagner leur revenu en participant par exemple au travail dans les champs ou en veillant sur ses petits frères ou petites sœurs. Une fois adulte, l'aîné deviendra responsable du bien-être de ses parents. D'ailleurs, mes informateurs étaient nombreux à justifier leur quête professionnelle par leurs devoirs d'aînesse. Comme me l'expliquait Lalu :

I want to become manager in a hotel or a bungalow. I want to save money in the bank so I can bring my family to mecca. I just want to send my mother and my father there. Because I'm the oldest son, I have to take care of them also. Like I help them by giving them money for the wedding of my brothers or I give money to my mother when she wants to organize Muslim events.

Cette responsabilité est aussi vraie pour les femmes. Bien qu'elle évolue dans des conditions différentes, la fille aînée partage elle aussi la responsabilité de la maisonnée avec ses parents. C'est d'ailleurs ce qui a poussé Mira, aînée d'une famille de quatre enfants, à chercher du travail : « *I give her [my mother] half [of my salary] and I keep the other half for me. I also give money to my sisters and sometimes to my grandpa and my grandma. I work because I want to help my family.* »

En raison des plus grandes responsabilités qui incombent aux enfants aînés, leur éducation est priorisée de sorte qu'ils soient mieux outillés pour trouver un emploi payant, qu'il soit dans le tourisme ou dans des fonctions gouvernementales. Par contre, si la situation de la maisonnée est trop précaire, c'est aussi ce rôle économique qui peut l'empêcher de poursuivre ses études pour trouver un travail. Pour les cadets, la situation est souvent inverse. Ayant bénéficié d'une maisonnée mieux établie et souvent plus prospère, les plus jeunes sont moins contraints dans leur choix d'emplois futurs, quoique la fortune familiale ne permette pas toujours de financer leurs études.

Enfin, aucune hiérarchie ne semble officiellement exister entre les belles-sœurs habitant les mêmes terres virilocalles. S'il existe en effet une différence de statut entre elles, elle ne m'a pas été visible lors de mon terrain.

4.2 Une triple autorité : *adat*, islam et État

Comme nous l'avons vu au chapitre 2, l'islam est un marqueur identitaire important pour les *Sasaks*. Or, outre l'aspect religieux, la parenté s'organise autour de l'*adat* et des lois de l'État. L'influence de ces trois autorités sur les mœurs *sasaks* est particulièrement visible lorsqu'on s'intéresse aux pratiques de succession et à la gestion des unions.

Alors que la patrilinéarité est encouragée par l'*adat*, c'est plutôt un mode de succession bilatéral qui est préconisé par l'État et l'islam, bien que ce dernier dicte un partage inégal entre les fils et les filles (Rajagukguk 2012). À Sunut Blongas, le mode de filiation est flexible, mais favorise la patrilinéarité. Si certaines femmes héritent de terres (le plus souvent lorsqu'elles n'ont pas de frère), la majorité des successions foncières vont aux hommes. Pour le reste des avoirs, on m'a expliqué que les hommes comme les femmes héritaient de leurs deux parents, mais il n'y avait cependant pas de consensus quant aux proportions du partage.

Pour ce qui est des unions, il existe également deux systèmes parallèles qui régissent et sanctionnent les mariages *sasaks* : les rites communautaires endossés par l'*adat* ainsi que le système juridique étatique. Historiquement, seul le premier système avait de l'importance pour les *Sasaks*, et la gestion des unions (des mariages comme des divorces) était donc une affaire communautaire (Platt 2017). Avec la loi maritale de 1974, le gouvernement indonésien a tenté d'uniformiser et de comptabiliser les unions, pressant les Indonésiens à certifier légalement leur mariage après avoir mené les rites locaux.

À Sunut Blongas, comme dans d'autres régions rurales de Lombok, la pauvreté³⁸ et le manque de familiarité avec la culture administrative auraient l'effet de limiter l'impact des réformes maritales³⁹. Comme le registre est très coûteux (environ 30 \$ CAD), peu de *Sasaks* peuvent se permettre de mener à terme ces démarches légales et, conséquemment, seulement 30 % des mariages *sasaks* seraient enregistrés auprès de l'État (Platt 2017, 46-

³⁸ Une grande partie des maisonnées *sasaks* reposent sur un revenu mensuel de moins de 100 \$ CAD.

³⁹ Si cette réforme légale visait entre autres à accorder le droit aux femmes d'initier le divorce, elle officialise néanmoins leur position de subordonnée au sein de la maisonnée (Platt 2017, 36). La concurrence entre les deux systèmes, notamment en matière de divorce, entraînerait également beaucoup de zones grises pour les époux (pour plus de détails, voir Platt 2017, 9-10).

47). Ainsi, pour la prochaine et dernière section de ce chapitre, je ferai référence aux conventions et principes maritaux tels qu'ils sont dictés par l'*adat*.

4.3 Dynamiques maritales

4.3.1 « Libre-choix » et choix de l'époux

Depuis la *Reformasi*, la libéralisation des médias a permis la diffusion de nouveaux idéaux quant au choix personnel du partenaire partout dans l'archipel⁴⁰. À Lombok, Platt explique que cette valorisation du « libre-choix » s'est traduite par une hausse drastique des « mariages par enlèvement », localement appelés *kawin lari*⁴¹ (Platt 2017). Cette manière d'initier un mariage permet aux jeunes adultes de choisir eux-mêmes leur partenaire et ainsi possiblement déjouer l'opposition de leurs parents (Platt 2017, 8).

Cet aspect plus individualiste des nouvelles unions, comparativement aux mariages arrangés entre cousins patri-parallèles qui ont longtemps été la norme, ne doit cependant pas être surestimé. Comme nous le verrons, les étapes qui mènent à l'union officielle du jeune couple, depuis leurs premières fréquentations jusqu'à leur aménagement ensemble, restent profondément communales. C'est d'ailleurs pour insister sur cette réalité que Platt avance que : « *women's decisions about marriage are not always solely guided by their individual desires but also take into account familial and community-based implications.* » (Platt 2017, 11)

Bien que les mariages d'amour soient aujourd'hui valorisés par les médias populaires, il m'est apparu que plusieurs jeunes *Sasaks* choisissent leur partenaire en se basant sur des critères sociocentrés. Le cas de Beni illustre bien cette logique.

Le mariage de Beni s'est planifié alors qu'il avait 21 ans, un âge qu'il qualifiait de jeune. Comme sa mère était mourante, elle craignait ne pas avoir la chance d'assister à son mariage s'il ne se concrétisait pas très bientôt. En l'absence de son père et de ses frères aînés⁴², Beni était le seul à pourvoir au bien-être de sa mère. Pour lui faire plaisir, mais

⁴⁰ Pour plus de détails sur cette ère politique, voir le chapitre 2, section 2.1.6 *Reformasi*.

⁴¹ Les particularités du mariage par *kawin lari* seront détaillées un peu plus loin dans ce chapitre, section 4.3.3 *Kawin lari*.

⁴² Cette situation était d'ailleurs source de frustration pour Beni qui reprochait à son père de ne pas avoir bien pris soin de sa mère au moment de leur divorce, mais aussi à ses frères aînés de ne pas avoir assuré la relève.

aussi pour se munir d'une aide au quotidien (une épouse pourra le remplacer à son chevet et lui permettre de travailler), Beni décide de se marier à la hâte. Sous les recommandations d'un ami, il rencontre une jeune femme venant d'un village voisin qui a la réputation d'être douce et gentille. Après deux visites seulement, le jeune couple décide d'aller de l'avant et de se marier par *kawin lari*.

Dans les mois qui suivent, le salaire de Beni lui permet de payer pour la nourriture et les soins, mais aussi d'aider sa sœur qui habite dans un village à proximité du sien. L'arrangement convient à son épouse qui ne cherchait, aux dires de Beni, qu'un « *good man* » avec qui s'établir. Beni me soulignait qu'il n'est pas question d'un mariage d'amour entre les deux, mais d'une bonne entente où chacun tire son compte pour le bien-être de la famille.

Bref, même si les mariages laissent de plus en plus la place au choix individuel du partenaire, la conception *sasak* d'un mariage réussi oriente bien souvent ce choix vers le bien commun. Selon les confidences que j'ai obtenues sur le terrain, une bonne union repose, en premier lieu, sur l'harmonie du ménage. Le sentiment amoureux, bien qu'idéalisé, n'est pas compris comme un élément fondamental.

4.3.2 *Pacaran*

La période de fréquentation entre les jeunes non mariés est appelée « *pacaran* », ce qui signifie « courtiser ». Durant cette période, les jeunes hommes visitent les jeunes femmes dans le but de démontrer leur intérêt et de mieux les connaître. S'il s'entend bien et désire se marier, le jeune couple amorce le *kawin lari* en planifiant la fugue de la jeune femme. Il est bien vu qu'une jeune femme fréquente plusieurs hommes en même temps : cela montre qu'elle est désirable et apporte du prestige à la famille (Platt 2017). Les hommes peuvent également fréquenter plusieurs femmes. À ce stade, ils s'appellent mutuellement *braye* (terme qu'on me traduisait comme « *boyfriend* » et « *girlfriend* »), mais aucun rapprochement n'est permis. Selon l'*adat*, il est préférable que les visites se fassent à la résidence de la jeune fille, de sorte que le jeune couple soit constamment chaperonné.

Cependant, on assiste de plus en plus aujourd'hui à ce que les Indonésiens appellent *pacaran bekstrit* (littéralement *backstreet flirting*) (Smith-Hefner 2018). Dans ce cas, le jeune couple déjoue la surveillance pour avoir des moments d'intimité. À Sunut Blongas, on m'a confié que si la jeune femme acceptait d'avoir des relations sexuelles, elle devait s'assurer que le jeune homme la marie rapidement en cas de grossesse. Avoir un enfant hors mariage est très risqué pour elle : sa réputation sera détruite, il lui sera très difficile de se marier et l'enfant ne sera pas reconnu.

4.3.3 *Kawin lari*

Orchestré comme la capture de la jeune femme par son futur époux, le *kawin lari* engendre la majorité des mariages *sasaks*. Selon Krulfeld (1986, 201), l'enlèvement soutient l'idée selon laquelle la jeune femme est trop précieuse pour que ses parents acceptent de la céder de plein gré à son futur mari. La fuite du jeune couple se fait le plus souvent le soir, en secret, alors que la famille de la jeune femme est occupée ailleurs (à la mosquée par exemple). Après leur fugue, le jeune couple réside dans la famille de l'époux, où il sera chaperonné jusqu'à ce que l'union soit officialisée lors de l'*akat nikah*.

Normalement, il s'écoule quelques jours entre la fuite du jeune couple et les premières communications entre les familles des futurs époux. Durant cette période, la jeune femme se familiarise tranquillement avec sa nouvelle famille, c'est-à-dire celle de son futur époux. D'après mes informateurs, il est courant qu'elle change d'avis et décide de mettre fin au mariage en retournant chez elle⁴³. Si tout se passe bien cependant, les deux familles entament les négociations du prix de la mariée et se donnent rendez-vous pour la cérémonie du *kawin*⁴⁴. Cette dernière scelle une promesse d'union entre leurs enfants. Plusieurs

⁴³ Selon Platt (2017, 68), ce désengagement est jugé humiliant pour la famille du fiancé et entache la réputation de la jeune fille. Or ce stigma ne m'a pas été rapporté par mes informateurs sur le terrain.

⁴⁴ Les négociations sont encadrées par le *kadus* du village du futur époux et ont normalement lieu chez les parents de la jeune fille, mais cette dernière n'est pas présente. On y discute le prix de la mariée qui reviendra à la famille de la future épouse ainsi qu'une quantité d'or qui lui reviendra directement et qui sera le gage de sa sécurité économique dans son futur mariage. Le prix de la mariée et les frais liés aux festivités sont tous deux assumés par l'époux et sa famille. L'importance du montant d'argent est négociée selon le niveau d'éducation, la beauté et les compétences ménagères de la jeune fille, bref son degré de désirabilité en tant qu'épouse. On m'a expliqué que les négociations peuvent être tendues et grandement émotives alors que les parents de la jeune fille estiment qu'elle vaut plus que ce que la famille de l'époux est prête à offrir. Les discussions s'étendent donc parfois sur plusieurs visites pour allouer aux deux partis les temps de réflexion nécessaires.

membres du voisinage, des amis ou de la famille y assistent. Cette étape marque le début des préparatifs pour l'*akat nikah* et le *nyongkolan* qui se succèdent dans les jours suivants.

4.3.4 *Akat nikah* et *nyongkolan*

L'*akat nikah* est la cérémonie qui scelle officiellement le mariage. Elle a une influence musulmane plus marquée que les autres rituels associés au mariage. La jeune femme revêt le plus souvent une robe blanche et un voile islamique. Guidés par les deux *kadus* (celui représentant le village de la femme et l'autre, celui de l'homme) et un *tuan guru* (célébrant musulman), les jeunes époux s'échangent des vœux traditionnels devant leurs nombreux invités. L'homme remet ensuite l'or à son épouse et le prix de la mariée à sa famille. Alors que les jeunes mariés se retirent pour passer leur première nuit ensemble, les invités se font offrir un repas traditionnel.

Les noces débutent normalement dans les quelques jours suivant l'*akat nikah*. Pendant deux à trois jours, la famille de l'époux accueille famille et amis dans les espaces communs de ses maisonnées, une réception que l'on appelle *begawe*⁴⁵. Comme lors de l'*akat nikah*, on leur sert des mets traditionnels. En échange, les invités apportent des cadeaux de mariage, cadeaux qui sont le plus souvent des denrées non périssables comme du sucre ou du riz. On m'a expliqué que les jeunes mariés revendent en bonne partie de ces denrées au marché pour rembourser les frais liés aux festivités. Plusieurs familles profitent de l'importance de la réunion pour pratiquer d'autres rites de passage comme la circoncision des jeunes garçons. Alors que les invités peuvent dépasser la centaine, la réussite de ces cérémonies nécessite la participation de l'ensemble des maisonnées virilocales. Les préparatifs, qui sont nettement départagés entre les hommes et les femmes, représentent énormément de travail et peuvent s'étendre sur plusieurs jours⁴⁶.

Enfin, les noces *sasaks* culminent au moment d'une « parade » appelée *nyongkolan*. Partant du village de l'époux, les jeunes mariés suivis de leurs invités se rendent jusqu'à la maison

⁴⁵ Une réception (*begawe*) a aussi lieu chez la famille de la mariée, mais elle est généralement plus modeste et ne dure que la journée du *nyongkolan*.

⁴⁶ J'ai moi-même passé une nuit blanche en compagnie de femmes alors que nous nous attachions à couper des oignons, à couper du jaque (fruit du jacquier) ou à tresser des paniers pour préparer l'importante quantité de nourriture qui serait servie lors d'un *begawe*.

des parents de l'épouse, au grand plaisir des autres villageois qui s'entassent dans les rues pour assister à l'évènement. Pour l'occasion, les mariés et leurs invités arborent des vêtements traditionnels *sasaks*. Les femmes portent un lourd maquillage qui affine leur nez, agrandit leurs yeux et blanchit leur peau⁴⁷. Pendant la marche, les mariés et leurs invités sont suivis par une troupe musicale qui fait jouer de la musique populaire ou des tambours traditionnels (appelés *gendang bele*). Une fois arrivés chez les parents de l'épouse, les mariés se prêtent à une séance photo avec leurs proches, le tout pendant que la troupe musicale boucle sa prestation le temps d'un ou deux morceaux. La visite ne dure généralement pas très longtemps et les jeunes époux retournent dans le village de l'homme. Comme on me l'a expliqué, c'est souvent un moment très émotif pour la jeune épouse, qui revoit ses parents de près pour la première fois depuis plusieurs semaines. Les rites encadrant le mariage prennent fin au lendemain du *nyongkolan*, alors que le jeune couple retourne visiter la famille de l'épouse. On me disait que cette réunion familiale plus intime (*begebum*) visait à partir le mariage du bon pied en s'assurant que les deux familles soient en bons termes.

4.3.4 Précocité des mariages

Il est connu qu'avant les années 60, le tiers des Indonésiennes se mariaient avant l'âge de 16 ans (Jones 1994). Depuis, les changements idéologiques qui ont marqué le pays ont encouragé les mariages plus tardifs (Smith-Hefner 2018, 335). Ainsi, en 2010, l'âge moyen du mariage était comptabilisé à 22,2 ans pour les femmes et à 25,6 ans pour les hommes (Jones and Yeung 2014, 1570, cité dans Smith-Hefner 2018, 335).

À Lombok, les jeunes femmes *sasaks* restent néanmoins nombreuses à se marier avant cet âge. D'ailleurs, la plupart des épouses que j'ai rencontrées s'étaient mariées avant d'avoir 20 ans. Alors que les mariages hâtifs concernent aussi certains jeunes hommes, ils restent plus nombreux chez les jeunes femmes.

Dans sa monographie, Platt (2017) explique cette hâte pour le mariage par l'épanouissement qu'il permet. Pour les jeunes femmes, ce n'est qu'à travers le mariage

⁴⁷ L'esthétique est très similaire à celle qu'on retrouve dans les mariages balinais.

qu'elles peuvent légitimement expérimenter l'amour romantique, l'épanouissement sexuel⁴⁸, la maternité ou, plus généralement, leur statut d'adulte (Platt 2017, 2). Dans les régions rurales de Lombok, caractérisées par la riziculture saisonnière et la pauvreté, l'engouement des jeunes femmes pour le mariage s'expliquerait aussi par le fait que peu d'alternatives autres que le rôle d'épouse ou de mère s'offrent à elles (Platt 2017, 2).

À Lombok, comme ailleurs en Indonésie (Ford et Parker 2008, 23), on considère qu'une personne non mariée est incomplète. À Sunut Blongas, on m'expliquait que les jeunes adultes sont souvent pressés par leur entourage à s'engager, se faisant rappeler que s'ils tardent trop, ils deviendront « *baksu* » (périmés) et resterons incapables de se marier. La précarité économique de certains foyers fait en sorte que les parents ne peuvent financer l'étude de tous leurs enfants. Contrairement aux filles, qui pourront compter sur les gains de leur futur époux, la condition économique des garçons dépendra de leur propre capacité à gagner un revenu. Dans une logique de rentabilité, certains parents priorisent ainsi l'éducation de leurs garçons et permettent le mariage rapide de leurs filles⁴⁹. Bien que ce ne soit pas le cas de la majorité, plusieurs adolescentes se marient vers l'âge de 16 ans.

Cette tendance au mariage précoce est un enjeu visible au village, où plusieurs de ces jeunes épouses ont déjà un enfant. Dans les salles communautaires que j'ai visitées, les murs étaient plaqués d'affiches visant à sensibiliser les jeunes à se marier à l'âge de 21 ans. Lorsque je lui ai fait part de mes observations, Mia, une jeune mère de 30 ans, m'a expliqué :

Girls believe that marriage is their best option, they don't think about studying or having a career and I think it's sad. I mean, come on, we are in 2018, you can do better. You can wait to marry. Even me, I married late [25 years old] and still I think it was early in my life.

Selon elle, les mariages précoces entretiennent la précarité économique des ménages de Sunut Blongas. En se chargeant des responsabilités du mariage à un jeune âge, les hommes

⁴⁸ Notons que dans le Coran, contrairement à la Bible, le plaisir sexuel n'est pas tabou tant qu'il se réalise dans le mariage (Nurmila 2009:8).

⁴⁹ Le niveau de scolarité national qui est de 7,9 ans pour l'ensemble du territoire indonésien chute à 6,6 ans pour la province des Petites îles de la Sonde (NTB) dont fait partie Lombok. La différence de scolarité est encore plus considérable lorsque l'on s'intéresse aux écarts entre les sexes. Alors que la moyenne nationale est de 7,5 ans de scolarité pour les filles, elle tombe à 6 ans pour celles habitant les Petites îles de la Sonde (Platt 2017, 20).

(et particulièrement les femmes) cessent leurs études et limitent ainsi leurs possibilités d'emploi.

4.3.5 *Ijin*

Contrairement à leurs frères, les jeunes filles font l'objet d'une surveillance accrue, et ce, dès leur enfance. Bien que ce niveau de surveillance varie considérablement d'une famille à l'autre, la norme veut qu'elles demandent la permission (*ijin*) lorsqu'elles sortent du voisinage, que ce soit pour voir des amis ou pour aller travailler.

Au moment du mariage, l'autorité des parents passe officiellement entre les mains de l'époux. Désormais responsable de son épouse, il devra assurer son bien-être matériel, mais aura également un droit de regard sur ses déplacements et ses activités. Le respect de l'*ijin* se maintient lorsque l'époux migre pour trouver du travail, un contexte très courant à Sunut Blongas⁵⁰. Certaines de mes informatrices avaient d'ailleurs l'habitude de demander la permission à leur mari par téléphone lorsqu'elles devaient prendre une décision importante (comme investir dans la scolarité de leurs enfants) ou encore faire une sortie entre amis (comme visiter des chutes).

Ainsi, les possibilités ouvertes aux jeunes épouses dépendent en grande partie de l'assentiment de leur mari. Dans ce contexte, le choix de l'époux constitue une grande préoccupation, tant pour la jeune femme que pour ses parents. Comme me l'expliquait Putri, « *It's very important to find a man not too jealous, a man who lets me work and see my family when I want to.* »

Pour certaines femmes avec lesquelles j'ai discuté, leur surveillance était vécue comme une attention positive, la preuve qu'on les appréciait et qu'on souhaitait les protéger. Un manque de surveillance peut d'ailleurs être interprété comme une blessante indifférence. D'autres vivent cependant cette surveillance comme une contrainte, enviant la liberté qu'on accorde aux garçons. Comme Putri me le confiait : « *Of course we are jealous about it. Sometimes I would like to be a boy so I can go wherever I want to.* »

⁵⁰ Dans chacun de mes schémas de parenté, on comptait au moins un couple dont l'époux travaillait outre-mer, le plus souvent en Malaisie.

Ces sentiments contradictoires avaient déjà été soulevés par Bennett et Davies (2014, 9). Dans son analyse, Davies fait valoir l'étendue que cette surveillance peut avoir en faisant référence au concept de « *kinship of shame* ». Comme elle l'explique : « *part of the reason shame is such a powerful regulator of behavior is because shame is cast not just upon the person who acted wrongly. Rather, if one person causes shame, their entire extended family is also shamed.* » (Bennett et Davies 2014, 33) En explorant la gestion des relations sexuelles extra-conjugales à Lombok, elle explique comment ce « *kinship of shame* » s'impose avant tout via le corps des femmes, affectant tous les aspects de leur vie sociale.

4.3.6 Divorce

Lombok est une des régions indonésiennes qui connaît le plus haut taux de divorce (*talaq*) (Platt 2017, 2). Sur le terrain, il n'était pas rare que les *Sasaks*, hommes comme femmes, en soient à leur second mariage durant leur trentaine. Cette particularité de la parenté *sasak* s'explique en grande partie par la facilité avec laquelle un divorce peut être amorcé et sanctionné.

En effet, l'époux n'a qu'à prononcer « *talaq* » pour engendrer le processus de séparation. L'épouse quitte alors la maisonnée et retourne habiter dans sa famille natale. Pour une période de trois mois, l'époux a la possibilité de revenir sur sa décision et d'exiger que l'épouse revienne habiter avec lui (cette réconciliation est appelée *rujuk*). Après trois séparations cependant, le divorce devient définitif et est attesté par le *tuan guru*.

Les principes de l'*adat* permettent également à une femme d'initier le divorce dans la mesure où son mari ne respecte pas ses engagements maritaux. Concrètement, cela peut se traduire par un départ de longue durée (plus de six mois), un mauvais traitement de son épouse (violence) ou une incapacité à subvenir aux besoins économiques de sa famille. Malgré le fait que la polygynie soit permise, elle est peu fréquente à Lombok⁵¹ et il est notamment accepté qu'une femme demande le divorce si son mari épouse une seconde femme (Grace 2004, 11).

⁵¹ D'ailleurs, je n'ai recensé que deux mariages polygames dans mes schémas de parenté et, dans les deux cas, ces unions étaient celles des grands-parents de mes informateurs.

Dans tous les cas cependant, divorcer demeure une décision difficile à prendre pour les femmes puisqu'elle compromet non seulement leur lieu de résidence, mais aussi l'entière des liens familiaux issus du mariage. À Lombok, on reconnaît que les enfants appartiennent officiellement au lignage de leur père. Selon Jocelyn Grace, une femme *sasak* ne pourrait avoir la garde de ses enfants qu'avec l'accord de son ex-époux, une décision sur laquelle il pourrait revenir quand bon lui semblerait et selon l'évolution de sa propre situation maritale (nouvelle épouse, etc.) (Grace 2004, 13).

Toutefois, la réalité implique une multitude d'arrangements entre les ex-époux concernant la garde des enfants en cas de divorce, et ce, surtout lorsque les enfants sont encore allaités. À Sunut Blongas, plusieurs femmes, veuves ou divorcées, vivaient dans leur famille natale avec des enfants provenant de mariages différents. En cas de veuvage, un arrangement courant impliquait que la garde soit confiée à la grand-mère maternelle alors que la mère se remariait. On m'a expliqué que les femmes hésitaient souvent à amener leur enfant dans un second mariage, craignant qu'ils ne soient pas bien traités par la belle-famille.

En outre, le fait que les mariages soient sanctionnés par des autorités strictement masculines (les *kadus* et les *tuan guru* sont nécessairement des hommes) aurait pour effet de favoriser une perspective patriarcale du mariage (Nimah 2018, 28). La fluidité des unions permettrait néanmoins aux femmes de quitter des mariages malheureux ou violents sans être socialement stigmatisées puisque le statut de divorcée n'est pas perçu comme un obstacle pour un mariage futur (Platt 2017, 8).

Conclusion

À travers ce chapitre, nous avons pu explorer les principes de la parenté *sasak* ainsi que la manière dont ils se concrétisent et organisent la vie des femmes. Nous avons pu voir en quoi les particularités de la maisonnée *sasak* (viricolalité, configuration spatiale, division sexuelle des tâches et relations intergénérationnelles) cimentent leur rôle en tant que mères et épouses. Si ces rôles féminins sont fortement valorisés, leurs importances au sein de la maisonnée les rendent aussi difficilement négociables.

Alors que le mariage fait l'objet de réformes légales au niveau national, nous avons pu voir comment, à Sunut Blongas, l'institution demeure gérée sur une base communautaire. Selon

les principes de l'*adat*, cette gestion insiste sur les devoirs féminins et favorise les droits masculins. Bien qu'on y observe une augmentation des mariages par *kawin lari*, les idéaux familiaux restent fondamentalement basés sur des principes sociocentrés. Les rites qui encadrent le mariage *sasak*, par les nombreuses festivités qu'ils engendrent, sont d'ailleurs fondamentaux à la cohésion villageoise.

La réussite et l'encadrement des unions sont une affaire communautaire alors que tous s'engagent dans la surveillance des interactions entre les individus, et particulièrement celles des femmes. Se révélant à la fois sécurisant et intrusif, ce droit de regard de la communauté permet néanmoins aux femmes de fuir les mariages malheureux sans stigma social particulier. Se faisant, on comprend mieux pourquoi maintenir une bonne réputation leur est si primordial.

Chapitre 5 - Le tourisme de Sunut Blongas

Introduction

Parmi les principaux attraits touristiques de Lombok, on compte le fameux volcan Rinjani, deuxième sommet le plus haut d'Indonésie, qui est très prisé par les randonneurs. La côte ouest, facilement accessible depuis Bali, comprend le centre balnéaire de Senggigi qui est reconnu pour ses restaurants, ses cafés et ses boîtes de nuit. Plus au nord, on trouve les îles Gili, de petites îles où les transports à moteur sont interdits ; elles sont populaires auprès des jeunes *backpackers* en raison de leur ambiance festive. Enfin, la côte sud de l'île, qui donne sur l'océan Indien, attire son lot de surfeurs et de voyageurs internationaux en raison de la beauté de ses plages et de la qualité de ses vagues.

L'économie touristique de Lombok reste néanmoins un phénomène récent qui a débuté dans les années 90. Son tourisme s'est développé grâce à Bali, alors que ses surplus de voyageurs y ont étendu leur itinéraire. Cependant, contrairement à sa voisine balinaise, les centres touristiques de Lombok restent relativement isolés et peu intégrés aux autres secteurs économiques de l'île (Bennett 2008, 83). Ainsi, en dehors des destinations touristiques, et surtout dans les régions plus rurales, le tourisme demeure une réalité peu familière.

5.1 Portrait des infrastructures touristiques

Le tourisme du village de Sunut Blongas s'est implanté il y a une quinzaine d'années alors que le premier hôtel y ouvrait ses portes. Depuis, les infrastructures touristiques prolifèrent, exploitant les attraits naturels offerts par les différents *dusuns* (hameaux). Ainsi, les douces houles de la plage, parfaites pour les surfeurs débutants, ont mené à l'implantation d'environ quinze écoles de surf qui offrent des leçons et des services de location d'équipement. Situées directement sur la plage, ces écoles de surf sont généralement jumelées à un *warung* (restaurant local) qui offre nourriture et rafraîchissements à sa clientèle. Sur les routes principales qui se rendent à la plage, on trouve plusieurs options d'hébergement comme des hôtels ou des auberges. On retrouve

généralement les hébergements les plus luxueux dans les montagnes des différents *dusuns* en raison de la vue panoramique qu'elles offrent sur la baie et ses environs.

En 2015, la construction d'un important complexe de villégiature s'est mise en branle. Au nombre de trois en 2016 et de dix-sept en 2018, les villas qui le composent devraient passer à soixante-seize d'ici 2021. Bien qu'il existe quelques hébergements pour des budgets intermédiaires, on peut diviser l'offre touristique de Sunut Blongas en deux grandes catégories : le tourisme de luxe et le tourisme de *backpackers*. Attirant des clientèles bien distinctes, ils affectent différemment le village, tant sur les plans économiques que sociaux. Je propose donc qu'on s'y attarde en deux temps.

5.1.1 Tourisme de luxe

Comme nous l'avons vu au chapitre 1 (1.1.3 Tourisme et ethnicité), plusieurs études ont démontré que le tourisme de luxe échoue à encourager l'économie locale (Adams 2018 ; Scheyvens 2002, 146), et le cas de Sunut Blongas ne fait pas exception.

Afin d'assurer le meilleur confort possible à leur clientèle, les propriétaires des villas doivent investir dans des commodités de luxe, un investissement qui est hors de la portée des habitants de Sunut Blongas. Soulignons aussi que l'accommodation de cette clientèle nécessite beaucoup de connaissances quant à ses habitudes et ses comportements, des connaissances qui, encore une fois, restent lacunaires au village⁵². En somme, la pauvreté des habitants et le manque d'expertise locale font en sorte que les propriétaires tendent à être étrangers (souvent occidentaux) et que l'expertise touristique, surtout dans les grandes villas, est une expertise migrante, qui vient des grands centres indonésiens ou d'autres régions de l'île où se donnent les formations en hôtellerie.

Pour encourager l'embauche locale, l'organisation villageoise aurait conclu une entente avec les grands propriétaires hôteliers. Comme un employé du *Sunset Villa*⁵³ me l'a rapporté, le propriétaire est dans l'obligation d'embaucher les habitants de Sunut Blongas

⁵² Par exemple, les habitudes de commensalité des *Sasaks* impliquent de manger avec les mains, assis à même le sol, et ce, sans que la simultanéité ne soit requise. Cette divergence de pratique fait en sorte qu'il leur est difficile de satisfaire une clientèle occidentale dans un contexte de service aux tables s'ils n'ont pas de formation. C'était d'ailleurs une insatisfaction que plusieurs voyageurs occidentaux m'ont partagée sur le terrain.

⁵³ Nom fictif.

qui postulent, et ce, même s'ils sont sans expérience et qu'ils ne parlent pas l'anglais. Selon l'entente, les propriétaires doivent au moins les «essayer», le temps d'un contrat provisoire qui dure généralement trois mois. Cette réalité facilite l'insertion professionnelle des habitants de Sunut Blongas qui n'ont pas de formation. Il demeure toutefois que le salaire de ces derniers ne reflète qu'une infime partie des recettes empochées par les propriétaires.

5.1.2 Auberges et *backpackers*

Parallèlement au tourisme de luxe, Lombok attire plusieurs voyageurs qu'on peut qualifier de *backpackers*. Comme l'explique Scheyvens (2002), ce type de clientèle, en cherchant davantage à prolonger au maximum son séjour à moindre coût, développe souvent une relation bien différente avec les populations locales. Contrairement à la clientèle de luxe, celle de *backpackers* se contente de peu (douches froides, nourriture locale, pas d'air conditionné) et est par ailleurs plus facile à accommoder. Ce serait donc un type de tourisme plus facile à exploiter par la population locale.

Comme à Kuta et aux îles Gili, tranquillement mais sûrement, une culture de *backpacker* est instaurée par les jeunes hommes qui travaillent sur la plage. Ces derniers adoptent pour la plupart un style de vie *surfer* où une «*vibe reggae*» s'accorde avec des vêtements occidentaux. Alors que la clientèle touristique en crée la demande, on y trouve facilement de la drogue comme la marijuana ou des champignons hallucinogènes.

Le soir venu, plusieurs d'entre eux boivent de l'alcool sur la plage lorsque les *warungs* ferment et que la masse de touristes quitte pour rentrer à son hébergement. Alors que je faisais remarquer le fait qu'ils buvaient de l'alcool, certains d'entre eux m'ont dit qu'ils se considéraient comme des «*rock'n'roll Muslims*». Comme me l'expliquait Yami, «*it means that I do whatever I want, as long as I'm doing good around me. You know, religion is here, in my heart.*»

Néanmoins, peut-être en raison de son développement récent, Sunut Blongas reste moins axé sur la vie nocturne que les autres centres de Lombok. On n'y retrouve pas de club ou de bar public, mais seulement des lieux de consommation dans l'enceinte des différents hôtels et auberges. Ainsi, contrairement aux îles Gili ou à Senggigi, la fréquentation de ces

lieux par les locaux est plutôt rare. Enfin, s'il est connu que la prostitution de femmes *sasaks* s'est implantée dans ces grands centres comme Senggigi, elle ne m'a pas été visible à Sunut Blongas.

5.2 Les séismes de Lombok 2018

Les séismes qui ont frappé Lombok à l'été 2018 ont eu un effet dévastateur sur son secteur touristique⁵⁴. L'évacuation chaotique des touristes aux îles Gili a été critiquée par les journaux internationaux. Ceux-ci accusaient Lombok d'être incapable de subvenir aux besoins de ses touristes en situation de crise (The Jakarta Post 2018a). Naturellement, cette catastrophe a porté un coup au tourisme de l'île. Ne se sentant plus en sécurité, plusieurs visiteurs ont rapidement déserté Lombok pour se réfugier à Bali en attendant de repartir pour leur pays d'origine. Plusieurs autres qui avaient prévu s'y rendre ont également décidé d'annuler leur séjour.

Bien que les séismes n'aient pas causé de dégâts majeurs dans le sud de l'île, la panique générale n'a pas épargné son secteur touristique. Lors de mon arrivée à Sunut Blongas, la plage, les *warungs* et les hôtels étaient pratiquement déserts. Pour attirer la clientèle, ces derniers affichaient des prix modiques qui s'abaissaient parfois jusqu'à la moitié des prix courants. Rapidement, on m'a expliqué que plusieurs employés voyaient leurs heures de travail diminuées alors que d'autres avaient carrément perdu leur emploi.

Les crises créent des espaces effervescents où tout peut être remis en question (Khera 2002). Aborder un terrain en crise est ainsi plus difficile puisque les dynamiques à l'œuvre ne s'inscrivent pas dans la continuité (Robbins 2007). Pour l'anthropologue, il peut devenir ardu de distinguer les dynamiques sociales propres à l'état d'urgence de celles qui soutiennent normalement les différentes institutions sociales. Un tel climat peut toutefois être source d'information. En cherchant à expliquer les événements, les acteurs locaux peuvent faire référence à des réalités dont les préoccupations étaient jusque-là latentes.

Lors de mon terrain, on m'a souvent expliqué en quoi les séismes étaient un acte de Dieu. Les raisons divines qui étaient à la source de cet acte étaient toutefois sujettes à

⁵⁴ Plus de détails sur l'ampleur des dégâts sont donnés au chapitre 3, section 3.2.1 Positionnalité et intégration sur le terrain, sous la rubrique « Implication communautaire ».

interprétation. Si plusieurs le voyaient comme une épreuve constructive, certains le comprenaient comme une punition, une réponse aux comportements déviants de ses fidèles. Dans ce dernier cas, le développement touristique n'était jamais bien loin, identifié comme la source d'un laxisme moral dangereux et pandémique. Comme me l'expliquait un membre du conseil du village :

Religious people said it was because of tourism, because of the buildings. The earthquake was a punishment from God because of tourism. When they are building on the mountain, they disturb the sun. So, more dry season and earthquakes because of humans. But what will happen, only God knows. Free people want to do whatever they want because they have no god, but we have rules, the holy Qur'an. Consequences are low economy, people losing everything like money, their home.

Ainsi, la soudaine instabilité économique qui a marqué Sunut Blongas lors de mon terrain est importante à prendre en considération puisqu'elle a affecté la perception qu'avaient les gens de l'économie touristique.

5.3 Implications gouvernementales

5.3.1 Discours du gouvernement

Lors de mon terrain, le gouvernement était très activement impliqué dans le développement touristique du village. À force d'assister à ses différentes activités (consultations publiques, formations sur la plage), il m'est apparu évident que le gouvernement associe le tourisme à la modernité et au progrès technologique.

Sa campagne de développement met l'accent sur les technologies. Les fonctionnaires veulent développer des applications mobiles pour faciliter la diffusion de l'offre touristique de la région. Cet accent sur la technologie m'a semblé en décalage avec les besoins des villageois, pour qui les transactions virtuelles restent compliquées alors que bien souvent ils ne possèdent pas de compte en banque. Notons que la culture administrative, instaurée par les Néerlandais, est une réalité relativement récente à Lombok et qui n'est pas dénuée de connotation coloniale (Platt 2017, 37). Plusieurs *Sasaks* ne possèdent pas de pièce d'identité officielle. D'ailleurs, certains m'ont confié conduire sans permis ou ne pas connaître leur date de naissance. Même pour certains propriétaires de *homestay* originaires des grands centres comme Praya ou Mataram, il était difficile de percevoir leur argent

provenant de plateformes comme *AirBNB*. Selon le Jakarta Post (The Jakarta Post 2019), le gouvernement voudrait faire de Lombok une destination touristique musulmane. Dans les faits cependant, rien ne me suggérait cette tendance à Sunut Blongas alors que les formations étaient orientées vers une clientèle occidentale.

Pour les promoteurs gouvernementaux avec lesquels j'ai discuté, l'attachement des *Sasaks* à leurs coutumes (*adat*) était perçu comme le principal obstacle à leur performance professionnelle et, conséquemment, au développement touristique de la région. Ce discours avait déjà été remarqué par plusieurs chercheurs (Hunter 2000 ; Platt 2017). En s'associant tantôt à l'islam ou à l'*adat* selon les intérêts de son agenda développementaliste, le gouvernement ferait preuve d'un opportunisme qui ignore les inégalités structurelles (Platt 2017, 9).

5.3.2 Création d'une expertise locale

Pour remédier aux besoins de main-d'œuvre et pour favoriser la création d'une expertise *sasak*, le gouvernement a mis en place des programmes d'hôtellerie dans plusieurs écoles secondaires à travers l'île. Grâce à ces programmes, il est désormais possible, tant pour les filles que pour les garçons, de terminer leurs études secondaires avec une spécialisation touristique en main, une formation qui les aura préalablement préparés aux réalités du service hôtelier et initiés à l'anglais. Cependant, les écoles qui offrent ces formations restent loin de Sunut Blongas et impliquent que, en réalité, peu d'enfants provenant du village soient en mesure de les fréquenter.

À un niveau plus local, on m'a informée que des ateliers de formation étaient organisés sur une base mensuelle afin de perfectionner l'expertise des travailleurs déjà actifs. Sur la plage, j'ai pu assister à une de ces formations, qui s'adressait spécifiquement aux cuisinières des *warungs*. On leur expliquait alors comment servir les touristes (règles de commensalité occidentales) et adapter leurs plats en fonction de leurs goûts. Robi, un employé javanais qui s'occupait du *marketing* d'une grosse villa, m'a expliqué que ces formations avaient également pour but de les sensibiliser sur les comportements des Occidentaux, notamment le port du bikini.

5.3.3 Projet de réaménagement de la plage

Un après-midi, j'ai été invitée par l'organisation villageoise à assister en tant qu'observatrice à une *seremoni* qui avait lieu dans une salle communautaire. Il s'agissait d'une consultation publique organisée par le gouvernement portant sur le développement touristique des environs de la plage. Les fonctionnaires prenaient place devant l'assemblée et présentaient, à tour de rôle, les détails de leur projet. L'auditoire était composé d'habitants du village, majoritairement des hommes qui habitaient le *dusun* de la plage. Alors que ma connaissance de l'indonésien ne me permit pas de comprendre l'entièreté des échanges⁵⁵, le défilement des diapositives et les traductions qu'on m'offrait simultanément m'ont permis de saisir l'essentiel de leur projet.

Ce qu'ils proposaient, c'était la construction d'une foire touristique où serait aménagés des *warungs* et quelques boutiques d'artisanat et de souvenirs. En y déménageant les *warungs* qui sont actuellement sur la plage, cette foire allouerait encore plus d'espace aux écoles de surf et aux lieux de détente. L'accent de la présentation était mis sur l'architecture qui, en alliant des structures de bambou traditionnelles à des éléments modernes comme des panneaux d'affichage numériques, serait à la fois sécuritaire et attrayante pour les touristes⁵⁶. Or la construction de cette foire dépendait de la disponibilité des terrains connexes à la plage, lesquels étaient occupés par le *dusun* le plus ancien du village. Peu à peu, j'en suis venue à comprendre que cette rencontre visait à convaincre les habitants du bien-fondé de leur expropriation.

Le *dusun* de la plage est certainement un des plus pauvres du village de Sunut Blongas. On me racontait qu'il y a quelques dizaines d'années, seules quelques familles de pêcheurs y vivaient. Avec le temps, les familles s'agrandissant, des pièces avaient graduellement été annexées aux premières maisons pour accueillir les nouveaux époux. Sans qu'aucun réel plan d'aménagement global n'ait été pensé, l'entassement des habitations et l'aménagement de fortune des services ont fait en sorte qu'il s'apparente aujourd'hui à un

⁵⁵ Lors de mon terrain, j'ai misé sur l'apprentissage du dialecte local et non sur le *bahasa indonesia*.

⁵⁶ Selon les fonctionnaires, la sécurité des touristes en cas de séisme était essentielle à la pérennité du développement touristique de la région. La flexibilité des structures de bambou les rend plus résistantes aux secousses alors que les panneaux d'affichage numérique permettraient d'émettre des alertes dans l'imminence d'un tsunami, d'un danger.

bidonville, connu par les autres villageois comme étant propice à la maladie. En échange de leur terrain, le gouvernement leur propose des nouvelles maisons, plus grandes et plus salubres.

Comme le faisaient remarquer quelques membres de l'auditoire, la proposition du gouvernement menace l'économie de pêche sur laquelle repose le *dusun*. En leur enlevant leur accès direct à la plage et en favorisant la fréquentation des surfeurs, le projet du gouvernement complique la navigation de ses habitants. Aussi, malgré sa proximité avec les touristes, c'est également le *dusun* de la plage le moins bien intégré à cette économie. Comme me l'expliquait Riski, un instructeur de surf, il est le seul de ce *dusun* à parler anglais, la principale compétence requise pour tout emploi touristique (voir la section 6.1.1 Maîtrise de l'anglais). Cela fait donc en sorte qu'ils seront également les moins susceptibles de profiter des retombées économiques de ce développement touristique. Alors que les négociations ne se faisaient qu'avec les propriétaires des terrains (très peu nombreux en raison du mode de résidence virilocal), la majorité des habitants se retrouvent impliqués dans un projet pour lequel ils n'ont pas vraiment le droit de parole.

Les enjeux liés au réaménagement de la plage nous démontrent à quel point le développement touristique de Sunut Blongas est une réalité qui se vit différemment par chacun. Conséquemment, la perception qu'en ont les individus varie grandement. Alors que les prochaines lignes aborderont les représentations locales du tourisme, il est important de garder en tête qu'il existe une multiplicité d'opinions qu'il m'a été impossible de couvrir en raison de mes barrières linguistiques.

5.4 Perceptions locales du tourisme

Comme nous l'avons vu au chapitre 2, la *Revolusi* a marqué le millénaire par la libéralisation des médias. Suivant les modes télévisuelles, cette libéralisation a permis la mise en scène des enjeux liés à la sexualité des jeunes. Selon plusieurs chercheurs (Bennett 2008 ; Bennett et Davies 2014, 9), cette nouvelle visibilité aurait alimenté une inquiétude quant à la perversion de la jeunesse par des valeurs occidentales. Certains *leaders* religieux indonésiens accuseraient d'ailleurs l'influence américaine qui, en

valorisant des modes de vie trop permissifs, serait à la source de relations familiales chaotiques et d'une décadence morale certaine (Wieringa 2015, 36).

À Lombok, alors que les vacanciers occidentaux (localement appelés *bule*) sont souvent vus dans des contextes d'abus de consommation, plusieurs locaux pointent leur mauvaise influence. Lors de leur étude portant sur le développement d'un tourisme communautaire au centre de l'île, Saufi et al. ont conclu que :

Many local Lombok people have a long-established negative perception about tourists and those who works within tourism sector (Fallon 2001, 2003; Saufi 2008; Saufi et al 2014; Schellhorn 2010;) It was perceived by many locals that tourism workers were polluted by Western attitudes and behaviours, and were being disrespectful of their society. They perceived that people [men as women] who worked for tourists had loose sexual morals. (Saufi, Reid, et Patiar 2017, 175)

La méfiance des *Sasaks* pour le développement touristique a également été soulignée par Bennet alors qu'elle menait une étude similaire à la nôtre sur les femmes travaillant dans les hôtels de Senggigi, le plus vieux centre de villégiature de Lombok dont arbore sa côte ouest.

Or la perception du tourisme qu'ont les habitants de Sunut Blongas n'est pas si tranchée. Dans les prochaines lignes, je rapporterai les discours locaux que j'ai pu recueillir sur le développement touristique. Comprendre la perspective éémique des habitants de Sunut Blongas est important puisqu'elle nous aidera à voir, dans ce dernier chapitre, de quelle manière elle détermine l'insertion professionnelle des femmes dans l'industrie touristique.

5.4.1 Le développement touristique

D'une manière générale, le développement touristique était perçu comme positif par mes informateurs en raison de la création d'emplois proches et payants qu'il permet. Alors que les employeurs n'exigent souvent qu'un diplôme secondaire (*high school*) et une connaissance de l'anglais, ces emplois fournissent une alternative pour plusieurs jeunes adultes qui seraient autrement voués à travailler dans les champs ou à l'étranger. La rémunération avantageuse des emplois touristiques les rend donc attrayants pour plusieurs jeunes adultes (Platt et al. 2018, 13). Comme le souligne Bennett, « *the wages they would receive for parallel work outside of tourism would be significantly lower (usually 50 per*

cent of rate in tourism industry), and they felt fortunate to be in full-time employment. »
(Bennett 2008, 85)

À l'aide de mes schémas de parenté, il m'est apparu que près de la moitié des familles comptait un homme, souvent le mari, qui travaillait en Malaisie dans les cultures de palmier à huile. En plus de les éloigner de leur famille pour une longue période de temps (parfois plusieurs années sans revenir à la maison), ces emplois outre-mer sont éreintants et dangereux. Pour plusieurs hommes, le bon salaire que rapportent les emplois touristiques leur permet d'éviter la migration économique. Comme me le soulignait Dani : « *Before, many people here had to work far away like in Malaysia, in Bali, in Vietnam, in Arabia Saoudia. But now, they don't need to, they can work here. »*

Les emplois touristiques sont également à l'origine d'un enrichissement général de la population. Comme me l'expliquait un employé de l'organisation villageoise :

Before, people here were farmers. There were many rice fields, but now lands have been changed into hotels. Before, people were very poor, under the national average. But the more people make money with tourism, the more they put it back in, so it is how it grows. Now, more than 50% of the money comes from tourism. Fewer people are poor. People earn the same as the national average.

Cet enrichissement fonde un espoir de prospérité sans précédent dans une région qui, en raison des sécheresses annuelles, a longtemps été marquée par la pauvreté.

Malgré tout, la réorientation de l'économie de Sunut Blongas autour du tourisme alimente plusieurs inquiétudes quant à la vie en communauté. Au chapitre précédent, nous avons pu voir comment les mariages, tant dans leur préparation que lors des festivités, comportent une implication communautaire importante. Or d'autres événements comme les funérailles et les fêtes religieuses s'étendent également sur plusieurs jours, faisant en sorte que la vie communautaire est très active au sein des *dusuns*. Pour les employés du domaine touristique, l'horaire de travail régulier consiste en des journées de 10 heures de travail par jour à raison de 6 jours par semaine. Cet horaire est même exempt de journée de congé pour certains gérants. Ce nouveau rythme de vie est difficilement conciliable avec la participation aux cérémonies et c'est pour cette raison que certains, et surtout les aînés, identifient le développement touristique comme une menace pour leur culture. Comme Rizal me l'expliquait :

People lose respect for ceremonies and the culture, because they spend too much time working and doing activities with tourists. I think our culture, hukum adat, will be lost in the culture of tourism [...] it already changed a bit, fewer people join and help for ceremonies. Before, a lot of people were joining every day, but now they are too busy working. So we lose our culture, step by step like that. [...] Yeah, people are busier than before, more individual.

À un niveau plus individuel, ce manque de temps pour participer aux cérémonies était regretté par mes informateurs. Alors que je lui demandais ce qui l'attristait le plus, Beni m'a répondu : « *When there's a ceremony in my village or for my family and I cannot go because I'm working.* »

Enfin, si les emplois touristiques sont payants, les habitants de Sunut Blongas reconnaissent qu'ils sont instables. Comme me l'a souligné Putri, « *In tourism, your boss can fire you whenever he wants or cut your hours when there's less customers, but in other jobs, like teachers or doctors, your salary is more stable.* » Cette réalité était particulièrement préoccupante au moment de mon terrain alors que les tremblements de terre avaient causé la mise à pied, la réduction des heures et des pourboires ou encore le retard des salaires de la majorité de mes informateurs et de leurs collègues.

5.4.2 Les touristes (*bule*)

Au-delà des enjeux économiques, le développement touristique préoccupe les habitants de Sunut Blongas en raison du contact qu'il oblige avec les voyageurs. Comme me le confiait Putri :

The first reason I think [people don't want to work in tourism] it's because they are afraid of the culture of foreigners, tourists. They don't want to take bad habits from them, like drinking alcohol or having sex before marriage. I think it's like that for both women and men.

Lors de mes entretiens, j'ai cherché à cerner de quelle manière se concrétisait cette influence. Comme on me l'a souvent souligné, un des éléments qui dérangent le plus les locaux est l'habillement des voyageurs, et particulièrement des femmes. Surnommés « *you can see* », leurs vêtements sont perçus comme une mauvaise influence pour les jeunes filles. Comme me l'expliquait Ria :

But, on the other side, I think [tourism] is not so good because of the influence of bad behaviours from tourists, especially for the clothes. Young girls see tourists like you, very beautiful, so they want to be like you, and dress like you too. But I think

that if people have a good education, they can manage this influence and adopt good behaviours anyway.

Ce qui est intéressant dans le propos de Ria, c'est qu'elle souligne le fait que c'est justement parce qu'ils sont enviés, idéalisés, que les touristes ont un si grand potentiel d'influence. En fait, les touristes occidentaux, surtout s'ils ont la peau blanche, correspondent aux idéaux de beauté, mais aussi, en raison de leur argent, aux idéaux de réussite économique. Malgré cette « mauvaise influence », les *Sasaks* ont une vision plutôt positive des touristes. Contrairement à ce qui est souligné dans l'étude de Saufi et al., le contact culturel n'est donc pas perçu par les locaux comme simplement négatif. Alors que je demandais à Jol, un guide de 29 ans, ce qu'il préférerait dans son travail, il m'a répondu : « *I like to connect with new people and share my culture with foreigners, build a relationship with them. I like it because, even after two years, it's not boring because I always go out for tours and I see many different places in Lombok.* » Certains reconnaissent même que l'influence culturelle des touristes est parfois positive, comme pour la gestion des déchets. Depuis que la plage a gagné en popularité, des poubelles y sont installées et des corvées de nettoyage de la berge sont tenues sur une base hebdomadaire.

Enfin, plusieurs jeunes travailleurs, hommes comme femmes, fondent un espoir de développer leur « *business* » en capitalisant sur les liens qu'ils ont forgés avec les touristes. Dans cette optique, les touristes sont perçus comme de potentiels alliés. Alors que je questionnais Lalu sur ses plans futurs, il m'a expliqué :

Yes, I want to continue working in tourism. Maybe someday I can do guiding, touring. My brother can be the driver. I still want to work in a big hotel and, at the same time, have my website of touring, so I can organize tour outside and have two jobs. But for that, you need good contact with foreigners and friends, it's easier that way.

L'accessibilité de ces hommes fait en sorte qu'il est facile pour les *backpackers* de développer des relations d'amitié avec eux. Il arrive dans certains cas que les relations deviennent plus intimes entre les hommes locaux et les femmes touristes. Sur le terrain, j'ai été témoin de plusieurs relations de « copinage » entre les hommes locaux et les voyageuses. Ce type de relation implique que les partenaires vivent un quotidien à la manière d'un couple, partageant chambres, activités et repas. Alors que les dépenses sont assumées par les femmes, les hommes agissent un peu comme un guide personnel.

Comme bien d'autres jeunes hommes de la plage, Dedi, un gérant d'hôtel de 25 ans, a souvent développé ce type de relation. Dedi a bien voulu m'expliquer la nature de ces relations en faisant référence à une de ses expériences.

She was a German girl, travelling alone around Lombok. I met her at my job, the Coco lounge⁵⁷, she was staying there for a few days. One day, she asked me what to do in Lombok, so I told her about the Gili islands. She said that she wanted to go, but only if I was going with her. So then, I said OK and for four days, we stayed in Gili Trawangan. I was sharing her room, and she was paying for every meal. I thought, "this is so expensive!" But you know, I didn't want to make love with her. I'm young and I think it's better to take more time, to know each other well before doing that.

Si ces relations sont souvent éphémères, il arrive parfois qu'elles se concrétisent en mariage. Durant mon séjour, on m'a souvent parlé d'histoires d'hommes mariés à des touristes. Bien qu'il soit déjà marié à une femme *sasak*, Dedi chérissait le rêve de marier une touriste :

My dream is to marry a tourist, I want to be with her even if she has to go away in her country for a couple of months or years. I would like to build something with her like a homestay. But I know it's very difficult for me because I'm married. You know it's not so easy for me, not like beach boys, they can get girls every day.

Chose intéressante, lorsque j'ai demandé à Dedi de m'expliquer pourquoi son mariage était un obstacle, il a fait référence à ses responsabilités économiques envers sa famille et non aux impératifs d'une fidélité maritale. D'ailleurs le fait que la polygamie soit une option pour les hommes rend plutôt acceptables leurs relations extra-conjugales selon Platt (2017). À l'opposé, si de telles relations se développent entre les femmes locales et les voyageurs, elles auront l'effet de remettre en doute leur pureté et de menacer leur bonne réputation. Ce double standard fait en sorte que si des romances se développent également pour les femmes, elles sont beaucoup moins affichées.

Conclusion

Bien qu'encore jeune, le tourisme de Sunut Blongas se développe à grande vitesse. Deux grands types de tourisme, le tourisme de luxe et les auberges de *backpackers*, attirent une clientèle variée et créent des opportunités d'emplois bien différentes pour les

⁵⁷ Nom fictif.

villageois. Alors que le tourisme de luxe repose en grande partie sur une expertise professionnelle venant des grands centres de l'île ou de l'extérieur de Lombok, le tourisme de *backpackers* permet un développement touristique plus horizontal, c'est-à-dire accessible et exploitable par les villageois. Ce tourisme s'accompagne cependant d'une culture festive (*rock'n'roll Muslim*) qui confronte les mœurs *sasak*.

Au moment de mon terrain, le développement touristique de Sunut Blongas s'inscrivait également dans un contexte social fort complexe. L'empressement du gouvernement à réaménager la plage, au coût d'investissement massif, mais aussi de l'expropriation du plus ancien *dusun* du village, représentait pour plusieurs un engagement démesuré envers une industrie touristique dont les séismes de l'été 2018 avaient révélé la fragilité et l'instabilité. À la fois promesse de prospérité et menace de l'équilibre culturel et économique, l'industrie du tourisme ne pouvait faire l'unanimité au village de Sunut Blongas. Cette ambivalence se traduisait par des réactions variées au sein de la population et c'est pourquoi il est difficile de dépeindre les perceptions et les attitudes locales à l'égard du tourisme sans commettre de généralisations abusives.

Chapitre 6 - Insertion professionnelle des femmes *sasaks*

Introduction

Au cours des chapitres précédents, on a pu voir comment l'histoire de Lombok, les principes de la parenté *sasak* et le développement touristique imposent, chacun à leur manière, des idéaux quant au travail des femmes. Dans un contexte de développement touristique, cette concurrence idéologique propose des modèles de féminité souvent contradictoires qui compliquent d'une manière considérable leur cheminement professionnel. Quels sont les facteurs qui facilitent ou empêchent le travail des femmes *sasaks* dans le domaine touristique ?

Le prochain chapitre vise à décrire comment elles arrivent à naviguer dans cette effervescence au quotidien. Nous aborderons, dans l'ordre, l'accès à l'emploi touristique, les enjeux réputationnels et la conciliation travail-famille. Finalement, nous aborderons la manière dont les travailleuses du domaine touristique perçoivent leur emploi et l'arriment avec leurs ambitions personnelles.

6.1 Accès à l'emploi touristique

6.1.1 Maîtrise de l'anglais

Lors de mes entretiens, j'ai demandé à mes informateurs quelles étaient les principales qualités requises pour leur emploi. À l'unanimité, ils ont répondu que parler anglais était la compétence la plus qualifiante pour travailler dans le domaine touristique.

À Sunut Blongas, l'anglais fait partie des enseignements primaires et secondaires. Or ce n'est pas toutes les jeunes filles qui ont la chance de terminer leurs études secondaires. Comme nous l'avons vu plus tôt, lorsque l'argent le permet, il est beaucoup plus probable que les parents investissent dans l'éducation d'un garçon plutôt que dans celle d'une fille. Même dans le cas où des cours d'anglais sont offerts gratuitement, certains parents refusent que leurs enfants y prennent part, préférant qu'ils investissent leur temps dans les champs ou dans le commerce familial. De plus, la tendance locale aux mariages précoces fait en

sorte que de nombreuses jeunes femmes abandonnent leurs études avant l'obtention de leur diplôme.

Parmi ceux et celles qui ont la chance de terminer leurs études secondaires, nombreux sont ceux qui ne maîtrisent pas suffisamment l'anglais pour le parler avec fluidité. Ainsi, une majorité de travailleurs, tant hommes que femmes, doivent trouver une manière alternative d'améliorer leur anglais pour décrocher leur emploi. Or ces stratégies s'avèrent également plus restreintes pour les femmes.

La majorité des participants masculins m'ont dit avoir appris l'anglais en le pratiquant directement avec des touristes. Le cas de Lalu, 25 ans, est un exemple typique de ce type d'apprentissage.

You know, I live close to the beach, so every night I went there with my friends. One of them was working in a villa, so we spent our nights just chilling with him as he was working. Most of the time, there were tourists drinking beer and he was speaking with them. At first, I didn't understand anything. I was just standing there and listening to what they were talking but I was never talking. You know, my friend was always doing the talking with them. But after a while, I was less shy, and I start trying to speak with them. Sometimes I was speaking wrong, but they taught me how to speak. So, I kept practising and now I can speak English. You know, a lot of people go to Java to do special English class. It is very expensive. But for me, I didn't have to do that. I just went to the beach and spoke with tourists.

Cette proximité répétée avec les touristes, surtout à des heures tardives, n'est cependant pas compatible avec les principes de mobilité féminine. En fait, les jeunes femmes ne sortent normalement pas de leur domicile à la tombée du jour si ce n'est pour participer aux différentes festivités villageoises, un contexte où elles sont alors en compagnie de leur famille. Comme me l'expliquait Ida, une jeune femme de 21 ans :

Yes, it's more difficult for women [to work] because few women speak English. They stay in the house, so they cannot practise like men. They can go wherever they want without asking, but women always have to ask excuse if they want to go out of the house.

Aînée de sa fratrie, Ida a suivi une formation intensive de trois mois à Java pour améliorer son anglais, et ce, spécifiquement pour augmenter ses chances de trouver un emploi dans le domaine touristique. Or ces cours sont coûteux et elle n'aurait pas pu les suivre sans l'appui financier de ses parents. Bien qu'il soit possible de trouver des formations moins onéreuses que celles offertes à Java, suivre des cours d'anglais reste une entreprise que peu

de familles peuvent financer. Il m'est apparu que la majorité des femmes apprennent leur anglais en écoutant des vidéos sur YouTube ou sur Facebook, des stratégies qui restent malgré tout plus coûteuses (données Internet) et moins actives que les discussions qu'entreprennent les jeunes hommes avec les touristes.

Récemment cependant, les nouveaux programmes d'hôtellerie développés par le gouvernement pourraient changer la donne. Comme me l'expliquait l'un des responsables de l'organisation villageoise :

Now, there's a special training at school [SMK] (like in Mangkung and many in Praya), it's good. This program is given during senior high school and it is open to men and women. It's new, it began 2 or 3 years ago. So, in the future, it will be easier for everybody to learn English. [...] Especially here [in Sunut Blongas], every parent chooses SMK for their child. So, I think there will be more women working in tourism in the future.

6.1.2 Permission ou *ijin*

Un obstacle que rencontrent nécessairement les femmes *sasaks* lorsqu'elles veulent intégrer l'industrie touristique relève de l'approbation de leur famille. À Lombok, on fait référence à ce principe de tutelle par le mot « *ijin* » (permission) (voir chapitre 4, section 4.3.5 *Ijin* pour l'explication plus élaborée de ce concept). Comme me l'expliquait Jol :

Yes, there are fewer women than men who work in tourism. As I said it's because of our culture, wife is better at home. It's more difficult for women to work because they don't always have the excuse from their husband or their family to work. For men, it's different because working is their priority.

N'ayant pas le même rôle dans la maisonnée, le travail des jeunes femmes célibataires et des épouses se négocie toutefois selon des enjeux différents. Les raisons qui pousseront des parents et un époux à refuser à la femme la permission de travailler dans le tourisme doivent donc être départagées.

Approbation des parents

Alors que l'âge des mariages augmente tranquillement (voir 4.1.1 Précocité des mariages), il est de plus en plus courant que des jeunes femmes habitent chez leurs parents quelques années après leurs études avant de se marier. Bien que ces dernières contribuent

aux tâches ménagères sur une base quotidienne, la gestion du foyer reste la responsabilité de leur mère, faisant en sorte qu'elles sont disponibles pour avoir un emploi à l'extérieur. Pour plusieurs familles, le revenu de ces jeunes femmes non mariées devient déterminant dans le maintien de la maisonnée.

Généralement, lorsque les parents refusent que leur fille travaille dans le milieu touristique, c'est par crainte de la mauvaise influence des étrangers. Cette inquiétude était généralisée et m'a été rapportée à maintes reprises durant mes entretiens. Comme Mira me l'expliquait :

Families worry about their daughters. They don't want their daughters to work there [in hotels] because they think they would do bad things like drinking alcohol or dress like tourists. There's a bad influence from them.

Ou encore Jol :

In my village, for example, a lot of people think that working in tourism is not good for girls because they think they will be too close to alcohol, discotheques, sex, you know the bad habits of the foreigners. But in reality, it's not like that but they don't know.

Cette ambivalence des parents face à la possibilité que leur fille travaille dans le milieu touristique pousse certains d'entre eux à imposer des conditions, par exemple, quant au lieu ou aux heures de travail de leur fille. Pour Putri, ces conditions compliquent parfois ses recherches d'emploi : « *I had an interview at Kemewa⁵⁸, but I had no choice but to refuse the job because I can't work during the evening, my parents don't excuse me for that.* »

Approbation de l'époux

Le *nyongkolan* (cérémonie de mariage) de Susanti, un des premiers auxquels j'ai assisté, vient tout juste de prendre fin. Après une séance de photographie mêlant amis et famille, la masse d'invités s'est rapidement dispersée. Susanti nous invite à nous asseoir devant son porche pour apprécier un dernier repas avec quelques membres de sa famille et ses amis les plus proches, dont la grande majorité avait été des collègues de travail. Lors de nos discussions, Susanti m'avait souvent partagé le plaisir qu'elle avait à travailler avec

⁵⁸ Villa, nom fictif.

eux, les qualifiant même de seconde famille. En mangeant, nous discutons tous ensemble. Alors que je leur demande s'ils travaillent toujours tous ensemble dans le même établissement, l'un d'eux me répond : « *Oh, but Susanti just gave her resignation.* » Surprise, je lui demande la raison de sa démission. Elle m'explique que les jeunes épouses doivent s'investir pleinement dans leur nouveau rôle, un processus qui laisse peu de temps pour un emploi. Lorsque je lui demande si elle désire recommencer à travailler par la suite, elle me dit qu'elle n'en sait rien, qu'elle doit en discuter d'abord avec son mari.

Au fur et à mesure que les semaines passaient, j'ai constaté que le cas de Susanti était typique de Sunut Blongas. En fait, de toutes les femmes que j'ai rencontrées, aucune n'a gardé son emploi dans les premiers mois de son mariage. Ainsi, pour un grand nombre de travailleuses, le mariage marque la fin de leur vie professionnelle. Si certaines d'entre elles retournent travailler par la suite, ce n'est qu'avec l'approbation de leur mari.

Lors de mes entretiens, la plupart des hommes, même lorsqu'ils travaillaient eux-mêmes dans le tourisme, étaient catégoriques sur le sujet⁵⁹. Généralement, peu de justifications m'étaient fournies. Les réponses de Robi et de Riski sont typiques à ce propos :

Robi: *No, for me I don't want [my wife to work in tourism].*

Auréliane: *Why?*

Robi: *Because we are Muslim. I want her to be more focus in the house to take care of child and husband.*

Riski: *Yeah, same for me. I don't want her to work in tourism, but any other job also. I want her to stay focus on our own family. But it's like that in Lombok, it's our culture.*

Auréliane: *And what if she really wants to work?*

Robi: *Yeah, OK, she can work, but close to the house, not in tourism.*

Riski: *Yeah, she can be a teacher or something like that, but I want her to stay close to my home. I want her to be a good mother. Because people from Lombok, we have to be strong men and work, not the wife.*

⁵⁹ Ce discours des hommes diverge de celui qu'avait rapporté Bennett alors qu'elle s'intéressait aux femmes travaillant dans les hôtels de Senggigi. Selon elle, les hommes travaillant dans le tourisme, puisqu'ils connaissent les réalités de ce domaine, étaient plus susceptibles d'accepter que leur femme y travaille également (Bennett 2008).

Si certains hommes m'ont explicitement fait part de la jalousie que leur causerait le fait que leur épouse travaille avec d'autres hommes, d'autres m'expliquaient leur refus par la peur d'une surcharge de travail ou du risque réputationnel qu'elle pourrait encourir en travaillant. Dans un contexte où l'époux est responsable de sa femme, il est de son devoir de mettre son bien-être au centre de ses décisions. Comme me le faisait valoir Jol :

You know, if I don't want her to work it's because I want to preserve her, so she can stay like a baby. But also, I have to say that jealousy is a big thing in Lombok, and I think it's a natural thing. And of course, if my wife was working late in the evening and I don't know where she is and with whom, maybe some men, I would be jealous too. But I also really want her at home because sometimes, when parents are too busy, kids don't have enough attention from them, and they turn bad, they don't have a good education.

Le désir de préserver la stabilité du foyer était une raison très courante offerte par les hommes lorsqu'une femme n'avait pas la permission (*ijin*) de travailler. C'est d'ailleurs un risque qui est constamment considéré, même lorsque certains travailleurs, comme Lalu, acceptent que leur femme travaille.

Yes, I would [agree], but not during the evening because I want her to be with me by this time so she can take care of me. For example, I have a story from a couple. They were both working, but for different schedules. He was working during the day, and her during the evening. But it was wrong for the man because he never had food to eat and the house wasn't clean during the night. [...] But you know, not every woman wants to work. Mostly, it's when the husband doesn't make enough money. So, I prefer her not to work. If she wants to buy something, I just give her the money. It's also easier that way because she can take better care of the family. It's better for the children to be with their mom, not their grandma. If a woman is working, she can't give them enough attention, so it's not good for their education. Or, for example, some women stop breastfeeding after a year, but it's better to do it longer, maybe more than two years.

La réponse de Lalu est intéressante puisqu'elle met en lumière l'empiétement que peut représenter le travail des épouses sur le rôle de leur époux. Alors qu'il est du devoir des époux de pourvoir aux besoins économiques de leur maisonnée, les hommes interprètent souvent le désir de leur femme de travailler comme l'expression de leur insatisfaction économique et, par conséquent, comme la critique de leur propre performance masculine.

6.1.3 Embauche et stéréotypes féminins

Comme Bennett (2008) à Senggigi, j'ai rapidement écarté la discrimination salariale comme étant un obstacle à l'embauche des femmes. À l'unanimité, mes informateurs comme mes informatrices m'ont confirmé que les hommes et les femmes gagnaient le même salaire. Comme Ria me l'a résumé : « *women and men are earning the same salary for the same job. The difference in salary is about the tasks and the skills, but not about gender. So if we do the same job, we earn the same salary.* »

Néanmoins, l'embauche des femmes reste modulée par les stéréotypes de genre *sasaks*. Les employeurs, surtout lorsqu'ils sont locaux, jugent que certains postes ne sont pas appropriés pour les femmes. Ainsi, elles semblaient systématiquement écartées des postes perçus comme étant trop exigeants physiquement. Cette idée a été soulevée par Beni, un gérant d'hôtel, alors que je lui demandais pourquoi il ne comptait qu'une seule femme au sein de ses employés.

Beni : Because we don't need so much women, because they only work in the kitchen and do the laundry. For the room cleaning, we need men, for the garden and front desk also.

Auréliane: But if a woman wants to do these jobs, is that OK?

Beni : Yeah, but these jobs are better for men. It's hard work, I don't like to see women do that, I don't need women to clean rubbish.

Cette conception était souvent partagée par les travailleuses elles-mêmes. Comme Titi me l'expliquait : « *I think it's because men can do hard work better than women because women are more emotional. For example, like when they have their periods. So, women are less focus to work and men are steadier workers, so my boss prefer to hire men.* »

Les stéréotypes *sasaks* sont également à la base d'une discrimination positive. Alors que les idéaux *sasaks* dépeignent les femmes comme de bonnes comptables et de bonnes cuisinières, des qualités soutenues par leur rôle traditionnel au sein de la maisonnée, la recherche de ces qualités par les employeurs fait en sorte que les femmes sont plus susceptibles d'être engagées pour certains postes. D'ailleurs, aucune des travailleuses que j'ai interrogées n'assurait un poste autre que cuisinière, serveuse ou réceptionniste (*front desk*), là où elles sont souvent appelées à compter la caisse ou à faire des inventaires.

Enfin, les *Sasaks* associent l'embauche des femmes à leur beauté. On me rapportait souvent qu'il est facile pour une femme de trouver un emploi dans le tourisme si elle est jolie. Comme Dina aimait bien le souligner : « *Hotels prefer to hire women, they are better looking than men for customers. They are sexy, beautiful. I think it's easier for women to get hired.* » Selon Ria, cette recherche de la beauté par les employeurs permettrait même à certaines femmes non qualifiées de se faire embaucher. « *You know it's easy to find a job if you're pretty, even if you don't have the skills. If you have a beautiful face, you're lucky!* » Cette forte association entre la beauté des femmes et leur employabilité a pour effet d'assimiler leur travail à l'attraction, voire la séduction de la clientèle. Dans l'imaginaire collectif des *Sasaks*, cette corrélation contribue d'une certaine manière à consolider le stigma social auquel font face les travailleuses, un double standard féminin qui sera au cœur notre prochaine réflexion.

6.2 Préserver une bonne réputation

Comme nous l'avons vu plus haut (section 5.4 Perceptions locales du tourisme), les représentations collectives du tourisme, associant ce dernier au vice et à la corruption morale, lancent une ombre sur l'ensemble des travailleurs. Contrairement aux hommes, qui jouissent d'une libre mobilité dès leur enfance, la pureté des femmes implique des déplacements limités qui font l'objet d'une surveillance tout au long de leur vie. Ainsi, lorsque les jeunes femmes maintiennent des activités loin de leur domicile, il devient difficile de les surveiller et, conséquemment, on s'inquiète à la fois de leur sécurité et de leur droiture (Platt, Davies et Bennett 2018, 9).

À Sunut Blongas, alors que leur emploi les amène souvent à porter un uniforme à la mode occidentale ou encore à se déplacer seules et à des heures tardives (lorsqu'elles reviennent du travail par exemple), la réputation des travailleuses du domaine touristique est menacée. Ce constat avait déjà été rapporté par Bennett lors de son étude sur les travailleuses de Senggigi, un centre balnéaire de la côte ouest reconnu pour sa vie nocturne. Ce double standard lui paraissait si conséquent qu'elle avait conclu que les principales disparités entre les hommes et les femmes au sein de l'emploi touristique relevaient du domaine de la sexualité : « *Women are required to maintain public performance of sexual purity in order to successfully negotiate both their career and life prospects.* » (Bennett 2008 : 100)

6.2.1 Pureté et sécurité féminine

Pour rendre leur emploi acceptable et préserver leur réputation, les femmes usent de plusieurs stratégies. Dans les hôtels et les restaurants de Sunut Blongas, elles ne travaillent généralement pas tard le soir, à l'exception des quelques mois achalandés de la haute saison. Contrairement aux hommes, aucune femme ne veille également sur la plage le soir. En fait, elles retournent chez elles directement après le travail. Lorsqu'elles assurent un service direct aux touristes, comme le service aux tables ou l'accueil des chambres, les femmes sont généralement beaucoup plus réservées que les hommes. Cette réserve a d'ailleurs constitué ma principale difficulté lors de mon recrutement pour mes entretiens⁶⁰.

Dans la même logique, les femmes évitent de travailler à la plage et, lorsqu'elles le font, c'est habituellement à titre de cuisinière, un poste où elles n'ont pas à entrer directement en contact avec les touristes puisqu'un homme assure le service aux tables. Comme me l'expliquait Riski, un instructeur de surf, c'est la nudité associée à ces lieux de travail qu'on juge inconvenable pour une femme : « *It's not encouraged by religion because they cannot look at naked people, it's zina [sin]. It's bad influence, especially for women. More than for man, even if it's a sin for them too.* »

Ne pouvant être surveillées dans des situations qu'on considère sexuellement risquées, c'est également la sécurité des femmes qui est mise en cause. Comme me l'expliquait Ria :

For me, I think that women can also be drivers or guides, but they will hear bad comments from their family. This is because of the habits, you know, women are supposed to stay at home and only go out with the members of their family. So, if a woman goes out alone, even if it's for work, there will be concerns about her because she could be in sexual danger, sexual harassment. But if I had to do so, guiding or driving, I would wear the hijab and long clothes, so nobody would touch me.

Ainsi, certains emplois, parce qu'ils supposent une proximité prolongée avec des touristes, sont systématiquement écartés par les femmes. La réponse de Ria est aussi intéressante puisqu'elle explicite la fonction de protection sexuelle que lui procurerait le voile en pareille circonstance. Néanmoins, en réalité, cette dernière stratégie est rarement

⁶⁰ Alors que j'étais perçue comme une touriste, peu d'entre elles étaient ouvertes à discuter avec moi sans qu'un intermédiaire (ami, collègue) ne me présente d'abord (voir 3.3.1 Recrutement des participants).

envisageable pour les femmes puisque, comme nous en discuterons dans les prochaines lignes, la majorité des employeurs les obligent à le retirer.

6.2.2 Uniforme et hijab

À Senggigi, Bennet a rapporté que les uniformes prescrits par les employeurs impliquaient souvent un malaise pour les travailleuses de sorte que ces dernières préféraient se changer avant de retourner chez elles, évitant ainsi l’embarras de leur habillement (Bennett 2008, 86). Souvent composé de *short* ou de jupes courtes et d’un haut à manches courtes, de tels uniformes confrontent les idéaux *sasaks* de modestie féminine. Comme Yani me l’a souvent souligné : « *Some people at home think women workers are bad women because they dress sexy like tourists.* »

Cependant, à Sunut Blongas, les uniformes des employés étaient plus modestes et consistaient généralement en un chandail à collet sur lequel était inscrit le nom de l’hébergement ou du restaurant de l’employeur. La plupart du temps, les travailleuses les agençaient avec un jeans moulant à la mode occidentale, excluant toute jupe ou pantalon courts. D’une manière générale, elles ne se plaignaient de leur uniforme que dans la mesure où elles le considéraient vieux et défraîchi. En fait, ce qui préoccupait le plus les travailleuses, c’était les contraintes qu’on leur imposait relativement au port du voile sur les lieux de travail. S’il arrivait que les cuisinières puissent le porter (car invisible par les consommateurs), celles qui travaillaient directement avec les touristes n’en avaient pas la permission. En général, les travailleuses étaient conscientes des motifs de leur employeur. Elles me rapportaient des explications comme : « *Because he thinks that the hijab is not good-looking, that it makes us look older. He says that tourists don’t like it* » ou encore « *Because for some people, hijab is like terrorism* ».

Comme nous l’avons vu au chapitre 2, la démocratisation du voile qui a marqué les dernières décennies fait en sorte qu’il s’est forgé une place significative dans l’identité des femmes *sasaks*. Cette contrainte vestimentaire impliquait donc un inconfort pour mes informatrices, convenant qu’un emploi ne justifie pas un changement de pratique.

Même Mira, qui investissait dans des études universitaires en hôtellerie afin de sécuriser une carrière dans le tourisme, était intransigeante sur le sujet : « *Because at home, I always*

wear it, so I'm not comfortable if they ask me to take it off. Once, my friend asked me to come work with her at her job. I ask her if they were wearing the hijab and she said no, so I refused the job. »

Cette logique était partagée par les autres travailleuses, même si elles acceptaient de ne pas porter le voile au travail. Comme me l'expliquait Putri : *« For the hijab, the boss told us that we can't wear it. But I'm comfortable with this because anyway I don't wear the hijab every day, just in Islam events. But if I was wearing it every day when he asked, maybe I would have refused the job because of that. I don't know. »*

De toutes les travailleuses que j'ai rencontrées, Ali était la seule femme à m'avoir fait part de la fierté que lui valait son uniforme : *« I am very comfortable with it because I feel that I'm wearing the identity of the hotel. When I'm travelling between my job and my home, people can see that I work there, and I'm very proud of it. »* Or Ali était également la seule à porter le voile au travail alors qu'elle occupait un poste de réceptionniste. Selon elle, c'est un privilège qu'elle s'est mérité en raison de son expérience et de son bon travail. Comme elle me l'exposait : *« For my experience, if you have good skills, you can wear it, but if you don't have, you have to follow the rules and take it off. »* Pour Ali, la combinaison de son voile et de son uniforme représentait la convergence de ses réussites, tant sur les plans professionnel que moral.

6.3 Conciliation travail-famille

Concilier l'emploi touristique avec la vie familiale est un casse-tête dont le niveau de difficulté est intimement lié à la situation familiale des femmes. En général, cette conciliation est relativement aisée pour les jeunes femmes non mariées, puisqu'elles ne sont pas les principales responsables de leur maisonnée. Les tâches qu'elles exercent relèvent le plus souvent de l'entretien ménager, de sorte qu'elles peuvent les différer dans le temps selon leur horaire de travail. Comme me l'expliquent Putri et Mira, elles peuvent s'occuper de la lessive ou du balayage avant ou après leur quart de travail. Cette relative facilitée de conciliation pour les femmes non mariées explique sans doute pourquoi la grande majorité des femmes travaillant dans le tourisme sont âgées de moins de 25 ans.

En fait, la conciliation travail-famille est bien plus compliquée pour les épouses. Pour elles, concilier travail et famille se fait aux dépens des membres de leur maisonnée. Pour illustrer cette dynamique, je ferai référence aux cas de Yulia, Ria et Dina, trois femmes mariées qui assuraient un emploi à temps plein dans le tourisme au moment de mon terrain.

6.3.1 Trois exemples de cas

Yulia

Aînée d'une famille de trois, Yulia est une jeune femme de 24 ans qui a grandi dans un village voisin de Sunut Blongas. Après ses études secondaires, comme elle avait une aisance en anglais, elle a pu trouver un emploi au Bamboo Stay⁶¹ et contribuer au revenu familial. Comme plusieurs jeunes femmes de son village, Yulia s'est mariée rapidement, alors qu'elle n'avait que 19 ans. Comme le veut l'*adat*, le jeune couple s'est installé sur les terres de la famille d'Herman (son époux), dans un village se trouvant à 30 minutes de route de Sunut Blongas, le village natal de Yulia. Comme pour plusieurs, le mariage de Yulia a mené à sa démission du Bamboo Stay : « *My parents-in-law didn't give me excuse (ijin) to work. At the beginning of a wedding, the young couple must stay in the house. It's like that in Lombok.* »

Après leurs premiers mois de mariage, Yulia est tombée enceinte de leur premier enfant, un garçon. La famille d'Herman leur avait offert une terre où construire leur maison, mais comme elle n'était constituée que d'une seule pièce, leur autonomie restait partielle. N'ayant pas les moyens de bâtir leur propre cuisine, Yulia devait partager celle de sa belle-mère.

Pour répondre aux besoins économiques grandissants de sa jeune famille, mais aussi pour financer l'agrandissement de leur maison, Herman est parti travailler en Malaisie dans les plantations de palmiers. Herman passe tout son temps en Malaisie, ne revenant qu'une fois ou deux par année, et ce, pour quelques semaines seulement. L'absence d'Herman est lourde pour Yulia, qui habite désormais à une heure de route de sa famille. Bien qu'elle

⁶¹ Nom fictif.

s'entende bien avec sa belle-famille, les frères et les sœurs d'Herman sont encore jeunes et les beaux-parents de Yulia ne peuvent lui offrir une grande aide avec son fils.

Après avoir longuement discuté avec son mari, Yulia retourne travailler au Bamboo Stay tout près de la plage. Elle aménage de nouveau avec ses parents, dans la maison où elle a grandi. Son père se fait vieux et accumule des blessures qui rendent difficile, voire impossible son travail dans les champs. Le jeune frère et la sœur de Yulia n'ont pas encore terminé leurs études et ne travaillent pas. En retournant travailler dans le milieu touristique, elle rapporte donc un revenu qui venait à manquer dans sa propre famille. Elle m'explique aussi que son salaire lui permet d'économiser pour la construction de sa future cuisine.

Or, si Yulia arrive à maintenir la cadence, c'est parce que sa mère prend soin de son fils pendant ses quarts de travail au Bamboo Stay. En fait, si Yulia aide de son mieux à son retour du travail, la préparation des repas et la lessive relèvent désormais de sa mère. Selon Yulia : « *[Working in tourism] is more difficult for women because they have to work at home also. Like for me, it would be more difficult if my mother wasn't helping me with the baby.* »

Cet arrangement perdure depuis plus de trois ans. Entre-temps, les brèves et rares visites d'Herman ont permis au couple d'avoir un deuxième enfant, une fillette qui avait huit mois lorsque j'ai rencontré Yulia. Or le jeune couple a hâte de vivre ensemble et voit cet arrangement comme un moyen temporaire d'arriver à ses fins. Quand j'ai demandé à Yulia ce qui rendrait sa vie meilleure, elle m'a répondu sans hésitation : « *When I can live together, with my children and my husband, in a proper home, and I have a small shop so I can work by the house.* »

Titi

Titi est une jeune femme de 25 ans qui s'est nouvellement mariée à Jibriel. Ayant grandi à Mataram et provenant d'une famille relativement aisée, Titi a eu la chance de poursuivre des études universitaires à Surabaya, en littérature anglaise. Avant son mariage, sa bonne maîtrise de l'anglais lui a permis d'accumuler des expériences de travail dans le domaine touristique, et ce, dans des établissements souvent loin de son quartier.

Comme plusieurs jeunes femmes approchant la mi-vingtaine, elle a ressenti l'urgence de se marier. Son mariage avec Jibriel s'est fait à la hâte, après deux ou trois rencontres seulement. Elle connaissait Jibriel par des amis communs qui n'avaient que de bons mots pour lui malgré sa pauvreté : scolarisé, doux et respecté de tous. Ainsi, le jeune couple s'est marié par *kawin lari*, et ce, malgré le désaccord de la mère de Titi. Cette dernière a d'ailleurs refusé qu'elle déménage ses effets personnels après son mariage et Titi a dû débiter sa vie à Sunut Blongas dépouillée de la majorité de ses vêtements et du réfrigérateur qu'elle s'était payé grâce à ses emplois précédents.

Sa première nuit à Sunut Blongas, le soir de la fuite, l'a particulièrement marquée. Elle se souvient vivement des aboiements des chiens sauvages et de leurs batailles, des sons qu'elle n'avait pas l'habitude d'entendre en ville et qui l'effrayaient terriblement. Ce qui l'a le plus ébranlée cependant durant ses premiers jours dans la famille de Jibriel, ce sont les conditions précaires dans lesquelles vit sa famille. Titi a un certain dédain pour les tâches manuelles qu'exerce sa belle-mère comme griller le café, distiller l'huile de coco ou nourrir les buffles d'eau, des tâches ingrates qu'elle associe à une classe sociale inférieure à la sienne.

Après deux mois de mariage, et après avoir longuement argumenté avec Jibriel ce dernier accepte qu'elle retourne travailler. Grâce à ses nombreuses expériences de travail et à sa bonne maîtrise de l'anglais, Titi se trouve un emploi rapidement, dans une villa située à 15 minutes du village. Jibriel insiste cependant pour l'accompagner matin et soir lors de ses déplacements entre la maison et le travail. Il lui interdit également d'utiliser son téléphone cellulaire avec d'autres personnes que sa mère et lui-même (les autres personnes devaient la contacter sur le téléphone de Jibriel).

Pour Titi, travailler à l'extérieur de la maisonnée lui apparaît à la fois comme une manière de fuir la promiscuité avec la famille de Jibriel et de financer la construction de leur maison qui n'est, pour l'instant constituée que d'une seule pièce et ne possède pas de cuisine.

Jibriel enseigne dans une école primaire. Son emploi est moins payant et moins prenant que celui de Titi. Malgré tout, Titi remplit ses devoirs d'épouse : elle se lève à l'aube, à l'heure de la première prière, fait la lessive, balaie la cour et prépare le déjeuner de Jibriel. Lorsque tout est prêt, elle réveille Jibriel et, après avoir mangé, il la conduit au travail.

Jibriel ne cuisine jamais pour lui-même, à l'exception des nouilles instantanées qu'il aime bien se préparer le matin, alors qu'il revient d'aller reconduire Titi. Il est donc impatient d'aller chercher Titi à la fin de son quart de travail, vers 14 h, pour qu'elle lui prépare son diner. Il l'aide souvent en coupant les légumes ou en l'assistant à la cuisson. Titi balaie ensuite la cour et cuisine à nouveau pour le repas du soir. Après avoir lavé la vaisselle, Titi est exténuée et se retire rapidement.

Malgré la bonne entente entre les époux, les parents de Jibriel ne voient pas cet arrangement d'un bon œil. Ils accusent Titi de manquer de soins pour sa famille et de ne pas être une bonne épouse.

You know when the earthquake happen, I had to spend a lot of time at the villa, and because of that, my father-in-law told me that I was a bad wife, that I didn't care about the family and that I was selfish and a lazy wife. But when I'm criticized like that, Jibriel always tell me to not care about them, just care about me and him. [...] Thank God I have a husband like that!

Malgré tout, le couple est bien conscient que Titi travaille beaucoup plus que Jibriel, tant sur les plans professionnel que domestique. Bien que Jibriel la supporte dans son travail, il ne s'acquitte pas des tâches typiquement féminines comme la lessive pour autant. Comme il me l'expliquait :

[Titi] has to do laundry, because there is a belief in islam that we may not do what ladies do. Every wife has to wash her husband's clothes. If I do it, people will think that she's not a good wife. It's women's duty so she has to do it.

Jibriel aide néanmoins Titi en entretenant la toilette qui se trouve à l'intérieur de la maison, et donc à l'abri des regards. Aux dires de Titi, c'est sa manière de l'aider sans que ses parents ne s'en rendent compte. Ce débalancement des tâches est néanmoins lourd à porter pour Titi, qui me confiait souvent sa fatigue et son insatisfaction. Épuisée par cette jonglerie quotidienne, elle a fini par quitter son travail peu de temps après mon départ.

Dina

Provenant d'une famille pauvre, Dina a longtemps travaillé dans les champs, et ce, bien avant la fin de ses études secondaires. À l'âge de 25 ans, elle s'est mariée avec Rony et a déménagé dans son village. Le couple a essayé d'avoir des enfants, mais sans succès. Lorsque Rony est parti travailler en Malaisie il y a déjà plus de quatre ans, elle s'est

retrouvée seule, habitant à 40 minutes de route du village de ses parents. Pour occuper ses journées, mais aussi pour subvenir à ses propres besoins, elle est donc retournée travailler dans les champs.

Lorsqu'une amie du village lui a parlé d'une ouverture au Kemewa, une auberge qui se trouve à 25 minutes de route de son village, Dina s'est empressée de postuler. À 33 ans, ses habiletés culinaires lui ont permis de décrocher un emploi dans la cuisine, une occupation plus payante et moins éreintante que le travail aux champs. Comme elle me l'expliquait : « *Jobs in tourism are good jobs, good salary without going to school and better than working in fields. I think that everybody wants to work in tourism, but maybe they don't have the skills or they aren't lucky enough to find a job.* »

Comme les parents de Rony sont décédés, Dina vit seule et n'a pas de famille sur laquelle veiller à la maison. Pour cette raison, elle convient qu'il lui est facile de concilier son travail avec ses tâches domestiques : « *It's easier for men to work outside the home than for women. But for me, it's easy to work outside because I'm living alone. I don't have a family to take care of.* » Elle m'explique néanmoins qu'elle a une bonne relation avec ses voisins et qu'elle peut compter sur eux en cas de besoin.

L'emploi de Dina lui permet aussi d'agrandir son réseau social. Ce qu'elle préfère de son travail, c'est le temps qu'elle passe avec les autres employés. Comme plusieurs autres travailleuses me l'ont souligné, avec le temps, les collègues deviennent des amis et finissent par former « *a second family* ». Elle est invitée à plusieurs de leurs mariages et cérémonies. En lui ouvrant un nouvel espace de socialisation, l'emploi de Dina lui permet de créer un réseau social en dehors des structures familiales traditionnelles, lesquelles étaient dans son cas très peu étendues.

Malgré sa relative facilité à conjuguer sa vie personnelle et familiale, Dina n'envisage pas son emploi comme une occupation à long terme. Conformément aux idéaux *sasaks*, ce qu'elle souhaite plus que tout, c'est de fonder une famille et cesser de travailler pour s'y consacrer à temps plein. Sans envisager un divorce, elle aimerait plutôt être en mesure de se payer une consultation auprès d'un médecin pour remédier à ses problèmes de fertilité.

6.3.1 Rigidité des rôles au sein de la maisonnée *sasak*

Bien qu'ancrées dans des dynamiques familiales très différentes, les réalités de Yulia, de Titi et de Dina illustrent, chacune à leur manière, à quel point la conciliation travail-famille des épouses se fait aux dépens de leur rôle au sein de leur maisonnée, tant pour les tâches ménagères que pour le soin des enfants. C'est d'ailleurs parce qu'elle n'a pas de famille sur laquelle veiller à la maison que Dina m'explique comment, contrairement aux autres épouses, il lui est si facile de travailler à temps plein.

S'il apparaît que les tâches ménagères sont difficilement négociables, l'exemple de Titi nous montre que cette rigidité ne relève pas seulement du bon vouloir du mari, mais aussi de la belle-famille en général. Dans un contexte virilocal, la surveillance de la belle-famille, particulièrement accrue durant les premiers mois de mariage, encourage les jeunes couples à se conformer à la division sexuelle des tâches prescrite par l'*adat* et décourage l'adoption d'arrangements alternatifs qui pourraient décharger les épouses de leurs tâches en dehors de leurs heures de travail. Ce faisant, même lorsqu'elles n'ont pas d'enfant, les jeunes épouses qui travaillent dans le tourisme peuvent vivre un surmenage difficilement soutenable.

Comme bien souvent l'enfantement arrive rapidement après le mariage, plusieurs jeunes épouses travailleuses disent n'avoir ni le temps ni l'envie de travailler à l'extérieur. À Sunut Blongas, comme dans les autres régions rurales de l'île, il n'existe pas de garderie. D'ordinaire, si les mères arrivent à travailler à temps plein à l'extérieur du foyer, c'est parce qu'elles comptent sur l'aide d'une parente qui veillera au soin de ses enfants durant son absence. Dans un contexte virilocal, l'aide de la belle-mère reste néanmoins conditionnelle à la légitimité du dit travail. Or, parce qu'il compromet l'exécution des tâches domestiques, mais aussi parce qu'il menace la pureté des femmes, l'emploi touristique n'est encouragé que s'il est perçu comme un moindre mal dans une situation familiale déjà grandement précaire comme celle de Yulia. Bref, l'assentiment des familles quant à la nature de l'emploi et leur propension à coopérer est le résultat d'un calcul qui place le bien-être collectif au premier plan.

6.4 Ambitions personnelles et familiales

Bien qu'elles apprécient leur emploi, les travailleuses que j'ai interrogées ne l'idéalisent pas pour autant, soutenant que travailler dans le tourisme n'est pas un objectif de carrière respectable pour une femme. Comme le reste de la communauté, elles convenaient qu'une femme ayant des ambitions professionnelles viserait des emplois plus respectables, comme travailler pour le gouvernement. D'ailleurs, aucune d'entre elles n'envisageait l'emploi touristique comme une possibilité d'avenir pour ses enfants. Comme me l'expliquait Putri, «*I want them [my children] to be better than me. I'd like them to speak English, but do something else. For example teacher, doctor for girls or police for boys. If I have a doctor daughter, she can take good care of me.*» Ainsi, aucune des travailleuses avec lesquelles je me suis entretenue n'exprimait le désir de continuer à travailler à long terme dans le tourisme. Même sans prétendant, les jeunes femmes prévoyaient cesser de travailler au moment de leur mariage, espérant que le salaire de leur futur époux suffirait aux besoins du ménage.

Sans être idéal, l'emploi touristique est néanmoins une entorse morale qui se justifie s'il contribue au bien-être familial. C'est, pour les femmes, une manière de prendre soin des membres de leur maisonnée. Comme l'exprimait Mira : «*It's not good for me to see it [people in bikinis], but if I like my job and I can bring money to my family, it's OK.*» Pour les jeunes épouses que j'ai rencontrées, occuper un emploi dans le tourisme permet également d'accélérer l'établissement de leur maisonnée, comme la construction de leur cuisine.

Dans l'imaginaire collectif des *Sasaks*, le fait qu'une épouse travaille dans un domaine aussi peu glorieux que le tourisme signifie pour plusieurs que le mari ne parvient pas à subvenir aux besoins financiers de sa famille. Si une telle précarité est vue comme normale en début de mariage, le temps que l'union se stabilise, elle devient problématique avec le temps, devenant l'évidence de l'échec du jeune couple. Plusieurs travailleuses ressentaient d'ailleurs que leur emploi deviendrait inapproprié avec le temps, m'expliquant que «*these jobs are only good for young people.*» Lorsque j'ai demandé à Ria de m'expliquer sa logique, elle m'a répondu :

Ria: *Because when you work at the front desk, you represent the hotel so it's better to look young and fresh over there. I think that old people over there would give a bad image. That's why I want to save money, so I can open a small shop and secure a job at home when I'll be older and not pretty enough for the front office.*

Auréliane: *But do you think that your boss would ask you to leave or it would be your decision to leave the job?*

Ria: *No, my decision. When I'll get too old for the job. I want to make connections with people from other countries, so they can help me to open my class for childs of the village.*

Auréliane: *So right now, your job is a good way to secure your future at home by saving money and make connections?*

Ria: *Yes. I don't want to stress too much about that job. I just want to save enough money before I have my first baby.*

Auréliane: *And when you have your baby, would you like to continue working?*

Ria : *Maybe for a while, but I want to resign myself when I will not be young anymore (fresh face) so I can stay at home with the kids.*

Toutefois, lorsque l'emploi reste nécessaire et qu'elles ne peuvent cesser de travailler, les femmes aspirent à changer pour des postes qui s'arriment mieux avec leurs qualités de mère, comme travailler en cuisine. Tel que me l'expliquait Yulia :

Yulia: *When I have a good job, I would like to stop working in Bamboo Stay. For example, if I have a small shop at home, a small [kiosk].*

Auréliane: *So now you're mainly working to save money for your future project?*

Yulia: *Yes, exactly. But someday, maybe in two years, I would like to move to the kitchen instead of working as a waitress because I think the job suits better for older women.*

Enfin, lorsque je les interrogeais sur leurs désirs à plus long terme, un certain modèle semblait faire l'unanimité : celui d'avoir plusieurs enfants, une maison décente et un petit kiosque en avant de celle-ci leur permettant d'avoir un revenu tout en restant à la maison. Si Mira, une jeune réceptionniste de 20 ans, fut la seule à exprimer le désir de continuer à travailler une fois mariée, c'est parce qu'elle envisageait pouvoir malgré tout rester à la maison avec ses enfants. Comme elle me l'expliquait :

Yes, I want to continue working after marriage so, of course, it's important to ask the future husband first, see if he agrees before marrying him. Ideally, I would like to be a supervisor by the time I have my first child, so maybe I could spend more time at home. This is also why I want to open a kiosk so I don't have to leave the house for work when I have young kids.

Ainsi, même pour Mira, ses ambitions professionnelles n'impliquaient pas une remise en question de ses futures obligations de mère et d'épouse. Son emploi n'était pas vu comme un moyen de contester les idéaux familiaux, mais plutôt comme une manière alternative de les combler.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons pu voir en quoi l'accès aux emplois touristiques diffère pour les femmes, et ce, en raison des logiques de la parenté *sasak*. Les femmes, qui possèdent généralement une éducation inférieure à celle des hommes et des contacts minimisés avec les voyageurs internationaux, peinent à maîtriser suffisamment l'anglais pour décrocher un emploi dans le secteur touristique.

Alors que la pureté des femmes est menacée par les comportements des touristes et l'imaginaire qu'on y associe, les femmes ont également du mal à obtenir l'approbation (*ijin*) de leur famille. Leur travail est jugé acceptable dans la mesure où leur salaire s'avère indispensable au bon maintien de la maisonnée. Cette balance est néanmoins plus difficilement atteignable lorsqu'elles sont mariées puisque leurs absences compromettent plus directement leurs responsabilités au sein de leur foyer, et affectent ainsi le bien-être de tous ses membres. Ce faisant, le mariage marque généralement la fin de leur carrière dans le milieu touristique.

Enfin, en raison de la surcharge de travail qu'il implique, mais aussi de ses risques réputationnels, le travail touristique n'est pas idéalisé par les jeunes femmes. Leur emploi est plutôt compris comme un moyen temporaire d'investir dans un futur où elles s'accompliront en tant que mère et épouse. En réussissant à équilibrer leurs obligations professionnelles et familiales, aussi difficile cela soit-il, les femmes mariées travaillant dans l'industrie touristique créent des précédents inédits. En effet, en réalisant leurs ambitions familiales par le biais de ce travail, même temporairement, elles participent activement à la redéfinition des performances de genre *sasak*.

Conclusion

Au cours de ce mémoire, nous avons problématisé la réalité des femmes *sasaks* travaillant dans l'industrie touristique de Lombok autour de la notion d'*identité*. Ce faisant, nous avons cherché à savoir en quoi leur insertion professionnelle, c'est-à-dire leur embauche, mais aussi le maintien de leur emploi, était entravée ou facilitée par les dynamiques identitaires *sasaks* (King et Borges de Lima 2018).

Dans un premier temps, nous nous sommes intéressés aux enjeux identitaires qui animent la communauté *sasak*. Au chapitre 2, nous nous sommes attardés à l'histoire des *Sasaks*. Nous avons pu comprendre en quoi l'*adat*, la religion ou la parenté prescrivent des performances de genre qui, quoique parfois différentes, pointent toutes vers un idéal familial dans lequel les femmes se réalisent en tant que mère ou épouse. Ce survol historique nous a également montré en quoi la valorisation de ces rôles féminins est le résultat d'un cheminement historique long et sinueux, et qui tend aujourd'hui à ériger les relations de genre comme un bastion de l'identité *sasak*.

Au cours du chapitre 3, j'ai pu décrire l'ensemble des techniques de collecte de données que j'ai mobilisées durant mon terrain à Lombok. Mon préterrain de 2016, mes efforts d'intégration, mais surtout ma cohabitation avec une jeune famille *sasak*, m'ont permis d'optimiser mon intégration dans le village de Sunut Blongas. Durant ce chapitre, j'ai également porté une attention particulière à ma positionnalité en tant que chercheuse. Cet exercice réflexif était nécessaire pour rendre transparent le processus de collecte de données et permettre au lecteur de peser le poids de ma subjectivité dans la genèse de mes données d'enquête. À un niveau plus personnel, cette recherche aura été le cœur d'un apprentissage important. En m'initiant au terrain ethnographique, ce mémoire m'a permis de développer une expertise en recherche qualitative et d'atteindre les objectifs de perfectionnement méthodologique visés par la maîtrise en anthropologie.

En nous offrant une fenêtre sur les maisonnées *sasaks*, le chapitre 4 nous a éclairés sur le rôle concret qu'y jouent les femmes, en tant que mère et épouse. En mettant de l'avant les logiques de codépendance qui lient les membres d'une même maisonnée entre eux, voire d'une même famille virilocale, ce chapitre nous permet d'apprécier l'importance

qu'occupe la parenté dans la communauté. Ce chapitre aura fait ressortir la centralité du rôle des femmes, et surtout des mères, au sein des familles. Nous avons pu voir que la liberté et l'autonomie des femmes dépendent grandement de leur situation maritale et parentale puisqu'elles sont toujours sous la tutelle de quelqu'un d'autre (leurs parents ou leur mari). Or nous avons également constaté à quel point l'interdépendance entre les membres d'une même famille valorise le bien commun au détriment du bien individuel. Il nous est apparu que les forces comme les faiblesses de la maisonnée *sasak* découlent des relations d'interdépendance qui lient ses membres. Le réseau de sécurité qui se tisse entre les membres d'une maisonnée favorise leur entraide mutuelle, mais reste généralement inflexible quant à la répartition des tâches entre les sexes. Si l'entraide entre les femmes leur permet une certaine latitude dans leurs activités, elle les rend aussi particulièrement vulnérables à l'assentiment de leurs familles dans le choix de leurs activités. Sans garderie, plusieurs dépendent de l'aide d'une parente pour se libérer du soin des enfants. En s'intéressant à la parenté *sasak*, on a ainsi pu mieux comprendre en quoi la réputation des femmes, leur capacité à se faire reconnaître comme des mères et épouses accomplies et respectables, a des répercussions immédiates et concrètes sur leur quotidien.

Dans le chapitre 5, nous avons pu explorer plus en profondeur les particularités de l'offre touristique de Lombok ainsi que les perceptions locales qui en découlent. Cela nous a permis de prendre le pouls des tensions qui animent cette nouvelle industrie, qu'elles soient économiques, sociales ou culturelles. Confirmant d'autres recherches menées à Lombok, nous avons pu voir comment les rapports avec les touristes entretiennent des préjugés négatifs à leur égard, mais aussi envers les employés du domaine touristique (Saufi, Reid et Patiar 2017). Notre recherche nous a néanmoins amenés à nuancer cette image de l'Autre, qui est aussi perçu comme un potentiel allié économique.

Le chapitre 6 a mis de l'avant les difficultés d'insertion professionnelle auxquelles se heurtent les femmes. Il est apparu que la première barrière empêchant les femmes de décrocher un emploi dans le tourisme relève de leur éducation. Comme on a pu le voir, les femmes restent généralement désavantagées quant à la maîtrise de l'anglais. Une autre difficulté apparaît au niveau de la permission (*ijin*). Alors que les parents s'inquiètent de la mauvaise influence des touristes sur leur fille, les époux voient le travail de leur épouse comme une menace au bon maintien de la maisonnée et de l'éducation des enfants. Certains

interprètent même le désir des femmes de travailler comme leur incapacité à subvenir adéquatement aux besoins financiers de leur famille et, par conséquent, comme une critique de leur propre performance de genre (père et époux). Bref, c'est toute la parenté, institution si centrale dans le fonctionnement de la communauté, que le travail des femmes remet en question.

Ce chapitre a également illustré comment les travailleuses *sasaks* arrivent à concilier leurs activités professionnelles avec leurs devoirs familiaux. Si cette conciliation se fait aisément pour les jeunes filles non mariées (puisqu'elles ne sont pas responsables de leur maisonnée), il en est tout autrement pour les femmes mariées. Comme la division sexuelle du travail au sein de la maisonnée est peu flexible, contracter un emploi implique souvent une surcharge de travail pour ces femmes. Dérogeant aux idéaux genrés *sasaks*, les travailleuses touristiques confrontent plusieurs prescriptions féminines en matière de modestie (parler avec des étrangers, ne pas être voilée) et risquent un stigma social qui ne s'applique pas à leurs collègues masculins. Devant ce double standard, plusieurs femmes préfèrent prioriser leur mariage et cesser de travailler. Notre recherche aura ainsi su mettre en lumière l'opposition pratique qui existe entre le travail des femmes et leur performance féminine.

Enfin, ce dernier chapitre a permis d'investiguer la manière dont se perçoivent les travailleuses. Dans une étude similaire menée à Sengiggi, Bennett (2008) proposait que les travailleuses du domaine touristiques revoient leurs idéaux familiaux en fonction de leur emploi (moins d'enfants, choix de l'époux). Or, contrairement à ce que rapporte Bennett, aucune travailleuse ne remettait en question les devoirs familiaux découlant de leur rôle de mère ou d'épouse. En fait, rares étaient les femmes qui désiraient travailler dans le tourisme dans l'avenir. Loin de se percevoir comme des carriéristes, les travailleuses que j'ai rencontrées percevaient leur emploi comme une solution économique passagère leur permettant d'améliorer le sort de leur famille. Ainsi, l'emploi touristique était rarement vu comme une finalité en soi, mais plutôt comme une solution temporaire et alternative menant à une même fin : s'accomplir en tant que mère et épouse. Or ces travailleuses ne sont pas passives pour autant. Les stratégies qu'elles utilisent pour naviguer dans ces eaux normatives montrent comment elles font preuve d'*agency* (Mahmood 2009). Bien qu'elles

ne cherchent pas à se défaire de leurs rôles de mère ou d'épouse, ces femmes négocient les conditions dans lesquelles ces performances peuvent s'exécuter.

Somme toute, l'étude du cas *sasak* a su mettre en exergue la pertinence de s'intéresser aux identités locales, qu'elles soient genrées, religieuses ou ethniques, lorsqu'on cherche à comprendre les disparités d'insertion professionnelles entre les femmes et les hommes. Ce faisant, il souligne également la nécessité de s'attarder aux idéologies institutionnelles, et surtout à la parenté, pour comprendre les enjeux sociaux et culturels que le tourisme peut engendrer dans des pays sociocentrés comme l'Indonésie.

Alors que nous faisons face à une crise sanitaire sans précédent, le tourisme international soulève d'autant plus de préoccupations. Selon l'Organisation mondiale du tourisme (OMT), le tourisme est le secteur économique le plus affecté par les mesures prises contre la propagation de la COVID-19 alors que de nombreux pays ont dû fermer leurs frontières. À l'heure actuelle, le secteur demeure paralysé tandis que seulement « *40% of all destinations worldwide have now eased the restrictions they placed on international tourism in response to covid-19.* » (Organisation mondiale du tourisme 2020 b). Considérant l'importance des investissements que gouvernement indonésien a injecté dans le secteur touristique au cours des dernières décennies (Adams 2018), rien ne porte à croire, pour le moment, qu'une redirection économique sera envisagée. Toutefois, l'incertitude qui plane sur le tourisme international nous oblige à réfléchir à la possibilité de sa décroissance et aux conséquences de celle-ci.

À Lombok, on ne peut s'imaginer qu'un recul de cette industrie pourrait se traduire par un simple « retour en arrière » : la manière dont elle s'est greffée et parfois substituée aux économies locales, comme la pêche ou l'agriculture, obligerait certainement à repenser l'ensemble des secteurs économiques de l'île. Alors que le travail des femmes et des hommes *sasaks* se négocie différemment, les relations de genre resteront déterminantes dans tout scénario de reprise économique. Sans pouvoir prédire l'ampleur des changements que causera la pandémie, les idéaux *sasaks*, qu'ils soient genrés, religieux ou ethniques, demeureront certainement des éléments clés pour comprendre les défis qui s'imposeront aux femmes *sasaks* dans les années à venir.

Médiagraphie

- Abdmolaei, Shirin, et Homa Hoodfar. 2018. « Porter son identité à l'ère de la mondialisation : Politiques du voile et de la mode en contextes musulman et occidental ». *Anthropologie et Sociétés* 42 (1) : 81-111.
- Abu-Lughod, Lila. 2015. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Massachusetts & Londres: Harvard University Press.
- Adams, Kathleenn M. 2018. « Revisiting “Wonderful Indonesia”. Tourism, economy and society ». Dans *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. Sous la direction de Robert W. Hefner, 197-207. New York : Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315628837-2>.
- Agrawal, Anuja. 2008. « Social Construction of Gender ». Cours : *Human Rights, Gender and Environment*. Dehli : University of Dehli
- Ahsan, Muhammad. 2012. « Women and Human Development in the Muslim World ». Dans *Women in Islam*. Sous la direction de Terence Lovat, 43-60. Heidelberg : Springer Netherlands.
- Aisyah, Siti, et Lyn Parker. 2014. « Problematic Conjugations: Women's Agency, Marriage and Domestic Violence in Indonesia ». *Asian Studies Review* 38 (2): 205-223. <https://doi.org/10.1080/10357823.2014.899312>.
- Andaya, Barbara Watson. 2018. « Gender Legacies and Modern Transitions ». Dans *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. Sous la direction de Robert W. Hefner, 31-42. New York : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315628837-2>.
- Ayimpam, Sylvie, Magali Chelpe-den Hamer, et Jacky Bouju. 2014. « Défis éthiques et risques pratiques du terrain en situation de développement ou d'urgence humanitaire: Introduction ». *Anthropologie & développement* (40-41) : 21-41.
<https://doi.org/10.4000/anthropodev.292>.
- Bahramitash, Rokhsana. 2004. « Myths and Realities of the Impact of Political Islam on Women: Female Employment in Indonesia and Iran ». *Development in Practice* 14 (4) : 508-520.
- Baril, Audrey. 2007. « De la construction du genre à la construction du “sexe” : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler ». *Recherches féministes* 20 (2) : 61-90. <https://doi.org/10.7202/017606ar>.
- Barrett, Christopher B., et Jeffrey W. Cason. 2010. *Overseas Research II: A Practical Guide*. 2e éd. Londres et New York: Routledge.

- Barrios, Roberto E. 2017. « What Does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene ». *Annual Review of Anthropology* 46 (1) : 151-166. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041635>.
- Bastien, Soulé. 2007. « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales ». *Recherches qualitatives* 21 (1) : 127-140.
- Beaud, Stéphane, et Florence Weber. 2010. *Guide de l'enquête de terrain*. 4e éd. Paris: La découverte.
- Bennett, Linda Rae. 2005 a. « Patterns of Resistance and Transgression in Eastern Indonesia: Single Women's Practices of Clandestine Courtship and Cohabitation ». *Culture, Health & Sexuality* 7 (2) : 101-112. <https://doi.org/10.1080/13691050412331291397>.
- . 2005 b. *Women, Islam and Modernity : Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. New York et Londres : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203391389>.
- . 2008. « Poverty, Opportunity and Purity in Paradise: Women Working in Lombok's Tourist Hotels ». Dans *Women and Work in Indonesia*. Sous la direction de Michele Ford et Lyn Parker, 82-103. Londres: Routledge.
- Bennett, Linda Rae et Sharyn Graham Davies. 2014. *Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia: Sexual Politics, Health, Diversity, and Representations*. *Sexuality, Culture and Health*. New York: Routledge.
- Berlinger, David. 2016. « Anthropology and the study of contradictions ». *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 6 (1) : 1-27.
- Bernard, H. Russell et Clarence C. Gravlee. 2014. *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/umontreal-ebooks/detail.action?docID=1734036>.
- Blackwood, Evelyn. 2005. « Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia ». *The Journal of Asian Studies* 64 (4) : 849-879. <https://doi.org/10.1017/S0021911805002251>.
- Borges de Lima, Ismar et Victor T. King. 2018. *Tourism and Ethnodevelopment: Inclusion, Empowerment and Self-Determination*. New York: Routledge.
- Brenner, Suzanne. 1996. « Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil" ». *American Ethnologist* 23 (4) : 673-697.

- . 2011. « Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia ». *American Anthropologist* 113 (3) : 478-490.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01355.x>.
- Butler, Judith. 2011. *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. Londres et New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203824979>.
- Buttenheim, Alison M., et Jenna Nobles. 2009. « Ethnic diversity, traditional norms, and marriage behaviour in Indonesia ». *Population Studies* 63 (3) : 277-294.
- Cammack, Mark, et Tim B Heaton. 2001. « Regional Variation in Acceptance of Indonesia's Family Planning Program ». *Population Research and Policy Review* 20 (6) : 565-585.
- Caplan, Pat. 1993. « Learning Gender: Fieldwork in a Tanzanian Coastal Village, 1965–85 ». Dans *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*. Sous la direction de Diane Bell, Pat Caplan, et Wazir Jahan Karim, 168-181. Londres: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315002866-20>.
- . 2010. « Something for Posterity or Hostage to Fortune? Archiving Anthropological Field Material ». *Anthropology Today* 26 (4) : 13-17.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2010.00747.x>.
- Cederroth, Sven. 1975. « Symbols of a Sasak Community in Northern Lombok ». *Ethnos* 40 (1-4) : 169-184. <https://doi.org/10.1080/00141844.1975.9981101>.
- . 1981. *The spell of the ancestors and the power of Mekkah: a Sasak Community in Lombok*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- . 1992. *A Sacred Cloth Religion? Ceremonies of the Big Feast Among the Wetu Telu Sasak*. Copenhagen: NIAS Press.
- . 2015. « Gods and Spirits in the Wetu Telu Religion of Lombok ». Dans *Animism in Southeast Asia*. Sous la direction de Kaj Arhem et Guido Sprenger, 236-256. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315660288-12>.
- Cupples, Julie, et Sara Kindon. 2003. « Far from Being “Home Alone”: The Dynamics of Accompanied Fieldwork ». *Singapore Journal of Tropical Geography* 24 (2) : 211-228. <https://doi.org/10.1111/1467-9493.00153>.
- DeWalt, Kathleen M. 2014. « Participant Observation ». Dans *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Sous la direction de H. Russell Bernard et Clarence C. Gravlee, 318-341. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/umontreal-ebooks/detail.action?docID=1734036>.

- DeWalt, Kathleen M., et Billie R. DeWalt. 2011. *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Lanham, New York, Toronto et Oxford: Rowman Altamira.
- Dewi, Kurniawati Hastuti. 2012. « Javanese Women and Islam: Identity Formation since the Twentieth Century ». *Southeast Asian Studies* 1 (1) : 109-140.
- Dube, Leela. 1994. « Kinship and Gender in South and Southeast Asia: Patterns and Contrasts ». Présenté à *9th J.P. Naik Memorial Lecture*.
- . 1997. *Women and Kinship. Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia*. Tokyo, New York et Paris : United Nation University Press.
- Ecklund, J. 1977. « Marriage, Seaworms and Song: Ritualized Responses to Cultural Changes in Sasak Life ». Ithaca, NY.: *Cornell University*.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 2007. « Une réévaluation du concept de modernités multiples à l'ère de la mondialisation ». *Sociologie et Société* 39 (2) : 199-223.
<https://doi.org/10.7202/019090ar>.
- Engels, Friedrich. 1884. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris: Éditions sociales.
- Etienne, Mona et Eleanor Leacock. 1980. *Women and Colonization. Anthropological Perspective*. New York : Praeger.
- Ford, Michele, et Lyn Parker. 2008. *Women and Work in Indonesia*. London: Routledge.
- Gagné, Natacha. 2001. « Théorisation et importance du terrain en anthropologie: Étude de la construction des notions d' "identité" et de "mondialisation" ». *Anthropologie et Sociétés* 25 (3) : 103-122. <https://doi.org/10.7202/000261ar>.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Hildred. 1964. *The Javanese Family*. New York: The Free Press of Glencoe.
<https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-southeast-asian-history/article/javanese-family-a-study-of-kinship-and-socialization-by-hildred-geertz-the-free-press-of-glencoe-inc-new-york-1961-pp-xii-176-appendix-index-us500/9ED7EF409E019296C53C62E7FED60C0A>.
- Geertz, Hildred, et Clifford Geertz. 1978. *Kinship in Bali*. University of Chicago Press.
- Gilmore, Sheila Sheiler. 1998. « Both ways through the Looking glass. The accompanied ethnographer as repositioned other ». Dans *Fieldwork and Families. Constructing New Models for Ethnographic Research*. Sous la direction de Juliana Flinn, Leslier Marshall, et Jocelyn Amrstong, 35-44. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Goulet, Jean-Guy. 2011. « Trois manières d'être sur le terrain. Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité ». *Anthropologie et Sociétés* 3 (35) : 107-125.
- Grace, Jocelyn. 2004. « Sasak Women Negotiating Marriage, Polygyny and Divorce in Rural East Lombok ». *Intersection : Gender, History and Culture in the Asian Context* (10) : 1-22.
- Hapke, Holly M., et Devan Ayyankeril. 2001. « Of “Loose” Women and “Guides,” or, Relationships in the Field ». *Geographical Review* 91 (1) : 342-352.
<https://doi.org/10.2307/3250836>.
- Harding, Sandra. 2008. *Science from below: feminisms, postcolonialities and modernities*. Londres: Duke University Press.
- Harnish, David. 2005. « New Lines, Shifting Identities: Interpreting Change at the Lingsar Festival in Lombok, Indonesia ». *Ethnomusicology* 49 (1) : 1-24.
<https://doi.org/10.2307/20174351>.
- . 2016. « Religious Processions in Indonesia: Cultural Identity and Politics on Bali and Lombok ». *Yale Journal of Music & Religion* 2 (2).
<https://doi.org/10.17132/2377-231X.1054>.
- Hefner, Robert W. 2011. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. 2e éd. Princeton: Princeton University Press. <https://press.princeton.edu/titles/6966.html>.
- Helliwell, Christine. 2018. « Domestic/Public Distinction ». Dans *The International Encyclopedia of Anthropology*. Sous la direction d'Hilary Callan, 1-6. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2296>.
- Hunter, Cynthia. 2000. « Tradisi and Moderen, Village and State: Emergent Tensions in a Sasak Health Quest ». *The Australian Journal of Anthropology* 11 (3) : 155-173.
<https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2000.tb00054.x>.
- Jenkins, Richard. 2014. *Social Identity*. Londres et New York: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315887104>.
- Jones, Carla. 2010. « Better Women: The Cultural Politics of Gendered Expertise in Indonesia ». *American Anthropologist* 112 (2) : 270-282.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01225.x>.
- Jones, Gavin W. 2001. « Which Indonesian Women Marry Youngest, and Why? » *Journal of Southeast Asian Studies* 32 (1) : 67-78.
<https://doi.org/10.1017/S0022463401000029>.

- Jones, Gavin W. et Wei-Jun Jean Yeung. 2014. « Mariage in Asia » *Journal of Family Issues* 35(12) :1567-1583.
- Khera, P. D. 2002. « Ethnography of an Earthquake ». *Economic and Political Weekly* 37 (11) : 1021-1023.
- King, Victor T., et William Wilder. 2003. *The Modern Anthropology of South-East Asia. An Introduction*. Londres : Routledge.
- Kloß, Sinah Theres. 2017. « Sexual(Ized) Harassment and Ethnographic Fieldwork: A Silenced Aspect of Social Research ». *Ethnography* 18 (3) : 396-414.
<https://doi.org/10.1177/1466138116641958>.
- Kreager, Philip, et Elisabeth Schröder-Butterfill. 2014. « Ageing and Gender Preferences in Rural Indonesia ». Dans *Gender and Ageing*. Sous la direction de Theresa W. Devasahayam, 150-173. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute Singapore.
<https://doi.org/10.1355/9789814517980-009>.
- Krulfeld, Ruth. 1972. « Sasak ». Dans *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*. Sous la direction de Frank M. Lebar. New Haven : Human Relations Area Files Press.
- Kulick, Don. 1997. « The gender of Brazilian Transgendered Prostitutes ». *American Anthropologist* 3 (99) : 574-585.
- Le Devoir. 2018. « Indonésie: pourquoi l'île de Lombok est-elle frappée par de multiples séismes? » *Le Devoir*, 2018.
<https://www.ledevoir.com/monde/asie/534898/indonesie-pourquoi-l-ile-de-lombok-est-elle-frappee-par-de-multiples-seismes>.
- Lindquist, Johan A. 2009. *The Anxieties of Mobility: Migration and Tourism in the Indonesian Borderlands. Southeast Asia. Politics, Meaning, Memory*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lisiak, Agata A. 2015. « Fieldwork and Fashion: Gendered and Classed Performances in Research Sites ». *Forum: Qualitative Social Research* 16 (2) : § 14.
- Long, Veronica H., et Sara L. Kindon. 1997. « Gender and Tourism Development in Balinese Villages ». Dans *Gender, Work and Tourism*. Sous la direction de M. Thea Sinclair. <https://doi.org/10.4324/9780203991664-11>.
- Macintyre, Marta. 1993. « Fictive Kinship or Mistaken Identity? Fieldwork on Tubetube Island, Papua New Guinea ». Dans *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*. Sous la direction de Diane Bell, Pat Caplan et Wazir Jahan Karim. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315002866-11>.

- Mahmood, Saba. 2009. *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris: La Découverte. <http://journals.openedition.org/lectures/893>.
- McVey, Ruth Thomas. 1967. *Indonesia. Survey of World Cultures*. New Haven: Yale University by arrangement with HRAF Press.
- . 1995. « Change and Continuity in Southeast Asian Studies ». *Journal of Southeast Asian Studies* 26 (1) : 1-9. <https://doi.org/10.1017/S0022463400010432>.
- Menchik, Jeremy. 2014. « The Co-Evolution of Sacred and Secular: Islamic Law and Family Planning in Indonesia ». *South East Asia Research* 22 (3) : 359-378. <https://doi.org/10.5367/sear.2014.0220>.
- Moore, Henrietta. 1999. « Whatever happened to women and men? Gender and other crises in Anthropology ». Dans *Anthropological theory today*. Sous la direction d'Henrietta Moore. Oxford: Polity Press.
- Mosse, David. 2013. « The Anthropology of International Development ». *Annual Review of Anthropology* 42 (1) : 227-246. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155553>.
- Mouklhis, Anas. 2020. « Indonesia's proposed new property law to provide 'enormous opportunity' for oversea investor ». *EINpresswire*, 24/08/2020. <https://0e190a550a8c4c8c4b93-fcd009c875a5577fd4fe2f5b7e3bf4eb.ssl.cf2.rackcdn.com/EINPresswire-522428600-indonesia-s-proposed-new-property-law-to-provide-enormous-opportunity-for-overseas-investors-1.pdf>
- Musso, Sandrine. 2008. « À propos du 'malaise éthique' du chercheur : les leçons d'un terrain sur les objets sida et immigration en France ». *Ethnographic.org* (17). <https://www.ethnographiques.org/2008/Musso>.
- Nimah, Zulfatun. 2018. « The Violation on Women's Rights in the Unilateral Divorce in Sasak Community From A Feminist Legal Theory ». *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 13 (1) : 25-48. <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v13i1.1482>.
- Nisa, Eva F. 2012. « Embodied Faith: Agency and Obedience among Face-veiled University Students in Indonesia ». *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13 (4) : 366-381. <https://doi.org/10.1080/14442213.2012.697187>.
- Nurmila, Nina. 2009. *Women, Islam and everyday life*. Londres : Routledge.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 1995. *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris : Karthala

- . 2001. « Les trois approches en anthropologie du développement ». *Revue Tiers-Monde* 42 (168) : 729-754. <https://doi.org/10.3406/tiers.2001.1546>.
- . 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve: Academia-Bruylant. <http://journals.openedition.org/amades/1080>.
- Organisation Mondiale du Tourisme. 2020 a. « À propos de l'OMT | Organisation Mondiale du Tourisme OMT ». Consulté le 2 février 2020. <http://www2.unwto.org/fr/content/propos-de-l-omt>.
- . 2020 b. « Covid-19 : putting people first ». Consulté le 27 août 2020. <https://www.unwto.org/tourism-covid-19>
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press. <https://www.jstor.org/stable/40890797>.
- Pasternak, Burton, Carol R. Ember, et Melvin Ember. 1997. *Sex, Gender, and Kinship. A Cross-Cultural Perspective*. Prentice-Hall. New Jersey.
- Pelto, Pertti Juho, et Gretel H. Pelto. 1978. *Anthropological Research; the Structure of Inquiry*. 2e éd. New York: Harper and Row.
- Piccoli, Emmanuelle, et Jacinthe Mazzocchetti. 2016. « Dimensions méthodologiques, épistémologiques et politiques de l'engagement des chercheurs en sciences sociales ». *Anthropologie & développement* (44) : 15-22.
- Pine, Frances. 2018. « Household ». Dans *The International Encyclopedia of Anthropology*. Sous la direction d'Hilary Callan, 1-8. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2319>.
- Platt, Maria. 2017. *Marriage, Gender and Islam in Indonesia : Women Negotiating Informal Marriage, Divorce and Desire*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315178943>.
- . 2012. « 'It's Already Gone Too Far' : Women and the Transition into Marriage in Lombok, Indonesia ». *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13 (1) : 76-90. <http://dx.doi.org/10.1080/14442213.2011.636063>.
- Platt, Maria, Sharyn Graham Davies, et Linda Rae Bennett. 2018. « Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia ». *Asian Studies Review* 42 (1) : 1-15. <https://doi.org/10.1080/10357823.2017.1409698>.

- Platt, Maria, Khoo Choon Yen, Brenda SA Yeoh, Gavin Luymes, et Theodora Lam. 2018. « Translocal Subjectivities within Households ‘in Flux’ in Indonesia ». *Migrating out of Poverty RPC Working Paper* (46). 27 pp. <https://www.gov.uk/dfid-research-outputs/translocal-subjectivities-within-households-in-flux-in-indonesia>.
- Picard, Michel. 2008. « Balinese indentity as tourist attraction. From ‘cultural tourism’ (pariwisata budaya) to ‘Bali erect’ (ajeg Bali) ». *Tourist studies* 8 (2) : 155-173. <https://doi.org/10.1177/1468797608099246>.
- Prévost, Benoît. 2011. « Le genre dans les nouvelles stratégies de lutte contre la pauvreté : de Sen à la Banque mondiale ». Dans *Femmes, économie et développement: De la résistance à la justice sociale*. Sous la direction d’Isabelle Guérin, 29-61. Toulouse: ERES. doi:10.3917/eres.gueri.2011.01.0029.
- Rajagukguk, Erman. 2012. « Legal Pluralism and the Three-Cornered Case Study of Women’s Inheritance Rights Changing in Lombok ». Dans *Legitimacy, Legal Development and Change : Law and modernization Reconsidered*. Sous la direction de David K. Linnan, 213-231. Londres: Routledge.
- Randall, Sara. 2018. « Family and Household in Development ». Dans *The International Encyclopedia of Anthropology*. Sous la direction d’Hilary Callan 1-8. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1546>.
- Reeves, Joy B. 1987. « Work and Family Roles: Contemporary Women in Indonesia ». *Sociological Spectrum* 7 (3) : 223-242. <https://doi.org/10.1080/02732173.1987.9981820>.
- Rinaldo, Rachel. 2008. « Muslim Women, Middle Class Habitus, and Modernity in Indonesia ». *Contemporary Islam* 2 (1) : 23-39. <https://doi.org/10.1007/s11562-007-0035-6>.
- Robbins, Joel. 2007. « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture ». *Current Anthropology* 48 (1) : 5-38.
- Saint-Cyr Tribble, Denise, et Line Saintonge. 1999. « Réalité, subjectivité et crédibilité en recherche qualitative: quelques questionnements ». *Recherches qualitatives* 20 : 113-125.
- Sanday, Peggy Reeves. 2002. *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Saufi, Akhmad, Sacha Reid, et Anoop Patiar. 2017. « Understanding the Host Community’s Experiences of Creating Small Autochthonous Tourism Enterprises in Lombok, Indonesia ». Dans *Tourism and Ethnodevelopment*. Sous la direction d’Ismar Borges de Lima et Victor T. King, 170-187. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315225289-12>.

- Scheyvens, Regina. 2002. « Backpacker Tourism and Third World Development ». *Annals of Tourism Research* 29 (1) : 144-64. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(01\)00030-5](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(01)00030-5).
- . 2010. *Tourism and Poverty*. Londres: Routledge.
- . 2014. *Development Fieldwork: A practical Guide*. Londres: Sage.
- Schrijvers, Joke, et Els Postel-Coster. 1977. « Minangkabau women: Change in a matrilineal society ». *Archipel* 13 (1) : 79-103. <https://doi.org/10.3406/arch.1977.1328>.
- Segura, Denise A. 1992. « Chicanas in White-Collar Jobs: “You Have to Prove Yourself More” ». *Sociological Perspectives* 35 (1) : 163-82. <https://doi.org/10.2307/1389373>.
- Shah, Alpa. 2017. « Ethnography?: Participant observation, a potentially revolutionary praxis ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1) : 45-59. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.008>.
- Smith-Hefner, Nancy J. 2007. « Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia ». *The Journal of Asian Studies* 66 (2) : 389. <https://doi.org/10.1017/S0021911807000575>.
- . 2018. « Courtship and Marriage in Indonesia’s New Muslim Middle Class ». Dans *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. Sous la direction de Robert W. Hefner, 335-345. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315628837-27>.
- Stoler, Ann. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power*. Berkeley: University of California Press. <https://www.ucpress.edu/book/9780520262461/carnal-knowledge-and-imperial-power>.
- Sukenti, Kurniasih, Luchman Hakim, Serafinah Indriyani, Y. Purwanto, et Peter J. Matthews. 2016. « Ethnobotanical Study on Local Cuisine of the Sasak Tribe in Lombok Island, Indonesia ». *Journal of Ethnic Foods* 3 (3) : 189-200. <https://doi.org/10.1016/j.jef.2016.08.002>.
- Telle, Kari. 2007a. « Nurturance and the Spectre of Neglect ». Dans *Kinship and Food in South East Asia*, par Monica Janowski et Fiona Kerlogue, 121-48. Copenhagen: Nias Press.
- . 2007b. « Entangled Biographies: Rebuilding a Sasak House ». *Ethnos* 72 (2) : 195-218. <https://doi.org/10.1080/00141840701387903>.

- . 2009. « Spirited Places and Ritual Dynamics among Sasak Muslims on Lombok ». *Anthropological Forum* 19 (3) : 289-306.
<https://doi.org/10.1080/00664670903278411>.
- The Jakarta Post. 2018a. « Lombok Projected to Lose 100,000 Tourists after Earthquake ». 24 août 2018. <https://www.thejakartapost.com/news/2018/08/24/lombok-projected-to-lose-100000-tourists-after-earthquake.html>.
- . 2018b. « Ministry Optimistic about Meeting 17 Million Foreign Tourists Target ». 3 septembre 2018. <https://www.thejakartapost.com/travel/2018/09/03/ministry-optimistic-about-meeting-17-million-foreign-tourists-target.html>.
- . 2019. « AirAsia Plans to Make Lombok its New Hub ». 28 janvier 2019.
<https://www.thejakartapost.com/news/2019/01/28/airasia-plans-to-make-lombok-its-new-hub.html>.
- Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Book. Londres et New York.
- Udasmoro, Wening. 2013. « Symbolic Violence in Everyday Narrations: Gender Construction in Indonesian Television ». *Asian Journal of Social Science & Humanities* 2 (3) : 11.
- UN Women. 2018. « Facts and Figures : Economic Empowerment ». <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/economic-empowerment/facts-and-figures>
- Warouw, Nicolaas. 2016. « Negotiating Modernity: Women Workers, Islam and Urban Trajectory in Indonesia ». *Islam and Christian-Muslim Relations* 27 (3) : 283-302.
<https://doi.org/10.1080/09596410.2016.1177974>.
- Weller, Susan. 2014. « Structures Interviewing and Questionnaire construction ». Dans *Handbook of methods in cultural anthropology*. Sous la direction de H. Russell Bernard et Clarence C. Gravlee, 2e éd. Lanham et Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Widjil Pangarsa, Galih. 1992. « Les mosquées de Lombok, évolution architecturale et diffusion de l'islam ». *Archipel* 44 (1) : 75-93.
<https://doi.org/10.3406/arch.1992.2852>.
- Wieringa, Saskia E. 2015. « Gender Harmony and the Happy Family: Islam, Gender and Sexuality in Post-Reformasi Indonesia ». *South East Asia Research* 23 (1) : 27-44.
<https://doi.org/10.5367/sear.2015.0244>.
- Wikan, Unni. 1992. « Beyond the Words: The power of Resonance ». *American Ethnologist* 3 (19) : 460-82.

Winzeler, Robert L. 2013. « The Peoples of Southeast Asia Today: Ethnography, Ethnology, and Change in a Complex Region ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (1) : 213-14. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12011_30.

Annexe 1: Lexique *bahasa sasak* (dialecte *sasak*)

<i>Adat</i> (ou <i>hukum adat</i>)	Ensemble des coutumes, des traditions, des règles et des pratiques qui guident les prises de décisions et organisent la vie quotidienne des différentes communautés indonésiennes et qui leur sont propres.
<i>Adiq</i>	Frère cadet ou soeur cadette.
<i>Agama</i>	Religion (sous-entendu par mes informateurs comme l’islam).
<i>Akat nika</i>	Cérémonie qui scelle officiellement l’union des époux.
<i>Amak</i>	Père.
<i>Artis</i>	Artiste populaire, vedette.
<i>Bahasa bali</i>	Dialecte balinais.
<i>Bahasa indonesia</i>	Langue officielle de l’Indonésie.
<i>Bahasa sasak</i>	Dialecte <i>sasak</i> .
<i>Baksu</i>	Périmé. Se dit des célibataires qui tardent à se marier.
<i>Begawe</i>	Grande réunion familiale où les familles des mariés offrent un repas traditionnel à leurs invités durant les noces.
<i>Begebum</i>	Réunion familiale plus intime lors que laquelle une maisonnée en reçoit une autre.
<i>Bendang</i>	Vêtement traditionnel <i>sasak</i> qui consiste en une pièce de tissu rectangulaire et colorée que les femmes nouent autour de leur taille à la manière d’une jupe longue.
<i>Boda</i>	Singifie littéralement “sans religion”. Se dit de la première religion de Lombok.
<i>Braye</i>	Petite amie ou petit ami (<i>boyfriend</i> ou <i>girlfriend</i>). Se dit d’une jeune femme ou d’un jeune homme qui se fréquentent, mais qui ne sont pas encore mariés.
<i>Bruga</i>	Toit de chaume qui habrite le plus souvent un espace de repos.
<i>Bugis</i>	Peuple de la province indonésienne de Sulawesi du Sud dans l’île de Célèbes (Moluques).

<i>Bule</i>	Étranger occidental. Terme systématiquement utilisé pour désigner les touristes à peau blanche.
<i>Cobeq</i>	Outil culinaire qui s'apparente à un ensemble de pilon et mortier et qui est utilisé pour broyer les ingrédients des sambals ou d'autres condiments.
<i>Desa</i>	Village.
<i>Dusun</i>	Hameau.
<i>Gengand bele</i>	Gros tambour traditionnel utilisé lors des nyongkolan.
<i>Ijin</i>	Permission (des parents ou du mari) que doit obtenir une femme pour vaquer à des occupations à l'extérieur de la maisonnée.
<i>Inah</i>	Mère.
<i>Inah berah</i>	Littéralement "Mère du riz". Se dit d'une femme (mère et épouse) qui gère les rations de riz de sa maisonnée.
<i>Jaje</i>	Collation traditionnelle de différente forme à base de riz.
<i>Kadus</i>	Homme ayant la responsabilité de veiller au bon fonctionnement de son <i>dusun</i> en jouant un rôle de médiateur lors de conflits. Le kadus occupe également un rôle central lors des négociations en entourant les mariages.
<i>Kakaq</i>	Soeur aînée.
<i>Kawin</i>	Pognée de main ritualisée entre deux familles qui conclut une entente d'union entre leurs enfants.
<i>Kawin lari</i>	Mariage par enlèvement. Il est orchestré comme la capture de la jeune femme par son futur époux.
<i>Kepala desa</i>	Chef du village.
<i>Nyongkolan</i>	Parade traditionnelle qui culmine les noces sasak.
<i>Pacaran</i>	Période de fréquentation entre jeunes gens.
<i>Pacaran bekstrit</i>	Période de fréquentation entre jeunes gens qui se fait clandestinement, sans chaperon et à l'insu de la famille.
<i>Raja</i>	Roi.

<i>Rujuk</i>	Réconciliation des époux après une séparation.
<i>Santan</i>	Plat traditionnel servit lors des <i>begawes</i> des mariages <i>sasak</i> .
<i>Semame</i>	Époux.
<i>Senine</i>	Épouse.
<i>Seremoni</i>	Cérémonie. Se dit généralement de tout évènement rassemblant un nombre important de personnes.
<i>Sinetron</i>	Genre de téléroman romantique très populaire en Indonésie.
<i>Subu</i>	Première prière quotidienne.
<i>Talaq</i>	Divorce.
<i>Tipa</i>	Tapis sur lequel on s'installe pour manger, se reposer ou vaquer à d'autres occupations.
<i>Tuak</i>	Oncle.
<i>Tuan guru</i>	Conseiller religieux. Joue le rôle de célébrant musulman lors des mariages <i>sasak</i> .
<i>Waktu Lima</i>	Système de croyances <i>sasak</i> orthodoxe valorisant la purification des pratiques islamiques.
<i>Warung</i>	Restaurant local où l'on sert des mets traditionnels.
<i>Wetu Telu</i>	Système de croyances <i>sasak</i> hautement syncrétique où des croyances animistes et hindous-bouddhistes s'intègrent à une foi musulmane plus englobante.
<i>Zina</i>	Pécher. Se dit du vice ou de tout comportement proscrit par l'islam.

Annexe 2: Canevas d'entretien

HOUSEHOLD

1. In your household, who's responsible for the following task and how much time does he/she spend doing it every day?
 - a. Cooking and preparing food
 - b. Market purchase
 - c. Cleaning the house
 - d. Washing clothes
 - e. Manage the money
2. Who is the first in your household to start working in the morning?
3. Who is the last to finish working at the end of the day?
4. Who would you say works the hardest in your household?
5. Who's taking the decision in the household?
6. Do you think it's the same for the other households of the village?
7. Do other people help your family on a regular base? If yes, how are they helping?
8. If you are sick or sad, who would you ask for help first?
9. Compared to your grandmother, do you feel you're doing more work at home?
What do you think about it?

TOURISM CARREER

10. How do you move between your job and your home?
11. How many hours do you work per week? Is it the same in the high season? What is your typical schedule? Do you work in the evening?
12. For how much time do you work there? Where did you work before?
13. What are your principal tasks?
14. What are the main qualities required for your job?
15. What do you like the most about your job?
16. What is the hardest part of your job?
17. What do you think about your salary?
18. What would you do with a greater income?
19. At the workplace, there is more men than women employees? How do you explain it?
20. Do the women and men are earning the same salary for the same job?
21. Do you think there is some tourist job that only men can do? Why?

22. Do you wear a uniform? What do you think of it? Would you like to wear hijab if you could?
23. What do you think about tourists? Are they kind with you?
24. Would you like to work in the tourism industry for the rest of your life? Why?
25. Do you have other professional ambition?
26. Would you say your colleagues are your friends?

TOURISM DEVELOPMENT AND PERCEPTION

27. Who do you think profits the most from this economic development?
28. Why do you think some women want to work in this industry and why others don't?
29. Is it more difficult for women to have a tourism job than men? Why?
30. Would you say that tourism is good for the village? Why?
31. Do you think it is the opinion of your neighbors?
32. What do you think the imam of your village think about tourism? Do you agree with him?
33. Did the earthquake affect your job? How?

ASPIRATION

34. When you have free time, what do you do?
35. What would you do with more free time?
36. Do you hang out with friends sometimes? If so, where do you go?
37. How did you meet them?
38. What is the happiest time for you?
39. What is the saddest time for you?
40. What would make your life better?