



HAL
open science

“ Abondance des ancêtres, abondance du riz ” : les relations socio-cosmiques des Mangyan Patag, île de Mindoro, Philippines.

Elisabeth Luquin

► **To cite this version:**

Elisabeth Luquin. “ Abondance des ancêtres, abondance du riz ” : les relations socio-cosmiques des Mangyan Patag, île de Mindoro, Philippines.. Sciences de l’Homme et Société. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2004. Français. NNT : . tel-02495648

HAL Id: tel-02495648

<https://theses.hal.science/tel-02495648v1>

Submitted on 2 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

THESE de doctorat nouveau régime

Anthropologie sociale et ethnologie

Elisabeth LUQUIN

Le 17 décembre 2004

« ABONDANCE DES ANCETRES, ABONDANCE DU RIZ » : LES
RELATIONS SOCIO-COSMIQUES DES MANGYAN PATAG, ILE DE
MINDORO, PHILIPPINES

Sous la direction de

Mme Cécile BARRAUD

Jury :

M. Michel AUFRAY

M. Jean-Claude GALEY

M. Esteban MAGANNON

M. Jos D. M. PLATENKAMP

A la mémoire de grand-mère Gasto, de 'Inang et de Daniel de Coppet

Remerciements

Je rends tout d'abord hommage à Daniel de Coppet, mon directeur de recherche jusqu'en 2002. Il m'a enseigné l'anthropologie avec générosité, sachant toujours me motiver par sa confiance et ses encouragements.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à ma directrice de thèse, Cécile Barraud, qui a repris la direction de ce travail fin 2002, et m'a incité à travailler avec persévérance.

Je remercie les organisateurs du G.T.A.S.C. (*Groupe de travail d'anthropologie sociale comparative*) à l'E.H.E.S.S., Cécile Barraud, Jean-Claude Galey, Stephen Headley et André Iteanu pour leurs commentaires pertinents ; ainsi que tous les membres et anciens membres du G.R.A.A.D. (*Groupe de recherche en anthropologie, atelier de la différence*) pour leurs critiques, leurs conseils et leur soutien : Delphine Ortis, Almut Schneider, Agnès Clerc-Renaud, Catherine Capdeville, David Gibeault, Françoise Cayrol, Dominik Bretteville, Denis Monnerie, Véronique Pardo, Corine Le Carrer, Danièle Branger, Alexandra de Mersan, Sophie Chave-Dartoen, Sophie Laligant, Jean-Marc de Grave, Virginie Lanouguère.

Je remercie également Esteban Magannon, Suzanne Nadot et Marina Pottier-Quirolgico pour leurs conseils.

Je remercie l'Université des Philippines pour m'avoir accordé la « bourse présidentielle » (*presidential scholarship*) en 1985-1986 et particulièrement le Dr Santico-Rolda, directrice du Département d'anthropologie de l'Université des Philippines (de 1980 à 1986), pour son accueil chaleureux.

Je tiens aussi à remercier le Rectorat de Paris (Ministère de l'Education Nationale, de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche) qui m'a accordé l'allocation de recherche de janvier 1990 à mai 1992.

Je remercie Jean-Philippe Touffut, responsable du Centre Saint-Gobain pour la recherche en économie, pour sa générosité.

Je tiens à remercier Isabelle Nivaflosi pour la relecture minutieuse de ce travail, et Jack Guilliod pour le coup de main informatique.

Du côté de ma famille, je remercie tout particulièrement mon époux et ma fille pour leurs patience et encouragements, mes parents pour leur soutien et ma sœur pour m'avoir invitée aux Philippines quand elle y résidait.

Du côté de mes amis philippins, un grand merci à la famille Bonnevie, spécialement Mamy, Billy et Buddy pour leur hospitalité et leur aide à Manille, à Pépito Bosch pour ses conversations toujours mobilisatrices, à Rosemarie et Kido Kalaw pour leur générosité, à mes amis Baba, Billy, Lui, Maricel, Samuel et à tous les autres.

Pour leur hospitalité et leur tolérance, j'exprime aux Mangyan Patag, parents adoptifs, amis et interlocuteurs, mes remerciements dans leur langue :

Mayamo gid pag salamat sa tanan tawo nag-'awat sa kangko hampay magka-itindi' 'ako kanyo layunin. Lalo ngapo salamat gid kaspog sa kang mga gurang sa nangamot, si Amirat ag Hulyo Antonio, sa kang 'aka si Mingga Agayhay at sa mga patar'ari' niko sa nangamot. Taynguna man salamat gid diman sa kanda ni bāyi' Ucia ag bāpa' Barios Gawid ag sa kanda mag 'anak, lalo ngapo si 'Agte'. Salamat diman sa kan Durog Yangaw.

Sa Dangkalan-Project salamat diman sa kanda ni Néné ag Daday de la Cruz, ni 'ido Kaka, ni 'ido Abion, ni Lakī Kabal ag ni bāyi' Hayo, ni bāyi' Sina'ay ag ni Cilia, ni bāpa' Ingguy Sudayi, ni bāpa' Aosan, ni bāpa' Noi, ni bāpa' 'Iban at sa tanan mga tawo taga Dangdalan-Project, taga Ambulong, taga Kararangan, sa Mindoro !

Kamo tanan ay nag-tudlo sa kangko kabitay kanyo buhi sa patag 'o sa bantud. 'Inda pag adal ay tungkol sa duro layunin. 'Unman ako manurat tanan bagay pat 'ay tunda pag libro ay magpaliwanag kabitay kamo mag-buwat balāy, mag-asawa, mag-tanom, mag-'ani paray, kabitay kamo mag-lubong tawo namatay kag mag-punsyon kag mag-'ahaw. Tungkol diman waydi sa busong kag magka-nalyo. Bag'o no kabitay mag-bugaw labāng nakan sa 'awat mga 'āpu dāniw. Inda ma'aw si 'ido Gasto nag-sabi sa kangko sitay di waya : no 'ud yi may man-dāniw, 'ud yi may mag-'alaga sa kanmi daga' !

Traduction :

« Merci beaucoup vraiment à vous tous qui m'avez aidée pour que je comprenne vos coutumes. Merci vraiment surtout à mes parents « avec qui je suis mêlée » (adoptifs), Amirat et Hulyo Antonio, à ma sœur aînée Mingga Agayhay et tous mes frères et sœurs. Merci aussi encore vraiment à tante Ucia et oncle Barios Gawid et leurs enfants, surtout à 'Agte'. Merci aussi à Durog Yangaw.

A Dangkalan-Project, merci aussi à Néné et Daday de La Cruz, à grand-mère Kaka, à grand-mère 'Abion, à grand-père Kabal, à tante Hayo, à tante Sin'ay et Célia, à oncle Ingguy, à oncle 'Aosan, à oncle Noi et à oncle 'Iban et à tous les habitants de Dangkalan-Project, de Ambulong, de Karangyan, de Lagnas, de Mindoro !

Vous m'avez tous enseigné comment est la vie en plaines ou en montagnes. Cette étude concerne vos coutumes. Je ne vais pas écrire toutes les choses ici mais, ce livre explique comment vous construisez les maisons, comment vous vous mariez, et aussi comment vous plantez et récoltez le riz, comment vous inhumez les morts, les exhumez et les honorez. Il concerne aussi la relation « plus jeune offense plus vieux » et « plus vieux offense plus jeune ou le riz » ; et aussi comment vous chassez les esprits malveillants à l'aide des ancêtres *dāniw*. A leur propos, je me souviens de ce que grand-mère Gasto m'a dit un jour, il y a déjà longtemps : « S'il n'y a plus personne qui accomplit le rituel *dāniw*, il n'y a plus personne qui s'occupe de notre terre ! ».

Avertissement

Nous utilisons de temps à autre le terme Mangyan plutôt que Mangyan Patag, diminutif très employé par les Mangyan eux-mêmes.

Les références botaniques latines ont quasiment toutes été tirées des travaux de H. Conklin 1953 et 1955. C'est pourquoi, pour ne pas alourdir le texte, ces sources ne sont pas précisées à chaque fois. Certaines d'entre elles ont été actualisées par Michel Aufray, notamment lorsque le nom de la famille botanique est écrit dans son intégralité entre crochets [...].

Dans les traductions entre guillemets « ... », l'emploi des crochets [...] signifie que c'est une autre traduction possible qui aide à mieux comprendre le sens.

Précisions à propos de l'utilisation de certaines transcriptions de la langue :

L'accentuation des mots donnant l'intonation et la longueur des syllabes a été suivie pour les termes principaux employés dans ce travail, comme '*āpu*, *karādwa*', *dāniw*, etc.

L'occlusion glottale est mentionnée par une apostrophe /'/.

La vélaire nasale /ŋ/ est écrite /ng/ pour simplifier la typographie.

Le /ā/ est long.

le /ō/ se prononce entre le /o/ fermé et le /ou/ français.

Le /u/ se prononce comme le /ou/.

Table des matières

Remerciements	3
Avertissement.....	6
Table des matières.....	7
Table des illustrations	12
Introduction	18
Terrains et méthodologie.....	19
Problématique de recherche	24
Prologue : Présentation de la langue Mangyan : le minangyan, ébauche de la grammaire	29
Eléments de phonologie	31
Eléments de morphosyntaxe	31
Approche ethnolinguistique de quelques concepts Mangyan fondamentaux	41
Chapitre 1. Morphologie et localité.....	46
1.1. La péninsule de Buyayaw	47
1. 1. 1. Constitution du « paysage »	47
1. 1. 2. Répartition des habitations	56
1. 1. 3. Noms de famille des parentèles.....	63
1. 2. La maison (<i>balāy</i>)	64
1. 2. 1. Les rituels précédant la construction d'une maison	65
1. 2. 1. a. Le rituel de la branche de ficus.....	65
1. 2. 1. b. Le rituel des grains de maïs.....	67
1. 2. 2. A propos de la construction.....	69
1. 2. 3. Ordre de mise en terre des piliers de fondation.....	69
1. 2. 4. La maison : orientations, mouvements et corps humain	72
1. 3. S'installer dans la maison.....	76
1. 3. 1. Le rituel <i>dāniw</i>	76
1. 3. 2. La constitution du foyer	77
1. 3. 3. Le rituel de la bûche	78
1. 4. Événements néfastes pour la maison.....	78
Conclusion.....	82
Chapitre 2 : La parenté et le mariage	84

2. 1. La consanguinité	90
2. 2. L'affinité (schéma 6).....	99
2. 3. Conclusion des deux vocabulaires	101
2. 4. La parentèle et autres notions hors vocabulaires.....	103
2. 5. Mariage et résidence.....	108
2. 5. 1. La « relation sang »	112
2. 5. 2. Le traitement rituel des « relations entre proches »	116
2. 5. 2. a. « Faire marcher/pénétrer dans l'eau/au <i>Parawān</i> ».....	116
2. 5. 2. b. « Manger avec les porcs et les chiens »	117
2. 5. 2. c. Le rituel <i>pandag</i>	119
2. 5. 3. Le mariage entre affins.....	121
La cérémonie de mariage et la résidence	122
2. 4. Conclusion.....	127
Chapitre 3. Les ancêtres <i>dāniw</i> et leurs relations aux autres êtres	129
3. 1. Les <i>karādwa'</i>	130
3. 2. Les <i>labāng</i> ou esprits malveillants	136
3. 3. L'origine et les particularités des <i>dāniw</i>	145
3. 3. 1. La place des perles	146
Les différents types de compensation de perles	147
3. 4. La transmission du <i>dāniw</i>	149
3. 4. 1. La transmission	149
3. 4. 2. Les rêves.....	152
3. 4. 3. La relation de germanité.....	153
3. 4. 4. Nom et nombre de <i>dāniw</i> dans une pierre.....	155
3. 4. 5. Les offrandes.....	156
3. 5. Le rituel <i>dāniw</i>	157
3. 5. 1. Préliminaires	158
3. 5. 2. Le rituel	159
Le « départ ».....	163
« L'envol »	164
Le « retour »	166
3. 6. Les ancêtres <i>hiri'</i>	167
3. 6. 1. La pratique du <i>hiri'</i>	169
3. 6. 2. Comment savoir si c'est un cas de <i>hiri'</i>	170

3. 6. 3. Résolution d'un cas de <i>hiri'</i>	171
3. 7. Le <i>dāniw</i> en relation avec le <i>Parawān</i>	172
3. 7. 1. Le rituel « descendre au <i>Parawān</i> »	174
Le rituel	176
Conclusion.....	179
Chapitre 4. Les rituels concernant la mort	182
Sous-chapitre 1 : Du moment de la mort à l'inhumation du corps	184
1. 1. Les vivants et le mort	184
1. 1. 1. Le moment de la mort	185
1. 1. 2. La « veillée » (<i>mag-haya</i>) et la veille contre les esprits malfaisants.....	188
1. 1. 3. Les rituels du traitement du cadavre	192
1. 1. 3. a. « Attacher » (<i>pag sam'idon</i>).....	192
1. 1. 3. b. Enveloppement du mort	196
1. 1. 3. c. « Porter » (<i>pa-bara</i>).....	197
1. 2. La sortie de la maison en cortège vers la tombe	198
1. 3. A la tombe (<i>lūbong</i>)	200
1. 4. Le retour à la maison du mort	207
1. 5. Après l'inhumation, interdits et offrandes	217
Sous-chapitre 2 : Deuxième phase : retirer le bois et nourrir le mort	225
2. 1. Cuisson du riz et de la viande	228
2. 1. 1. Le riz	229
2. 1. 2. La viande	233
2. 2. Le rituel <i>hugut pintal</i>	235
2. 3. Offrandes de nourritures avant l'exhumation.....	239
Sous-chapitre 3 : Les os	241
3. 1. Les préparatifs de leur exhumation	243
3. 1. 1. La maison des os	243
3. 1. 2. Les affaires des os	243
3. 1. 3. Les offrandes de nourritures.....	245
3. 2. Leur exhumation	245
3. 2. 1. Préparation des offrandes et questionnement des affaires	246
3. 2. 2. Le repas avant l'exhumation	247
3. 2. 3. La procession jusqu'à la tombe et l'exhumation.....	248
3. 2. 4. Le repas de fête	251

Conclusion.....	254
3. 3. « Cacher les os »	255
Sous-chapitre 4 : Honorer tous les morts de la famille	257
4. 1. Rituel accompli pour qui et par qui ?	258
4. 2. Les offrandes.....	261
4. 3. Appel, invocations et offrandes aux <i>karādwa</i> ’ des morts	264
Conclusion.....	269
Conclusion du cycle des rituels funéraires.....	279
Chapitre 5 : Le riz	284
5. 1. Origine du riz	286
5. 2. Bināyi et les « mères du riz »	292
5. 3. Rituels « saigner ».....	296
5. 4. Rituels de plantations du riz.....	302
5. 4. 1. « En faveur du lieu des semences ».....	302
5. 4. 2. Plantations du champ	310
5. 4. 3. « Recouvrir » le champ	312
5. 4. 4. Repas à la maison.....	314
5. 4. 5. Les interdits du riz.....	315
5. 5. Croissance du riz.....	317
5. 6. La moisson	320
5. 6.1. L’abondance ligotée	320
5. 6.2. La moisson proprement dite.....	326
5. 6.3. Le riz entre dans la maison.....	332
5. 7. Manger le riz nouveau.....	334
5. 8. Première consommation des autres plantes cultivées	337
Conclusion.....	340
Chapitre 6. Les relations rompues entre les vivants, les morts/ancêtres et le riz.....	346
6. 1. Le <i>karādwa</i> ’ effrayé des humains	348
6. 1. 1. Le rituel <i>hinalyo</i>	351
6. 1. 2. Le <i>karādwa</i> ’ effrayé des plantes cultivées	354
6. 2. Conclusion et comparaison entre l’état <i>magka-nalyo</i> des humains et celui des plantes	359
6. 3. La relation <i>busong</i> quand un plus jeune offense un plus âgé.....	362
6. 3. 1. Origine de <i>busong</i> et des rituels « prosternation »	368

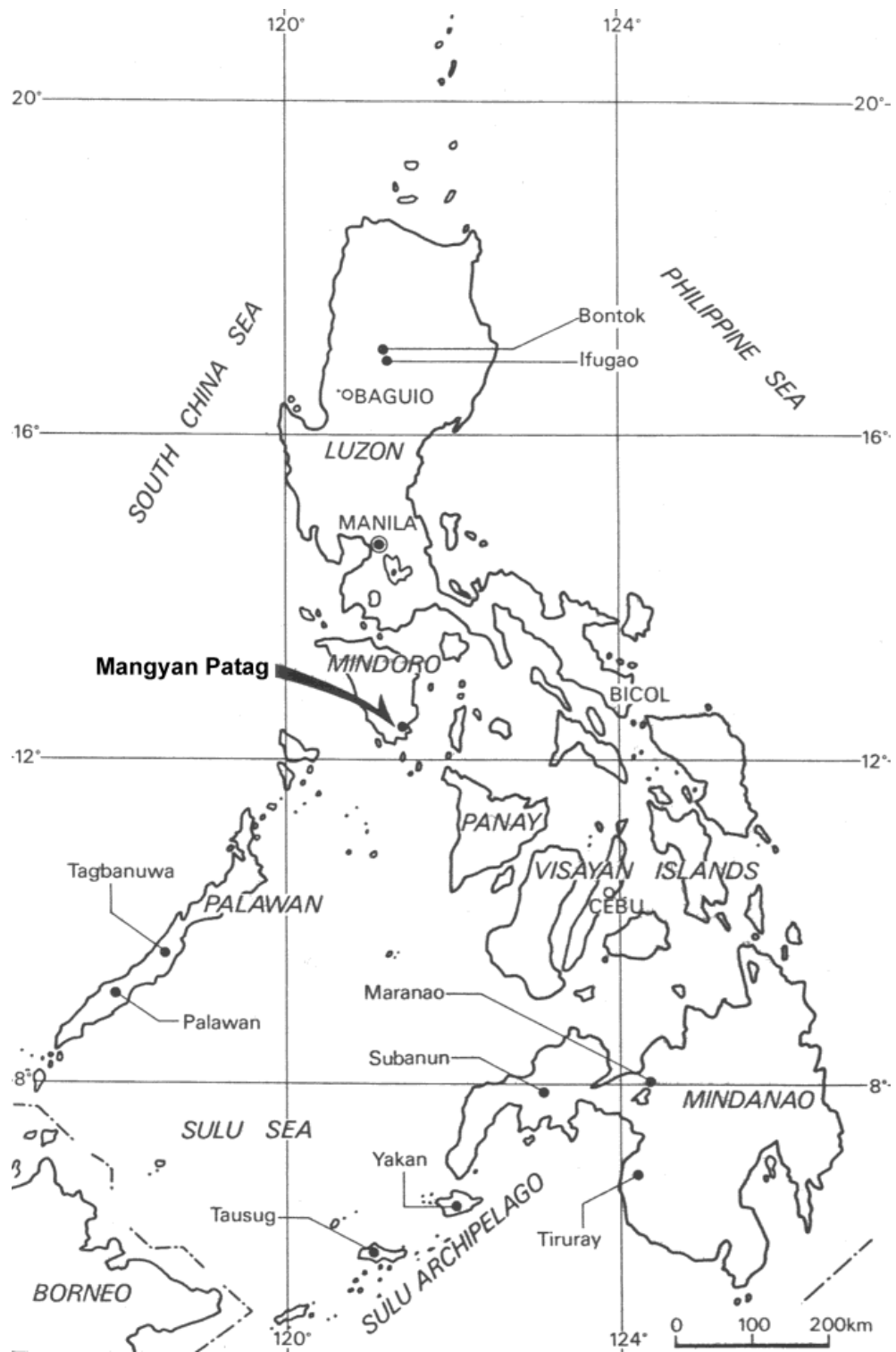
6. 3. 2. Réparer l'offense faite à un plus âgé vivant.....	375
6. 4. Conclusion de <i>busong</i> et comparaison avec <i>magka-nalyo</i>	379
Chapitre 7. De l'origine, de la terre et de l'eau.....	386
7. 1. Rituels <i>panagdahan</i> et ' <i>atuy</i>	387
7. 1. 1. Les éléments indispensables au rituel.....	388
7. 1. 2. Préparations des offrandes.....	390
7. 1. 3. Le rituel <i>panagdahan</i>	391
7. 1. 4. Le rituel ' <i>atuy</i>	394
7. 2. Rituel <i>sumabitan</i> pour immobiliser les esprits malveillants et autres maux.....	399
Le déroulement du rituel.....	400
Conclusion.....	402
Conclusion.....	404
La relation ' <i>āpu</i>	405
Le cycle du <i>karādwa</i> '.....	408
Les mouvements dans l'espace socio-cosmique.....	411
L'abondance du riz.....	413
La maison, le couple et le lien de germanité.....	416
Annexes.....	420
Mythe de « <i>Lakī et 'Idō Pū'on</i> » en minangyan.....	421
Mythe « Le combat des <i>dāniw</i> -humains contre les ' <i>ayayangan</i> » en français.....	422
Mythe « Le combat des <i>dāniw</i> -humains contre les ' <i>ayayangan</i> » en minangyan.....	429
Mythe « L'origine du riz et du maïs » en minangyan.....	434
Mythe « Le riz qui s'est enfui » en minangyan.....	435
Mythe « Origine de la relation <i>busong</i> et du rituel <i>lu'at</i> » en minangyan.....	436
Ebauche de classification par catégories des actes/événements <i>parawān</i>	438
Récapitulation des occurrences du rituel <i>dāniw</i>	441
Index.....	443
Glossaire.....	452
Bibliographie.....	469
Articles & ouvrages.....	469
Maîtrises ayant pour objet les sociétés de Mindoro.....	488
Encyclopédies.....	490
Disques.....	490

Table des illustrations

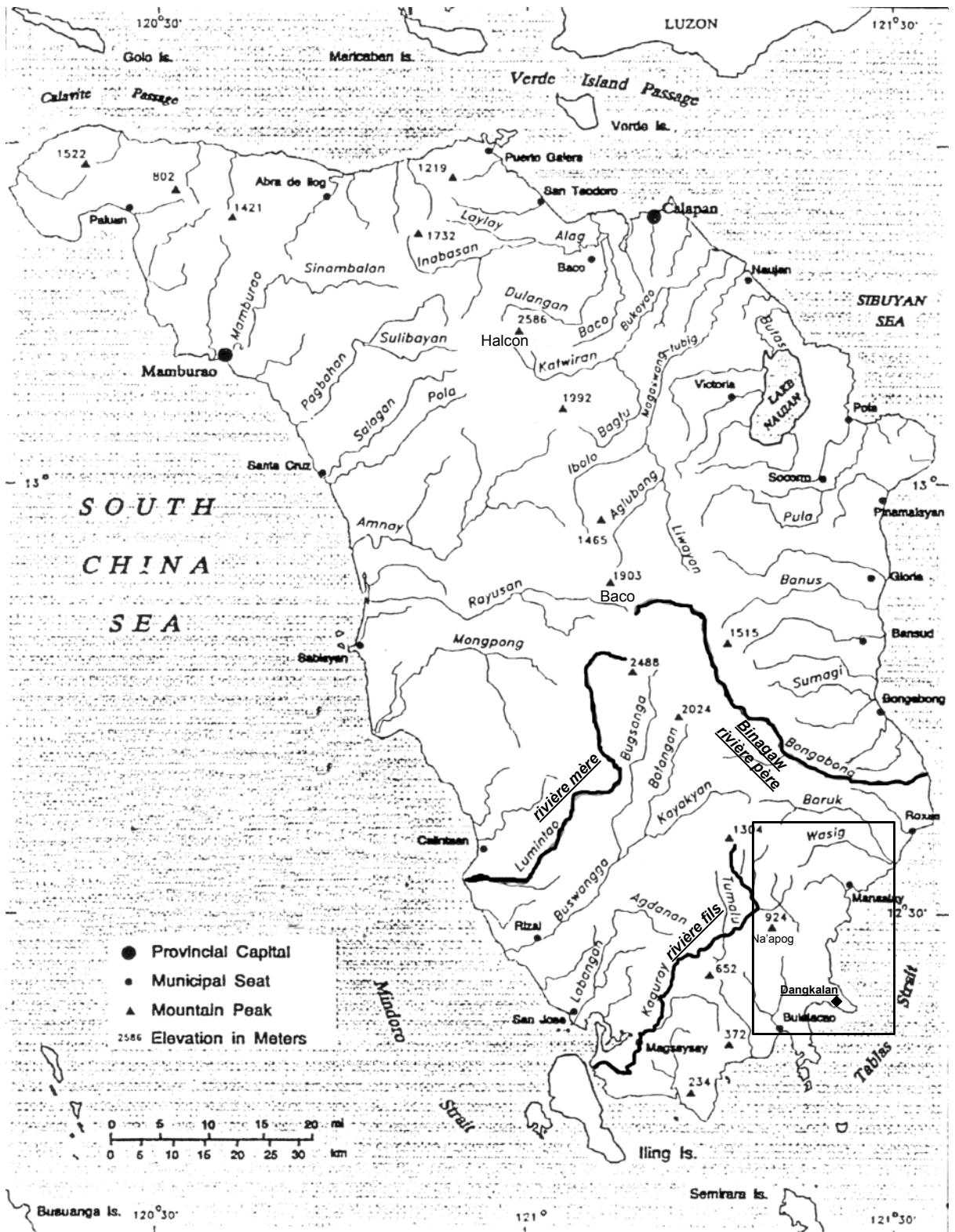
Carte 1. Archipel des Philippines.....	15
Carte 2. Ile de Mindoro et région Mangyan Patag (rectangle).....	16
Carte 3. Localités principales de l'enquête (2cm/5km).....	17
Carte 4. Péninsule de Buyayaw (1cm/1km).....	60
Photo 1. Repas avant d'aller à la tombe de 'Ampan.....	272
Photo 2. Marche vers la tombe.....	272
Photo 3. La tombe est identifiée.....	272
Photo 4. Défrichage.....	273
Photo 5. Creusage.....	273
Photo 6. Creusage.....	273
Photo 7. Les os sont placés dans la couverture.....	274
Photo 8. Les os apparaissent.....	274
Photo 9. Les os sont placés dans la couverture.....	274
Photo 10. Ils sont habillés.....	275
Photo 11. Un neveu danse avec sa tante 'Ampan (les os enveloppés).....	275
Photo 12. Un officiant danse avec sa nièce 'Ampan.....	276
Photo 13. 'Ampan est belle!.....	276
Photo 14. Repas du mort.....	276
Photo 15. Une tante mange avec sa nièce 'Ampan dans la maison des os.....	277
Photo 16. La grotte ouverte.....	278
Photo 17. La grotte funéraire, l'entrée est fermée de pierres.....	277
Photo 18. 'Ampan rejoint ses parents.....	278
Photo 19. Les ancêtres de la parentèle.....	278
Schéma 1. Localité des morts entre terre et ciel.....	48
Schéma 2. Le plancher de la maison.....	74
Schéma 3. Le socio-cosmos.....	81
Schéma 4. Vocabulaire de la consanguinité, termes de référence, Ego masculin.....	88
Schéma 5. Vocabulaire de la consanguinité, Ego féminin.....	89
Schéma 6. Affinité, termes de référence.....	98

Schéma 7. Les groupes de parents	105
Schéma 8. Traitement du sang et du placenta d'un nouveau-né issu d'un mariage.....	115
Schéma 9. Traitement du sang et du placenta d'un nouveau-né issu d'un inceste	115
Schéma 10. Localisation de la localité des <i>karādwa'</i>	134
Schéma 11. Déplacements des <i>dāniw</i> et <i>tagalungan</i>	175
Schéma 12. Le contenant funéraire avant d'être "jeté" dans la tombe.....	202
Schéma 13. Les <i>pintal</i> calés par les <i>tuktuk</i>	203
Schéma 14. La "maison du cadavre".....	204
Schéma 15. La quasi-maison pour la levée des interdits.....	220
Schéma 16. Les morts de 'Amirat et Hulyo.....	262
Schéma 17. Les morts de Dongdong.....	263
Schéma 18. Un pied de riz	291
Schéma 19. Configuration du champ	307
Schéma 20. Configuration des montagnes	308
Schéma 21. Direction de la "croix"	309
Schéma 22. La botte de riz rituelle.....	322
Schéma 23. Autre version de la botte de riz rituelle	323
Schéma 24. Les panicules disposées en croix	324
Schéma 25. Moissonner à la façon <i>tukap</i>	327
Schéma 26. Moissonner à la façon <i>hatay</i>	327
Schéma 27. Moissonner à la façon <i>buyung</i>	328
Schéma 28. Cycle riz/enfant.....	344
Schéma 29. La relation <i>busong</i>	372
Schéma 30. "Se prosterner devant un vivant plus âgé"	376
Schéma 31. Configuration du rituel <i>sumabitan</i>	401
Schéma 32. Le cycle du <i>karādwa'</i>	409
Schéma 33. La relation ' <i>āpu</i>	410
Schéma 34. Les mouvements de la relation <i>karādwa'</i>	413
Schéma 35. Les oppositions fondatrices de la société	418
Schéma 36. Les huit germaines officiants du <i>dāniw</i>	422
Tableau 1. Les différents rituels pour honorer les morts.....	269
Tableau 2. Cycle funéraire	282
Tableau 3. Rituels pour réparer la relation <i>magka-nalyo</i>	361

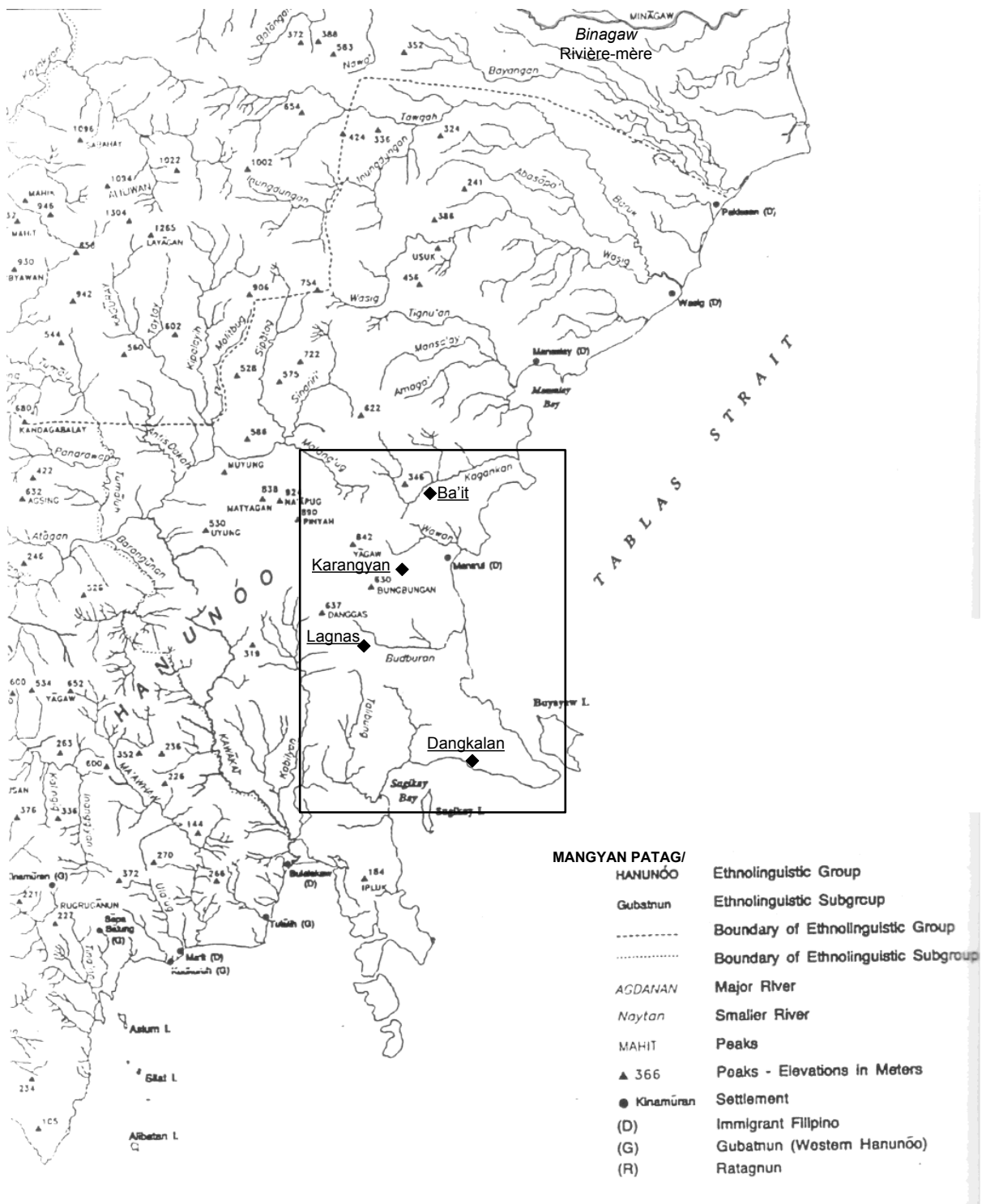
Tableau 4. Les deux rituels "se prosterner" (<i>lu'at</i>).....	380
Tableau 5. Comparaison des relations <i>busong</i> et <i>magka-nalyo</i>	384
Tableau 6. Rituels <i>panagdahan</i> et ' <i>atuy</i>	397



Carte 1. Archipel des Philippines



Carte 2. Ile de Mindoro et région Mangyan Patag (rectangle)



Carte 3. Localités principales de l'enquête (2cm/5km)

Introduction

Les Mangyan Patag, regroupant entre quinze et vingt mille personnes, habitent le sud-est de l'île de Mindoro, la septième île de l'archipel des Philippines en superficie (9735,4 km²). Considérés comme une minorité nationale dans ce pays et connus des scientifiques par l'ethnonyme Hanunoo ou Hanunoo-Mangyan, les Mangyan Patag, selon le nom qu'ils se donnent, font partie des sept sociétés non chrétiennes de l'île et en voie de christianisation¹.

Leurs terres s'étendent des côtes aux premières montagnes² de l'île. Autrefois résidant le long du littoral, les Mangyan Patag ont été progressivement repoussés vers les montagnes par la colonisation espagnole, du 16^{ème} siècle jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle, puis par la colonisation américaine jusqu'en 1946. Les colons se sont appliqués tout au long des cinq derniers siècles à les christianiser, mais sans grand succès. Depuis une cinquantaine d'années, la christianisation par les missionnaires philippins et étrangers tend à être plus efficace. Ce demi-succès est dû en particulier à l'implantation d'écoles primaires dans toute la région et à l'amplification des contacts avec les migrants chrétiens³, toujours plus nombreux, venus des autres îles, principalement de celles situées au sud de Mindoro.

Malgré tout, certains Mangyan Patag ou Mangyan des plaines (le mot *patag* signifiant « plaine ; plat ») vivent toujours au bord de la mer, notamment sur la péninsule de Buyayaw, le lieu principal de mon enquête de terrain. Ils appellent les Mangyan habitant dans les montagnes les « Mangyan des montagnes » (*Mangyan bantud*) ou « originaires des montagnes » (*taga bantud*). Le terme Mangyan serait, d'après eux, un nom qui leur est propre. En revanche, pour les Philippines chrétiens, toutes les sociétés non chrétiennes de Mindoro sont des Mangyan alors qu'elles se nomment respectivement d'un nom différent⁴.

La société Mangyan Patag est organisée en parentèles étendues centrées sur Ego et constituées par l'ensemble des personnes ayant un ancêtre (*'āpu*) commun. Autrefois semi-

¹ Bien que les relations entre les Mangyan Patag et les migrants philippins soient conflictuelles au sujet de l'occupation des terres et d'une conversion aux différentes confessions chrétiennes, j'ai choisi de ne pas en parler dans ma thèse.

² L'île est traversée du nord au sud par une chaîne de montagnes dont le point culminant, situé au nord, est le Mont Halcon (2586 m). Le point culminant au centre-sud est le Mont Baco (2488m) et le point culminant en pays Mangyan est le Mont Na'apog (924m). Cette barrière naturelle a donné lieu à la séparation administrative : Mindoro occidentale et Mindoro orientale.

³ Q'ils appellent *kristyanos* (« chrétiens », emprunt espagnol) ou *damu'ong* (« venus par la mer »).

⁴ En l'occurrence les Buhid, les Bangon ou Batangan ou Tao-Buid, les Gubatnon, les Tadyawan, les Alangan, les Iraya. Les Buhid, Bangon et Gubatnon sont voisins des Mangyan Patag. Ces sociétés ont leur propre langue.

nomades, les Mangyan Patag se sédentarisent progressivement depuis une quarantaine d'années afin d'éviter l'appropriation de leurs terres par les migrants chrétiens. Ils pratiquent l'agriculture sur brûlis et cultivent du riz, du maïs, des bananes plantains et des tubercules (patates douces, manioc et, plus rarement taros et ignames) en plus des diverses légumineuses et des arbres fruitiers pérennes. Ils élèvent des porcs et des poulets, et pêchent régulièrement en mer même lorsqu'ils résident dans les montagnes.

Les différentes techniques pratiquées sont la vannerie, le travail du fer, le tissage et la broderie. Il y a encore une vingtaine d'années, les Mangyan Patag cultivaient le coton, le filaient, le teignaient avec de l'indigo et le tissaient. De nos jours, ils utilisent du fil acheté au marché des migrants chrétiens. Toutes les activités liées au coton étaient, ordinairement, accomplies par les femmes. Aujourd'hui encore, elles tissent, brodent les tissus, et tressent la vannerie « fine » pour la pérennité de la société. Celle-ci est aussi garantie par les hommes officiants d'un type de rituel particulier et indispensable appelé *dāniw*.

Terrains et méthodologie

Un premier séjour aux Philippines, entrepris pour raison familiale en 1981, a renforcé mon intérêt pour l'étude d'une société différente de la mienne, ayant sa propre organisation, son système de pensée, logique et cohérent. J'ai donc commencé des études de sociologie et d'ethnologie à l'université René Descartes (Paris V) tout en me concentrant sur la littérature des sociétés de la région. Les Philippines sont, globalement, mal connues des chercheurs européens et son approche sociologique a été quelque peu délaissée, si l'on excepte les travaux de C. Macdonald et N. Revel, tous deux spécialistes des sociétés de l'île de Palawan ainsi que ceux de T. Gibson spécialiste des Buid de Mindoro. Parallèlement à ces études, j'ai appris la langue nationale des Philippines, le pilipino, à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (I.N.A.L.C.O.).

Les lectures de M. Mauss, E. Durkheim et C. Lévi-Strauss m'ont stimulée pour entreprendre une enquête de terrain aux Philippines. L'obtention de la « bourse présidentielle » (*presidential scholarship*) de l'Université des Philippines (1985-1986) m'a permis d'y suivre les cours de troisième cycle en anthropologie, de travailler en bibliothèque, de progresser dans l'étude du pilipino et d'effectuer une première enquête. J'ai pensé travailler sur une société de l'île de Mindanao, les Tala'andig, très peu étudiée du point de vue de l'anthropologie sociale. Après un court séjour, interrompu par des conditions politiques défavorables, j'ai choisi d'effectuer une enquête de deux mois chez les Mangyan Patag de

Mindoro. Ces recherches ont abouti au mémoire de maîtrise¹ en anthropologie sociale à l'université René Descartes en 1986.

Etudier les sociétés en cloisonnant chaque domaine de la société (le politique, l'économique, le social, le culturel, le religieux, ...) ne semblait pas correspondre à ce que j'avais perçu par intuition lors de mon premier terrain chez les Mangyan Patag et de mes premières lectures. Plus particulièrement, la méthode élaborée par M. Mauss consiste à étudier les faits sociaux dans leur totalité, c'est-à-dire « après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout »². J'ai alors suivi les séminaires, à l'E.H.E.S.S., de G. Condominas, spécialiste de l'Asie du sud-est, qui avait introduit le concept d'espace social³, et de D. de Coppet, spécialiste de la Mélanésie, que j'ai choisi comme directeur d'études. Ainsi ai-je continué mes études dans la lignée de l'Ecole française de sociologie avec la conviction de la prééminence de la dimension sociale de l'homme et de l'étude d'une société en tant que tout (Hertz, Dumont, Coppet).

Mon mémoire de DEA a consisté à travailler à partir de documents sur l'archipel. Le peu d'ethnographie complète sur les sociétés de Mindoro, à part celle de H. Conklin en ethnoscience, m'a contraint à effectuer des recherches approfondies des données bibliographiques. J'ai trouvé un fond inexploité de données écrites au début du siècle dernier par le Père F. Lambrecht à propos des Madjawdjaw, un groupe Ipugaw (ethnonyme *ifugao*) de la Cordillère des Philippines sur l'île de Luzon. Dans ce travail, j'ai montré comment les rituels de chasse aux têtes étaient nécessaires à la transformation des morts en ancêtres. Cette conclusion esquissait ainsi le thème principal de mes recherches actuelles, les relations entre les vivants, les morts et les ancêtres d'une société de la région.

Allocataire de recherche pour préparer ma thèse, j'ai choisi de faire une enquête de terrain chez les Tao-buid, société établie à l'intérieur des terres de l'île de Mindoro, et qui n'a pas fait l'objet d'une étude de son organisation sociale. Toutefois, ce projet n'a pas été mené à bien car croyant que j'allais prendre leur langue si je l'apprenais, les Tao-buid n'ont pas accepté ma présence. Je dus me rendre à l'évidence que je leur étais trop étrangère, faisant partie, à leurs yeux, de la catégorie des « esprits malveillants ». Aidé par la situation politique

¹ Mémoire intitulé : « Les Hanunoo de Dangkalan, Mindoro orientale, Philippines. Eléments d'ethnographie et caractéristiques politiques », 1986.

² P. 276 in « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, [7^{ème} édition], 1980.

³ « L'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique du groupe considéré » (1980, p. 14).

mouvementée¹, le changement de terrain s'est imposé et j'ai décidé de retourner chez les Mangyan Patag où j'avais déjà tissé des liens lors de mon premier terrain et où la situation politique était un tant soit peu plus calme.

Les données sur lesquelles est construit ce travail ont été rassemblées au cours d'un séjour de quatre ans (octobre 1990 - décembre 1994)² aux Philippines. J'ai passé environ trois années chez les Mangyan Patag principalement à Dangkalan-Project sur la péninsule de Buyayaw, et aussi dans les localités de Kararangyan, Ba'it et Lagnas situées davantage à l'intérieur des terres (voir carte 3, p. 17).

Dès le début de l'enquête, nous avons communiqué en pilipino. L'acquisition du minangyan (langue des Mangyan Patag) a été facilitée par ma connaissance de la morphosyntaxe du pilipino et des bases du binisayà (langue majoritaire du sud de l'archipel, îles Visayà et Mindanao).

Ces grammaires étant voisines du minangyan, je me suis concentrée sur l'apprentissage du vocabulaire très différent du pilipino mais proche du binisayà. Ces connaissances linguistiques m'ont permis de communiquer facilement avec les Mangyan, et particulièrement avec deux familles. Un membre de l'une d'elle, officiant du rituel *dāniw* (dont il sera longuement question dans cette thèse), est devenu mon interlocuteur principal. J'utilise le terme interlocuteur, car au cours de nos conversations, les Mangyan ont toujours eu la curiosité de savoir comment cela se passe dans la société de l'ethnologue.

N'ayant pas été classée dans la catégorie des « esprits malveillants », mon insertion rapide dans la société s'explique par ma maîtrise de la langue, et par deux traits essentiels de cette société. Premièrement, comme dans d'autres sociétés, les Mangyan ne s'adressent pas les uns aux autres par leur nom mais par les termes de parenté ; j'ai appelé systématiquement mes aînés par des termes de parenté et réciproquement. Deuxièmement, il est inconcevable qu'une personne dorme seule dans une maison, principalement à cause des esprits malveillants. J'ai donc été accueillie dès le premier soir dans une famille nucléaire dont la femme était, en adresse, ma sœur aînée et ses parents les miens. Puis j'ai habité ma propre maison tout en continuant à dormir en compagnie d'une sœur ou d'une cousine cadette ou

¹ Les combats se sont intensifiés entre la Nouvelle Armée du Peuple (New People's Army, branche armée du Parti Communiste Philippin, CPP, Communist Party of the Philippines, créé en 1969) et l'armée philippine dans les montagnes puis dans les plaines à partir de 1990.

² Ce séjour a été possible grâce à l'allocation de recherche octroyée par le Rectorat de Paris, Ministère de l'Education Nationale, de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, de janvier 1990 à mai 1992.

célibataire. Quand ma mère *mangyan* m'a dit un jour « ton père est allé pêcher », employant là un terme de référence, j'ai compris que mes relations avec cette famille s'étaient approfondies. Puis, revenant d'un séjour à Manille, ma sœur aînée *mangyan* m'a donné de la viande de porc séchée provenant d'un rituel accompli en faveur des morts de la famille en mon absence, précisant qu'elle m'était réservée. C'est à ce moment-là que j'ai pris conscience de la profondeur des relations tissées entre nous : je faisais partie d'une fratrie et je partageais des offrandes dédiées à nos ancêtres. A partir de cette période, ma mère *mangyan* m'a dit de temps en temps que j'étais son « enfant qui s'est mélangé à eux » (*'anak sa nangamot sa kanda*), expression étudiée à plusieurs reprises dans ce travail.

La relation aux morts avait débuté bien avant cette prise de conscience puisque quinze jours après mon arrivée à Dangkalan, j'ai été invitée à participer à l'exhumation des os d'une femme (une de mes tantes) que j'avais connue quatre années auparavant lors de mon premier séjour. Après ce rituel, nos conversations ont eu pour thèmes les relations des vivants avec cette défunte et ce qu'il se passait au moment de l'exhumation. La place primordiale donnée aux morts et aux ancêtres dans la société s'est imposée dès le début de l'enquête. Les *Mangyan* ne me parlaient pas de politique ou de mariage mais des ancêtres du monde souterrain (*'āpu Parawān*) ou des ancêtres bienveillants (*dāniw*).

Ce travail qui, au départ, devait être une monographie de village, se dirigea donc vers l'étude des composantes de la personne, des relations entre les morts ou les ancêtres et les vivants, des esprits malveillants et des rituels qui mettent en jeu ces relations. Par contraste, les données sur la culture des plantes ont été réunies seulement si je posais des questions à son sujet¹. Dans ce travail, je montre que la discrétion de mes interlocuteurs concernant leurs activités agricoles est en rapport avec la notion d'abondance des plantes cultivées et le grand respect qui leur est dû. Ainsi l'analyse du système des représentations sociales propre à cette société a pris le pas sur la description de l'organisation sociale qu'il sous-tend.

De retour en France, j'ai transcrit et j'ai traduit mes données. Puis, grâce à un nouveau terrain d'un mois entrepris en mai 1996², j'ai pu répondre à des questions primordiales que je me posais après avoir déjà transcrit dans ma langue un grand nombre de données *mangyan*. Cette nouvelle enquête a approfondi ma compréhension de la société. Après avoir travaillé sur les notions « esprit » (*karādwa*'), « esprits malveillants » (*labāng*) et « ancêtres » (*'āpu*) tel

¹ En outre, le thème de la chasse, activité essentiellement masculine, n'a pas été abordé du fait d'une très forte résistance des hommes à m'en parler.

² Mission financée par l'équipe de recherche U.P.R. 262 du C.N.R.S : E.R.A.S.M.E. *Equipe de recherche d'anthropologie sociale : morphologie et échanges.*

que les Mangyan en parlent, et grâce à cette connaissance de l'idéologie *mangyan*, j'ai pu analyser les rituels. A l'inverse, commencer par les rituels n'aurait pas été fructueux.

Dans l'organisation des données (gloses et vocabulaire) et l'analyse des pratiques et représentations *mangyan*, un effort particulier a été consacré à cerner les notions et les concepts de la langue afin de les comprendre dans les différents contextes où ils apparaissent. A ce titre, j'ai entrepris l'exercice d'une traduction appropriée, à la fois compréhensible en langue française et rendant compte de la société Mangyan.

De la maîtrise du minangyan est né le projet de compléter le riche « Vocabulaire hanunoo-anglais »¹ de H. Conklin, en particulier dans les domaines du vocabulaire des rituels et des relations sociales, sujets à propos desquels H. Conklin a montré moins d'intérêt à la différence de la botanique, thème qui orienta son regard sur tous les autres aspects de la société Mangyan Patag. Dans l'introduction de l'ouvrage, l'auteur annonce qu'il va présenter une grammaire du *hanunoo* (p. 2), projet qu'il n'a pas pu mener à bien, s'étant consacré à d'autres thèmes de recherche. Je propose dans ce travail, en prologue, une ébauche de la grammaire minangyan. De plus, pour être au plus près du sens dans un premier temps, et pour comprendre les représentations sociologiques de la société, dans un second temps, j'ai étudié la langue à plusieurs niveaux : l'étymologie *mangyan*, le sens littéral selon la forme grammaticale, la traduction en français selon le contexte *mangyan* et les termes polysémiques. Ces quatre niveaux d'étude sont inclus en note ou dans le corps du texte tout au long de ce travail.

Les travaux de H. Conklin², précurseur de l'ethnoscience aux Etats-Unis dans les années cinquante, ont influé sur l'anthropologie des Mangyan Patag dans une perspective ethnobotanique (1954, 1957) et de classification (1955, 1964). J'ai moi-même fait usage de ses résultats, notamment pour identifier les plantes utilisées dans les rituels. L'étude de M. Miyamoto (1988), davantage ancrée dans une perspective d'anthropologie sociale, traite plus particulièrement des conflits et de leur résolution. Enfin, les thèses de E. Iturralde (1973) et R. Kasberg (1994) présentent de bonnes bases ethnographiques, mais contiennent peu d'analyse. A part ces travaux marquants, les ouvrages ethnographiques relativement nombreux à propos des Mangyan Patag relèvent de l'anthropologie appliquée, comme beaucoup de travaux sur les sociétés philippines.

¹ « Hanunoo-English vocabulary », 1953.

² Voir l'article de N. Revel (1983) sur son œuvre.

Mon travail complète les travaux de H. Conklin et de M. Miyamoto. Il est centré sur l'interrelation entre les vivants et les ancêtres constituant la société Mangyan, et apporte une description détaillée et une analyse du cycle funéraire - avec comme point culminant les secondes funérailles¹ - des rituels agraires et des rituels qui mettent en jeu les autres catégories. Quelques données ethnographiques tirées principalement de leurs recherches² m'ont été très utiles.

L'analyse des rituels funéraires dans le système global montre qu'il est primordial que tous les morts soient transformés en ancêtres comme une nécessité d'abondance des ancêtres ; abondance des ancêtres qui appelle l'abondance du riz et des plantes cultivées garantie par l'accomplissement des rituels agraires. L'abondance des ancêtres, qui résident pour la plupart sous la terre, mais aussi le grand nombre d'esprits malveillants et les mouvements des morts révèlent que ces catégories ne sont pas séparées de la société en tant qu'êtres surnaturels mais en tant qu'êtres sociaux. Ainsi la société n'est pas séparée du cosmos ; elle est coalescente au cosmos (Coppet et A. Iteanu)³. L'emploi des expressions « relations socio-cosmiques » et « espace socio-cosmique » est donc approprié à l'organisation sociale des Mangyan Patag.

Problématique de recherche

Si la question « A quoi pense un Mangyan quand il se réveille le matin ? » devait être posée, il/elle répondrait en premier lieu « s'occuper du champ et du jardin (avoir de l'abondance) d'une part et effectuer les rituels funéraires, c'est-à-dire transformer les morts en ancêtres 'āpu d'autre part ! ». En effet, pour disposer de l'abondance de nourriture, les ancêtres 'āpu sont indispensables ; et pour « faire » des ancêtres, il faut offrir du riz.

Dans les travaux sur les Mangyan Patag, H. Conklin a traduit le terme 'āpu par « propriétaire, maître, souvent utilisé au sens figuratif ; e.g., káy dimán 'āpu 'lui lui-même, 'elle elle-même' »⁴. Il note également que les ascendants à G-5, G-6 et G-7 sont désignés par le terme 'āpu⁵. R. Kasberg traduit aussi ce terme par « maître »⁶ ou encore « propriétaire,

¹ Deux autres sociétés philippines pratiquaient les secondes funérailles. R. F. Barton (1946) les mentionne pour les Ibugaw (ethnonyme *ifugao*) du centre de la cordillère au nord de Luzon et R. Fox (1954) pour les Tagbanwa de Palawan.

² H. Conklin (1953 b, 1955 et 1957) ; M. Miyamoto (1988).

³ « Cosmos and society in Oceania », 1995.

⁴ « Owner, master, often used figuratively ; e.g., káy dimán 'āpu 'he himself', 'she herself' », 1953, p. 33. (Traduction personnelle ainsi que pour les cinq notes suivantes).

⁵ 1964, p.32 et p.36.

⁶ 1994, p. 105, « master ».

esprit possesseur»¹ ainsi que E. Iturralde «propriétaire ou maître ; aussi chef»². M. Miyamoto donne une définition un peu plus complète qui se rapproche de ma traduction de *'āpu* en terme «d'ancêtres» puisqu'il opte, en plus de «propriétaire», pour les termes «esprit» et «les parents des générations G-/+ 5 et au-delà»³.

Ces auteurs mettent l'accent sur la notion de propriété pour traduire le terme *'āpu*. Or, ce terme problématique signifie plus qu'une relation de propriété comme ailleurs dans le monde austronésien et je vais démontrer tout au long de la thèse que ces définitions ne sont pas satisfaisantes. Plutôt que «maître/possesseur», traductions qui appauvrissent sa signification englobante, la polysémie du terme *'āpu* est plus large et je propose les sens plus fondamentaux de «relation/ancêtre/efficacité» qui structurent les relations entre les vivants et les morts. *'Apu* est donc l'outil qui permet de comprendre ces relations.

Ce travail montre comment les êtres sont constitués de relations aux ancêtres par l'intermédiaire de la terre, de la localité et des rituels. A partir de l'analyse des mythes et des rituels, en plus des discours des interlocuteurs, il est possible de décrire la relation aux ancêtres, indéfiniment répétée dans la narration des mythes. De plus, les vivants font encore des offrandes aux ancêtres dont il est question dans les mythes.

«Autrefois» et l'origine sont prééminents au temps présent ; ainsi les mythes mais aussi l'expression courante «les anciens/ancêtres ont dit que» sont le fondement de la société. Quatre mythes essentiels étudiés dans ma thèse concernent, respectivement, l'inceste, le riz, les esprits malveillants et les ancêtres bienveillants, et l'irrespect des plus jeunes envers les plus vieux, et révèlent les relations fondamentales entre les différentes catégories. Chacun de ces mythes a «en miroir» plusieurs rituels. L'étude du cas *mangyan* correspond ainsi au processus décrit par B. Kapferer : «Reconfigurés dans la structure du rite, les mythes deviennent des éléments dans un processus de la (re)formation humaine qui dévoile la complexité de la socialité humaine et les façons dont les êtres humains doivent constamment créer et recréer aussi bien eux-mêmes que les ordres de leurs mondes»⁴. Les mythes sont, selon les contextes et les occasions, en perpétuelle élaboration à partir du socle des mythes d'origine.

¹ *Idem* p. 108. «owner, spirit possessor».

² 1973, p. 383. «owner or master ; also leader».

³ 1988, p. 222. «owner, spirit ; consanguineal kin in GENS. +/- 5 to GENS. +/-n».

⁴ «Reconfigured into the structure of rite, the myths become elements in a process of human (re)formation which unfolds the complexity of human sociality and of the ways human beings must constantly create and recreate themselves and the orders of their worlds» (p. 82, 1997). (Traduction personnelle).

Qu'est-ce qu'un « rituel » chez les Mangyan Patag ? D'après mon analyse, la définition est au premier abord simple : ce sont des actes et/ou des paroles particulières – en rapport à des relations aux autres vivants, aux morts, aux ancêtres ou aux esprits malveillants - formant système. Ils sont effectués lors d'événements périodiques (naissance, nouvelle maison, mariage, mort) ou occasionnels (maladie, mariage entre parents proches, inondation, sécheresse, guerre mais aussi rupture de relations), et selon des règles instituées par les ancêtres « ...c'est ce que les ancêtres faisaient... » ou « c'est ce que les vieux disent... », ou parfois racontées dans les mythes. Certains rituels sont collectifs à la famille, la parentèle restreinte ou étendue, ou bien concernent le territoire Mangyan quand survient une guerre ou une épidémie. D'autres sont d'apparence personnelle comme le traitement d'une maladie. Néanmoins, même à ce niveau, les autres membres de la famille sont concernés puisque la maladie est toujours provoquée par un mort, les ancêtres, un esprit malveillant ou un vivant. Dans tous les cas, les rituels sont une forme d'action, et visent une efficacité qui dépasse l'efficacité des actions « uniquement techniques ». Cette efficacité décrit une première facette des rituels. Mais au-delà de l'action, les rituels sont aussi le lieu où s'expriment les relations sociales. Ils sont accomplis pour garantir la continuité de la vie et la pérennité de la société comme l'a montré A. M. Hocart qui stipule que : « un des moyens pour assurer la vie est ce que nous appelons le rituel » et « le rituel n'est pas simplement une quête de la vie, c'est une quête sociale »¹.

En minangyan, il n'y a pas de terme traduisible par notre mot « rituel » ; chaque rituel a une désignation propre selon l'événement qu'il concerne. Il est cependant intéressant de noter que sur vingt-huit² dont plus de la moitié sont étudiés dans la thèse, vingt sont désignés par des termes dont les racines sont préfixées de *pa-* ou *pang-*. Ces préfixes signifient tous deux « pour, en faveur de » faire l'action exprimée par la racine. Par exemple « faire asseoir le veuf » *pa-tukaw buranday* est accompli pour lever les interdits du deuil. Mais cela va plus loin. En effet, le préfixe verbal exprimant l'action *mag-* ou le préfixe verbal exprimant la voie bénéfactive *'i-* est généralement ajouté, dans la langue courante, à cette désignation du rituel tel que le préfixe devient *mag-pa* ou *'i-pa*. Ces préfixes signifient alors « demander à quelqu'un de faire en sa faveur ; faire faire ». Autrement dit, si quelqu'un « fait pour » il est en relation avec le(s) bénéficiaire(s) et le(s) récipiendaire(s) du rituel ; cette relation met en

¹ « One technique for securing life we call ritual » (1950, p. 51) et « Ritual is not merely a quest of life, it is a social quest » (*idem*, p. 52). (Ma traduction personnelle)

² J'ai participé à une dizaine d'entre eux et pour certains plusieurs fois.

jeu trois catégories : le bénéficiaire, l'officiant et les ancêtres/morts/esprits malveillants/autres vivants.

A la suite des travaux de C. Barraud, D. de Coppet, A. Iteanu et R. Jamous¹, j'ai considéré que certaines relations sociales *mangyan* pouvaient être interprétées de la manière suivante: en l'absence de groupes permanents de filiation et d'alliance, les rituels expriment les structures sociales et leur analyse permet de dégager les valeurs de cette société. Pendant ces rituels, des échanges d'objets, d'animaux, de paroles ainsi que des composantes de la personne prennent place entre toutes les catégories de la société, c'est-à-dire entre les vivants mais aussi entre les vivants et les morts, les vivants et les ancêtres et les vivants et les esprits malveillants, selon l'événement pour lequel ils sont accomplis. Je n'ai pas cherché à classer les rituels, mais à comprendre le système global de la société Mangyan Patag.

Cette étude des relations entre les vivants et les ancêtres est développée en sept chapitres.

Le premier chapitre, précédé d'un prologue présentant la langue minangyan, porte sur la morphologie sociale et la localisation des différentes catégories d'êtres qui composent et animent cette société : vivants, morts, ancêtres, esprits malveillants. La présentation et l'analyse de la parenté et du mariage font l'objet d'un second chapitre. Dans le troisième, je montre comment la relation particulière aux ancêtres *dāniw* donne aux officiants la faculté de voir tous les êtres du cosmos. A travers l'étude de faits de différents ordres (morphologie sociale, localité, parenté et catégories de la société), avec une attention accrue donnée aux notions fondamentales des Mangyan Patag, ces trois premiers chapitres font apparaître l'organisation générale de cette société et les relations qui la fondent.

En présentant une description complète des rituels funéraires, le chapitre quatre, divisé en quatre sous-chapitres, cherche à comprendre comment un mort est transformé en ancêtre. Au moment de la mort, chaque composante du défunt subit un traitement différent, qui donne lieu à différents rituels funéraires et au processus des « huit morts ». Ce chapitre permet de dégager les relations entre les différentes composantes de la personne, mais aussi d'affiner la compréhension des relations entre les vivants, les morts et les esprits malveillants.

L'étude des rituels agraires met en relief les correspondances établies entre les deux grands cycles rituels –agraire et funéraire. Le riz étant la seule nourriture végétale des ancêtres, le chapitre cinq a pour objet les rituels agraires accomplis en sa faveur. Ceux-ci

¹ Des relations et des morts ; quatre sociétés vues sous l'angle des échanges, 1984.

révèlent que l'abondance des cultures est garantie par les bonnes relations entre les vivants et les ancêtres. Les vivants doivent respecter les interdits et les prescriptions des ancêtres et ils ont l'obligation de les nourrir avec du riz pour rester en relation avec eux.

L'abondance n'est pas, de fait, permanente, et un certain nombre de relations rompues provoque des malheurs. Le chapitre six est consacré à ces mauvaises relations, comme « plus vieux offense plus jeune », « humain offense riz », « conjoint offense conjoint », etc., ainsi que l'étude des rituels nécessaires pour réparer ces relations altérées.

Le chapitre sept étudie les rituels accomplis au bénéfice de toute la société.

Prologue : présentation et ébauche du minangyan

Prologue :

Présentation de la langue Mangyan : le minangyan, ébauche de la
grammaire

Eléments de phonologie

Eléments de morphosyntaxe

Approche ethnolinguistique de quelques concepts Mangyan fondamentaux

Connaître une langue permet de comprendre au mieux la société dans laquelle elle est parlée ; cela va sans dire. Ainsi, nous présentons dans ce travail une ébauche de la grammaire minangyan, dont notre maîtrise a autorisé de comprendre la conception Mangyan du monde.

Cette présentation est aussi une façon de perfectionner la langue, qui est la clé pour des études comparatives ultérieures. H. Conklin avait annoncé en introduction de son lexique (1953, p. 2) qu'il élaborerait une grammaire, mais le cap de ses recherches ayant changé, la grammaire Mangyan n'a pas vu le jour.

Les langues de Mindoro¹ font partie de la grande famille austronésienne dont les langues s'étendent, vers l'est, de Formose à l'île de Pâques en passant par l'Océanie, et vers l'ouest, de Formose à Madagascar. En ce qui concerne particulièrement les Philippines, ces langues appartiennent au groupe des langues centrales. Les relations lexicales du minangyan sont attestées avec le binisayà et le hiligaynon² ainsi que le sulod³, mais aussi le bikolano, de la province de Bikol. Selon K. Barbian, la route de migration est Panay et Mindanao.

Tous les auteurs (K. Barbian, I. Dyen, C. Tweddel et D. Zorc) classent les langues Mangyan en deux groupes : le groupe du nord ('Alangan, Iraya, Tadyawan) et le groupe du sud (Batangan, Buhid, Hanunoo [ethnonyme de Mangyan Patag, langue minangyan] et Ratagnon). Les relations les plus homogènes sont établies entre le ratagnon et le minangyan, avec 43% de mots communs. Le batangan a une position unique, avec 40% de vocabulaire spécifique. Cette division est affaiblie par la relation particulière entre le Hanunoo et le 'Alangan, parce qu'un nombre considérable de mots leur est commun. Ces termes sont du registre de la langue ancienne des Mangyan Patag, utilisée essentiellement pour les poèmes (*ambahan*), alors qu'ils sont du registre de la langue parlée courante des 'Alangan.

Comme K. Barbian, nous avons remarqué que la consonne /f/ observée dans le batangan (langue des Tao-buhid) est à rechercher à Mindanao, en menant notamment une comparaison avec les Manobos, plutôt qu'à Luzon comme préconisé par I. Dyen, C. Tweddel et D. Zorc.

Le minangyan contient des emprunts de l'espagnol ancien, du pilipino, de l'hiligaynon et de l'anglais.

¹ Rappelons que les groupes ethno-linguistiques de Mindoro, en plus des Mangyan Patag, sont les Buhid, les Bangon ou Batangan ou Tao-Buid, les Gubatnon, les Tadyawan, les Alangan, les Iraya.

² Langue véhiculaire de sept millions de personnes, parlée à Iloilo, Panay et Negros occidental, c'est-à-dire les îles Visayas orientales.

³ Parlé à Panay. Pour les Mangyan Patag, l'ancêtre du riz réside à Hamtikanon qui est une localité de Panay.

Eléments de phonologie

Le minangyan est composé de quinze consonnes (/b/, /k/, /d/, /g/, /h/, /l/, /m/, /n/, /ng/, /p/, /r/, /s/, /t/, /w/, /y/), et de trois voyelles principales /a/, /i/, /o/ (qui se prononce entre le /u/ et le /o/) et /u/.)

Selon K. Barbian (1977a), la voyelle /i/ varie avec le /e/, et le /u/ avec le /o/. Elles n'affectent pas le sens et sont donc considérées allophones (variante combinatoire d'un phonème). Le système de voyelles du minangyan comprend trois phonèmes simples : /i/ /a/ /u/. Il ajoute qu'il y a une tendance à ouvrir le /u/ en /o/ dans les syllabes finales, plus particulièrement si l'avant-dernière syllabe (pénultième) est aussi un /u/. Nous ajoutons à ce sujet que cette occurrence s'avère particulièrement vrai quand le terme comporte un arrêt glottal final. Cette tendance à ouvrir le /u/ en /o/ implique que le minangyan comprend quatre voyelles. Nous avons observé qu'il y avait peu de sons /i/ et que la relation était plus forte entre /u/ et /o'/ qu'entre /i/ et /e/. De plus, le minangyan comporte les diphtongues /ay/, /aw/, /oy/ et /uy/.

Les syllabes sont courtes ou longues, accentuées ou non. Les groupes de consonnes sont nombreux, surtout en position médiane entre deux voyelles. Presque toutes les combinaisons sont possibles.

Eléments de morphosyntaxe

Le minangyan est une langue de type agglutinant ; c'est-à-dire que les racines sont combinées avec des affixes (préfixes, infixes, suffixes) porteurs de valeurs morphosyntaxiques et sémantiques, pour constituer des mots composés qui changent la forme syntagmatique.

Les langues Mangyan, comme les autres langues philippines, connaissent le même ordre des mots. Elles utilisent toutes *pag*, particule de liaison ou ligature¹ pour mettre en valeur la liaison nom-adjectif ; par exemple *la'on pag balāy* « grande maison ». Elles omettent toutes un « marqueur oblique/indirect » (*oblique marker*).

¹ Mot servant à lier plusieurs mots, plusieurs propositions (prépositions, conjonctions), qui exprime la liaison ou une relation entre deux mots (*na* et *ng* en pilipino).

Les mots minangyan peuvent être construits par une syllabe (*ti*, « le/la ») jusqu'à six syllabes (*uyayaduyayan* ; « chanter une berceuse » ou *kaluwashuwasan* « jointures, articulations »). D'après H. Conklin¹, 90% des mots ou des racines affixées sont dissyllabiques et les trois quarts suivent la forme CVCVC².

Comme dans d'autres langues austronésiennes, la réduplication des syllabes et l'affixation sont les éléments formatifs les plus courants. La réduplication exprime les fonctions sémantiques de collectivité, diminution ou intensification.

Les noms sont souvent accompagnés d'un indicateur de sujet *ti* qui correspond aux marqueurs (articles) définis français « le/la » et au pluriel « les » *ti mga*.

La langue possède plusieurs types de déictiques. Les indices (pronoms) personnels sont de trois types :

Personnes	Nominatif/« indépendant »	Génitif	Accusatif et locatif
1 ^{ère} singulier	<i>'ako</i> je	<i>niko</i> le mien	<i>kangko/ kang</i> à/pour moi
2 ^{ème} singulier	<i>kawo</i> tu	<i>nimo</i> le tien	<i>kanmo</i> à/pour toi
3 ^{ème} singulier	<i>siyā</i> il/elle	<i>niya</i> le(la) sien(ne)	<i>kanya</i> à/pour lui/elle
1 ^{ère} pluriel inclusif	<i>kitā</i> nous	<i>nita</i> le nôtre	<i>kanta</i> à/ pour nous
1 ^{ère} pluriel exclusif	<i>kamī</i> nous	<i>nimi</i> le nôtre	<i>kanmi</i> à/pour nous
2 ^{ème} pluriel	<i>kamō</i> vous	<i>ninyo</i> le vôtre	<i>kanyo</i> à/pour vous
3 ^{ème} pluriel	<i>sidā</i> ils/elles	<i>nida</i> le leur	<i>kanda</i> à/pour eux/ elles

Les indices personnels locatifs sont précédés de la préposition locative polysémique *sa* : « à, vers, en provenance de, dans, sur, par ».

Les indices démonstratifs nominatifs sont *'inda* « ceci », *tunda* « cela, près visible », *tida* « cela, loin ou invisible ». Les pronoms démonstratifs génitifs sont inexistantes (par contraste au pilipino *nito*, *niyan* et *niyon*).

Les indices démonstratifs locatifs consistent en *sitay* « ici », *siyon/asan* « là, près visible », *'ati* « là-bas, loin ou invisible ».

Les indices indéfinis semblent moins nombreux qu'en pilipino : *tanān* « tous, toutes », *pira* « quelques », *sadili'* « soi-même ».

¹ 1953, p. 1.

² C : consonne et V : voyelle.

Les marqueurs interrogatifs :

na'an « où »

kampirā « quand »

hintāy « quel »

sintāy « qui »

hayga « pourquoi »

kantapo « à qui »

kabitāy (parfois *'abitāy*) « comment »

pirā ou *tigpira* « combien »

Les conjonctifs :

hō « oui » (affirmation)

'unman « non, il n'y a pas » (négation)

'ud yi « ne ...plus ; il n'y a plus »

danga « ne ...pas » (interdiction)

'ag « et » (coordination)

yi « déjà »

taynguna « maintenant »

diman/di' « aussi »

ma'an « encore »

no « si » (hypothèse)

hampay « pour » (but)

nakan « parce que » (cause)

pat'ay « mais »

kaybi « autrefois »

Les exclamatifs *'aduy* « Aïe ! » (douleur), *'anong* « Ô pauvre ! » (compassion).

La diphtongue /aw/ (finale ou non) indique la forme interrogative comme par exemple *'unman 'aw?* « Non ?/n'est-ce pas ? » ou encore *la'on 'aw pag balāy* « est-ce une grande maison ? » (Traduction littérale « grande ? une maison »).

Pour exprimer la comparaison, trois préfixes sont employés : *ga-* « comme » (*ga-tawo* « comme un humain »), le comparatif *mas-* « plus que » (*mas-maragang* « plus rouge que ») et le superlatif *pinaka-* « plus » (*pinaka-maragang* « le plus rouge »).

Les noms personnels et les nominaux sont précédés de fonctionnels ou indicateurs de fonctions. Pour les indices personnels, nous avons *si* (nominatif), *ni* (génitif et accusatif), *kay* (bénéfactif et locatif), et pour les nominaux *ti* (nominatif), *pag* (génitif et accusatif), *kay* (bénéfactif et locatif). Notons que le génitif et accusatif *pag* n'est pas employé régulièrement. Par exemple, une grande maison peut se dire *la'on balāy* ou bien *la'on pag balāy*. *Pag* indique toujours que la forme suivante est la tête de toute construction dans laquelle elle a lieu.

Les indicateurs de fonction indiquant le bénéficiaire, « pour, suivi des indices personnels accusatifs et locatifs ou des noms communs » *para sa* et « pour, suivi des noms de personne » *para kay*, sont très souvent utilisés ; exemple *nag-bu'ol* (ai pris) *'ako* (je) *kumut* (couverture) *para kay Minggu* (pour Minggu), « j'ai pris une couverture pour Minggu » ; ou bien *nag-bu'ol 'ako kumut para sa kanya*, « j'ai pris une couverture pour elle/lui » ou encore *nag-bu'ol 'ako kumut para sa 'anak*, « j'ai pris une couverture pour l'enfant ».

Les mots qui se comptent se voient attribués une ligature *ka* entre le nombre et le mot, comme *duwa ka babuy* « deux porcs ». De plus, le terme *bilog* « corps ; une unité » peut remplacer tout objet sauf l'argent, l'eau, tout liquide, le « double ; l'esprit » *karādwa'*, les « ancêtres » *'āpu*. En parlant des deux porcs ci-dessus, on pourra dire *duwa ka bilog* « deux unités » ou encore *duwa ka bilog babuy* « deux [unités de] porcs ». Pour les morceaux de viande, c'est *gurot*, tel que *duwa ka gurot* « deux morceaux ». Pour les perles et les grains, s'ils sont comptés un à un, le terme utilisé est *butir*, ainsi *walo ka butir* « huit unités [grains/perles] ».

Le pluriel est aléatoirement marqué par le marqueur *mga* (identique au pilipino et au cebuano) et la forme infixale *ra* (probablement la forme initiale du pluriel). Cette dernière s'applique aux noms mais aussi aux verbes telle que :

mag-ga-ra-lang kamo « vous respectez... », racine *galang*.

mag-ha-ra-mpang-an « parler ensemble », racine *hampang*.

may mag-ka-ra-matay! « Il y en a qui meurt », racine *patay*.

sa-ra-gda-'an-on « à qui on offre », racine *sagda*.

mga ba-ra-gaw-on « les paroles », racine *bagaw*.

ga-ra-mit-on « les choses utilisées », racine *gamit*.

ka-ra-'on-on « (les) nourriture(s) », racine *ka'on*.

Avant de présenter la liste des affixes minangyan, voyons quelques règles structurelles.

La séquence prédicat-sujet est la règle la plus courante, mais pas obligatoirement :

Marino / ti/ daraga ' « la jeune fille est belle »

belle / la/ jeune fille

Dans les phrases affirmatives simples, comme celle ci-dessus, il y a un « marqueur de sujet » (*topic marker*) *ti*. Notons qu'il n'y a pas de verbe « être ».

Un indice démonstratif peut précéder ou suivre le mot qu'il qualifie : '*arayo tunda pag balāy* « loin cette maison » ou bien '*arayo pag balāy tunda* « loin maison cette ».

Dans une phrase négative, la négation précède le prédicat. Par exemple, « le porc n'a pas creusé sous la maison » :

'Unman / nag-'ukad / ti babuy / sa sirong.

Ne pas / a creusé / le porc / sous la maison

Négation/ prédicat / sujet / C. locatif

Le marqueur du génitif et celui du pluriel ne sont pas systématiquement employés. Dans les phrases à l'impératif, la forme verbale est placée en premier. Pour la forme de négation de l'impératif, la forme verbale est précédée d'un terme de négation. Dans ce cas, l'indice personnel est omis ; par exemple *danga 'atabog !* « n'y va pas ! ».

Les affixes verbaux ont deux dimensions, un aspect temporel (présent ou en train de s'accomplir, futur ou inaccompli, passé ou accompli, impératif) et la diathèse (voix verbale) ou phénomène de *topicalisation* (de l'anglais *topic*) ; c'est-à-dire que l'accent est mis sur le sujet ou agent, sur l'objet, le bénéfactif, l'instrumental ou le locatif. Cette forme particulière de la morphosyntaxe du verbe est commune à toutes les langues des Philippines. Un locuteur valorise un complément spécifique qui devient le sujet. Ainsi, il y a plusieurs façons d'exprimer les rapports entre l'action et les participants à l'action. Précisons que les voix locative et instrumentale sont peu utilisées en minangyan ainsi que les temps futur et présent, qui sont bien marqués en pilipino.

Prenons une phrase au passé ou action accomplie, « L'homme a cuit la viande pour le malade sur le foyer », que nous déclinons avec les cinq voix :

1. Mise en valeur du sujet (ou voix agentive, ou encore « Élément-centre l'agent »)¹

Nag-gulay² / taguban / **ti** lalaki / para sa magka-sakit / sa 'āpuy / sa luwas
A cuit / viande / l'homme / pour le malade / sur le feu / dehors
Prédicat / C³. objet / sujet / C. bénéfactif / C. instrumental / C. locatif

2. Mise en valeur de l'objet (ou voix objective)

Ginulay / (**ti**) taguban / pag lalaki / para sa magka-sakit / sa 'āpuy / sa luwas
A été cuite / la viande / par l'homme / pour le malade / sur le feu / dehors
Prédicat / sujet / C. agent / C. bénéfactif / C. instrumental / C. locatif

3. Mise en valeur du bénéficiaire (ou « Element-centre : l'attributif »)⁴

'Ipag-gulay / taguban / sa lalaki / **ti** magka-sakit / sa 'āpuy / sa luwas
A été cuite / la viande / par l'homme / le malade / sur le feu / dehors
Prédicat / C. objet / C. agent / sujet / C. instrumental / C. locatif

4. Mise en valeur du locatif (ou voix locative)

Gulayan / taguban / pag lalaki / para sa magka-sakit / sa 'āpuy / **ti** luwas
A été cuite / la viande / par l'homme / pour le malade / sur le feu / dehors
Prédicat / C. objet / C. agent / C. bénéfactif / C. instrumental / sujet

5. Mise en valeur de l'instrumental (ou voix instrumentale)

Pang-gulay / taguban / pag lalaki / para sa magka-sakit / **ti** 'āpuy / sa luwas
A été cuite / la viande / par l'homme / pour le malade / le feu / dehors
Prédicat / C. objet / C. agent / C. bénéfactif / sujet / C. locatif

Les affixes sont présentés sous forme d'une liste (non exhaustive) établie par ordre alphabétique.

¹ Pour cette désignation, voir N. Revel, 1990, p. 27.

² La racine du prédicat est *gulay* « cuire ».

³ C. signifie « complément ».

⁴ N. Revel, *ibid.*

-*'A*, suffixe qui indique l'impératif des verbes en *-ON* (voir *infra*). Par exemple, *hanap-'a* « cherche ! » (Racine *hanap* « chercher »). Voir les autres formes de l'impératif –*I* et *PAG-*.

'AG-, préfixe formant les nombres ordinaux concernant l'ordre des conjoints en cas de polygamie, tel que *'ag-duwa* « deuxième [conjoint] » (racine *duwa* « deux »).

-*'I*, suffixe qui indique l'impératif. Par exemple, *buks-'i* « ouvre ! » (Racine *bukas* « ouvrir », *buks-'i* est la contraction de *bukas-'i*). Voir l'autre forme de l'impératif *PAG-*.

-*AN*, suffixe 1. qui exprime le lieu *parayan* « lieu où est planté du riz » i.e. « champ de riz » (racine *paray* « riz »). 2. qui signifie aussi une accentuation sur la personne, l'objet vers lequel l'action se dirige. 3. qui signale le futur de la voix objective (emphasis sur l'objet/ mise en valeur de l'objet). *-AN* devient *-HAN* quand la racine se termine par une voyelle. Les combinaisons affixales *KA-* racine *-AN* et *MAG-* racine *-AN* expriment la relation.

'I-, préfixe qui indique la voix bénéficiaire « faire pour ». Synonyme de *'IPAG-*. Par exemple, *'i-bu'ol* « prendre pour ».

'IKA-, affixe qui forme les nombres ordinaux. Par exemple, *'ika-duwa* « deuxième » (racine *duwa* « deux »).

-*IN-*, infixe 1. qui exprime la forme ou la fabrication identique, la ressemblance. 2. qui forme certains adjectifs. 3. qui indique le passé de la voix objective *-ON* (voir *infra*).

-*INM* (voir *-UNM-*), infixe qui indique le passé de la forme verbale agentive en *-UM* (voir *infra*). Par exemple, *sinmagot siya* « il/elle a répondu » équivaut à *sumagot siya* (racine *sagot* « répondre »).

'IPA-, préfixe qui indique le mode causatif : l'acteur va faire ce qui est indiqué par la racine pour quelqu'un, c'est-à-dire « faire faire » ; par exemple, *'ipa-ta'as danum sa 'anak* « faire aller chercher de l'eau à l'enfant ».

'IPAG- préfixe qui indique la voix bénéficiaire « faire pour ». Synonyme de *'I-*.

KA-, préfixe 1. qui forme l'intensification, dans le sens de « très » ; par exemple *ka-bisog!* « vite ! ». 2. qui forme les noms abstraits, par exemple *ka-daka'* « grosseur », racine *daka'* « gros ». 3. qui indique « de même sorte ; être identique à ; avoir la même position »

KA- racine *-AN*, forme les noms collectifs, par exemple *kabalāyan* « plusieurs maisons voisines » (racine *balāy* « maison ») ou *kamangyanan* « tous les Mangyan » (racine *mangyan*) ou encore *ka-pinsan-an* : l'ensemble des « cousins au 1^{er} degré ». Cette combinaison affixale exprime aussi la relation « tous les Mangyan en relation » ou « tous les cousins au 1^{er} degré d'Ego ».

KA- racine *-ON (-HON)*, forme les noms, par exemple *kamatayon* « la mort » (racine *patay*).

MA-, préfixe 1. qui forme certains adjectifs, *ma-'isog* « agressif », racine *'isog* « colère ». Les adjectifs sont préfixés de *ma-* ou ne le sont pas. 2. qui indique le futur de la voix objective, « a pu ; a été capable de ». Le préfixe du passé est *NA-*.

MAG-, 1. indique l'infinitif de nombreuses racines. 2. voix agentive (mise en valeur de celui/celle qui fait l'action/ emphase sur le sujet). 3. exprime « faire comme » ou « devenir ». *MAG-* a le sens de « l'ensemble des/tous les... » ; il signifie « ensemble » dans toute l'Australonésie. Passé *NAG-*. 4. exprime l'impératif qui comporte un acteur, tel que *mag-ta'as kawo* « tu vas chercher de l'eau », (racine *ta'as* « chercher de l'eau ») ; voir l'impératif *PAG-*.

MAG- racine *-AN*, forme le collectif tel que *mag-pirinsanan* « relation réciproque entre au moins trois cousins », racine *pinsan* « cousin », l'infixe *ri* marque le pluriel. Cette combinaison affixale est synonyme de *MAGTAL-* ou *MAGTAL-* + racine *-AN* (voir ci-après). Cette forme indique aussi « faire une action ensemble ».

MAGKA-, préfixe synonyme de *MA-* voix objective.

MAGPA-, préfixe verbal du mode bénéficiaire, « faire faire quelque chose pour quelqu'un ». Le *m* de *magpa-* indique le temps présent et le *n* de *NAGPA-* indique le passé.

MAGTAL-/MAGTAR-, ou *MAGTAL-/MAGTAR-* racine *-AN*, indique la relation entre plusieurs personnes, telle que *magtal-'ina* « [relation entre] une mère et ses enfants » (racine *'ina* « mère »), ou bien *magtal-'anak-an* « les parents et les enfants » (la famille nucléaire), ou encore *magtar'ari* « tous les germains », ou encore *mag-tal-bayaw* « relation entre au moins trois beaux-germains »¹ (racine *bayaw* « belle-sœur et beau-frère »). Utiliser *MAGTAL-/MAGTAR-* dépend de l'euphonie souhaitée.

MAKA-, indique la capacité de faire quelque chose spécifiée par la racine (la potentialité). Cette action est dépendante des circonstances, conditions ou destin par opposition à un acte volontaire.

MAKA-, préfixe, quand suivi d'un nombre, transforme le nombre en cardinal ; par exemple *makatlo'* « dans trois jours » (racine *tulo'* « trois ») et *naka-tlo'* « il y a trois jours ». Le passé de *MAKA-* est *NAKA-*.

MANG-, indique une habitude ou une répétition, par exemple *mangingido* (racine *'ido* « chien ») « chasser (celui qui chasse) ». Il peut également signifier une action définie par un acte corporel ; par exemple *manganak* (racine *'anak* « enfant ») « donner naissance ». *MANG-* devient *MAM-* devant /p/, /b/. *MANG-* devient *MAN-* devant /t/, /d/, /s/. *MANG-* reste *MANG-* devant /k/ mais la consonne initiale de la racine est habituellement supprimée comme pour *mangumit* (racine *kumit* « donner une tape sur l'épaule »).

MANOG-, désigne une profession, une activité, une action (celui qui fait l'action exprimée par la racine) ; par exemple *manog-'ani* « celui qui récolte » (racine *'ani* « récolte »).

¹ H. Conklin (1953, p.182) l'écrit *magtalbayaw'an*. De plus, il faut distinguer ce terme de *ka-bayaw-'an* qui signifie tous les beaux-frères et belles-sœurs (*bayaw*) d'une personne.

-ON (-HON si la racine se termine par une voyelle) ou *-UN (-HUN)*, suffixe 1. forme la voix objective à l'infinitif et à l'impératif. 2. exprime la ressemblance *balāyon* « comme une maison » (racine *balāy* « maison »). 3. forme les noms collectifs de certains mots. 4. désigne un lieu contenant en grand nombre ce qui est indiqué par la racine

PA-, 1. signifie « effectuer une action pour, en faveur de », ou encore l'action causative : « celui qui parle fait faire quelque chose indiqué par la racine à une autre personne » 2. forme des adjectifs pour exprimer la position, la direction, la manière. Il peut se combiner pour former d'autres affixes complexes tels que *PAGPA-* qui exprime le causatif et l'impératif combinés, *pagpa-ta'as* « fais chercher de l'eau ! » (racine *ta'as* « chercher de l'eau »).

PAG-, préfixe qui forme l'impératif sans indication de l'acteur ; *pag buksan* « ouvre ! » (racine *bukas* « ouvert »). *PAG* sert de ligature, identique à *na/ng* en pilipino, qui relie deux mots, telle que *dirig pag lugar* « le lieu est abrupt ».

PAGKA-, synonyme de *PAG* en tant que ligature. Préfixe qui exprime aussi le passage du temps dans l'expression courante *pagka-tapus* « après cela, ensuite, puis » (racine *tapus* « fin »).

PANG-, préfixe qui forme la voix instrumentale, « utilisé pour ». *PANG-* devient *PAM-* devant /p/, /b/. *PANG-* devient *PAN-* devant /t/, /d/, /s/. *PANG-* reste *PANG-* devant /k/ mais la consonne initiale de la racine est habituellement supprimée comme pour *pangutkutan* « exhumation » (racine *kutkut* « creuser »).

TAG-, préfixe indicateur du temps et de la saison ; *tag-'init* « saison sèche » (racine *'init* « soleil »). Synonyme de l'emprunt hiligaynon *TIG-*.

TAGA-, préfixe qui exprime l'origine de ; *taga-bantud 'ako* « je suis de la montagne » (*bantud* « montagne »).

TAL- (ou *TAR-*), préfixe qui exprime une relation de parenté entre au moins deux personnes ; par exemple, *tal-'arwa* « relation entre deux cousins au second degré » (racine *'arwa* « cousin au second degré »).

TAL- (ou *TAR-*) racine *-AN*, combinaison affixale qui indique une relation de parenté entre plus de deux personnes, si ce ne sont toutes les personnes de la catégorie de parents désignée par la racine ; par exemple, *tal-'arwahan* « relation entre au moins trois ou entre tous les cousins au second degré » (racine *'arwa* « cousin au second degré »).

-UM-, infixes qui est le passé du préfixe de la voix agentive *MAG-*, donc l'équivalent du préfixe *NAG-* (passé de la voix agentive *MAG-*) ; par exemple, *sumurat* « a écrit » (racine *surat* « écrire »), *lumuwang* « est apparu » (racine *luwang* « apparaître »).

-UNM- (synonyme de *-INM-*), infixes indiquant le passé de la forme verbale agentive en *-UM* ; par exemple, *runmas'og kamo* « vous êtes arrivés » (racine *ras'og* « arriver »), synonyme de *rumas'og* construit avec l'infixe *-UM*.

Approche ethnolinguistique de quelques concepts Mangyan fondamentaux

Il s'agit dans ce qui suit d'analyser l'étymologie et la morphosyntaxe de certains termes, qui désignent pour la plupart des rituels, et dont il est longuement question dans ce travail. Nous saisissons ici comment la connaissance de la langue sert la compréhension des représentations sociologiques. Pour plus de clarté, les mots expliqués (en caractère gras) sont présentés par leur racine et par ordre alphabétique.

'āpu, ***'apwan*** est le terme autoréproque employé par un officiant et ses ancêtres bénéfiques (*dāniw*) pour s'appeler mutuellement. Il est composé de la racine *'āpu* « ancêtres », à laquelle le suffixe *-an* est ajouté. L'écriture littérale est *'āpu'an*, mais du point de vue conventionnel de la phonétique, il est écrit *'apwan* pour indiquer qu'il n'y a pas d'arrêt entre *'āpu* et *-an* (le /u/ avant une voyelle devient une diphtongue /uwa/¹).

'āpu-'āpu'an, la reduplication de la racine *'āpu* indique un grand nombre, et l'adjonction du suffixe *-an* indique que l'accent est mis sur le sens de la racine. *'Apu-'apu'an* signifie « tous les ancêtres ».

¹ Comme la prononciation de *'inwag* « une variété de rotin ».

'*arani*, ***kararanyan***, de la racine '*arani* « proche, près (temps et espace) », plus substantif *ka-*, plus pluriel *-ra-* et affixe *-an*. *Kararanyan* signifie littéralement « des proches en relation (du point de vue d'une relation sexuelle) » ; à savoir l'inceste. Ce terme est employé uniquement dans un autre contexte que celui des relations sexuelles. La combinaison affixale *ka- racine -an* exprime la relation entre deux personnes.

'*ari*', ***patar'ari*** est constitué du préfixe *pa-*, indiquant dans ce contexte la position, de l'infixe *tar-* marquant une relation réciproque, et de la racine '*ari*' le cadet. *Patar'ari* signifie « la position entre les cadets » pour définir tous les germains.

balāy, ***balāyon***, *balāy* signifie « maison » et le suffixe *-on* marque le futur de la voix objective *-in*, « ce qui va devenir une maison » ou « une maison en construction ». Les matériaux (bois, bambous et rotins) rassemblés sont appelés ***binalayan***. La racine de ce mot est *balāy* « maison », l'infixe *-in-* indique le participe passé de la voix objective dans le sens de « façonné, formé, travaillé » et le suffixe *-an* marque le lieu. La traduction littérale du terme est « les matériaux rassemblés pour construire la maison ».

balāyi, ***pamalayi*** est constitué du terme (probablement racine *balāy* « maison ») *balāyi* « affins éloignés » et du préfixe *pa-* indiquant la voix causale, le but (« pour »). Ce terme désigne la rencontre rituelle entre les parents des futurs conjoints et officialise la relation d'affinité *balāyi* entre eux.

binhi', ***paminhi'an*** est construit de la racine *binhi*' « semences », et du préfixe *pang-* « en faveur de ; pour », et de l'affixe *-an* qui exprime le locatif. Traduit littéralement *paminhi'an* signifie « en faveur/pour les semences plantées en un lieu », ce sont les « semences rituelles » accomplies avant toutes plantations.

bulag, ***pangablagan*** est composé de la racine *bulag* « séparer », du préfixe *pang* indiquant « une action effectuée pour/en faveur de » i.e. le mode bénéficiaire, et du suffixe *-an* qui exprime notamment « l'action de mettre quelqu'un dans un certain état ». Littéralement traduit, il signifie « pour se séparer », c'est-à-dire le divorce.

dāniw, ***pandāniwan*** désigne l'officiant du rituel *dāniw*. Ce terme est composé du préfixe *pan-* (*pang-*) « instrument ou moyen pour faire » ou encore un « sens abstrait ». Le

suffixe *-an* signifie la « localisation » ou le « lieu », mais aussi « l'action de mettre quelqu'un dans un certain état, être en relation ». La traduction littérale est « la relation entre l'officiant et les [ancêtres] *dāniw* pour faire ».

Magpa-dāniw « faire faire le rituel *dāniw* (pour) », construit de *magpa-* le préfixe causatif.

dugang, ***manugang*** émane de la racine *dugang* qui signifie « augmentation, ajout, croissance, extension ». Le préfixe *ma-*, qui forme les adjectifs, donne le sens de « ayant, possédant la qualité ou la caractéristique de la racine ». L'emploi du préfixe *ma-* fait tomber le /d/ de *dugang* et donne *manugang*. *Manugang* veut donc dire « ce qui est ajouté » impliquant que les parents du conjoint d'une personne sont une extension/un ajout de/à sa famille.

dugo', ***pandug'an*** est composé de la racine *dugo'* « sang », du préfixe *pang* le mode bénéficiaire, et du suffixe *-an* qui met l'accent sur ce qui est exprimé par la racine ou marque le locatif. Littéralement traduit, *pandug'an* signifie « pour saigner [un animal] sur ». *Dug'on* « saigner » est un synonyme.

dulum, ***padluman*** est construit de la racine *dulum* « sombre, obscur » ou « obscurité » (par opposition à « clarté » *marayaw*), combinée au préfixe *pa-* « causatif » et au suffixe *-an* « lieu », signifie « pour rendre sombre un lieu ».

duwa, ***karādwa'*** est la contraction de la construction grammaticale *ka-ra-duwa* composée de la racine *duwa* « deux »¹, du préfixe *ka-* le substantif, et de l'infixe *ra-* marquant le pluriel. Décomposée ainsi, la forme grammaticale élémentaire donne « substantif + pluriel + deux » et littéralement traduite « plusieurs deux, les deux » ou « deux au pluriel ». Le terme *karādwa'* est employé avec le marqueur singulier *ti*, le marqueur pluriel *mga*, ou avec les indices personnels². Il est aussi souvent utilisé avec l'expression

¹ Quand nous avons posé la question de savoir si la racine du terme *karādwa'* était « deux » (*duwa*), notre interlocuteur a répondu par l'affirmative.

² Tel que : « le *karādwa'* » (*ti karādwa'*), « le *karādwa'* de l'enfant » (*ti 'anak karādwa'*), « le *karādwa'* des enfants » (*mga 'anak karādwa'*), « les *karādwa'* des humains » (*mga karādwa' tawo*), « le *karādwa'* de l'humain » (*ti tawo karādwa'*), « notre *karādwa'* » (*kanta karādwa'* ou *ti karādwa' nita*), « toi le *karādwa'* » (*kawo pag karādwa'*), « Bien que ce soit le *karādwa'* d'un enfant... » (*'Una 'anak pag karādwa'...*), « a aussi du *karādwa'...* » (*May karādwa' diman...*), « *karādwa'* d'un vivant » (*buhi karādwa'*), « *karādwa'* d'humain »

may « avoir; il y a » sans indiquer le singulier ou le pluriel, et qui se traduirait par « avoir du *karādwa'* ».

karadwahan est construit de la racine *karādwa'* et du suffixe *-an* indiquant le locatif ; il signifie « la localité des *karādwa'* ».

gurang, ***kaguranggurangan*** est composé de la racine *gurang* «*n. parent i.e. la mère et le père* » et de la combinaison affixale *ka-* racine *-an* qui désigne un ensemble de plus de trois, donc ici la grande quantité de ce qui est indiqué par la racine. *Kaguranggurangan* signifie « tous les vieux, les anciens vivants, sans être obligatoirement des parents ». Son synonyme ***ginuranggurang*** est aussi construit de la racine *gurang* et de l'infixe *in* qui indique le temps passé. Le redoublement de la racine *gurang* exprime le pluriel. L'expression « les vieux » *mga ginurang* est un autre synonyme.

ka'on, ***mag-ka'on*** est composé de la racine *ka'on* « manger » et signifie aussi « manger ». Le terme proche de *mag-ka'on*, ***magpa-ka'on*** est construit de l'affixe combiné causatif agentif. Littéralement traduit, il signifie « faire manger », c'est-à-dire « nourrir ». Dans la langue courante, il signifie « donner ». Ainsi donner renvoie à l'idée de « faire manger ».

sagda, ***saragdahanon*** émane de la racine *sagda*, de l'infixe du pluriel *ra*, d'un premier suffixe *-an* qui exprime la location, et d'un deuxième suffixe *-on* qui indique la voix objective. Littéralement traduit, *saragdahanon* signifie « ceux [les ancêtres et/ou les morts] qui vont recevoir les offrandes de viande ».

tago, ***panago'an*** est composé de la racine *tago* « cacher » combinée avec le préfixe *pa-* « pour ; en faveur de » (chute du /t/), et le suffixe *-an* le « lieu ». Il se traduit par « pour cacher en un lieu », et désigne le rituel qui consiste à déposer les os exhumés et enveloppés d'un mort dans la grotte funéraire de sa parentèle. Il ne faut pas confondre ce terme avec *pamag'o'an* construit de la racine *bag'o* « nouveau », qui littéralement traduit signifie « en faveur du nouveau » et désigne le « rituel du nouveau riz ».

mort » (*karādwa' tawo namatay*), « chemin des *karādwa'* » (*lakawan karādwa'* ou *dalan karādwa'*), « terre des *karādwa'* » (*daga' karādwa'*), « le *karādwa'* du riz » (*ti karādwa' paray*), etc.

tawo', ***katawohan*** est composé de la racine *tawo'* « humain », à laquelle est ajouté l'affixe nominal *ka-* + racine + *-an* indiquant à la fois le substantif et la pluralité « une relation entre plusieurs humains » ou « un groupe d'humains en relation ».

Chapitre 1. Morphologie et localité

1.1. La péninsule de Buyayaw

1.2. La maison (*balāy*)

1.3. S'installer dans la maison

1.4. Evénements néfastes pour la maison

Conclusion

Toutes les catégories d'origine humaine de la société Mangyan Patag sont localisées dans le « paysage » : les vivants, les morts, les ancêtres et les esprits malveillants (en plus des catégories animales et végétales). Il s'agit dans ce chapitre d'introduire la société Mangyan en décrivant les représentations du monde en rapport avec la localisation de ces principales catégories, plutôt que de la présenter avec notre méthode géographique. En effet, séparer la géographie et la morphologie des représentations ne donnerait pas une expression appropriée de la société, car les Mangyan ne conçoivent pas la distinction société/cosmos que fait notre idéologie. C'est pourquoi nous avons opté pour une présentation de cette société telle que les Mangyan la conçoivent dans sa totalité et dans ses limites. En outre, le terme *kamangyanan*, qui se rapproche le plus de notre terme « société », désigne « tous les Mangyan [en relation] » ou « l'ensemble des Mangyan » sur le plan du territoire Mangyan Patag, et inclut les humains, les humains d'autrefois ou ancêtres (*'āpu*) et les différents types d'esprit malveillant.

1.1. La péninsule de Buyayaw

1. 1. 1. Constitution du « paysage »

Pour les Mangyan, les « humains d'autrefois » (*tawo sa kaybi*) ont provoqué la division de la terre et de la mer par une inondation due à une relation incestueuse, et la division de la terre et du ciel par la dispute de deux cousins au premier degré. Cette division des espaces n'implique pas l'existence d'une notion de cosmos ou d'univers qui serait distinct de celle de société. Ces espaces sont les lieux où la société s'étend et où les êtres qui la composent agissent. L'absence de termes minangyan distincts pour désigner le cosmos et la société signifie que la société et le cosmos sont un seul et même lieu. De temps à autre, les Mangyan utilisent l'emprunt espagnol *mundo* « monde » pour désigner leur espace socio-cosmique.

Les termes qui décrivent ces espaces sont : les « alentours » (*kalibutan*), la surface de la terre (*dāga'*), sous/en dessous de la terre (*sirong dāga'*) et sur/au-dessus de la terre (*bābaw dāga'*) par rapport à un « axe vertical », et l'aval (*lāwud*) et l'amont (*bābaw*) en référence à un « axe horizontal », « lieu sous la terre où tous les ancêtres vont vivre » (*parawān*), « mer » (*dāgat*), « source de la mer » (*bukal dāgat*), « siphon de la mer » (*bulusan dāgat*), « nombril de la mer » (*pusod dāgat*), « haute mer » (*lawūd*), « de l'autre côté de la mer » (*dipay dāgat*), « soleil levant » (*butlākan*), « soleil couchant » (*'isālpān*), « ciel » (*langit*) synonyme de « en

haut » (*sa tungod*) par rapport à un axe vertical, les « bases du ciel » (*pū'on langit*) d'où viennent le vent, « l'atmosphère » (*kalyawaan*), la « localité des *karādwa*¹ des morts » (*karadwahan*), les « strates ; niveaux » (*san'ib*)².

Cette liste exhaustive nous permet de comprendre que l'espace socio-cosmique est notamment constitué de deux oppositions binaires verticales telles que terre/ciel et terre/mer, la surface de la terre étant au milieu, et d'un axe horizontal soleil levant/soleil couchant perpendiculaire à l'axe vertical. Ces espaces définissent les catégories d'êtres dans leurs interrelations.

La localité des morts (ou *karādwa'* des morts (« humains morts » *namatay tawo*) qui ne sont pas encore des ancêtres (*'āpu*) se situe à mi-chemin entre le niveau du ciel et le niveau de la terre. Cet espace est décrit comme étant « à la moitié de la terre » (*sa panunga'an*³ *dāga'*) ou « à la moitié du ciel » (*sa patunga'an langit*) ; ou encore « au milieu de la terre » (*sa karaw'an dāga'*) et « au milieu/centre du ciel » (*sa karaw'an langit*)⁴. Cette division en niveaux est illustrée par le schéma suivant :

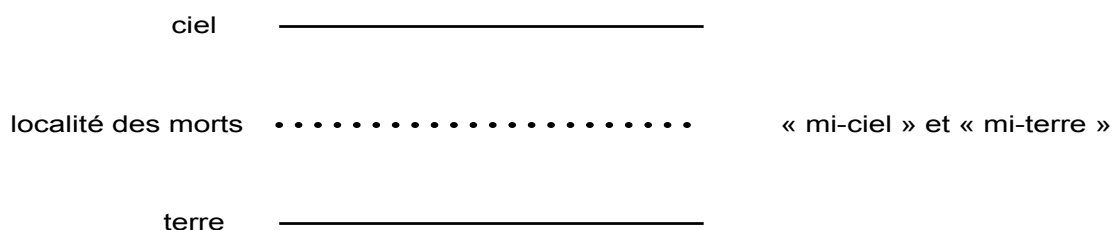


Schéma 1. Localité des morts entre terre et ciel

L'opposition au-dessus de la terre/au-dessous de la terre est une autre composante fondamentale de la société Mangyan. Au-dessus de la terre, l'axe soleil levant/soleil couchant est horizontal et autour de lui s'organisent les autres directions. Le vecteur perpendiculaire à la course du soleil⁵ est l'amont (*babaw*)/l'aval (*lāwud*). *Lawūd* (accentuation sur la 2^{ème} syllabe) signifie aussi la haute mer. Le ciel est divisé en six « bases du ciel » (*pū'on langit*) réparties par rapport à l'axe soleil levant/soleil couchant, en trois paires de vents opposés :

¹ *Karadwa'* signifie littéralement « plusieurs deux » attribué aux vivants et aux morts. Nous traduisons aussi ce terme par « esprit(s) » pour plus de clarté du texte (voir le chapitre 3).

² Les données à ce sujet sont contradictoires. La terre a trois niveaux au-dessus et trois en dessous (sept niveaux en tout, c'est-à-dire avec le niveau terre au milieu), ou cinq au-dessus et une en dessous (sept niveaux en tout) ou encore huit niveaux en tout.

³ Racine *tunga* « moitié » ; *mag-tunga* « diviser en deux moitiés ».

⁴ Un enfant né entre un aîné et un cadet est appelé « enfant au/du milieu » (*'anak karaw'an*).

⁵ La course du soleil est cyclique : de l'est, il va à l'ouest en passant par le sud. Le soleil ne passe jamais au nord.

- *salātan* (sud-est)/*kanāway* (nord ouest)¹.
- *timog* (est ou nord-est, ou alizés)/‘*abāgat lalāki* (vent de mousson du sud-ouest ou « mousson homme »), une pluie forte constituée de grosses gouttes et de courtes averses).
- ‘*amihan* (nord ou nord-est, ou alizés)/‘*abāgat babāyi* (le vent de mousson du sud ou « mousson femme »), une pluie régulière durable.

En dessous de la terre résident les ancêtres du *Parawān* (‘*āpu Parawān*), c’est-à-dire les morts qui ont reçu un traitement funéraire complet, et traversé les différents espaces où s’opère leur transformation progressive. Le *Parawān* est associé à la mer². La mer passe aussi en dessous de la terre et les animaux et végétaux aquatiques correspondent aux animaux et végétaux terrestres. Ainsi les algues sont les champs de riz des ancêtres du *Parawān*, les dauphins et les requins leurs porcs (*babuy*), les pieuvres leurs sangsues et les concombres de mer les excréments des porcs.

La mer jaillit d’une source (*bukal*) au soleil levant pour faire surface près de la terre puis s’écoule sous terre par un siphon au soleil couchant.

La terre, plate, est soutenue par un arbre *sagāsa*³ (voir *infra* schéma 3, p. 81). Une liane (*balugo*⁴) descend de la source de la rivière (*sapa*) Bināgaw, située au centre de l’île, jusqu’aux racines de l’arbre *sagāsa*’ pour rejoindre une rivière souterraine, également appelée Bināgaw.

Les deux plus grandes rivières de la moitié sud de l’île de Mindoro ont des sources très proches l’une de l’autre situées au centre de l’île. La rivière Bināgaw⁵ qui coule sur le versant oriental est considérée par les Mangyan comme étant de sexe masculin : un homme (*lalāki*) ou un père (‘*āma*). Celle qui coule sur le versant occidental, appelée Lumintaw est de sexe féminin : une femme (*babāyi*) ou une mère (‘*ina*).

Les rivières Bināgaw et Lumintaw donnent naissance à toutes les sources qui sont les chemins des ancêtres. Ces deux rivières sont mariées (*mag-‘asāwa*) et ont donné naissance à

¹ Selon H. Conklin (1986, p. 6) cette paire est liée aux typhons.

² La mer et le souterrain sont comparés à un palais présidentiel où préside le *Parawān*.

³ *Scyphiphora hydrophyllacea* Gaertn. f. [Rubiaceae]. Cet arbuste ou arbre (entre un et six mètres de haut ; famille des *Rubiaceae*) vit dans les mangroves.

⁴ *Entada scandens* Benth. ou *Entada phaseoloides* (L.) Merr. (Leg.) [Leguminosae mimosoideae]. Les noms communs de *Entada scandens* en français sont liane sabre ou liane cacorne. Cette liane peut atteindre cinquante mètres de longueur. Son écorce est utilisée comme savon. Elle produit des gousses ligneuses ou cosses mesurant jusqu’à deux mètres.

⁵ Minagaw pour les Gubatnon, la société voisine à l’ouest (voir R. Kasberg, 1994, p. 110). Bongabong pour les Philippins chrétiens qui est aussi le nom d’une petite ville située à l’embouchure de la rivière.

la rivière-fille Nagsabi'an¹ (située en amont de la montagne 'Agong), qui s'écoule du côté oriental (comme la rivière Bināgaw -père) et à la rivière-fils Kaguray qui s'écoule du côté occidental (comme Lumintaw-mère). Toutes les sources se rejoignent sous la terre pour ne faire plus qu'une et se jeter dans la rivière souterraine Bināgaw (masculine).

Les Mangyan Patag ne résident pas près de ces deux rivières qui descendent sur les terres des Bangon et des Bukid (les sociétés voisines) de part et d'autre des versants ouest et est. Au quotidien, ils parlent davantage de la rivière Bināgaw que de la rivière Lumintaw, car ils se déplacent souvent dans les villages des Bukid résidant sur le versant « est » pour échanger des tissus contre les poteries *bukid* remplacées de nos jours par de l'argent.

La source de la rivière Bināgaw est l'entrée principale qui conduit au monde souterrain *Parawān*. Le *Parawān* est le dernier niveau souterrain des sept (ou huit) niveaux² qui structurent l'espace socio-cosmique (trois sous la terre, trois au-dessus de la terre et la surface de la terre).

Les officiants qui effectuent le rituel pour réparer une « relation sexuelle entre proches » (*kararanyan*), c'est-à-dire incestueuse (voir p. 174) accèdent sous la terre par une des lianes de la plante *balugo'* qui descendent de la source de la rivière Bināgaw jusqu'à la base du tronc de l'arbre soutenant la terre.

Dans l'un des mythes fondateurs étudié plus loin, l'ancêtre tremblement de terre (*'āpu linog*) a coupé la liane et l'eau a recouvert la terre. Cette liane est le pont entre la rivière souterraine et la terre ; c'est la corde qui retient la terre ou encore qui lie l'ensemble. Les tremblements de terre sont provoqués par l'ancêtre tremblement de terre quand il se déplace depuis le dessous de la terre jusqu'au-dessus de la terre, en marchant sur la liane, quand les humains ont des « relations sexuelles entre parents proches ».

La liane *balugo'* est aussi le chemin par lequel les ancêtres *dāniw*³, protecteurs des vivants⁴, descendent au *Parawān* pour parler aux ancêtres. Les ancêtres *dāniw* habitent des pierres localisées près des sources et des grands arbres de la forêt.

¹ Cette rivière n'est pas mentionnée sur les cartes.

² Tous les niveaux/strates sont faits de terre et les cours d'eau permettent de passer de l'un à l'autre.

³ Les *dāniw* sont des ancêtres permettant à l'officiant qui est en relation avec eux de voir les esprits malveillants, les esprits des vivants et des morts, et les autres ancêtres (voir, *infra*, chapitre 3).

⁴ Ils se déplacent aussi au-dessus de la terre pour chasser les esprits malveillants, rechercher les esprits des humains malades et accompagner l'esprit des morts à la localité des morts située juste au-dessus de la terre.

Les ancêtres de la terre (*'āpu dāga'*), du tonnerre (*'āpu linti'*) et du tremblement de terre résident au pied de l'arbre qui soutient la terre à la rencontre de la liane et du tronc qu'elle entoure. Les ancêtres de l'eau (*'āpu danum*) résident principalement à la source de la rivière souterraine Bināgaw mais aussi aux sources terrestres qui ne tarissent pas (*bukal 'unman magkak'at*). A la surface du sol, dans les forêts ou près des sources, résident les esprits malveillants (*labāng*¹) qui vagabondent et d'autres ancêtres.

Toutes les catégories de la société - les vivants, les morts récents, les ancêtres, les esprits malveillants (en plus des animaux et des végétaux) sont en mouvement entre des points de repères précis comme en haut/en bas ; au-dessus de la terre/au-dessous de la terre, dedans/dehors (*sulod/luwas*), terre/mer, etc. Cependant, certains éléments sont enfermés pour empêcher leur déplacement, comme le placenta (réceptacle en bambou), le cadavre (sépulture clôturée), les esprits des morts (localité des *karādwa'*), les esprits malveillants (pot de terre renversé), le riz (« lieu clôturé pour les semences »). Aux oppositions vertical/horizontal, dessus/dessous, s'ajoute donc une autre : mouvement/absence de mouvement.

La coalescence de la société et du cosmos est révélée aussi dans le mythe (*suyut*) de l'inondation (*gunaw*²). Ce mythe est fondateur d'une partie de la géographie des terres Mangyan Patag. En effet, les îles environnantes de la péninsule de Buyayaw sont les objets transformés provenant du mythe.

Le mythe de *Lakī* et *'Idō pū'on* est l'un des plus essentiels puisqu'il a façonné le paysage de la région est/sud-est de Mindoro c'est-à-dire les terres Mangyan Patag, et plus particulièrement les petites îles qui entourent la péninsule de Buyayaw. Plus encore, la « prohibition de l'inceste » en découle directement.

Les personnages sont « grand-mère d'origine » (*'idō pū'on*) et « grand-père d'origine » (*lakī pū'on*). Les termes *lakī* et *'idō* font partie du vocabulaire de la parenté ; ils désignent aussi les petits-enfants. Cependant, dans le contexte du mythe, l'expression *lakī pū'on* est le nom qui désigne un homme qui a eu une relation sexuelle avec sa fille et non pas sa petite-

¹ Esprits - *karādwa'* – des morts qui ne sont pas allés à la localité des *karādwa'* après la mort, située au-dessus de la terre. Par contraste, le *karādwa'* des vivants est situé sur leurs corps (*infra*, chapitre 3).

² L'inondation *gunaw* est celle du « monde » entier. Elle fait référence à Noé ou à celle provoquée par *Lakī pū'on*. Quand une inondation ou submersion (l'eau sort de la terre pour engloutir les acteurs de l'inceste) est localisée dans un lieu précis sans s'étendre à un environnement plus large elle est appelé *'ūyaw*, terme qui signifie « être avalé, se noyer dans la mer ou l'eau douce ».

filles. Les termes *lakī* et *'idō* associés avec le terme « origine, base, fondement » (*pū'on*), dans les expressions *lakī pū'on* et *'idō pū'on*, impliquent qu'ils sont davantage considérés comme les ancêtres de tous les Mangyan Patag plutôt que comme des seuls grands-parents.

« *Lakī pū'on* a eu une relation sexuelle¹ avec sa fille qui est tombée enceinte. Un jour, en fin d'après-midi, après avoir placé les poussins dans un panier, *'Idō pū'on* aida sa fille à accoucher. Le soleil s'assombrit comme s'il était éteint. *Lakī pū'on* revenait de la [pêche en] mer. Après avoir grillé un (des) poisson(s) *tigi'*, la mer devint grosse, les vagues étaient fortes. De l'eau arriva par le pilier de fondation de la maison. Un très gros poisson (dont le corps a la grosseur d'une noix de coco adulte)² s'appuya³ à la fenêtre (variante : sur le plancher de la véranda⁴) de leur maison. *Lakī pū'on* le frappa avec sa machette mais celle-ci lui échappa des mains. Il le frappa alors avec sa lance mais celle-ci s'envola. Il le tapa alors avec sa rame mais celle-ci s'envola. Il le frappa alors avec la corde de sa chèvre mais celle-ci s'envola. Il le tapa avec la cuillère de bambou et de noix de coco mais celle-ci s'envola. Il le frappa avec le panier à couver mais celui-ci s'envola. *Lakī pū'on* étant fou furieux, se mit à taper sur un pot de terre d'indigo macéré où habitait un campagnol, et le ciel s'assombrit. *Lakī pū'on* fut mangé⁵ [par le gros poisson]. Tous les objets flottaient, les humains étaient morts.

Leur maison devint un large rocher plat qui avance dans la mer au lieu-dit appelé Pukanon. Leur panier de poules couveuses s'est changé en une toute petite île appelée Pugu'an près de Pukanon. Leur cuillère à servir s'est transformée en rocher⁶ à l'extérieur de l'île de Sugikay. Leur chèvre et sa corde se sont changées en île Karambingan près de Pugu'an. Sa lance s'est transformée en île Sugikay. Sa

¹ Le terme employé dans le mythe pour décrire la relation sexuelle est grossier : *Nag-kawing baga sida mag-tal-ama!* « C'est-à-dire que le père et la fille ont baisé [terme pour les chiens] ensemble ! ». Cet emploi du terme attribué à l'espèce canine montre à quel point l'inceste est répugnant. Notons que les chiens sont des animaux élevés par les humains pour la garde de la maison et des champs, et la chasse. Ils ont un rôle bénéfique dans la société. Le chien ici fait figure de l'animal par opposition à l'humain, pour distinguer la copulation des humains.

² Dans une autre version, la narratrice parle d'un mérou (*kugtung*). En langue binisaya *kugtung* signifie: « a big lapu-lapu ; any big fish » in E. A. Makabenta, 1979, p. 57. *Lapu-lapu* est un mot pilipino qui désigne « n. (*Ichtch.*) grouper [mérour] fish (Family Serranidae, all species) » in Vicassan ..., 1986, p.817. Selon l'espèce, ce poisson peut atteindre plus de deux mètres de long.

³ *Nagpa-sangya* est un verbe d'action utilisé pour les humains. Le poisson agit comme un humain.

⁴ Cette variante a aussi son importance puisque le rocher plat, comme un plancher de maison ou de véranda, est la maison pétrifiée de *Lakī* et *'Idō pū'on* à Pukanon.

⁵ Variante : Les quatre personnes - *'Idō pū'on*, *Lakī pū'on*, leur fille et le nouveau-né (ou le fœtus car on ne sait pas si l'enfant est né) - ont été emportées par la mer et se sont noyées.

⁶ Visible uniquement à marée basse.

machette s'est changée en petite île à Buyayaw ». (Voir mythe en minangyan en annexe, p. 421).

La catastrophe est provoquée par la naissance de l'enfant issu d'une union incestueuse (ici père et fille) au moment où le sang de l'accouchement pénètre dans la terre. Quand le sang atteint le lieu de résidence des ancêtres du *Parawān*, qui est sous la terre, l'eau jaillit par l'un des piliers de fondation. Le gros poisson représente un ancêtre du *Parawān*. L'acte de frapper sur le pot de terre, où habite un campagnol, est une forme de suicide provoqué par la honte. Les campagnols, très présents dans les mythes, sont doués de la parole et se transforment le plus souvent en humain.

Un interlocuteur a expliqué en exégèse que *Lakī pū'on* a fait une chose sans sens : il a enfanté avec son propre enfant. Il frappe sur le pot de terre afin que l'ancêtre *Parawān* soit encore plus en colère envers lui. Le *Parawān* a ordonné à l'ancêtre tonnerre, transformé en mérérou, de manger *Lakī pū'on*. *Lakī pū'on* s'est en quelque sorte donné la mort (suicide). Pour ce faire, il fait n'importe quoi, il frappe, en riant, sur un réceptacle contenant un campagnol pour provoquer une situation *parawān* c'est-à-dire vecteur de mort, et l'eau les a noyés.

Le pilier de la maison, dont nous reparlerons au moment des offrandes des incestueux (p.174), de la cuisson rituelle du riz pendant le rituel « honorer les morts » (*'ahaw* ; p.257) et de certains rituels agraires (Chapitre 5), est donc le chemin que les ancêtres du *Parawān* empruntent pour venir sur terre puisque c'est par ce chemin que l'eau et le mérérou jaillissent de dessous la terre.

Dans une autre version, le chien de *'Idō pū'on* s'accouple avec elle parce qu'elle lui a demandé d'aller chercher sa navette tombée sous la maison (sur pilotis). L'eau suivie du gros poisson sortent aussi par l'un des piliers de fondation de la maison, et tout est noyé. *Lakī pū'on* qui aide sa belle-fille (*'umagad*) à accoucher¹ apprend la triste nouvelle. Il frappe alors sur un pot de terre contenant un rat et une autre inondation est provoquée pour qu'ils meurent. Cette version montre que parler à un animal (*hayop*)² comme s'il était un humain est aussi grave qu'une relation incestueuse. Il est néfaste de parler aux chiens car ils appartiennent à l'ancêtre tonnerre qui réside au *Parawān*. Parler aux animaux quels qu'ils soient comme aux

¹ La plupart des « sages-femmes/rebouteux » (*panghilot, hilot* : « massage ») Mangyan sont des hommes.

² Ce terme générique désigne les mammifères, catégorie qui comprend aussi les batraciens.

humains est néfaste. Les animaux et les humains n'appartiennent pas à la même catégorie d'êtres.

La relation sexuelle entre un humain et un animal est néfaste et interdite. Elle provoque, comme celle entre deux humains de la même famille nucléaire, la colère des ancêtres du *Parawān*. Dans cette version *Lakī pū'on* est le beau-père de la femme qui accouche mais nous ne savons pas qui est le père de l'enfant : le chien, son fils ou lui-même. Dans ce dernier cas, ce serait une autre forme de relation incestueuse, car le mariage idéal est avec un non-parent (voir chapitre 2, le mariage entre affins, p. 121).

Les ancêtres *'Idō pū'on* et *Lakī pū'on*, depuis qu'ils ont accompli ces fautes, ont provoqué le mécontentement des ancêtres du *Parawān*. Ces derniers, à partir de ce moment, se sont « mêlés » (*dulaw*) des affaires des vivants ayant commis un « inceste » désigné par le terme *kararanyan* « relation sexuelle entre proches ». Le terme *dulaw* signifie au sens commun « surprise ; étonnement ». Il a un sens figuré qui indique l'instauration d'une relation entre un vivant et un ancêtre (*'āpu*) quand ce vivant passe près d'un lieu où réside l'ancêtre, ou quand il commet une faute. Ces ancêtres provoquent la noyade des fauteurs de troubles au moyen d'une inondation de la terre par l'eau souterraine de la mer (le mérrou est un poisson d'eau de mer). L'eau remonte du dessous de la terre par les piliers de fondation.

Depuis ces événements, des offrandes sont faites à *'Idō* et *Lakī pū'on* pendant le rituel « pour offrir à » (*panagdahan*, racine *sagda'* « offrir » ; *infra* chapitre 7). Ils résident, de nos jours, en dessous de la terre.

Selon les deux versions du mythe, les objets, impliqués dans le combat de *Lakī* et *'Idō pū'on* contre le mérrou, ont été transformés en îles ou îlots¹. Nous remarquons dans le paysage de la région que toutes ces îles et îlots qui font partie du territoire Mangyan, entourent la péninsule de Buyayaw (orthographié aussi Buyayo ou Buyallao sur la carte 4, p. 60). Tous ces lieux sont implantés dans la mer, c'est-à-dire à l'extérieur de la terre principale, comme si l'inceste était rejeté vers cet extérieur.

¹ Le fourreau de la machette ou la machette de *Lakī pū'on* est devenue Buyayaw ou l'îlot près de Buyayaw. Sugikay est le fourreau de la machette ou la lance. La cuillère à servir s'est transformée en île Liwagaw (près de Simirara) ou en un gros rocher près de Buyayaw visible à marée basse, et Liwagaw vient de la rame. La corde à chèvre (*kambing*) est devenue Kambingan (près de Pukanon) ou bien l'îlot près de Pugu'an. Le panier à couvrir s'est transformé en île Pukanon ou îlot près de Pukanon. Cette série de transformation des objets n'a pas d'ordre précis dans son énonciation ou dans les faits.

En parallèle à ce mythe, certaines données viennent compléter l'origine de la topographie de la région et la composition de l'implantation des maisons. En premier lieu, une glose décrit la relation entre la mer et les terres et nous éclaire sur cette origine :

« Autrefois quand la terre n'avait pas encore été inondée, il n'y avait pas encore de mer dans cette région, la mer était encore loin là-bas (*sa mga luwas*¹) après l'île de Tablas (à l'est de Mindoro), et il n'y avait pas de montagnes. Les montagnes Na'apog, Buyayaw, Bubunan ('Agong) étaient des terres planes (*pantay*). La terre et la montagne Na'apog étaient planes, mais à cause de la « relation sexuelle entre proches », elles ont été inondées, et il y a des montagnes parce que la mer et les vagues, venues de là-bas ont provoqué la séparation (*bulag-bulag*) de la terre, de ce fait il y a la mer de ce côté-ci et de l'autre côté. Les montagnes Na'apog², Yagaw et Bubunan³ ('Agong) sont apparues et des humains ont survécu. La terre a aussi été détruite par la mer et des humains se sont noyés. La terre s'est divisée en deux (*mag-tunga*) car au *Parawān*, les ancêtres sous la terre sont mécontents de la « relation sexuelle entre proches ».

La mer lointaine a recouvert la terre de l'île et des montagnes se sont formées, laissant la mer de chaque côté de la terre. Au niveau plus large de Mindoro (la montagne Na'apog est à l'intérieur des terres mais toujours en territoire Mangyan) la mer a entouré l'île et, au niveau local de la péninsule, elle est de chaque côté. Les trois montagnes les plus hautes, simultanément créées par la rencontre de la mer et de la terre, n'ont pas été inondées et des humains qui y résidaient ont survécu à la catastrophe.

Pendant l'inondation, plusieurs humains sont allés dans le ciel et se sont transformés (*nag-baliw*) en étoiles (*pamgasan*) qui portent leur nom. Ces héros mythiques sont, entre autres, 'Amalahi et son arc, son épouse Inabay, leurs filles - trois sœurs (selon une autre source, des cousines) : Malambungun l'étoile de l'après-midi, Bagi'u-bagi'u celle du milieu de la nuit et Kuyabnagan celle du matin-, et leurs époux Dulit, Búlung (« météorite ») et

¹ Littéralement traduit : « dans les extérieurs ; dans les en-dehors de ».

² Ce terme signifie « est devenu de la cendre » ; cette montagne est un volcan (*bulkan*).

³ Les trois montagnes les plus hautes dans la région. *Bubunan* signifie « fontanelle ».

Langitnon (racine *langit* « ciel »), un frère aîné (nom ?) et sa sœur cadette Kuramnag, Búlung et l'enfant de Búlung, etc.¹.

Notons que le monde avant l'inondation était différent. Le ciel se trouvait près de la terre, les femmes défrichaient les champs et faisaient la cour aux hommes, les hommes portaient les enfants, accouchaient par le mollet et allaitaient avec leur pénis. Une femme centenaire explique qu'au moment de l'inondation le monde s'est inversé (*baliskad*).

Dans un autre mythe fondateur, celui des *'ayayāngan* – entités qui mangent les corps des humains –, est évoqué l'interdit de constituer un village (plus d'une dizaine de maisons). Dès le début, le mythe raconte que : « Autrefois, paraît-il, les humains étaient très nombreux. Les Mangyan comblaient le dessus du monde ... ils habitaient en village. Il n'y avait pas de mort.... Puis les *'ayayāngan* sont venus et ont mangé presque tous les Mangyan ... » (voir en annexe p. 422). La recommandation primordiale, en exégèse, qui découle du mythe des *'ayayāngan* est de construire les maisons en nombre restreint, et celle qui découle du mythe de *Lakī* et *'Idō pū'on* est de les construire sur les hauteurs et non dans les plaines. Par conséquent, la plupart des maisons sont bâties sur les hauteurs, les collines, les coteaux parfois très abrupts. Une maison n'est jamais construite au bord de la mer. Sur la péninsule de Buyayaw, les maisons sont dans les collines toujours à une centaine de mètres du rivage, hormis pour le village² créé vers 1980 par le PANAMIN dont il est question ci-après.

1. 1. 2. Répartition des habitations

Les lieux de résidence sont définis selon trois modalités : la maison, le groupe de maisons et le territoire Mangyan.

Si la source de la rivière conduit au monde souterrain et si l'eau remonte par le pilier de fondation de la maison, les sources sont aussi à l'origine des localités où l'on nourrit les ancêtres.

¹ Selon A. Postma (1985), Orion se nomme « piège à porc sauvage » (*balatik babuy*) et les Pléiades « vers de porc » (*'ulod babuy*) car le chasseur 'Amalahi n'a pas rendu visite assez tôt au piège qu'il avait mis en place, et le cadavre du porc sauvage était mangé par les vers. Nous n'avons pas observé que les Mangyan Patag parlent des étoiles au moment des plantations comme dans d'autres sociétés de l'Asie du sud-est (à Kei par exemple, C. Barraud, 1979).

² Emprunt pilipino *po'ok* prononcé *pu'ok* en minangyan ; ou emprunt espagnol *baryo*.

Une famille nucléaire - les parents et leurs enfants (G0 et G+1) - habite une maison qui est la plus petite unité sociale. Un groupe de maisons est un hameau (*kabalāyan*¹) qui porte le nom de la source ou du lieu où il est construit. Le nom est donc celui du lieu², car autrefois les Mangyan Patag étaient semi-nomades et n'habitaient pas des hameaux permanents.

Un hameau est composé de deux maisons au minimum jusqu'à une dizaine de maisons établies près d'une source qui ne se tarit pas à la saison sèche³. Ces maisons sont voisines (*kamalay* ; racine *balāy*), situées dans un périmètre restreint autour de la source. Le hameau ne forme pas, à proprement parler, un village (*pu'ok*) du fait que les nombreuses maisons se touchent presque. Ce type de morphologie, le village, n'existe que depuis une trentaine d'années, et dans le mythe. Par contraste, la localité des morts et le monde souterrain où résident les ancêtres du *Parawān* sont constitués de villages.

Chacune des maisons du *kabalāyan* a habituellement des liens de consanguinité et/ou de mariage avec les autres. Les membres du hameau appartiennent donc à une parentèle (centrée sur Ego) en référence à des ancêtres communs dont on se souvient jusqu'aux générations G-3 et parfois G-4. Plusieurs hameaux constituent la parentèle d'une personne, et ne sont pas forcément à proximité les uns des autres.

La distance entre hameaux est variable et l'emplacement de chaque maison l'une par rapport à l'autre n'est pas fonction d'un ordre ou d'une direction prescrits. Cependant la poutre faîtière de chaque maison est dirigée selon l'orientation de la course du soleil.

Le nom du *kabalāyan* est à caractère toponymique. Il a très souvent pour origine un trait particulier du paysage ou le nom d'une plante qui pousse en abondance à cet endroit, celui d'un très grand arbre ou d'un événement particulier.

Une personne dira, d'abord, qu'elle est de telle localité (le toponyme) puis elle définira ensuite à quelle parentèle elle appartient. Les relations inter *kabalāyan* sont principalement des échanges, des rituels et des mariages. La localité est conçue en tant que relations entre localités. Pour se définir, la personne parle d'abord de la localité où elle habite (*'uli*) puis de ses parents. Cette localité peut être une maison seule ou un hameau.

¹ Terme construit de la forme affixale « *ka* + racine + '*an* » qui exprime le substantif et de la racine « maison » *balāy*.

² Le lieu est désigné par plusieurs termes tels que '*uli'an* construit de la racine '*uli* « habiter » et du suffixe *-an* qui exprime le locatif, ainsi que *lugar* emprunt espagnol prononcé aussi *rugal*.

³ Un cours d'eau se tarit, s'il n'a pas d'ancêtre (*'āpu*). Lorsqu'il ne se tarit pas, c'est-à-dire que « l'eau est vivante même à la saison sèche » (*buhi' ti danum 'una sa turungon*), une parentèle « restreinte » (G-/+1 et les cousins au premier degré) « s'occupe ; élève » (*'alaga'on*), c'est-à-dire nourrit ses ancêtres.

La localité est aussi la relation des vivants avec les ancêtres fixés dans un lieu donné à travers les grottes où sont déposés les os des morts et les sources qui ne se tarissent pas.

Tous les *kabalāyan* forment à leur tour une région appelée *kamangyanan*. C'est l'espace géographique habité par les Mangyan Patag. Ce terme est celui qui se rapproche le plus de notre terme « société », les « Mangyan en relations en un lieu ».

Autrefois, la péninsule de Buyayaw était parsemée de maisons seules ou de hameaux (composés de deux à trois maisons) construits près des sources et dans les hauteurs (collines, coteaux). Toutes étaient en relation de consanguinité et/ou d'affinité. Nous sommes confrontés de nos jours à un changement radical du mode de répartition des maisons, des hameaux ou des villages. Depuis presque une trentaine d'années, un village s'est construit sous l'influence du PANAMIN¹. Ce village appelé Dangkalan (ou Project²), l'un des toponymes d'une source à quinze minutes du village en allant vers la pointe de la péninsule, est constitué actuellement (1996) d'une soixantaine de maisons construites très près les unes des autres. Depuis la fin des années quatre-vingt, un autre village d'une trentaine de maisons, Ambulong, s'est établi au milieu de la péninsule au bord de la piste qui mène à Dangkalan (Voir carte 4, p.60).

Ce changement d'occupation de l'espace³ est une réponse à la pression croissante des migrants philippins, venus des îles avoisinantes (Tablas, Romblon et les îles des Visayas : Négres, Iloilo, etc.), qui s'installent sur les terres Mangyan. Il répond d'une part au besoin d'enregistrer progressivement les terres afin de ne pas se les faire voler, et d'autre part, à la croissance démographique importante des Mangyan qui ont dorénavant plus ou moins accès à la médecine moderne.

Il existe donc deux types de répartition des maisons : le type ancien, répartition en maisons-hameaux de une à trois/quatre maisons, et le type récent, répartition en village.

¹ Presidential Assistant to National Minorities : « Assistant Présidentiel aux Minorités Nationales », crée en 1969 par le président Marcos et dont le président était M. Elizalde, cet organisme avait pour but essentiel le développement économique, politique et culturel des sociétés traditionnelles. En 1984, le PANAMIN est remplacé par le OMACC, Office of Muslim and Cultural Communities. En 1996, le gouvernement C. Aquino remplace OMACC par trois bureaux: ONCC « Office for the Northern Cultural Communities », OSCC « Office for the Southern Cultural Communities » et OMA « Office for Muslim Affairs ». En 1997, et jusqu'à aujourd'hui, ces trois bureaux sont assemblés en un seul appelé National Commission on Indigenous Peoples (NCIP).

² De l'anglais « projet ».

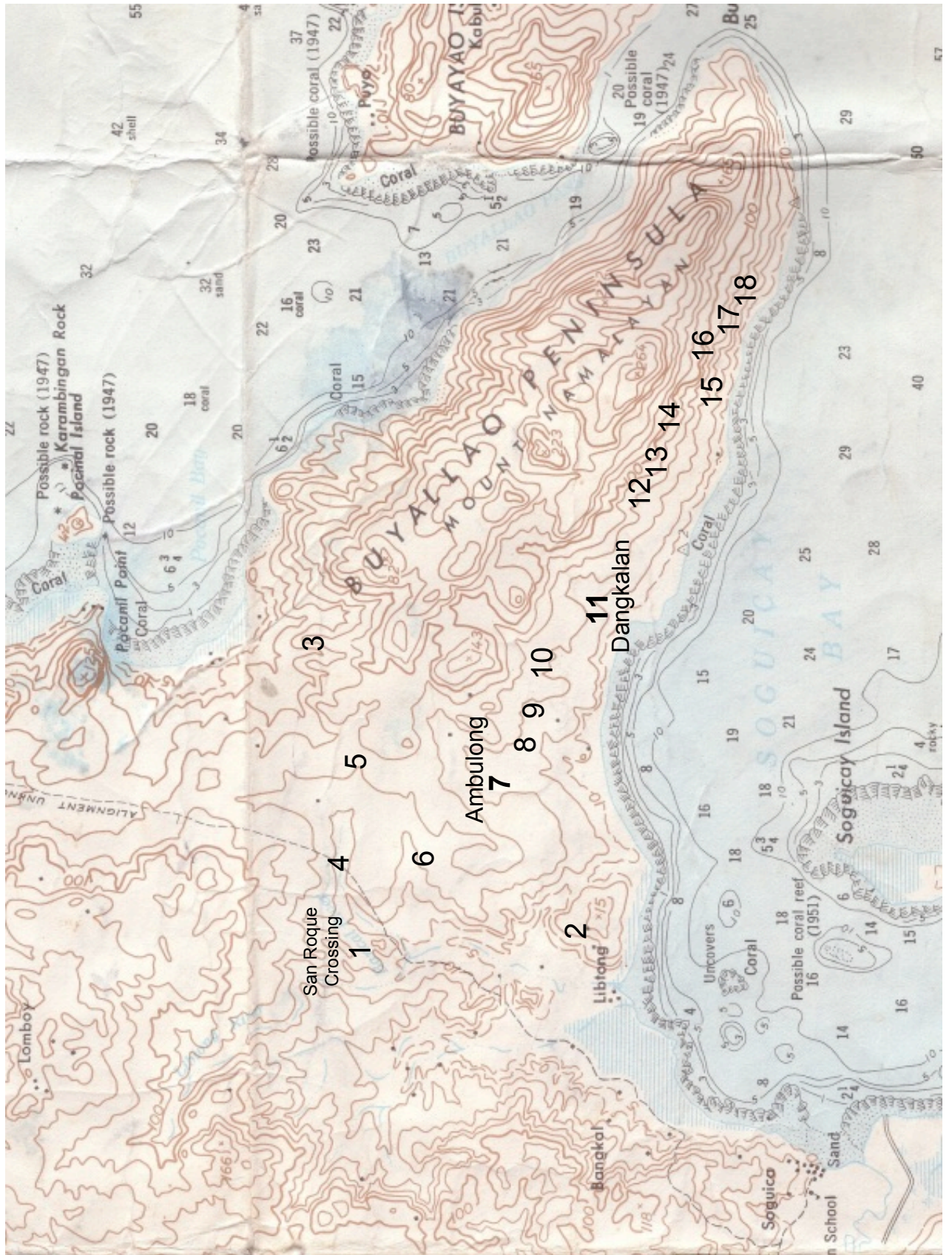
³ Dans les montagnes, les Mangyan se regroupent aussi, mais dans une moindre mesure, pour mieux faire face aux migrants philippins. Les relations conflictuelles entre Mangyan et migrants ne sont pas étudiées dans ce travail. Un certain nombre d'anthropologues ont abordé ce thème de recherche dans leurs travaux (T. Gibson, 1986, R. Kasberg, 1994, V. Lopez, 1975).

De nos jours, les relations de parenté restent globalement les mêmes dans les deux villages construits sur la péninsule¹ : Project et Ambulong. Des Philippins chrétiens (*damu'ong*²), anciens employés du PANAMIN, ou des pêcheurs des îles environnantes se sont installés sur la péninsule. Quelques-uns se sont mariés avec des Mangyan. Dans ce cas, la majorité des mariages mixtes sont constitués d'un homme *damu'ong* marié à une femme Mangyan. En outre, la titularisation des terres a provoqué un changement de la règle de résidence. Cette dernière était majoritairement uxorilocale mais elle tend désormais à devenir néolocale selon les titres de propriété des conjoints. L'uxorilocalité n'est donc plus la règle générale.

Les habitations se regroupent essentiellement sur le coteau sud de la péninsule, le coteau nord – escarpé et très rocheux, recouvert de forêt primaire et peu propice à la culture - n'ayant pas de sources à l'exception de celles situées à l'ouest à l'endroit le plus large de la péninsule (hameau Mangyan Bar'aw, sur la carte 4 de la péninsule, p. 60).

¹ Dans les montagnes à l'intérieur des terres, Ba'it, Binli', Panaytayan et Yunot sont aussi devenus des villages importants avec environ quarante maisons.

² Ce terme est construit de la racine, commune au minangyan et au pilipino, *da'ong* ou *du'ong* signifiant « venir/arriver par la mer ; aborder ». Un *damu'ong* est « une personne venue par la mer ; un étranger ». Cette acception du terme est générique et pourtant, il a une autre signification péjorative due à l'histoire de l'archipel (colonisations successives : espagnole, américaine et philippine). Cette seconde acception, la plus répandue de nos jours en minangyan, est « Philippin chrétien » qui fait référence aux migrants originaires d'autres îles.



Carte 4. Péninsule de Buyayaw (1cm/1km)

Si nous suivons la carte¹ de la péninsule (page précédente) de l'intérieur des terres vers la pointe, les villages ou maisons et les sources qui ne se tarissent pas se lisent, avec les numéros, ainsi :

Krossing (emprunt anglais *crossing* « croisement ») ou San Roque (emprunt espagnol Saint-Pierre) : village *damu'ong* d'une quarantaine de maisons. N°1.

Liptong : village *damu'ong* situé en bord de mer. N°2.

Bar'aw est un hameau de trois maisons situé sur le versant nord, à l'endroit où la péninsule s'élargie pour se fondre dans les terres, et près d'une source appelée Tulong (une espèce de figuier, *Ficus nota*). N°3.

Banaybanay ou Banbanay : hameau de trois maisons. Banaybanay désigne une espèce d'arbre, une source et le cours d'eau né de cette source. N°4.

Une maison *mangyan* et plusieurs maisons *damu'ong* et une source (nom ?). N°5.

Pastuhan : deux maisons. Emprunt anglais *pasture* « pré, pâturage » qui désigne un ancien ranch des années cinquante tenu par des *damu'ong*. Actuellement abandonné, il a laissé place à une plaine de graminées *kugun* (*Imperata cylindrica* (L.) P. Beauv. [Gramineae]) très peu fertile. N°6.

Source canalisée Ambulong et village d'une trentaine de maisons *mangyan*. *Bulong* signifie « météorite ». N°7.

Source et localité Namalayan : deux sources qui ont été canalisées. L'origine du nom résulte d'une histoire ancienne : autrefois deux cousins *pinsan* (au premier degré) ont commis un inceste et leur parents ne le savaient pas (*malay*²). La terre sous leurs pieds s'est transformée en eau bouillonnante et ils se sont noyés. Les deux cousins sont devenus les deux sources.

Trois maisons *mangyan* en amont de la source et trois maisons *damu'ong* en aval, anciennement que des Mangyan. N°8.

¹ Source : Bureau of Coast and Geodetic Survey, US Army Map Series 711 Compiled in 1956.

² Malay : « conscience, savoir » dans le sens de « ils n'en savaient rien ou ils n'en avaient pas conscience » (*Unman sida magka-malay*) ; sous-entendu, ils n'ont pas accompli le rituel nécessaire.

Source canalisée Tangki (du mot anglais *tank* : « réservoir, citerne ») : trois maisons autour de la source et une maison en amont. N°9.

Puis deux maisons *damu'ong* isolées. N°10.

Village de Project/Dangkalan¹, N°11 : soixante-quatre maisons dont huit habitées par des *damu'ong*. Trois sources sont situées aux limites du village, dont deux sont canalisées :

Parawānan : source canalisée. Elle se situe légèrement en amont, à l'entrée du village.

'Abunwang : située près de la maison de Hulyo. *Bunwang* est une espèce de grand figuier (*ficus ruficaulis* L. (Morac.) [Moraceae]).

Tabun'ak : source qui a été canalisée. Une espèce de grand arbre. Elle se situe légèrement en amont, à la sortie du village, en direction de la pointe de la péninsule. Elle est appelée « l'œil de l'eau » (*matahan danum*) ou « plus l'origine de l'eau » (*pinaka pū'on danum*).

Après le village, en se dirigeant vers la pointe de la péninsule, d'autres maisons sont éparpillées telles que :

Source Tiplaka : une maison. N°12.

Source Lubigan qui désigne l'acore aromatique, une espèce de roseau ressemblant au gingembre : deux maisons. N°13.

Source Rangiran du nom de la plante ilang-ilang : neuf maisons éparpillées autour de la source. N°14.

Source Dangkalan qui se tarit à la saison sèche : une maison. N°15.

Puis deux maisons isolées. N°16.

Source et localité Kaanahawan ; la racine de ce terme '*anahaw* désigne un palmier (*Livistona* sp. [Palmae]) : trois maisons. N°17.

Source et localité Tanglaban (se tarit quelquefois) située près de la mer : deux maisons. N°18.

Après cette source, il n'y a plus aucune habitation. La végétation se fait plus rare au fur et à mesure que l'on se dirige vers la pointe de la péninsule qui se nomme *Pudpud Giron*.

Au total, cent une maisons Mangyan, dont soixante-quatre dans le village et trente huit en dehors du village, sont construites sur la péninsule. Une vingtaine de maisons *damu'ong* se

¹ Du nom d'un arbre - *calophyllum inophyllum* L. (Gutt.) [Guttiferae] - qui pousse à profusion en ce lieu.

sont mêlées aux habitations Mangyan : huit dans le village de Project et les autres éparpillées sur la péninsule. En tout, il y a cent vingt et une maisons et la population était en 1994 d'environ cinq cents personnes.

Notre description des habitations de la péninsule a suivi le mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, c'est-à-dire des terres de l'île vers la pointe de la péninsule. Les habitants de la péninsule disent qu'ils vont à l'extérieur (*sa luwas*) de celle-ci quand ils se rendent dans les terres, et ils vont à l'intérieur (*sa sulod*) « partant des terres vers la péninsule ». Les termes intérieur/extérieur sont les mêmes utilisés pour dire entrer et sortir d'une maison. La péninsule est un lieu clos, délimité, comme une maison dans laquelle on entre et dont on sort.

1. 1. 3. Noms de famille des parentèles

Depuis le début du siècle dernier, les Mangyan, au contact des migrants chrétiens, ont été obligés d'adopter un nom de famille emprunté le plus souvent au prénom du grand-père paternel ou du père selon le modèle espagnol. Mais c'est surtout depuis la fin des années soixante avec l'amplification de l'enregistrement des terres que le nom patronymique s'est instauré. Sur la péninsule, nous retrouvons six noms de famille principaux et récurrents.

- *Luna*, de l'espagnol « lune », Ulyong Luna dont un des ascendants était un espagnol, a épousé six femmes dont trois n'ont pas eu d'enfants.
- *Sudayi*, prénom Mangyan, père de Bugnot Sudayi, ce dernier a eu treize enfants.
- *Antonio*, de l'espagnol « Antoine », Birik Antonio dont le père devait se prénommer Antonio. Celui-ci a eu cinq enfants.
- *De La Cruz*, de l'espagnol « de la croix », Marcelino de La Cruz, *damu'ong* de Kawayan près de Roxas qui a épousé, en secondes noces, une des filles de Ulyong Luna. Ils ont eu huit enfants.
- *Luarka*, (de l'espagnol ?), Lusun Luarka a épousé une *damu'ong*, ils ont eu quatre enfants.
- *Basa*, du pilipino : « *adj.* mouillé » ou « *v.* lire » selon l'accentuation, Basa a eu deux fils Guni et 'Ikway Basa qui ont épousé deux sœurs Luna.

En plus des sources, plusieurs hameaux constituant une parentèle disposent d'une grotte naturelle fermée par des pierres où les os exhumés de leurs morts sont cachés (*infra*, p. 255) depuis des générations. Ces grottes sont situées assez loin des hameaux. Nous avons pu en localiser trois (dont deux parce que nous avons assisté au rituel « cacher les os » sur la péninsule).

Comme nous venons de le voir, les représentations sociologiques des Mangyan Patag construisent et donnent un sens au paysage. L'implantation d'une nouvelle maison, que nous présentons ci-dessous, montre les relations des futurs habitants avec les êtres du lieu.

1. 2. La maison (*balāy*)

Une nouvelle maison est construite pour remplacer une ancienne ou lorsqu'un nouveau couple marié s'est constitué. Le futur emplacement d'une maison près d'une source est choisi en fonction de la morphologie du terrain, de la résidence des esprits malveillants (*labāng*) sur ce lieu ou bien de la proximité d'une grotte funéraire ou d'un emplacement rituel *karuray* (« lieu où sont enfermés les esprits malveillants en rapport à un cadavre »).

Les esprits malveillants peuplent la surface de la terre dans des rochers, des grands arbres, des grottes. Certains d'entre eux n'ont pas de lieu de résidence et vagabondent à la recherche de viande humaine qui est leur nourriture.

Le terrain choisi pour construire une maison ne doit pas être trop incliné et doit être situé dans les hauteurs. L'idéal est un terrain plat en haut d'une côte ou un plateau en haut d'un sommet. Il faut aussi vérifier que le lieu n'est pas trop inondé pendant la saison des pluies.

Les bois, les bambous et les rotins nécessaires à la construction sont collectés dans la forêt après la saison des pluies au gré des déplacements des hommes de la famille nucléaire. Les matériaux rassemblés sont appelés *binalayan*¹.

Avant de commencer la construction de la maison, l'homme¹ qui la construit - un père de famille aidé de ses fils - accomplit plusieurs rituels pour confirmer que le choix de l'emplacement est bon.

¹ La racine de ce mot est *balāy* « maison », l'infixe *-in-* indique le participe passé de la voix objective dans le sens de « façonné, formé, travaillé » et le suffixe *-an* marque le lieu. La traduction littérale du terme est : « les matériaux façonnés (dont l'écorce a été enlevée) et rassemblés sur le lieu de construction de la maison ». Une maison en construction se dit *balāyon*, de la racine *balāy* « maison » munie du suffixe *-on* marquant le future de la voix objective *-in*.

1. 2. 1. Les rituels précédant la construction d'une maison

De l'histoire du lieu, les Mangyan connaissent plus ou moins la présence d'un esprit malveillant en ce lieu et aux alentours. Une vérification est cependant nécessaire auprès d'un officiant du rituel *dāniw* (*infra*, chapitre 3) qui, par le rituel, confirmera si un esprit malveillant réside dans un rocher, un grand arbre, une grotte. Le cas échéant, l'officiant le chassera, l'enterrera ou le recouvrira (trois rituels pour neutraliser les esprits malveillants ; *infra* p. 166). Ou bien, la famille décidera de changer de lieu pour bâtir la maison.

Après avoir défriché l'emplacement de la nouvelle maison et avant d'enfoncer les piliers de fondation dans la terre, celui qui construit² effectue deux rituels. Ces rituels mettent en évidence la différence entre les ancêtres qui habitent au *Parawān*, sous la terre, avec lesquels les humains doivent avoir une bonne relation, et des êtres « de la terre » dont il faut se protéger.

1. 2. 1. a. Le rituel de la branche de ficus

Le premier rituel est accompli pour écarter la mort des membres de la nouvelle maison et pour assurer des récoltes abondantes. Il consiste à planter une branche du ficus *hawili* (*Ficus hawili*, moraceae), comprenant le même nombre de feuilles que celui d'habitants, au centre de l'emplacement de la maison. Le bénéficiaire récite l'invocation (*darangin*)³ suivante :

« Toi ce ficus qui a sept⁴ feuilles, s'il n'y a pas de décès chez nous [exclusif] il n'y a pas de feuille qui tombe mais s'il y en a une qu'une feuille tombe, nous ne terminerons pas alors cette maison ! »⁵.

¹ Une femme aide peu son conjoint à la construction. Elle ne construit que très rarement une maison, et si elle le fait, c'est parce qu'elle est veuve et sans parents masculins pour l'aider.

² Souvent le père d'une famille, s'il en est toujours capable, aidé fréquemment par son ou ses fils.

³ La racine de ce terme est *dangin*, infixée de *ra*, la marque du pluriel. Le terme pilipino est *dalangin*³ (le /l/ est changé en /r/) mais il n'y a pas de terme *dangin* dans cette langue. En binisaya, on trouve le mot *dangan* (1979, p.63) dont l'un des sens est « provoquer l'élévation d'un état à un état plus élevé/haut » (1986, p. 441 « n. 1. Act of praying ; prayer... »). *Dangan* renvoie à la connotation chrétienne de « l'élévation de la prière ». Néanmoins, les paroles récitées lors des rituels Mangyan ne vont pas essentiellement du bas vers le haut. Le terme « paroles, mots du quotidien » (*bagaw* ; pluriel *baragaw*) est fréquemment employé comme synonyme de *darangin*.

⁴ L'interlocuteur qui nous a rapporté cette invocation fait partie d'une famille de sept personnes. De nos jours, quelques hommes se spécialisent dans la construction des maisons et échangent leurs services contre de l'argent.

⁵ *'Inda kawo pag hawili pito ka labong no 'unman may bawas sa kanmi 'unman may ma-lagpak kay labong, dapat no may bawas di' sa kanmi 'unman kami pag balāy mamhan ay kawo pag ka-lagpak labong !*

Le bénéficiaire plante la branche au petit matin et attend que le soleil soit au zénith ('*udtu*' '*init*) appelé aussi le « milieu du jour » (*karaw'an sirang*). Si ce lieu est « néfaste/mauvais » (*da'ot*)¹, une feuille se détachera de la branche. Un interlocuteur dit qu'il faut attendre jusqu'à midi parce que c'est à ce moment-là que le soleil est le plus chaud (*ma-*init**), et peut faire tomber les feuilles.

Cette espèce de figuier se présente comme un parasite, et a un foisonnement de feuilles. Son usage évoque l'idée « d'enfermer les vivants » afin qu'ils ne meurent pas. Son nom *hawili* se rapporte au verbe *magka-wili* qui signifie « s'habituer, s'accoutumer à quelqu'un, à un lieu, à un événement ». Cette espèce végétale est employée pour apprivoiser le lieu et demander probablement aux ancêtres (même si ce n'est pas dit dans l'invocation) que tous les membres de la maison restent en vie dans cette nouvelle maison.

Deux choses sont néfastes ici : le lieu quand une feuille tombe et la chaleur.

Un rituel différent faisant appel aux rêves remplace parfois le premier. Il consiste à prendre deux tiges du bambou *bagākay*² de longueurs inégales, de les attacher en forme de « croix » (*kudus* ou *kurus*)³ et de les planter au centre de l'emplacement de la future maison en disant :

« Si c'est *parawān* [« quelqu'un va mourir »], je rêverai néfaste. Si ce n'est pas [*parawān*], je rêverai bien aussi ! »⁴.

La nuit suivante, il doit rêver de la croix placée au centre de la future maison afin de vérifier sa nature. Au matin, il étudie ses rêves (*tag'inup*). Quand le rêve est propice (forte pluie, mer, champ cultivé), le bénéficiaire met en terre les piliers de fondation. Si non (grosse chute d'une personne ou d'un arbre, sang), il ne construit pas la maison et cherche un autre emplacement.

Le terme *parawān* désigne un grand nombre d'actes interdits¹, et ne pas les respecter est appelé de ce même terme. Par contraste, ce qui est néfaste en général est *da'ot*, c'est-à-dire

¹ Ce terme signifie aussi « mauvais, mal, défavorable, hostile, interdit, détruit, cassé » pour un objet, une maison ou « pourri » pour un fruit abîmé. Il s'oppose au terme *mayad* qui signifie « bénéfique, bien, bon ». Une personne est *mayad* dans le sens « elle a bon caractère ». Le terme « beau, belle » (*marino*) est souvent employé comme synonyme de *mayad*.

² *Schizostachyum longispiculatum* Gamble.[Gramineae].

³ Emprunt espagnol *cruz*.

⁴ *No parawān, managin'op 'ako da'ot, no 'unman, mayad di' kang tag'inop !*

que tout ce qui est *parawān* est néfaste mais tout ce qui est néfaste n'est pas forcément *parawān*. Pour tous les actes importants, et notamment aux funérailles, nous retrouverons cette notion de *parawān*, liée aux interdits et à leurs conséquences sous forme de sanctions données par les ancêtres. L'abondance de la maison, ici celle des récoltes et de ses habitants, est donc limitée par le respect de l'interdit.

Ainsi, les ancêtres du *Parawān* préviennent par les rêves les habitants de la nouvelle maison que l'emplacement de celle-ci est favorable ou non.

1. 2. 1. b. Le rituel des grains de maïs

Ce rituel est la seconde étape du processus qui permet de savoir si les humains peuvent s'installer sur ce lieu. Il est effectué² à l'adresse des « de la terre » (*tag dāga*) différents des ancêtres (*'āpu*) et des esprits malveillants.

Le constructeur de la maison pose sur la terre au centre de l'emplacement de la nouvelle maison autant de grains de maïs que d'habitants. Puis il les recouvre (*sukub*) de la moitié d'une noix de coco évidée de sa chair (*barot*). Cette moitié est celle qui était accrochée à la tige. Elle est dotée d'une petite protubérance (*'utong*) et des trois ronds. Elle représente un visage qui a deux gros yeux. Le bénéficiaire récite alors l'invocation suivante :

« Faire comme cette protubérance, les 'de la terre' auront peur des gros yeux ici ! »³.

Puis le bénéficiaire (le constructeur) place de la terre autour de la moitié de noix de coco et fait une autre invocation :

« Toi le maïs, s'il n'y a pas de maïs en moins c'est qu'il n'y aura pas de personne en moins mais si il y en a en moins c'est qu'il y aura quelqu'un en moins chez nous qui aura habité ici ! »⁴.

¹ Nous en avons répertorié quatre-vingt-sept dont trente-deux concernent les funérailles. Les autres types d'actes sont classés en annexes de ce travail p. 438.

² Un rituel similaire, appelé *tahad*, est effectué avant de commencer un essart.

³ *Paniring ka'inda 'utong-'utong, ti mga tag dāga' magka-'utong-'utong sitay !*

⁴ *Pag maïs kawo, no 'unman may bawas pag maïs ay balaw may ma-dura! Dapat no may bawas di' kawo ay may bawas di' waydi sa kanmi manguli sitay !*

M. Miyamoto, p.26, rapporte une prière un peu différente : « Si c'est *parawān* [i.e. quelqu'un va mourir], je rêverai néfaste. Si ce n'est pas [*parawān*], je rêverai bien aussi. Ce maïs est comme le signal de la construction de la maison ici. Si c'est *parawān*, du maïs disparaîtra. Si c'est un bon moment, ce maïs germera ; et si c'est néfaste aussi, ce maïs disparaîtra aussi » (*No parawān di, managin'op 'ako da'ot, no 'unman, mayad di kang tag'inop. 'Inda pag ma'is bilang tanda' sitay sa buruwatan balāy, no parawān 'inda kay ma'is madura'. No mayad pag panahon, tumubo 'inda pag ma'is ; 'ag no da'ot di, madura yi 'inda pag ma'is !*). Comme pour le rituel avec la « croix », la réponse est confirmée par les rêves.

Ces yeux sont un moyen d’effrayer les « de la terre ». Lorsque ceux-ci n’ont pas peur de ces gros yeux, ils prendront un ou plusieurs grains de maïs pour signaler qu’ils n’acceptent pas que la maison soit construite sur leur terre et prévenir que des habitants mourront.

Ce rituel est effectué en fin d’après-midi et le bénéficiaire vérifie le nombre de grains de maïs le lendemain matin. Une nuit est nécessaire pour que le rituel soit effectif puisqu’il faut laisser le temps aux ancêtres de la terre de prendre ou non un ou des grains de maïs.

En effet, les esprits malveillants, les morts et tous les ancêtres sont éveillés la nuit et dorment le jour. Il y a une inversion du temps entre les vivants et les ancêtres.

Une sorte d’opposition est ainsi instaurée entre les vivants et les « de la terre » pour l’occupation du sol. Les vivants sont obligés d’employer un moyen de dissuasion pour amener les « de la terre » à céder le lieu de leur résidence.

Une moitié de noix de coco dotée d’une protubérance avec « deux yeux » est également utilisée pendant la veillée du mort (voir chapitre 4). Dans les deux cas, ces « yeux » sont nécessaires pour effrayer les esprits malveillants et les « de la terre », et pour les écarter d’une relation néfaste avec les humains. C’est aussi un moyen de les faire quitter l’espace où sera construite la maison, car il n’est jamais possible d’acheter la terre aux ancêtres de la terre.

c. Autres signes néfastes

Certains « signes » (*tabi’an*¹) entravent la construction de la maison sur l’emplacement prévu. Par exemple, quand le cri du gecko² (*tiki*’), du petit lézard³ de maison (*suksuk*), le chant de l’oiseau *kurkuru*⁴, un éternuement ou un cognement de tête sur une partie de la maison comme la panne⁵ (*lagban*), se répète plusieurs fois dans la journée qui précède la mise en terre des piliers de fondation, la construction de la maison n’aura pas lieu sur cet emplacement.

Par l’intermédiaire de ces signes, les esprits des morts préviennent les vivants d’un danger (chute, morsure de serpent, présence d’esprits malveillants, mauvaise rencontre...) pendant l’accomplissement d’une action proche. Si ce genre de signe ne se manifeste qu’une

¹ Racine *tabi*’ « côté » et suffixe de lieu *-an*.

² Reptile saurien (*Crassilangua*) portant aux doigts des quatre pattes des lamelles, qui habite les maisons et la forêt.

³ *Hemidactylus frenatus* Duméril and Bibron.

⁴ *Ptilinopus sp.*, une espèce de pigeon.

⁵ Pièce de bois horizontale qui sert à soutenir les chevrons d’un comble dans une charpente.

seule fois, il n'y a pas de conséquence néfaste. La personne doit seulement attendre quelques minutes avant d'entreprendre son action. Quand ce signe se répète, il faut changer l'emplacement de la future maison.

Ainsi, l'espace où seront enfoncés les piliers de la maison n'est pas anodin et doit permettre d'éviter, grâce aux rituels effectués avant la construction, la rencontre avec des esprits malveillants ou des « de la terre ». L'occupation de la terre, surface ou sous-sol, est partagée entre les humains et d'autres êtres.

1. 2. 2. A propos de la construction

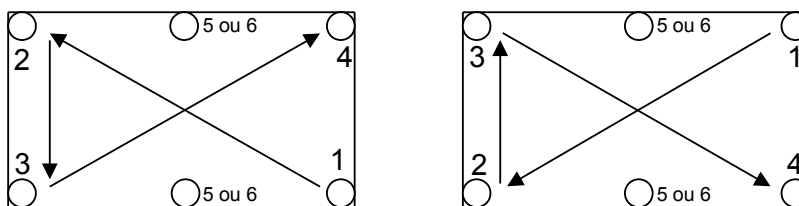
Dans le cadre de ce travail, nous ne restituons pas l'étude détaillée de la construction et la structure de la maison, mais nous donnons les faits pertinents par rapport à la problématique de notre étude.

Si toutes ces précautions sont prises, c'est que par les piliers la maison s'établit un lien avec le sous-sol et ses occupants. Nous avons vu plus haut dans le mythe que l'eau de l'inondation jaillit à partir du pilier de fondation. Construire une maison se dit d'ailleurs « enfoncer les piliers de fondation d'une nouvelle maison » (*mag-tulduk bag'o balāy*) ou ériger (*mag-bungsud*) des piliers. La base du tronc est enterrée et le sommet du tronc pointe vers le haut : de la même façon qu'un arbre en terre.

1. 2. 3. Ordre de mise en terre des piliers de fondation

Les quatre¹ piliers de fondation de la maison sont appelés *tulduk* et « base/fondement/origine du pilier » (*pū'on tulduk*). Ils sont enfoncés en terre en suivant deux ordres précis peu différents fondés sur la course du soleil comme illustré ci-après :

¹ Quand la maison est grande, il y en a six.



soleil couchant ← soleil levant

Dans les deux cas de figure, l'essentiel est que le premier pilier soit planté au levant puis le second au couchant en suivant la diagonale opposée, comme une sorte de croisement. Le centre de la maison est ainsi parcouru deux fois. Quand le second pilier est en terre, la terre est creusée pour le troisième situé aussi au couchant. Puis, on revient à l'est, dans la diagonale opposée, pour creuser la terre du quatrième pilier. Un interlocuteur nous a expliqué qu'ici l'amont ou l'aval n'avait pas d'importance, c'est pourquoi il y a deux ordres de succession possibles. De plus, le fait de partir du levant pour retourner au levant exprime le retour du soleil qui implique l'idée de va et vient.

Ce même interlocuteur a ajouté que « la belle abondance a maintenant été attrapée »¹. Le désir de ramener à soi l'abondance des cultures s'exprime en suivant un ordre prescrit de la mise en terre des piliers de fondation en accord avec la course du soleil. L'ordre de l'enfoncement des piliers est le même que celui de la récolte du riz (p. 326). En partant du levant/aval, les récolteurs se dirigent vers le couchant/amont puis redescendent vers le levant/aval ; ainsi le déplacement se fait comme un encerclement. Le mouvement qui rend compte de cet ordre est une sorte d'enlacement avec le bras comme pour ramener à soi. L'enfermement, l'encerclement, comme dans le rituel du ficus ci-dessus, est à la fois une protection et une manière « d'attraper » l'abondance.

Deux notions sont donc à retenir de cet ordre : la disposition des piliers de fondation suit l'orientation du levant au couchant comme la poutre faîtière, mais fait retour au levant, indiquant à la fois le cycle complet et l'enfermement, et la position supérieure du levant dans ce cycle.

¹ *Dinakop yi ti marino pag grasya*. *Grasya* est un emprunt espagnol qui signifie « grâce ; bénéfice ; bonne fortune ».

Avant la mise en terre des piliers, la personne qui construit la maison place dans chaque trou qui recevra un pilier une pièce de dix centimes¹, tout en prononçant les paroles suivantes :

« Toi l'ancêtre originaire de la terre ! Ne sois pas en colère contre nous [inclusif] ! Nous [*idem*] avons aussi acheté ta terre avec ceci ! Je² te l'ai aussi achetée/payée avec ceci ! »³.

Les pièces contribuent à acheter l'espace où la maison est construite aux ancêtres car ils sont « avares » (*ma-'irang*⁴) de leur lieu de résidence.

Une variante de cette invocation nous montre mieux que les pièces de dix centimes sont un paiement (*bayad*) aux ancêtres de la terre en échange de l'occupation de leur espace :

« Même si toi⁵, tu es avare de ta terre, moi je désire construire [une maison] ici ! J'ai un paiement pour toi, ceci est déjà mon paiement pour toi ! Ne sois plus en colère après moi, ne nous [exclusif] rends pas malades, ne nous rends pas la nourriture difficile, nous avons, n'est-ce pas, un paiement pour toi ! »⁶.

La colère éventuelle des ancêtres de la terre provoquerait de mauvaises récoltes ou des maladies.

La distinction entre « de la terre » et « ancêtres de la terre » est visible dans les rituels. Les humains intimident les « de la terre » pour qu'ils ne provoquent pas de décès et de mauvaises récoltes (avec un visage sur une moitié de noix de coco), mais ils paient la terre aux « ancêtres de la terre ». Dans le premier cas, « faire peur » (*pa-dala*) ne rend compte d'aucun échange entre les humains et les « de la terre ». Dans le second cas, il y a un échange

¹ Termes empruntés à l'espagnol *diyes centavos*. Il semblerait que l'emploi du terme « acheter » (*bili*) soit directement en relation avec l'utilisation de l'argent i. e. une pièce de dix centimes. Autrefois, quand l'argent ne circulait pas encore chez les Mangyan, ce rituel n'était pas accompli. Il s'agit donc d'un emprunt aux Philippines christianisés.

² Le changement d'indice personnel n'a pas d'incidence sur le sens de l'invocation. Il marque uniquement une répétition de la phrase précédente.

³ *Kawo pag 'āpu tag dāga' ! Danga magka-'isug sa kanmi ! 'Inda kanmo dāga' kanmi di' binili ! 'Inda 'ako may bili di' sa kanmo !*

⁴ Aussi dans le sens « d'être attaché à quelque chose ».

⁵ Dans la plupart des invocations, une inversion de l'indice personnel et du verbe renforce l'adresse faite à la catégorie d'êtres invoquée. Dans la langue courante, la construction grammaticale de la phrase est composée du verbe et ensuite du sujet (à l'inverse du français). La forme grammaticale « sujet + verbe » accentue l'action accomplie par le bénéficiaire du rituel en tant que voix agentive d'une part et la différence entre le bénéficiaire et celui à qui quelque chose est demandé d'autre part. Renverser l'ordre « verbe + sujet » implique une demande d'efficacité des morts ou des ancêtres envers les vivants.

⁶ *Kawo 'una mag-'irang kanmo dāga', 'ako magka-'ibog sitay 'ako pag manulduk ! 'Ako may bayad di' sa kanmo, 'inday yi kang bili sa kanmo ! Kawo danga yi magka-'isug sa kangko, kami danga magka-sakit, danga waydi ma-kuri' kanmi karan'unun, may bayad kami kabay sa kanmo !*

de quatre pièces contre un lot de terre entre les humains et les ancêtres de la terre. Les piliers de fondation sont le chemin par lequel les ancêtres reçoivent la compensation comme déjà l'eau et le mérrou jaillissaient d'un des piliers lors de la colère des ancêtres au moment de l'inceste dans le mythe.

La bonne relation entre les ancêtres et les vivants, l'évitement entre les humains et les esprits malveillants et les « de la terre », sont les garanties nécessaires à l'abondance du riz qui sera cultivé aux alentours.

1. 2. 4. La maison : orientations, mouvements et corps humain

La « fondation »/« base » (*pū'on*) de la maison fait face au soleil (*'atubang sa 'init* ; *'init* : soleil) attendu que le premier pilier de fondation est planté en terre du côté du soleil levant. Un interlocuteur explique que la maison est dans l'axe du soleil levant et va au soleil couchant. Cette glose exprime une idée de va et vient incessant ; celui des allers et des retours du soleil.

La porte d'entrée principale (*sabi'an*) est face au soleil levant, afin de recevoir les premiers rayons du soleil, ou face au sud. La maison est parfois dotée de plusieurs portes (trois maximum) placées alors à l'est, en amont (*babaw*) et en aval (*lawud*) et très rarement à l'ouest.

Les maisons, sur pilotis (à environ un mètre du sol), forment le plus souvent un rectangle dont les longueurs ne sont pas beaucoup plus longues que les largeurs. Les côtés les plus courts de la maison (les largeurs du rectangle) appelés *panulung* sont ceux des côtés du soleil levant et du soleil couchant. Par opposition, les côtés les plus longs (les longueurs du rectangle ou la façade et l'arrière de nos maisons), *karigpiyan*, sont en amont et en aval. Certaines maisons sont dotées d'un toit ajouté aux côtés les plus courts, en plus du toit de base.

Tous les liens, pour attacher les parties entre elles, sont faits en rotin *tayiktik*¹. De nos jours, les clous sont de plus en plus courants.

¹ *Calamus ramulosus* Bess. (Palm.) [Palmae]. Les deux autres espèces les plus usitées dans la vie courante sont le *'uway* (*Calamus* sp. (Palm.) [Palmae]) et le *'inwag* (*Flagellaria indica* L. (Flag.) [Flagellariaceae]). Le *tayiktik* est préféré aux deux autres variétés car il est le plus solide.

En plus des piliers de fondation, plusieurs poteaux courts (*tukud*, en rose sur le schéma n°2, page suivante) soutiennent les poutres de fondation du plancher *bat'angan* (en noir) et *hurus* (en vert). Ils sont aussi enfoncés dans la terre et les poutres du plancher reposent dans l'encoche d'une fourche du poteau à laquelle elles sont attachées. L'un des *tukud* est au centre de la maison (*karaw'an balāy*) ; c'est le point de croisement des diagonales, le centre virtuel. Deux rituels sont accomplis à cet endroit précis : « prosterner » et le premier bain d'une personne guérie ou d'une accouchée.

Ces poteaux et ces piliers sont le lien entre la terre et les poutres qui soutiennent la maison. Seules deux poutres (*bat'angan*) sont liées aux piliers de fondation. Le plancher consiste en une superposition de parties solidaires des éléments du dessous et du dessus. Les axes course du soleil et amont/aval sont donc les axes significatifs parce qu'ils se superposent comme dans un mouvement, tel que :

- Piliers de fondation (*tulduk*, en jaune) : course du soleil
- Poutres principales dans le sens de la largeur (*bat'angan*, en noir) : amont/aval.
- Poutres dans le sens de la longueur (*hurus*, en vert) : course du soleil (
- Barres de traverse (*'atang*, en gris) attachées aux poutres *bat'angan* : course du soleil
- Solives ou entretoises (*salagsag*, en bleu) attachées aux barres de traverse (*'atang*) et aux poutres *hurus* : amont/aval
- Plancher (*salog*, en rouge) constitué de lattes de bambou attachées aux solives (*salagsag*) : course du soleil.

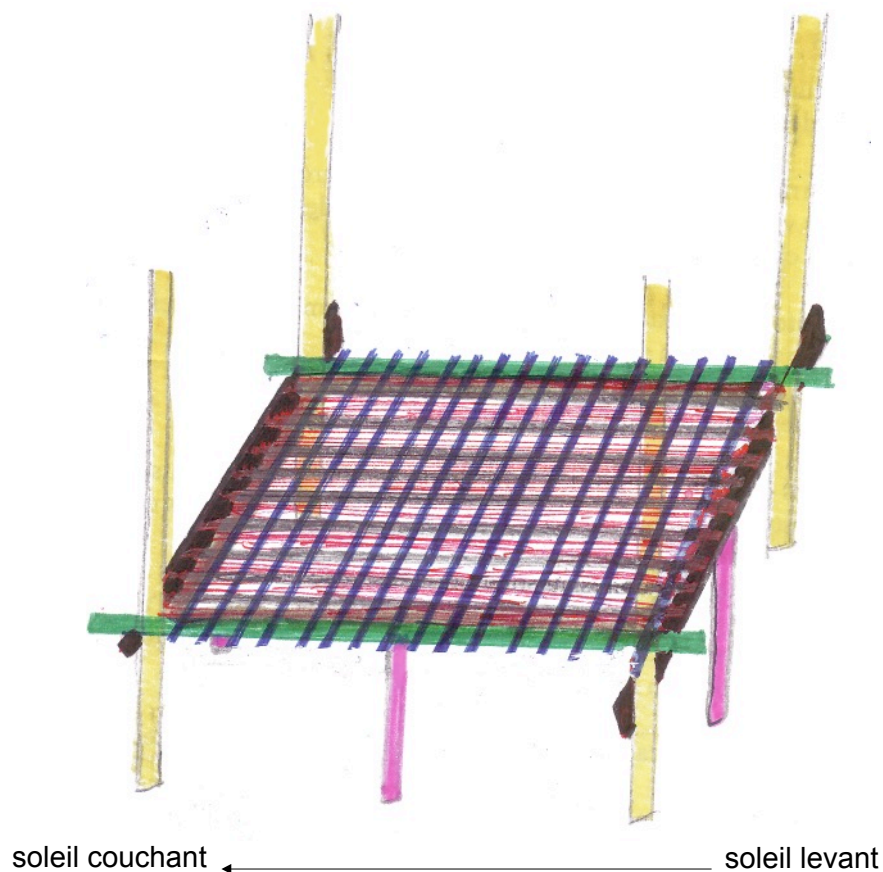
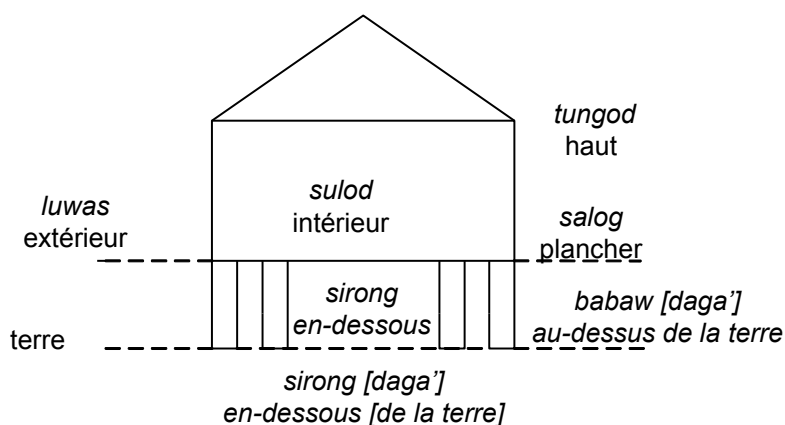


Schéma 2. Le plancher de la maison

Les termes qui désignent ces parties sont tous distincts et impliquent qu'elles sont considérées comme distinctes les unes des autres. Ce qui renforce l'idée de parallélisme ou de perpendicularité par rapport à la course du soleil. La construction du plancher est comme un mouvement, qui suit le soleil.

En outre, l'imbrication des parties de la maison deux à deux montre plusieurs niveaux constituant le plancher à partir des piliers de fondation jusqu'aux dernières pannes du plancher et plusieurs niveaux constituant la toiture à partir des pannes du comble jusqu'à la poutre faîtière. La maison est ainsi composée de trois espaces : 1. sous la maison (en dessous, *sirong*), 2. le plancher (*salog*) et 3. le toit (au-dessus, *tungod*, terme différent de « juste au-dessus » *babaw*). Le plancher est le centre et il y a un dessus et un dessous, tel que :



Les deux poutres faîtières de toutes les maisons, construites quasiment de la même manière, suivent (*mag-uyon*) l'axe soleil levant/soleil couchant. Quand une personne ne construit pas sa maison dans la direction de la course du soleil, un rituel *dāniw* doit aussi être effectué.

La poutre faîtière du dessous se nomme *but'ōl bubungan*. Cette locution est construite des termes « os » *but'ōl* et de la racine *bubung* « toit » suffixée de *-an* qui indique le lieu. Cette expression se traduit littéralement par « os du toit ». Le terme « lieu des os » *but'ōlan* (racine *but'ōl* et suffixe *-an*) est un diminutif de *but'ōl bubungan*. Cette poutre est attachée sous le croisement des chevrons principaux (*pagbo'*) et les chevrons communs (*kayasaw*) sont posés dessus. En quelque sorte, elle n'a aucune utilité pratique, car elle ne supporte pas les chevrons principaux attachés aux poutres (*tuklang*) et aux pannes (*lagban*). Néanmoins, l'expression « os du toit » signifie que l'os tient la chair comme la poutre faîtière tient la maison. L'os est sous la peau, et comme cette poutre, il est invisible.

Ce rapport avec le corps est aussi exprimé dans cette parole d'un interlocuteur :

« Tu as frappé ma maison signifie que tu as frappé mon corps. Cette maison à moi (le corps) est le lieu de la vie »¹.

La maison est le corps (*bilog*) d'une personne.

La poutre faîtière du dessus se nomme « lieu du toit » (*bubungan*) ou le « sommet du toit » (*talaytayan*² *bubungan*). Le terme *talaytayan* vient de la racine *taytay* : 1. « sommet, pic » ou 2. « s'asseoir sur une barre de traverse, souvent un morceau de bois ». *Talaytayan bubungan* pourrait être littéralement traduit par « s'asseoir sur le lieu du toit ». Cette poutre,

¹ *Tinigbas kawo sa balāy niko kay gusto sabi'on tinigbas nimo kang bilog. Pag ka-balāy niko ay pag buhi'an !*

² *Talaytayan* est le terme unique noté par H. Conklin dans son lexique pour désigner les deux poutres faîtières.

posée sur le croisement des chevrons principaux, est recouverte d'herbe à paille (*imperata cylindrica*) qui constitue la couverture du toit.

Pendant le rituel *dāniw* que nous étudions plus loin, les ancêtres *dāniw*, au moment de revenir sur terre, se posent sur la poutre faîtière du dessus de leur maison.

Deux étauçons (*sulay*), poteaux transversaux enfoncés dans la terre, s'appuient sur les murs de l'aval et de l'amont pour soutenir la maison. L'étauçon situé en aval est le plus important car il contribue à retenir la maison, surtout si elle est située sur une pente. Les étauçons sont attachés à la poutre faîtière du dessous et aux entrants (*tuklang*) ou aux piliers de fondation selon une autre source. L'ancêtre tonnerre y réside pendant la saison des pluies. Si la pluie vient à manquer, un rituel avec des offrandes de riz et de viande est accompli au pied de l'étauçon pour solliciter l'ancêtre tonnerre (p. 319).

Quand la construction de la maison est achevée, plusieurs rituels doivent être accomplis avant de pouvoir y dormir ainsi que pendant la première nuit d'habitation.

1. 3. S'installer dans la maison

1. 3. 1. Le rituel *dāniw*

Un rituel *dāniw* (*infra*, p. 158) est effectué dans l'ancienne maison avant de dormir le lendemain soir dans la nouvelle maison. Après avoir appelé ses ancêtres *dāniw*, l'officiant s'adresse à eux en ces termes :

« Défrichez, chassez les maux là-bas [de la nouvelle maison] au cas où ils [les maux] auraient devancé les futurs habitants [dans la nouvelle maison] ! »¹.

L'expression « afin que la nouvelle maison soit *dāniwée* » (*para dāniwan pag bag'o balāy*) implique que la nouvelle maison bénéficie du rituel *dāniw*. Le terme *da'ot* que nous traduisons par « néfaste » est employé ici comme nom « le néfaste », regroupant une diversité de maux : les attaques des esprits malveillants, maladies, mauvaises récoltes dues aux

¹ *Kay balāy rayaw-i, paras mga da'ot 'ahan barang may 'inmuna sa kanda.*

intempéries causées par des incestes ou aux « mangeurs de cultures » (*kumara'on* : insectes, oiseaux, mammifères ordonnés par les ancêtres), querelles entre humains, etc.

Le terme « chasser » *paras* est le même que celui d'un rituel funéraire qui consiste à chasser les esprits malveillants de la maison où un deuil a eu lieu (p. 209).

1. 3. 2. La constitution du foyer

Le lendemain, un arc de bambou en miniature (*bāyi'-bāyi'* ; racine *bāyi'* « arc ») est enterré en dessous et au milieu de l'emplacement où les trois pierres (*sig'ang*) du foyer seront disposées. Lorsque la personne chargée de constituer le foyer (*dapugan*) place les trois pierres conjointement, elle dit les paroles suivantes :

« Toi, réveille-toi maintenant ! Moi je dors ! Notre [inclusif] abondance de maïs ou de riz, quelle que soit la nourriture, c'est toi prochainement qui t'en occupes [qui la tiens dans tes mains] ! »¹.

Le foyer est invoqué pour assurer l'abondance des prochaines cultures. En rapport avec les plantes cultivées, il est, avec d'autres objets, « la mère du riz » (*'ina paray* ; p. 293). Les vivants s'adressent au foyer comme s'il était un ancêtre ; ils lui demandent de ne pas bouder (*magka-balaw*) l'abondance.

L'appartenance à une famille dans une maison est représentée par le foyer, et la présence d'un foyer dans une autre maison - même si un membre de cette famille y habitait - signifie une séparation. Ainsi une fille célibataire (*daraga*) qui habite une petite maison proche de celle de ses parents, n'aura pas de foyer pour qu'autrui ne croie pas qu'elle est séparée de ses parents. Si la maison de l'enfant célibataire est dotée d'un foyer, les autres risquent de dire des médisances qui sont souvent le préambule de querelles. Le foyer implique que les repas sont pris dans la maison où ils sont préparés, et partager la nourriture entre les membres d'une même famille est une relation essentielle.

L'arc miniature présent aussi pour la cuisson rituelle (*infra*, chapitre 4, sous-chapitre 2) et pour la première consommation du riz (chapitre 5, p. 337) représente un ventre tendu comme

¹ *Kawo pag 'i-pulaw yi ! 'Ako magka-turog ! Kanta 'ūya ma'is man paray, kompormi pag karan'unon ay 'aban kawo ti man-'iyapot di' !*

se tend sa corde. Dans ces rituels, il représente l'abondance. Ce même objet avec une corde tendue servait à lainer le coton égrené avant de le filer¹.

1. 3. 3. Le rituel de la bûche

Pendant la première nuit passée dans la nouvelle maison, une bûche de bois à combustion lente (*da'ig*) doit brûler afin qu'aucune bûche ne s'éteigne à l'avenir. Pour s'en assurer, elle est sans cesse surveillée. Ce rite assure aux habitants de la nouvelle maison qu'ils ne feront pas l'expérience prématurée de la mort dont l'une des expressions est « le tison s'est déjà éteint » (*Napsa'an yi 'aliputong*). Un interlocuteur explique que le feu de cette bûche représente une maison en flammes qui effraie les esprits malveillants. Ces derniers ont peur du feu et ne s'approcheront donc pas de la maison et de ses habitants.

1. 4. Événements néfastes pour la maison

Si quelqu'un meurt dans la maison de quelqu'un d'autre (*namatay sa tawo balāy*), ses parents devront donner une compensation - les piliers de fondation (*tulduk*) et les entretoises (*salagsag*) du plancher - aux habitants de cette maison qui doivent se construire une nouvelle maison sur un nouvel emplacement.

Comme nous l'avons vu, la direction des entretoises est celle de la position du mort « sa tête en aval et ses pieds en amont ». Le renouvellement de ces éléments en compensation de la mort d'une personne extérieure corrobore les oppositions fondamentales de la maison : levant/couchant et amont/aval. Nous comprenons maintenant mieux leur importance et leur relation puisque l'un correspond au cycle de la vie et de l'abondance, et l'autre à la mort.

Lorsqu'un porc (ou une truie) ou un chien (une chienne)² dort dans une autre maison séparée de sa maison d'appartenance par un cours d'eau (*'ultang sapa'*), c'est *parawān*, c'est-à-dire que « quelqu'un va mourir » dans l'une ou l'autre des maisons, et ceci particulièrement si l'animal fait des allers-retours entre les deux maisons.

¹ H. Conklin, 1953, p. 80 et E. Itturalde, 1973, p. 386.

² Les mâles quand les femelles sont en chaleur ne comptent pas pour cet événement.

Un interlocuteur dit que l'animal a enjambé (*nag-lākung*¹) le cours d'eau situé entre les deux maisons. L'emploi de ce terme indique que ce n'est pas le même niveau que l'action de traverser le cours d'eau. En effet, cette action se dit *mag-dipay* avec comme racine *dipay* qui signifie la « rive » mais aussi « de l'autre côté » dans la locution « de l'autre côté de la mer » *dipay dagat*.

Les actions de ces animaux sont un avertissement que quelque chose de néfaste va arriver à leur « propriétaire » (*'āpu*), et qu'il va mourir. Les ancêtres au *Parawān* ordonnent à ces animaux de dormir dans cette maison ; ils « font faire cette action signe du néfaste » (*tukso*) à l'animal pour prévenir son propriétaire. L'animal a peur que son propriétaire meure, et apporte donc le *parawān* dans une autre maison. Il fuit le *parawān* en passant par-dessus l'un des chemins des ancêtres (cours d'eau). Il part de chez A, il fuit le *parawān* chez A pour aller chez B qui risque à son tour d'être en situation *parawān*. Les personnes de la maison B diront au propriétaire du porc :

« Tu déposes le *parawān* chez nous [exclusif] au moyen de ton porc ! »²

Il est alors nécessaire d'effectuer un rituel *dāniw* pour connaître la cause exacte de l'action de l'animal. Le porc³ coupable de la maison A est le plus souvent « tué et mangé » (*'iyaw*), afin que son propriétaire ou l'un de ses parents ne meure pas, ou bien le rituel *parabyab* est parfois accompli (p. 378).

Pourquoi cette action apporte-t-elle du *parawān* ? D'une part d'autres enjambements sont des actes *parawān* (note 1, p. 187), et d'autre part les cours d'eau, chemins des ancêtres, sont en relation avec les ancêtres de la terre et les ancêtres de l'eau (*'āpu' danum*) qui résident au *Parawān* en dessous de la terre. Cette situation *parawān* est donc en relation avec les ancêtres du lieu *Parawān*. La catégorie *parawān* exprime le plus souvent une séparation ou une rupture, une relation rompue qui ne sera restaurée que par l'accomplissement d'un rituel. Comme un humain qui meurt dans une maison autre, un animal domestique qui dort dans une maison autre croise le chemin des ancêtres (le pilier pour l'un, le cours d'eau pour l'autre), et provoque une situation dangereuse avec le *Parawān*.

Les animaux sauvages (*hayop talon*, « animaux de la forêt ») sont aussi des avertisseurs d'une situation *parawān* ou « danger de mort », par exemple, un serpent, un oiseau ou un

¹ Racine *lākung* précédée du préfixe verbal signifiant la voix agentive *mag-* conjugué au passé devient *nag-*.

² *Mag-tibo' kawo sa babuy parawān sa kanmi*.

³ Les Mangyan ne mangent pas les chiens qui sont considérés des « mères du riz » (*infra*, p. 293).

insecte qui entre dans une maison. Ce mouvement, d'un ordre différent, de l'extérieur vers l'intérieur, signifie que le *karādwa'* d'un mort, un ancêtre ou bien Bulungabung (un ancêtre particulier qui réside à l'entrée de la localité des *karādwa'* et qui essaie de les manger), se manifeste sous cette forme pour exprimer quelque chose à la famille. Pour connaître la nature exacte de ce problème, il est nécessaire de faire effectuer un rituel *dāniw* pendant lequel un officiant et les ancêtres *dāniw* communiqueront avec les êtres invisibles.

La maison comme lieu enfermant, contenant, ses membres, est davantage qu'une habitation ; c'est un lieu de contact, dessus/dessous, extérieur/intérieur où se manifestent les relations avec les autres êtres peuplant l'espace socio-cosmique.

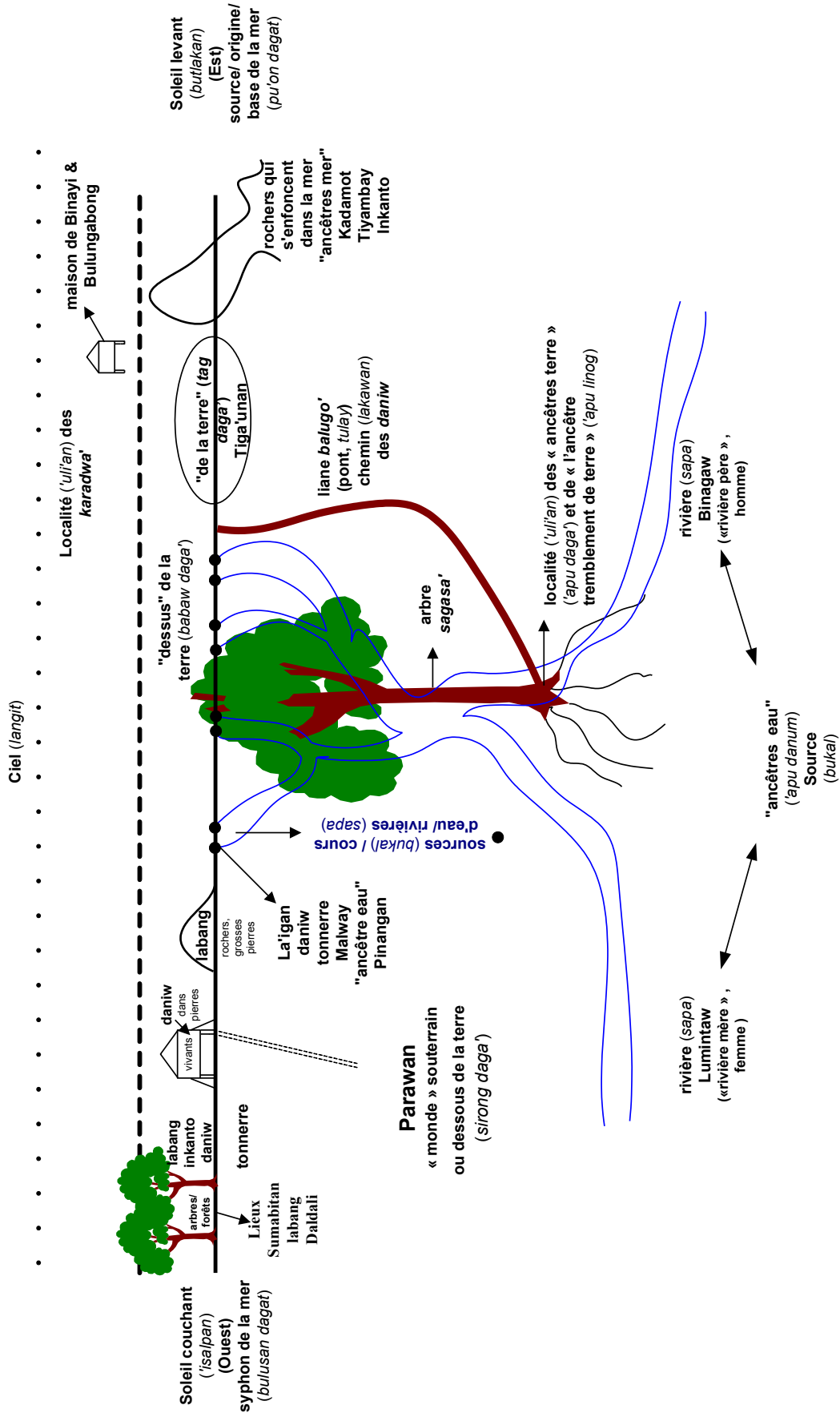


Schéma 3. Le socio-cosmos

Conclusion

La géographie du pays *mangyan*, directement en rapport avec les ancêtres ou humains autrefois en relation avec les vivants, révèle plusieurs principes fondamentaux qui structurent la société tels la bipartition de l'espace au-dessus et en dessous de la terre, « l'opposition » terre/mer et la direction valorisée soleil levant/soleil couchant répétée dans l'orientation de la maison. La bipartition au-dessus et en dessous de la terre consiste en un cheminement des vivants sur le sol/horizontal versus un cheminement des ancêtres du *Parawān* par les piliers et les sources/vertical.

Les Mangyan conçoivent un mouvement cyclique de l'eau : au niveau de la terre, la mer a sa source au soleil levant qui coule vers le soleil couchant où elle passe par un « siphon » et pour aller en dessous de la terre. Les cours d'eau se rejoignent tous sous la terre et sont les chemins des ancêtres. Enfin, la relation « incestueuse » mythique est fondatrice de la géographie.

Les rituels de la nouvelle maison balisent les limites de l'espace sur le plan des relations entre les vivants et les esprits malveillants. En outre, les vivants sont entourés d'ancêtres et de chemins qui mènent à eux (piliers de fondation, étauçons, poutre faîtière, grottes funéraires). Construire une maison est une appropriation de la terre par les vivants qu'ils doivent acquérir des ancêtres, et les rituels séparent les vivants des ancêtres et des esprits malveillants. Par ces rituels, les vivants mettent des distances entre eux et les autres catégories de la société. Le rôle fondamental des ancêtres et du rituel *dāniw* est évoqué avant et après la construction.

La maison est aussi un ensemble de relations entre l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire entre les humains habitant celle-ci et ceux du dehors, entre les habitants et les esprits malveillants et entre les vivants et les ancêtres. Ces relations pouvant être parfois mortelles pour les humains (à cause des esprits malveillants notamment) impliquent qu'une personne ne dort jamais seule dans sa maison. Une personne seule (hormis parfois un veuf ou une veuve âgée) sera toujours accompagnée d'un parent - un enfant ou un adulte célibataire - pendant la nuit. Si un événement quelconque implique qu'une personne reste seule pour la nuit, un voisin célibataire de même sexe, parent ou non, viendra y dormir. Enfin, la maison contenant d'abondance inclut la rupture du mouvement levant/couchant, rupture de la position amont/aval du cadavre, et celle de l'enjambement d'un cours d'eau.

Les deux poutres faîtières introduisent la valeur du « double/duel/paire » omniprésente dans la société : pour l'architecture du plancher deux poutres (*bat'angan*) puis deux poutres plus longues (*hurus*), pour celle du comble deux arbalétriers (*balāyan*) puis deux entrails (*tuklang*).

La localité est définie par les relations de parenté entre maisons ou hameaux, par les os des parents morts placés dans des grottes depuis *n* générations, par les relations aux ancêtres qui résident aux sources qui ne se tarissent pas, par les esprits malveillants qui résident à la fois aux alentours de la maison mais aussi en forêt.

Elle est d'une part le lieu où le placenta est enterré sous la maison et d'autre part où les os sont cachés, en plus de l'usufruit de cette terre, appartenant aux ancêtres, qui permet de vivre. Une forte relation personne/lieu s'instaure dans la notion de localité. La transmission de la terre dépend de la localité où la personne réside et sa descendance y implante sa maison.

Dans ce premier chapitre, nous pouvons déjà entrevoir un premier sens du terme '*āpu*. Les ancêtres '*āpu* sont maîtres du lieu, lieu spécifique identifié par la source, les fondations, la maison-corps humain, la maison-hameau, la naissance-placenta, la mort-cadavre, et le cadavre-os. Il s'agit donc d'une relation constitutive des humains et de leur maison et non pas d'une propriété. En ce qui concerne le porc qui enjambe un cours d'eau, il est identifié à la maison ayant des membres avec des ancêtres.

Les ancêtres '*āpu* sont des humains d'autrefois mais aussi des parents éloignés le plus souvent décédés pour chaque vivant. Ces parents sont inscrits dans le vocabulaire de parenté bien que les termes ne soient pratiquement jamais employés, termes présentés et analysés dans le chapitre suivant.

Chapitre 2 : La parenté et le mariage

- 2. 1. La consanguinité
- 2. 2. L'affinité
- 2. 3. Mariage et résidence
- 2. 4. Conclusion

L'entendement des rituels demande la compréhension préalable de ce qu'est la parenté Mangyan Patag. La société établit un ensemble de relations sociales à travers le vocabulaire de parenté. L'analyse de celui-ci consiste à rechercher les distinctions majeures, les dissymétries et les oppositions, et le principe qui le structure. En outre, le type de mariage Mangyan est directement en rapport avec les ancêtres, puisqu'une personne doit se marier, idéalement, avec les descendants de la génération G-5, c'est-à-dire ses cousins au cinquième degré. Un des sens du terme ancêtres ('*āpu*) exprime des positions dans le vocabulaire de parenté qui s'étend loin jusqu'au générations G-/+ 7. Cet éloignement des générations est à mettre en rapport avec la transformation du statut de mort récent à celui d'ancêtre au cours des rituels funéraires.

Nous décrivons et analyserons dans un premier temps le vocabulaire de la consanguinité, distinct du vocabulaire de l'affinité qui sera décrit et analysé dans un deuxième temps. Les terminologies de l'adresse étant très peu différentes de celles de la référence, nous avons concentré cette étude sur les termes de référence.

Avant de commencer la description et l'analyse, présentons les termes du vocabulaire de parenté dans la liste ci-après, suivis des schémas 4 et 5.

Génération G0

'*aka*' : germains aînés ;

'*ari*' : germains cadets ;

pinsan : enfants des germains des parents d'Ego (issus de G-1) ;

'*arwa* ou *pinsan sa 'arwa* : enfants des germains des grands-parents d'Ego (issus de G-2)

;

'*atlo*' ou *pinsan sa 'atlo* : enfants des germains des arrière grands-parents d'Ego (issus de G-3) ;

baliw sanga ou *pinsan sa baliw sanga*: enfants des germains des arrière arrière-grands-parents d'Ego (issus de G-4).

'*asawa* : épouse, époux, conjoint ;

bayaw : conjoint de germain (conjoint des cousins C1, C2, C3, C4), germain de conjoint (cousins C1, C2, C3, C4 de conjoint) ;

bilas : conjoint de germain de conjoint ;

balāyi : germain du conjoint de germain (et de cousin), conjoint de germain du conjoint de germain, germain de conjoint de germain de conjoint ; c'est-à-dire les affins d'affins.

Génération G-1

'*ina*' : mère ;

'*ama*' : père ;

bāyi' : toutes les femmes de G-1, à l'exception de la mère ;

bāpa' : tous les hommes de G-1, à l'exception du père.

manugang : père et mère du conjoint ;

balāyi : père et mère des *balāyi* d'Ego, de ses *bilas* et des affins de ses propres germains¹.

Génération G+1

'*anak*' : enfants d'Ego.

bāyi' : tous les enfants des germains et des cousins (C1, C2, C3, C4) d'Ego féminin ;

bāpa' : tous les enfants des germains et des cousins (*pinsan*, '*arwa*', '*atlo*' et *baliw sanga*) d'Ego masculin.

'*umagad*' : conjoint des enfants d'Ego ;

balāyi : germains du conjoint des enfants d'Ego.

Génération G-2

'*ido*' : toutes les femmes de G-2 ;

lakī : tous les hommes de G-2.

balāyi : parents des parents du conjoint d'Ego.

Génération G+2

'*ido*' : tous les descendants d'un Ego féminin à G+2 ;

lakī : tous les descendants d'un Ego masculin à G+2.

umagad : conjoint d'un enfant d'enfant d'Ego ;

¹ Notons que le père et la mère d'Ego ont également une relation *balāyi* avec ses *manugang*.

balāyi : germains du conjoint d'un enfant d'enfant d'Ego.

Génération G-3 et G+3

'umput (ou *pupu sa raprapa* « *pupu* à la plante du pied ») :

- tous les ascendants à G-3 ;
- tous les descendants à G+3.

Génération G-/ +4, G-/ +5, G-/ +6, G-/ +7 (G-/ +8)

pupu sa tu'ūd (« *pupu* au genou »¹) : tous les ascendants de G-4 et tous les descendants de G+4 ;

pupu sa siko (« *pupu* au coude ») : tous les ascendants de G-5 et tous les descendants de G+5 ;

pupu sa labay (« *pupu* à l'épaule ») : tous les ascendants de G-6 et tous les descendants de G+6 ;

pupu sa 'ulo (« *pupu* à la tête ») : tous les ascendants e G-7 et tous les descendants de G+7.

¹ Le pluriel n'est pas indiqué pour ses parties du corps, et nous pourrions tout autant les traduire au pluriel. Rappelons que le pluriel n'est pas systématiquement marqué.

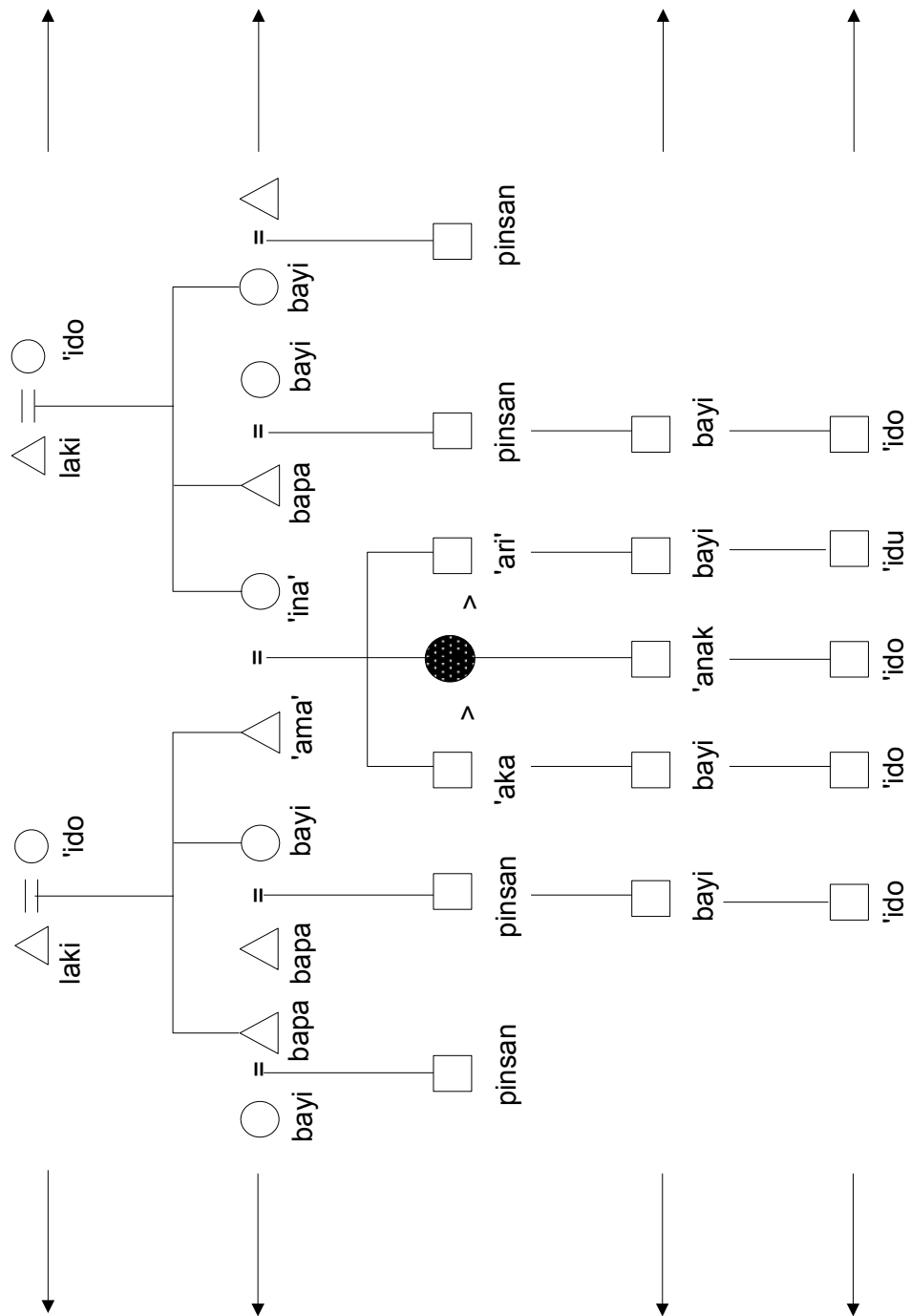


Schéma 5. Vocabulaire de la consanguinité, Ego féminin

2. 1. La consanguinité

Dix-huit termes composent le vocabulaire de référence. Les schémas 4 et 5 (*supra*) en exposent la distribution dont notre description est organisée par génération. Nous employons le terme « consanguinité » en tant que consanguinité terminologique (et non consanguinité biologique), afin de la distinguer du vocabulaire de l'affinité.

G0 :

Cette génération est composée de six termes. Tous les termes sont de sexe indifférencié (c'est-à-dire un terme qui ne distingue pas le sexe). Afin de différencier le sexe, Ego emploie le terme *babāyi* « femme, femelle » pour le sexe féminin et *lalāki* « homme, mâle » pour le sexe masculin. Par exemple, sœur aînée est '*aka*' *babāyi*' et frère aîné est '*aka*' *lalāki*'. Cette règle est applicable à tous les termes de sexe indifférencié pour un homme et pour une femme.

Deux termes réciproques :

'*aka*' : germains aînés, réciproque de germains cadets '*ari*' ;

'*ari*' : germains cadets, réciproque de germains aînés '*aka*'.

Un principe d'aînesse de sexe indifférencié est contenu dans la germanité. L'important est la distinction entre germain aîné '*aka*' - féminin ou masculin - et germain cadet '*ari*' et non pas la distinction de sexe d'un aîné i.e. une sœur aînée d'un frère aîné.

Tous les germains d'Ego sont désignés par le terme générique *patar'ari*'. Celui-ci est constitué du préfix *pa-* indiquant, dans ce contexte, la position, de l'infixe *tar-* marquant une relation entre au moins deux personnes, et de la racine '*ari*' « cadet ». La traduction littérale de *patar'ari*' est « la position entre les cadets » pour définir tous les germains. Dans cette relation, ce n'est plus l'opposition « aînés/cadets » qui prime mais tous les germains. *Patar'ari*' signifie d'abord « germain », puis au niveau subordonné, la racine seule '*ari*' signifie « cadet ». Le terme *pangaka'an*, construit du préfixe *pang-*, qui exprime le mode bénéfactif, et du suffixe *-an* marquant le locatif (« en direction de »), signifie « en faveur des aînés en relation », et désigne tous les aînés. Ce terme ne signifie que « tous les aînés ». Le principe d'aînesse incorpore autre chose qu'un ordre de succession des naissances. Son

irréversibilité fait qu'il est érigé en un absolu alors que le terme pour les suivants (cadets) incorpore aussi la germanité en général, sans tenir compte d'un ordre temporel¹.

Les enfants des germains du père et de la mère d'Ego sont désignés par des termes autoréciproques :

pinsan : enfants des germains des parents d'Ego (issus² de G-1). (La racine de *pinsan* est '*usa* « un »).

'arwa ou *pinsan sa 'arwa* : enfants des germains des grands-parents d'Ego (issus de G-2). (La racine de '*arwa* est *duwa* « deux »).

'atlo ou *pinsan sa 'atlo* : enfants des germains des arrière-grands-parents d'Ego (issus de G-3). (La racine de '*atlo* est *tulo* « trois »).

baliw sanga ou *pinsan sa baliw sanga*: enfants des germains des arrière-arrière-grands-parents d'Ego (issus de G-4). (*Baliw sanga* signifie « du côté/ vers la branche », par rapport au tronc de l'arbre *pū'on*).

La collatéralité, très étendue puisque Ego se réfère à ses « cousins au 4^{ème} degré », se définit par une gradation exprimant une distance telle que : « cousin 1 », « cousin 2 », « cousin 3 » et « cousin vers la branche »³. Nous emploierons, pour les développements dans ce chapitre, les termes C1, C2, C3 et C4 pour plus de clarté.

G-1 et G+1 :

En G-1 : deux termes de sexe absolu (c'est-à-dire qui définit le sexe, masculin ou féminin), non classificatoires⁴ et réciproques de '*anak*.

'ina : mère d'Ego ;

¹ Ce trait est connu ailleurs. Par exemple chez les Galela de Halmahera (C. Barraud, 1994).

² Pour expliquer la position des collatéraux d'Ego à cette génération, nous sommes passés par les générations supérieures en employant l'expression « issus de » car les Mangyan Patag montent et descendent pour retrouver leurs collatéraux. Ils diront qu'un *pinsan* est l'enfant d'un germain du père ou de la mère d'Ego. Par exemple, ils expliqueront qu'une personne est '*arwa* d'Ego en précisant qu'un grand-parent du premier est germain d'un grand-parent d'Ego, ou encore qu'une personne est '*atlo* d'Ego en disant qu'un arrière grand-parent du premier est germain d'un arrière grand-parent d'Ego.

³ Aucun autre vocabulaire philippin (parmi les 39 groupes de langues répertoriés par R. Elkins & H. Gail) ne comporte un terme de référence pour le cousin au quatrième degré.

⁴ Une classe de parents qui n'exprime pas une position généalogique précise.

'ama' : père d'Ego.

En G-1 et G+1 : deux termes de sexe absolu, classificatoires et autoréciproques qui ont une expression indifférenciée à G+1.

bāyi' : - toutes les femmes de G-1, à l'exception de la mère ;

- tous les enfants des germains et des cousins (C1, C2, C3, C4) d'Ego féminin en G+1.

Le schéma ci-après synthétise les expressions du terme *bāyi'*.

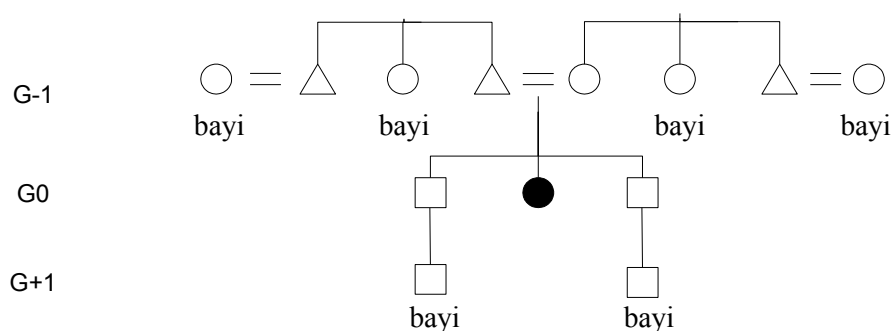


Figure a. Les expressions de *bāyi'*

Bāyi' est toujours autoréciproque, mais employé en G-1 le terme est de sexe absolu (féminin); en G+1 il est de sexe indifférencié (masculin et féminin).

Bāpa' : - tous les hommes de G-1, à l'exception du père ;

- tous les enfants des germains et des cousins (*pinsan*, 'arwa, 'atlo' et *baliw sanga*) d'Ego masculin en G+1.

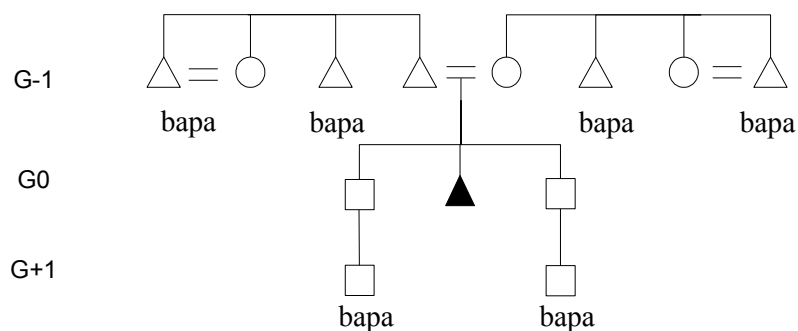


Figure b. Les expressions de *bāpa'*

Bāpa' est toujours autoréciproque mais employé en G-1 le terme est de sexe absolu (masculin) ; en G+1 il est de sexe indifférencié (masculin et féminin).

En G+1 : un terme de sexe indifférencié, non classificatoire et réciproque de 'ina' et 'ama'.

'*anak* : enfants d'Ego.

En G-1, les quatre termes de la génération G-1 sont de sexe absolu, et en G+1 les trois termes sont indifférenciés.

A ces trois générations, G+1, G0 et G-1, une opposition majeure se dessine entre '*ina*, '*ama*, '*anak* (mère, père, enfant) et tous les autres termes distingués selon le sexe du parent de G-1 en '*bāyi*' et '*bāpa*'. Les quatre termes opposent père et mère d'un côté, à leurs germains et les conjoints de ces derniers de l'autre. Les distinctions présentes sont la distinction de sexe et la distinction ligne directe/ligne collatérale. Trois termes de sexe indifférencié sont suffisants à G+1 pour répéter la seule distinction ligne directe/ligne collatérale. Ego distingue ses propres parents des germains de ses parents. Le conjoint d'un '*bāpa*' est '*bāyi*' et le conjoint de '*bāyi*' est '*bāpa*'. Nous avons ici une unité de l'ensemble des collatéraux et de leurs conjoints. Ces termes '*bāpa*' et '*bāyi*', classificatoires, indiquent que les conjoints des germains des parents d'Ego sont assimilés à des consanguins.

En G+1, Ego distingue ses propres enfants de ceux de ses germains. Un Ego féminin nomme ses neveux et nièces '*bāyi*' et un Ego masculin les nomme '*bāpa*'. Les enfants du germain d'Ego sont appelés selon le sexe d'Ego, donc de la génération ascendante. Autrement dit, le sexe du parent collatéral de la génération ascendante ou supérieure (ici G0) détermine le terme autoréciproque¹, soit '*bāyi*' ou '*bāpa*'.

G-2 et G+2 :

En G-2, deux termes de sexe absolu, autoréciproques et classificatoires qui ont une expression indifférenciée en G+2.

'*ido* : - toutes les femmes de G-2 (sexe absolu) ;

- tous les descendants d'un Ego féminin à G+2 (sexe indifférencié).

Le schéma ci-après synthétise les expressions du terme '*ido*.

¹ Le même trait particulier de ce vocabulaire dans d'autres sociétés aux Philippines n'a pas encore été rencontré dans la littérature anthropologique ou sur d'autres terrains.

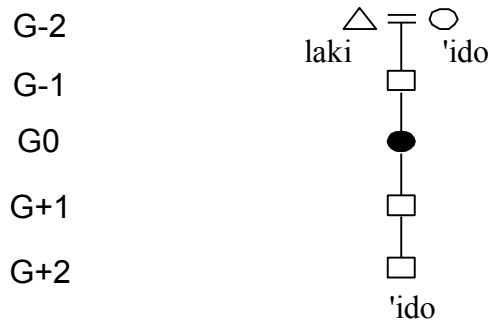


Figure c. Les expressions de *'ido*
'Idō est toujours autoréciproque, mais employé en G-2 le terme est de sexe absolu (féminin) ;
 en G+2 il est de sexe indifférencié (masculin et féminin).

lakī: - tous les hommes de G-2 (sexe absolu) ;

- tous les descendants d'un Ego masculin à G+2 (sexe indifférencié).

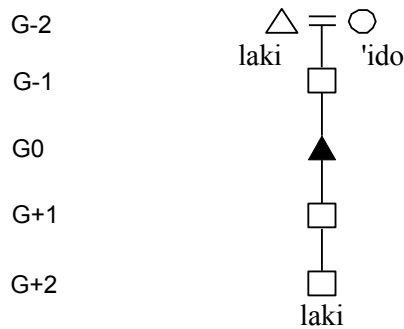


Figure d. Les expressions de *lakī*
Lakī est toujours autoréciproque, mais employé en G-2 le terme est de sexe absolu (masculin);
 en G+2 il est de sexe indifférencié (masculin et féminin).

Comme pour *bāyi'* et *bāpa'* en G-1 et G+1, les deux termes de sexe absolu de G-2 *lakī* et *'ido* deviennent des termes de sexe indifférencié à G+2 selon le sexe d'Ego (entre G0 et G+2). La distinction de sexe en ascendance commande la classification des descendants, non distingués par leur sexe. Mais en G-2, la distinction ligne directe/ligne collatérale n'est plus pertinente.

G-3 et G+3 :

Ces générations comportent un seul terme de sexe indifférencié, autoréciproque et classificatoire. Ils sont tous construits avec la racine austronésienne *pu'*.

'*umput* (ou *pupu sa raprapa* « *pupu* à la plante du pied »¹):

- tous les ascendants à G-3.
- tous les descendants à G+3.

G-/4, G-/5, G-/6, G-/7 (G-/8) :

Pour chacune de ces générations, un terme de référence de sexe indifférencié, autoréciproque et classificatoire.

pupu sa tu'ūd (« *pupu* au genou »²) : tous les ascendants de G-4 et tous les descendants de G+4.

pupu sa siko (« *pupu* au coude ») : tous les ascendants de G-5 et tous les descendants de G+5.

pupu sa labay (« *pupu* à l'épaule ») : tous les ascendants de G-6 et tous les descendants de G+6.

pupu sa 'ulo (« *pupu* à la tête ») : tous les ascendants de G-7 et tous les descendants de G+7.

À partir des générations G-3 et G+3, tous les termes sont de sexe indifférencié et classificatoires. Le vocabulaire de la consanguinité s'étend très loin en ascendance et en descendance. Les termes des générations G-/4 à G-/7 sont définis par des parties du corps ajoutées au terme *pupu* (réduplication de la racine *pu*'). Ces parties sont le genou (*tu'ūd*), le coude (*siko*), l'épaule (*labay*) et la tête ('*ulo*') ; ainsi nous avons « *pupu* au genou » (*pupu sa tu'ūd*) à G-/4, « *pupu* au coude » (*pupu sa siko*) à G-/5, « *pupu* à l'épaule » (*pupu sa labay*) à G-/6 et « *pupu* à la tête » (*pupu sa 'ulo*) à G-/7.

Certains interlocuteurs commencent avec un *pupu*' à la plante du pied à G-/4 au lieu de celui du genou à G-/4. Dans ce cas, il y a une génération en plus, c'est-à-dire huit générations ascendantes et huit générations descendantes. Les interlocuteurs qui ne comptent que sept générations ascendantes et descendantes expliquent que le *pupu* à la plante du pied est l'ancêtre '*umput* de G-/3.

Un autre interlocuteur a mentionné les termes *mapū* et '*āpu*'¹, respectivement pour désigner les parents de G-/4 et G-/5², mais, en accord avec la plupart de nos interlocuteurs, nous avons gardé uniquement le terme *pupu*' sur les schémas pour plus de clarté.

¹ Conférer au paragraphe suivant : les générations G-/4, G-/5, G-/6, G-/7 (G-/8).

² Le pluriel n'est pas indiqué pour ces parties du corps, et nous pourrions tout autant les traduire au pluriel. Rappelons que le pluriel n'est pas systématiquement marqué.

Le vocabulaire de la consanguinité oppose les cinq générations centrales de G-2 à G+2 composées de termes de sexe indifférencié et de sexe absolu, d'une part, et les générations G-/+3, G-/+4, G-/+5, G-/+6 et G-/+7, composées uniquement de termes de sexe indifférencié, classificatoires et autoréciproques, d'autre part. Il oppose ensuite la famille nucléaire, père, mère, enfant, germains aînés/cadets de toutes les autres relations. En G-1 et G-2, la distinction de sexe est pertinente pour les collatéraux, et les grands-parents, dans les autres générations, seule est prise en compte la distance généalogique.

Analyse du vocabulaire de la consanguinité

Les cinq générations centrales G0, G-1, G+1, G-2 et G+2 doivent être analysées deux à deux. Les parents directs de ces générations sont nettement distingués des collatéraux. La distinction entre les parents d'Ego (*'ina'*/*'āma'*) et les germains de ses parents (*bāyi'*/*bāpa'*) est forte. Cinq termes ne sont pas autoréciproques : père (*'āma'*), mère (*'ina'*) à G-1 et enfant (*'anak'*), germain cadet (*'āri'*) et germain aîné (*'āka'*) à G0. Ces cinq termes forment un noyau central.

A G0 l'aînesse de sexe indifférencié marque l'importance de l'opposition « aîné/cadet » et non pas la distinction de sexe. Le vocabulaire présente un principe d'opposition entre les aînés et les cadets.

Seules les générations G-1 et G-2 comportent des termes de sexe absolu marqués par la distinction de sexe, et différents pour une femme et pour un homme. Ces termes de sexe absolu deviennent des termes de sexe indifférencié en G+1 et G+2, différents en fonction du sexe d'Ego. Autrement dit, un Ego féminin n'a que des descendants *bāyi'* à G+1 et des *'idō* à G+2, et un Ego masculin n'a que des *bāpa'* à G+1 et des *lakī* à G+2. La distinction de sexe à

¹ H. Conklin (1964, p.32 et p.36) note *'umput* pour G-/+3, *pūpu'* pour G-/+4 et *'āpu'* pour les ascendants à G-5, G-6 et G-7. A sa suite, M. Miyamoto (1988 : 45-46) note les mêmes termes pour G-/+3 et G-/+4 et *'āpu'* pour les ascendants et descendants de G-/+5. Les termes *'āpu'*, *'umpu'*, *mapu'* et d'autres termes construits avec la racine *pu'* se retrouvent dans de nombreux vocabulaires de l'archipel selon R. Elkins & H. Gail (1984). Néanmoins, ils ne dépassent pas les générations G-/+4. Deux autres termes désignent les ancêtres sans faire référence au terme *'āpu'*, parce qu'ils incluent des vivants : *kaguranggurangan* et *ginuranggurang*. Le premier désigne « Tous les vieux, les anciens vivants ou morts sans être obligatoirement un parent ». Rappelons que *gurang* signifie « n. parent i.e. la mère et le père » et *gurangon*. « adj. vieux, vieille ». Le préfixe *ka-* signifie « de même sorte ; être identique à ; avoir la même position/profession » (Autrement dit, *ka-* exprime « une condition identique à celle exprimée par le sens de la racine ») ou *ka-* marque la forme nominale/substantive. Le suffixe *-an* désigne une relation à trois ou plus, le lieu ou la grande quantité de ce qui est indiqué par la racine. *Ginuranggurang* désigne aussi « les vieux vivants ou défunts ». Ce terme est composé de la racine *gurang* où a été inséré l'infixe *in* qui indique le temps passé. Le redoublement de la racine *gurang* exprime le pluriel. L'expression « les vieux » (*mga ginurang*) est un synonyme.

² Ces termes émanent aussi de la même racine *pu'*.

G-1 et à G-2 définit le terme de sexe indifférencié à G+1 et à G+2. Ainsi, le sexe absolu marque l'ascendance et le sexe indifférencié marque la descendance.

La distinction de sexe dans la germanité à G-1 est transgénérationnelle, car les termes de sexe absolu de G-1 décident du terme utilisé pour les enfants de germains à G+1. Les termes *bāyi'* et *bāpa'* sont marqués par l'autoréciprocité, la distinction de collatéralité et par la distinction de sexe.

De même, les termes *'idō* et *lakī* sont marqués par l'autoréciprocité ou la distinction de génération et par la distinction de sexe.

Le vocabulaire est symétrique. Une dissymétrie apparaît cependant dans les termes utilisés pour qualifier le féminin et le masculin. Le terme « le fait d'être une femme » *babāyi* que nous traduisons par féminin, est composé à partir de la racine *bāyi'*, sœur de père ou de mère, c'est-à-dire la génération -1. Le terme « le fait d'être un homme » *lalāki*, que nous traduisons par masculin, est composé à partir de la racine *lakī*, grand-père, terme de la génération -2. La relation *lakī-bāyi'* est du point de vue d'Ego, une relation entre son grand-père et sa tante. C'est donc une relation père-fille, que nous avons vue dans le mythe comme incestueuse et à l'origine de l'inondation primordiale (voir *infra*, p. 421).

L'extension des générations ascendantes et descendantes est très développée puisque Ego monte et descend jusqu'aux générations G-/7 (ou G-/8 selon les sources). Il ne fait jamais référence nominale aux générations G-/4, G-/5, G-/6, G-/7 (et G-/8) parce que ces personnes sont des morts éloignés ou elles ne sont pas encore nées. Après G-2, tous les termes sont indifférenciés ; plus on s'éloigne d'Ego et plus l'indifférenciation s'instaure. L'extension des générations implique que les ancêtres sont importants. En outre, la présence des « ancêtres descendants » (les humains à venir) jusqu'à G+7 (ou G+8) indique que le système est cyclique.

2. 2. L'affinité (schéma 6)

Ce vocabulaire est composé de six termes. La description et l'analyse par génération ont été simultanées. Nous signalons dès maintenant que tous les termes de ce vocabulaire sont de sexe indifférencié, excepté le terme conjoint (*'asāwa*), qui est de sexe relatif de sexe opposé. Comme pour le vocabulaire de la consanguinité, le sexe est précisé en ajoutant au terme de référence de base *lalāki* s'il s'agit d'un homme ou *babāyi* s'il s'agit d'une femme. De plus, comme pour la consanguinité, le vocabulaire de l'adresse des affins¹ est peu différent de celui de la référence.

La génération G0 est constituée de quatre termes autoréciproques. Pour comprendre ce vocabulaire, nous sommes partis du second degré de l'affinité qui est désigné par le terme *bayaw* (belle-sœur et beau-frère des germains - les conjoints des germains - ou conjugaux² - les germains du conjoint). Les *bayaw* sont toujours en relation de mariage avec Ego. Au-delà nous trouvons *bayaw*, puis *bilas* (mariage puis germanité puis mariage), puis *balāyi* (germanité puis mariage puis germanité \Leftrightarrow germain de *bayaw* ou de *bilas*). Les germains de *balāyi* sont des *bayaw*, des *bilas* ou des *balāyi*. Le schéma ci-dessous décrit les termes d'affinité à G0 :

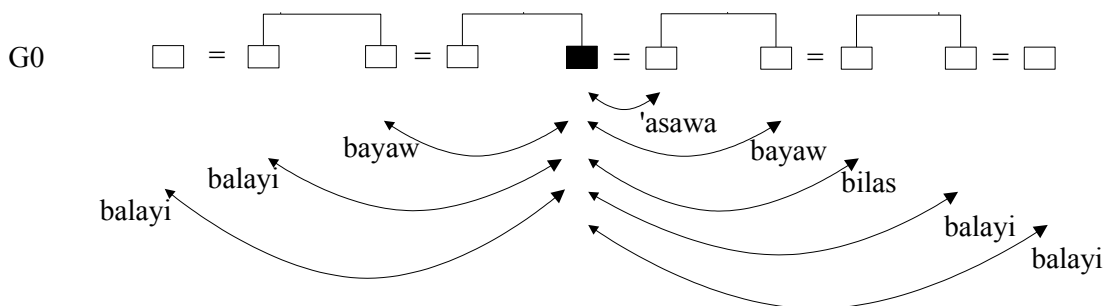


Figure e. Les termes de l'affinité à G0

Après *bayaw* et *bilas*, il n'y a que des *balāyi*. Au-delà, en effet, les conjoints et les germains sont automatiquement des *balāyi*, d'une part, et les germains de *balāyi* sont des *balāyi*, d'autre part.

¹ Le terme « affins » n'a pas d'acception générique en minangyan qui désignerait l'ensemble des affins.

² *Affinité conjugale* et *affinité sororale* sont des expressions utilisées par Daniel de Coppet (2001, p. 380).

Nous observons une dissymétrie dans les termes d'affinité selon que ceux-ci sont commandés par la relation de mariage d'Ego ou par sa relation de germanité. En effet, alors que *bayaw* apparaît à partir des deux types de relation comme germain de conjoint et conjoint de germain, le terme *bilas*, affiné d'affin, n'apparaît qu'après le mariage d'Ego, comme conjoint de ce seul *bayaw*. Du côté de la germanité, le conjoint du germain est *bayaw*, son germain *balāyi*, et son conjoint, affiné d'affin, est aussi *balāyi*.

La génération G-1 comporte deux termes : mère et père du conjoint d'Ego, *manugang*, et *balāyi*. Le premier, *manugang*, n'apparaît qu'à cette génération et n'est pas autoréciproque. Il a pour réciproque *'umagad* en G+1. *Manugang* émane de la racine *dugang*¹ « augmentation, ajout, croissance, extension... ». Par conséquent, les parents du conjoint d'Ego ajoutent un parent, leur enfant, à sa famille.

Le terme *balāyi* à G-1, pour Ego, désigne les parents (père et mère) de ses *balāyi*, de ses *bilas* et des affins de ses propres germains. Toutes les relations qu'il exprime sont autoréciproques.

Par conséquent, tous les affins d'Ego à G-1 sont des *balāyi* à l'exception des parents *manugang* de son conjoint.

Il est intéressant de souligner que les parents - le père et la mère - d'Ego ont également une relation autoréciproque *balāyi* avec ses *manugang*, les parents de son conjoint, et avec les parents des conjoints de ses frères et sœurs.

La génération G-2 est composée d'un seul terme : *balāyi* qui désigne les parents des parents du conjoint d'Ego. Les affins sont éloignés dans l'ascendance. Les parents - mère et père - des *balāyi* de G-1 sont également appelés *balāyi* à G-2. De plus, les parents des parents du conjoint d'Ego ont certainement une relation de *balāyi* avec les parents des parents d'Ego.

La génération G+1 comporte deux termes : *'umagad*, conjoint des enfants d'Ego, et *balāyi*, germains du conjoint des enfants d'Ego. Le terme *'umagad* exprime une relation réciproque entre le conjoint de l'enfant d'Ego et Ego, c'est-à-dire le père ou la mère de son conjoint, *manugang*.

¹ La structure grammaticale *ma-* + *racine* forme les adjectifs i.e. « ayant possédant la qualité ou la caractéristique de la racine ». L'emploi du préfixe *ma-* fait tomber le *d* de *dugang* et donne *manugang*.

La génération G+2 comporte deux termes : *'umagad* qui désigne le conjoint d'un enfant d'enfant d'Ego, et *balāyi* qui désigne les germains du conjoint d'un enfant d'enfant d'Ego. Ainsi, le conjoint du descendant d'un *'umagad* est également un *'umagad*.

Le terme *'umagad* se retrouve donc aux deux générations G+1 et G+2. Il signifie « conjoint d'une génération inférieure » en ligne directe soit des enfants *'anak*, ou bien des petits-enfants *'ido* ou *lakī* à G+2.

La relation réciproque *'umagad* et *manugang* est intéressante. Elle est réciproque entre les générations adjacentes G0 et G-1 ou G0 et G+1 alors qu'il n'y a plus de réciprocité entre les générations alternes G0 et G+2 puisque Ego serait un *balāyi* pour le conjoint de son petit-fils ou de sa petite-fille.

L'un des traits particuliers de ce vocabulaire est l'extension des termes *'umagad* et *balāyi* de G+1 en descendance à G+2.

Manugang/'asāwa et *'umagad*, et dans une certaine mesure, *balāyi* (père et mère des *manugang*) expriment la ligne directe de l'affinité ; les autres, *bayaw*, *bilas* et *balāyi*, expriment la ligne oblique de l'affinité.

Aux générations G-1 et G-2, tous les parents d'Ego à l'exception des *manugang* (belle-mère et beau-père) sont des *balāyi*. La part de l'affinité dans les relations de parenté est importante parce que les termes *balāyi* sont étendus tels que des conjoints de germains sont des affins, des parents d'affins sont également des affins. Les *balāyi* entourent les relations d'Ego avec ses affins à G0 mais aussi dans les autres générations tout en les délimitant. Le terme *balāyi* des générations G-1, G-2, G+1 et G+2 exprime peut-être un rapport avec le comptage de deux ou trois générations adjacentes.

Un autre trait particulier de ce vocabulaire de l'affinité est l'absence d'une marque d'aînesse. Toutefois, Ego doit observer l'interdit de prononcer le nom des parents de son conjoint (*manugang*) et celui du conjoint des germains et des germains de conjoint (*bayaw*) s'ils sont ses aînés. Nous verrons plus loin quelle est la conséquence d'un manquement à cette règle et la nécessité d'effectuer un travail rituel (p. 381).

2. 3. Conclusion des deux vocabulaires

En recherchant les distinctions majeures, les dissymétries et les oppositions qui président au système, l'analyse du vocabulaire montre davantage une indistinction générale. Les vocabulaires de la consanguinité et celui de l'affinité sont intrinsèquement liés.

Les distinctions s'opèrent dans les limites de G-2 et G+2 dans une même logique pour les consanguins et les affins. Pour les consanguins, en ce qui concerne le sexe jusqu'à G-2, ce qui est du côté des hommes est signalé dans l'ascendance par père/oncle/grand-père (*'amā/bāpa'/lakī*) et du côté d'une femme par mère/tante/grand-mère (*'īna'/bāyi'/idō*). La distinction de sexe est apportée par le couple *'amā'/īna'*, le couple *bāyi'/bāpa'*, et le couple *'idō/lakī*. En d'autres termes, une personne ne distingue pas ses frères et sœurs (sauf aîné-cadet), ses parents ne les distinguent pas non plus (*'anāk*). Par contre, les enfants distinguent le sexe des germains de leurs parents alors que les parents ne le faisaient pas. Après leur mariage, ils sont distingués par leur sexe, *bāpa'* pour les frères et *bāyi'* pour les sœurs. Ainsi, la temporalité est prise en compte et est en rapport avec le mariage et la distinction de sexe.

Pour les affins, la distinction s'opère avec une dissymétrie entre la réciprocité en G+1/G-1 *'umagad/manugang* et la réciprocité en G+2/-2 *'umagad/balāyi*.

Si la collatéralité est très développée en consanguinité à G0, l'affinité a suivi. L'extension collatérale à la génération d'Ego (C1, C2, C3 et C4) est parallèle à l'extension des affins (*'asāwa, bayaw, bilas, balāyi*) à cette même génération. En effet, tous les conjoints des collatéraux restent des affins (*bayaw*) d'une part et les consanguins des affins sont des affins (*balāyi*). L'affinité à ce plan est comme une prolongation de la collatéralité.

Par opposition, les tantes et oncles (conjoints des germains des parents) ne sont pas considérés comme des affins, mais comme germains de parents. La distinction de sexe prime à G-1 ; la temporalité en est le principe. La relation de germanité à G-1 est le principe de distinction entre les humains. Elle commande par la distinction de sexe les différences de générations et de collatéralité (à G+1, C1, C2, C3, C4).

Une autre dissymétrie résulte du vocabulaire de la consanguinité : « être une femme » *babāyi'* (racine *bāyi'*), c'est se référer à une tante *bāyi'* de G-1, et « être un homme » *lalāki* (racine *lakī*), c'est se référer à un grand-père *lakī* de G-2. La distinction des sexes se fait avec deux générations distinctes (principe de temporalité) et une relation directe - le grand-père - et une relation collatérale - la tante - (principe de descendance), tel que :

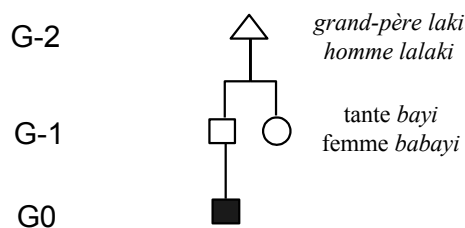


Figure f. La dissymétrie des termes homme/femme

Dans ce vocabulaire, il n’y a pas de différence entre les cousins croisés et les cousins parallèles, ni les paternels, ni les maternels, mais le type de gradation des cousins – premier degré, second degré, troisième degré et quatrième degré – régit directement les règles de mariage (voir *infra*).

En adresse, deux termes particuliers manifestent la distinction de sexe dans les deux vocabulaires. Il s’agit de ‘*Utū* et ‘*Āmbay*. Ils désignent le (la) cousin(e) au 4^{ème} degré d’Ego en adresse de la consanguinité, c’est-à-dire l’extrême éloignement du cousin. Mais ils nomment aussi le conjoint d’Ego (‘*ambay* si Ego masculin et ‘*utu*’ si Ego féminin) en adresse de l’affinité, c’est à dire l’extrême proximité du conjoint, et dans ce cas, le début d’une chaîne d’un homme ou d’une femme. Ainsi, les termes d’adresse de sexe absolu ‘*ambay*/‘*utu*’ expriment deux niveaux de relation. Le point limite de la consanguinité est donc exprimé par les C4, car le sexe de ces parents est distingué en adresse à partir du moment où c’est la limite de se marier.

2. 4. La parentèle et autres notions hors vocabulaires

Plusieurs notions, hors vocabulaire, définissent l’appartenance à un groupe de parents et montrent aussi comment sont conçus les parents des générations éloignées.

Le vocabulaire de parenté étant bilatéral, Ego ne fait pas de distinction entre les consanguins paternels et maternels. Cependant, s’il a besoin de préciser la position d’un parent, il utilisera l’expression « du côté de la mère » (*baliwa sa ‘inā*’) ou « du côté du père » (*baliwa sa ‘ama*’). *Baliwa* est un terme polysémique qui exprime une relation de parenté, un lieu dans l’espace, un moment dans le temps et un changement d’état. Il signifie « côté ; vers (temps et espace), en direction de » comme dans les expressions suivantes : « du côté de/en direction de la cocoteraie » (*baliwa sa niyogan*) ou « au moment du matin/le matin » (*baliw surip* ; *baliw* est l’apocope de *baliwa*). Le terme *baliw-baliw* signifie « de chaque côté, à chaque extrémité de quelque chose ». Enfin, employé avec le préfixe verbal de la voix agentive *mag-*, il signifie « se transformer ; devenir » (*mag-baliw*). *Baliwa* exprime un

mouvement dans l'espace, dans le temps ou un état. Son emploi rapporté à la parenté montre qu'il y a des mouvements dans le vocabulaire.

La relation de consanguinité entre personnes est définie par le terme *katawohan*. Celui-ci est composé de la racine *tawo* « humain », à laquelle est ajouté l'affixe nominal *ka-* + racine + le suffixe *-an* indiquant à la fois la pluralité et une relation spécifique ; littéralement traduit *katawohan* signifie « des humains en relation ». L'expression *katawohan niko siya* peut se traduire « il est de mon humanité ». La notion d'humanité est ici très importante. Dans les faits, ce groupe de parents correspond à tous les parents consanguins d'Ego auxquels celui-ci fait référence, jusqu'à ses cousins au quatrième degré et leurs ascendants et descendants, c'est-à-dire une parentèle centrée sur Ego.

La parentèle est constituée d'un grand nombre d'unités plus restreintes. Il s'agit de la « relation réciproque entre la mère, le père et leurs enfants » *mag-tal-'anak*, c'est-à-dire la famille nucléaire¹. Cette unité peut se subdiviser encore en deux unités plus petites telle que la « (relation réciproque entre) un enfant et sa mère » *mag-tal-ina'* ('*inā*' « mère ») et la « (relation réciproque entre) un enfant et son père » *mag-tal-'ama'* ('*amā*' « père »).

Un troisième groupe de parents est désigné par le terme *kamag-'anak*, qui est un emprunt pilipino [traduit par *kin* en anglais], ainsi que par le terme espagnol *partido* « parent ». *Kamag-'anak* est composé des préfixes *ka-* (substantif) et *mag-* (« en relation avec ») et de la racine '*anak* « enfant ». La traduction littérale est « des enfants en relation »² comme le terme *minangyan* qui désigne la famille nucléaire (*mag-tal-'anak*). Selon un interlocuteur, le groupe de parents *kamag-'anak* est distinct de la famille nucléaire, car il est composé, au niveau des rituels mais aussi en rapport aux interdits³, des cousins au premier et au second degré, et de leurs parents.

Par contraste, le groupe de parents *katawohan* inclut les cousins au troisième et quatrième degré, et leurs parents des générations adjacentes. *Kamag-'anak* est donc plus restreint. La notion de parentèle a donc deux expressions distinctes entre elles et distinctes de la famille nucléaire : elle inclut ou non les « cousins au troisième et quatrième degré ». Nous adopterons

¹ H. Conklin mentionne le terme *mag-tal'anakan* « family (immediate). (< '*anak* (1) q.v.) » (*idem*, p. 182).

² H. Conklin a traduit *kamag-'anak* par « relative », « parent » en français, comme pour *katawohan* (1953, p.144). Néanmoins, ces deux termes ne sont pas synonymes.

³ Par exemple, il est interdit (*danga*, « ne ... pas ») de toucher ou de mettre les vêtements d'une personne qui ne fait pas partie de sa famille nucléaire (*mag-tal-'anak*), sinon il faut donner une amende ('*ayat*) de quatre fils de perles (la longueur n'a pas été précisée) à la personne associée ('*āpu*) à ce vêtement. Ainsi toucher ou porter le vêtement d'un cousin C1 est interdit.

comme traduction de *katawohan* l'expression « parentèle étendue » et celle de « parentèle restreinte » pour *kamag-'anak*, et famille nucléaire pour *mag-tal-'anak*.

Ces groupes de parents peuvent être illustrés par le schéma ci-après :

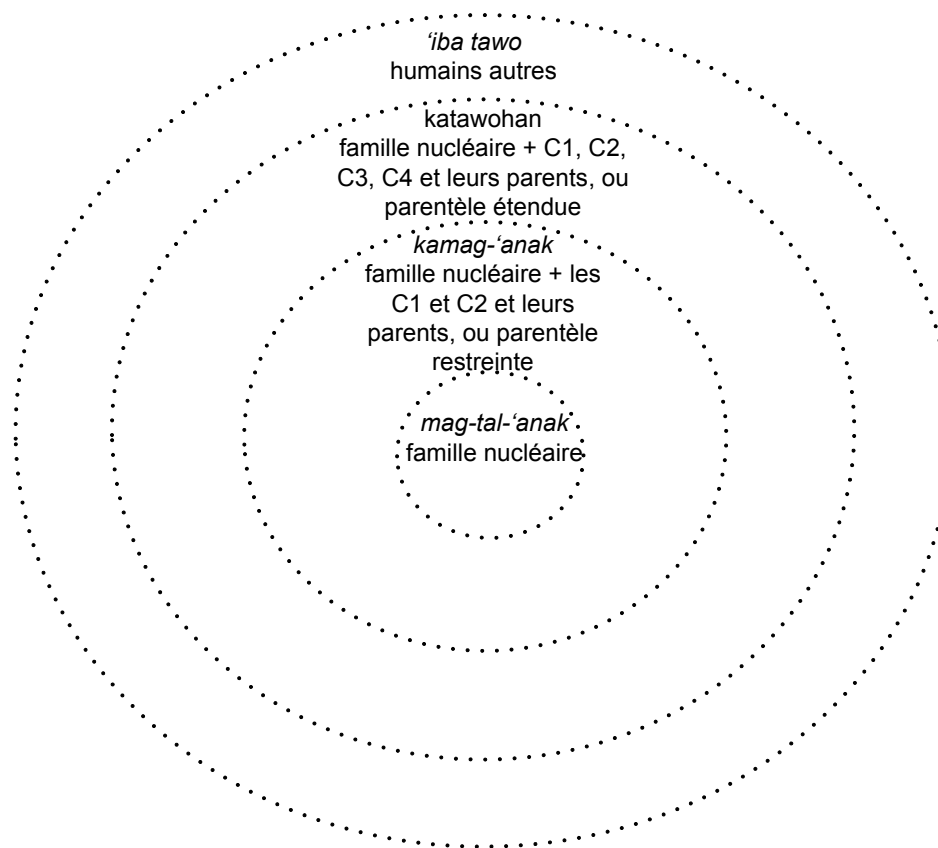


Schéma 7. Les groupes de parents

Un concept, proche de celui de génération est *sugdong*. Chaque « génération » *sugdong* s'ajoute (*sulput*) à la précédente. *Sulput* et *sugdong* ont également le sens de « rapiécer », comme un vêtement abîmé est rapiécé. Ainsi, *sugdong* peut être traduit par « génération entre deux autres ». Un interlocuteur nous a donné une définition de *sugdong* en employant l'expression « les parents résultant du (même) sang » (*mga partido magka-dugo*). *Magka-dugo* est construit de la racine *dugo* « sang » et du préfixe *magka-* qui est une forme verbale signifiant « avoir ; devenir ; résulter »¹.

D'après cette définition de la génération, « les parents de même sang », nous déduisons que les générations ne sont pas considérées comme isolées, mais qu'elles sont pensées en un ensemble : les générations se suivent d'une part, et une génération est en relation avec la précédente et la suivante d'autre part. Ainsi, le même sang est comme un flux.

¹ Le terme *magka-dugo* signifie aussi « avoir ses règles ».

A ce concept de « génération », répond un autre en relation avec la parenté. Il s'agit de *katubo'* qui signifie littéralement « de la même croissance »¹, c'est-à-dire une personne du même âge que Ego. *Katubo'* exprime l'horizontalité d'une génération en terme de relation entre des parents d'une même génération. Néanmoins, l'emploi du mot *katubo'* s'étend à des personnes non parentes. De plus, il est distinct du concept de « génération » *sugdong* parce que si un individu d'une génération donnée est en « relation de croissance » avec un autre de la même année, cela ne signifie pas qu'ils appartiennent à la même génération. En effet, des gens du même âge ne sont pas forcément de même degré générationnel.

Au concept « d'appartenance à une parentèle », défini plus haut, s'oppose un concept inverse « de non appartenance à une parentèle » qui est la locution « humain autre » *'iba tawo*, *'iba* signifiant « autre, différent » et *tawo* « humain », autrement dit, une personne hors parenté. Les descendants issus des générations G-/ +3, G-/ +4, sont pour Ego des cousins au troisième et quatrième degré qui font partie de la parentèle d'Ego. Par contraste, les descendants issus des générations G-/ +5, G-/ +6 et G-/ +7 à G0 ne font pas partie des parents d'Ego puisque leurs descendants sont en dehors de la collatéralité et considérés comme des « humains autres » (*'iba tawo*). Cela montre que l'important est l'ancrage des parents éloignés sur un « corps de parents ».

Les ancêtres à la tête (*pupu sa'ulo*, parents de G-7 et G+7) sont aussi parfois désignés par le terme « *pupu* aux articulations du corps » (*pupu sa kaluwashuwasan*). *Kaluwashuwasan* a pour racine *luwas* qui signifie « extérieur » comme dans l'expression « à l'extérieur de la maison » (*sa luwas balāy*). *Kaluwashuwasan*² désigne les articulations du corps, mais implique aussi l'idée de bordures de tout le vocabulaire de la consanguinité ; les ancêtres sont « ancrés » sur le corps humain dans les articulations, comme les « cousins au 4^{ème} degré » appelés les extrémités de la branche (*baliw sangā*) sont du côté des branches et par déduction le bout des bras du corps.

Ces mesures « anthropomorphiques » induisent que la parenté est « fixée » sur le corps humain en une gradation du bas du corps (plante du pied) jusqu'en haut du corps (tête) et réciproquement. Il nous semble que le vocabulaire de la consanguinité des Mangyan est

¹ La racine est *tubo'* « une pousse » et le préfixe *ka-* signifie « être identique à ; avoir la même position » ; *mag-tubo'* signifie « croître, pousser ».

² La racine dupliquée (indication du pluriel) est précédée du préfixe nominal/substantif *ka-* et suffixée de *-an* marquant dans ce cas le lieu ou la grande quantité de ce qui est indiqué par la racine, en l'occurrence ici les articulations du corps. *Kaluwashuwasan* implique également une idée des extrémités du corps (pas dans le sens d'une extrémité d'une ligne – bras, jambes – mais l'extrémité des os comme les genoux, les coudes, les poignets, les doigts, etc.).

exprimé, en quelque sorte, par un tronc constitué des générations G-/ +2, G-/ +1 et G0, et entouré des membres et de la tête, c'est-à-dire les générations G-/ +3, G-/ +4, G-/ +5, G-/ +6 et G-/ +7.

Les termes dans l'ascendance font référence à des parents déjà décédés. Comme Ego ne se réfère pas à un seul ancêtre, ils pourraient être traduits par le terme plus englobant « ancêtres », car ce sont des parents très éloignés. Par conséquent, le terme *pupu'* et ses dérivés (*pupu sa raprapa*, *pupu sa tu'ūd*, etc.) expriment l'origine, la base de toute parenté consanguine (les affins de ces générations n'étant pas nommés). Personne ne se souvient de ses ascendants des générations G-4¹, G-5, G-6 et G-7, et les descendants des générations G+4, G+5, G+6 et G+7 ne sont pas encore nés. Le comptage du temps pour ces générations est un éloignement. Les Mangyan disent au sujet des parents de ces générations qu'ils sont « loin, éloignés » (*arāyo*). Ce terme est donc employé dans le temps et dans l'espace. L'indistinction de sexe aux générations éloignées marque, d'une certaine manière, une atemporalité du passé et du futur.

Comme pour atténuer ce côté atemporel, le concept *sugdong* - défini comme une « génération entre deux autres » et « les parents d'un même sang » - exprime un flux qui monte et qui descend dans l'ensemble de la parenté entre les générations.

La parenté n'est pas seulement conçue dans un sens longitudinal unilinéaire des pieds à la tête, mais aussi de la tête aux pieds, avec Ego en position centrale. Ce dernier se trouve toujours aux pieds d'un corps de parents qui partent des pieds vers la tête au-dessus de lui et des pieds vers la tête au-dessous de lui.

Des termes du vocabulaire de parenté sont utilisés pour décrire certaines parties des arbres telles que « branche aînée » (*āka'an sangā*), « branche cadette » (*āri'an sangā*) et « à l'extrémité de la branche » (*baliw sangā*). Cette distinction exprimée par des termes empruntés au vocabulaire de parenté conforte aussi l'idée d'une opposition « aînés/cadets » d'une part, et montre que le concept de générations descendantes et ascendantes ne doit pas obligatoirement suivre la direction du haut, les ascendants, et du bas, les descendants d'autre part. Les générations ascendantes sont les plus proches des racines de l'arbre, car les branches les plus anciennes et donc les plus proches de la terre (les branches les plus basses). Les générations descendantes sont les plus éloignées des racines, car les plus hautes et les plus jeunes qui continuent le travail de la vie des ascendants.

¹ Les ascendants très éloignés sont rarement nommés en adresse comme dans le cas rencontré sur notre lieu de terrain, quand une arrière-arrière-grand-mère (G-4) appelait son arrière-arrière-petite-fille (G+4) *pupu*.

2. 5. Mariage et résidence

L'extension des générations et l'extension de la collatéralité en G0 avec la classe ambiguë des cousins (*pinsan*, *'arwa*, *'atlo* et *baliw sanga*) sont en relation avec la prohibition de l'inceste qui organise les interdits de mariage. Le « mariage idéal » est de choisir son conjoint au-delà de C4, c'est-à-dire de se marier avec un « humain autre », hors parentèle.

Comme nous l'avons vu, la parenté est organisée en plusieurs groupes de parents. Les catégories des plus proches aux plus éloignées d'Ego, sont composées de la catégorie des germains, puis de la catégorie des cousins C1 et C2 ; ces deux catégories constituent la parentèle « restreinte ». Les C3 et C4, eux, font partie de la parentèle « étendue ». Au-delà des C4, les personnes sont des « humains autres » (voir le schéma 7, p. 105).

Le choix du conjoint est limité par les interdictions. L'interdiction est exprimée par deux termes : d'une part, « ne...pas » (*danga*)¹ et d'autre part, l'adjectif néfaste (*da'ot*) qui renvoie à la notion de *parawān*. Rappelons que *parawān* désigne à la fois le lieu sous la terre, les ancêtres sous la terre (*'āpu Parawān*), et les interdits en relation avec ces ancêtres.

En premier lieu, cette relation est définie par la glose suivante :

« Ne touche pas à ces personnes : les [tes] enfants, C1, neveux/nièces, oncles/tantes, petits-enfants/grands-parents ou C2 ! »².

Toute union entre ces parents proches est appelée *kararanyan*. Ce terme est construit de la racine *'arani* « proche, près (temps et espace) », du substantif *ka-*, du pluriel *-r-* et de l'affixe *-an* (relation entre et/expression de lieu). Littéralement traduit *kararanyan* signifie « des proches en relation (sous-entendu du point de vue d'une relation sexuelle) » ou « relation entre proches ». Pour être plus clair, nous avons pensé traduire ce terme par « inceste ». Cependant, les Mangyan utilisent souvent le terme *kararanyan* pour définir un mariage entre C1, et nous avons entendu une fois son emploi pour définir un mariage entre C2. Certaines relations « incestueuses »³ débouchent donc sur un mariage entre C1 et sur un

¹ Il n'existe pas de terme générique pour exprimer l'interdiction ; le terme pilipino *bawal* « il est interdit de » est souvent employé.

² *Mga 'anak, mga pinsan, bāpa', bāyi', laki, 'ido 'u ka 'arwahan, danga pag garaw tunda pag tawo !*

³ Selon une étude de législation comparée pour le Sénat (www.senat.fr) en 2002 à propos de la répression de l'inceste en Europe, sur huit pays (Allemagne, Angleterre et Pays de Galle, Danemark, Espagne, France, Italie, Portugal et Suisse) seul le Portugal interdit les relations sexuelles entre parents jusqu'au 2^{ème} degré. Tous les autres pays interdisent les relations sexuelles entre les descendants en ligne directe et entre frère et sœur. Les

mariage entre C2. Il n'est donc pas légitime de traduire *kararanyan* par « inceste ». Pour les Mangyan, la « relation entre proches » regroupe l'inceste en ligne direct, mais aussi les mariages entre cousins jusqu'à C2. En étudiant les rituels accomplis pour les différents types de « relation entre proches » (*infra*, sous-section 2. 5. 2 de ce chapitre), nous nous apercevons que c'est le rituel qui distingue le degré de ce que nous appelons inceste ; autrement dit, tel rituel correspond à tel type de « relation entre proches ». Ainsi, nous garderons la traduction « relations entre proches » sans préciser à chaque fois qu'il s'agit de relation sexuelle.

En second lieu, le mariage est interdit ou néfaste entre les cousins jusqu'au 4ème degré inclus, c'est-à-dire à l'intérieur de la « parentèle » (*katawohan*). Par conséquent, une personne doit se marier avec un « humain autre » n'appartenant pas à sa parentèle étendue.

Dans les faits, nous avons observé que les mariages entre collatéraux de G0 sont de plus en plus fréquents à mesure que l'on s'éloigne du premier degré de collatéralité C1. Nous avons appelé ces mariages « mariages néfastes » en contraste avec les « relations entre proches ». Chaque fois que *kararanyan* est évoqué dans l'exégèse, il définit une relation entre parents et enfants, entre germains, entre collatéraux de G0 et de G-1, entre C1 et parfois entre C2. Cela suppose la définition d'un premier groupe de parenté qui exclut le mariage jusqu'aux C2, c'est-à-dire la parentèle restreinte. L'union entre C3 et C4 est aussi néfaste puisque le mariage « idéal » est celui entre deux humains autres, mais elle est fréquente et possible quand un rituel est effectué.

La règle consiste donc à faire un mariage en dehors de la parentèle à partir du cousin au cinquième degré issu de G-5. Le comptage précis des degrés de collatéralité à G0 est donc indispensable et les degrés comptés jusqu'aux C4 font sens dans les relations de mariage. Quand un Mangyan dit qu'untel s'est marié avec son C3, par exemple, il expliquera presque toujours que l'un des deux parents de l'un est « en relation C2 » (*mag-'arwa*) avec l'un des deux parents de l'autre. Remonter aux générations supérieures souvent jusqu'à G-3 (*'umput*) est un exercice courant pour connaître le degré de parenté.

Les mariages entre C1, C2, C3 et C4 sont néfastes parce que leur occurrence provoque le courroux des ancêtres du *Parawān*. Ainsi quand un mariage entre parents proches a lieu :

« Le *Parawān* remarque [« lève la tête de sous la terre vers la surface de la terre »] que ton conjoint n'est pas un humain autre »¹.

Ou encore :

relations sexuelles entre collatéraux de générations adjacentes (par exemple oncle et nièce) ne sont pas, *a priori*, considérées comme un inceste dans ces pays.

¹ *Pag tanda'on Parawān pag balaw kuno 'iba tawo kanmo 'asawa.*

« Quand les humains en relations (de parenté) [les membres d'une parentèle étendue] se marient, leurs enfants tomberont malade s'ils n'ont pas fait effectuer le rituel *dāniw*¹ avant de se marier »².

Ou encore :

« Le *Parawān* en colère pense : pourquoi t'es-tu marié ici ? Je te tuerais ! »³.

Les mariages entre cousins C1 et C2 sont néfastes et sont qualifiés de « relations entre proches ». Ils sont cependant réalisés – comme pour les mariages entre C3 et C4 - en échange de l'accomplissement du rituel « descendre au *Parawān* » (*sadsad sa Parawān*) (p. 174).

Développons plus avant la relation des vivants avec la catégorie des ancêtres du *Parawān*. Ce terme est construit de la racine *pāraw* « disparaître » et du suffixe *-an* qui indique le lieu. Littéralement traduit il signifie « lieu où disparaît ». Ce sens littéral est en relation avec les méfaits⁴ des vivants qui sont jetés au *Parawān* et y disparaissent. Les ancêtres du *Parawān* (*'āpu Parawān*), aussi appelés les ancêtres terre (*'āpu daga*), « se mêlent » (*mag-dulaw*) des humains quand ces derniers ont fait une faute et leurs donne des difficultés. Il est comparé à la prison (*pirisohan*⁵) des humains néfastes.

Une nuance est à dégager : soit les vivants accomplissent un acte dit *parawān*, c'est-à-dire que la faute a déjà été commise, ou bien les ancêtres du *Parawān* préviennent par l'intermédiaire d'animaux sauvages ou domestiques qu'une faute va être commise par l'un des membres de la famille (voir *supra*, p.78). Dans la seconde situation, le *Parawān* provoque l'événement *parawān* avant qu'il y ait un accident, une catastrophe naturelle, une maladie ou un décès ; autrement dit, il précède l'événement néfaste. Tous s'accordent pour expliquer que les actes ou les événements dits *parawān* sont nombreux, mais que la « base/le fondement/l'origine » (*pū'on*) est unique et est le *Parawān*⁶.

Les conséquences d'un acte *parawān* (une faute commise par un vivant) ou d'un événement provoqué par le *parawān* sont les suivantes : tuer quelqu'un (couper le souffle), tomber malade (fièvre : chaleur, le chaud est globalement néfaste), devenir paresseux (l'inaction/la prostration), être mordu par un serpent, tomber de haut (arbre/rocher/maison :

¹ Les *dāniw* sont des ancêtres qui permettent à l'officiant qui est en relation avec eux de voir les esprits malveillants, les esprits des vivants et des morts, et les ancêtres.

² *No mag-'asawa ti mga katawohan, masakiton kanda 'anak no 'unman nagpa-dāniw bag'o nag-'asawa.*

³ *Magka-'isog ti Parawān. Haiga kawo nangasawa siyon ? Kawo kang matyon !*

⁴ Voir en annexe p. 438 les quatre-vingt sept *parawān* répertoriés.

⁵ Emprunt espagnol.

⁶ Dans les discours, ce lieu englobant un certain nombre d'ancêtres (eau, terre, tonnerre, tremblement de terre, et tous les morts transformés en ancêtres) est souvent employé au singulier.

trajet identique à la mort, de haut en bas), glissement de terre (dû à une inondation), trop de soleil (sécheresse), trop de pluie (inondation : humidité à outrance qui déclenche le processus de pourriture). Le *Parawān* ordonne aux animaux et aux différents ancêtres de provoquer ces événements si la situation *parawān* n'a pas été rétablie par un rituel *dāniw* spécifique appelé *magpa-ligsik* ou *pa-ligsik*. En effet, le seul moyen de rétablir une situation normale est de parler aux ancêtres du *Parawān* par l'intermédiaire des ancêtres *dāniw* (*infra*, chapitre 3). Pendant ces rituels, l'acte *parawān* est jeté au soleil couchant et fond au soleil, c'est-à-dire qu'il a disparu¹ ou que « le néfaste a suivi le soleil, le néfaste a été jeté »². Les choses néfastes étant sur la terre, les vivants les jettent au soleil couchant, car c'est le *Parawān* qui se charge de punir (*parusa*, emprunt pilipino) les humains qui ont commis des fautes. Le soleil couchant et le *Parawān* sont un même lieu.

Si le rituel n'est pas accompli, le *Parawān* prend le souffle des humains (*mag-bu'ol harop tawo*) alors que les morts « étranglent » (*kuga'on*) les vivants. Les morts et le *Parawān* ont en commun de couper le souffle des vivants³. Dans les deux cas, cela provoque la maladie suivie ou non de la mort. Le *Parawān* enlève le souffle alors que les morts empêchent le souffle de sortir (« étrangler » implique que le souffle est gardé à l'intérieur). Si le souffle est, d'une façon ou d'une autre, retiré d'une personne, elle meurt. Ceci montre que le souffle relie le *karādwa'* et le corps de la personne.

Un autre aspect du mariage entre parents proches est la connotation de quelque chose de « sale »⁴ (*mayagting*) dans l'expression « ils se sont salement mariés » (*nangasawa sida mayagting*). Dans ce même sens, une phrase d'une des invocations aux ancêtres du *Parawān* précise le caractère non humain de la relation : «...nous [exclusif] cousins au 1^{er} degré avons copulé... »⁵. Le terme « copuler » (*takpal*) est péjoratif puisqu'il est employé d'ordinaire pour l'accouplement des mammifères. C'est l'expression employée dans le mythe de l'inondation, pour l'inceste père-fille. Les Mangyan disent que les porcs et les chiens n'ont ni mère ni père ni germains puisqu'ils s'accouplent entre eux. Les personnes qui ont eu une « relation sexuelle entre parents proches » sont comparées à des porcs et à des chiens. Un des rituels à

¹ Au couchant, les choses disparaissent et deviennent invisibles comme chez les *Paimboa* de Nouvelle-Calédonie où le levant est visible et le couchant invisible (Voir D. Bretteville, 2002, p. 310).

² *Nag-kuyog ti da'ot sa 'init, na-'i-yamot ti da'ot.*

³ Par contraste, les esprits malveillants (*labāng*) mangent le corps des vivants et un vivant fait peur au *karādwa'* d'un autre vivant. Il n'est pas question ici de couper ou prendre le souffle.

⁴ Pour se faire une idée de cette notion, voici d'autres occurrences considérées « sales » : la terre venue d'une tombe, la chair en décomposition sur les os et les excréments de porcs.

⁵ ...*kami 'inda nanrakpalan mag-pinsan...*

effectuer dans ce cas est de faire manger les « fautifs » avec les porcs et les chiens pendant cinq jours, afin que leur sang devienne comme du sang de porc et de chien (voir *infra*).

2. 5. 1. La « relation sang »

En ce qui concerne le mariage entre parents proches, ce n'est pas le souffle qui est en cause mais le sang. Une interlocutrice a commenté comme suit les mariages entre des C2 ou des C3 :

« [Se marier avec] le cousin au second degré signifie que leur sang est devenu deux, [se marier avec] le cousins au 3^{ème} degré fait que le sang est devenu trois »¹.

Cette glose suggère que l'inceste est en rapport avec le sang. Si nous continuions les paroles de cette femme, nous pourrions ajouter selon notre logique que « ... le mariage entre cousins au 4^{ème} degré fait que le sang devient quatre ». Ainsi, le sang devient deux lors d'un mariage entre C2, trois lors d'un mariage entre C3 et quatre lors d'un mariage entre C4. Cette logique impliquerai que lors d'un mariage entre C1, le reste un, c'est-à-dire qu'il n'est pas du tout diversifié. Cependant, les interlocuteurs n'ont pas dit clairement que le sang restait un lors d'un tel mariage.

Lorsque des cousins C1 se marient, c'est plus « grave » (*dilikado*, emprunt espagnol) quand leurs pères sont frères et moins grave quand leurs mères sont sœurs. Cette glose indique que la descendance par un homme et par une femme est distincte. Ce que nous savons est que le sang est transmis d'une génération à la suivante par le père, et secondairement par la mère. Un interlocuteur explique à ce sujet que :

« Le sang vient du père ... [et] ce qui ajoute du sang vient de ce que nous [inclusif] mangeons »².

Cette dernière glose révèle que si les cousins germains au premier degré descendent de deux frères, ils ont une seule et même « relation sang » et s'ils descendent de deux sœurs, ils ont une « relation sang » différente puisqu'ils ont un père différent (même si leurs mères sont sœurs)³.

¹ *Ti pinsan kunu sa 'arwa kay 'ibog sabi'on na-duwa-duwa kanda dugo', ti pinsan kunu sa 'atlo' magka-tlo' ti dugo'.*

² *Ginan sa 'āma' ti dugo'...tig dagdag dugo ginan sa kanta kina'on.*

³ Dans sa thèse (1994, p. 263), R. Kasberg écrit à propos des Gubatnon (voisins des Mangyan) « Children conceived by the same father are considered full-siblings (patar'āri su'ud) ; children of the same mother but

Ainsi, nous comprenons qu'un homme et une femme non parents se marient pour que les « relations sang » se diversifient. Deux « relations sang » différentes sont nécessaires pour constituer un enfant. Autrement dit, si la « relation sang » est la même ou pas assez diversifiée, il n'y a plus deux « relations sang » pour composer l'unité, mais une seule, et il y a inondation.

Quand un enfant naît d'une union *kararanyan* entre parent et enfant ou entre germains, le sang de l'accouchement ne doit surtout pas pénétrer dans la terre sous la maison sur pilotis, car le contact entre ce sang et la terre provoquerait une inondation comparable à celle du mythe fondateur. Dans une telle situation, il faut recueillir le sang dans un récipient et l'accrocher à une haute branche d'un arbre comme le placenta ('*alulunan*) de tout nouveau-né, fruit d'un mariage. Au contraire, le sang d'une naissance issue d'un mariage est laissé en contact avec la terre.

Le traitement du sang de l'accouchement et du placenta forme un système. Dans le cadre d'un mariage, le sang de l'accouchement est laissé s'écouler sous la maison et pénètre la terre. Le placenta est enterré avec le cordon ombilical sous la maison ou bien placé dans un réceptacle en bambou attaché à une haute branche dans un arbre. Des feuilles de la liane *dalamo*¹, extrêmement irritantes au contact de la peau, sont ajoutées au placenta afin d'en éloigner les esprits malveillants. Ces deux traitements (placenta enterré ou suspendu), considérés comme équivalents (il n'y a pas de préférence) sont accomplis pour empêcher les esprits malveillants de manger le placenta et de s'approprier l'esprit du nouveau-né.

En ce qui concerne une naissance d'un enfant issue de la première catégorie d'union proche *kararanyan* (parent-enfant, frère-sœur), une interlocutrice explique que :

« Si ce sang est mélangé à la terre, c'est l'inondation, la terre est détruite »².

Comme le précise une interlocutrice, la terre « se divise en deux » (*mag-tunga*) ou « la terre se divise en [deux] branches » (*mag-sangā ti dagā*) pour laisser jaillir l'eau du *Parawān* par la base de l'un des piliers de fondation de la maison. Le pilier de fondation est le lien entre la surface de la terre et le monde souterrain, car il s'enfonce dans celle-ci. Cette même interlocutrice explique que l'eau jaillit pour nettoyer (*mag-linis*) la terre.

different fathers are half-siblings (patar'āri hānig) ». Autrement dit, un même père donne deux germains à part entière, une même mère donne des demi-germains. Ainsi, la relation sang de la mère à l'enfant est subordonnée à celle du père à l'enfant.

¹ *Tragia hirsuta* Blm. Var. *irritans* Merr. (Euph.) [Euphorbiaceae].

² No minsan 'inda pag dugo' sa daga' 'abi gunaw yi, da'ot yi ti daga'!

Le placenta d'un nouveau-né, issu d'un mariage (entre C1, C2, C3 et C4, et entre « humains autres ») est placé en dessous ou au-dessus de la terre alors que celui issu d'une union *kararanyan* est systématiquement placé au-dessus de la terre avec le sang de l'accouchement. Ainsi le sang et la terre sont en étroite relation. Illustrons la distinction sang de l'accouchement issu d'un mariage et celui issu d'un inceste par deux schémas :

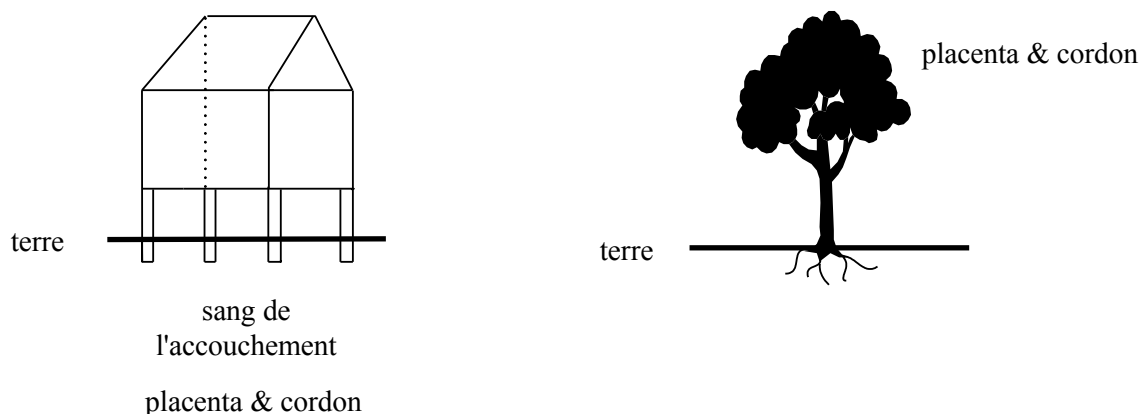


Schéma 8. Traitement du sang et du placenta d'un nouveau-né issu d'un mariage

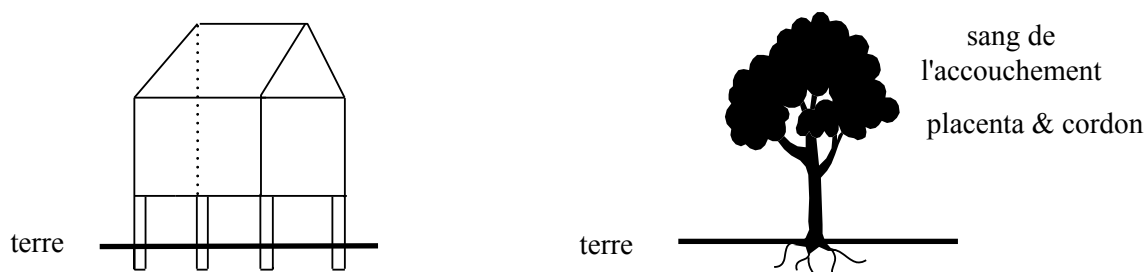


Schéma 9. Traitement du sang et du placenta d'un nouveau-né issu d'un inceste

La comparaison des deux schémas montre l'évidence de l'isolement du sang et du placenta par rapport à la terre dans le cadre d'une naissance issue d'un inceste, d'une même « relation sang » (Fig. 2.). Elle confirme que l'être humain issu d'un mariage, c'est-à-dire de deux « relations sang » diversifiées, est compris (ou partie intégrante de) dans la terre dès sa naissance et est en relation avec les ancêtres (Fig.1). Dans le cas où le placenta est placé en haut d'un arbre, le sang de l'accouchement est en contact avec la terre, donc les ancêtres. Ainsi, la relation à la terre passe par la naissance.

Ces données sur la relation sexuelle et la constitution d'un descendant révèlent que le sang a une place importante dans la conception Mangyan. Toutefois, étant encore dans le doute à ce propos, nous en resterons à ce stade de l'analyse. Les prohibitions du mariage sont strictes, mais dans les faits, des mariages entre collatéraux de la même génération ont lieu et sont de plus en plus nombreux au fur et à mesure de l'éloignement des cousins.

Il arrive aussi que des cousins au premier degré se marient, provoquant la contrariété, le mécontentement et le malaise dans la société, et non pas de la parentèle uniquement. Ce type de mariage est exceptionnel et les membres de la famille proche essaient de ne pas l'ébruiter. Toutefois, la nouvelle se répand inévitablement. Le courroux provoqué au *Parawān* a pour conséquence, d'une part, le dérèglement des éléments - pluie, vent, soleil, éclipse - directement bénéfiques à la croissance des cultures, et d'autre part, la maladie qui frappe les enfants à venir, parfois jusqu'à les faire mourir.

Lorsque des cousins se marient, pour éviter les représailles des ancêtres, un rituel doit être effectué. Celui-ci est différent selon le degré de cousinage.

2. 5. 2. Le traitement rituel des « relations entre proches »

Trois traitements rituels sont accomplis et répartis selon le degré de proximité de la « relation sexuelle entre proches » (*kararanyan*) :

Les mariages entre C2, C3 et C4 nécessitent seulement l'accomplissement du rituel « descendre au *Parawān* » (*sadsad sa Parawān*), un type de rituel *dāniw* étudié p. 174.

La relation proche entre cousins germains, aboutissant à un mariage, nécessite les rituels « descendre au *Parawān* » et « faire pénétrer dans l'eau » (*magpa-sugda sa danum*). Celle qui n'aboutit pas à un mariage requiert les rituels « descendre au *Parawān* » appelé *mapa-sakilaw*¹ et « faire pénétrer dans l'eau ».

L'inceste entre parents et enfants, entre germains et entre oncles/tantes et neveux/nièces requièrent le rituel *pandag*² ou le rituel « manger avec les porcs et les chiens ».

2. 5. 2. a. « Faire marcher/pénétrer dans l'eau/au *Parawān* »

Ce rituel ne concerne que la relation entre des C1 qu'il y ait mariage ou non. Le lendemain, le matin ou dans la matinée, suivant l'accomplissement des rituels « descendre au *Parawān* » ou *magpa-sakilaw* (p. 174), le même officiant effectue le rituel « faire marcher/pénétrer dans l'eau/au *Parawān* ». Ce rituel se déroule dans l'eau d'une source, qui ne tarit pas, dans une rivière provenant d'une telle source ou dans la mer. L'officiant donne la

¹ Ce rituel est identique au rituel « descendre au *Parawān* » si ce n'est que chacun des bénéficiaires a son propre officiant i.e. il y a deux officiants distincts. Nous ne connaissons pas le sens de ce terme.

² Autrefois ce rituel était aussi accompli pour les relations *kararanyan* entre des C1.

main aux deux bénéficiaires pendant que tous trois marchent dans l'eau en invoquant les ancêtres du *Parawān* :

« Même s'ils vont pêcher, même s'ils se déplacent en pirogue, ils ne rencontreront pas de gros poisson [mérrou ou requin] ! »¹.

Et encore

« Ne vous mêlez plus ! Si vous êtes encore affectés/en colère, prenez les, je suis leur avocat ! »².

Puis les bénéficiaires appliquent de l'eau sur leurs jambes et leurs bras (*hi'ulud/hingulud*³). Cet acte vise à simuler le contact avec l'eau comme lorsqu'une personne pêche, traverse une rivière, se lave ou puise de l'eau à une source.

A ce moment là, si aucune anguille (*'alunot*) ou aucun crabe (*kagang*) - émissaires des ancêtres de l'eau - ne sort de l'eau douce ou un énorme poisson - émissaire des ancêtres de la mer - ne sort pas de la mer, cela signifie que les ancêtres ne sont plus affectés. Les bénéficiaires ne risquent plus d'être emportés ou mangés par un animal aquatique. Il s'agit donc d'une sorte d'épreuve pour savoir si les ancêtres du *Parawān* sont encore en colère envers les fautifs.

La relation sexuelle entre parents et enfants, entre germains et entre oncles/tantes et neveux/nièces requiert un rituel en rapport à l'acte de « manger avec » (*mag-saro*).

2. 5. 2. b. « Manger avec les porcs et les chiens »

Ce rituel consiste à enfermer les fautifs dans un enclos à porcs et de les y laisser pendant cinq nuits⁴. Ils y mangent et dorment avec les porcs. L'auge des chiens leur est aussi attribuée. Le fait de manger avec ses animaux a pour conséquence que le sang des fautifs devient identique à celui des porcs et des chiens. Une interlocutrice explique :

« Ton sang est fait identique au porc et au chien. N'est ce pas que le porc n'a, ni mère, ni germains, c'est avec eux qu'ils copulent. Ils [les fautifs] ont été fait comparable au porc ! »⁵. (Une femme de 100 ans)

¹ 'Una mandagat sida, 'una sida manakay sa baluto', balaw sida mag-takdan 'isda la'on !

² Kamo danga yi magka-dulaw, 'inda yi kamo no magka-'isog bul'a yi niyo, 'ako 'inda kanda abokado !

³ Termes différents de « se laver » *marigos* ou *mag-damay* pour un premier bain après une maladie.

⁴ Les Mangyan comptent en nuit et non en jour.

⁵ 'Ipag-pareho kanmo dugo' sa babuy kag 'ido. Ti babuy kabay 'unman may 'ina 'unman may patar'ari', tida kay takpal. Pinapareho yi sida sa babuy!

Manger avec ces mammifères qui ne reconnaissent pas les relations de parenté provoque la transformation du sang d'un humain en sang de porcs et de chiens. Ainsi, les ancêtres du *Parawān* ne sont plus affectés, probablement parce qu'ils ne reconnaissent pas leurs parents, et ne provoquent pas de catastrophes.

Ces animaux transmettent une « relation sang » aux humains quand ils mangent ensemble. Dans la glose, l'interlocutrice emploie le terme *mag-saro'* qui signifie « manger dans le même van », excepté que dans les faits, les animaux partagent leur auge (et non pas leur van). Manger ensemble signifie donc transmettre une « relation sang » ; lorsqu'on mange la même nourriture, la « relation sang » passe entre les deux personnes ou entre la personne et l'animal. Partager de la nourriture revient à partager une « relation sang ».

Pour les humains, « manger dans le même van » implique une relation de parenté, c'est-à-dire avoir le même sang (consanguins), « être mélangé » (*sa nangamot*), c'est-à-dire être adopté, être marié ou bien être un affiné de même sexe. Les célibataires de sexe opposé et non parent ne peuvent pas manger dans le même van s'ils ne sont pas encore mariés ou s'ils ne sont pas en situation de cour avancée (relations sexuelles) au su des parents. Par contre des consanguins de même sexe et des parents et leurs enfants mangent ensemble. Quand le conjoint d'Ego est absent, il ne peut pas manger avec ses affins ou avec quelqu'un d'autre sauf s'il est de même sexe, célibataire ou non, que ses consanguins. Ainsi, deux personnes mangent dans le même van quand elles ont une relation de consanguinité en ligne directe (parents/jeunes enfants, grands-parents/jeunes enfants ou jeunes germains en bas âge), quand elles sont de même sexe (germains et collatéraux après la puberté, tantes et nièces, oncles et neveux, etc.), quand elles sont mariées ou quand elles ont une relation d'affinité de même sexe. La relation « manger dans le même van » est régulée par l'interdit de relations sexuelles puisque, par exemple, un fils (après la puberté) et sa mère ne peuvent manger ensemble tout comme des cousins de sexe opposé qui ont l'âge de la puberté.

En outre, bien qu'il n'y ait pas de rituel d'adoption, le fait de manger avec certaines personnes implique qu'il y a eu « adoption », ou qu'il y a une relation autre que le simple fait d'être un humain. Notons également que la racine du terme « manger » *mag-ka'on* est *ka'on*, la même que le terme donner *magpa-ka'on*. Manger renvoie à l'idée de donner. Manger avec les porcs et les chiens correspond à donner quelque chose.

Cinq nuits passées avec les porcs arrêtent le processus de colère - risque de maladie ou de mort - des ancêtres du *Parawān*. Nous verrons que le chiffre « cinq » (cinq nuits), chiffre impair est en rapport avec la mort.

Effectuer le rituel « descendre au *Parawān* » (« paiement » en perles enfilées et fils de coton) n'est pas nécessaire, car les fautifs sont assimilés aux porcs et aux chiens. On dit que le corps des fautifs ne risque plus rien et que leurs enfants à venir, en cas de mariage (entre cousins C1), ne tomberont pas malade.

Une « relation sexuelle entre proches » est le seul événement qui mette en danger toute la société par ses conséquences catastrophiques (typhon, inondation, tremblement de terre, glissement de terrain ou sécheresse dans des proportions démesurées), comme dans le mythe étudié dans le premier chapitre, et ce n'est que par un traitement rituel que l'ordre est rétabli. Autrefois, il était puni de mort au cours du rituel *pandag* dont il est question ci-après.

2. 5. 2. c. Le rituel *pandag*

Ce rituel consistait autrefois¹ à attacher ensemble les deux personnes à une pirogue ou un radeau. De la nourriture (riz et viande cuits) était posée dans l'embarcation. Puis une pirogue emmenait l'embarcation en haute mer pour que les fautifs y meurent. Un gros poisson (mérrou ou requin ; comme dans le mythe fondateur de *Lakī* et '*Idō Pū'on*) les avalait ainsi que l'embarcation. Ou bien une ancre était attachée au bout d'une corde et l'embarcation coulait.

Les Mangyan mentionnent que les nourritures étaient des provisions pour les fautifs. Or, ceux-ci ne pouvaient les manger puisqu'ils étaient attachés. Par conséquent, nous faisons l'hypothèse qu'elles sont des offrandes destinées aux ancêtres de la mer et du *Parawān*.

Les corps des fautifs n'étaient pas récupérés, mais reconstitués par une couverture et des vêtements (p.244), qui enveloppaient des herbes odoriférantes (les mêmes que celles utilisées par les ancêtres *dāniw* ; *infra* chapitre 3) et étaient directement déposés dans la grotte des os cachés.

Le rituel *pandag* était accompli, car les fautifs n'avaient pas de quoi compenser le travail rituel de l'officiant et les ancêtres du *Parawān* au moyen de perles anciennes et dorées anciennes. Leurs parents n'ayant plus de compassion (*'awa*) pour eux, les condamnaient à

¹ Il n'est plus accompli à présent du fait de la loi du gouvernement philippin interdisant les crimes.

mourir de cette façon. Leurs corps sont donnés aux ancêtres à la place des perles qui représentent le corps et des fils de coton qui représentent le souffle (p. 177)¹.

Deux des rituels accomplis pour réparer une relation rompue par l'inceste sont en rapport avec l'eau. Le rituel *pandag* effectué pour une relation sexuelle entre parent/enfant, germains, oncles/nièces, tantes/neveux, grand-parent/petit-enfant envoie directement les incestueux en mer. Les fautifs, qui représentent les offrandes, sont mangés par les ancêtres du *Parawān*. Le second rituel « Faire pénétrer dans l'eau », accompli lors d'un mariage ou de relations sexuelles sans mariage entre cousins C1 est un test pour s'assurer que les ancêtres ne sont plus en colère. Les fautifs deviennent eux-mêmes les piliers de fondation (chemin par lequel les ancêtres du *Parawān* envoient le mэрou ou l'ancêtre tonnerre, mais aussi lieu où sont placés la compensation de perles enfilées et de fils de coton lors du rituel « descendre au *Parawān* » accompli pour un mariage entre cousins C1, C2, C3 et C4), mais, comme on ne peut pas les enfoncer dans la terre, ils sont mis dans l'eau. Ils sont le contact avec le *Parawān*.

Si les personnes ne sont pas protégées par ces rituels, elles seront mangées par des animaux aquatiques ou bien elles se noieront en étant emportées par ces derniers. Un officiant nous a précisé que les humains (autre désignation peu fréquente des ancêtres) du *Parawān* prennent les personnes par l'intermédiaire de l'anguille ou du poisson. De plus, afin d'éviter la colère de Grand-mère et Grand-père d'origine (voir le mythe *infra*), elles doivent jeter dans la mer une offrande de perles.

Pour éviter de se marier avec un cousin C2, C3 et C4, le comptage des degrés de collatéralité en remontant par les générations ascendantes est fondamental. En effet, selon un interlocuteur, les jeunes gens qui se font la cour ne savent pas forcément qu'ils ont une « relation de cousin C2, C3 ou C4 » parce que leurs parents ne leur ont pas expliqué leur généalogie ou bien ne savent pas que leur enfant flirte avec, par exemple, un cousin C2. Il est vrai que le caractère secret de la cour ne permet pas aux parents de savoir immédiatement quel est le jeune homme qui fait la cour à leur fille. Bien souvent, ils découvrent leur futur gendre seulement après une période de cour suffisamment longue pour qu'un sentiment d'amour et une relation sexuelle se soient instaurés.

¹ Une autre façon de régler cette situation était de se pendre (*'ugut*) afin de ne plus ressentir une honte profonde vis-à-vis de la société. Se donner la mort par pendaison est une conséquence d'une part de la honte provoquée par un acte criminel ou « incestueux » et par des dettes impayables, et d'autre part du désespoir d'un amour impossible. Se pendre c'est se couper le souffle.

Notons aussi que lors d'un mariage entre parents proches, les termes de consanguinité se transforment en terme d'affinité. Les oncles *bāpa'* et tantes *bāyi'* (parents des cousins) deviennent des affins (*manugang*) et leurs germains des *balāyi*. Les germains du conjoint (c'est-à-dire des cousins) sont appelés *bayaw*.

Un autre type de mariage est néfaste. C'est celui entre affins.

2. 5. 3. Le mariage entre affins

Un mariage entre affins *bayaw* ou *balāyi* ne provoque pas la division de la terre ni du sang, mais est parfois considéré comme néfaste sans toutefois être qualifié de « relation sexuelle entre proches ». Il ne pose pas de problème à la société, mais il est préférable que Ego se marie avec un « humain autre », ni consanguin ni affin. La glose suivante confirme cette préférence :

« Ne te marie pas avec un affin [*balāyi*] même s'il est un humain autre ! »¹.

Cette glose sous-entend qu'il y a des affins qui ne sont pas humains autres quand les mariages ont lieu entre cousins C1, C2, C3 et C4. De plus, les affins sont aussi considérés comme des humains autres. Ces derniers incluent donc les affins (*bayaw*, *balāyi*...) et les « humains autres » non affins. Cette méfiance du mariage entre affins est corroborée par une notion propre à ce type de mariage. Lorsque des mariages répétés entre les deux mêmes parentèles ont lieu, les relations sont « entremêlées » (*nanurungtungan*, racine *tungtung*²) et c'est néfaste. C'est le cas quand deux affins d'une même parentèle où Ego s'est marié en premier, épousent deux membres de la parentèle d'Ego (trois mariages entre deux parentèles). La dissuasion du mariage répété entre affins implique que celui-ci doit apporter de nouvelles relations sociales comme le sang qui constituera les descendants. Si trop de mariages ont lieu entre deux mêmes parentèles, le sang ne se mélange plus ; les « relations sang » ne sont pas assez diversifiées.

Dans un mythe, une grand-mère empoisonne sa petite-fille, car elle veut se marier avec son époux (*'umagad* de G+2, le conjoint de sa petite-fille). Le mythe révèle que ce type de

¹ *Danga mag-'asawa sa balāyi 'una 'iba tawo siya !* (Un officiant du *dāniw*, 55 ans).

² Le synonyme de ce terme est « entrelacé/enroulé sur, torsadé » *baribidan*, plutôt employé pour les mesures de perles (*binaribid*) et les liens (cordes de rotin ou d'écorce, ficelles de coton, etc.).

mariage est néfaste parce que c'est une relation réciproque d'affinité *balāyi- 'umagad* d'une part et que c'est un mariage entre deux générations alternes d'autre part. A ce propos, quand deux personnes avec une grande différence d'âge se marient, elles sont l'objet de plaisanteries.

Les « humains autres », descendants à G0 issus des générations G-5, G-6 et G-7, sont les conjoints potentiels avec lesquels Ego peut se marier. Ces personnes sont les descendants des ascendants déjà morts pour Ego. Ces derniers relèvent donc de l'ancestralité. Après cinq générations, les descendants des ancêtres d'Ego apportent quelque chose de bénéfique à celui-ci au moment de son mariage puisqu'il y a alors des sangs ou des « relations sang » diversifiées qui s'allient.

Le choix du conjoint est donc lié à la constitution de la personne humaine. Le mariage « idéal » est de constituer des descendants/enfants qui auront deux sangs différents (l'unité de deux sangs différents) et un « mariage néfaste » - deux sangs identiques ou proches qui ne constituent pas l'unité - perturbe les relations entre les vivants et les ancêtres.

La cérémonie de mariage et la résidence

Se marier (*mag-'asawa* ; la « relation entre deux conjoints ») peut donner lieu à une cérémonie (« mariage » *kasal* emprunt pilipino et binisaya) qui est peu élaborée en comparaison avec d'autres sociétés des Philippines, et facultative. Elle est constituée de palabres (*harampangan*) entre les familles des conjoints pendant lesquelles des conseils (*bilin*) sont donnés, et du partage d'un repas de riz et de viande de porc. Ces conseils sont les suivants : quand l'un des deux conjoints part faire quelque chose, il doit prévenir l'autre. Il faut partager la nourriture et ne pas être « égoïste » (*mag-bawag*). Ce terme ne s'applique que pour la nourriture et montre combien « manger »/« partager et donner » de la nourriture est valorisé. Il ne faut pas être « avare/radin » (*ma-'irang*). Il ne faut pas être violent/agressif (*ma-'isog*). Il ne faut pas être paresseux (*mag-bugya*). Ces cinq notions - « prévenir en cas de départ », « égoïsme/goïnfrerie », « avarice/égoïsme », « violence/agressivité » et « paresse » - sont essentielles dans les relations entre conjoints mais aussi entre tous les membres de la société. Les palabres du mariage réaffirme les « règles de vie » au niveau de toute la société.

Malgré ces palabres, nous verrons au moment de l'étude des funérailles que la place du rituel de mariage dans la société n'est pas importante par rapport à celle faite aux rituels funéraires.

Par contre, avant que le mariage ne soit établi, un homme qui courtise¹ une femme depuis un certain temps effectue un travail chez ses beaux-parents² sous forme d'aide appelée *managunsirong*³. La racine de ce terme est *sirong* : « l'espace en dessous de quelque chose i.e. sous la maison, sous l'arbre, sous le nombril, etc. ». Ce terme renvoie à l'idée que l'homme est en dessous de quelque chose ou de quelqu'un pendant la période où il aide sa future belle-famille. *Managunsirong* signifie aussi « être modeste, humble ». En effet, les relations entre affins sont entourées de respect (interdit de prononcer le nom de ses beaux-parents et de ses beaux-germains aînés). Le futur époux participe aux travaux de la terre de ses futurs affins proches. La durée de cette période oscille entre quelques mois et une année (rarement plus). La résidence prémaritale est donc matrilocale. Une femme ne va jamais aider ses beaux-parents avant que ses parents n'aient rencontré les parents de son futur époux en vue d'officialiser la relation. Dans ce contexte, l'homme a une relation d'affinité particulière avec la famille de sa femme. La relation est dissymétrique puisque la future épouse ne donne rien en échange à l'exception, éventuellement, de quelques dons de nourriture.

Lorsque les deux jeunes gens sont certains de vouloir se marier, les parents de la jeune fille disent au jeune homme :

¹ Dès l'adolescence, les jeunes s'inscrivent dans un processus de cour élaborée qui s'étend sur plusieurs mois et parfois plusieurs années. Chaque homme a pratiqué la cour (*layis*) plusieurs fois, et chaque femme a accepté la cour de plusieurs hommes. Le procédé de cour est divisé en deux phases. La première comporte les premiers contacts entre un jeune homme et une jeune fille sans qu'ils soient physiques. Les jeunes gens discutent de choses et d'autres et dorment sur des nattes séparées. Il peut y avoir autant de nuits de cour de ce type sans aucun engagement de part et d'autre. Cette phase est désignée par le terme générique « faire la cour ». La seconde phase est caractérisée par les premiers contacts physiques appelés « s'étendre/s'allonger l'un contre l'autre » (*mag-'ulid*), sans relation sexuelle (*kinud*), sur la même natte. A partir du moment où il y a eu deux nuits de cour avec de tels contacts physiques sans relations sexuelles, ces nuits sont comptées et sont nommées (« pour passer » *pang-lawuy* et « reprendre/rendre le savoir-faire ou le savoir fabriquer » *mag-bawi dangin*) entraînant à plus ou moins long terme le mariage. Si l'un des deux ne souhaite pas encore se marier, il doit arrêter le processus de cour après deux nuits passées avec l'autre.

² A partir du moment où le jeune homme a rencontré les parents de la jeune fille, le futur gendre peut accompagner ses futurs beaux-frères et son beau-père dans diverses activités i.e. construction d'une maison, travaux aux champs, pêche, chasse, etc. Le jeune homme ne peut pas accompagner une de ses futures belles-sœurs ou sa future belle-mère pour l'aider dans un travail ou pour rendre visite à une tierce personne. En effet, un homme ou une femme célibataire ne se déplace jamais avec une personne de sexe opposée avec qui il ou elle pourrait avoir une relation sexuelle (cousins C1, C2, C3, C4, affins et une personne non parente). Cela ne se fait pas.

³ H. Conklin définit ce terme par « service/prestation matrimonial effectué par le futur époux dans un environnement matrilocal, pendant cette période la future épouse ne peut être courtisée par un autre prétendant ». Traduction personnelle de *bride service given by a would-be husband in a matrilocal environment, while this takes place the bride-to-be may not be courted by another suitor* (1953 p.187).

« Vous vous êtes fait la cour, ceci est peut-être une sottise ou peut-être que vous êtes attachés l'un à l'autre par amour, si vous voulez vous marier, va chercher tes parents, tes mères¹ pour que nous parlions ! »².

Les parents du jeune homme se déplacent chez les parents de la jeune fille. S'ils n'ont pas de liens de parenté (dans le cas de mariages entre C1, C2, C3 et C4), ils font connaissance à cette occasion et discutent (*harampangan*³) de leurs enfants. Ce rituel est appelé *pamalayi*⁴ qui signifie « pour être en relation d'affin *balāyi* ». Ce rituel permet en effet aux deux couples de parents des conjoints de se rencontrer et d'officialiser la relation d'affinité *balāyi* entre eux. De plus, des conseils sont donnés à ce moment-là s'il a été décidé qu'il n'y avait pas de cérémonie de mariage. Cette rencontre est toujours accompagnée d'un ou plusieurs repas selon sa durée (souvent un jour et une nuit) plus ou moins améliorés (plats de viande de poulet *manok*, de poissons frais, de légumes accompagnés de riz).

Le déroulement de la cérémonie de mariage⁵, si elle a lieu, révèle une dissymétrie quant aux relations entre la famille de l'épouse et celle de l'époux. En effet, le repas est entièrement fourni par le côté de l'époux que ce soit en terme de nourriture ou de préparation.

Un fait important est à mentionner. Les mariés ne doivent pas manger en même temps que des orphelins, des divorcés et des veufs, autrement ils risquent de se retrouver dans le même état que ces personnes. Cette relation particulière entre individus est appelée « attraper, reproduire l'état particulier d'une personne » (*magka-maliw*⁶). Il s'agit ici d'une personne dans un état précis « hors norme » – orpheline, veuve ou divorcée – qui en contact avec une autre personne « dans la norme », « contamine » cette dernière. Etant donné que « manger »

¹ Expression incluant le père. L'expression « les/tes pères » (*mga/kanmo mga 'āma*) inclut aussi la mère.

² *Kanyo nagmalalayisan, 'inda barang garaw lang, 'inda barang kamo magkaragamnan, no pangasawa kanyo ay bul'a kanmo mga gurang, mga 'ina' 'agud mag-harampangan !*

³ Terme générique pour « entretien, palabre (publique), discussion, conversation » dont la racine est *hampang* « parler, converser, discuter, s'entretenir, palabrer ».

⁴ Terme construit avec le mot *balāyi* (« affins éloignés ») et le préfixe *pa-* indiquant le but (« pour ; en faveur de ») et aussi « demander à quelqu'un de faire une action à la place de soi/faire faire une action par quelqu'un d'autre ».

⁵ La famille de l'époux apporte toutes choses nécessaires à la préparation du repas dans la famille de la femme : un ou plusieurs porcs, un à trois sacs de 50kg de riz, des légumes et/ou du poisson, le sel, les épices et condiments, etc. Elle apporte aussi les marmites, les vases, les assiettes, les louches, les récipients pour l'eau, etc. Il est bien évident que ces ustensiles ne suffisent pas à assurer la préparation d'un repas pour la ou les centaines de participants. De ce fait, la famille de l'épouse en fournit aussi. Dans la règle stricte, le côté de l'homme « fait tout » : le ramassage du bois, la corvée d'eau, le feu, tuer et préparer le(s) porc(s), le vannage du riz, la cuisson du repas, etc. Il est habituel que des personnes du côté de la femme aident mais elles n'ont aucune obligation.

⁶ Ce terme est aussi employé pour signifier qu'une personne a contracté la maladie contagieuse d'une autre.

(*ka'on*) signifie plus particulièrement « manger avec » (*mag-saro*¹), les mariés ne doivent pas manger en même temps que ces personnes seules. « Manger » revient à donner quelque chose, en l'occurrence une « relation sang ». Ainsi, « manger avec » est équivalent à « partager des relations sang » puisque, comme nous l'avons déjà souligné, on ne mange pas avec n'importe qui (Cf. *supra*, p. 118, porcs ou chiens/humains, et entre parents).

Ces états particuliers – veuf/veuve et divorcé(e) – sont liés au fait que le couple n'existe plus, les personnes sont seules après la mort ou un divorce. Le fait d'être orphelin renvoie aussi à une personne seule. Les célibataires, bien qu'ils soient seuls, ne sont pas inclus ici puisqu'ils sont en train de se constituer à deux (cour) ou le seront à l'avenir (mariage). Les orphelins, les divorcés et les veufs ne sont qu'« un » après avoir été « deux », soit par une relation mère/enfant *mag-tal-'ina'*, ou par une relation père/enfant *mag-tal-'ama'*, soit par une relation de mariage *mag-'asawa*. Ces états impliquent des personnes qui avaient une « relation sang » complète à deux (« manger avec » entre mère/ enfant, père/ enfant, épouse/ époux). D'une paire ou d'un couple, elles sont devenues « une ». Cela suggère que le « deux » est l'unité. Les mariés, au contraire, passent de la position de « un » à celle de « deux » qui forme une paire/un couple.

Deux autres interdits doivent être observés par les nouveaux mariés : assister à une inhumation et aux palabres concernant un divorce (*burulagan* ; racine *bulag* « séparation »). Ces deux interdits renvoient à une personne devenue seule par la mort (veuf/veuve) ou par le divorce. Et les nouveaux époux pourraient se mettre dans cette situation.

Pour mieux comprendre les relations d'affinité dans la société, il est nécessaire d'aborder le type de résidence du couple.

Traditionnellement, après l'officialisation du mariage par un entretien des quatre parents chez l'épouse, suivi ou non par la cérémonie de mariage, le nouveau couple instaure un balancement entre les deux familles pendant quelques années. La première année², la résidence est uxorilocale ; la seconde année, elle est virilocale ; jusqu'à ce que le couple

¹ « Manger dans un même van ». L'usage commensal est le suivant : le riz cuit est placé dans un van commun et chacun a une assiette contenant le plat (légumineuses, légumes, poissons, viandes, etc.). Chaque personne prend le riz avec ses doigts dans le van. Notons que ce terme est le même (*mäg-saru*) chez les Punang-Iräräj de Palawan (Philippines) ; il signifie selon C. Macdonald « partager dans le même contenant, puiser (dans une même assiette, etc.), boire ensemble à la jarre, communier » (1991, p. 192)

² Une année correspond à un cycle agricole complet, du défrichage de l'essart à la récolte du riz et/ou du maïs.

s'installe définitivement, dans un peu plus de la majorité des cas, dans la localité de l'épouse¹. Cependant, cette mince majorité de l'uxorilocalité, en tant que principe, ne nous permet pas de formuler, pour le moment, une interprétation générale à propos des relations d'affinité entre hommes et femmes. Du point de vue de ce seul principe, la règle de résidence est peu prescriptive.

Les fils et les filles d'une famille n'héritent pas de la terre, ils en ont l'usufruit. Le semi-nomadisme s'explique donc par le changement de résidence. Là où réside le couple, il installe son essart et plante aussi des arbres pérennes (cocotiers, manguiers, goyaviers, papayers, etc.) : soit chez l'épouse ou l'époux. Cela peut changer tous les deux ou trois ans, ou rarement. Un couple qui a déjà des enfants mariés, peut changer de résidence et retourner dans la localité du conjoint alors qu'il n'y avait pas résidé depuis longtemps. Dans ce cas, nous observons que certaines localités, aux alentours des sources, sont occupées par des parentèles d'une façon permanente. Ainsi une personne appartient à trois sources différentes, celle de son père et de sa mère puis de son conjoint.

Le plus souvent composés de deux ou trois maisons, les hameaux (*kabalāyan*) morcellent la parentèle d'Ego en plusieurs familles nucléaires (en règle générale, une maison comporte une famille nucléaire, et parfois deux). Autrement dit, les membres d'une même parentèle ne résident pas obligatoirement dans le même hameau vu l'étendue de celle-ci. Ainsi, les personnes sont rarement en relations directes avec leurs collatéraux au-delà des C2 et de leurs parents. Les jeunes ne connaissant pas forcément leurs collatéraux C3 et C4 épousent fréquemment ces derniers. En principe, on ne se marie pas dans le hameau.

Lorsque Ego réside dans le hameau de son conjoint, il expliquera sa présence en ces lieux par l'expression « je suis mélangé/mêlé à » (*sa nangamot² 'ako*) ou « je suis mêlé/mélangé parmi eux » (*nagpa-'amot 'ako sa kanda*). Par ces deux expressions, Ego souligne ses

¹ La prédominance de la résidence uxori locale sur la résidence viri locale est cependant relativement faible. Sur 120 couples, 70 ont suivi la règle uxori locale et 50 la règle viri locale. De nos jours, l'uxorilocalité tend à décroître du fait de la titularisation progressive des terres souvent au profit des fils selon un modèle « hispanico-américano-philippin » patrilinéaire. Ainsi, la règle de résidence devient progressivement viri locale. La titularisation des terres provoquera certainement à long terme un changement radical des relations entre les groupes de parenté de la société.

² La racine *'amot* est employée dans d'autres domaines dont nous allons voir chaque occurrence par la suite. A la mort d'une personne, son *karādwa'* a été « mélangé/mêlé » (*nagpa-'amot*) à un esprit malveillant quand il n'a pas été correctement accompagné à la « localité des *karādwa'* » (*karadwahan*). Ou encore, un *karādwa'* rejoint ses parents décédés à la « localité des *karādwa'* ». Un enfant adopté est dit « être mélangé ». Et aussi, de toute semence donnée, un peu doit être repris pour garder de l'abondance (*'ūya*). De plus, quand du riz ou du maïs est vendu aux migrants chrétiens, une poignée doit être rapportée dans la maison et mélangée (*'ipagpa-'amot*) aux semences du prochain cycle agraire afin que l'abondance ne s'en aille. Le terme général « mélanger » (des aliments, des objets, des personnes) est *minsān* et « mélanger dans un liquide » *lukay*.

relations d'affinité avec la famille de son conjoint. Ego est « mêlé/mélangé » aux parents de son conjoint - ses affins - car il s'est marié avec une personne de cette parentèle établie dans plusieurs hameaux voisins.

En outre, en adresse, la teknonymie - nom du conjoint + le terme de référence du parent d'une génération ascendante - est très souvent employée (en référence et en adresse) pour désigner les affins et équivaut à préciser qu'Ego est un parent « mêlé/mélangé » (*sa nangamot*). Ego précise alors qu'il est en relation d'affinité en utilisant une locution telle que « grand-père allié/d'alliance » (*lakī sa nangamot*) pour désigner par exemple, en référence, le grand-père de son conjoint. La teknonymie s'applique à tous les consanguins de son conjoint, ses parents (père et mère) inclus, qui sont, cependant, le plus souvent appelés *manugang*. On dit aussi que l'époux est « r(a)mené par l'épouse » (et vice-versa) par le mariage. Le conjoint vient de l'extérieur et est intégré à la parentèle de son affin. Il devient membre de cette parentèle et fonde une famille restreinte.

2. 4. Conclusion

Le mariage est plus le fait de vivre en couple (deux êtres) et d'avoir des descendants qu'une cérémonie. Etre complet pour un homme et pour une femme, c'est être constitué de deux sangs différents qui font l'unité. En outre, il y a incomplétude dans le célibat¹. Un adulte resté célibataire sera toujours plaint et sujet à plaisanterie, comme mis à l'écart de la société.

La relation homme/femme en tant que couple est très forte puisqu'il constitue l'unité. Ainsi, un couple sans descendance divorce toujours alors que l'adoption est un moyen d'avoir des descendants dans d'autres sociétés. L'adoption - qui ne donne pas lieu à un rituel - est pratiquée chez les couples qui ont déjà des enfants, et l'enfant adopté est souvent le benjamin. L'absence de descendance brise donc l'unité. Le sang n'est pas transmis s'il n'y a pas de descendance, et ceci correspond au concept de générations (*sugdong*).

Par conséquent, le conjoint transmet du sang à la parentèle de son enfant. Ainsi, un homme et une femme non parents se marient pour que deux sangs se mélangent et constituent leur descendance. Par contraste, le lien de germanité à G-1 (et les générations supérieures) est le principe de distinction entre les humains puisqu'il commande la collatéralité de G0.

¹ Un adulte célibataire, s'il vit dans une autre maison que celle de ses parents proches, ne dort jamais seul et est accompagné d'une autre personne de même sexe. Les personnes se déplacent et mangent rarement seules.

Le groupe de maisons occupe une localité où les terres (qui appartiennent aux ancêtres de la terre) sont cultivées en essarts et en jardins (terres des ancêtres communs) et où tous les os - ceux des conjoints inclus - sont cachés (*infra*, p. 255) dans la grotte de la parentèle. De ce fait, une personne qui a changé de résidence au moment du mariage est inhumée, exhumée et à nouveau « inhumée » dans la localité de son conjoint. Quand ce dernier meurt, ses parents proches se déplacent. Son corps n'est pas transporté dans la localité de ses parents¹. Les personnes sont inhumées dans la localité où ils ont des descendants. Le conjoint vient de l'extérieur sur une terre avec des ancêtres féminins et masculins qu'il rejoindra et où ses descendants le rejoindront. La légère prédominance de l'uxorilocalité ne nous permet pas de parler de dissymétrie dans les relations hommes et femmes du point de vue de l'affinité.

L'affinité est marquée dans un espace, restreint dans un premier temps, tel que la maison *balāy* (les conjoints), puis dans un espace plus large de groupe de maisons *kabalāyan* (le conjoint et ses affins) – maisons voisines ayant des relations de parenté entre elles.

La règle de résidence permet à la parentèle de rester dans une localité donnée, sur ses terres. Ce sont non seulement les terres en tant que moyen de subsistance, mais aussi en rapport avec les sources qui ne se tarissent pas et les grottes où sont cachés les os des membres de la parentèle. Que la résidence soit uxorilocale ou virilocalité n'altère pas la logique du système entre les relations hommes/femmes. Ces dernières sont subordonnées aux relations entre les vivants et les morts tant pour la construction d'une nouvelle maison que pour l'approbation d'un mariage.

Lorsqu'une « relation entre proches » a lieu, ce sont les ancêtres sous terre, ceux du *Parawān* qui regroupe les ancêtres de l'eau, ceux de la terre, l'ancêtre tremblement de terre et l'ancêtre tonnerre, qui expriment leur colère pour montrer la faute des « incestueux » en provoquant des catastrophes (inondation, sécheresse, tremblement de terre, glissement de terre). Ces ancêtres sont considérés des humains d'autrefois, c'est-à-dire des humains vivants puis morts. Avant de montrer comment un mort est transformé en ancêtre pendant les rituels funéraires (chapitre 4), il nous faut d'abord définir comment sont constitués les humains et quelles relations ils entretiennent avec les esprits malveillants et les ancêtres bénéfiques *dāniw*, tous faisant partie de l'ordre socio-cosmique.

¹ Pendant le rituel de « l'interrogation des os » (*pa-bara'*, voir *infra*, p. 197), il arrive parfois que le mort choisisse la grotte de ses parents (père et mère). Les os sont alors transportés dans la grotte de sa parentèle restreinte (*kamag-'anak*).

Chapitre 3. Les ancêtres *dāniw* et leurs relations aux autres êtres

- 3. 1. Les *karādwa'*
 - 3. 2. Les *labāng* ou esprits malveillants
 - 3. 3. L'origine et particularités des *dāniw*
 - 3. 4. La transmission du *dāniw*
 - 3. 5. Le rituel *dāniw*
 - 3. 6. Les ancêtres *hiri'*
 - 3. 7. Le *dāniw* en relation avec le *Parawān*
- Conclusion

Les Mangyan insistent sur le fait que les esprits malveillants (*labāng*) sont les ennemis des humains, car ils mangent leur corps pour que leur *karādwa'* devienne un des leurs, et les ancêtres *dāniw* (*'āpu dāniw*) aident les humains à empêcher leur dessein néfaste. Ces trois catégories de la société Mangyan sont indissociables et nous allons voir quelles sont les relations entre elles.

Les deux premières sections du chapitre synthétisent le grand nombre de données recueillies, respectivement, à propos du *karādwa'* et des esprits malveillants. La troisième section décrit et analyse la relation des vivants aux ancêtres *dāniw* ainsi que leur rôle indispensable dans l'organisation de la société.

Le *karādwa'*, un état provisoire de l'humain (le « principe de vie ») est différent des *labāng*, qui ne disparaissent pas, et différent des ancêtres *dāniw* (*'āpu dāniw*) qui se constituent, comme les autres ancêtres (voir *infra* les rituels funéraires, chapitre 4), après la disparition du *karādwa'*.

3. 1. Les *karādwa'*

Un humain vivant est appelé *buhi tawo*. L'adjectif « vivant » (*buhi*) s'applique aux humains, aux animaux et aux plantes, mais aussi à l'abondance dans l'expression « votre abondance vivra » (*ma-buhi kanyo pa-'ūya*) et au champ (« leur champ n'a pas vécu » *kanda tanman 'unman na-buhi*). Par opposition, les humains, les végétaux et les animaux morts sont *namatay* (racine *patay*).

Les humains résultent de la relation entre le sang (*dugo'*), le souffle (*'arōp*), le corps (*bilog*) et « l'esprit » (*karādwa'*). Pour ce dernier, nous garderons le terme vernaculaire *karādwa'*. Le terme *karādwa'*¹, contraction de *ka-ra-duwa*, est composé de la racine *duwa* « deux », du préfix nominal/substantif *ka-* et de l'infixe *ra-* qui est la marque du pluriel. Décomposée ainsi, la forme grammaticale donne « substantif + pluriel + deux » et littéralement traduit « plusieurs deux, les deux » ou « deux au pluriel ». *Karādwa'* est très souvent employé avec le marqueur (article) singulier *tī*, mais aussi avec le marqueur pluriel *mga* et avec les indices (pronoms) personnels. Il est aussi souvent utilisé avec l'expression

¹ Chez les Palawan de l'île de Palawan, le terme est *kārudwa* que N. Revel traduit par « double » ou « âme » (1998).

may, le diminutif de *may* '*imaw*, qui signifie « avoir ; il y a » sans indiquer le singulier ou le pluriel et qui se traduirait par « avoir du *karādwa* ».

Dès la naissance, un nouveau-né est doté de trois des quatre composantes. Le corps, le sang qui vient du père et de la mère et le souffle. Le *karādwa* ' vient ou est lié à la mère par le lait maternel¹. Un nouveau-né qui meurt avant d'avoir tété le sein ne reçoit pas de secondes funérailles car il n'a pas de *karādwa* '. Ce dernier est resté avec la mère. Boire le lait maternel donne un *karādwa* ' et instaure une relation entre la mère et l'enfant. Pour des jumeaux (*kapid*), on dit qu'ils ont un *karādwa* ' dans deux corps², et cela pose problème.

Nous n'avons pas de données sur l'origine du souffle. Afin que le souffle ne s'échappe pas du corps du nouveau-né, un nœud est fait avec du fil de coton à deux endroits (selon d'autres sources à un seul endroit) à quelques centimètres du nombril (*pusod*). Une interlocutrice explique que quand le cordon (*pusod*) est coupé (*gupas*) entre ces deux endroits, le souffle va à son '*apū* c'est-à-dire au nouveau-né ; le souffle est comme « en relation » avec le corps. Nous n'avons pas de précisions sur le type de nœud mais « nouer » le cordon est appelé *bugkus*, terme qui a davantage le sens de « ligoter » comme la gerbe/botte de riz, rituelle³, qui est aussi appelée *bugkus* (p. 320). De plus, le cordon du côté du placenta a aussi du souffle puisqu'il a été noué. Si un placenta-cordon est mangé par un esprit malveillant, le nouveau-né meurt, le placenta-cordon est donc aussi en relation avec le nouveau-né ; il est comme l'ancêtre de l'enfant. En outre, le cordon ombilical n'est pas coupé avec une lame de fer mais avec une pointe effilée de bambou *bagākay* ou d'une variété de roseau appelée '*ugyūng*⁴ (*miscanthus floridulus*, une variété de graminée).

Quand une mère donne le sein à un autre enfant non parent consanguin, même un court instant, celui-ci et son enfant deviennent germains. L'enfant qui n'est pas le sien est appelé « enfant de *tabid*⁵ » ('*anak sa tabid*). S'ils sont de sexe opposé, ils ne pourront pas se marier. Partager le lait maternel crée une relation de germanité. Des germains ont une « relation » *karādwa* ' parce qu'ils ont bu le même lait maternel. L'inceste prohibé, particulièrement entre frère et sœur, ayant été défini comme une relation sexuelle entre personnes qui ont une même

¹ Le lait maternel vient des nourritures ingérées par la mère. Déféquér alors qu'on est loin de chez soi, indique que le *karādwa* ' a suivi son corps dans ce nouveau lieu. Cette glose confirme que le *karādwa* ' est en rapport avec l'ingestion des nourritures.

² « Un dans deux » ('*Usa sa duwa*).

³ Les panicules de riz ne sont pas attachées après avoir été moissonnée, mais posées dans les paniers. La botte ne concerne que le rituel.

⁴ Ce terme désigne aussi les flèches fabriquées à partir des tiges et utilisées pour la chasse.

⁵ *Tabid* signifie en binisayà : « to shed ; to cause to flow out » comme le lait maternel s'écoule.

« relation sang » (voir *supra*), est aussi une relation sexuelle entre des personnes qui ont une même « relation *karādwa* ».

Le *karādwa* est réparti sur le corps. À sa naissance, un enfant « a du *karādwa* » (*may 'imaw karādwa*) sur l'occiput, puis il descend, au fur et à mesure qu'il grandit, à gauche, à droite puis sur toutes les articulations/jointures (*kaluwashluwasan*) du corps ou à côté du corps. Le *karādwa* est donc joint ou encastré dans le corps. Le *karādwa* des enfants est plus fragile que celui d'un adulte, car ils en ont moins. Autrement dit, la force des *karādwa* se construit avec la croissance physique et sociale d'une personne.

Rappelons que les parents des générations G-/4, G-/5, G-/6 et G-/7 sont ancrés sur le corps et que ceux de G-/7 sont appelés « *pupu* aux articulations ».

Quand le *karādwa* de gauche se promène, la personne rêve ; s'il quitte le corps trop longtemps, la personne tombe malade. Le *karādwa*, n'ayant pas de pensée (*'isip*) ou de jugeote (*bu'ot*), ne sait pas où il va et se perd quand il est dissocié de la personne. Lorsque celui de droite quitte définitivement le corps, la personne meurt. La perte du *karādwa*, qui constitue une incomplétude pour les Mangyan Patag, provoque la maladie ou la mort. On dit alors du *karādwa* que « son *'āpu* est mort » (*namatay yi kay 'āpu*). Le *'āpu* du *karādwa* est la personne vivante constituée du souffle, du sang et du corps.

Le terme *'āpu* ici ne signifie donc pas « propriétaire », mais désigne la relation constitutive à la fois de la personne et du *karādwa*. D'une manière générale, nous verrons se préciser autour du terme *'āpu* l'idée de relation constitutive de deux termes, définis l'un par l'autre.

La séparation du *karādwa* en divers endroits du corps (occiput, côté gauche et côté droit) ne signifie pas que le *karādwa* est divisible ou dénombrable tel que « un *karādwa*, deux *karādwa*, etc. ». Quand une personne a eu peur, tous ses *karādwa* ont eu peur et se sont éloignés d'elle. Un interlocuteur compare les *karādwa* aux poulets :

« Quand on chasse un poulet picorant des grains de riz qui sèchent au soleil, tous les autres s'enfuient en même temps »¹.

Les *karādwa* se répartissent sur le corps depuis l'occiput jusqu'aux articulations. Cette disposition rappelle la relation d'Ego avec ses ascendants et descendants, exprimée par le vocabulaire de parenté, depuis la génération +/-7 jusqu'à la génération +/-4. La même

¹ *'Usa lang ka bilog manok mag-tindok paray binulad pag bugaw nimo, tanan-tanan dala yi kabay. Nalagiw sida.*

représentation préside à l'ordre des générations, comme si le lien de parenté se répartissait sur les différents niveaux généalogiques, à partir de G-7 de la tête aux pieds ou des pieds à la tête à partir de G+7, l'ensemble des parents formant comme un corps animé par les générations successives et le *karādwa'*.

Le *karādwa'* (d'un vivant ou d'un mort) peut « prendre la forme » (*magpa-nagōmbaliw*) d'un animal afin d'échapper aux esprits malveillants, de se manifester aux vivants, ou de les prévenir d'un danger.

Les animaux, qui ont du sang et du souffle, les végétaux et les plantes cultivées ont également du *karādwa'*. En fait, « ce qui n'a pas de *karādwa'* est ce qui n'a pas de pensée »¹ ou « ce qui a de la vie, a du *karādwa'* »². Ainsi, les objets et les pierres n'en ont pas.

Les Mangyan distinguent le *karādwa'* des vivants (*buhi tawo karādwa'* ou *buhi karādwa' tawo*) et le *karādwa'* des morts (*tawo namatay karādwa'* ou *karādwa' tawo namatay*).

En ce qui concerne le *karādwa'* des morts, il existe un autre terme, *kalāg*, employé de temps à autre. Ce terme est plus souvent utilisé pour nommer le *karādwa'* des plantes tel que « les *kalāg* des plantes » (*ti mga kalāg halaman*). Selon un interlocuteur, « le *kalāg* est également le *karādwa'*. C'est la même chose »³. D'après un autre, ces deux termes sont synonymes (« les mêmes » *pariho*), mais il dit que *kalāg* a un sens plus profond. Il ajoute que le terme *kalāg* était employé autrefois au lieu de *karādwa'* et explique :

« Il est difficile de prononcer *kalāg*. *Kalāg* est difficile [à prononcer] parce qu'il signifie davantage le *karādwa'* d'un humain. *Kalāg* est rarement prononcé. En tout cas, les anciens autrefois disaient presque que *kalāg* »⁴.

Il se peut que le terme *karādwa'* ait supplanté à l'usage le terme *kalāg*⁵. Ce dernier a une valeur supérieure à *karādwa'*, car il renferme un sens plus profond et il signifie davantage que *karādwa'*. Cette position est liée à l'importance que l'on accorde aux anciens et au passé.

¹ *Ti 'unman may karādwa' ti 'unman may 'isip.*

² *No may buhi may karādwa' !*

³ *Ti kalāg kabay karādwa' diman. 'Imaw diman pasay diman.*

⁴ *Makori bigkason ti kalāg. Dahil makori ti kalāg ti kalamangan pag 'ibog sabi'on karādwa' tawo. Ti kalāg minsan lang magka-bigkas. Basta ti gurangon kaybi haros pasay kalāg.*

⁵ Dans son lexique (1953, p. 135), H. Conklin n'a pas inscrit le terme *karādwa'* et donne comme définition de *kalāg* « esprit d'un ancêtre ; esprit d'une personne décédée » (Traduction personnelle de « spirit of an ancestor ; spirit of any deceased person »). Dans sa thèse (1955, p. 228), il traduit *kalāg* par « âmes » et ajoute que « ...quelque fois connu par le terme *karadwa*, < *duwa* « deux » (traduction personnelle de « ...sometimes known also as *karadwa* » « soul », < *duwa* « two »)... »).

Un troisième interlocuteur explique que le *karādwa'* est à une personne vivante et que le *kalāg* est le *karādwa'* d'une personne morte¹. Dans l'ensemble de nos données, *kalāg* désigne souvent les morts (pas encore devenus des ancêtres '*āpu*, voir *infra*, chapitre 4) qui sollicitent des offrandes. Dans ce sens, la personne est déjà morte depuis un certain temps. Par contre, au moment de la mort ou peu après, la majorité des occurrences est *karādwa'*. A propos de la maladie, les Mangyan n'ont jamais dit que le *kalāg* quittait le corps, mais le *karādwa'* le quitte (la personne est encore vivante). Les officiants qui traitent les malades, ne parlent pas du *kalāg* mais du *karādwa'*. Il en est de même pour le « chemin des *karādwa'* » (*lakawan karādwa'*), qui mène à la « localité des *karādwa'* » (*karādwahan*) emprunté par le défunt le jour de son inhumation. Lors des rituels ou des événements qui ont lieu après la mort, *kalāg* est plus souvent d'usage. Ces données infèrent que *kalāg* et *karādwa'* ne sont pas totalement synonymes, et que *kalāg* fait référence au *karādwa'* d'un mort éloigné temporellement.

Les *karādwa'* des morts habitent ('*uli*) la localité des *karādwa'* (*karādwahan*) située juste au-dessus de la terre à hauteur d'homme. Un interlocuteur compare cette organisation de l'espace entre la terre et la localité des *karādwa'* à une maison à un étage avec au rez-de-chaussée les vivants et au premier étage les morts. Il ajoute que les *karādwa'* des morts habitent à hauteur de la poutre faîtière des maisons ou encore que l'intervalle entre les humains et la localité des *karādwa'* n'est pas plus épais qu'une feuille du bambou *bulo*² (les premières feuilles de ce bambou poussent à hauteur d'homme). Autrement dit, les vivants et les morts habitent quasiment ensemble sur la terre. Le schéma ci-dessous illustre cette courte distance :

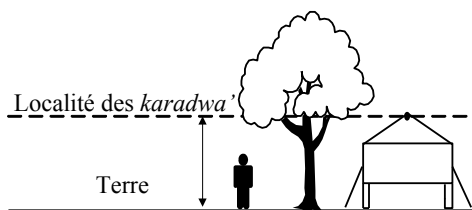


Schéma 10. Localisation de la localité des *karādwa'*

Dans ce lieu, la vie est plus belle et plus gaie que chez les vivants. Les maisons sont nombreuses et collées les unes aux autres (à l'inverse des maisons et hameaux dispersés chez les vivants). Les champs cultivés sont au pied des étançons, c'est-à-dire proches des maisons

¹ *Kalāg* est aussi le terme binisayà et hiligaynon pour désigner « âme, esprit, fantôme » (*soul, spirit, ghost*) (1979, p. 40).

² *Gigantochloas* sp. (Gram.) [Gramineae]. Ce bambou est utilisé pour confectionner la « pièce d'écartement » (*libu'an*) du métier à tisser, les « perches/gaules » (*sungkit*) qui servent à faire tomber les hauts fruits de certains arbres, la poutre faîtière et les pannes du comble ('*anaman*) dans la construction de la maison.

(à l'inverse des champs des vivants qui sont bien souvent éloignés des habitations). En outre, les *karādwa'* ont le « vrai riz » (*tunay paray*). Quand ils récoltent un ou deux épis, leur panier à récolter est plein. Lorsqu'ils cuisent un grain de riz, la marmite est pleine. Les morts possèdent le riz originel décrit dans le mythe (*infra*, p. 288). Au mois de juillet, au moment de la période du nouveau riz chez les *karādwa'*, c'est-à-dire pendant la saison des pluies et la période de soudure chez les vivants¹, ils jettent les balles du riz décortiquées qui sont le riz des vivants. Les *karādwa'* des morts ont tout comme les vivants mais en abondance et dans une temporalité et spatialité inversées.

Les éléments inversés entre les vivants et les morts explicitement évoqués sont le corps (tête des vivants en haut /tête des morts en bas), le temps (le jour chez les vivants est la nuit chez les morts ; décalage du temps des récoltes), l'espace (les champs de riz sont éloignés des maisons des vivants et proches de celles des morts), le riz et le maïs (les balles et spathes chez les vivants sont les grains chez les morts), les émotions (les pleurs des vivants sont les rires des morts ; les rires des vivants sont les bruits chez les morts), la position allongée (direction du soleil pour le corps des vivants/amont-aval pour le cadavre).

La localité des *karādwa'* est structurée en plusieurs « pays » (*bayan*, emprunt pilipino) séparés par des « lignes ; frontières » (*linya*, emprunt espagnol). La localité des *karādwa'* des Chrétiens (*damu'ong*) est différente de celle des Mangyan. Cette dernière est divisée en plusieurs « districts », selon deux valeurs : les liens de parenté et la cause de la mort². D'une part, les morts se reconstituent en parentèles restreintes lorsqu'ils meurent de maladies (ce qui est le cas le plus courant) et d'autre part, lorsque la mort est inhabituelle (chute d'un arbre, empoisonnement, pendaison, assassinat, femme morte en couches), les morts se regroupent en fonction de la cause de leur décès. Cependant, un interlocuteur dit que les morts parents habitent ensemble. Les morts ont donc un statut différent selon le type de leur mort, mais ils se regroupent entre parents. Bien que les *karādwa'* soient séparés en différents lieux, ils se rendent visite, se parlent et ne forment qu'une localité entière (*'usa ka bu'ong lugar karādwa'*).

Quand un mort arrive à la localité des *karādwa'*, il demande à un parent consanguin : « Où sont nos parents ? »³. A ce moment-là chez les vivants, un participant à son inhumation

¹ La période du « nouveau riz » commence en novembre chez les vivants.

² E. Iturralde écrit que la cause de la mort en tant que trait distinctif du lieu de résidence du mort est une « notion commune » (*common notion*) chez beaucoup de Mangyan de Mansalay et Bulalacao (1974, p. 579).

³ *Kanta mga mag-'anak na'an yi?*

éternuera (*bas'on*). La voix des morts ou leur parole serait équivalente à l'éternuement des vivants, ce qui laisse supposer entre les deux une relation qui s'exprimerait par le souffle.

Il n'y a pas donc de séparation ontologique entre les humains, les animaux et les végétaux parce qu'ils ont tous du *karādwa'* ; ce qui sous-entend que tous vivent et meurent. Les seuls à part sont les esprits malveillants (*labāng*) qui n'ont pas de *karādwa'* et cherchent justement à s'en procurer. C'est cette catégorie d'êtres que nous étudions maintenant.

3. 2. Les *labāng* ou esprits malveillants

Nous avons répertorié vingt-cinq types principaux de *labāng* dont quinze sont appelés par un nom propre ne faisant référence à aucun sens commun. Les autres sont nommés par une locution construite telle que « *labāng* + une racine ou un dérivé de celle-ci », par exemple *labāng lumalakaw* « les *labāng* qui se déplacent ». Le terme *labāng* n'a donc pas de traduction littérale en français, il désigne un ensemble d'entités de même nature.

Les synonymes de *labāng* sont '*ayayangan, manganga'on*¹ « ceux qui mangent [sous-entendu des humains] » et *mang-lalatu* (racine *latu* « cru ») « ceux la viande crue ». Nous avons traduit *labāng* par l'expression « esprit malveillant », alors que celle de « mangeurs d'humains » et de « viande crue » aurait été plus appropriée mais lourde pour le texte.

L'origine des *labāng* nous a été contée, principalement, dans un des mythes fondateurs que nous avons intitulé « Le combat des *dāniw*-humains contre les '*ayayangan* » (*infra*, Annexe, p. 422) dans lequel le « monde » était saturé de Mangyan qui ne connaissaient pas la mort. Puis les '*ayayangan*, des insectes *galgala* (une espèce de fourmis), sont venus du ciel² dans une sorte d'intestin de vache ou de buffle domestique et ont mangé presque tous les humains. À la fin du mythe, un seul '*ayayangan* n'a pas été neutralisé par les premiers officiants du *dāniw*. Dans le mythe, les '*ayayangan* viennent de l'extérieur et sont différents

¹ Racine *ka'on* « manger », et le préfixe *mang-* qui forme les noms indiquant une habitude ou une répétition, ou encore une action définie par un acte corporel. La réduplication de la première syllabe de la racine indique le pluriel. *Mang-* devant /k/ fait tomber la consonne initiale de la racine comme pour *manga'on* (racine *ka'on*) « manger ».

² Autrefois, le ciel était proche de la terre. Dans une autre version du mythe, l'interlocuteur ne précise pas que les fourmis viennent du ciel mais dit seulement que cette sorte d'enveloppe pend (*tuntun*). L'espace au-dessus de la terre est couramment nommé « ciel » (*langit*). Il n'est pas connoté d'une inaccessibilité ou d'un éloignement comme dans le terme français ou judéo-chrétien (cf. les cieux).

des humains. Les deux espèces animales, vache *baka* (de l'espagnol *vaca*) et buffle domestique (*karabaw* du terme pilipino *kalabaw*) ont été introduites par les Espagnols et les *damu'ong*, donc ce sont des animaux venus de l'extérieur.

Dans l'exégèse, les '*ayayangan* sont des humains qui ont mangé des humains ; autrement dit, des humains anthropophages¹. Leur arrivée sur terre correspond à l'expérience de la mort des humains. Dans un autre mythe, une femme mange du foie cru d'humain, puis devenue '*ayayangan*, tue son époux pour le manger.

Les caractéristiques distinguant les *labāng* des humains sont, d'un point de vue physique, l'absence de nez, la verticalité de leurs yeux, une couleur de peau ou de cheveux ou une taille différente ou encore une pilosité excessive. Les *labāng* ne portent pas de vêtements (à l'exception de quelques uns), ne meurent pas, ne se reproduisent pas et vivent seuls ou en groupe. Ce groupe est constitué d'une somme d'individus, qui tente de s'accroître. En effet, la seule relation sociale entre *labāng*, l'accomplissement d'une action en commun ou la poursuite d'un même but, est de provoquer la maladie et/ou la mort des humains, pour manger leur corps et s'approprier leur *karādwa'* pour agrandir leur groupe², et priver les humains de ce *karādwa'*, qui devrait, après une longue période, devenir un ancêtre (*āpu*) protecteur des humains. Les *labāng* chassent leurs semblables puisqu'ils étaient à l'origine des humains, à la différence des humains qui chassent les animaux. L'autre caractéristique distinctive entre *labāng* est le lieu d'habitation (dans tel rocher, au pied de tel arbre, telle grotte, telle source.) ; ils n'ont pas de maison.

Les deux traits principaux qui différencient les *labāng* entre eux sont d'une part s'ils mangent ou ne mangent pas les humains, et d'autre part s'ils se déplacent ou non. La plupart mangent le corps des humains malades. En outre, chacun est associé à telle ou telle maladie qu'il provoque.

Les *labāng* suivent le vent (*duros*) : d'une certaine façon, ils volent. Ils se déplacent en général sur et juste au-dessus de la terre, c'est-à-dire entre la surface de la terre et la localité des *karādwa'* (celle-ci étant proche de la terre, où les *labāng* n'ont pas accès) pour rechercher leurs nourritures. Ils peuvent aller haut dans le ciel où les ancêtres *dāniw* les cherchent et les chassent.

¹ Sur ce sujet, voir l'ouvrage de T. Gibson *Sacrifice and sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro* (1986), et notamment p. 199 « ...The Buid are obsessed with the idea of cannibalism... ». Rappelons que les Bukid (terme minangyan de Buid) sont les voisins des Mangyan Patag et ont une organisation socio-cosmique proche de ces derniers.

² Un officiant du *dāniw* a précisé qu'ils désirent plus d'amis (*'upud*) ou de compagnons (*ka'ibahan*).

Le sifflement est un signe de la présence des *labāng* pour les humains. Siffler revient à appeler les *labāng*. D'autre part, les *labāng* ne parlent pas mais « grincent des dents » (*magngarut*). L'onomatopée « ngut, ngut, ngut » décrit leur « cri » ('*uni*¹). Le terme '*uni* fait référence aux animaux, les *labāng* sont donc plus proches des animaux que les humains.

A travers le vent et leur sifflement, les *labāng* sont liés au souffle. Le souffle est une des composantes de la personne, mais les *labāng* n'ont pas de nez donc ils ne respirent pas comme les humains. En s'appropriant le *karādwa*' des humains, les *labāng* sont donc une association de souffle et de *karādwa*', mais sans la relation constitutive '*āpu* caractéristique de la définition de l'humain. Le souffle à la mort peut être récupéré par les *labāng*.

Les maladies et les décès sont provoqués par des *labāng*, des *karādwa*' de morts récents, des *karādwa*' de morts éloignés appelés *kalāg* ou bien des ancêtres. Tous provoquent la maladie ou la mort pour exprimer leur mécontentement par rapport à des mauvaises actions accomplies par les humains ou parce qu'ils souhaitent des offrandes de vêtements et de nourritures. Ils étranglent les vivants. Mais les *labāng* qui n'ont pas les mêmes raisons de tels actes envers les humains mangent le corps des vivants pour récupérer leur *karādwa*'.

Les plus dangereux sont ceux qui rôdent en permanence en vue de blesser, de quelque manière que ce soit², un humain ou de l'affaiblir par une maladie, et pour certains, en vue de manger son corps et de lui prendre son *karādwa*'. Ils infligent des blessures (*bangbang*) aux humains en insérant une « substance » ('*ungon*) sous la forme d'un liquide ou d'un petit morceau de végétal, c'est-à-dire un corps étranger, dans le corps de la personne. Celle-ci aura mal à l'endroit frappé, mais pourra être guérie par le rituel *para*' (voir *infra*).

Certains *labāng* ont un rapport héréditaire (*laladan*) avec les humains. Ce rapport se transmet de génération en génération par le lien de parenté³. D'autres sont « anciens » (*kada'an*⁴), car ils proviennent des ancêtres ('*āpu'āpu'an*) et sont transmis systématiquement de génération en génération dans la même parentèle. La plupart des *labāng* « anciens » sont aussi qualifiés de *labāng* « héréditaires » ou encore *labāng* « bougés » (*panandogan*⁵).

¹ Terme générique pour le cri des mammifères, des batraciens (par exemple les grenouilles), de certains reptiles (par exemple les lézards), de certains insectes (par exemple les sauterelles) et des oiseaux.

² En mordant ou en utilisant un objet tranchant.

³ Par exemple, la prédisposition à la folie (*magka-pa'ong*), aux syncopes (*magka-tigbak*) ou aux malformations et paralysies (*magka-pilay*) sur plusieurs générations dans une même famille, c'est-à-dire ce que nous appelons éventuellement les maladies congénitales.

⁴ Racine « ancien, vieux » *da'an*.

⁵ Racine *tandog*.

Les *labāng* « anciens » sont, entre autres, les ancêtres (*āpu*) à qui on faisait autrefois des offrandes et à qui on n'en fait plus de nos jours et qui ont été neutralisés. Ainsi, quand les ancêtres ne sont plus nourris par les hommes, ils deviennent des *labāng*. Les ancêtres sont en colère et provoquent la maladie chez ceux qui ont arrêté d'effectuer les rituels. Puisqu'ils ne sont plus nourris par les humains, ils vont se servir tous seuls.

Nourritures des *labāng*

Les *labāng* ne reçoivent jamais d'offrandes de nourritures (riz et viande cuits) de la part des humains, en contraste avec les morts et toutes les catégories d'ancêtres. Ce sont des prédateurs de chair humaine crue. Les *labāng* se sustennent de deux types de nourritures :

Les humains. Les *labāng* mangent le sang (*dugo*) des blessures et de l'accouchement, le cordon ombilical (*pusod*) et le placenta (*alulunan*) d'un nouveau-né si ces trois éléments du corps ne sont pas protégés rituellement. Ils mangent aussi le sang, la chair (*nayi*) et la peau (*lukob*) des humains qu'ils blessent. Le sang, la chair et la peau constituent ce qu'on appelle fréquemment en anthropologie « l'enveloppe » du corps, par opposition aux os que les *labāng* ne mangent pas. Les *labāng* remplacent le corps des humains qu'ils mangent, par des végétaux.

Les nourritures rituelles. Les *labāng* mangent le sang, la peau et la chair crus ou cuits des animaux tués pendant les rituels (essentiellement porcs et poulets) ainsi que le riz cuit, offrandes dédiées aux morts récents ou éloignés et aux ancêtres. Ils remplacent ces nourritures rituelles par des copeaux ou de l'écorce de bois, ou de la terre. Ils mettent en place ce subterfuge dès que le feu sous une marmite ou une poêle s'éteint. Quand les nourritures cuites des rituels sont froides (*maramig*), les Mangyan expliquent que les *labāng* les ont mangées. Ces derniers sont considérés comme des voleurs de nourritures rituelles car le terme « voler » (*mag-takaw*) est employé pour désigner cette action.

Pour éloigner les *labāng*, deux types de travail rituel sont effectués : d'une part, des actions qui permettent de les éloigner dans la vie de tous les jours, et d'autre part, trois rituels qui les neutralisent. Ces derniers sont décrits p. 166).

Au quotidien, ils sont repoussés par :

- la combustion de diverses espèces de végétaux irritants ; l'odeur dégagée par cette combustion les éloigne.

- des morceaux de racine de gingembre, du galanga camphré et des gousses d'ail¹ placés dans le sac personnel de chaque personne ; ces parties de végétaux sont aussi enveloppées de tissu puis cousues sur les vêtements des enfants particulièrement. Les *labāng* trouvent ces végétaux nauséabonds et pimentés.
- des figurines anthropomorphiques en bois, placées dans le sac personnel.
- les graines noires de la plante sauvage *tibak*² portées en collier qui les effraient. Se noircir/s'assombrir est en relation avec l'inversion du jour et de la nuit entre les *labāng* et les humains.
- la peau séchée du varan et/ou du python constricteur accrochée aux murs de la maison; les dessins géométriques de la peau effraient les *labāng*, car ils leur rappellent un « grand humain » (*la'on tawo*). Les dessins géométriques (composés de lignes croisées et entrecroisées) des broderies sur les chemises et les pagnes ainsi que les dessins des sacs personnels et des tissages de perles (colliers, serre-têtes et bracelets) représentent un grand humain qui les effraie.
- les tintements des « grelots » (*guronggurong*) d'origine chinoise, accrochés aux anses des sacs personnels.

Des réactions instantanées peuvent être utiles pour empêcher un *labāng* de s'attaquer à une personne.

- en rapport au sang : quand une personne se blesse et que son sang coule, elle doit immédiatement ingérer un peu de son sang puis recouvrir la blessure pour ne pas attirer les *labāng* qui commenceraient à manger son corps. Si du sang a coulé sur le sol, son *'āpu*, la personne blessée, doit creuser la terre et la mélanger au sang pour le faire disparaître.
- retarder un départ en s'asseyant : quand un « signe » (*tabi'an*)³ se manifeste au moment de quitter un lieu, il faut s'asseoir et attendre quelques minutes avant de repartir. Les *karādwa'* des morts préviennent d'un danger, notamment de l'attaque d'un *labāng*. Si la personne est pressée de partir, elle accomplira un rituel qui consiste

¹ Provient de l'influence chrétienne car cette plante est nouvelle chez les Mangyan. Voir la relation de l'ail avec les démons, les vampires et Satan.

² *Musa* sp., non identifié [Musaceae].

³ Voir *supra* p. 68.

à prendre des cendres du foyer dans une main ou sur la pointe de sa machette et à les lancer sur le chemin qui va être emprunté en disant :

« Aveugle, a été aveuglé l'œil du *labāng* pour qu'il ne me voie pas ! »¹.

- effectuer un contournement : lorsqu'une personne marche sur un chemin et qu'elle entend le sifflement d'un *labāng*, ou un « signe », elle contourne le chemin tracé pour céder le passage à un ou des *labāng* qui s'y trouvent.

Dans les faits, très peu de *karādwa'* deviennent des *labāng*, car ils sont quasiment tous accompagnés à la localité des *karādwa'* par les officiants du *dāniw*. Devenir un *labāng* est irrémédiable. Un *labāng* ne redevient jamais un humain, et l'humain privé de *karādwa'* devenu *labāng* ne peut pas être transformé en ancêtre. Sans corps, le *karādwa'* ne peut être transformé en ancêtre et devient leur congénère. Les *labāng* sont des *karādwa'* non transformés en ancêtres.

Les *labāng* mangent le sang, la peau, la chair des humains. Ce faisant, ils acquièrent leur *karādwa'*, et se manifestent par le vent et le sifflement, donc par le souffle, sans doute celui des humains ingéré en même temps, et qui reste seul associé au *karādwa'* acquis. Sang, corps-chair, souffle sont les trois composantes de l'humain à sa naissance, auxquelles s'ajoute progressivement le *karādwa'* avec la croissance. Comment ces composantes ne permettent-elles pas au *labāng* d'être un humain, puisque ce sont les mêmes que l'humain ? Le processus de transformation du mort montrera que ce qui reste du mort et lui permet de devenir un ancêtre (*'āpu*), ce sont les os. Or, les *labāng* ne mangent pas les os. Nous pouvons faire l'hypothèse suivante : les trois composantes corps, sang, souffle, qui cachent les os, animées par le *karādwa'*, font un être humain qui, libéré, à la mort, de la relation *karādwa'* par le nettoyage des os, devient définitivement un *'āpu* (voir le chapitre sur les funérailles). Le *labāng* est un être *karādwa'* non séparé des autres composantes, qui se manifeste par le souffle (sifflement, vent).

Les *labāng* sont dépourvus de relations sociales. Ils sont obligés de subtiliser leur nourriture, car les humains ne leur offrent pas de nourriture ; ils n'ont pas de relation d'échange avec eux. N'importe quelle entité qui perd cet échange de nourriture devient un *labāng*. Ceux pour qui manger n'est pas la manifestation d'une relation sociale et qui mangent

¹ *Lapug na-lapugan ti mata labāng para 'unman makakit sa kangko!*

le même sont incomplets, car ils ne sont pas constitués d'une unité, faite de deux, *karādwa'*-*'āpu*, définis mutuellement.

Nous avons pu dégager dans ce qui précède les prémices des relations des ancêtres *dāniw* aux autres êtres (chasser les *labāng* et accompagner les *karādwa'* à la localité des *karādwa'*). Ces relations sont le « ciment social » de la société. En effet, les *dāniw* permettent aux humains de voir, de localiser et de communiquer avec les *karādwa'* (« plusieurs deux »/esprits) des vivants ou des morts récents, les morts éloignés (*kalāg*), les ancêtres (*'āpu*) et les esprits malveillants (*labāng*). Les ancêtres *dāniw* empêchent les vivants de devenir des esprits malveillants et les aident à devenir des ancêtres. Les esprits malveillants et les ancêtres *dāniw* sont deux catégories opposées.

Le travail commun des officiants du rituel *dāniw*, en étroite collaboration avec les ancêtres *dāniw*, assure la pérennité de la vie et de la société. Ainsi, comme l'a exprimé grand-mère Gasto (une femme centenaire) :

« Si le rituel *dāniw* n'est plus accompli, il n'y aura plus personne pour s'occuper [se consacrer/se vouer/élever] de notre territoire [i.e. la société *mangyan*] »¹.

Au quotidien, il n'y a pas un soir sans qu'un officiant n'accomplisse ce rituel dans la contrée Mangyan. De nos jours, il est même accompli chez les Mangyan Patag de confession catholique mais pas chez les Protestants. Cependant, il est moins fréquent car il y a moins d'officiants.

Dāniw désigne à la fois une catégorie d'ancêtres (*'āpu*) bénéfiques et les rituels qui leur sont destinés. Ce terme n'a pas, à notre connaissance, de sens commun ; il exprime un sens propre.

La catégorie *'āpu* « ancêtre » recouvre différents êtres, autrefois humains. Certains *'āpu* résident à la surface de la terre et d'autres sous terre au *Parawān*, ces derniers étant les ancêtres les plus importants. Les *'āpu* de la surface de la terre sont aussi des humains d'autrefois, mais à la différence de ceux du *Parawān*, certains d'entre eux ont des noms propres ou spécifiques, ceux de personnes mythiques ou de personnes ayant vécu plus récemment sur terre.

¹ *No 'ud yi may man-dāniw 'ud yi may man-halaga sa kanta lugal.*

Dans la vie courante, pour désigner le rituel, le mot *dāniw* est généralement rencontré dans l'expression « effectuer le *dāniw* en faveur de » (*magpa-dāniw*¹) lors de maladies ou d'événements néfastes. Seuls les officiants du rituel parlent des ancêtres *dāniw* (*'āpu' dāniw*) ou « ancêtres (de la) pierre » (*'āpu bato*²) dans la relation intime qu'ils entretiennent avec eux. Les non officiants ne parlent pas des ancêtres *dāniw*, mais du rituel. Toutefois, il n'y a pas d'interdiction.

Le terme *dāniw* est employé indifféremment au singulier et au pluriel. Lorsqu'il est au singulier, la forme la plus employée³, il renvoie tout de même, la plupart du temps, à une ou plusieurs paires de *dāniw* ou au rituel dans son ensemble. Dans les discours, différentes formes verbales expriment la relation entre les vivants et les ancêtres *dāniw* : *magka-'āpu* « peut entrer en relation », *nagka-'āpu* « a pu entrer en relation, », *pina'āpu* « faire entrer en relation » et un terme d'adresse auto-réciproque entre les *dāniw* et les officiants « celui en relation avec » *'apwan*.

Notons tout de suite une dissymétrie qui fait contraste avec la symétrie du vocabulaire de parenté, et donc des relations entre parents : seuls les hommes peuvent être officiants du *dāniw*. Sur le terrain, on nous a parlé occasionnellement, et de façon contradictoire, d'une vieille femme qui effectuait le *dāniw*. Nous n'avons pas eu l'occasion de la rencontrer et de vérifier ces dires.

Le travail d'officiant est difficile et dangereux, et requiert de la disponibilité. Les officiants accomplissent leurs tâches quotidiennes (travaux des champs, pêche, construction des maisons, etc.) comme les autres. Ils ont une vie ordinaire en plus de leur relation particulière aux ancêtres *dāniw*. Autrefois, chaque parentèle restreinte incluait un officiant du *dāniw*. De nos jours, cette fonction se raréfie progressivement parce que les jeunes s'y intéressent moins, notamment du fait de la scolarisation et des valeurs nationales et chrétiennes de la société philippine qu'elle véhicule.

Avant d'engager et pour accéder à une relation avec des ancêtres *dāniw*, l'officiant s'appuie habituellement sur une relation à des ancêtres intermédiaires. Il s'agit, d'abord, de la relation à des ancêtres *lubōng*⁴ qui permet uniquement de voir les esprits malveillants, et de

¹ *Mag-* est le préfixe verbal d'action et *pa-* le mode bénéficiaire.

² Terme générique *bato* '.

³ La prépondérance du singulier est générale en minangyan.

⁴ Ne pas confondre ce terme avec la « tombe » *lūbong*, dont l'accent est porté sur la première syllabe.

les faire fuir. Les bénéficiaires des *lubōng* sont des personnes d'âge « adulte » (*gurangon*, après la puberté) des deux sexes. Par exemple, tel officiant a donné des *lubōng* à tous ses enfants, quatre filles et deux garçons.

Ensuite, il s'agit des ancêtres *para'*. Si un jeune homme ou un homme souhaite apprendre le rituel *para'*, « guérir les maladies provoquées par les esprits malveillants » par l'intermédiaire des ancêtres *para'* (appelés aussi *pamara'*), il demandera à un officiant du *para'* de lui enseigner cette pratique¹. Enfin, rêver et voir fréquemment des *labāng* signifie que les ancêtres *dāniw* enseignent la connaissance (*dunong*) pour commencer à effectuer le rituel *dāniw*. Les rêves (*tag'inop*) permettent aux ancêtres d'entrer en relation avec les humains.

Ainsi, un homme en relation avec des ancêtres *lubōng* devient souvent un officiant du rituel *para'*, mais un officiant du *para'* ne souhaite pas forcément accéder à la relation avec des ancêtres *dāniw*. Cette dernière, bien que donnant un statut particulier et supérieur à l'officiant, requiert beaucoup de temps et de déplacements, et implique des risques (accusation de pratique *hiri'*, p. 167; danger de communiquer avec les ancêtres du *Parawān* sous la terre, etc.).

Il arrive parfois qu'un homme trouve une pierre où résident des ancêtres *dāniw* et ne passe pas par les étapes *lubōng* et *pamara'*.

Une personne en relation avec des ancêtres particuliers, qu'ils soient *lubōng*, *para'*, *dāniw* ou autres², « a » (*may*, « avoir »³) des ancêtres. Dans la glose, l'emploi de la phrase *may 'āpu* « avoir des ancêtres » est très fréquent. Cette traduction littérale n'ayant pas le même sens en français, nous l'avons traduite par « être en relation avec des ancêtres ».

Les rituels *dāniw* ne sont pas tous identiques. Le rituel *dāniw* accompli pour les *karādwa'* des vivants (maladies) et des morts (rituels funéraires), et le *dāniw* appelé « pour envoyer au couchant⁴ » (*magpa-ligsik*) pour des événements *parawān*, se déroule au-dessus de la terre. Le *dāniw* effectué pour les « relations entre parents proches », ou inceste, appelé « descendre au

¹ Elle consiste à souffler et aspirer la substance (*'ungon*) laissée par un esprit malveillant dans le corps. Le gingembre, un fil de perles et la stridulation sont employés (comme pour le rituel *dāniw* pour les deux derniers).

² Les ancêtres *sapul* favorisent la pêche et la chasse et surveillent les plantations. Les ancêtres *hiri'*, dont nous parlons plus loin, tuent ; les ancêtres *tihul* retrouvent les objets ou les animaux volés ; par opposition, les ancêtres *yayag* volent des objets ou des animaux domestiques pour l'officiant avec qui ils sont en relation.

³ Le terme *may* diminutif de *may imaw* est polysémique. Il signifie « avoir, être, être en relation » tel que « avoir en tant que posséder » (« j'ai un porc », *may babuy 'ako*), « avoir qui constitue un état » (« il a une maladie/est malade » *may imaw sakit siya*, « avoir/il y a un enfant » *may imaw 'anak*, « il y a un *labāng* » *may imaw labāng*), et « avoir une relation entre deux choses » (« cette arbre a un ancêtre » *may 'āpu' 'inda pag kayu*).

⁴ Rappelons que c'est aussi le lieu où sont jetés les événements néfastes *parawān*.

Parawān » se déroule sous la terre. C'est-à-dire que le *karādwa'* de l'officiant suit ses ancêtres *dāniw* sous la terre. Certains officiants ne font que le *dāniw* pour les *karādwa'*, d'autres accomplissent aussi celui qui concerne les événement *parawān* ou pour une « relation entre parents proches », et d'autres, enfin, effectuent les trois types.

Notons que les ancêtres *dāniw* ont d'autres capacités, telles que deviner l'arrivée des typhons et des personnes agressives (sous-entendu des *damu'ong*), dénoncer les voleurs et entendre les ragots. Hormis pour le dernier événement, qui arrive fréquemment dans la parentèle restreinte, tous appartiennent à une certaine extériorité.

3. 3. L'origine et les particularités des *dāniw*

La relation originelle entre les humains et les *dāniw* a commencé grâce à huit germaines mythiques¹ (sept frères et une sœur). Ce sont les premiers humains à avoir effectué le rituel et à avoir transmis les « pierres *dāniw* » (*sangkap*² *dāniw*) à leurs descendants.

Les *dāniw* sont des humains d'autrefois (transformés en ancêtres) qui « habitent » (*mag-'uli*³) dorénavant des pierres⁴ se trouvant dans l'eau des sources et au pied des arbres de la forêt ; autrement dit en dehors des hameaux, comme la plupart des ancêtres. Les *dāniw* ont leur propre chemin (*dalan*) : « un cours d'eau pour les humains est un chemin pour les *dāniw* »⁵. Les principaux cours d'eau sont les rivières, Lumintaw, Binagaw et Nagsabi'an évoquées plus haut (*supra*, chapitre 1), dont nous avons montré l'importance en tant que voie de communication entre les ancêtres et les humains (maison, localité, etc.).

Les *dāniw* sont des hommes célibataires (*kan'akan*) et des femmes célibataires (*daraga'*) qui vivent par paire (de même sexe ou de sexe opposé) dans une pierre allant jusqu'à quatre paires (*paris*, emprunt espagnol *pares*) dans une même pierre. Alors que *karādwa'* signifie « plusieurs deux » et forme une unité faite de deux, les *dāniw* vont par paire, c'est-à-dire deux unités associées.

Les *dāniw* se différencient des humains, car ils ne meurent pas. Ils sont qualifiés d'ancêtres (*'apu*) comme les ancêtres du *Parawān* (où résident les ancêtres de l'eau, de la

¹ Voir en annexe le mythe intitulé « Le combat des *dāniw*-humains contre les *'ayayangan* ».

² Le terme générique pour pierre est *batō'*. *Sangkap* désigne exclusivement une « pierre avec des ancêtres » (*para'*, *dāniw*, *tagalungan* ou *hiri'*) en relation avec un officiant.

³ Ce terme est identique au terme « habiter une maison » *mag-'uli*.

⁴ Ces pierres sont rondes et de couleur gris foncé à noir. Toutes les pierres de ce type n'ont pas forcément des ancêtres.

⁵ *No danum sa tawo, dalan sa mga dāniw*.

terre, de la mer, du tonnerre), mais en plus ils entrent en relation avec les humains grâce aux pierres. Chacune de ces catégories d'ancêtres a son propre lieu de résidence dans l'espace socio-cosmique, mais seuls les *dāniw* se déplacent partout, c'est-à-dire au-dessus, sur et au-dessous du sol alors que les ancêtres et les esprits malveillants sont statiques ou se déplacent dans un niveau précis ; les humains sur la terre, les esprits malveillants juste au-dessus de la terre et les *karādwa'*, entre la terre et le ciel, sont répartis en trois étages.

La particularité la plus distinctive que les humains concèdent aux *dāniw* est qu'ils savent « faire/fabriquer de façon fictive », mais aussi « être/rendre invisible » (*mag-dangin*) des personnes, des objets ou de la nourriture, c'est ce qu'on appelle *danginan*. Un officiant dit que:

« Le *dāniw* sait fabriquer des vêtements, de la viande, des humains. À partir du moment où l'officiant du rituel *dāniw* lui demande quelque chose, le *dāniw* sait le fabriquer »¹.

3. 3. 1. La place des perles

Les perles de verre² (*'uno*) blanches récentes ou anciennes (*kada'an*³) enfilées sur un double fil de coton attaché formant une boucle sont indispensables pour l'accomplissement des rituels *dāniw*. Sans elles, ce rituel ne peut pas être effectué car les officiants du rituel ne verraient (*mag-hiling*⁴) pas les *labāng*, ni les *karādwa'*, ni les ancêtres. Elles permettent à l'officiant de voir « clair dans un espace sombre » (*marayaw*) au cours du rituel effectué le plus souvent la nuit.

La glose suivante exprime un autre type de lien inhérent entre les perles et les *dāniw* :

« Ce sont des perles qu'ils [les *dāniw*] veulent/aiment. Ils aiment les perles qui sont comme le paiement du ticket quand on voyage dans un bus. En tout cas, c'est ainsi

¹ *Ti dāniw madunong mag-buwat rutay, madunong mag-buwat taguban, madunong mag-buwat tawo. Basta't sinabi lang pandāniwan no hintay, 'alam mag-buwat ti dāniw.*

² Les types de perles, leur origine, leurs couleurs et le système des mesures de perles enfilées feront l'objet de publications ultérieures.

³ Celles-ci sont bicolores, c'est-à-dire constituées d'un mince cercle blanc entouré d'une circonférence rouge qui varie du vermillon au rouge carmin.

⁴ *Hiling* : « voir ; regarder », *kita* : « voir » uniquement.

depuis toujours. Cela est suivi comme cela depuis autrefois. Les anciens ne racontent pas qui a dit pourquoi il y a des perles »¹.

Les interlocuteurs emploient indifféremment les termes « échange » (*balyo*) pour le travail des ancêtres *dāniw* et « compensation d'un travail ou d'un service » (*'upa*). Il faut discerner, dans ces discours, deux niveaux : le premier, que nous appellerons niveau 1, est celui de l'officiant comme intermédiaire entre le bénéficiaire du rituel et les ancêtres *dāniw*, et le second, que nous appellerons niveau 2, est celui du fil de perles comme intermédiaire entre les humains (l'officiant) et les ancêtres. Quand un interlocuteur dit qu'un officiant ne peut effectuer le rituel *dāniw* pour lui-même s'il est malade, il s'agit du niveau 1 (nécessité de trois « acteurs »), parce que la relation étant « réflexive » (« auto-traitement » rituel), elle ne serait constituée que de deux « acteurs ». Un officiant est donc obligé de passer par un autre officiant pour se soigner, afin de garder la relation à trois.

Ce même interlocuteur ajoute qu'un rituel *dāniw* sans compensation de fils de perles est dangereux pour l'officiant puisqu'il tombera malade. Nous supposons que ce sont les ancêtres *dāniw* qui provoque cette maladie, car il n'y pas eu de lumière ni de compensation. Ainsi, bien que les trois « acteurs » soient réunis, il manque ce qui circule entre eux. Le rituel *dāniw* met donc toujours en jeu trois « acteurs » : les ancêtres *dāniw*, l'officiant et le bénéficiaire, entre lesquels les fils de perles circulent.

Enfin, quand un officiant prononce le nom des ancêtres *dāniw* en dehors du rituel, il ne guérira plus les maladies. Dans ce contexte, les niveaux 1 et 2 ne sont pas complets : il manque le bénéficiaire (niveau 1) et le fil de perles (niveau 2).

Le fil de perles n'est donc pas un paiement mais quelque chose qui circule ou qui représente le bénéficiaire. D'ailleurs, nous avons remarqué que le fil de perle n'est pas toujours gardé par l'officiant.

Les différents types de compensation de perles

Le fil de perles, possédé par le bénéficiaire du rituel et donné à l'officiant du *dāniw* pour le travail rituel, est appelé *tangdan*. Par contraste, l'emprunt de perles appartenant à l'officiant

¹ 'Inda pag 'uno kanda gusto [emprunt espagnol, « vouloir, aimer »]. Kanda gusto ay ga piliti sa tarak Basta tida kaybi katida. Sa kaybi tida katida gin sa sundan. 'Una gurangon 'unman pag tultulon no hintay tig sabi haiga may 'imaw 'uno'.

du *dāniw* contre des feuilles de tabac ou des feuilles de bétel est appelé '*utu*¹. Dans ce cas, les perles sont ensuite rendues à l'officiant.

D'après H. Conklin², il est possible de donner du riz *mangyan* à la place des fils de perles. Nous pensons que c'est en rapport à la couleur de la balle du riz *mangyan* (plus particulièrement la variété commune *kamurus*) qui est « rouge » (*maragang*). Le riz *mangyan* est constitué d'une enveloppe rouge qui entoure un grain blanc, comme les perles anciennes sont rouges à l'extérieur et blanches à l'intérieur. Cette association des perles et du riz est manifestée aussi dans la façon de donner une compensation de fil de perles lors des litiges. En effet, les fils de perles sont placés sur un van qui contient ordinairement de la nourriture.

La longueur du fil de perles dépend de la cause pour laquelle le rituel est accompli et renvoie aux différentes mesures de perles. Ainsi, le bénéficiaire du rituel *dāniw* donne à l'officiant :

- un fil de perles blanches « de la circonférence de l'auriculaire » (*mag-'isingsing*) pour les événements ou actes dits *parawān*³ pour le rituel appelé « pour envoyer au couchant » (*pa-ligsik*).
- un fil de perles blanches de la longueur « de la circonférence de la main sans le pouce » (*sabod*) pour effectuer le *dāniw* en relation avec les esprits malveillants (maladies) et le rituel *dāniw* « collectif » au lieu *sumabitan* (*infra*, chapitre 7) pour les événements qui se répètent dans tout le pays *mangyan* (tels qu'une épidémie, beaucoup de décès ou de combats entre l'armée et la guérilla communiste, etc.)
- un fil de perles blanches de la longueur « du cou au pénis » (*mag-sarok balāyan*) pour une maladie grave ou récurrente.

Tous les fils de perles en relation avec les rituels *dāniw* sont attachés en une boucle fermée par un nœud. Elle signale, comme nous le verrons, la continuité du souffle qui exprime la relation entre le *karādwa*' et le corps, c'est-à-dire garde le bénéficiaire du rituel en vie. Par contraste, les fils de perles qui compensent un divorce ne sont pas attachés. Pour tous les délits où il y a une chance de restaurer la relation, les fils de perles sont attachés en boucle ; quand la relation est vraiment rompue, les fils de perles sont non noués.

¹ Le synonyme de ce terme dans la langue courante est '*udam* « emprunt, prêt ».

² 1955, p. 240.

³ A l'exception d'un mariage entre parents proches (*kararanyan*) qui requiert une compensation particulière décrite en même temps que le rituel (voir, *infra*).

3. 4. La transmission du *dāniw*

Pour être prêt à recevoir la connaissance des *dāniw*, un homme doit d'abord savoir guérir les maladies provoquées par les esprits malveillants (*mag-para*).

Parmi les officiants du *dāniw* (*pandāniwan*), chacun transmet¹, sans que ce soit une obligation, ce savoir à un novice ou néophyte² au cours d'un apprentissage de plusieurs mois. Soit l'officiant donne une pierre au novice, soit ce dernier en a trouvée une en forêt à la suite d'un rêve. Dans le second cas, l'officiant doit nécessairement effectuer un rituel *dāniw* pour savoir si la pierre est « bénéfique » (*mayad*) ou « néfaste » (*da'ot*). Deux procédés permettent à l'officiant et au novice de connaître le caractère de la pierre. Le premier consiste à prendre la pierre dans la main fermée et sentir si elle est « froide » (*maramig*) ou « chaude » (*ma'init*). Quand elle froide, elle contient des *dāniw* bénéfiques. Si elle est chaude, les ancêtres *dāniw* qui l'habitent sont « agressifs » (*ma'isog*) donc néfastes. Le second procédé consiste à analyser les rêves du novice dès qu'il commence son apprentissage.

Globalement, la notion de chaleur renvoie, sur le plan des sentiments, à la colère et à l'agressivité (même terme, *'isog*). Ces sentiments sont considérés comme des attitudes néfastes dès qu'elles se manifestent, même de façon peu marquée. Les Mangyan disent souvent qu'untel est en colère car il est chaud. Parallèlement, les conflits entre officiants sont expliqués par la chaleur provoquée par le sentiment d'envie d'un officiant envers un autre. Le chaud est la manifestation des sentiments d'envie, de jalousie et d'agressivité (les attitudes néfastes), et il s'applique aussi bien à la nourriture qu'aux humains et aux ancêtres. En général, la chaleur est néfaste et le froid est bénéfique, sauf dans les cas des nourritures rituelles. Nous avons vu, en effet, que les *labāng* se nourrissent de chair crue, ou bien cuite, mais froide. Encore une inversion qui montre que le « monde » des *labāng* n'est pas l'opposé symétrique du « monde » des vivants, mais un « monde » différent.

3. 4. 1. La transmission

¹ Notons qu'un officiant du *dāniw* cadet peut transmettre à un novice aîné, ou encore qu'un enfant peut donner une pierre et ses ancêtres à son père.

² Nous employons ces deux termes pour plus de clarté dans la description, en minangyan on parlera de « nouvel officiant du *dāniw* » (*bag'o pandāniwan*) ou « il est neuf/nouveau » (*bag'o siya*).

Le rituel de transmission (*panlubusan*¹) de la pierre où résident les *dāniw* se déroule pendant le premier quart de lune et s'étend sur sept ou huit mois (deux informations différentes) consécutifs.

Le novice fournit aujourd'hui une assiette récente en porcelaine blanche et autrefois une assiette ancienne en porcelaine avec des dessins de « dragons » (*daragon*)².

Le novice apporte aussi un petit couteau, sept chiques de bétel préparées (*tilad*³), quatre fils de perles blanches ou anciennes de la longueur « du cou au pénis », et un coquelet dont les plumes caudales commencent à pousser. Les plumes de ce dernier sont dans les « tons rouges » (*maragang*), les pattes et le bec sont « foncés »⁴. Les pattes et le bec doivent être absolument de la même couleur. Les poulets dont le bec et les pattes sont de la même couleur, sont appelés *sinadsad*. *Sadsad* signifie « descendre le long d'un axe vertical » tel que dans la locution qui désigne le rituel accompli pour une « relation entre parents proches » : « descendre au *Parawān* » (*sadsad sa Parawān*).

La nuit du premier quart de lune, le novice donne les fils de perles à l'officiant. Puis il incise la patte du coquelet avec le petit couteau, sous l'ergot naissant, et laisse couler quelques gouttes de sang sur la pierre posée dans l'assiette. Le sang et la pierre sont mélangés (*lukay* ou *lahok*). L'ensemble de cette action est appelé *sag'od*. Un officiant explique que :

« *Sag'od* est le procédé pour qu'ils [les *dāniw*] s'accoutument/s'habituent »⁵.

Mélanger le sang à la pierre permet aux ancêtres de s'accoutumer/s'habituer/rester (*magka-wili*) avec le nouvel officiant. *Sag'od* se distingue du terme *dug'on* (racine *dugo* « sang ») qui signifie « faire saigner sur/oindre de sang » un objet ou un végétal en coupant la trachée artère de l'animal. Le rituel *dug'on* est accompli pour les semences, et les ancêtres de la pierre à aiguiser, de l'échelle, des pierres du foyer, de l'étau (p. 296). Mais le sang humain ne doit pas toucher la terre, au risque de se faire manger par les *labāng*. En cas de blessure, le sang est lui aussi mélangé à la terre.

¹ Racine *lubus*, préfixe *pang* « pour, dans le but de », affixe *-an* « location, relation entre deux personnes ou plus ». *Lubus* est le terme générique pour la transmission d'un savoir.

² Ce type d'assiette se nomme « assiette ancienne dragon » (*pinggan ka-da'an daragon*), d'origine chinoise, certainement de la période Ming. Ces assiettes ont pratiquement disparu, ayant été vendues aux Philippins chrétiens en tant qu'antiquités (*antics*, emprunt anglais). Dans les discours, les interlocuteurs insistent sur leur ancienneté et leur extériorité. Ce type de *dāniw* est dit être plus efficace (*ma-bisa*) qu'un *dāniw* sans assiette. Autrement dit, il tire son efficacité dans la mémoire des officiants du fait qu'il soit d'antan.

³ Chiques composées de noix d'arec et de chaux, enveloppées dans une feuille de bétel. Un morceau de feuille de tabac est ensuite ajouté selon le goût de chacun.

⁴ De même pour le rituel « pour offrir vers/ en un lieu » *panagdahan*, voir chapitre 7.

⁵ *Sag'od parahan para siya ma-wili yi*.

Le sang du poulet engendre une relation durable entre les ancêtres *dāniw* et un homme. Un officiant ajoute que l'échange de la pierre est rendu possible par le coquelet :

« Par exemple, tu me demandes [une pierre *dāniw*], alors ma pierre *dāniw* est avec toi et tu me donnes un coquelet, tu as [fait] un échange avec moi. Je [l'officiant du *dāniw*] les [*dāniw*] ai fait entrer en relation [*pina- 'āpu*] avec toi [le novice] »¹.

La forme verbale *pina- 'āpu* est construite de la racine *'āpu* et du suffixe *pa-* « pour, en faveur de » et l'infixe *-in* marque la conjugaison au passé de la voix objective (c'est-à-dire que le complément d'objet direct est ici les *dāniw*). A l'infinitif, cette forme verbale est *pa- 'āpū'on*. Cette construction montre clairement que *'āpu* signifie relation ou plutôt, quand elle est en action, elle signifie « entrer en relation ».

Pendant que le novice saigne la patte du poulet, l'officiant frappe l'assiette d'un mouvement régulier au moyen d'un morceau de bois ou d'un morceau de latte de bambou éclatée² pour appeler les ancêtres *dāniw* en prononçant l'invocation suivante :

« Ne troublez pas les humains, ne vous déplacez pas si je ne vous l'ai pas ordonné. Si une personne tombe malade lorsque nous [inclusif, l'officiant parle aux *dāniw* en même temps qu'il s'inclut dans l'action] effectuons le *dāniw*, guérissez la personne aussi ! »³.

Cette invocation indique que les ancêtres peuvent prendre des initiatives séparément de l'officiant avec qui ils sont en relation.

Les ingrédients à mâcher sont ensuite offerts aux *dāniw* et placés dans un réceptacle en bambou.

Au premier quart de lune des mois suivants, le coquelet est à chaque fois libéré dans la cour après que sa patte ait été saignée. Au septième ou huitième quart de lune, il est tué et offert aux *dāniw*. La trachée artère du poulet est coupée, le sang est versé dans l'assiette et mélangé avec la pierre des *dāniw*. Le poulet est ensuite découpé, cuit et mangé par le bénéficiaire, l'officiant et la famille de ce dernier. La famille du novice n'est pas incluse dans

¹ *Halimbawa, kawo mag-hagad sa kangko, taynguna kang dāniw sa kanmo, kawo kang 'ipa-ka'on 'inda may sulog, may balyo yi kawo sa kangko. Pina-'āpu niko sa kanmo.*

² Selon H. Conklin « ...certains medium font résonner un arc musical sur un résonateur en bambou... », Traduction personnelle de « ...certain mediums are said to twang a musical bow resting on a bamboo resonator » (1955, p. 8). Dans ce cas, l'officiant n'a pas besoin d'assiette en porcelaine puisqu'il utilise un arc musical (ou « résonateur ») en bambou.

³ *Kamo danga mag-garaw sa tawo, danga kamo mag-lakaw no 'unman kamo kang sugu'on, ti tawo no magka-sakit kita no mag-dāniw, ti tawo pag ka'ayadan di' !*

ce repas. De la viande et du riz cuits sont aussi placés dans l'assiette avec la pierre *dāniw*. Le rituel qui clôt le nourrissage des ancêtres n'est pas appelé *sag'od*, mais *dug'on*, car l'animal est non seulement saigné au niveau du cou, mais cuit et mangé.

Dès le premier mois, le novice apprend à prononcer le son « ksiii... »¹ (*pamyus*) en fermant les yeux la nuit avant de dormir, et à rêver des noms des *dāniw*. Dès que le novice connaît le nom des ancêtres *dāniw* avec lesquels il est en relation, l'officiant du *dāniw* commence à lui enseigner les paroles du *dāniw*. Le novice doit donc s'exercer avec son officiant. L'officiant appelle les ancêtres *dāniw* en expirant du souffle (*ksiii*) et leur parle en « fredonnant des paroles » (*panangbayon*²). Cette dernière technique consiste à inspirer fortement par la bouche et à expirer la bouche fermée en marmonnant et murmurant les paroles. En d'autres termes, les paroles sont chuchotées en gardant la bouche fermée autant que possible.

3. 4. 2. Les rêves

Pendant l'enseignement du rituel *dāniw*, le néophyte doit prendre en compte ses rêves, car par ce procédé de transmission, les ancêtres de la pierre, que l'officiant lui a donnée ou qu'il a nouvellement trouvée, entrent en relation (*mag- 'āpu*) avec lui. Les rêves sont considérés comme favorables ou néfastes.

Les rêves favorables comportent des vêtements de couleurs claires³, des cheveux et/ou des fruits de couleurs foncées (en rapport avec le fait d'être invisibles *tagadlum*), un chemin sans fourche ni croisement et du galanga camphré (*kusol*⁴) couramment utilisé pour guérir et protéger des esprits malveillants. Ces rêves disent que les ancêtres *dāniw* sont entrés en relation (*nagka- 'āpu*) avec le néophyte ou encore qu'ils se familiarisent.

Les rêves défavorables incluent des personnes à la peau de couleur foncée (caractéristique de certains esprits malveillants) portant des vêtements foncés ou avec des

¹ Ce son peut aussi s'écrire « ksss ».

² La racine est *sangbay* qui signifie « bon, favorable, prêt ». Ce terme est préfixé de *pang* qui exprime « agir pour ; en faveur de », et suffixé de *-on* qui marque la voix objective ; littéralement traduit, *magpanangbayon* signifie « agir pour le favorable ».

³ Le système des couleurs sera publié séparément. Brièvement, les couleurs sont réparties entre le clair, le foncé et le rouge.

⁴ *Kaempferia galanga* L. (Zing.) [Zingiberaceae].

trous, des humains clairs de peau et/ou de cheveux car ils représentent des '*inkanto*¹, ou portant des vêtements de couleur rouge, couleur qui manifeste l'agressivité. Enfin, un chemin qui se divise, confus, indique que la relation avec les *dāniw* sera confuse. Ces rêves préviennent que les ancêtres *dāniw* n'entreront pas en relation avec le novice.

Rêver d'une personne, dans le cadre de la transmission, quelle que soit la couleur de sa peau est néfaste. En revanche, les vêtements portés sont valorisés ; ils constituent une sorte de seconde peau. Des vêtements clairs sont propices, des vêtements foncés néfastes et les rouges sont associés à l'agressivité et à la colère. La couleur rouge est aussi associée à la chaleur et au sang. Un officiant du *dāniw* est d'ailleurs tenu de ne tuer qu'exceptionnellement les porcs et les poulets, dont la viande constitue les offrandes des rituels, afin de ne pas être régulièrement en contact avec le sang. Les différentes représentations autour du rouge, du sang et de la chaleur renvoient à l'acte de tuer, que ce soit un animal ou un humain.

Quand le rêve est néfaste, le novice doit reposer la pierre là où il l'a trouvé. Car s'il la garde, les ancêtres de cette pierre seront agressifs, c'est-à-dire qu'ils tueront des humains. Il ne contrôlera pas les agissements des *dāniw*. Ainsi, les ancêtres *dāniw* sont, en quelque sorte, « autonomes » des vivants. Quand ils sont propices, ils agissent selon l'officiant, et s'ils sont néfastes, ils agissent à l'encontre de l'officiant. Cette idée est déjà évoquée dans l'invocation de l'officiant qui leur dit « Ne troublez pas les humains, ne vous déplacez pas si je ne vous l'ai pas ordonné [...] ».

3. 4. 3. La relation de germanité

Etant donné qu'un officiant a une relation intime, comme avec un parent (terme autoréciproque, nourrir, manger ensemble), avec ses ancêtres *dāniw*, ils doivent se séparer. De plus, l'officiant et le novice, lors de la transmission, deviennent des germains (*mag-tar'ari*). Dès que les ancêtres *dāniw* sont en relation avec le novice qui sait dorénavant effectuer le rituel, après plusieurs mois, ils se séparent de l'officiant.

¹ Ces derniers sont des humains « sortis pendant la prière au dieu chrétien » (*niawas sida sa pag dasal dyos*) ou des « humains des arbres » (*tawo kayo*) dont la peau et les cheveux sont « clairs » (comme des américains, *amirikano* i.e. les blancs). Ils attirent dans leur maison, en se servant de leurs herbes odoriférantes (dont une variété de basilic - *buranuy* - planté par les ancêtres *dāniw*), les humains avec lesquels ils désirent se marier. Les *inkanto* sont qualifiés de voleurs (car ils volent les humains pour en faire leur conjoint) et de riches (*mayaman*, emprunt pilipino). Une heure passée chez eux correspond à une journée ou un mois pour les humains. La tête et les pattes d'un porc leur sont offertes. Elles sont enterrées au pied d'un banyans (*baliti'*, *ficus sp.* *Morac.*) en disant : « Voici l'échange du corps pour vous, ne nous aimez pas ! » (*'Inda ti palit bilog sa kanyo, danga magka-ibog sa kanmi !*).

Pour ce faire, le nouvel officiant donne à celui qui lui a transmis la pierre *dāniw* et/ou la connaissance, un autre poulet qui, une fois cuit, est coupé en deux (*tunga'on*). Une moitié est mangée par l'officiant, sa famille, et l'autre moitié par le nouvel officiant.

L'officiant et le néophyte sont alors séparés (*nagka-bulag*) et ne sont plus germains, séparés par¹ un poulet et du riz cuits. Par la suite, quand le nouvel officiant transmettra à son tour les *dāniw*, il aura un germain².

Le terme *bulag* signifie « séparation d'une relation telle que le divorce ou celle d'une mère et son enfant » ; c'est-à-dire entre des personnes en relations instituées. *Bulag* se distingue du terme *tayak* qui est la « séparation physique ». La relation entre le nouvel officiant et l'officiant doit être maintenant rompue, car cette germanité était temporaire.

La manière de cuire et de partager le poulet (cuit entier et coupé en deux) qui les sépare est semblable à celle du rituel *kuwit* accompli pour une séparation entre un conjoint vivant et son conjoint mort, quand le premier veut se remarier.

Au moment de couper le poulet en deux, l'officiant récite les paroles suivantes :

« Toi [la pierre des *dāniw*], ne sois plus avec moi maintenant ! Va là-bas maintenant ! C'est avec lui [le nouvel officiant] que tu dois surveiller/garder [entre autres les *labāng*] ! Ne lui fais pas amener des humains mauvais ! »³.

Pendant la transmission *lubus*⁴, deux poulets sont tués et mangés. Plusieurs niveaux de relation sont manifestés dans le traitement des poulets, chronologiquement :

¹ *Sa tab'anan* « avec au milieu, entre ».

² « Par la suite, si tu transmets ta pierre, tu auras à nouveau un germain » (*'Aban no may man-lubus kanmo may pa-tar'ari' man kawo*).

³ *Kawo danga yi sa kangko ! Ay sa kanmo 'ati man kawo pag mag-bantay sa kanya, danga siya pag duluda mga da'ot tawo !*

⁴ Un autre type de « transmission » exceptionnelle, qui ne fait pas intervenir de pierre, se nomme *parugpu*. L'officiant donne au néophyte une racine de galanga camphré. Un morceau de racine est planté aux alentours de la maison du néophyte et l'autre est rangé dans un étui en vannerie dans son sac personnel. Le galanga camphré, aussi appelé ancêtre *dāniw* (*'āpu' dāniw*), remplace la pierre. Le novice apprend, comme pour la transmission *lubus*, les paroles *dāniw* et la façon de chanter auprès de cet officiant tout en observant ses rêves. Le néophyte construit pour ses ancêtres *dāniw* une maison en pierre comme du ciment (*cimento*, emprunt espagnol) ou comme un pic rocheux (*'ili*). Les maisons des *dāniw parugpu* se situent dans les localités des sources (*'ulwan*) des rivières Nag-sabi'an (« rivière enfant »), Lumintaw (« rivière mère ») et Binagaw (« rivière père »). À Nag-sabi'an, l'eau de la source bouillonne, coule à l'intérieur de la terre et ressort à Namalayan, à Rangiran (deux sources qui ne se tarissent pas et deux localités de la péninsule de Buyayaw), à Lagnas (nord de la péninsule à l'intérieur des terres), et à Gatol (près de Lagnas). Les maisons d'autres *dāniw* sont construites à Layagan (en amont de 'Agong). Ces maisons sont donc construites aux sources qui sont les chemins des ancêtres *dāniw* mais aussi de tous les ancêtres. Un autre officiant ajoute qu'une maison des ancêtres *dāniw parugpu* se situe au niveau de la tête à l'endroit de l'occiput. Rappelons que ce lieu est aussi l'un des trois *karādwa* à la naissance. Notons que, pendant la transmission *parugpu*, un seul poulet est offert, celui qui fait entrer en relation avec les ancêtres *dāniw* et les nourrit. Il n'y a pas de second poulet car il n'y a pas eu de relation de germanité/d'échange de pierre contre un poulet et quatre fils de perles entre les deux officiants.

- entre l'officiant et le novice, échanger (*balyo*) la pierre.
- entre le novice et les ancêtres *dāniw*, nourrir les ancêtres *dāniw* pour instaurer une relation (*mag- 'āpu*) et la consolider (*magka-wili*). Pendant sept à huit mois, le poulet grandit en même temps que la connaissance du novice croît. La pierre mélangée au sang du poulet pendant huit mois est le fondement de la relation aux ancêtres *dāniw*.
- entre l'officiant et ses ancêtres *dāniw* de la pierre donnée, séparer les *dāniw* de l'ancien officiant avec qui ils étaient en relation.
- entre l'officiant et le nouvel officiant, séparer ou plutôt rompre la relation de germanité.

A un niveau, la transmission de la connaissance entre l'officiant et le novice se fait par la germanité qui garantit l'efficacité rituelle socio-cosmique, et à un autre niveau leur relation est défaite comme s'ils constituaient un couple qui figure l'unité, celle de la reproduction.

3. 4. 4. Nom et nombre de *dāniw* dans une pierre

Le nom est un des liens essentiels entre les *dāniw* et l'officiant qui construit la relation. Leurs noms proviennent des premiers officiants du *dāniw* dans le mythe¹, ou plus simplement d'humains. L'officiant, qui a donné une pierre et ses ancêtres *dāniw*, communiquera leurs noms au novice, et ne les prononcera plus, car il tomberait malade. Lorsque la pierre est trouvée grâce à un rêve, le nom des *dāniw* est révélé au novice, aussi en rêve, par les ancêtres eux-mêmes. Sans le nom, les paroles du *dāniw* se perdent car elles ne sont adressées à personne. Ainsi, le nom donne une identité à chaque ancêtre *dāniw*. En plus du nom, un terme d'adresse autoréiproque (*'apwan*²) est employé entre l'officiant et ses *dāniw*.

Pour effectuer le rituel *dāniw*, une pierre doit avoir deux, quatre, six ou huit hommes et femmes célibataires répartis par paire de sexe opposé. Cette répartition est, selon un interlocuteur, l'état de fait (« c'est comme cela ») qui rend les *dāniw* efficaces. L'efficacité (*ka-bisahan*) maximum dans ce type de travail rituel est obtenue par huit *dāniw* dans une

¹ Un officiant compare certains noms de *dāniw* à ceux des « héros ; célébrités » (*bida*, emprunt espagnol *vida*) ; nous dirions *star* en français !

² La racine *'āpu* suivie du suffixe de relation ou de localité *-an* s'écrit *'apwan* signifiant « *'āpu* avec qui je suis en relation » ou « mes *'āpu* ».

seule pierre. Dans chaque pierre, une « contrepartie » (*ka-timbang*) est nécessaire : chacun des *dāniw* homme a une compagne et vice-versa. En exégèse, un officiant explique à propos d'une pierre contenant quatre *dāniw* que « les deux qui se marient sont quatre » (*Ti duwa mag- 'asawa sida 'upat*). Ce ne sont pas de vrais conjoints (*tunay 'asawa*) mais des compagnons (*ka- 'ibahan*) ou « contreparties ». La relation de sexe opposé est ici, entre les ancêtres *dāniw*, une relation de couple ou de « faux » mariage, à la différence de la relation de germanité entre les officiants « en transmission ». Comme nous le verrons plus loin, une pierre ayant un nombre impair de *dāniw* (un, trois, cinq, sept) donne la possibilité à l'officiant de pratiquer le *hiri'*, c'est-à-dire de provoquer la mort.

Le terme *bilog* qui signifie « une pièce/une unité » ne s'emploie pas pour les *karādwa'* indénombrables, ni pour les ancêtres *'āpu*. Lorsque nous avons insisté pour comprendre combien il y avait d'ancêtres *dāniw* dans une pierre, l'interlocuteur parlait de deux ou quatre « hommes célibataires » et « femmes célibataires », et non pas de *dāniw*. En outre, quand les *dāniw* sont cités dans les paroles rituelles (p. 160), les termes utilisés sont aussi « hommes célibataires » et « femmes célibataires ».

Les ancêtres *dāniw* sont rarement seuls dans une pierre cependant *dāniw* est souvent utilisé au singulier pour désigner soit le rituel soit les ancêtres dans la pierre. Ainsi, tout nombre pair d'ancêtres constitue une unité. Autrement dit, une pierre ayant deux, quatre, six ou huit *dāniw* sera désignée indifféremment au pluriel ou au singulier. Dans la description du rituel, l'interlocuteur n'a employé que des formes grammaticales au singulier. Le singulier est utilisé alors que les protagonistes qui agissent au cours du rituel sont « l'officiant et ses *dāniw* ». À plusieurs reprises, nous ne savions plus qui faisait l'action : les ancêtres *dāniw* ou l'officiant. Nous en déduisons que les *dāniw* et l'officiant constituent une unité qui est le deux.

3. 4. 5. Les offrandes

L'officiant offre à ses ancêtres *dāniw* de la nourriture une ou deux fois par an¹. Une année représentant un jour pour les *dāniw*, ceux-ci se rassasient d'un seul repas. Nourrir les *dāniw* tous les ans signifie donc les nourrir tous les jours. Les offrandes consistent toujours en un poulet (le plus souvent un coquelet ou un coq) et du riz cuit. Si elles sont omises, les ancêtres

¹ Selon R. Kasberg, ces offrandes sont mensuelles, le troisième jour après chaque nouvelle lune (1994, p. 116).

dāniw disparaissent de la pierre et l'officiant ne pourra plus accomplir le rituel. Les *dāniw* disparaissent, car ils vont chercher de la nourriture ailleurs. Rester en relation implique donc de nourrir. Rappelons que « manger avec dans un même van » renvoie à la filiation, au mariage et à l'adoption.

Nous avons observé en ce qui concerne les *labāng*, que ceux-ci sont caractérisés par le un, mangent le même, ne partagent pas la nourriture, tous signes d'absence totale de relation avec les humains, qui contraste avec celle des *karādwa'* (les deux), des *dāniw* (paires entre eux, une paire avec l'officiant). Le *karādwa'* ne reçoit pas d'offrande de nourriture, il croît en même temps qu'un corps bien nourri.

En ce qui concerne les *dāniw*, l'offrande initie la relation entre *dāniw* et vivants et la consolide. Cela confirme que manger/nourrir est conçu par les Mangyan Patag comme une relation et renforce le concept de « manger = donner », deux termes construits avec la racine *ka'on*.

En plus des offrandes au moment de la transmission, deux périodes d'offrandes concernent les ancêtres *dāniw*. La première se déroule pendant la croissance du riz (entre juin et novembre) et la seconde au moment du rituel du nouveau riz. Ces deux rituels sont décrits dans le chapitre 5 p. 318 et p. 334.

Les ancêtres *dāniw* qui ne sont pas encore en relation avec un officiant, c'est-à-dire qui habitent dans la forêt, se nourrissent entre autres des cultures (riz, maïs, tubercules...) des humains. Ils se transforment temporairement (*panagombaliw*) en oiseaux, insectes, campagnols, porcs sauvages, etc, pour manger les cultures ou bien les végétaux sauvages. Le fait qu'ils mangent les cultures des humains n'occasionnent pas de conflits entre eux et ces derniers. On dit qu'ils ont faim (*magka-lun'os*) au même titre que les humains.

Les humains ont de l'indulgence (perceptible dans le discours de l'officiant du *dāniw*) envers les ancêtres *dāniw*, quand bien même ces derniers mangent leurs cultures, du fait qu'ils les aident dans leurs relations avec les esprits malveillants (c'est-à-dire que les *dāniw* empêchent les vivants de devenir des *labāng* et les aident à devenir des ancêtres) et autres ancêtres tels que ceux du *Parawān*.

3. 5. Le rituel *dāniw*

Plusieurs formes verbales désignent l'action d'effectuer un rituel *dāniw* :

mag-dāniw : « effectuer le *dāniw*.

magpa-dāniw : « effectuer le *dāniw* en faveur de ».

mag-daraniwan : « plusieurs officiants effectuent ensemble le *dāniw* »

dinaniwan : « un officiant a effectué le *dāniw* en faveur de quelqu'un ».

tarabaho (emprunt espagnol) *dāniw* : « travail des *dāniw* ».

3. 5. 1. Préliminaires

Lorsqu'une personne est malade ou lors d'un événement *parawān*¹, elle fait appel à un officiant du *dāniw*². L'officiant et le bénéficiaire ou son représentant (par exemple, pour un enfant ou une personne fébrile) discutent des événements, des causes pour lesquelles ce dernier demande de faire effectuer le *dāniw* précédant la maladie ou le « problème » (*problema*, emprunt espagnol), avant de commencer le rituel le soir même. Cette discussion s'effectue le plus souvent chez le bénéficiaire, ou chez l'officiant.

Tout en expliquant les faits, la personne sollicite l'officiant en ces termes :

« Eclaircis d'abord les environs de notre maison, neutralise³ bien ! »⁴.

Ou encore :

« Cherche bien et ramène [le *karādwa*] si [il] a été emmené par un *labāng*, un ancêtre de l'eau ou par un mort ! »⁵.

Quand l'officiant acquiesce, le bénéficiaire ou son représentant lui tend un fil de perles⁶, dont la longueur dépend de la demande. Il tient le fil de perles entre le pouce et l'index replié, quel que soit le contexte rituel *dāniw*. Tout en le tenant (*igpil*⁷), l'officiant touche le fil de perles, aussi entre le pouce et l'index replié, et prononce une première fois le son « kssi... ». Le fil est donc tenu pendant un court instant par les deux doigts des deux protagonistes du rituel : l'officiant et le bénéficiaire. Le fil est tenu de la main gauche ou de la main droite.

¹ Annexe p.438.

² Voir toutes les situations qui requièrent un rituel *dāniw*, en annexe, p. 441.

³ Le terme *rig'on* signifie « permanence, durabilité » dans le sens où les *labāng* sont « immobilisés durablement ». *Ka-rino* synonyme de *rig'on* est construit de la racine *rino* qui signifie « beauté ; harmonie, etc. ».

⁴ *Panrayaw dapu kanmi libot balāy! Rig'una ka-'ayad!*

⁵ *'Usisa-'a ka-'ayad no nala'ūyan no pina-'abay!*

⁶ Le fil de perles est ordinairement prêt avant la venue de l'officiant. Il arrive parfois que les perles soient enfilées de concert à la discussion.

⁷ Ce terme est exclusivement employé pour cette action. La racine générique pour « tenir » est *'iyapot*.

Selon un informateur, c'est plutôt de la main droite¹. Ainsi, ce geste est constitué de trois boucles, la relation est triplement bouclée ou nouée.

Lors du rituel *dāniw* accompli pour un événement *parawān*, il en va de même excepté que les perles sont touchées par tous les parents proches en lignes directes (G-/ +1, et en ligne collatérale : les neveux et nièces), même par ceux qui ne résident pas dans la maison où l'acte *parawān* a été perpétré.

Selon la décision de l'officiant, il effectuera le *dāniw* chez lui, en emportant le fil de perles ou non, ou bien il accomplira le rituel chez le bénéficiaire. Lorsque la maladie ou l'évènement *parawān* est grave ou que le malade ne peut pas se déplacer, le rituel est accompli chez le bénéficiaire. Si l'officiant lui laisse le fil de perles, ce dernier est fixé au mur intérieur de la maison, là où la personne malade est allongée. Si la maladie n'est pas grave, le fil est placé à l'endroit où la personne dort habituellement. Les perles restent fréquemment accrochées au mur pendant plusieurs jours même après la fin du rituel, et parfois jusqu'à ce qu'elles soient utilisées pour un autre rituel *dāniw*. Cette information montre que le fil de perles n'est pas toujours gardé par l'officiant. Quand l'officiant emporte le fil de perles chez lui, il le place aussi sur le mur près duquel il accomplit le *dāniw*.

3. 5. 2. Le rituel

Tous les rituels *dāniw* sont accomplis à partir de la structure de base décrite ici (les *dāniw* des rituels du cycle des funérailles, avant le mariage, pour la maladie, etc.) à laquelle il est apporté des variantes (« descendre au *Parawān* », *infra*, p. 174; rituel *sumabitan*, *infra*, p. 399). Ce rituel de base concerne la recherche et la réparation de l'action de *labāng*, d'un mort ou des ancêtres.

L'officiant tient les perles enfilées dans sa main pendant un instant en disant à nouveau « ksi... ». Ce son, régulièrement prononcé tout au long du rituel, est une sorte de stridulation qui appelle les *dāniw*. L'officiant peut aussi souffler (*mag-* 'uyup)² sur les perles pour appeler les *dāniw*.

¹ La main droite est valorisée par rapport à la main gauche. Un gaucher mangera de la main droite, car manger de la main gauche est « laid ; grossier ; maladroit » ('*asayan*). Néanmoins, il n'y a pas d'interdit strict pour l'utilisation de la main gauche, mais l'utilisation de la main droite relève plutôt d'une préférence.

² Terme différent de respirer *mag-* 'arop (racine « souffle » 'arōp).

Puis l'officiant prononce des murmures prolongés « humhummm » ou « fredonne » (*mag-nayong*)¹ tout en appelant ses ancêtres par leur nom et en stridulant. Sa stridulation permet aux *dāniw* d'être toujours près de lui et de ne pas s'éloigner, sinon l'officiant serait en danger, car il rencontre des *labāng* pendant le rituel. De plus, elle octroie la rapidité de leur « vol » (*layang*), comme l'air qui est expiré de la bouche. On dit que quand l'officiant marche, grâce aux *dāniw*, il court. Ce « jeu » du souffle (murmures, fredonnements, stridulations) implique que les officiants sont en relation avec les ancêtres et les morts en relation souffle avec les vivants², mais aussi avec les *labāng* qui sifflent et se déplacent avec le vent.

L'officiant fredonne les paroles en principe de façon inintelligible. Ces paroles sont prononcées pour chasser les *labāng*. Quand plusieurs officiants effectuent le rituel de concert, ils ne prononcent pas les paroles mais fredonnent³.

La métaphore du terme « fredonner les paroles » (*mag-panangbayon*) est *mag-'ambahan*, la racine *'ambahan* désignant les poèmes constitués de vers rimés de sept pieds en une langue plus ancienne que la langue courante. Les caractères du script syllabique pré-hispanique des poèmes sont gravés sur des tiges de bambou au moyen d'un couteau, ils expriment essentiellement les sentiments et les événements qui jalonnent la vie des humains, ainsi que les relations entre les humains et les ancêtres.

Ces paroles ne sont pas retranscrites en minangyan dans ce travail afin de respecter le souhait des informateurs officiants du *dāniw*. De plus, nous n'avons pas pu les traduire en totalité, car les termes utilisés appartiennent au registre de la langue des poèmes, différente de la langue usuelle, et que nous ne maîtrisons pas. Nous donnons toutefois une idée de leurs significations.

Les paroles varient selon l'officiant.

Paroles retranscrites du disque de H. Conklin et partiellement traduites

« Trois hommes célibataires se suivent

Nous -----¹ ensemble

¹ Synonyme *mag-'uhum* ou *mag-ruhum*.

² L'éternuement équivaut à la parole du mort qui arrive dans la localité des *karādwa'* (*infra*, p. 135) ou un signe d'un mort (*infra*, p. 68)

³ Lorsque le rituel *dāniw* est effectué par au moins deux officiants, l'ethnomusicologue J. Maceda (in H. Conklin, « Hanunoo Music from the Philippines » 1955, p. 12.) explique que « la voix principale est une construction entièrement pentatonique alors que l'autre voix forme une échelle séparée, une hexacorde (« un système musical fondé sur une gamme de six sons ») avec une tierce mineure ajoutée ». Cette autre voix « forme des intervalles de secondes, tierce, quarte et quinte, et des octaves ».

Notre ----- aussi
L'eau -----
Le vrai aussi
Nous ----- ensemble

Nous recouvrons l'eau différente
Nous nous baignons dans l'eau
Nous ----- ensemble
Trois qui se suivent
Nous effectuons le *dāniw*
Nous recouvrons le lieu du bain
L'eau qui vient d'ici

Le vrai aussi

---notre ----- eau où l'on se baigne
Le barrage de la source doit être recouvert... ».

Paroles de *dāniw* de Maria, épouse de Pedro
« Nous chassons ensemble les *labāng*
Cinq femmes célibataires (qui) se suivent
Huit femmes célibataires (qui) se suivent
Nous chassons aussi ensemble les *labāng*
Nous allons dans les cieux
Nous descendons
Sur notre chemin -----
Nous deux balayons/nettoyons
Nos -----
Nous chassons ensemble les *labāng*
Notre ----- en dessous
Même sur la terre à nouveau

¹ Les traits indiquent que nous n'avons pas compris les mots.

Cinq femmes célibataires se suivent
Nous faisons obstacle
Nous nous lavons avec des fruits de ba'ilan
Notre chemin -----
Descendons dans la terre
Montons vers le haut (au-dessus de la terre, au-dessus du toit)
Nous assombrissons notre maison... ».

Ces paroles décrivent :

1. les déplacements des *dāniw* et de celui avec lequel ils sont en relation dans le socio-cosmos (au-dessus, sur, en dessous de la terre).
2. Les actions des *dāniw* : chasser les *labāng*, balayer (c'est-à-dire nettoyer les *labāng*), se laver, recouvrir ou assombrir (cacher) leur source.

Un être ensemble ou agir ensemble est continûment révélé et non une action individuelle des officiants. Les termes employés sont « se suivre » (*kuyog*), « agir/être ensemble » (*dungan*), le nous inclusif (*kita*), le « tous » (*tanan*). Les ancêtres femmes et hommes célibataires sont désignés davantage par les chiffres impairs trois et cinq plutôt que par les chiffres pairs huit et deux, alors que l'efficacité des *dāniw* est liée au fait qu'ils forment une paire, et que l'efficacité maximum d'une pierre est générée par huit ancêtres structurés en quatre paires de deux. Souvenons-nous que les *dāniw* du mythe sont sept hommes et une femme, chiffres impairs, qu'ils sont tous célibataires (un de deux, du couple), et que les rituels ne sont effectués que par les hommes (dissymétrie par rapport à la distinction de sexe). Les *dāniw* ont à la fois les caractéristiques de l'incomplétude (le un) et de la paire (le deux), sorte de figure complète du devenir des humains (célibataire avant de se marier).

Dans la société Mangyan, le concept d'inversion ou du contraire est valorisé : dire qu'un enfant est maigre signifie qu'il est bien portant, pour que les esprits malveillants n'en soient pas informés et ne cherchent pas à le manger. Dans les rêves, beaucoup de traits expriment leur contraire dans la réalité. Par exemple, rêver d'une grande personne désigne une petite personne, etc. Ce concept prévaut pour les chiffres énoncés dans les paroles du *dāniw*.

Pendant que ces paroles sont chantées, l'officiant et ses *dāniw* « voyagent »¹ (*mag-lakbay*, emprunt pilipino) ensemble. Le 'āpu'² (ici dans le sens de la relation entre deux composantes de la personne, le corps et le *karādwa'*) de l'officiant ne se déplace pas, mais son *karādwa'* accompagne les ancêtres *dāniw*, comme s'il rêvait qu'il se déplaçait au loin.

L'officiant ferme les yeux et se déplace en pensée comme dans un rêve éveillé.

Pour une meilleure compréhension de ce périple, nous l'avons divisé en trois parties nommées selon nos propres termes. De plus, le sujet de l'action est « l'officiant et les *dāniw* » bien qu'il soit au singulier. Ce voyage discursif se déroule comme suit.

Le « départ »

En pensée, l'officiant ouvre la fenêtre de la maison des ancêtres *dāniw* et regarde au loin s'il n'y a pas de *labāng*, s'il n'y a pas d'autres personnes qui effectuent le *dāniw*, puis il ferme la fenêtre. Il range les assiettes et les bols, sinon d'autres officiants du *dāniw* risquent de les détruire³. Il range aussi le foyer de la maison pour que les autres officiants du *dāniw* ne le voient pas.

Lorsque tout est rangé, il ouvre la porte, sort de la maison et ferme la porte. Une fois sorti de sa maison, le *dāniw* asperge sa maison d'eau venant de la source, afin qu'elle soit froide quand il rentrera fatigué d'une nuit ou deux de déplacement. Il aime que sa maison soit fraîche quand il est fatigué. Il ne veut pas que l'intérieur de sa maison soit chaud. S'il y fait chaud, il ne voudra pas y entrer, car la maison est comme une pierre chaude, c'est-à-dire considérée comme néfaste ; alors que la froideur est associée au bénéfique⁴. Ainsi, la pierre est la représentation de la maison des *dāniw*.

L'officiant va ensuite à la source aménagée (*bubon*) en « barrage » (*tambong*⁵) près de sa maison. Au pourtour de la source, des « végétaux odoriférants » (*pamanglo*⁶) sont plantés et

¹ Un interlocuteur explique que c'est par « l'efficacité » (*ka-bisahan*) des *dāniw* que l'officiant vole et se déplace.

² L'emploi de 'āpu' à la place du terme « corps » (*bilog*) montre clairement une des acceptions du concept 'āpu' : celle de « contenant, réceptacle ».

³ La destruction de ces objets risque de provoquer la mort de l'officiant, comme la destruction du foyer, du barrage, du basilic *kamangi'* et de l'herbe *kabalwa*.

⁴ Rappelons qu'une pierre doit être froide pour contenir des 'āpu *dāniw*.

⁵ Petit barrage de pierres placées autour d'une source pour obtenir une retenue d'eau afin que l'eau soit plus profonde à cet endroit.

⁶ *Pa-* : « pour ; en faveur de » + *banglo'* : « parfum ». Les végétaux odoriférants des *dāniw* sont : deux espèces de basilic *buranoy* (*Ocimum basilicum* L. (Lab.) [labiatae] et *kamangi'* (*Ocimum sanctum* L. (Lab.) [labiatae]), le vétiver 'uhas (*Andropogon zizanioides* (L.) Urban (Gram.) [Gramineae] et *taradanum* (*Hemigraphis* sp. (Acan.))

cultivés par les *dāniw*. Ces végétaux sont utilisés au quotidien par les vivants. Selon les végétaux, les feuilles ou les racines sont placées fraîches ou séchées dans les paniers à vêtements ou directement sur le corps, notamment dans les chignons et les brassières tressées. Ils sont largement employés pendant la cour par les célibataires des deux sexes. Ces végétaux favorisent une entrée en relation. Ils sont aussi des répulsifs qui agissent contre les esprits malveillants. Une inversion est établie entre les vivants/ancêtres *dāniw* d'un côté, les esprits malveillants de l'autre.

L'officiant « assombrit » (*padhuman*¹) ensuite les végétaux odoriférants et la maison au moyen de la fumée d'un feu et de « pans rocheux » (*bato' ili*).

Il va ensuite à sa « conduite d'eau faite d'une tige de bambou » (*talisi'*), pour que ses ancêtres *dāniw* se lavent. S'ils ne se lavent pas correctement, les deux femmes célibataires et les deux hommes célibataires² ne suivront pas l'officiant. Subséquemment, les *dāniw* prennent des fruits du limettier hérissé *ba' ilan*³ et se lissent les cheveux avec ceux-ci. Ils se peignent, puis l'officiant assombrit aussi la conduite d'eau.

En exégèse, un interlocuteur raconte que si la maison, le barrage et les parfums *kamangi* et *kabalwa* sont détruits, leur *'āpu* - l'officiant - tombera malade et les ancêtres *dāniw* s'enfuiront. Ils pourront être, alors, récupérés (*bu'ol*, terme générique) par d'autres officiants. Seul un officiant du *dāniw* peut provoquer la maladie chez un autre officiant.

« L'envol »

L'officiant va ensuite à la maison de son oiseau *balawuy*⁴ et le fait sortir. Puis il assombrit la maison et s'envole/vole. En haut, il regarde s'il n'y a pas d'autres officiants qui effectuent le *dāniw*, car ils se « cogneraient » (*sublakon*⁵), se disputeraient et se mettraient en colère. Si une collision est volontaire, l'officiant du *dāniw* tombera malade, sans qu'il puisse l'appréhender.

[Acanthaceae]), les arbres *kabalwa* (*Anompanax philippinensis* Harms. (Aral.) [Araliaceae], *karumata* (*Clausena citriodora* Merr. (Rut.) [Rutaceae] ou *Clausena anisum-olens* (Blco.) Merr. (Rut.) [Rutaceae]), le ylang-ylang *rangiran* (*Cananga odorata* Hook. F. and Th. (Anon.) [Annonaceae] et *tarabato'* (*Allophylus sp.* (Sapin.) [Sapindaceae] ou *clausena sp.* (Rut.) [Rutaceae]).

¹ La racine de ce terme est *dulum* : « sombre, obscur » ou « obscurité » par opposition à « clarté » *marayaw* [différent des couleurs « foncées » (*ma-biro'*) et « claires » (*malagti'*)]. Le préfixe *pa* indique la forme bénéficiaire et le suffixe *an* le lieu. Ce terme a le sens implicite de « cacher ».

² Dans ce discours, la pierre contient quatre *dāniw*.

³ *Citrus hystrix* DC. (Rut.) [Rutaceae].

⁴ Le *balawuy* est le moyen de transport du *dāniw*. Il s'agit d'un oiseau dont le vol très rapide est le plus haut de tous les oiseaux. Les Mangyan disent que cet oiseau ne se pose jamais sur terre mais se pose sur les arbres comme il se pose sur la poutre faîtière de la maison des *dāniw*. Il permet aux *dāniw* de l'officiant de voler.

⁵ Le synonyme de ce mot est *banggahan* : « collision, choc, conflit ».

Quand d'autres *dāniw* sont présents, l'officiant monte encore plus haut pour les éviter. Les « accidents » (*aksidente*, emprunt espagnol) sont provoqués par un officiant novice ou par un officiant « envieux » (*ma-hirak*) ou « chaud », qui désire prendre les ancêtres *dāniw* d'un autre officiant. L'envie est associée au chaud et revêt un caractère néfaste. Ce sentiment suggère une relation de rivalité entre les officiants.

S'il n'y a pas d'autres *dāniw*, l'officiant volera directement (sous-entendu de façon continue). Lorsque plusieurs officiants effectuent ensemble le *dāniw*, ils volent ensemble.

Voyant un *labāng*, qui a provoqué la maladie du bénéficiaire, les *dāniw* descendent de leur *balawuy* et vont sur le faite du toit de la maison de l'officiant. Ils construisent (de façon fictive, *mag-dangin*) un autre véhicule (terme générique), y montent et cherchent les *karādwa'* des humains. Les *dāniw* parlent au *karādwa'* de la personne malade afin de le ramener à son « corps » (*'āpu*).

L'officiant voit alors la cause de la maladie. Si, par exemple, une personne est devenue folle, un « oiseau *labāng* qui rend fou » (*labāng manok magka-pa'ong*) est posé sur la tête du *karādwa'*¹ et le *dāniw* fait partir le *labāng*. Il s'agit pour l'officiant, aidé des *dāniw*, « d'immobiliser/neutraliser » les *labāng* pour qu'ils ne s'éparpillent pas, ne bougent pas et ne tuent pas les humains d'une façon ou d'une autre.

L'officiant et ses *dāniw* cherchent alors à communiquer avec les différentes entités dans les hauteurs².

En cas de maladie, ils cherchent le *karādwa'* du malade pour lui parler et le ramener dans le corps de celui-ci. Quand les *dāniw* voient le mort, l'esprit malveillant ou l'ancêtre responsable de la maladie, ils leur disent alors : « Ne l'emmène(z) pas ! Délivre(z)-le [Laisse(z)-le vivre] ! »³. Si la personne est morte, ils accompagnent son *karādwa'* dans la localité des morts et chassent (*tabogon*⁴) aussi les esprits malveillants pour qu'ils s'éloignent et aillent dans leurs maisons (arbres, pierres...). Lorsqu'ils appellent les esprits des morts pour les rituels funéraires ou les rituels d'offrandes aux morts, ils vont les chercher dans la localité des morts, puis après ils les raccompagnent dans la localité des morts. Si le rituel est effectué pour une nouvelle maison, ils en éloignent les esprits malveillants.

¹ Le *karādwa'* a lui-même un corps (*'āpu*) différent du corps des humains.

² Pour une « relation entre parents proches », ils iraient sous la terre (p.174).

³ *Danga pag daraha, buhi-a' di' !*

⁴ L'officiant et les *dāniw* peuvent aussi « fabriquer » des abeilles (*putyukan*), des bourdons (*'alibuyug*) ou des *tabhu'an* (?), afin que ceux-ci piquent le corps du *labāng* pour qu'il s'enfuie. Cette glose souligne l'importance des abeilles, dont l'abondance est sollicitée dans le rituel *'atuy* accompli pour les ancêtres eau (*'āpu danum*), rituel étudié au chapitre 7.

Le « retour »

L'officiant rentre directement dans sa maison. Les *dāniw* se posent avec le *balawuy* sur la poutre faîtière du toit de la maison de l'officiant. Ce dernier ouvre la maison du *balawuy* et l'assombrit, il va ensuite à la maison des *dāniw*, l'ouvre et l'assombrit.

Pendant le rituel, les autres personnes présentes conversent normalement. De temps en temps, l'officiant leur dit ce qu'il voit ou rencontre (*karādwa'*, *kalāg* et/ou *labāng*, etc.). S'il y a plusieurs officiants, ils se consultent sur ce qu'ils voient respectivement.

Le rituel a une durée indéterminée : de quelques minutes à une bonne partie de la nuit, selon le problème. Il peut être répété plusieurs nuits de suite, seul ou à plusieurs, selon la gravité de la maladie ou de la situation.

Ce rituel *dāniw* de base est aussi effectué pour neutraliser les esprits malveillants dont l'officiant connaît la localisation (gros rocher, tel arbre, etc.), et qui risquent d'entrer en contact avec les vivants. L'officiant dispose de trois traitements rituels *dāniw*. Rappelons que les esprits malveillants mangent le corps des vivants afin de s'approprier le *karādwa'* du mort. Ces *labāng* habitent en forêt ou à proximité des maisons. Ils font partie du quotidien des Mangyan Patag.

Le premier rituel, appelé « recouvert en un lieu » (*sinukuban*¹), consiste à recouvrir le *labāng* d'un pot de terre renversé sur le sol en un lieu particulier. C'est en quelque sorte un « mini » rituel *sumabitan* ou un rituel *sumabitan* « familial » (p. 399).

Le second rituel *ginahat* signifie « prendre et amener au loin ». Il est accompli quand on souhaite défricher un lieu où réside un *labāng* en vu de cultiver un essart ou de construire une maison. L'officiant place dans un pot de terre un peu de terre (du volume d'un pouce) et une pierre, puis il effectue le rituel *paras*² qui consiste à placer le *labāng* dans le pot de terre en utilisant une tige feuillue de bambou *bagākay*. L'officiant va ensuite sur le lieu où il a décidé d'immobiliser le *labāng*, par exemple près d'un arbre dans un lieu broussailleux, et il retourne le pot de terre sur le *labāng*. Il plante la tige de bambou au pied du pot de terre afin que le *labāng* ne se déplace plus. Le tout est dit être « comme la maison du *labāng* » (*ga balāy labāng*). Le rituel *gahat* inclut le rituel *sinukuban*.

¹ Racine *sukub* « recouvrir ».

² Ce rituel est aussi accompli après l'inhumation (voir *infra*).

Le troisième rituel, appelé « mis dans un trou » (*tinuyong*¹) consiste à faire tomber le *labāng* dans un trou profond creusé dans la terre. Il est effectué quand l'officiant du *dāniw* n'arrive pas à faire partir l'esprit malveillant. Le *labāng* est recouvert au moyen du rituel *dāniw* (et non d'un pot de terre).

L'objectif de ces trois rituels est d'immobiliser les esprits malveillants en les plaçant dans un pot de terre ou dans la terre. Ils n'en sortiront que s'ils sont bougés volontairement par un officiant ou involontairement par un non officiant. Dans tous les cas, les esprits malveillants sont en contact avec la terre. Ces rituels sont accomplis au niveau de la famille nucléaire.

Les évènements courants qui requièrent un rituel *dāniw* sont par ordre d'importance une mort (tous les rituels funéraires), la plupart des actes *parawān*, une maladie, l'éloignement des esprits malveillants (notamment pour une nouvelle maison). Les *dāniw* contribuent donc à la transformation du mort en ancêtre. Pendant la maladie provoquée par les esprits malveillants, par un mort ou par un ancêtre, l'officiant et ses ancêtres *dāniw* récupèrent le *karādwa'* du malade pour le ramener dans son corps. Il arrive parfois que le *karādwa'* ne soit pas récupéré par les ancêtres *dāniw* et l'officiant parce qu'il a été pris par des ancêtres *hiri'* dont il est question maintenant.

Les *dāniw* en nombre impair dans une pierre sont appelés '*āpu hiri'* « ancêtres *hiri'* ». Un officiant du *dāniw* fera le *hiri'* s'il conserve une pierre qui a un, trois, cinq ou sept ancêtres. La relation à des ancêtres *hiri'* donne aux officiants du *dāniw* la possibilité de tuer. Le *hiri'* consiste à faire agir les morts, les ancêtres ou les esprits malveillants pour provoquer la mort des humains.

Les locutions se rapportant aux *hiri'* sont « la pierre *hiri'* » *bato' hiri'*, « faire le *hiri'* » *mag-hiri'*, le « travail *hiri'* » *tarabaho hiri'* et « l'officiant du *hiri'* » *panhiri'an*.

3. 6. Les ancêtres *hiri'*

Au moment de l'appropriation de la pierre, trois traits distinctifs indiquent, *a posteriori*, si la pierre a des ancêtres *hiri'* : la chaleur, la couleur rouge des vêtements des ancêtres dont l'officiant a rêvé et le nombre impair d'ancêtres. Les deux premiers, la chaleur et le rouge, ont

¹ Racine *tuyong* « trou creusé ».

déjà été évoqués au moment de la transmission de la pierre (voir *supra*). Ces deux caractéristiques, la chaleur et la couleur rouge, indiquent que le nombre est impair.

En ce qui concerne le nombre impair, le *dāniw* solitaire, appelé *hiri'*, est qualifié d'« unique » (*bugtong*). Ce terme signifie « être ou chose unique » : par exemple, un enfant unique, une seule banane sur un régime, une seule noix de coco sur la grappe de noix, un porcelet unique, etc. Une pierre ayant trois *dāniw* est définie comme « deux + un », le « un » étant l'être unique. Un en moins (*kurang, bawas*) ou un en plus (*sobra*) par rapport à deux, une paire, est une situation d'incomplétude. Un officiant explique que cet être unique, en plus ou en moins, cherchera, de fait, un compagnon.

Une pierre qui a des ancêtres en nombre impair ne sera efficace pour le *dāniw* qu'en y mélangeant un autre ancêtre solitaire, c'est-à-dire un ancêtre *hiri'* ou le *karādwa'* d'un humain, pour constituer un nombre pair. Dans ce dernier cas, l'officiant devra tuer une personne, un officiant (en lui prenant ses *dāniw*) ou un non officiant (en lui prenant son *karādwa'*) et « mélangera » ('*i- 'amot*¹) le *karādwa'* ou le *dāniw* à l'ancêtre *hiri'*. Une paire d'ancêtres *dāniw* est ainsi constituée soit par un *karādwa'* et un ancêtre *hiri'* (par le meurtre, il se reconstitue une paire de « bons » *dāniw*), ou bien par un ancêtre *dāniw* et un ancêtre *hiri'*. Nous remarquons que c'est le seul moyen pour accroître le nombre d'ancêtres de type *dāniw*, ces derniers ne se reproduisant pas et étant en nombre fixe.

La pierre qui a des ancêtres *hiri'* est, par principe, agressive envers les humains. Le simple fait de garder une pierre *hiri'* indique que l'officiant a l'intention de faire le *hiri'*. Il décide seul de conserver ou non cette pierre et d'entrer en relation avec ce ou ces ancêtres néfastes. Comme pour le *dāniw*, il agit donc par choix : soit en rapportant la pierre en forêt, soit en maintenant une relation avec l'ancêtre *hiri'*. Les raisons qui décident un officiant à faire le *hiri'* sont de deux types. La première, évoquée par un officiant du *dāniw*, est l'envie. L'envie qu'un officiant peut ressentir envers un autre officiant ; c'est-à-dire le souhait d'être en relation avec plus d'ancêtres, afin de disposer de plus d'efficacité. La seconde raison est une dispute incessante, dans une parentèle ou entre voisins, à propos d'un lopin de terre, d'un adultère, ou d'un affin qui prend la défense de son germain, quand il y a, par exemple, maltraitance. Si les personnes concernées ne veulent pas résoudre leur différend au su de tous grâce au « procès public » (*kasaba* ou *kaso*, de l'emprunt espagnol *caso*), un officiant

¹ Voir la note 1 p. 126, dans le chapitre 2

effectuera le *hiri'* pour son propre compte quand il est l'un des protagonistes de la dispute ou bien il fera le *hiri'* pour quelqu'un.

Une personne travailleuse sera plus facilement l'objet d'envie et de jalousie (*'imon*) et donc de la pratique *hiri'*. Ces deux sentiments désapprouvés sont très répandus dans la société. Être travailleur signifie avoir de belles cultures abondantes. Cette abondance provoque l'envie et la jalousie. Dans la glose, l'envie a été deux fois directement associée à la pratique *hiri'*.

Les Mangyan disent que tel officiant du *dāniw* pratique le *hiri'*, mais ils parlent peu de cas précis, ils véhiculent des rumeurs. Nous avons remarqué que, selon ces rumeurs, le *hiri'* était généralement effectué contre des affins. L'officiant ne choisit pas de tuer au hasard, il répond aux conflits existants entre sa parentèle et ses affins.

3. 6. 1. La pratique du *hiri'*

Le voyage discursif *hiri'* est semblable au rituel *dāniw*, à un détail près, mais non des moindres : les morts ou les esprits malveillants ne sont pas chassés, mais incités par l'officiant à prendre l'esprit du non officiant ou bien à détruire les affaires d'autres *dāniw* ou encore à entrer en collision avec eux.

Le rituel qui s'ensuit est gardé totalement secret vis-à-vis des autres membres de la société. Les Mangyan Patag n'en parlent qu'à mots couverts ou en chuchotant, vérifiant toujours que personne ne les entende. Par contraste, le rituel *dāniw* est accompli avec beaucoup moins de discrétion et les Mangyan en parlent plus ouvertement. Par exemple, tous savent qu'au début et à la fin d'un rituel funéraire, un rituel *dāniw* est indispensable, ou que si untel est malade, un rituel *dāniw* est effectué en sa faveur hormis le cas d'une « relation entre parents proches », ou incestueuse, où le rituel est tenu secret. En effet, celui-ci est le seul événement qui risque de remettre en cause toute la société Mangyan Patag, en mettant en danger les cultures, donc les hommes. Les conséquences de cet acte prennent la forme d'une inondation ou d'une grande sécheresse à l'échelle d'une partie du territoire et dans le mythe de *Lakī* et *'Idō pū'on* tout le territoire Mangyan fut inondé. Une famille ne veut pas divulguer un fait de « relation entre parents proches » de peur d'être réprouvée et de devenir la honte de la société.

Pendant le rituel *hiri'*, l'officiant a deux possibilités pour compléter la pierre *hiri'* : soit il prend un ancêtre *dāniw* d'un autre officiant, en détruisant les affaires de ce *dāniw*, ou bien il

tue une personne en lui prenant son *karādwa'*, comme un *labāng*. Un interlocuteur dit à ce sujet que les officiants du *dāniw* ne se laissent pas faire et que la plupart du temps c'est le *karādwa'* d'un mort qui complète la pierre *hiri'*. Il « mélange » (*'amot*) ensuite le *karādwa'* ou le *dāniw* à l'ancêtre *hiri'* pour que la nouvelle dualité perdure.

3. 6. 2. Comment savoir si c'est un cas de *hiri'*

Lors de la mort d'une personne, ses proches demandent à son *karādwa'* s'il a été victime d'un mort, d'un esprit malveillant ou des ancêtres *hiri'*. Notons qu'une mort foudroyante ou accidentelle est souvent attribuée à des ancêtres *hiri'*. Pour savoir si le mort a été tué par le *hiri'*, trois moyens sont à disposition, dont deux appartiennent à des séquences rituelles de l'inhumation du mort telles que le rituel du « portage du cadavre » (*pa-bara*) (p. 197) et la résine *kalawagnon* (p. 212) ; le troisième moyen est l'accomplissement du rituel *dāniw*.

Ce n'est pas parce qu'un officiant est suspecté de pratiquer le rituel *hiri'* que la société mettra de suite en route les procédés d'accusation publique. Bien souvent, les parents proches du mort n'en parleront qu'à d'autres parents ou voisins, sous formes de sous-entendus, sans aller accuser l'officiant directement. Aux dires des Mangyan, il est peu fréquent qu'un officiant soit accusé publiquement de pratiquer le *hiri'* et tous les officiants du *dāniw* sont potentiellement des officiants du *hiri'*. Il nous a été raconté, en fin de compte, que la plupart des officiants du *dāniw* pratiquent le *hiri'*, cela dépend à quelle parentèle restreinte appartiennent l'interlocuteur et l'officiant. Untel de la parentèle A dira que tel officiant de la parentèle B pratique le *hiri'* et vice-versa.

Les conflits entre parents éloignés et entre affins semblent davantage traités par la pratique *hiri'* que par le procès (*kasaba*)¹. Plutôt que de le résoudre, le conflit est aggravé.

¹ Les procès avec témoin font partie d'un système institutionnalisé par la société Mangyan pour résoudre les conflits (M. Miyamoto a consacré une partie de sa thèse à ce sujet, 1988). Les conflits entre vivants - impolitesses, insultes, menaces verbales, inspirer de la honte au moyen de rumeurs et/ou de calomnies, adultère, divorce, vol, blessure, viol, meurtre, non-respect de certains interdits, etc. - sont réglés par un procès instruit principalement de palabres. Les conflits se nouent notamment dans des situations où une rupture de relation a eu lieu (par exemple d'un couple marié). Pour que la relation entre les parties soit maintenue (réconciliation), un repas est souvent offert à l'assemblée assistant aux palabres. « Manger ensemble » permet de maintenir les relations entre les deux parties, mais aussi entre celles-ci et leurs parents proches ainsi que tous les participants. La nouvelle d'un procès circule plusieurs jours avant son déroulement dans les localités des protagonistes et tout un chacun peut y assister. Le procès est institué en fonction de « coutumes » (*'ugali*) et de « l'ensemble des lois des Mangyan » (*batas mangyan*). Les moyens de résoudre les conflits et les litiges sont les conseils (*pamilin*) et les amendes (*'ayat*) sous la forme des « prestations de perles », d'un repas ou bien de « rendre + le même ; rendre en double » (*padurog*). Il s'agit de compenser la faute ou de s'acquitter de la faute en respectant le verdict décidé par consensus. Le procès a pour but d'instaurer une entente entre les deux parties. Chacune des parties en

Pour régler un cas de *hiri'*, les procès sont exceptionnels. Sur le terrain, nous n'avons pris connaissance que d'un seul procès pour *hiri'*, alors que les rumeurs sur ce sujet sont fréquentes. Un officiant du *dāniw* était accusé d'au moins trois méfaits de *hiri'* perpétrés contre des affins.

3. 6. 3. Résolution d'un cas de *hiri'*

Accuser publiquement un officiant du *dāniw* de *hiri'* est très grave, tout autant que d'en être accusé. Des palabres ont lieu pour constater comment cet officiant s'en défend devant tous. Le moyen de connaître la véracité de l'accusation est inéluctablement l'accomplissement du rituel *dāniw* par plusieurs officiants pour prouver la culpabilité de l'officiant accusé. Au moins deux officiants se réunissent pour effectuer le rituel *dāniw* afin de vérifier si les ancêtres de cet officiant sont néfastes et s'ils sont la cause du décès. Ces officiants attestent de la culpabilité d'untel. La gravité de l'événement est comparable, d'une part, à celle des événements mettant en cause la société entière (« relations entre parents proches », épidémies, guerre), et d'autre part, à celle occasionnée par une maladie grave, car dans ces trois cas plusieurs officiants sont indispensables à l'accomplissement du rituel. Les officiants doivent accroître leur faculté de voir pour vérifier les agissements de l'accusé.

Quand le rituel confirme la culpabilité de l'officiant, celui-ci se voit obligatoirement confisquer toutes ses pierres par un ou plusieurs autres officiants, ou bien il doit les déposer à l'endroit où il les a trouvées. Cependant, même si les pierres leur sont enlevées, certains officiants restent en relation avec leurs *dāniw* et continuent à accomplir le rituel *dāniw* pour les membres de leur famille proche. La confiscation des pierres relève davantage de la métaphore ou de la représentation comme pour rassurer les membres de la société.

conflit, celle de la victime et celle du fauteur, est représentée par un « conciliateur » (*manog-husay* ou *talag-husay*, *husay* « bien-être, sérénité, paix ») et les parents proches, principalement des consanguins. Le conciliateur, le plus souvent un aîné ou un ancien, peut être le père ou la mère, un germain aîné, un oncle ou une tante ou un grand-père ou une grand-mère. Un conciliateur apprécié sait conjuguer la connaissance des lois et celle des expressions métaphoriques à la rapidité de penser et au talent oratoire ainsi que faire preuve de placidité (par opposition à la colère). Il doit garder en mémoire les procès du passé sur lesquels il pourra appuyer ses décisions. Tous les conciliateurs possèdent des « amulettes » (*galing*, terme générique) qui appuient leur renommée telles que notamment l'amulette qui sert à calmer les personnes en colère, celle qui oblige l'adversaire à dire la vérité car il a peur des paroles du conciliateur et celle qui empêche l'adversaire de parler. La plupart des conciliateurs sont aussi des officiants du rituel *dāniw* et certains sont dits pratiquer le *hiri'*. Pendant les palabres du procès, chacun peut prendre la parole pour influencer sur la solution même si il ou elle n'est pas un parent proche, ou n'est pas directement concerné. Chacun a le droit (et presque le devoir pour les proches) de donner son avis, donc de prendre parti à partir du moment où il est présent.

Il arrive que l'officiant incriminé ne supporte pas l'accusation d'avoir causé la mort de plusieurs personnes et décide de quitter le village avec sa famille. Ainsi, la plus forte sanction ici exprimée en filigrane est le bannissement volontaire. Celui-ci n'est pas demandé directement par les membres de la société, mais commandé par la honte éprouvée par l'accusé¹ et sa famille. La gravité de la sentence est proportionnelle à celle de sa cause. Provoquer la mort de concert avec ses *hiri'* plutôt que d'apporter la guérison ou la garantie de la transformation d'un mort en ancêtre avec les *dāniw* en nombre pair est considéré comme grave. La mort n'est pas directement infligée à l'officiant, mais la confiscation des pierres provoque en quelque sorte une « mort sociale » en ce que l'officiant ne pratique plus le rituel *dāniw*.

Toutes les relations entre les vivants et les morts, les ancêtres ou les esprits malveillants passent par le rituel *dāniw*, alors que les conflits entre vivants sont généralement résolus par le procès ou par le rituel *hiri'*.

Un autre événement qui pose problème à la société par ses conséquences catastrophiques - inondation ou sécheresse - n'est pas résolu par le rituel *dāniw* « standard », ni par le rituel *sumabitan* (p. 399). Cet événement est le mariage entre des cousins C1, C2, C3, C4 ou quand plusieurs mariages ont lieu entre deux parentèles, c'est-à-dire entre affins (p. 121). Pour cet événement, le rituel *dāniw* s'appelle « descendre au *Parawān* ».

3. 7. Le *dāniw* en relation avec le *Parawān*

La pierre et les ancêtres nécessaires pour accomplir ce rituel *dāniw* au *Parawān* sont appelés *tagalungan*². Les ancêtres *tagalungan* habitent dans l'eau de la source des deux plus grosses rivières de l'île, Binagaw (rivière père/homme) et Lumintaw (rivière mère/femme) et de leurs enfants, Nag-sabi'an (rivière-fille) et Kaguray (rivière-fils), (*infra* chapitre 1). La différence avec les ancêtres *dāniw* est le lieu de résidence, ces derniers résidant sur la terre près des sources ou des grands arbres. Les ancêtres *tagalungan* résident, eux, dans les sources des rivières fondatrices qui rejoignent le *Parawān* ; ils sont en relation avec ce lieu.

¹ Les deux autres délits graves qui provoquent éventuellement un exil (toujours décidé par l'accusé mais inféré par la société) sont une relation incestueuse et un meurtre perpétré au moyen d'un objet.

² La racine de *tagalungan* est peut-être *lungan* avec comme préfixe *taga* « venir de ». *Lungan* est un terme du registre des poèmes, qui signifie « venir ensemble avec » qui est un synonyme du terme colloquial *dungan* « faire ensemble ».

Résider près de la base de la terre attribue une supériorité aux ancêtres *tagalungan* par rapport aux ancêtres *dāniw*. Tous les officiants du *dāniw* n'effectuent pas le *dāniw* au *Parawān* parce qu'ils n'ont pas ce type de pierre.

Dans le cadre d'un mariage entre cousins C1, C2, C3, C4 et quand il y a plusieurs mariages entre deux parentèles, c'est-à-dire entre affins, les futurs conjoints doivent compenser l'infraction à la règle de mariage. Chacun des conjoints donne, d'une part un certain montant de perles enfilées sur deux fils de coton torsadés, et des fils de coton d'autre part, aux ancêtres du *Parawān* par l'intermédiaire de l'officiant du rituel. Plus le degré de relation est proche et plus les montants de fils de perles et de fils de coton sont élevés.

Une telle compensation de fils de perles est constituée d'un fil « de la circonférence de l'auriculaire » de perles dorées (*bulawan*) attaché à un fil « de la circonférence de la main sans le pouce » de perles anciennes (les deux fils étant des boucles fermées). Elle est composée ensuite de huit (mariage entre C4), seize (mariage entre C3), trente-deux (mariage entre C2) ou soixante-quatre (mariage entre C1) fils de perles anciennes torsadées (de la longueur du « cou au plexus solaire » *bugway*, toujours des boucles), selon le degré de parenté des bénéficiaires du rituel. De plus, un fil de perles blanches de la longueur « du cou au pénis » est aussi donné à l'officiant comme acquittement du travail rituel. Tous les fils de perles sont gardés par l'officiant. Quand les bénéficiaires du rituel ne possèdent pas cette grande quantité de perles, ils empruntent ou échangent des fils de perles à l'officiant du *dāniw* et à leurs parents proches, contre un sac de 75 kg (*pasong*) de riz *mangyan*, un ou plusieurs porcs, et de nos jours une vache, un buffle domestique ou de l'argent.

La prestation de fil de coton consiste en huit mesures de fil de coton (*walo ka buku*¹ *bunang*), c'est-à-dire équivalentes à environ 480 fils de coton de la longueur d'une brassée (*dupa*) chacun ; quantité de fil utilisée pour tisser une couverture.

Si la compensation n'est pas suffisante, le *Parawān* se mettra en colère contre l'officiant et dira : « Ton paiement n'est pas suffisant ! » (*Kurang kanmo bayad !*), et ce dernier tombera malade. En outre, le corps de l'officiant est comparé à un gage (*sangla*²). Si une femme célibataire du *Parawān* tombe amoureuse de lui, il mourra car son *karādwa* se sera marié avec elle au *Parawān*, et il y restera (*magka-wili*).

¹ Un *buko* = 2 *sinulapid* = 10 *kawing* ou *tagik* = environ 60 fils.

² En pilipino, « 1. Act of pawning something. 2. Mortgage of one's property. 3. The property thus pawned or mortgaged ; something given as a security ». (Santos, 1986, p. 2249).

Dans le cadre d'une « relation entre parents proches » ces fils de perles sont appelés *karamanggadon* comme les compensations de perles pour les délits¹. *Manggad* signifie « prestation de perles enfilées ». Selon un interlocuteur, *karamanggadon*² signifie « poser des fils de perles dans un van » (*mag-bugtang manggad*). Celui qui donne les perles pousse (*duhol*)³ le van (posé sur le plancher) vers le bénéficiaire (et ses parents proches) qui reçoit la compensation. Dans le cadre d'un inceste, les fils de perles ne sont pas posés dans un van, mais sur le pilier de fondation (voir, *infra*).

Une « relation proches » entre C1 qui n'aboutit pas à un mariage (alors qu'une telle relation entre C2, C3 et C4 aboutit presque toujours à un mariage), requiert ce même rituel, mais les bénéficiaires s'adressent chacun à un officiant différent. Les deux officiants accomplissent le rituel chacun de leur côté, qui dans ce cas s'appelle *magpa-sakilaw*. Le fait que le même rituel soit effectué séparément marque l'impossibilité du mariage entre les C1. Le paiement de perles enfilées et de fil de coton est, en quelque sorte, individuel pour bien montrer, aux ancêtres du *Parawān* et à la société, la séparation des deux parents proches.

Si les cousins ne font pas accomplir ce rituel, ils se feront manger par les animaux (anguille d'eau douce, requin et mérrou de la mer) envoyés par les ancêtres les plus importants, ceux du *Parawān*, comme dans le mythe ou pour les « relations entre proches » ou incestes plus graves. De plus, une sécheresse ou une inondation sera provoquée par ces mêmes ancêtres. Ainsi, on sort du cycle de constitution du *karādwa*' par le rituel *dāniw* « standard » décrit plus haut.

3. 7. 1. Le rituel « descendre au *Parawān* »

L'officiant descend donc au *Parawān* où il devient « l'avocat/l'aide » (*kukus*) qui résout les fautes. Le rituel s'appelle lui-même « descendre au *Parawān* » (*sadsad sa Parawān*). Il a comme synonyme « réciter des poèmes au-dessous » (*mag-'ambahan sa sirong*).

¹ Pour un litige sans rituel *dāniw*, tel que insultes, donner honte, ragots, fausses accusations, calomnies, divorce, vol, blessure, viol, meurtre, etc., la compensation de plusieurs fils de perles est appelée *karamanggadon*.

² Terme composé de la racine *manggad* « fil de perles », de l'affixe *ka*-racine-*on* qui forme les noms et de l'infixe du pluriel *-ra-*.

³ Les autres occurrences de ce geste ont lieu pendant le rituel *'ahaw* (p. 257) effectué pour les morts de la famille et pendant le rituel *panagdahan* (p. 391) accompli pour Grand-père et Grand-mère d'origine.

Sadsad signifie « descendre le long d'un axe ». En accord avec les acceptions de ce terme en pilipino¹, le *Parawān* renvoie à quelque chose qui est « le bout/la fin/la limite » du souterrain, et le rituel « descendre au *Parawān* » signifierait que l'officiant atteint cette limite, l'axe vertical haut/bas. Effectivement, l'officiant et les ancêtres se déplacent « venant de la terre en allant en dessous » (*gin daga' tag sirong*).

Il y a donc deux types de rituel *dāniw* : le rituel « standard » et le rituel « exceptionnel ». Au cours du premier, l'officiant et les ancêtres *dāniw* se déplacent de la terre vers le haut pour chasser les *labāng*, travail de guérison, appeler les *karādwa'* et les accompagner à la localité des *karādwa'*, régler un événement *parawān* moins grave que l'inceste². Pendant le second, qui est aussi souvent appelé *dāniw*, effectué dans le cas de relation incestueuse, de l'arrêt de la pluie ou de trop de pluie, l'officiant et ses ancêtres se déplacent de la surface de la terre à l'intérieur de la terre. Le second rituel est plus important parce que les ancêtres *tagalungan* sont en relation avec les ancêtres du *Parawān*, parce que les prestations de fils de perles et de fils de coton sont impressionnantes et parce que le problème résolu est grave, car il peut affecter la terre entière. Le schéma ci-dessous présente ces deux déplacements.

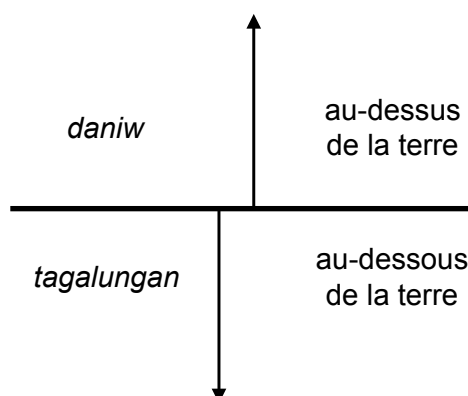


Schéma 11. Déplacements des *dāniw* et *tagalungan*

¹ 1986, p. 2208 : « 1. Arrival of a boat, a ship on shore ; docking or landing [marrer, ancrer] », (syn. *duong, pundo*). 2. A running aground as of a ship [« échouer un navire, mettre un navire à la côte »], (syn. *sayad, pagsadsad*). 3. A sliding and striking against something [« déraper et se cogner contre quelque chose »]. »

² Dans ce cas, le rituel *dāniw* est appelé « jeter au *Parawān* » (*pa-ligsik*), et n'est pas effectué sous la terre mais au-dessus, comme le rituel *dāniw* de base.

Le rituel

Dans la maison de l'officiant, la nuit, celui-ci et ses ancêtres *dāniw* vont parler aux ancêtres du *Parawān*. Chacun à leur tour, les bénéficiaires placent, en les tenant, les fils de perles requis (ou l'argent¹) sur la paume ouverte de l'officiant.

Le chemin par lequel le *Parawān* est accessible est celui des piliers de fondation de la maison du côté du soleil couchant, lieu du *Parawān*.

Quand les cousins ne se marient pas (donc interruption de leur relation), l'officiant pose tous les fils de perles en haut des deux piliers de fondation du côté du soleil couchant. Chacun des piliers représente un bénéficiaire. D'ailleurs, les perles lui ont été données séparément. Dans le cas d'un mariage entre cousins (C1, C2, C3 ou C4), les fils de perles sont posés ensemble sur un seul pilier du côté du soleil couchant.

Pendant presque tout le rituel, les bénéficiaires doivent tenir les perles au-dessus du pilier de fondation. Si elles tombent, c'est néfaste, car cela signifie que les bénéficiaires ne valorisent pas l'acte de donner les perles au *Parawān*. Ainsi, même si les bénéficiaires (dont le *karādwa* se déplace aussi au *Parawān*) et l'officiant s'approchent du *Parawān*, il n'y aura rien à en espérer, car ils ont mal fait.

Puis l'officiant commence à fredonner pour appeler les ancêtres *tagalungan*. Un dialogue s'instaure entre l'officiant, aidé des ancêtres *tagalungan* avec lesquels il est en relation, et les ancêtres du *Parawān*. Les bénéficiaires du rituel indiquent aux ancêtres du *Parawān*, dans une invocation et par l'intermédiaire de l'officiant, qu'ils ont suivi ce qui est prescrit pour ne plus être en proie aux conséquences néfastes :

« Bien que nous [exclusif] ayons commis cette faute envers l'humain officiant du *dāniw*, bien que nous ayons copulé alors que nous sommes cousins germains, ne vous mêlez plus², même si nous allons en mer, même si nous pénétrons dans l'eau douce, ne provoquez plus aussi de maladies, nous avons accompli/obéi/fait face [*mag-tupad*, dans le sens « nous nous sommes conformés » ou « nous avons fait ce qu'il faut faire devant témoin »] ! »³.

¹ Si les fils de perles manquent. Ce qui est fréquent de nos jours.

² *Mag-dulaw* signifie « se mêler à par surprise/surprendre/rendre visite par surprise » lorsque le terme est employé dans une relation entre les vivants et les ancêtres. Ceux-ci remarquent d'abord la faute d'une personne puis se mêlent de sa vie en provoquant un événement néfaste. Entre vivants, *na-dulaw* signifie « être surpris, étonné ».

³ *Kami 'inda 'una nagka-sala-sala sa tawo pandāniwan, 'una kami 'inda nanrakpala mag-pinsan, danga kami pag dulawa, 'una mag-tabog sa dagat, 'una magpa-sugda sa danum, danga waydi pag dulawa di' kami sakit, kami nag-tupad !*

L'officiant parle ensuite aux ancêtres :

« Ne vous mêlez plus à eux [de leur vie], ils ont déjà accompli/obéi/fait face, ils m'ont fait effectuer le rituel *dāniw*, ils ont accompli/obéi/fait face, ils ont donné leur échange/substitut/prix¹ ! Si vous voulez quand même vous mêler à eux [de leur vie], prenez-les n'importe quand ! »².

Une variante de cette invocation est :

« Ne soyez pas en colère [plusieurs fois] ceux-ci vous ont payé [emprunt pilipino *bayad*]. Il y a un entendement aussi avec vous ! Ne vous mêlez pas à ces deux personnes même si elles vont en mer, même si elles se déplacent en pirogue, même si elles vont dans les montagnes ne vous mêlez pas ! **Ces perles, ces fils de coton sont ce qui est le plus leur corps et leur souffle**, ne vous mêlez plus ! Ne regardez plus en haut³ même s'ils marchent dans l'eau, dans la mer ! Même s'ils cultivent ne regardez plus en haut ! Même s'ils élèvent des animaux, n'entravez pas ! Même s'ils mangent qu'ils soient aussi rassasiés ! S'ils ont des enfants, n'entravez pas, ne tuez pas leurs enfants, ne provoquez pas de maladies [ne vous mêlez pas en provoquant des maladies] ! »⁴.

La phrase en caractères gras est la plus importante de ces paroles. Lorsque nous avons demandé ce qu'elle signifiait voici l'exégèse répondue :

« Par exemple au *Parawān* le fil de coton est comme l'échange du souffle et les perles [sont] le corps. Même s'il [le fil de coton] se casse, il peut être renoué »⁵.

Des parents proches ayant eu des relations sexuelles doivent donner une compensation, afin d'échanger leur corps et leur souffle, contre les fils de coton (« relation souffle ») et les

¹ Le terme *ka-palit* est un emprunt au pilipino « échange, substitut » ou au binisaya « prix, coût ». Le terme minangyan serait *balyo* : « donner quelque chose à la place de ».

² *Sida danga yi pag dulawa, sida nag-tupad yi, 'ako nagpa-dāniw sida, nag-tupad yi, nagpa-ka'on yi hunday ka-palit ! No kanyo waya pagka dulawan, bul'a yi sida ngapo kapira waya !*

³ Remarque de l'interlocuteur : « ils sont en dessous ».

⁴ *Danga kamo ma-'isog may mag-bayad tida sa kanyo. May magka-'intindi di sa kanyo ! Sida 'inda pag duwa ka tawo danga pag dulawon niyo 'una 'atabog sa dagat, 'una manakay sa baluto, 'una 'atabog sa kabantudan, danga sida pag dulawa ! 'Inda pag 'unu' pag bunang kanda pinaka-bilog, pinaka-harop, danga mag-dulaw yi kawo, danga yi pag tangda-'a ! 'Una sida mag-lakaw sa danum, sa dagat, 'una sa mag-halaman danga yi niyo pag tanda ! 'Una mag-'alaga sida hayop danga sida pag dulawa ! 'Una sida mag-ka'on, busug di' sida ! Nu 'una manganak danga pag dulawa, danga magka-matay kanda 'anak, danga pag dulawa magka-sakit !* L'officiant s'adresse indifféremment aux ancêtres à la seconde personne du singulier ou du pluriel.

⁵ *Pag halimbawa sa Parawān ti bunang bilang kay balyo harup, ti mga 'unu' kay bilog. 'Una ma-bugtas pag 'i-sulput.* Le souffle passe par le cordon ombilical (entre l'enfant et la mère) c'est pourquoi il faut le nouer. S'il n'est pas noué le souffle s'échappe et l'enfant meurt.

perles enfilées sur des fils de coton (« relation corps »). Le corps et le souffle vont ensemble. Le *karādwa* est probablement la résultante de cette association.

Ce même officiant continue l'exégèse ainsi :

« Le fil de coton autrefois était filé, il n'y avait pas de nœuds. Le fil de coton est continu/ininterrompu »¹.

Le fil de coton autrefois filé par les Mangyan se distingue des longs écheveaux de fils de coton, achetés aux *damu'ong*, qui sont noués un à un pour constituer les pelotes qui seront tissées. Dans la glose ci-dessus, l'interlocuteur ne parle pas des fils de coton offerts mais du fil de la vie. Autrefois, le filage du coton donnait un fil ininterrompu filé pour tisser les vêtements. Il s'agissait d'une certaine représentation de la vie. Bien que de nos jours le coton ne soit plus du tout filé, cela a du sens. Dans le cadre d'une relation entre parents proches, il faut un fil de coton ininterrompu pour renouer une relation rompue ou en tout cas qui rompt le fil de coton ou « relation souffle ».

Après l'exposition des faits par les bénéficiaires et l'officiant, c'est aux ancêtres du *Parawān* de répondre :

« Nous [exclusif] avons de la compassion pour eux, même si c'est vous [qui avez eu une relation entre parents proches] nous avons de la compassion, nous ne [vous] emporterons pas ! »².

Après les invocations, alors que l'officiant termine son fredonnement, les bénéficiaires du rituel lâchent les fils de perles et tiennent une marmite et un van. La suie sur l'extérieur de la marmite est l'image des nuages noirs lors de fortes pluies. Le vent qui émane du mouvement du van lorsqu'il est utilisé pour attiser un feu est l'image des vents forts ou typhons. On dit que le van est la tornade (*buhawi*) des ancêtres du *Parawān* et que ceux-ci, s'ils n'acceptent pas les compensations des bénéficiaires, enverront une tornade qui les emportera dans la mer. Après le rituel, les bénéficiaires n'ont pas le droit de toucher une marmite et un van pendant un certain temps.

Ces deux actions sont une sorte de provocation envers les ancêtres du *Parawān* parce qu'ils occasionnent, entre autres, des fortes pluies et des typhons quand ils sont en colère. Il faut s'assurer qu'ils ne provoqueront pas de fortes pluies ni de typhons, conséquences néfastes

¹ *Ti bunang kaybi mag-burung 'unman may butgnol. Ti bunang ka-sugdung (sulput).*

² *Sida magka-'awa-'awa waydi, no kanyo waya 'imaw pagka 'awa'an, kami balaw waya mag-dara' !*

pour toute la société. Si ces événements ne se réalisent pas dans l'immédiat, les bénéficiaires et l'officiant sont certains que les ancêtres ont accepté leur requête et les compensations.

Quand ce rituel n'est pas effectué, les personnes « fautives » mourront au *Parawān* au moment d'aller en mer, de traverser une rivière ou bien de chercher de l'eau à une source. En effet, les requins, mérous et anguilles d'eau douce - animaux du *Parawān* - les mangeront, parce qu'ils n'ont pas échangé leur souffle et leur corps avec les ancêtres.

Pour remplacer ce corps-souffle-*karādwa'* mangé (qui a disparu), on donne des perles enfilées et des fils de coton. Le souffle et le corps sont les manifestations ou l'une des expressions du *karādwa'*. En outre, d'après les invocations dans ce rituel, nous déduisons que les perles enfilées sur deux fils de coton sont plus qu'un simple paiement à l'officiant, quel que soit le rituel. Elles représentent, aux yeux des ancêtres (*dāniw*, *tagalungan*, *parawān*), le corps de la personne malade qui a perdu son *karādwa'* ou qui est en mauvaise posture (situation *parawān*) et pour laquelle l'officiant du *dāniw* va effectuer le rituel.

Conclusion

Le rituel *dāniw* est omniprésent, indispensable à la société ; dit plus sommairement, la relation avec les ancêtres *dāniw* est indispensable pour faire marcher le système, car ils permettent d'entrer en relation avec toutes les catégories de la société : les vivants, les morts, les esprits malveillants et les autres types d'ancêtres. La relation entre l'officiant et ses ancêtres *dāniw* est tournée vers l'extérieur, vers les autres, et se meut dans l'espace socio-cosmique. Les officiants en relation avec des *dāniw* sont des médiateurs par le voyage, la parole et le chant entre les humains qui ne voient pas et les morts, les ancêtres et les esprits malveillants. Ils sont des intercesseurs.

Le *dāniw* est *omni* fonctionnel, il a une fonction de principe et c'est le processus par « excellence » : « par le rituel ». Le terme *dāniw* englobe les ancêtres *dāniw*, les ancêtres *hiri'* et les ancêtres *tagalungan*. L'efficacité des *dāniw* et des autres ancêtres en relation avec des vivants (*tagalungan*, *lubōng*, *pamara'*, *sapul*, *tihul* et *yayag*¹) est garantie par le nombre pair (soit deux, quatre, six ou huit). Les ancêtres *hiri'* sont en nombre impair (soit un, trois, cinq, sept) et renvoient à la mort. Le *hiri'* donne la possibilité de tuer car il est incomplet.

¹ Pour ces derniers voir *supra* note 2, p. 144.

Les ancêtres *hiri'*, par opposition aux ancêtres *dāniw*, sont définis par : la chaleur, le nombre impair, l'absence de transmission, la pratique du rituel *hiri'* pour son propre compte (le rituel *dāniw* n'est jamais accompli pour soi-même), la pratique individuelle du rituel (il n'est jamais accompli par plusieurs officiants ensemble). Ces distinctions majeures opposent les ancêtres *hiri'* et les ancêtres *dāniw* en deux catégories d'ancêtres. Le *hiri'* en relation avec un humain est comme un *labāng*.

La relation de mariage et la descendance sont deux principes structurels des relations de parenté. La relation de germanité entre le novice et l'officiant pourrait compléter la relation « comme des époux » entre les ancêtres *dāniw* d'une même pierre. Autrement dit, « si le novice et l'officiant sont des germains, les ancêtres *dāniw* sont leurs parents », le couple de *dāniw* désignant la mère et le père de deux germains. Cependant, les ancêtres *dāniw* sont aussi désignés par les termes femme et homme célibataires, être célibataire implique de pouvoir se marier.

Le rôle des officiants du *dāniw* est de maintenir les relations socio-cosmiques qui constituent un système fondé sur la relation '*āpu* et exprimée par le deux. La relation à des ancêtres *dāniw* donne aux officiants la faculté de voir tous les êtres du cosmos. Les officiants du rituel *dāniw*, à travers la vision de leurs ancêtres *dāniw*, ont une capacité de voyance¹ que les autres membres de la société n'ont pas et ont un statut particulier dans la société. Néanmoins, chaque parentèle restreinte (incluant les germains des parents d'Ego, et leurs enfants) a un officiant, ce qui, en quelque sorte, unifie ce statut, et explique, en partie, qu'il n'y ait pas l'émergence d'un officiant en particulier.

Dans leurs discours, les officiants désignent souvent l'officiant et les *dāniw* au singulier. L'officiant ne marque pas sa différence avec les *dāniw* et vice-versa. La locution '*āpu dāniw* désigne les ancêtres *dāniw* ou l'officiant. Cette non distinction est peut-être l'efficacité alors que les autres ancêtres '*āpu* sont bien distingués. Pour l'analyse, nous avons été obligés de séparer l'officiant et les *dāniw*. Un officiant est presque un *dāniw* lui-même. Ainsi, la relation entre l'officiant et ses *dāniw* constitue en quelque sorte une symbiose ou une fusion. L'usage du terme d'adresse auto-réciproque '*apwan* confirme cette union étroite entre l'officiant et les *dāniw*.

Récapitulons les spécificités du *dāniw* : seuls les hommes sont des officiants du *dāniw*. Ce rituel concerne les personnes et toute la société. Les ancêtres *dāniw* sont constitués en paires de célibataires non localisées. Ils se déplacent partout et font le lien entre toutes les

¹ Le terme minangyan le plus proche est la racine *rayaw* « clair » (« voir clair dans la nuit ; éclairer ; éclaircir » *mag-rayaw*).

instances : ancêtres '*āpu, karādwa*' et esprits malveillants. Les perles enfilées sont comme un intermédiaire, ainsi qu'un échange et une compensation.

Nous avons vu que les humains ont un état provisoire, celui de la vie. Par contraste, les esprits malveillants ne disparaissent pas et sont à part, bien que d'origine humaine, car ils mangent le corps des vivants. Le *karādwa*' de ces derniers deviennent des esprits malveillants.

Au moment de la mort, le *karādwa*' commence un processus de séparation du corps, et, parallèlement, le mort se transforme en ancêtre constitué de *karādwa*' qui a disparu.

Chapitre 4. Les rituels concernant la mort

Sous-chapitre 1 : Du moment de la mort à l'inhumation du corps

1. 1. Les vivants et le mort
1. 2. La sortie de la maison en cortège vers la tombe
1. 3. A la tombe (*lūbong*)
1. 4. Le retour à la maison du mort
1. 5. Après l'inhumation, interdits et offrandes

Sous-chapitre 2 : Deuxième phase : retirer le bois et nourrir le mort

2. 1. Cuisson du riz et de la viande
 2. 1. 1. Le riz
 2. 1. 2. La viande
2. 2. Le rituel *hugut pintal*
2. 3. Offrandes de nourritures avant l'exhumation

Sous-chapitre 3 : Les os

3. 1. Les préparatifs de leur exhumation
3. 2. Leur exhumation
3. 3. « Cacher les os »

Sous-chapitre 4 : Honorer tous les morts de la famille

4. 1. Rituel accompli pour qui et par qui ?
4. 2. Les offrandes
4. 3. Appel, invocations et offrandes aux *karādwa* ' des morts

Conclusion du cycle des rituels funéraires

Les quatre sous-chapitres ont pour objectif de montrer comment un mort est transformé en ancêtre (*'āpu*). Le rituel *dāniw* que nous venons d'étudier ouvre et clôt tous les rituels funéraires, mais ces derniers sont particuliers à l'événement de la mort et constituent une sorte de long processus : la création d'un ancêtre (*'āpu*) à travers la fratrie et le conjoint, les affins n'ayant pas du tout de rôle dans ce processus.

Les quatre composantes de la personne ont une « destinée » différente. Le corps (*'āpu* du *karādwa'*) est la forme visible du *karādwa'* (sang et souffle seraient aussi des manifestations du *karādwa'*), c'est-à-dire en relation. Le *karādwa'*, qui est le « principe de vie » d'une personne est un état provisoire qui disparaît pour devenir *'āpu*. Après la mort, un *karādwa'* n'a plus de *'āpu*. Quand le mort devient *'āpu*, il n'est plus constitué de *karādwa'*.

Nous allons comprendre que le *karādwa'* est un état provisoire, et que la localité des *karādwa'* des morts est un lieu de transit avant que les morts ne deviennent des ancêtres *'āpu*, qui résident principalement sous la terre.

La transformation après la mort est un effacement progressif de la relation *'āpu-karādwa'* personnelle pour devenir l'ancêtre *'āpu'* de la société. Le travail des funérailles est de faire passer de cette relation personnelle à une relation globale.

Sous-chapitre 1 : Du moment de la mort à l'inhumation du corps

Dans les poèmes *'ambāhan*, la mort est parfois conçue comme un événement joyeux, par exemple les retrouvailles avec un défunt conjoint. Pour satisfaire le mort, les rituels funéraires sont accomplis le plus rapidement possible.

De nombreux interdits, « tout ce qui est *parawān* », spécifiques aux funérailles et à la relation avec le monde souterrain des ancêtres, *Parawān*¹, sont strictement observés afin que personne d'autre ne meure pendant ou après ces rituels. Le respect de ces interdits *parawān* est aussi le garant que les funérailles sont effectuées correctement. Certains actes ne sont *parawān* que parce qu'ils sont contraires aux règles (ce qui doit être fait dans un cas déterminé). Par défaut, tout ce qui est *parawān* est « néfaste » (*da'ot*)² alors que ce qui est néfaste n'est pas inéluctablement *parawān*. De plus, la plupart des actes *parawān* sont réparés en accomplissant un rituel *dāniw* particulier appelé *pa-ligsik* (voir, *supra*).

Ces interdits contrastent avec les « prescriptions/interdits » *lihi* en rapport aux deuillements - membres de la maison du mort (voir, *infra*, p.217) - mais aussi à la grossesse, l'accouchement, la maladie, la cuisson rituelle du riz et du porc (p. 228) et aux plantations rituelles des cultures (p. 303).

Les rituels funéraires occupent une position centrale dans l'ensemble des rituels de la société. Ils montrent aussi le processus par lequel un mort est transformé en ancêtre. Une gradation temporelle des morts est en rapport avec les étapes du cycle des rituels funéraires. Cet étalement dans le temps explique la distinction occasionnelle faite entre les « morts récents » et les « morts éloignés ».

1. 1. Les vivants et le mort

¹ Rappelons que le *Parawān* se situe sous la terre vers le soleil couchant. Un acte *parawān* signifie l'événement suivant : « Il y aura un mort » (*May mamatay*) ou « Il y aura encore un mort » (*May mamatay yi man*) ou « Quelqu'un va accompagner [le corps] dans la tombe » (*May 'imaw tawo' mag-taban sa lubong*) ou encore « Quelqu'un va suivre dans la fosse » (*May mag-kuyug sa lubong !*).

² Pour ne pas alourdir le texte, le terme *da'ot* ne sera plus ajouté à la traduction française « néfaste ».

1. 1. 1. Le moment de la mort

Le *karādwa'* est en relation (*'āpu*) avec le corps (*bilog*¹), le sang (*dugo'*) et avec le souffle (*'arōp*) qui constituent la personne. Lorsque le *karādwa'* (littéralement « plusieurs deux », ou « esprits » des vivants - réparti sur le corps - et des morts) quitte définitivement le corps, la personne meurt. Le *karādwa'* n'étant plus en relation avec les trois autres composantes de la personne, la manifestation physique de la mort se passe comme suit.

Lorsque quelqu'un est en train de mourir, « il est sur le point de se casser » (*magka-'ugtas siya*) mais il respire encore. Au moment de la mort, ses proches disent que ses bras et ses jambes sont froids et sa poitrine encore chaude. Après le trépas, deux expressions sont utilisées : « il/elle s'est cassé » (*na-'ugtas siya*), ce qui signifie que le mort « n'a plus de souffle dans sa poitrine » (*'ud yi may harop sa kay dubdub*), et « il/elle est déjà mort » (*namatay yi siya* ; racine *patay*). D'autres expressions permettent de comprendre ce passage de la vie à la mort :

- « son fil de coton est déjà cassé » (*nag-bugtas² yi kay bunang*). La rupture du fil de coton (*bunang*³) signifie l'arrêt du souffle.
- « le tison est déjà éteint » (*napsa'an yi 'aliputong*). Autrement dit, le tison de cette maison s'est éteint ; la maison n'a plus de feu, de foyer, de vie.
- « il/elle ramasse des escargots de mangrove à Sugikay » (*mag-punpun sabilan sa Sugikay*). Sugikay est une petite île sans source donc sans maison, donc sans vie, située dans la baie de Bangkal au sud-ouest de la presqu'île de Buyayaw à vingt minutes en pirogue. A marée basse, il est possible de traverser la mer depuis la plage de la péninsule jusqu'à l'île. Le mort se rend dans cette île probablement parce que c'est un lieu sans vie et que l'île est séparée de la péninsule par la mer qu'il faut traverser.

L'expression du moment de la mort, « il n'a plus de souffle », ou encore « il s'est cassé », fait référence au fil de coton, manifestation du souffle de la personne. Le fil de ce coton,

¹ Le terme *bilog* désigne aussi une unité d'une classe telle que les humains (vivants ou morts), les esprits malveillants (*labāng*), les animaux, tous les objets, tous fruits et légumes. Ce qui ne peut pas être compté en unité est le souffle, le *karādwa'*, l'eau, le sel. *Bilog* signifie aussi « 1. Rond. 2. Cercle. 3. rond et plein ; par exemple le « sel rond » (*asin bilog*), morceau de sel fabriqué par les Mangyan ou pleine lune (*kabilogan bulan*) ».

² Le terme *bugtas* (se casser) est synonyme de *'ugtas*, le *b* correspondant à l'arrêt glottal /ʔ/.

³ Le fil était autrefois filé à partir du coton cultivé par les Mangyan Patag. De nos jours, il est acheté au marché des migrants chrétiens.

autrefois cultivé par les Mangyan Patag, apparaît dans plusieurs rituels, notamment celui de la réparation d'un inceste (*supra*, 174), de la gerbe rituelle du riz (*infra*, p. 320). Il sert aussi à nouer le cordon ombilical du nouveau-né afin que le sang et le souffle ne quittent pas le corps. L'importance de cette composante de la personne apparaîtra à nouveau lors des funérailles.

Le *karādwa'* du mort qui a quitté le corps se promène dans les environs. Il rend visite à son champ cultivé, va dans la forêt ou chez des parents. Cependant, il ne rentre pas dans les maisons non parentes de la sienne et cherche où il pourrait bien aller. Cette situation d'errance du mort inspire de la crainte chez les vivants. De plus, dès la mort, au moins un esprit malveillant (*labāng*) « se mélange » ('*amot*) au *karādwa'*.

Lorsque la personne meurt loin de sa maison et que ses parents proches ne le savent pas encore, le *karādwa'* leur annonce (*padlaw*¹) la mort par certains signes :

- un ou des proches de sa famille voient du sang d'un humain dans la maison ou dans la cour ou sur le chemin qui conduit au champ ou dans les champs. Cela s'appelle « prévenir par le sang » (*padlaw dugo*)².
- le chat de la maison va à la rencontre d'un des parents du mort et se frotte contre sa jambe. Cela s'appelle « prévenir par un animal » (*padlaw hayup*). (Cette action du chat est peu courante puisque les Mangyan Patag ne sont pas particulièrement affectueux avec les chats).
- le *karādwa'* du mort coupe des feuilles odorantes du pamplemoussier *lukban*³ ou du limettier *dayap*⁴ ou du basilic *kamangi*⁵ ou du vétiver '*uhas*⁶. Ces feuilles⁷ se transforment en insectes et se posent sur les proches parents. C'est « prévenir par les feuilles de plantes » (*padlaw labong kayo*). Dans la vie quotidienne, un insecte qui se pose sur une personne est un présage de mort.
- l'esprit malveillant (*labāng*) associé au *karādwa'* va sous la maison et pique au moyen d'un instrument pointu, à travers les interstices des lattes de bambou du plancher, les fesses d'un des parents proches, assis à l'intérieur. Ce dernier ressent une froideur

¹ Ce terme est construit du préfix *pa-* « pour, en faveur de » et de la racine *dulaw* « remarquer, surprendre ».

² Lorsqu'une personne se blesse, elle évite de laisser le sang couler sur le sol afin que les *labāng* ne viennent le lécher et l'attaquer. Cette relation au sang est spécifique des esprits malveillants.

³ *Citrus maxima* Merr. (Rut.) [Rutaceae].

⁴ *Citrus aurantifolia* (Christm.) Swingle (Rut.) [Rutaceae].

⁵ *Ocimum sanctum* L. Cette plante est de la famille du basilic *Ocimum basilicum* L. (Lab.) [Labiatae].

⁶ *Andropogon zizanioides* (L.) Urban (Gram.) [Graminae].

⁷ Le basilic et le vétiver sont plantés par les ancêtres *dāniw* au bord de la source qu'ils ont aménagée. Ils les utilisent pour se parfumer. Ces deux plantes sont aussi en rapport avec Bināyi qui aide les *karādwa'* à ne pas se faire manger par son époux Bulungābung dont la maison est située sur le chemin des *karādwa'* menant à leur localité (*infra*, p. 213. Bināyi désherbe son champ de plantes odorantes.

soudaine à l'endroit où il est piqué. Cela s'appelle « prévenir par la piqûre » (*padlaw hudut*).

Le mort a donc différents moyens d'annoncer son nouvel état à ses parents proches, impliquant les catégories du végétal, de l'animal, de l'humain (le sang) et des esprits malveillants. Les morts « éloignés » (*'un'an namatay*)¹ de la famille ont également la possibilité de prévenir les parents proches par ces moyens. Enfin, l'apparition simultanée du soleil et de la pluie est un autre signe annonce de mort. Cela signifie que le *karādwa'* pleure et/ou boude.

Dès que la mort est annoncée, tout travail - tissage, vannerie, désherbage, construction d'une maison, etc. - doit cesser même si le mort n'appartient pas à la famille proche. Le non respect de cet interdit, comme de tous les très nombreux interdits imposés pendant les rituels funéraires, est *parawān*, ce qui signifie, pour celui qui l'enfreint, la menace de la mort d'un proche ou de tout autre événement négatif. Cette restriction est surtout effective si la personne vient de commencer son travail, on dit que c'est néfaste. Elle pourra reprendre ce travail le lendemain de l'inhumation.

Plusieurs interdits frappent la maison même du mort :

Tout visiteur, parent ou non du mort, qui pénètre dans la maison, doit y rester jusqu'au soir de l'inhumation, où il donne une compensation de perles blanches enfilées ou de feuilles de tabac à (aux) l'officiant(s) du rituel *dāniw* effectué. Il ne peut non plus pénétrer dans d'autres maisons tant que le mort n'est pas inhumé. Enfreindre ces interdits est *parawān* : un de ses parents ou lui-même va mourir.

Afin que les visiteurs, ne connaissant pas encore la nouvelle de la mort, ne s'approchent pas de la maison, où ils seraient alors contraints de rester, un morceau de bois est placé « en travers des chemins » (*punit sa dalan*²) qui mènent à elle, à peu près à cinq mètres de distance

¹ Ces morts se distinguent des morts « récents » (*'uri'an namatay*). Ces termes signifient aussi « derrière » (*'uri'an*) et « devant » (*'un'an*) en rapport à un espace (être devant ou derrière sur un chemin). Les termes *'un'an/'uri'an* sont aussi employés pour désigner un enfant décédé ou un conjoint décédé ou dont on a divorcé. Ces enfants ou ce conjoint ont été suivis d'autres enfants et d'un autre conjoint encore en vie ; ainsi *'un'an 'asawa* signifie « conjoint éloigné ou de devant » c'est-à-dire le premier conjoint d'une personne. Ces termes s'appliquent aussi à la récolte pour signifier « la dernière [derrière] récolte (précédente) » (*'uri'an 'ani*). Le temps très éloigné à la limite du temps des mythes (*suyot*) est désigné par des termes différents : « autrefois » (*kaybi, kinaybi*) ou « le temps d'autrefois » (*kaybi pag panahon*) et « maintenant » (*taynguna*) ou « le temps de maintenant » (*taynguna pag panahon*).

² Cette expression désigne aussi tout morceau de bois qui entrave le chemin, de la maison au jardin par exemple, et qui a été placé là volontairement. Cet acte est grave car l'agresseur accomplit une action identique à une séquence rituelle propre au traitement des morts (disposer une barrière entre les chemins et la maison où il y a un cadavre), et c'est *parawān* : un appel à la mort. Les autres occurrences « d'enjambement » *parawān* sont

de celle-ci. Si quelqu'un a quelque chose d'important à communiquer ou à demander, il s'approche jusqu'au morceau de bois pour parler à distance à l'un des membres de la maisonnée. Au-delà de cette barrière, il doit rester pour la veillée jusqu'au rituel *dāniw* après l'inhumation. Passer du côté du mort, être en contact avec lui, implique que la personne est obligée de rester¹ pour ne pas être en contact avec les autres non directement concernés par ce deuil.

S'il veut entrer, et rester ensuite dans la maison, le visiteur doit donner un faible coup de machette sur la maison (*mag-tigbas sa balāy*) et s'adresser au mort afin qu'il se réveille :

« Ne dors pas, je suis là aussi! »².

C'est une marque de respect envers le mort. Elle est comparée au raclement de la gorge ou aux paroles « de [ou originaire de] la maison » (*tag-balāy!*), c'est-à-dire « y'a quelqu'un [dans la maison]? » quand une personne prévient de son arrivée. Le mort fait encore partie des vivants, il est traité comme eux.

Dans tout autre contexte, une maison n'est jamais frappée avec une machette. Si un enfant s'amuse à le faire, il se fait gronder pour cet acte *parawān*. C'est en effet considéré comme un appel à la mort puisque cette action est accomplie pour le mort afin qu'il se réveille à l'arrivée de quelqu'un dans la maison.

1. 1. 2. La « veillée » (*mag-haya*) et la veille contre les esprits malfaisants

Le corps est inhumé le lendemain de la mort après une nuit encore passée dans la maison. Si la mort est survenue de nuit, il reste la nuit suivante dans la maison, donc est inhumé le surlendemain. Si le décès a lieu en fin de journée, il est possible que l'inhumation soit effectuée dès le lendemain. Cela dépend du temps nécessaire aux parents proches pour se réunir et effectuer le rituel de la veillée (toujours la nuit). Il est cependant très rare qu'un mort reste plus de deux nuits³ dans la maison. Les personnes qui se déplacent pour l'inhumation sont habituellement les parents en ligne directe des générations adjacentes et les germains.

lorsqu'un animal domestique a enjambé le cours d'eau qui sépare deux maisons éloignées pour se rendre dans la seconde maison et lorsqu'un(e) cadet(e) se marie avant son/ses aîné(e)s.

¹ Une personne, passée par-dessus (*lākang*), qui ne reste pas pour assister à l'inhumation, devra fournir à la famille du mort les affaires neuves, le riz et le porc des secondes funérailles accomplies en faveur du mort.

² *Danga kawu magka-turog, 'atay di' 'ako !*

³ Les Mangyan ne comptent pas en jours mais en nuits. Une nuit (*yabi*) est divisée en nuit (*yabi*) quand il fait nuit ou sombre (*madlum*) et en jour (*sirang*) quand il fait « clair » (*marayaw*) ou que c'est le matin (*surip*) ou l'après-midi (*malambong*). La nuit englobe le jour. Celui-ci est divisé en plusieurs moments par rapport à la position du soleil ('*init*).

Les autres parents y participent s'ils avaient une « relation d'amitié » (*mag-'upud*) en plus du lien de parenté. L'inhumation est donc une affaire de noyau familial. Seuls les parents proches sont volontairement prévenus, les autres apprennent la nouvelle de bouche à oreille.

« Effectuer une veillée » (*mag-haya*) est nécessaire avant l'inhumation. *Haya* signifie « garder/surveiller un humain mort » (*mag-bantay sa tawu namatay*). Selon M. Miyamoto (1988, p.84) *mag-haya* signifie « continuer » to continue. H. Conklin, 1953, p.125, traduit *haya* par « continuité » sans mentionner la « veillée ». Il classe ce mot dans la langue utilisée pour les poèmes chantés '*ambāhan* dont la plupart du vocabulaire est employé uniquement pour ces poèmes. Les Mangyan Patag, outre pour les poèmes, emploient le mot *haya* pour désigner le temps où le mort est allongé et « surveillé » dans la maison afin que les esprits malveillants ne prennent pas son cadavre. Quoiqu'il en soit de ces différentes traductions possibles, il est un fait que le mort doit passer nécessairement une nuit en tant que mort dans la maison avant d'être inhumé le lendemain dans la journée.

Au cours de la veillée, de la résine (*salong*¹) est allumée afin de simuler le jour chez les humains et donc la nuit chez les esprits malveillants. En effet, ceux-ci ne cherchent à manger les humains que pendant la période diurne (pour eux), inverse de celle des vivants. Avec la lumière de la résine, simulant le jour pour les vivants, ce sera donc une « nuit » supposée pour les *labāng* qui n'attaqueront pas.

Alors que la résine brûle, la direction de la fumée qui émane de celle-ci est attentivement observée. Si elle va en direction de la maison d'un officiant du rituel *dāniw* réputé pour effectuer des meurtres, la mort de la personne lui sera imputée.

Durant la veillée, de la guitare à quatre cordes (*gitara*), et/ou de la guimbarde (*kinaban*), et/ou du « violon à trois cordes » (*git-git*), sont joués, car le mort doit être joyeux avant que ne s'opère la séparation d'avec les vivants (qui n'est pas encore faite). Si aucun de ces instruments n'est joué, le mort ne pourra pas être inhumé le lendemain matin.

Une ou plusieurs personnes² de la maisonnée doivent rester éveillées toute la nuit à tour de rôle pour éviter que les enfants, les chiens et les chats n'enjambent le cadavre. Un mort

¹ De nos jours, la résine se faisant rare, elle est allumée quelques instants et du pétrole est ensuite utilisé.

² Selon d'autres sources, toutes les personnes qui accomplissent la veillée doivent rester éveillées afin que le cadavre ne soit pas emmené par les *labāng*. Seuls les enfants dorment.

dont le corps a été enjambé par un de ces êtres, en plus d'être un acte *parawān*, devient, un *mamaw*, une catégorie d'esprit malveillant chez les Gubatnon¹.

Les veilleurs gardent également le mort contre les esprits malveillants qui risquent de prendre son corps pour se le partager et le manger. Les esprits malveillants le substituent alors par un tronc de bananier considéré comme le corps réel du mort au regard des humains. C'est pourquoi une lumière reste toujours allumée (pour que ce soit la nuit chez les *labāng*).

Ils récitent des poèmes, chantent accompagnés de la guitare, rappellent les faits, les bienfaits et les méfaits du mort pendant sa vie. Il peut être interpellé par son nom, par exemple son frère lui dit: « Nom du mort, fais en sorte qu'il ne pleuve pas cette nuit afin que demain la terre ne soit pas boueuse lors du creusement de la tombe! »². Au moment de manger, les parents proches offrent au mort la même nourriture dans des assiettes à part, en lui disant : « Nous (inclusif) mangeons maintenant! » (*Manga'on yi kita!*).

Un officiant du rituel *dāniw* ou du rituel *para'*, parent proche³ du mort (l'époux, le père, l'oncle ou le frère du mort), reste parfois toute la nuit sous la maison à surveiller et protéger le mort contre les esprits malveillants qui voudraient prendre son corps. Par cette action, il souhaite tester ses ancêtres *dāniw* ou ses ancêtres *para'*⁴ et lui-même contre les esprits malveillants. Il arrive que ce parent proche ne soit pas un officiant du rituel *dāniw* ou du rituel *para'* mais, ayant un tempérament endurant, il empêchera les *labāng* de prendre le corps du mort parce qu'il éprouve de la compassion pour le défunt. C'est seulement le temps de la veillée qu'il verra des esprits malveillants.

Avant de descendre sous la maison, l'officiant touche le visage du mort et touche ensuite le sien. Puis, appuyé sur six moitiés de coque de noix de coco (*'utong*), évidées de leur chair, empilées et posées contre le pilier central qui supporte l'une des poutres principales du plancher (*tukud*), et assis sur la septième, il regarde en l'air vers le cadavre et récite une invocation :

¹ Voisins des Mangyan Patag, installés à l'ouest, qui parlent aussi le minangyan avec des variations linguistiques. Des distinctions rituelles existent entre les deux sociétés. Quand les rituels concernant la mort ne sont pas bien effectués, le mort devient un *mamaw*.

² Nom du mort *danga ti uran sab yabi hampay 'aldaw 'unman ma-lutok ti daga' no pag kutkuton sa lubong !*

³ Nous entendons par parent : les consanguins et le conjoint. Nous précisons quand des affins sont officiants d'un rituel ; ce qui est rare, hormis pour les rituels funéraires quand un beau-frère ou un gendre, officiant du rituel *dāniw*, participe.

⁴ La relation à ces ancêtres permet à l'officiant de guérir des blessures (*bangbang*) provoquées par les esprits malveillants uniquement ; celle aux ancêtres *dāniw* lui permet de voir les esprits malveillants, les esprits des vivants et des morts, et les autres ancêtres.

« Faire comme ces moitiés de noix de coco, il y a également des moitiés de noix de coco ! »¹.

Cette moitié de la noix, du côté qui était attaché à la palme, est appelée le « postérieur » (*buli*) et montre un visage humain avec deux yeux, un nez, une bouche. Les *labāng* en ont peur parce qu'ils voient sept humains avec de gros yeux aux côtés de l'officiant. Si l'officiant sent quelqu'un le toucher au bras ou à l'épaule, il répond en donnant simplement un petit coup de main vers l'extérieur. Ce n'est pas un humain qui le touche mais un *labāng* et il ne doit pas le regarder car il serait pris pour un des leurs. Lorsqu'un *labāng* arrive, l'officiant doit le mordre et ne pas le libérer, même si celui-ci le mord, avant qu'il n'ait rendu ce qu'il a pris, par exemple le cœur du mort ou une autre partie du cadavre.

Nos analyses de ces actions sont les suivantes :

- les *labāng* ne passent pas par les portes ou les fenêtres mais sous la maison entre les lattes de bambou du plancher, il faut donc surveiller sous la maison.
- l'état de mort permet de voir les esprits malveillants *labāng* invisibles aux yeux des humains vivants, mais visibles aux officiants du *dāniw*. Le fait de toucher le visage du mort permet à l'officiant, entre autres, de les voir aussi car le mort est déjà plus proche des ancêtres que des vivants et donc il permet de voir comme les ancêtres *dāniw*.
- le chiffre sept - ici pour les moitiés de noix de coco - est récurrent dans la société ; il est en rapport avec la maladie, la mort, les amulettes (*'anting*), avec les ancêtres *dāniw* (sept hommes et une femme) et avec la culture du riz. Le mythe explique que le cocotier (*niyōg*) a une origine humaine car il a remplacé un enfant unique disparu, comme le riz (p. 286). Les noix de coco sont des humains aux yeux des esprits malveillants, qui aident l'officiant.

Sept humains (représentés par des noix de coco) plus l'officiant font un total de huit, le chiffre valorisé des mythes. Ce chiffre « huit » figure aussi la complétude qui donne l'efficacité maximale, celle par exemple des huit ancêtres *dāniw* dans une pierre. A la mort, l'efficacité se manifeste par la faculté de l'officiant, après avoir touché le cadavre, de voir les esprits malveillants et de se montrer agressif envers les *labāng*.

¹ *Paniring ka'inda mga 'utong, magka-'utong-'utong sitay !*

1. 1. 3. Les rituels du traitement du cadavre

Dès la mort, le cadavre¹ (*bangkay*) a été disposé, la tête vers l'aval (en direction de la mer) et les pieds vers l'amont, dans la position « perpendiculaire (en travers/au contraire) » (*mag-balabag*) aux lattes de bambou du plancher, à la différence de la position du sommeil « parallèlement » (*mag-'uyon*) au plancher, la tête au soleil couchant et les pieds au soleil levant². Cette position du cadavre « perpendiculaire (en travers/au contraire) » à la course du soleil, qui sera identique dans la tombe, est dangereuse pour un vivant et provocatrice de mort, comme si la personne allongée pour dormir désirait rejoindre la localité des *karādwa'* (*karadwahan*). Le mort se dirige, les pieds devant, vers la montagne Langawon située en amont de San Antonio - village de migrants chrétiens après Mansalay en direction de Roxas - (village de migrants chrétiens, situé au nord sur la côte, voir carte 2 p. 16). Cette montagne se trouve sur le chemin qui mène à la localité de *karādwa'*.

La tête du cadavre est du côté de 'Aliwliwan³. Ce lieu fait référence au « monde des vivants » excluant physiquement les morts (qui résident à la localité des *karādwa'*). Le mort, éprouvant de la compassion pour les vivants qu'il a laissés à 'Aliwliwan, se retourne de temps en temps pour regarder dans leur direction, tout en continuant sa marche vers la localité des *karādwa'*. La reduplication de la racine indique que le mort regarde/se retourne plusieurs fois comme pour exprimer une relation avec les vivants, et par la même instaurer une relation quasi permanente avec ceux-ci comme nous le verrons par la suite dans le cycle des rituels funéraires et dans la vie quotidienne.

Oncle Barios, officiant du rituel *dāniw*, a fait le rapprochement entre Langawon et le vent 'amihan, venant du nord ou nord-est, et entre 'Aliwliwan et le vent 'abagat, venant du sud-ouest pour expliquer leur position dans l'espace. Cependant, Langawon et 'Aliwliwan ne sont pas des orientes et ne sont mentionnés que dans le contexte de la relation mort/vivant.

1. 1. 3. a. « Attacher » (*pag sam'idon*)

¹ Celui-ci est placé sur le dos sur sa/une natte (*'amak*) de feuilles tressées de palmier *buri* (*Corypha elata* Roxb. (Palm.) [Palmae]).

² Dormir la tête du côté du soleil levant et les pieds du côté du soleil couchant est aussi courant.

³ Le sens de la racine *'aliw* est : « se retourner, regarder en arrière ». La racine est redoublée pour indiquer que l'action est faite plusieurs fois. Le suffixe *-an* indique le lieu. La traduction littérale est « lieu des regards en arrière ».

Le lendemain matin, après la « veillée », pendant que le « cercueil » (que nous appellerons contenant funéraire) est fabriqué, peut s'effectuer le premier acte rituel important concernant le mort : « attacher » (*sam'id* : « attache », mot employé uniquement pour cet événement). Un parent proche lie avec du fil de coton (*bunang*), de couleur naturelle ou indigo, les deux pouces du pied du mort ensemble (*'in'ina lulud*¹), puis les deux genoux (*tu'ūd*), puis les deux pouces des mains (*'in'ina kamang, kamang* « main »), enfin le menton (*timid*) à la tête (*'ulu*), puis délie le tout en suivant l'ordre inverse : tête, mains, genoux, pieds.

Comme ces deux actions « lier et délier dans l'ordre inverse » ne sont pas séparées par une pause temporelle, une sorte de mouvement continu des pieds vers la tête et de la tête vers les pieds est effectué : pieds → genoux → mains → tête // tête → mains → genoux → pieds. Le nœud utilisé pour « attacher », appelé *sina'uli'*, est une sorte de double boucle faite d'un simple nœud puis d'une seconde boucle². Pour délier, l'officiant tire le bout de la « seconde boucle », qui se délie directement puis défait le nœud de la première boucle. Aucun autre type de nœud n'est utilisé. La « boucle coulante » est utilisée, dit-on, parce que, une fois arrivé à la localité des *karādwa'*, le mort la défait (*busag* synonyme *lubad*). Un autre type de « nœud » (*butgnol*, terme générique et « nœud double ») sera utilisé lors de l'exhumation, quand le mort sera déposé dans la grotte définitivement. Ce nœud ne se défait pas facilement. Si ces quatre parties du corps n'étaient pas attachées, le mort aurait les jambes et les bras écartés - il marcherait différemment des vivants, et sa mâchoire inférieure tomberait/pendouillerait - sa bouche serait ouverte en permanence et sa langue « pendouillerait » (*'al'al*).

Ce nœud est utilisé une autre fois avant l'exhumation, et avant la récolte du riz, pour attacher ensemble les premiers épis qui forment la gerbe rituelle. C'est un lien provisoire, destiné à être défait ou resserré.

On remarque à travers ce rituel que le mort a un corps (*bilog*) comme les vivants. « Sa vieille chemise » (métaphore pour le corps des vivants) reste dans le monde des vivants. Cependant, son *karādwa'* a un corps qui ressemble à celui d'un vivant quand le rituel « attacher » est accompli. Une interlocutrice explique que ce rituel est accompli pour que :

« Nos [inclusif] *karādwa'* là-bas [à la localité des *karādwa'*] soient comme vivants et ne changent pas »³.

¹ Ce groupe de deux mots est composé de *'in'ina* « pouce » avec comme racine *'ina'* « mère » et de *lulud* « pied ».

² Ce nœud correspond peut-être à ce qu'on appelle en français un nœud de clé.

³ *Kanta 'ati karādwa' ka'inda diman ga buhi, tida 'unman magka-bago'*.

Ce corps est néanmoins différent puisqu'il ne peut marcher que si certaines parties sont attachées, et il n'a pas de souffle puisque la fermeture de la bouche suppose l'absence de souffle. Au moment de la mort, l'arrêt du souffle est exprimé par la « rupture du fil de coton » ; maintenant, lors du rituel « attacher » , un même fil de coton semble rattacher quelque chose qui remplace le souffle, puisque le mort va pouvoir se mouvoir, sans souffle.

Le fil de coton attaché par un parent, à la place du fil brisé (le souffle) du mort, reconstitue une différente sorte de corps au défunt, impliquant une possibilité de vivre chez les morts. Ce rituel transforme un mort-cadavre, non encore séparé des vivants, comme en témoignent tous les interdits concernant la maison, en un corps de *karādwa'*, état transitoire dans la longue marche qui va faire du mort un ancêtre au fil des rituels funéraires, jusqu'au dépôt définitif des os (*but'ol'*¹) dans la grotte (*lukib*). Si le souffle est un fil de coton, rompu à l'expiration, un autre fil de coton attaché puis délié par un parent signale des relations sociales différentes. Le mouvement du nouage et du dénouement des fils de coton sur le cadavre montre le mouvement inverse de la répartition progressive du *karādwa'* sur le corps après la naissance : tête, épaule droite et gauche, articulations, c'est-à-dire vers le bas. La glose ci-dessus « nos *karādwa'* [...] soient comme vivants... » suggère que le parent, en nouant et dénouant le fil de coton, fait semblant de rattacher du *karādwa'*.

Il est *parawān* de couper le fil avec un objet en métal tranchant du type de ceux (petit couteau, machette, machette à sarcler) utilisés pour la culture - plantation, défrichage, désherbage, récolte, ou dans la maison - objets nécessaires à la préparation et à la cuisson. Le contact avec le fil de coton - non avec le mort - aurait pour conséquence des récoltes peu abondantes (« ne pas bénéficier d'abondance » *'unman pa-'ūya'an* ; synonyme de *maka-sala'* terme général dont la racine *sala'* signifie « faute »), et donc un manque de nourriture. Les objets tranchant ne doivent pas être en contact avec ce fil qui marque le début de la transformation du mort.

Comme au moment de la naissance, le cordon ombilical, par lequel le souffle passe, n'est pas coupé avec une lame en métal mais avec une pointe effilée de bambou *bagākay* ou d'une variété de roseau. Ainsi, le métal en contact avec le corps humain, nouveau-né ou cadavre, menace la vie, celle de l'enfant, promesse de descendance, comme celle des récoltes, promesse de nourriture. Au cours des rituels de plantation et de récolte, des fils de coton sont utilisés pour attacher deux tiges du bambou représentant un grand humain qui effraie les « mangeurs de cultures » (animaux et insectes). Plus loin, il sera question du voyage de

¹ Ce terme signifie « toutes graines matures (hormis les graines destinées à être plantées appelées *binhi'*) ; noyau ; objet dur au centre de quelque chose incluant la portion centrale d'un arbre ».

l'esprit du mort et de son rapport avec la culture du riz. Déjà ici, ce rapport est posé puisque le fil de coton, qui fait du mort un autre être, une fois tranché par le métal, met fin aux récoltes, alors qu'une transformation réussie du mort en ancêtre *'āpu* garantit l'abondance pour la société. Cette relation entre « le contact avec le mort » et « l'abondance des récoltes » est appelée « ne pas bénéficier d'abondance ». Tuer un chat ou un chien est aussi « ne pas avoir d'abondance » (*magka-sala'*) car ces animaux sont des « mères du riz » (p.293).

A comparer naissance et mort, il faut cependant souligner les différences importantes. Si le souffle passe par le cordon ombilical, qui ne doit pas être en contact avec un métal tranchant, il est cependant destiné à rester dans le corps humain, lui donner vie. Le cordon doit être noué (*bugkus*) pour que le souffle ne sorte pas du corps du nouveau-né. A la mort, « le fil brisé » signale l'absence de souffle. Le rituel « attacher » (avec quatre fils de coton) rattache quelque chose qui va envoyer le mort sur le chemin des morts, mais ce fil doit être aussitôt délié, non pas coupé. Attacher et couper le cordon ombilical donne du souffle, et permet au *karādwa'* de se répartir dans le corps ; attacher puis délier le fil ne donne pas le même souffle mais marque la différence avec la vie des vivants et donne au *karādwa'* la possibilité de se mouvoir, sans souffle. Ainsi, attacher le *karādwa'* avec du souffle-coton dans le sens inverse puis le détacher définitivement implique une rupture avec le corps qui est devenu cadavre. On voit d'ailleurs que le fil accompagne le cadavre jusqu'à la tombe. En effet, une fois les quatre nœuds défaits dans l'ordre inverse de « l'attachement », l'officiant place les quatre fils ensemble près ou le long du corps indifféremment. Selon deux autres sources, il les place obligatoirement sur la poitrine.

Après ce rituel, et en préparation du voyage futur du mort, les proches du mort (parents, germains, conjoint) rassemblent les affaires personnelles du mort qui seront inhumées avec lui. Ils l'habillent de vêtements neufs, mettent dans un panier sa couverture, son récipient à ingrédients à mâcher, son récipient en bambou contenant le tabac à mâcher, son peigne, ses colliers et ses bracelets de perles de verre, d'autres étuis tressés contenant ses amulettes comme des morceaux de gingembre, de camphre galanga, des pierres, des pièces de monnaie ancienne, des médaillons, etc., et de nos jours sa brosse à dents, son petit miroir et son porte-monnaie.

Autrefois, les assiettes, les bols et quelquefois une jarre de porcelaine ou de faïence d'origine chinoise étaient enterrés avec le corps. Dans certaines familles, le mort est inhumé avec un pot de terre et de nos jours une marmite en fonte, contenant de la nourriture pour que le mort mange en route vers la localité des *karādwa'*. Cette nourriture est appelée

« provisions » (*balon*) ; c'est une nourriture cuite, enveloppée et placée dans un récipient, donc prête à être emportée.

Pour certains, toutes les affaires (neuves ou vieilles) du mort sont placées dans la tombe, pour d'autres, le mort sera habillé avec ses vieux vêtements. Les objets tranchants (couteau, machette, lance, flèches) seront attachés à la barrière qui entoure la tombe. Ils ne sont pas enterrés avec le mort parce que ce dernier pourrait les utiliser contre l'officiant et les ancêtres *dāniw* qui accompagne son *karādwa'* à la localité des *karādwa'*. En effet, le mort qui souhaite rester chez les vivants utilisera ces objets tranchant contre les ancêtres *dāniw*.

1. 1. 3. b. Enveloppement du mort

Le cadavre est allongé sur le dos sur la natte où il est décédé, sa couverture le recouvre de la tête aux pieds. La natte est ensuite enroulée (*bug'ung*) autour du corps. Elle est attachée autour du corps avec du rotin *tarura* (qui se casse rarement) au niveau du cou, du ventre et des jambes. Il est ensuite préparé pour être enseveli. Ces préparatifs peuvent se faire de nuit s'il y a assez de lumière (lampe à pétrole et/ou résine) mais le risque de se couper est plus grand du fait du manque de clarté et laisser couler le sang serait *parawān*.

Il existe quatre modes d'enveloppement et de transport du cadavre :

- la natte est transportée à l'aide d'une tige de bambou enfilée dans trois attaches de rotin fixées sur la natte au niveau du cou, du ventre et des jambes ; elle sera déposée dans la fosse. C'est le type le plus simple, appelé « enrouler » (*bug'ung*) ou « a été enroulé » (*binug'ung*).
- la natte peut aussi être déposée dans un hamac (*duyan*), les affaires personnelles du mort par-dessus. La natte est attachée au hamac avec du rotin au niveau du cou, du ventre et des jambes et transportée de la même façon avec une tige de bambou enfilée dans les trois attaches en rotin. Le hamac n'est pas mis dans la tombe. C'est le mode *saray* ou *sinaray*.

- une fois le corps enroulé dans la natte, celle-ci peut aussi être placée dans un « couffin » fermé de feuilles de palmiers (espèce '*iyuk*¹) tressées, transporté au moyen du bambou lié par trois attaches de rotin. Il sera inhumé dans la fosse. Ce type d'enveloppement, appelé *karay*, est peu utilisé.
- le quatrième mode, appelé *lingga-lingga*, est plus compliqué et davantage utilisé. Le résultat fait une sorte de maison. Deux bambous, nommés *lagban* « pannes inférieures qui soutiennent le plancher d'une maison », servent de fondation horizontale. Environ six chevrons (*salagsag*) rejoignent les deux « pannes inférieures » pour établir la fondation du plancher. Le plancher (*salug*) est constitué de lattes de « bambou éclaté » (*sara'*) posées seulement sur la fondation. Trois ou quatre montants (*patindug*) servent de soutien aux deux murs fabriqués aussi avec des lattes de bambou éclaté. Les deux poutres faîtières (*but'ōl bubungan* « os du toit ») sont fixées en sorte que le tout puisse s'ouvrir pour y placer le corps enveloppé de la natte (comme un « sac de voyage qui a deux armatures de bois le long de l'ouverture »). Les différentes parties sont attachées entre elles avec du rotin. La forme du *lingga-lingga* est trapézoïdale, c'est-à-dire qu'une des extrémités est moins large, la tête étant du côté le plus spacieux. Une fois construit, il est transporté à l'intérieur de la maison et le cadavre est placé dedans. Tous les termes décrivant ce contenant funéraire sont les mêmes que ceux d'une maison d'habitation ; il est considéré comme une maison.

Dans tous les cas, tous les liens sont faits avec le rotin *tarura* extrêmement solide afin d'éviter que le cadavre ne tombe par terre pendant le transport vers la tombe. Ce serait *parawān* : « quelqu'un va accompagner [le mort] dans la tombe ! »², annonce d'une autre mort proche. Avant d'être mis dans la fosse, le cadavre ainsi enveloppé ne doit plus toucher la terre. Les restes de bois, de bambou et de rotin sont rassemblés, attachés ensemble et seront placés au-dessus de la terre qui recouvre la tombe ou à côté.

1. 1. 3. c. « Porter » (*pa-bara*)

Un second rituel dans la maison a alors lieu, « porter » (*pa-bara*), pour questionner le mort. C'est la deuxième occasion de tenter de connaître la cause de son décès (voir plus haut,

¹ *Arenga pinnata* (Wurmb.) Merr. (Palm.). Palmier à sucre utilisé pour le sagou.

² *May imaw tawu mag-taban sa lubong !*

l'orientation de la fumée de la résine). Un bambou *kawayan* appelé pour l'occasion '*an'gungan* est enfilé dans les trois attaches de rotin extérieures. L'officiant, un homme (époux, père, fils adulte, frère, frère du père ou de la mère, cousin germain) placé devant le mort, côté tête, pose au mort une série de questions à caractère fermé telles que :

- « Es-tu mort à cause d'un esprit malveillant ? ». Si oui, « Est-ce un esprit malveillant chat ? ». Les différents types d'esprits malveillants sont énumérés jusqu'à connaître la réponse positive ou négative.
- « Es-tu mort à cause de l'action *hiri*' [officiant du *dāniw* qui tue] ? ». Si oui, « Est-ce untel ? ».
- « Veux-tu revenir [pour l'exhumation] après les récoltes ? » ou « ...avant les plantations ? ».

Puis il soulève avec les deux mains le bambou au niveau du ventre (au milieu du corps) et apprécie sa lourdeur ou sa légèreté ou regarde si l'ensemble bouge. S'il bascule (*mag-tuwang*) cela signifie « non », s'il reste à l'horizontale cela signifie « oui ». Ou encore, si le corps se fait lourd (*ma-buyat*) c'est « oui », s'il se fait léger (*ma-ga'an*) c'est « non » (ou inversement pour certains interlocuteurs¹).

1. 2. La sortie de la maison en cortège vers la tombe

Une fois le cadavre enveloppé, il faut le sortir de la maison mais ceci ne se fait pas par la porte d'entrée, ce qui serait *parawān*. Seuls les humains vivants, les animaux et la nourriture sous toutes ses formes entrent et sortent par la porte d'entrée. Une ouverture (*buslut*), littéralement un trou, est alors faite dans l'un des murs² de feuilles de palmier. Selon les sources, le trou est soit fait dans le mur situé nord/nord-est, c'est-à-dire la direction *langawon* (*supra*) vers laquelle se dirige le *karādwa*' et le chemin des morts ; soit le plus souvent dans le

¹ Selon les interlocuteurs, « lourd est non », « léger est oui » ou vice-versa. Cette opposition lourd-léger est employée à l'inhumation, au rituel *hugut pintal*, pendant l'exhumation et le rituel « cacher les os ». A chaque fois, le cadavre ou les os sont portés. Cette opposition n'a pas, *a priori*, d'autres occurrences importantes. On dit que des mots sont lourds (comme ceux faisant référence aux relations sexuelles par exemple). Au cours de la préparation rituelle du riz, il faut déplacer le riz et les ustensiles de façon légère mais nous ne discernons pas de système dans ces occurrences diverses. Ce sera une question intéressante à développer lors d'une prochaine enquête sur le terrain.

² Lorsque plusieurs autres décès frappent la maisonnée, le second cadavre passera par l'une des fenêtres (*gaha*) pour arrêter la série des morts. Le premier mort, sorti de la maison par le mur détruit, a entraîné d'autres morts avec lui. Le second, le troisième, etc., seront passés par la fenêtre nord/nord-est.

mur du côté du soleil couchant¹, lieu du *parawān*, une sorte de « poubelle » où sont envoyés tous les maux de la société pour qu'ils disparaissent.

Le pan de mur détruit est suffisamment haut et large pour laisser passage au cadavre et à ses deux porteurs. Ceux-ci sont les premiers à sortir de la maison suivis de toutes les personnes parentes ou non du mort qui assistent à l'inhumation. Au retour, c'est également par ce passage que les participants devront entrer dans la maison. Si la maison est haute, une échelle est ajoutée.

Une tresse (*bangkas*) en rotin, à huit brins (*siniwalo*, racine « huit » *walo*), d'environ un mètre de long, est fabriquée par un parent proche (officiant du *dāniw* ou non). Une pierre grosse comme un poing est placée à côté de la tresse sur le plancher à l'endroit où le cadavre va sortir de la maison. Chaque participant, au moment de sortir, prend un des brins de la tresse et fait un tour afin de l'enrouler progressivement autour de la pierre. Cette pierre entourée de la tresse, appelée *bangkas kinaruray* ou *karuray* sera au centre du rituel *paras* accompli au retour des participants (Rituel étudié plus loin p. 209). Nous avons vu la pierre *dāniw* mélangée au sang d'un poulet, ici la pierre est entourée d'un végétal.

Une fois le mort hors de la maison, toujours les pieds devant, les participants suivent en file indienne le corps porté par deux hommes, de la manière *mag-yayung*², le bambou (*'an'gungan*) sur leurs épaules, propre aux funérailles. Cette manière contraste avec le transport du gibier lourd (porc sauvage, cervidé) toujours sur le dos, et soutenu par une lanière frontale. En dehors des funérailles, il est *parawān* de porter un bambou sur l'épaule. Quand un corps est lourd, un troisième homme³ aidera à le porter.

Durant cette marche en cortège, si le premier porteur, celui qui porte les pieds, est fatigué, il est remplacé par celui qui est derrière lui, mais il reste cependant en tête du cortège. Il ne peut inverser sa place ou passer à l'arrière, l'ordre du cortège une fois formé devant être strictement respecté par tous les participants, quelle que soit la place qu'ils occupent. Cet ordre sera inversé sur le chemin du retour, le dernier arrivé repartant du lieu de la tombe le premier. De même, il est aussi *parawān* au retour de se retourner car le *karādwa'* du mort suivrait la procession pour revenir chez lui.

Celui qui ouvre le cortège, le plus proche du mort à l'aller et le dernier à quitter le mort au retour, est très souvent un officiant du rituel *dāniw* qui, en relation aux ancêtres *dāniw*, protège contre la mort et a la capacité de voir les *karādwa'* (*infra*, chapitre 3).

¹ Appelé *panulung*. Les côtés les plus courts de la maison sont ceux de l'est et de l'ouest.

² Selon M. Miyamoto (1988, p. 86), le bambou est appelé *yayungan* dans la région où il a fait ses recherches.

³ Il n'est pas interdit à une femme de porter le mort, mais elle le fera dans le cas d'un jeune enfant par exemple.

Si, pendant la marche, les porteurs sentent que le cadavre est lourd, soit des esprits malveillants *labāng* essaient de prendre le cadavre pour le manger soit le mort est en colère envers l'un des porteurs (une querelle de son vivant). L'officiant qui accomplira le rituel *dāniw* plus tard dans la soirée essaiera alors de savoir pourquoi le cadavre était lourd.

Les porteurs doivent faire attention à ne pas glisser afin que le mort ne touche pas la terre. Si cela arrivait, deux possibilités s'offrent pour réparer l'erreur et éviter une autre mort. Soit la fosse est creusée à l'endroit où le corps a touché la terre, si l'endroit est approprié ; soit la marche continue, mais un rituel *dāniw* particulier *pa-ligsik* sera accompli dans la soirée pour demander que personne d'autre ne meure.

Les jeunes enfants – moins de cinq ans environ – ne suivent pas le groupe des participants. Ils risqueraient de changer l'ordre de la marche, de couper des plantes et/ou des branches d'arbres¹ pour s'amuser (« couper au moyen d'une machette » *mag-tigbas*), de se couper (*ma-biyagan*) et donc de faire couler du sang sur le sol (*ma-dugo'an*), toutes choses interdites et *parawān*. Déraper ou trébucher en chemin, avec chute ou non, signifie qu'un esprit malveillant suit la personne et donc toutes les personnes de la file. La personne suivie doit dire :

« *Kurusay* [onomatopée pour appeler les poulets] soyons vigilants ensemble aussi sur le chemin ! »².

Selon un officiant du *dāniw*, ces mots sont adressés aux esprits malveillants pour qu'ils ne frappent pas cette personne. *Kurusay* est le cri pour appeler les poulets et les *karādwa'*. Il est rituellement utilisé lorsqu'un vieux offense un jeune et doit réparer cette offense, et pour appeler le *karādwa'* du riz au moment des plantations, et quand son *karādwa'* s'est enfui apeuré (*magka-nalyo*) par une rupture d'interdits à son endroit (*infra*, p.354).

1. 3. A la tombe (*lūbong*)

La tombe est généralement située en amont (*sa babaw*) ou en aval (*sa lawud*) à proximité de la maison (surtout si le mort est un enfant), souvent dans un ancien jardin ou dans la forêt secondaire mais jamais près d'un point d'eau dans lequel pourrait s'écouler les humeurs du mort (Rappelons que les cours d'eau sont les chemins des ancêtres). Ce site funéraire

¹ Les feuilles et/ou les branches des plantes ou des arbres coupées en chemin tomberont une à une car elles sont mortes. Les décès se suivront les uns après les autres comme les feuilles et les branches mortes.

² *Kurusay pag darahan'an minsan di' sa lakawan !*

(*lūbngan* ou *lulūbngan* avec comme racine « tombe » *lūbong* ; la fosse se dit le « trou » *'ūkang*) est toujours plus ou moins le même pour chaque famille, mais il arrive qu'une vieille personne ait précisé, de son vivant, le lieu où elle souhaitait être inhumée. La direction de la fosse est d'aval en amont comme la position du mort dans la maison ; la tête est en aval. La direction des pieds du cadavre vers l'amont signifie que le mort est prêt à partir pour remonter le cours d'eau (le chemin des *karādwa'*) qui mène à la source pour rejoindre la localité des *karādwa'*.

La tombe est aussi appelée « maison du cadavre » (*balāy bangkay*) ou « maison tombe » (*balāy lūbong*) ou encore « quasi-maison » (*balāy-balāy*).

Arrivé au lieu de l'inhumation, le corps qui ne doit toujours pas toucher la terre est suspendu sur deux poteaux dont l'extrémité se termine en fourche (*tukud*) de la taille d'un homme. Rappelons que *tukud* désigne les poteaux de bois courts enfoncés dans la terre sur lesquels reposent les poutres soutenant le plancher de la maison.

Une sorte de croix appelée *sangpad* est fabriquée avec deux morceaux de bambou *bagākay* liés avec du rotin *tarura'* (lors des rituels de plantations, ces bambous attachés en croix sont liés avec du fil de coton et la croix représente un grand humain qui effraie « les mangeurs de culture »). Cette croix sert à mesurer la longueur et la largeur du corps enveloppé afin de calculer la taille de la fosse à creuser, plus longue que le corps pour que celui-ci rentre facilement dans la fosse ; le contraire serait *parawān*. La fosse est peu profonde pour ne laisser place qu'à un seul corps ; trop de place inviterait à une mort prochaine.

Une femme et un homme célibataires (« sans conjoint » *lay'aw*)¹ commencent les premiers à creuser avec leurs mains, puis les autres participants creusent avec des pieux de bois et de fer et dégagent la terre à mains nues. Si une personne mariée creuse en premier, c'est *parawān* : « son conjoint deviendra veuf » (*magka-buranday kay 'asawa*). On dit aussi que c'est *magka-landay* : le mort provoque la mort de son conjoint parce que le rituel n'est pas accompli correctement ; c'est la relation particulière *parawān* entre un mort et son conjoint.

Lorsque le trou a atteint à peu près le niveau de la taille d'un homme, plusieurs morceaux de bois appelés *salagsag*² sont posés au fond, puis perpendiculairement par-dessus des lattes de bambou éclaté. Cette fondation isole le corps de tout contact avec la terre afin que celle-ci ne rentre pas dans l'enveloppe ; l'exhumation sera aussi facilitée car aucun os ne doit rester dans la terre. Lorsque l'enveloppe du corps est le *lingga-lingga* (la petite maison portable dans

¹ Ou des veufs ou des divorcés.

² Terme qui désigne aussi les solives de la maison auxquelles sont attachées les lattes de bambou du plancher.

laquelle est le cadavre), il n'y a pas de plancher en bambou dans la fosse mais seulement les solives car le *lingga-lingga* a déjà un plancher.

Le corps et les deux poteaux qui le soutiennent sont alors déplacés juste au-dessus du trou ainsi :

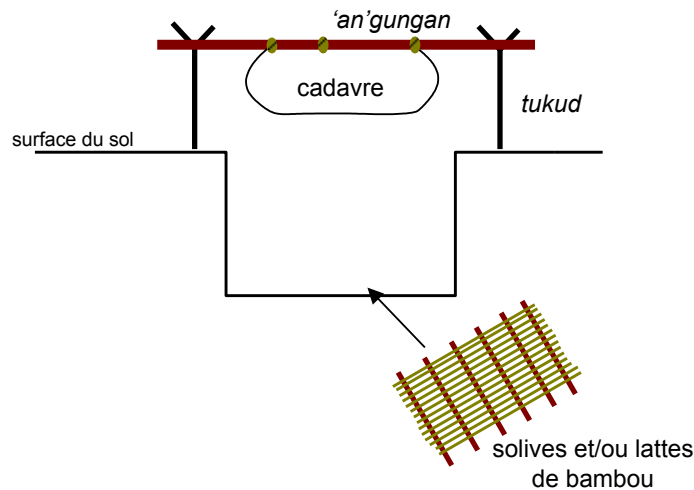


Schéma 12. Le contenant funéraire avant d'être "jeté" dans la tombe

Deux ou trois participants tiennent le corps pendant qu'un autre coupe un à un les liens dans lesquels le bambou avait été enfilé pour permettre le transport. Il commence par le lien au niveau des pieds, puis au niveau du ventre et enfin à celui de la tête. La façon de couper les liens appelée *tastas*, non spécifique à l'inhumation, consiste à poser la machette sur le lien puis à la frapper avec un morceau de bois. Le lien est ainsi tranché d'un seul coup, le contraire serait *parawān*. Le cadavre tombe alors au fond de la tombe.

Le corps est ensuite recouvert de lattes de bambou éclaté de façon à ce que la terre ne s'infilte pas. Lorsque le corps a été enroulé seulement dans une natte ou des feuilles tressées, des solives sont posées par-dessus le plancher de bambou éclaté. Dans le cas du *lingga-lingga*, ce n'est pas nécessaire.

Afin qu'elle ne se mette pas dans les yeux du mort, la terre retirée du trou est mise avec précaution par-dessus le tout en disant :

« Fais attention, tu risques de recevoir de la terre dans tes yeux ! »¹ ou « Sois prêt, ferme tes yeux ! »².

¹ *Kawo kunu ka'ayad, ma-parukan daga sa kanmo mata !*

² *Kawo pag halisto, kanmu mata pikit !*

Il est demandé au mort d'excuser le fait qu'il puisse recevoir de la terre dans ses yeux. *A priori* il n'arrive jamais qu'un cadavre reçoive de la terre dans les yeux ; ces paroles sont une marque de respect envers le mort.

Lorsque la terre a rempli la fosse jusqu'au niveau du sol, six morceaux de bois appelés *pintal* sont posés au-dessus. Trois d'entre eux sont placés dans la largeur et trois autres dans la longueur. Des bouts de bois ou de bambou à l'extrémité fourchue (*panga'*) sont enfoncés par-dessus les *pintal* de façon à ce que la fourche les cale. Autrement dit, chaque *pintal* est calé par un « bâton fourchu » appelé *tuktuk*. Les bois fourchus sont appelés *tukud* (poteaux de soutien du plancher de la maison et du cadavre suspendu comme on vient de le voir) mais quand ils sont inversés (*pa-tuwad*, fourche en bas dans la terre) pour caler quelque chose, ils sont appelés *tuktuk*. Il y a donc six *pintal* et neuf *tuktuk*. Le schéma suivant nous donne une idée de la disposition de ces différents morceaux de bois :

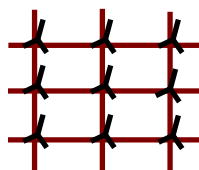


Schéma 13. Les *pintal* calés par les *tuktuk*

Ainsi, la « tombe » est bien une maison du cadavre, mais elle a en quelque sorte deux « états ». Lorsque le corps est suspendu au-dessus de la fosse avant d'y être « jeté », le bambou qui le soutient est posé sur deux *tukud*. A ce moment, le corps est lui-même comme le plancher d'une maison soutenu par les piliers. Puis les *tuktuk* (les mêmes qui ont changé de nom en même temps que d'orientation) enferment le cadavre dans la terre. Ils seront enlevés au cours du rituel « enlever les morceaux de bois *pintal* » (*hugut pintal*) accompli quelques jours après l'inhumation (voir *infra*). Le corps est maintenant sous le plancher de la « maison tombe ».

Tous les « restes de bois et de bambous » (*balakbak*) et « ceux du rotin *tarura'* » (*ruy'ug*) utilisés pour attacher le cadavre sont rassemblés au-dessus des *pintal*. Il est aussi possible qu'ils soient placés dans la fosse avant de la remplir de terre. Il est *parawān* de les laisser traîner, car ils sont en contact avec la terre et des personnes/des enfants pourraient les ramasser sans faire attention. Il est dit aussi que les esprits malveillants s'amassent autour des restes et représentent donc un danger pour les vivants.

Un toit est construit au-dessus et une barrière (*'alad*, terme générique,) est érigée tout autour.

Le bambou *'an'gungan* ayant servi à transporter le contenant funéraire devient la poutre faîtière (*but'ōl bubungan*, même terme que pour la maison). Les deux poteaux qui soutenaient le corps soutiennent maintenant le bambou *'an'gungan*. Le toit, fait d'*imperata cylindrica* (*kugun*, graminée), ou de feuilles du palmier *buri* ou d'une vieille natte, est attaché à la poutre faîtière avec du rotin *tarura*.

Le contenant funéraire *lingga-lingga* a donc trois poutres faîtières, deux du contenant même et une du toit au-dessus de la tombe. C'est une maison recouverte de deux toits en quelque sorte. Les autres contenants ont une seule poutre faîtière, celle du toit.

De chaque côté de la poutre faîtière sont attachés trois morceaux de bois pour soutenir le toit et la poutre faîtière. Ils sont appelés *sulay* comme les étaçons utilisés pour les maisons. Le tout donne le schéma suivant :

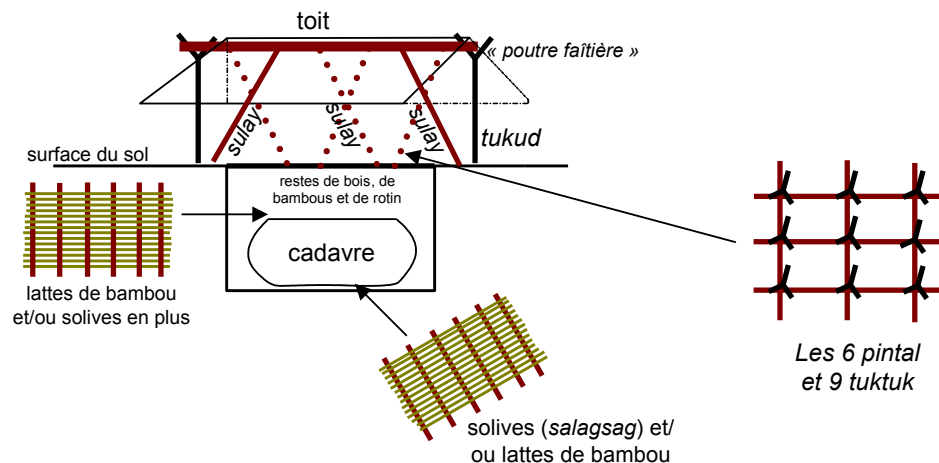


Schéma 14. La "maison du cadavre"

Sur ce schéma, on voit que le cadavre est « enfermé » entre deux planchers, un en dessous et un au-dessus, avec des solives et/ou des lattes de bambou éclaté, comme si le corps ne devait pas toucher la terre bien que les côtés de la natte ne soient pas protégés de la terre. Le mort est sous une maison, il est comme descendu d'un étage. De plus, le bambou qui le portait, après avoir été tranché de ses liens, est devenu la poutre faîtière. Le détail remarquable est celui des solives et/ou des lattes de bambou posées au-dessus de la natte (excepté pour les *lingga-lingga*). La position de l'occupant de la maison n'est pas la même que celle des vivants (morts sous ou vivants sur le plancher). De plus, les liens qui attachaient

le cadavre au bambou ne sont pas déliés mais tranchés avec du métal de surcroît. La chute du contenant funéraire dans la fosse suggère une certaine brutalité, alors que depuis le début le mort est traité plutôt avec respect. Cette coupure indique que les vivants se séparent du mort par cette nouvelle transformation.

Une barrière comme celles qui entourent les champs et les jardins, est dressée tout autour de la tombe pour empêcher les animaux de fouir et les esprits malveillants de voler le cadavre pour le manger. Elle est constituée de simples poteaux de bois et de bambou¹ verticaux (appelés *guhād*), reliés entre eux par un longeron (*bantuyan*) attaché avec une liane. Certains enlèvent l'écorce de la partie inférieure du poteau pour être sûrs que le poteau ne repousse pas, car ce serait *parawān*. L'écorce des longerons n'est jamais enlevée puisque qu'ils ne sont pas plantés en terre. Rien ne doit repousser dans la terre qui entoure le mort car ce n'est pas le lieu où l'on attend de la croissance, bien au contraire. Ce qui pousserait là serait considéré comme une croissance néfaste, négatrice d'abondance.

Un « piège à poulets sauvages » (*suduk*) est ainsi attaché aux poteaux de la barrière en disant ces paroles :

« S'il y a un/des esprits malveillants qui se posent [sur la barrière], piège-le/les »².

Une longue lance en bambou à pointe de fer (appelée *bangkaw*), une ou plusieurs flèches en bambou à pointe de fer avec des barbelures (nommée *kalawit*) et/ou une lance en bambou à la pointe effilée (appelée *suyak*) sont plantées verticalement à l'intérieur de la barrière par un homme qui prononce ces paroles :

« S'il [l'esprit malveillant] s'approche tout à l'heure, transperce-le ! »³.

Les esprits malveillants sont ici comme des animaux sauvages, non pas ceux que l'on chasse mais que l'on tue pour protéger les cultures. Dans les deux cas - chasse et protection des cultures - ces animaux sont mangés. Ces instruments de chasse découragent les esprits malveillants de s'approcher de la tombe. Le cadavre doit absolument être préservé jusqu'au moment où ses os seront exhumés et rituellement traités pour terminer de transformer le mort

¹ De la variété *kiling* ou *kawayan* ; la variété *bagākay* n'est pas utilisée pour les barrières ou la maison car les tiges sont trop fines.

² *No may labāng mag- 'āpun, sukda !*

³ *No may paka- 'arani sab, bun- 'a !*

en ancêtre 'āpu garant d'abondance. De la nourriture est placée à l'intérieur de la barrière : eau, riz cuit et un ou plusieurs mets dans des assiettes posées au niveau de la tête. Ces provisions (*balon*) seront emportées par le *karādwa* ' du mort lors de son cheminement vers la localité des *karādwa* '.

Lorsque le corps a été enveloppé dans un hamac (*saray*), il n'y a pas inhumation. Après avoir cherché un endroit approprié et éloigné de toute habitation (donc en forêt), deux poteaux (*tukud*, dont les extrémités se terminent en fourche) sont profondément plantés en terre pour y suspendre le hamac. La terre est creusée sous le hamac pour que le « liquide de putréfaction » (*sagu* ') s'y écoule car il ne doit pas se répandre au-dessus de la terre : c'est sale (*ma-yagting*). Les restes de bois, de bambous et de rotin sont rassemblés et sont posés sur le hamac ou bien ils sont placés en dessous du hamac sur le côté de la fosse. Une barrière de même type que pour l'inhumation est érigée autour. Ce type de traitement funéraire était davantage utilisé autrefois ; de nos jours, il est *a priori* délaissé. Il est encore pratiqué si la personne, souvent âgée, l'a demandé. Elle aura dit à ses proches :

« Enterrez-moi dans le hamac seulement parce que j'ai peur des insectes, des scolopendres et des chenilles ! »¹.

Faire le choix entre l'inhumation ou ce type de traitement est peut-être corrélé au choix, à la naissance, d'enterrer le placenta-cordon (désignés du même terme *pusod*) sous la maison, ou bien, de les suspendre à une branche d'arbre en forêt. Un peu de terre est placée dans un contenant en bambou, puis le placenta et le cordon ombilical y sont déposés et recouverts de feuilles de la liane *dalamo*² extrêmement irritantes au contact de la peau. Ces feuilles éloignent les esprits malveillants. La terre ajoutée au placenta reconstitue un ensevelissement, comme pour le cadavre, pour le protéger contre les *labāng* puisqu'ils ne peuvent pas aller dans la terre. Le cadavre, cependant, ne doit pas avoir de contact avec la terre. Il n'est pas dangereux que le liquide de putréfaction et le placenta se mélangent à la terre comme le sang d'une blessure doit être mélangé à la terre et non se répandre à la surface où rôdent les esprits malveillants.

Tout ceci montre que le mort-cadavre est toujours dans un état transitoire, et n'a pas encore atteint l'état d'ancêtre, celui qui est constamment invoqué pour obtenir l'abondance. Depuis le moment de la mort, tout est fait pour qu'aucun contact ne se fasse entre le cadavre et

¹ *Sa duyan yi lang 'ako pag 'i-lubung nakan magka-dala 'ako 'iyay, langgam ag basul !*

² *Tragia hirsuta* Blm. var. *irritans* Merr. (Euph.) [Euphorbiaceae].

la terre, lieu définitif des ancêtres puisque le *parawān* se trouve sous terre. Avant d'atteindre cet état d'ancêtre, garant de l'abondance, le mort est le plus possible écarté des vivants, de la terre (il ne doit plus la toucher)¹, de tout ce qui rappelle la vie, en même temps qu'il est protégé des esprits malveillants qui voudraient aussi le manger et priver ainsi les vivants d'un ancêtre comme le placenta-cordon d'un nouveau-né qui, non protégé des esprits malveillants prédateurs, priverait les ancêtres d'un vivant.

1. 4. Le retour à la maison du mort

Les participants peuvent ensuite s'en retourner à la maison du mort, en suivant bien l'ordre inverse exact du cortège : le premier arrivé doit être le dernier parti. Plusieurs actes sont alors nécessaires : rechercher encore la cause de la mort, laver tout ce qui a été en contact avec le mort, rejeter dans la direction du soleil couchant, celle du *parawān*, tout signe de la présence d'esprits malveillants.

Une personne restée à la maison a fabriqué un « paquet » constitué de cendres fines du foyer mélangées à un peu d'eau et d'un peu de charbon de bois (*'uring*) enveloppés dans un morceau de feuille de bananier dont la nervure a été retirée, le tout de la taille d'un mouchoir. Le mélange eau/cendre est comme une pâte plus ou moins liquide. Cela s'appelle « les cendres du foyer enveloppées » (*pag dapogon* ou *sinapot dapog*). Le paquet (grand comme une main) est posé sur le plancher à l'endroit du trou dans le mur ou bien sur le sol devant cette entrée². Puis la partie supérieure d'une tige de canne à sucre sauvage (*tigbaw*)³ incluant la fleur est coupée et posée sur le paquet de cendres ou bien elle est écrasée et mélangée à la cendre. La feuille de bananier est pliée de façon à ce que la tête, le corps et les membres du mort soient représentés. Si ce paquet est omis pendant le rituel, c'est *parawān*. Ce paquet est donc une image du mort, non plus fait de sang, de chair et d'os, mais de la cendre du foyer même de la maison. Ce n'est pas fait de terre du sol non plus. Ainsi, la cendre du foyer et le foyer représentent les habitants de la maison.

Quand les participants reviennent de la tombe par le même chemin qu'à l'aller, et avant de pénétrer dans la maison par le trou fait dans le mur, ils doivent marcher légèrement sur le

¹ Notons que seuls les pieds des vivants touchent la terre. Il est interdit de s'allonger à même le sol ou de s'asseoir par terre. Un objet (natte, bout de bois, feuille de palmier, pierre, etc.) est toujours placé entre le corps et la terre.

² Certains disent que c'est *parawān* de poser le paquet sur le sol.

³ *Saccharum spontaneum* L. subsp. *Indicum* Hack. (*Gram.*). [*Saccharum spontaneum* L., graminae].

paquet chacun leur tour. Le bout de leur pied (pas de précision si droit ou gauche), c'est-à-dire les métacarpes, doit toucher le paquet. Le dernier arrivé, donc l'officiant principal, tête du cortège à l'aller, et le plus proche du cadavre, ouvre le paquet et fait une lecture de la forme des empreintes. Il y a donc à nouveau une recherche des causes de la mort.

Si une empreinte a la forme de pattes de poulet, cela indique qu'un « esprit malveillant poulet » (*labāng manok*) a provoqué la mort de la personne. Des empreintes non identifiées, à un endroit précis tel que par exemple sur la tête, disent quelle est la « base de la maladie » (*pū'on sakit*). Si la cendre a un trou, la personne a été mangée par un esprit malveillant. Si elle est « propre » (*malinis*, sous-entendu régulière), la personne est morte d'une maladie provoquée par un ancêtre.

L'officiant sort par le trou dans le mur et jette le paquet à l'extérieur de la maison en direction du soleil couchant en disant :

« Faire comme cette cendre les esprits malveillants, « ceux qui suivent » [une catégorie d'esprits malveillants], les mangeurs [une catégorie d'esprits malveillants], les mangeurs de fœtus [une catégorie d'esprits malveillants], ne nous [exclusif] voyez plus ! »¹.

Par ce geste, les participants mettent toutes les chances de leur côté pour que les esprits malveillants suivent le paquet à l'ouest, au *parawān* qui est le lieu recevant tous les maux de la société et où disparaissent tous ces maux. Si un esprit malveillant avait suivi quelqu'un lors du retour à la maison, il suivra à son tour le paquet de cendres et donc en quelque sorte le cadavre du mort. La cendre vient de la maison du mort (ou de celle où il est mort) et part. Cette cendre n'a pas été en contact avec le mort. C'est un feu éteint, imprégné des esprits malveillants qui ont pu être ramenés du lieu de la tombe. La cendre est rejetée de la maison et va se dissoudre au soleil couchant pour épargner les membres de la maison.

Tous les gens dans la maison se lavent les mains, nettoient la machette et le petit couteau qu'ils ont utilisés pendant toutes les funérailles (c'est-à-dire tant que le cadavre était avec les vivants) avec de l'eau (*inugas sa danum*) dans des bols et en disant :

« Que cela ne se répète pas à partir de cette inhumation ! »² (Autrement dit, « qu'il n'y ait plus de décès à partir de l'inhumation de ce jour ! »).

Ou encore :

¹ *Paniring di' ka'inda dapug ti mga labāng, mga surundanon, mga manganga'on, mga 'aswnagin, danga yi mag-hiling sa kanmi !*

² *Danga mag-rarum 'inda ginan may pag 'i-lubung !*

« Toi la machette ne soit plus habituée à couper du bois utilisé pour un mort, le *parawān* est là-bas maintenant, dans l'eau, tu as été lavée maintenant ! »¹.

L'eau est ensuite versée sur le sol, à l'extérieur, et en direction du soleil couchant. Selon E. Iturralde (1974, p. 582), les lames des objets tranchants sont passées un instant au-dessus des flammes d'un feu avant d'être lavées avec l'eau.

Une banane plantain de préférence *sab'a*² est « grillée dans le feu avec sa peau » (*sinarab*) puis divisée en deux avec une machette et l'intérieur est observé. S'il y a encore de la chair (*busul*³), cela signifie que des « esprits malveillants mangeurs de viande crue » (*lumatuy labāng*) ont mangé le corps, mais s'il n'y a plus de chair, un esprit malveillant appelé *'aswang* a sucé tout le sang du corps. La banane plantain est ensuite jetée en direction du soleil couchant en disant :

« Les mangeurs sont là-bas maintenant, les *parawān* sont là-bas maintenant ! »⁴.

Tous ces gestes préviennent contre le risque de l'attaque des esprits malveillants qui sont venus festoyer sur le cadavre, et envoient les risques d'actes *parawān* du côté du couchant.

Un repas de riz cuit et d'un ou plusieurs plats de légumes ou de poissons est ensuite servi à tout le monde. Il n'y a ni offrandes (*handā*, terme générique⁵), ni référence au mort pendant ce repas, et plus rien ne se passe jusqu'à la tombée de la nuit.

En fin d'après-midi de ce jour de l'inhumation, s'effectue un rituel appelé *paras* (ou *pamarasan*) « rituel pour rassembler les esprits malveillants après l'inhumation, dans un pot de terre contenant la pierre entourée de la tresse de rotin (le tout appelé *karuray*) ».

Le plus souvent, un officiant du rituel *dāniw* - habituellement un parent proche du mort, conjoint ou enfant du mort, collatéral ou même non parent s'il est un ami - prend une tige feuillue de bambou *bagākay* et un pot de terre⁶ contenant la pierre entourée de la tresse de

¹ *Kawu pag 'utak danga yi magka-'anad kuntay sa tinigbas kayu ginamit sa namatay, 'ati yi ti parawān sa danum, na-'ugas yi !*

² *Musa sapientum* var. *compressa* Blco. Teodoro. [*Musa sapientum* L., musaceae].

³ Terme qui désigne la chair de tous les végétaux. Par contraste, *nayi* désigne la chair humaine et celle des animaux ainsi que la viande se dit *taguban*.

⁴ *'Ati yi ti mga manganga'on, 'ati yi ti mga parawān !*

⁵ Les offrandes de nourritures – riz et plat de viande – sont appelées *sāgda'*, et les offrandes de vêtements *hambay*. *Mag-sagda* signifie « offrir de la nourriture cuite aux *karādwa'* des morts ou aux ancêtres (*'āpu*) ». Synonyme *mag-dapat*. H. Conklin définit *dapat* dans son lexique (1953, p. 102) ainsi : « offering, sacrifice ; 'idinapat sa kalāg : offered to the spirit(s) » et *sāgda* (*idem*, p. 234) « propitiation ».

⁶ De nos jours, comme les pots de terre se font rares, un bambou creux ou bien une marmite de fer usagée ou abîmée sont utilisés.

rotin, puis il fait le tour de la maison, à l'intérieur, à l'extérieur, et en dessous afin d'enfermer les esprits malveillants dans le pot. Avec la branche, il « balaie » l'espace et met ce qu'il attrape dans le pot en disant :

« Ne soyez plus dans la maison, *burus* [cri pour chasser/éloigner les porcs] *burus*, les insectes [synonyme de *labāng*], *burus* les chiens, *burus* les porcs, ne soyez plus ici ! Soyez ici, vous les esprits malveillants, vous avez été recouverts maintenant dans la jarre »¹.

Simultanément, il imite le cri d'animaux tels que poulet, chat, chien, porc, chèvre, vache, cheval, buffle d'eau, singe, associés à des esprits malveillants, et pousse également des cris pour les chasser. Les « esprits malveillants serpents » (*labāng 'ulay*) et les « esprits malveillants humains » (*labāng tawo*) seront eux appelés au cours du rituel *dāniw* effectué le soir même. Lorsque l'officiant a terminé le tour de la maison, il va à la tombe et répète ces paroles et ces gestes autour de la tombe.

Puis il se rend au « lieu des *karuray* » (*karurayan*) dont le mort fait partie. Eloigné de la maison, ce lieu se situe en général près d'un gros arbre ou rocher dont les alentours ne sont jamais défrichés. Chaque noyau familial correspondant à une maison a son propre *karurayan*. Il renverse (*sukub*) le pot de terre (à même le sol) et plante la tige de bambou dans la terre à côté en disant :

« Vous les esprits malveillants, soyez ici maintenant, vous êtes à l'intérieur recouverts du pot de terre ! Ne marchez plus ! »².

Un officiant explique que la branche et le pot de terre sont comme la maison des esprits malveillants *labāng* et que ceux-ci ne vagabonderont plus, ne pourront plus s'échapper du pot de terre ; ils sont enfermés. Ils sont comme attachés à la pierre avec la tresse de rotin, comme l'est l'abondance à la pierre à aiguiser pendant le rituel « saigner » (p. 300).

Le lieu des *karuray* est dangereux ; il ne faut pas passer à côté ou s'y rendre, si ce n'est pour déposer un pot de terre *karuray* ; c'est un lieu de non culture. Quand une personne passe trop près, les esprits malveillants se dispersent comme les fourmis d'une fourmilière selon une interlocutrice, la mordent et celle-ci tombe malade ; le pire étant de renverser un des pots de terre. Si le cadavre du mort est protégé par la barrière et les pièges autour de la tombe, les humains sont eux protégés des *labāng* à la fois par la cendre de la maison jetée au loin et par

¹ *Danga yi 'atay sa balāy, burus, burus, mga 'iyay, burus mga 'ido', burus mga babuy, dangay yi 'atay ! Sitay yi kamu pag mga labāng, na-sukuban yi 'anglit !*

² *Sitay yi kamo pag mga labāng, nasukuban yi 'anglit ! Danga yi mag-lakaw!*

la tresse de rotin que chacun a enroulée en sortant de la maison vers la tombe, enfermée maintenant dans le pot de terre renversé dans un lieu non cultivable, non fertile, c'est-à-dire à l'exact opposé du lieu où l'on attend l'abondance donnée par les ancêtres, les champs de riz.

L'acte de renverser un pot de terre est le même lorsque les esprits malveillants sont recouverts aux lieux *sumabitan* (p. 399), mais aussi pour un seul esprit malveillant qui empêche la construction de la maison ou le défrichage d'un bout de forêt. Le rituel effectué aux lieux *sumabitan* a pour but d'enfermer le maximum de *labāng* ainsi que les autres maux dans des lieux spécifiques du territoire Mangyan Patag. Le type de rituel est le même : immobiliser les esprits malveillants et les maux divers. La distinction s'inscrit dans l'accomplissement au niveau de la famille pour l'un et au niveau de la société pour l'autre.

Pour un seul *labāng*, il faut un « pot contenant de la terre et une pierre », qui est renversé dans un lieu en rapport à la famille et aux champs et jardins. Le rituel *paras* pour un mort consiste à renverser « un pot contenant une pierre et une tresse de rotin nouée » dans un lieu *karuray* (forêt proche) de la famille. Au cours du rituel *sumabitan*, « de nombreux pots contenant les fils de perles de toutes les familles nucléaires Mangyan » sont renversés dans sept lieux (forêt éloignée) communs à tous ; ce rituel est donc accompli pour toute la société.

Dans la soirée, le rituel *dāniw* est accompli dans la maison du mort pour s'assurer que les esprits malveillants ne rôdent plus autour de la maison et de la tombe d'une part, et pour accompagner le *karādwa'* du mort à la localité des *karādwa'* d'autre part. Le parent le plus proche du mort (père ou mère, enfant, germain ou conjoint) donne un fil de perles à un ou plusieurs officiants, toujours proches parents du mort, pour effectuer ce rituel avec l'aide de leurs ancêtres *dāniw* et comme décrit plus haut (p. 158). Pendant le même rituel, il s'agit de protéger des esprits malveillants les vivants sur terre et le *karādwa'* du mort afin qu'il arrive bien au bon endroit.

A propos du premier travail rituel concernant les *labāng*, tous les interlocuteurs disent qu'il est bien que beaucoup de participants restent dormir la nuit de l'inhumation dans la maison du deuil, afin que les esprits malveillants se regroupent autour ou dans la maison. Ils expliquent que les participants ont une odeur (*hungaw*) de mort car un mort sent mauvais (*ma-bawo*, terme générique) ou bien il sent la mort ; les participants ont la même odeur que le mort. C'est pourquoi, personne ne doit se laver avant ce rituel afin que les esprits malveillants ne soient pas trop « farouches » (*ma-ila*).

Selon un officiant, ce rituel *dāniw* est éventuellement effectué huit¹ soirs d'affilée afin que tous les esprits malveillants soient immobilisés ou chassés. Cet interlocuteur ajoute que « c'est propre » (*malinis*) ; autrement dit, aucun esprit malveillant ne rôde plus autour du mort et de ses parents car ils ont été chassés ou bien rassemblés et enfermés dans le pot de terre.

Avant ou pendant l'accomplissement du rituel *dāniw* pour accompagner le *karādwa'* à la localité des *karādwa'*, un des parents du mort taille quatre pieux à partir de quatre branches à trois ramifications, et les plante dans la cour de la maison où le mort a été veillé, près du trou dans le mur. Sur trois de ces pieux est encastrée une demi-noix de coco évidée contenant respectivement de l'eau, du riz cuit, d'autres nourritures ('*upi*, viande, poisson ou légumes) et sur le quatrième est directement encastrée de la résine enveloppée d'écorce de bananier, et embrasée. Le tout - pieux et offrandes - est nommé d'un seul terme *kalawagnon*². Ces offrandes sont destinées au *karādwa'* pour qu'il mange et boive avant de se mettre en route et qu'il s'éclaire³ sur le chemin qui mène à la localité des *karādwa'*.

Dès que les offrandes sont placées sur les pieux, l'officiant de ce rituel ordonne au *karādwa'* qui a quitté le cadavre :

« Hâte-toi le *karādwa'*, tu risques de rencontrer Bulungabong, les chiens de Bulungabong (voir page suivante) vont te rattraper, où que tu sois hâtes-toi vraiment, ne sois pas lent, la lumière peut s'éteindre, tu n'auras plus d'éclairage ! »⁴.

Ou :

« Dépêche-toi ! Dépêche-toi, toi le *karādwa'*, tout à l'heure tu vas être effectivement attrapé, vite vraiment ! »⁵.

Ou :

« Marche, marche [ou] les chiens [de Bulungabong] vont aboyer après toi ! »⁶.

Ou :

« Hâte-toi, hâte-toi, toi marche ! »⁷.

¹ Chiffre valorisé des mythes et des ancêtres *dāniw*.

² La construction affixale *ka- ...-an* exprime le substantif et la racine *lawag* signifie « offrande au mort ».

³ Certains parents ont brûlé avec des tisons l'un des bras de leurs enfants pour que les cicatrices représentent de la lumière au moment où leur *karādwa'* partira sur le chemin des *karādwa'* pour être assuré de rejoindre la localité des morts.

⁴ '*Apura gid kawo pag karādwa' kawo ma-sampakan ni Bulungabong, ma-'abot kawo 'ido' ni Bulungabong, no na'an kawo 'āpura gid, ka-bisog gid, danga ma-lumuy, kawo mabsa'an du'ag, kawo 'ud may hilaw !*

⁵ '*Apura ! 'Apura, kawo pag karādwa', kawo bay ma-'abot yi gid sab, ka-'āpura gid !*

⁶ '*Lakaw, lakaw kawo pa-sbangan 'ido' !*

⁷ '*Kawo 'āpura, 'āpura, kawo mag-lakaw !*

La direction de la fumée, lorsque le feu s'éteint sans le souffle du vent, est attentivement surveillée à nouveau, comme lors de la veillée du mort. Si la fumée va directement vers le haut, la mort a été provoquée par un esprit malveillant. Quand elle se déplace vers une habitation où réside un officiant du *dāniw*, il sera suspecté de pratiquer le *hiri'* (p. 167) qui a causé la mort. À ce moment, la personne qui a allumé la résine prend un morceau de bois dit agressif (*ma-'isōg*), c'est-à-dire dont l'utilisation provoque un effet néfaste, et frappe le pieu où est placé le reste de résine en prononçant ces paroles :

« Si untel a fait le *hiri'* pour toi ; qu'il meure aussi également, rends sa gorge sans voix ! »¹.

L'officiant du *dāniw* sera alors victime d'une extinction de voix et tous en connaîtront l'origine.

La consommation rapide de la résine est signe de la marche rapide du *karādwa'*. L'inverse est signe d'une marche lente et le *karādwa'* risque alors d'être attrapé par des esprits malveillants ou par Bulungabong. Les quatre pieux sont laissés à pourrir là où ils ont été plantés.

Il est important ici de décrire le chemin des *karādwa'* et comment ceux-ci échappent à Bulungabong². Le *karādwa'* remonte (donc la position du cadavre dans la tombe, les pieds vers l'amont, est logique) un cours d'eau (*sapa'-sapa'*³) (ou le long d'un cours d'eau) dont les pierres et le fond sont glissants car recouverts de mousse ; le chemin est très vallonné. Le *karādwa'* arrive d'abord à la montagne 'Aliwliwan et se retourne pour dire un dernier adieu à ses proches (vivants) laissés derrière lui, puis il passe la montagne Langawon. Le chemin s'arrête à Tauga⁴ où se trouve une grotte dont l'entrée est un petit trou (*sulat*⁵) entouré des empreintes de pas des *karādwa'* attestant de leur passage. Les ancêtres *dāniw* laissent le *karādwa'* y entrer seul⁶.

¹ *No si'uno nag-hiri' sa kanmo pagka-matay di way pa-u'sa sa kay tubog!*

² Il est aussi appelé Balungabong.

³ La réduplication signifie « quasi/comme ».

⁴ Nom d'une localité, d'une rivière et d'une montagne situées en amont de San Mariano, sur le territoire des Bukid.

⁵ Le terme *sulat* signifie « orifice du corps dans le sens de trou permanent ou naturel » (*sulat 'irong* « narines », *sulat buli* « anus », *sulat tuli* « trou des oreilles, et par extension trou des oreilles percées pour y enfiler des boucles d'oreille »). *Sulat* est souvent utilisé indifféremment, par exemple les écarts entre les lattes de bambou du plancher sont aussi appelés *sulat*.

⁶ La grotte est la limite entre les vivants et la localité des morts. De plus, Tauga' est proche des sources des deux rivières « fondatrices » de la société Mangyan : la rivière-père Binagaw et la rivière-mère Lumintaw. Rappelons aussi que la localité des *karādwa'* regroupe les *karādwa'* de tous les humains (ceux des sociétés voisines, mais aussi ceux des migrants chrétiens *damu'ong* et des « occidentaux » *amirikano*). De ce fait, il n'est pas surprenant qu'elle se situe en dehors du territoire *mangyan*.

Après la grotte, le chemin fait de terre¹ s'élargit et chaque *karādwa'* doit inévitablement passer devant la maison du couple Bināyi² et Bulungabong, son époux. Bulungabong surveille, du seuil de leur maison parce que sa barbe s'est enracinée dans le plancher, les *karādwa'* des humains morts et les empêche de passer pour n'en faire qu'une « bouchée de riz » (*pudyut*³). Tous les jours, Bināyi désherbe les plantes odorantes⁴ cultivées dans son jardin situé dans la cour de leur maison. Elle surveille le passage des *karādwa'* car elle doit les prévenir du danger représenté par son mari. Elle aide les *karādwa'*, car elle a de la compassion pour eux, en échange de ses vieux vêtements contre les vêtements neufs des *karādwa'*. Elle échange plus particulièrement sa/ses jupes tachées de sang (*dugo'-dugo'in*) ou pleines de sang (*pasay dugo'*), sales (*mayagting*) contre les jupes neuves et/ou propres des *karādwa'* féminins.

Lorsqu'un *karādwa'* arrive, si Bulungabong l'entend, il lance ses huit chiens à sa poursuite afin qu'ils l'attrapent. Les chiens de Bulungabong sont des oiseaux '*iliw'iliw*⁵, différents de l'oiseau *balawuy* des ancêtres *dāniw* (*supra*, p. 164). Quand un '*iliw'iliw* chante, sur terre du côté du soleil couchant, les Mangyan savent qu'une personne est morte et prononcent les paroles suivantes :

« Marche dans les bambous épineux *kawayan*, dans les bosquets de bambou (épineux) *bagākay*, monte sur les troncs d'arbre *danglog* dont l'écorce a été arrachée (pour confectionner des cordes) ! »⁶.

Le *karādwa'* protégé attend que les chiens rentrent. Si Bulungabong n'entend pas le *karādwa'* mais seulement ses chiens qui aboient, et d'autre part les voix du *karādwa'* et de son épouse pendant l'échange des vêtements, il demande à celle-ci : « Qu'est-ce là-bas

¹ Préciser que le chemin est à nouveau fait de terre signifie que le *karādwa'* est passé d'une « strate » (*san'ib*) à une autre, au moyen d'un cours d'eau puisque les « strates » sont faits de terre.

² Le terme Bināyi est construit de la racine *bāyi'* « sœur de père ou de mère ; neveu et nièce pour une femme ». L'infixe *in* en minangyan marque la forme verbale objective (autrement dit, mettant l'accent sur l'objet) conjuguée au passé. *Bināyi* exprimerait l'idée de « est une femme » ou encore « celle qui a la propriété d'être femelle/femme ». Rappelons que *babayi* signifie « femme ; femelle ». Selon E. Iturralde (174, p. 578), Bināyi est connu sous le nom de 'Inābay dans la région de Bulalacao (district le plus au sud de la région des Mangyan patag). Ce terme est construit avec le mot '*inā* « mère » et *bāyi* qui correspond à la racine proto-austronésienne *bahi*.

³ Le terme *pudyut* signifie plus précisément « la quantité de riz prise avec les doigts de la main pour la mettre dans la bouche lorsqu'on mange ».

⁴ Dont deux variétés de basilic *buranoy* et *kamangi'*, et un arbre *karumata*.

⁵ H. Conklin (1953, p. 42) : « (Z) very small bird with red and green plumage and a long tail ; its main source of food consists of honeybees ».

⁶ *Sabokan 'ahan sa 'ararang kawayan, sa ma-puro'an bagākay, dayikan sa nag-lukban danglog !*

épouse ? À qui parles-tu ? ». Bināyi répond : « Rien, à personne ! ». Elle dit alors n'importe quoi pour lui faire croire qu'elle parle toute seule :

« S'enfoncer dans les haricots *buray*¹, sauter [i.e. se cacher] dans les haricots *kabay*² ! »³.

Le *karādwa*' passe leur maison et rejoint sa parentèle restreinte (*kamag*-*'anak*) dans la localité des *karādwa*'. En définitive, tous les interlocuteurs disent que Bulungabong ne mange jamais les *karādwa*' grâce au travail de Bināyi. Ainsi le *karādwa*', s'il est accompagné par des ancêtres *dāniw* et aidé de Bināyi, atteint toujours la localité des *karādwa*'.

Lors du passage du *karādwa*' devant Bināyi et Bulungabong, si un mort a « gaspillé » (*inuyang*⁴) son enfant en le donnant, en commettant un infanticide en l'enterrant⁵ vivant, ou pour une femme en avortant, il sera d'abord plongé dans une poêle à hauts bords remplie d'eau chaude pour le sanctionner. Il y nage puis Bulungabong et Bināyi le laissent passer. Bulungabong et Bināyi sont en rapport avec la descendance. Un enfant tué ou donné n'appartient plus à la famille nucléaire (*magtal*-*'anak*), le *karādwa*' responsable est alors sanctionné au moment de son passage entre le « monde » des vivants et la localité des *karādwa*'.

Plusieurs remarques s'imposent à propos du couple Bināyi et Bulungabong. Ces « humains du début » (*tawo sa 'una*), locution synonyme de « humains d'autrefois » (*tawo sa kinaybi* ou *'un'an tawo*, « humains du début ») sont considérés « toujours vivants » (*buhi' waya*) comme tous les ancêtres (*'āpu*), mais ils ne sont pas appelés *'āpu* Bināyi ou *'āpu* Bulungabong. Bulungabong est une sorte d'esprit malveillant *labāng* car il mange les humains. Il est immobile et ordonne à ses chiens de mordre les *karādwa*' comme certains *labāng* sont immobiles et ordonnent à leurs serviteurs de ramener des cadavres pour les manger. Bulungabong est un prédateur d'humains, un chasseur⁶. Il n'a pourtant pas le même statut que les *labāng* parce qu'il réside à la limite de la localité des *karādwa*' et qu'il est marié. Son épouse et lui forment un couple alors que les *labāng* ne vivent pas en couple et ne résident pas au-dessus de la terre. Bulungabong est aussi proche des *labāng* parce que les *karādwa*' ne lui donne pas de vêtements. Ne pas avoir ou recevoir de vêtements est une

¹ Haricots cultivés, *Dolichos sp* (Leg.). [Leguminosae - papilionoideae, dolique]

² Haricots cultivés, *Psophocarpus tetragonolobus* (L.) DC. (leg.) [Leguminosae].

³ *Lubog, lubog sa kabay, lupsik tag sa buray* !

⁴ Racine *'ūyang* « gaspiller », terme général.

⁵ *Nan-lubong* ou *linbung* de la racine *lubong* « enterrer ». D'après un officiant du *dāniw*, cela arrive.

⁶ Le terme « chasser » *mangido*' est construit de la racine *'ido*' signifiant chien.

caractéristique des *labāng* qui n'en portent donc pas. Ils sont opposés aux humains par des traits propres aux animaux tels que les poils (longue barbe de Bulungabong), les rayures, etc.

Par opposition à son époux, le travail de Bināyi est de désherber des plantes odoriférantes valorisées par les ancêtres *dāniw* (p. 163) et les humains, dans l'échange des jupes¹, l'écoulement du sang des règles. Elle prend part à la transformation des morts en ancêtres. La jupe (de fil de coton tissé) et le sang renvoient à la procréation ou la naissance. Par contraste, Bulungabong fait obstacle à la transformation des *karādwa'* en ancêtres. De plus, Bināyi est en rapport avec l'abondance des plantes cultivées (*infra*, p. 292).

Bināyi et Bulungabong ont une position intéressante, sorte de transition ou d'intermédiaire obligé avant la localité des *karādwa'*. Bulungabong est un *labāng* fixe, Bināyi est proche des *dāniw*. Ils constituent un faux couple (l'époux dans la maison, qui mange les *karādwa'*, l'épouse au jardin, qui les sauve), mais ils représentent à eux deux la totalité des relations entre les êtres. Ce passage, cette porte est un seuil où s'opère une première transformation du *karādwa'* du mort, le séparant un peu plus des vivants.

Si l'un des participants souhaite rentrer chez lui avant ce rituel *dāniw* effectué le soir après l'inhumation, il doit donner à l'officiant un fil fermé de perles blanches ou anciennes de la longueur de la « paume de la main ». S'il n'a pas de perles, il peut en obtenir en les échangeant avec quelqu'un dans la maison contre des feuilles de tabac ou de bétel. Sinon, il devra obligatoirement assister au rituel *dāniw* et dormir dans la maison. En contact étroit avec le mort, et entouré du danger représenté par les esprits malveillants, il risque de se faire attaquer. Les perles, enfilées sur du fil de coton, prennent la place de celui qui s'en va, ou représentent son corps, et maintiennent sa présence auprès de l'officiant chargé de chasser les *labāng* et de protéger tout le monde contre eux. Dans d'autres occasions rituelles (« inceste » et maladies), les perles remplacent ainsi les personnes.

Ce participant peut alors s'en retourner chez lui mais avant d'entrer dans sa maison, il doit effectuer pour lui-même un rituel qui ressemble au rituel des « cendres enveloppées » (*supra*, p. 207). Il prend une coque de noix de coco, y met de la cendre de son foyer (en général à l'extérieur de la maison, sous un auvent contigu), y ajoute une ou plusieurs pierres et plusieurs morceaux de charbon de bois, et une tige de canne à sucre sauvage. Il dépose ensuite le récipient au pied de l'échelle de sa maison, pose le pied dessus puis rentre dans sa

¹ Dans de nombreuses sociétés de l'Asie du sud-est, le mort doit donner quelque chose pour accéder au « monde » des morts.

maison et en ressort immédiatement, prend le récipient et le jette en direction du soleil couchant en prononçant les paroles suivantes :

« Faire aussi comme ce charbon de bois, faire aussi comme cette cendre, faire aussi comme ces pierres, faire aussi comme cette canne à sucre sauvage, [je] vieillirai aussi sur terre ! »¹.

Puis il prononce une invocation pour chaque élément, ainsi pour la cendre :

« Faire aussi comme cette cendre, je vieillirai [mes cheveux deviendront couleur de cendre] aussi sur cette terre ! »².

Pour la pierre :

« Faire aussi comme cette pierre, je n'aurai pas de mort ! »³.

Pour le charbon de bois :

« Faire aussi comme ce charbon de bois, je me salirai [comme le charbon] aussi sur la terre ! »⁴.

Pour la tige de canne à sucre sauvage :

« Faire aussi comme cette canne à sucre sauvage [dont la touffe est blanche], j'aurai des cheveux blancs sur cette terre ! »⁵.

Selon un interlocuteur, il est ajouté à la fin de chaque parole « ... la personne ne mourra pas ! »⁶. Cette phrase sous-entend que le *parawān* est là-bas au loin du côté du soleil couchant. Si des esprits malveillants ont suivi le participant, ils se retrouvent dès lors au *parawān*.

Le lendemain matin de l'inhumation, les participants qui ne résident pas dans la maison où il y avait le mort, rentrent chez eux.

1. 5. Après l'inhumation, interdits et offrandes

A partir du jour de la mort, et habituellement jusqu'au cinquième jour, les parents proches du mort (mère, père, conjoint, enfants, germains), ou plutôt les parents proches avec qui le mort résidait, doivent respecter une série d'interdits (*lihi*). Ce terme, différent de

¹ *Paniring di' ka'inda 'uring, paniring di' ka'inda dapug, paniring di' ka'inda mga bato', paniring di' ka'inda tigbaw, mangurangun di' sa kalibutan !*

² *Paniring ka'inda dapug, man-dapug di' 'ako sa kalibutan !*

³ *Paniting di' ka'inda bato', 'unman 'ako may kamatayan !*

⁴ *Paniring di' ka'inda 'uring, magpanguringun di' sa babaw daga' !*

⁵ *Paniring di' ka'inda tigbaw, mangubanin di' ako sa babaw daga' !*

⁶ ... *balaw magka-'uno ti tawo !*

parawān, est le même pour les interdits en rapport à la maladie, à la grossesse et aux plantations. La durée du deuil et la sévérité des interdits varient selon le degré de parenté. Ainsi, les parents qui restent dans la maison où il y a eu le cadavre et qui étaient davantage en relation avec le mort participent davantage à son état malgré l'accomplissement des rituels *paras* et *dāniw* la veille.

En outre, ces personnes n'ont pas le droit d'aller chercher la moindre nourriture dans les champs et jardins ou bien y travailler. La nourriture prise en dehors de la maison par l'une de ces personnes laisserait les plantes restantes « se dessécher » (*magka-layong*) donc mourir (*magka-matay*). Le contact du corps humain - qui a touché à un mort - avec les plantes a l'effet négatif de tuer celles-ci. Il est aussi interdit d'aller chercher et couper du bois utilisé pour le feu. Cet effet négatif s'étend donc aussi aux plantes non cultivées. Couper n'importe quel végétal le fait mourir mais fait aussi mourir quelqu'un de la famille du mort car c'est *parawān*. Les parents du mort risquent de mourir les uns après les autres comme des feuilles mortes.

De plus, tous les travaux quels qu'ils soient sont interdits : tisser, broder, vanner, construire une maison, etc. Notons que ces derniers interdits sont les mêmes que pour un couple dont la femme est prête à accoucher.

Deux autres interdits marquent cette période. En premier lieu, « donner/tendre quelque chose à quelqu'un » (*tunghōl*) est interdit. Toute personne dont un parent proche vient de mourir (affins inclus) ne doit pas donner un objet, une nourriture ou un ingrédient à mâcher à une personne dont le parent proche, qui a la même position de parenté que le mort, est encore en vie. Par exemple, le père de 'Ucia vient de mourir et le père de Mingga (la cousine de 'Ucia) est encore en vie. Il est interdit à 'Ucia de donner quelque chose à Mingga, ou le père de Mingga mourra. Autrement dit, le mort provoquera la mort du parent de celui qui a reçu. Cette relation entre le deuilleur et celui qui reçoit est appelée *magka-langday*. Par contraste, si le père de Mingga est mort, 'Ucia et Mingga se donneront en échange n'importe quel objet ou nourriture.

En second lieu, se laver (*ma-rigos*) est aussi interdit. Cette interdiction incombe à tous les parents du mort (G+1, G-1 et G0) mais particulièrement au conjoint du mort. Pour les parents des générations alternes, les seules obligations seront en fonction de leur tristesse.

Les autres parents et les voisins fournissent les « reclus » en nourritures crues provenant des champs et jardins de ces derniers. Si le mort n'est pas encore inhumé, ils appellent et

déposent les nourritures sur le chemin avant la barrière qui avertit du décès (enjamber cette barrière signifie que la personne doit assister à l'inhumation, etc.). Si le rituel *paras* a eu lieu (tous les esprits malveillants ont été rassemblés et enfermés dans le pot de terre), les nourritures seront déposées directement dans la maison.

Une veuve ou un veuf doit respecter des interdits plus sévères pendant habituellement huit jours, ou parfois un mois si le survivant n'est pas allé à la tombe pour l'inhumation. L'ensemble de ces interdits est appelé « faire asseoir le veuf/la veuve » (*pa-tukaw buranday*). Il ou elle ne doit pas sortir de sa maison au cours de cette période. En plus des interdits décrits plus haut, il ou elle ne doit pas parler aux personnes habitant une maison différente de celle du mort et doit tourner le dos¹ (*pat-likudan*, racine *likud* « dos ») aux visiteurs. Par exemple, si le cousin d'un veuf lui rend visite, celui-ci se placera dans l'un des coins de la maison et lui tournera le dos sans lui parler. En outre, même si le rituel « faire entrer dans la maison » (*pa-saka*²) est accompli (voir *infra*), la veuve/le veuf ne doit pas aller loin de sa maison pour ne pas faire mourir les plantes. Un conjoint a davantage d'interdit à respecter parce qu'il ne fait qu'un avec le conjoint. En effet, quand il veut se remarier après l'exhumation de son défunt conjoint, il doit accomplir un rituel appelé *kuwit*³ afin de se séparer. La manière de couper le poulet est propre à ce rituel : il est cuit en entier et coupé en deux dans le sens de la longueur ; une moitié est offerte aux os et l'autre est pour le veuf qui se remarie (comme dans la séparation de l'officiant du *dāniw* et du novice qui va le remplacer).

Le rituel « faire entrer dans la maison » (*pa-saka*) est effectué le cinquième jour après l'inhumation, ou bien le huitième jour si un conjoint est parmi les deuilés (excepté s'il n'est pas allé à la tombe du mort). Ceux-ci pourront se laver après son accomplissement. L'officiant du rituel doit être une personne dont le même parent proche est déjà décédé ; par exemple si une mère vient d'être inhumée, la mère de l'officiant est déjà décédée depuis plusieurs années ou encore si c'est un enfant qui est mort, l'officiant du *pa-saka* sera une personne qui a perdu un enfant autrefois.

Près de la maison, à côté d'un arbre dans un endroit broussailleux, ou bien en forêt mais non loin de la maison, l'officiant fabrique une « quasi-maison » (*balāy-balāy*) en couchant deux ou trois morceaux de bois appelés *'uklug* dans le creux d'arbre qui a été choisi pour cela.

¹ Dans un contexte de vie quotidienne sans mort, si une personne tourne le dos à une autre alors qu'elle lui parle ou qu'elle mange, c'est *parawān*.

² Racine *sakā* « entrer » précédée du préfixe *pa-* « pour, en faveur de ».

³ Le terme *kuwit* signifie « donner une chiquenaude ; faire une pichenette ; petite impulsion donnée avec la main ou un doigt à l'aide ou non d'un bâton ».

Une feuille de bananier ou une palme est posée contre les *'uklug* pour figurer un toit. D'autres morceaux de bois plus courts servent de « plancher », ainsi :

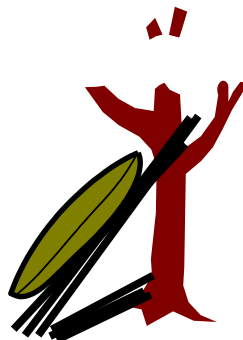


Schéma 15. La quasi-maison pour la levée des interdits

L'officiant a aussi préparé autant de bracelets (*galang*) de liane qu'il y a de participants, lui-même inclus. La liane est simplement enroulée sur elle-même. Ce ne sont pas de vrais bracelets tressés en rotin. Une ou deux bananes plantains ont été cuites avec leur peau directement dans les braises (comme la banane plantain utilisée pour connaître la cause de la mort, *supra*). Puis l'officiant va chercher les participants. Devant la « maison », il entre le premier et dit aux participants « Venez, entrez dans la maison ! »¹ ; ils « entrent » et s'assoient sur les branches. L'officiant partage ensuite la banane plantain en autant de morceaux qu'il y a de participants. Il donne à chacun d'entre eux un morceau et dit, après avoir distribué tous les morceaux : « Mangeons maintenant ! »². Il distribue ensuite les « bracelets » en disant : « Echangeons maintenant les bracelets ! »³. Chaque participant enfle le bracelet à son poignet. S'il y a des enfants en bas âge, l'officiant enfle le « bracelet » à leur poignet. Puis chaque participant échange son bracelet avec celui de l'officiant ainsi : l'officiant échange son bracelet avec celui de A, puis celui de A est échangé avec celui de B à travers l'officiant et ainsi de suite. A chaque fois, les « bracelets » sont enfilés au poignet des bénéficiaires et de l'officiant. Selon un interlocuteur, il est possible qu'il y ait un seul « bracelet » qui passe de poignet en poignet. Ces « faux » bracelets expriment la relation au *karādwa* du mort et des vivants parents.

Au moment du retour, l'officiant dit : « Allons-y maintenant, retournons à la maison ! »⁴. Les bénéficiaires accrochent leur « bracelet » sur les branches de l'arbre. A ce moment précis,

¹ *'Abala, duy, sa balāy kamo !*

² *Manga'on yi kita !*

³ *Balyo yi kita mga galang !*

⁴ *Ta, 'atag yi kita, mag-'uli yi kita !*

l'officiant dit : « [Nous] n'en voulons pas [des bracelets], le *parawān* est là-bas maintenant ! »¹. Ainsi, les actes néfastes liés au mort restent dans la forêt.

Sur le chemin de retour à la maison (dans laquelle les participants entreront par la porte), l'officiant dit, en montrant du doigt des fleurs d'un arbre quelconque : « Les fleurs de l'arbre sont nombreuses ! »². Les bénéficiaires doivent répondre : « Oh [oui], [il y en a] en effet beaucoup ! »³.

Une interlocutrice explique que les fleurs d'un arbre sont remarquées pour que le veuvage ou la tristesse de l'événement aille dans les fleurs et donc ne reste pas avec les parents proches. Si l'officiant ne fait pas remarquer les fleurs d'un arbre, celles-ci tomberont et les différentes espèces d'abeilles (*putyukan*, *lukutan* et *lungaw*) ne butineront plus ces fleurs. Cet élément est à mettre en parallèle avec le rituel '*atuy* qui consiste à faire une « offrande de riz et de viande » (*sagda*) aux « ancêtres de l'eau » (*āpu danum*) (voir, *infra*, p. 394). Pendant ce rituel, du riz fermenté est lancé en l'air, ou des contenants de riz fermenté sont accrochés aux arbres aux alentours de la source qui ne se tarit pas, afin que les abeilles viennent butiner et soient nombreuses. Cela signifie, dans les deux rituels (« faire entrer dans la maison » et « offrir aux ancêtres de l'eau »), que l'abondance du miel est demandée, ou en tout cas garantie par le grand nombre des abeilles. Dans un cas, l'abondance du miel est demandée au mort et dans l'autre aux ancêtres de l'eau.

Après le rituel « faire entrer dans la maison », les interdits commencent à être levés. De nos jours, les participants à l'inhumation peuvent se laver dès le lendemain, à partir du moment où le rituel « rassembler les esprits malveillants » (*pamarasan*) a été accompli. Certaines familles suivent encore la prescription d'autrefois qui était de se laver deux jours après ce rituel ; autrement dit, si le rituel *pamarasan* est effectué le soir même, se laver sera possible le 3^{ème} jour après l'inhumation, si le rituel est accompli le 5^{ème} jour, se laver sera possible le 7^{ème} jour. Les enfants dont l'un des parents est décédé devaient attendre cinq jours. Enfin un veuf ou une veuve devait attendre huit soirs avant de prendre un bain afin que les esprits malveillants se rassemblent autour et soient mieux « canalisés » par l'officiant du rituel *dāniw*.

¹ *Dayi*, '*ati yi ti parawān* !

² *Mayamo pag busang kayu* ! Même s'il n'y a pas de fleurs aux arbres car ce n'est pas la saison, l'officiant et le bénéficiaire prétendent qu'il y en a. l'important est de le faire remarquer de vive voix.

³ '*Agud, mayamu ngani* !

Pour le premier bain, les deuilés, par exemple les enfants, doivent se laver avec d'autres enfants qui ont aussi perdu le même parent. De même qu'une veuve, si elle souhaite se laver avec quelqu'un, ne peut se laver qu'avec une veuve. Ce bain se déroule à l'endroit habituel du cours d'eau sans actes précis.

Le rituel *pa-saka* et le bain marquent la fin d'une première étape par rapport au mort. Celui-ci est inhumé, de la nourriture lui a été offerte pour son voyage à destination de la localité des morts où son *karādwa'* a été accompagné ; les esprits malveillants sont alors immobilisés ou chassés. Néanmoins, les vivants sont toujours en relation avec leur parent mort et des offrandes particulières (en plus de celles des rituels prescrits) lui sont offertes régulièrement, mais aussi selon le souhait des vivants à partir de l'inhumation jusqu'à l'exhumation.

Plusieurs types d'offrandes sont faites ou sont décidées (pour être faites plus tard) après l'inhumation. Une offrande de nourriture peut être un plat de viande de porc, du poisson, des haricots, du chou (*'ubud'*¹) de cocotier toujours servi avec du riz. Cette offrande appelée *'unung*, qui signifie « partager » (*'ayaw*), évite que les plantes du mort ne meurent en même temps que celui qui les a planté ; elle garantit la vie des plantes du mort qui laissait les vivants en bénéficier. C'est l'échange contre son désintéressement des plantes cultivées qu'il a laissées à sa famille, mais aussi sa part de l'abondance (*'ūya*) des plantes cultivées qu'il a laissées. De plus, une interlocutrice explique que le mort ne pourra plus rien dire, ni raconter de ragots (*libak*), ni être jaloux (*hirak*) de ses plantes cultivées et penser :

« Ils ne partagent plus avec moi [des nourritures], à l'avenir leurs plantes cultivées ne porteront plus de fruits »².

Nous retiendrons de cette glose que si les vivants n'offrent pas de nourritures pendant les rituels funéraires, les morts leur retirent l'abondance des plantes cultivées.

Au cours de l'inhumation, une action particulière est appelée « pour partager avec l'époux » (*pa-'unung sa mag-'asawa*). Elle est accomplie par le conjoint vivant (sauf s'il n'a pas l'intention de se remarier du fait de son âge par exemple) pour que son conjoint décédé ne

¹ Autrefois, lorsqu'une personne mourait, un cocotier était coupé pour en extraire le chou, le faire cuire et le manger.

² *'Ud yi sida mag-'ayaw sa kangko, 'aban 'ud yi mamurak kanda halaman !*

soit pas jaloux s'il fait la cour et se remarie. Il s'agit pour lui de s'allonger dans la fosse tout en disant :

« Toi, tu n'as rien à me dire, [car] j'ai aussi partagé avec toi ! »¹.

Le conjoint décédé pensera que son conjoint l'aime encore puisqu'il s'est allongé dans la fosse avec lui comme s'il s'offrait une dernière fois ou, tout du moins, il lui montre ainsi son amour.

Un autre type d'offrande appelée *lalaw* consiste à marquer avec une liane un des cocotiers du mort le jour de l'inhumation. Ce cocotier doit avoir de jeunes fruits. Le jour du rituel « enlever les morceaux de bois *pintal* » (voir, *infra*) et celui de l'exhumation, une noix de ce cocotier² est récoltée par un parent proche. En attendant ces deux rituels, personne ne peut prendre les fruits de ce cocotier car ce serait *parawān*. Les fruits tombés du palmier ne seront mangés que si l'un des deux rituels est accompli, c'est-à-dire seulement si l'un des parents proches a pris en premier une noix pour le rituel « enlever les *pintal* », ou bien pour les secondes funérailles (voir, *infra*). Certains interlocuteurs disent que l'offrande *lalaw*³ est davantage considérée comme une marque de respect ou de souvenir envers le mort que comme une offrande obligatoire.

Que ce soit le cœur du cocotier à partager ou les noix du cocotier « réservées », ce palmier est en relation étroite avec les humains puisque, dans le mythe, le cocotier a remplacé un enfant disparu, et donc mort (comme le riz et le maïs). Au moment de la mort d'un humain, ce partage et/ou cette offrande rappelle cette relation.

Les actes « pour partager » ou « réserver un cocotier » pour le mort sont accomplis afin que le mort ne fasse pas mourir ses plantes cultivées. Sans ces offrandes, le mort se sentira négligé des siens et tuera ses cocotiers, coupera ses bananiers en se disant :

« Même si j'ai aidé mes pères, mes mères à planter, ils ne m'ont pas fait en emporter [des plantes à la localité des *karādwa*'] »⁴.

Ainsi, quand les parents proches ne partagent pas, sous forme de nourritures, les plantes que le mort cultivait, celui-ci les fera mourir.

¹ *Kawo danga mag-sabi sa kangko, kawo kang di' 'in'unungan !*

² La chair des noix de celui-ci ne peut pas servir à lustrer (*mag-lus'ay*) les cheveux car ceux-ci tomberaient (*magka-'unot*).

³ Terme différent de *sagda* « offrir des nourritures » et de *hambay* « offrir des tissus ».

⁴ *Lang madi kang mga 'ama, kang mga 'ina, lang madi ako may 'awat tanom, 'ako 'ud gid kanda pinadarahan.*

Avant d'étudier le second rituel indispensable du cycle funéraire, il faut noter qu'il arrive parfois que la maison où le parent est décédé soit brûlée après la levée des interdits parce que les résidents sont trop tristes, ou ont peur que le mort ne se mêle trop de leur vie malgré le bon accomplissement des rituels requis. Les parents du mort, qui habitaient avec lui, résideront chez d'autres parents en attendant de construire une nouvelle maison.

Sous-chapitre 2 : Deuxième phase : retirer le bois et nourrir le mort

Quelques¹ jours après la levée des interdits, et un mois quand le conjoint survivant n'est pas allé à la tombe pour l'inhumation, le rituel « enlever les morceaux de bois *pintal* » (*hugut pintal*)² est accompli. Il consiste à « enlever » (*hugut*)³ les morceaux de bois calés au-dessus de la tombe d'une part, et à offrir du riz et de la viande de porc au mort d'autre part.

Si les parents du mort n'ont pu se procurer un porc et du riz en quantité suffisante, ils reporteront le rituel à exactement un mois à partir du jour de l'inhumation pour avoir le temps d'en chercher. Autrefois, la période entre les deux rituels (inhumation et « enlever les morceaux de bois ») était calculée avec les mouvements de la lune (par exemple, le lendemain d'une pleine lune). Même si le laps de temps entre les deux rituels est plus long, les interdits sont levés après l'accomplissement du rituel « faire entrer dans la maison » suivi du premier bain.

Par contraste avec l'inhumation qui requiert essentiellement la présence des parents proches, le *hugut pintal* rassemble, en plus de ces mêmes parents, tous les autres plus ou moins proches (parentèle restreinte jusqu'au deuxième degré et étendue jusqu'au quatrième degré), ainsi que les voisins non parents. Cependant, assister à ce rituel n'est pas une obligation pour ces personnes. L'important pour la famille proche est de partager le riz et la viande, offerts au mort, avec un grand nombre de parents (parfois jusqu'à une centaine de parents).

Les morceaux de bois *pintal* sont enlevés du dessus de la tombe pour trois raisons :

- pour que le *karādwa'* ne reste pas (*magka-wili*) près de ses parents proches.
- ces six *pintal* sont emportés par le *karādwa'* à la localité des *karādwa'* pour être utilisés comme bois pour le feu. Non retirés, les *pintal* pèsent sur le cadavre qui continuera à les porter sur son épaule, ce qui le contraindrait à marcher lentement dans la localité des *karādwa'*.

¹ Les différents interlocuteurs donnent le cinquième (*ka-lima*), ou le huitième, ou le dixième (*ka-pulu*) en fonction de la levée des interdits.

² Il est aussi appelé *pangugutan pintal*. *Pangugutan* est construit de la racine *hugut* et de la combinaison affixale *pang-* + *-an* « pour, en faveur de ».

³ Ce terme est polysémique tel que : « arrêter, stopper un fil ; tirer pour resserrer une corde ; arracher ; déraciner ».

- si les bois *pintal* n'étaient pas enlevés, le mort aurait les jambes « en l'air, en sens contraire » (*pinatuwad*).

Ne pas accomplir ce rituel a pour conséquence la colère du mort qui, se sentant négligé, « provoque la maladie ou la mort » (*mag-sagbat*) dans sa famille. Pendant ce rituel, le mort est aussi invité à manger des offrandes de nourritures. Ne pas l'appeler serait offensant.

La veille au soir, un rituel *dāniw* est accompli par l'officiant et ses ancêtres *dāniw* pour inviter le *karādwa'* à venir parmi ces parents vivants d'une part, et pour éloigner les esprits malveillants qui seront attirés par les nourritures rituelles et par la présence d'un *karādwa'* d'autre part.

Avant de décrire le rituel proprement dit, nous devons expliquer comment sont cuits le riz et la viande pour tous les repas des rituels funéraires (et pour le rituel de la consommation du riz nouvellement récolté), car la préparation est différente du quotidien.

Cette forme de préparation du riz est commune à tous les rituels funéraires et au rituel du nouveau riz. Lors de ces rituels, il faut garder une poignée du riz pilé pour l'occasion afin qu'il en reste pour le prochain rituel, qu'il soit funéraire ou celui du riz nouveau.

Cette préparation est absente pour l'inhumation, probablement parce qu'il n'y a pas de viande de porc, riz et viande constituant comme une paire pour la cuisson rituelle. Il faut cependant garder une poignée du riz pilé du repas des participants à la veillée et à l'inhumation afin qu'il en reste au rituel « enlever les *pintal* ». Mélanger du riz pilé du repas précédent à du riz pour le repas suivant garantit une grande quantité de riz cuit servi aux participants du rituel. De même, une poignée de riz pilé pour le « rituel du riz nouveau » (*pamago'an*) est conservée pour être mélangée au riz rituel. Ainsi, une continuité ou une circulation s'instaure à travers le riz entre tous les rituels funéraires et certains autres rituels. Cette idée est aussi présente en ce qui concerne les semences. Chaque année, un peu de semences sont gardées pour être mélangées à la récolte à venir (*infra*, chapitre 5, p. 331). Les rituels - funéraires et nouveau riz - au cours desquels le riz est gardé, forment un cycle ou un système. Ils s'opposent aux autres rituels pendant lesquels la viande, offerte et mangée, est celle des poulets, comme pour la transmission d'une pierre *dāniw*, ou quand un plus jeune offense un plus vieux (*busong*, p. 362), ou quand un plus vieux offense un plus jeune, le riz ou son conjoint (*magka-nalyo*, p. 348), ou pour la séparation d'un veuf avec son défunt conjoint pour se remarier (*kuwit*).

Les animaux domestiques (principalement le porc et le poulet mais aussi parfois un bovidé) sont rarement mangés en dehors des rituels. Toutefois, il arrive qu'un animal malade soit tué pour être mangé. De nos jours, les anniversaires sont célébrés par quelques familles (souvent suite à une promesse faite aux ancêtres s'ils guérissent un enfant), de la nourriture est offerte aux ancêtres, le plus souvent de la viande de poulet. Les mariages sont aussi de plus en plus fêtés.

Par contraste, les animaux chassés et les poissons (d'eau douce et de mer) sont mangés au quotidien et très rarement au cours des rituels (excepté du poisson pendant les rituels funéraires, toujours en plus de la viande de porc). La viande d'animaux sauvages ne peut pas être offerte car ceux-ci n'ont pas été nourris par les humains. « Nourrir ; élever » (*mag-'alaga*) est employé pour les animaux domestiques, les enfants, certains ancêtres (*'āpu*) et même la terre. Une interlocutrice explique que « ces animaux [sauvages] ne sont pas en relation (*'āpu*) avec un humain »¹. « Elever, nourrir » est donc corrélé à la relation, particulièrement la relation *'āpu*, ne pas nourrir est l'absence de relation. Nous avons fait la même remarque en ce qui concerne le partage de nourriture, manger ensemble est le signe de la relation, manger seul est l'absence de relation. Au-delà de l'acte de se nourrir, il faudra réfléchir à l'ingestion des nourritures, c'est-à-dire la relation qui peut être posée entre les êtres qui mangent et la terre qui les nourrit. Ce type de relation contraste avec les relations entre les humains et les êtres de l'espace socio-cosmique, qui se nourrissent de corps humains (les esprits malveillants) et des nourritures rituelles (les ancêtres).

Les repas quotidiens sont essentiellement constitués, selon la période de l'année, d'un aliment de base tel que tubercules, ou bananes plantains, ou maïs, et de nos jours de plus en plus de riz dans la mesure du possible. Ces végétaux sont appelés *'isdan*, c'est-à-dire « ce qui est mangé avec le plat ». Ils sont donc accompagnés d'un plat (*'upi*), le plus souvent de légumineuses ou de feuilles cultivées ou sauvages, d'autres légumes (cœur de bananier, aubergine, etc.), ou de poisson frais ou séché ou de viande de gibier. Les deux repas principaux sont celui du midi (*yabas*) et celui du soir (*yapon*), celui du matin étant aléatoire selon l'abondance de nourriture du moment. Entre ces repas, les fruits ou les petits gibiers (surtout les oiseaux) sont partagés.

Pour tous les rituels concernant les morts, seule la viande de porc est offerte et mangée². Pour tous les autres rituels, les porcs et les poulets sont offerts indifféremment. Pour les

¹ *'Unman may 'āpu tawo 'inda pag mga hayop.*

² Excepté le rituel *kuwit* où c'est un poulet qui sépare le veuf de son défunt conjoint. Comme l'officiant du *dāniw* est séparé du nouvel officiant à qui il a transmis une pierre *dāniw* et la connaissance *dāniw*.

rituels en rapport avec les ancêtres *dāniw*, seuls des poulets sont offerts. Le riz est la seule nourriture végétale rituelle¹, bien que les Mangyan plantent d'autres végétaux (notamment du maïs, des tubercules et des bananes plantains).

De plus, à plusieurs reprises, les Mangyan ont dit, d'un point de vue général, que les porcs « remplacent/se substituent » (*mag-halili*)² aux corps des humains.

Il faut noter que pendant les rituels où les nourritures sont abondantes, il arrive que les participants volent du riz et de la viande ou bien qu'ils mangent jusqu'à avoir une indigestion comme s'ils étaient en situation de pénurie. Un mot exprime cette « envie d'une nourriture particulière » (que l'on n'a pas mangée depuis un certain temps), il s'agit de *maka-ta'ang*. Ce terme est employé plus souvent pour la viande et le riz. Ce sentiment est en rapport avec la notion de manque qui est exprimée dans les rituels (bien que les nourritures soient abondantes, on dira qu'il n'y en a pas assez) mais aussi au quotidien (on dira qu'il n'y a pas beaucoup de nourriture, car il n'y a pas de riz). Un repas sans riz est donc dévalorisé par rapport aux autres repas de maïs, tubercules et bananes plantains, même si ces nourritures-là sont en grande quantité. Les nourritures des morts et des ancêtres sont donc autant valorisées pour les vivants.

2. 1. Cuisson du riz et de la viande

La préparation commence par un rituel *dāniw* toujours du même type (fil de perles, stridulations, fredonnement des paroles, voyage, etc.) destiné à chasser les esprits malveillants qui se trouvent aux alentours de la maison et qui risquent d'aider à manger le riz et la viande. D'une part la nourriture viendrait à manquer, et d'autre part les « esprits des morts » seraient en colère si les nourritures qui leurs sont destinées étaient mangées par des imposteurs (les *labāng*). Si la préparation commence l'après-midi (en plein jour), le *dāniw* est effectué la

¹ Il semblerait qu'autrefois le panis ou millet des oiseaux *dāwa* (*setaria italica* (L.) Beauv. (Gram.) [Graminae]) avait une place dans les offrandes.

² Emprunt pilipino (1986, p.591) : « n. 1. act of replacing or changing something with another. Syn. *Palit, pagpapalit*. 2. one taking the place of another ; replacement ; substitute ; alternate. Syn. *Kahalili, kapalit*. ». Les gloses suivantes illustrent le sens de ce terme : « Le porc est tué et mangé parce qu'il remplace la vie d'un humain, il est comme l'échange de ton corps contre [quelque chose] qui n'a pas de maladie », *ti babuy nakan pag 'iyawon, halili sa tawo bilog buhay, bilang palit sa kanmo bilog sa 'unman may sakit*. Ou encore « La vie d'un porc est comme l'échange de la vie d'un humain », *ti buhi babuy ga balyo sa buhi tawo* pour récupérer le *karādwa* d'une personne malade qui a été kidnappée par les *Inkanto*, une catégorie d'esprits malveillants (voir, *supra*, note 4, p. 153).

veille au soir et répété le jour même, dès que la nuit est tombée. Si elle débute à la nuit tombée, le *dāniw* est accompli à ce moment-là.

Quand un grand nombre de participants est attendu, et en prévision de la préparation d'une très grande quantité de nourritures, une « maison » est construite pour la cuisson de la viande et une autre pour celle du riz.

Après discussion des principaux bénéficiaires, sont choisis « celui/celle qui cuit le riz » (*manog¹-gatong*) et « celui qui cuit la viande » (*manog-gulay*). Pour faire cuire le riz, une femme est le plus souvent désignée, mais un homme peut l'être aussi. Pour la viande, les hommes ont la tâche de tuer, saigner, découper et cuire.

Pendant ce choix, aucun « signe » (*tabi'an*) effectué par les « esprits des morts » ne doit se produire : ce serait un souhait des *karādwa'* des morts de ne pas choisir cette personne. Les « signes » - le cri du gecko et celui du petit lézard de maison, le chant de l'oiseau *kurkuru*, l'éternuement ou le cognement de la tête sur une des parties de la maison - sont provoqués par les morts qui préviennent les vivants d'un danger. Toute action entreprise au moment de l'émission d'un de ces signes serait néfaste.

Les autres participants assistent les « officiants » de la préparation des nourritures en allant, par exemple, chercher du bois et de l'eau, et en ajoutant des foyers à trois pierres à l'extérieur de la maison, c'est-à-dire en plus du foyer qui est situé le plus souvent sous un auvent contigu à la maison.

Deux interdits doivent être respectés au cours de la préparation rituelle de la nourriture. Il est interdit d'une part de raviver un feu en soufflant dessus car la nourriture (riz ou viande) se consommerait plus vite, d'autre part, de n'aller chercher de l'eau qu'une seule fois car cela provoquerait la mort du père ou de la mère. Une personne doit aller chercher de l'eau deux fois car elle a une mère et un père.

2. 1. 1. Le riz

Pour le riz, les prescriptions (*lihi'*) requièrent une pierre (*bato'*), une « pierre lombric » (*bato' 'alukati*), des graines de « bananier sauvage », une feuille de bananier, les feuilles de deux végétaux non identifiés (*kanyamo* et *pu'as*), un petit arc (*bāyi-bāyi*) et du gingembre enfilé sur la « flèche » du quasi-arc. Ces huit objets sont fournis par les initiateurs du rituel et

¹ Ce préfixe signifie « celui/celle qui fait l'action exprimée par la racine ».

seront placés sous l'une des trois pierres constituant chaque foyer ou bien sous la feuille de bananier placée au fond de la marmite. Notons que le foyer (constitué des trois pierres) est considéré être une des « mères du riz » (*'ina paray*) qui garantit l'abondance. Pour chaque utilisation de ces objets, une invocation est récitée par la femme qui cuit le riz :

- « Faire comme cette pierre, le rassasiement est lourd dans l'estomac¹ »² ou « Faire comme cette pierre, l'estomac est dur, il n'y a pas d'envie de manger »³ La pierre agit pour que les participants soient rassasiés rapidement et donc que le riz soit consommé lentement.
- « Faire comme cette pierre ver de terre, que le riz monte dans l'estomac »⁴. Une « pierre lombric » est utilisée pour que le riz « gonfle pendant la cuisson » (*'usbul*). On dit que le ver de terre a des excréments à son extrémité, qui s'entassent. Le riz s'entassera dans les estomacs, comme s'entassent les excréments du ver de terre. Cette pierre est peut-être un fossile ?
- « Faire comme ces graines de bananier sauvage, les estomacs sont comme des graines de bananiers sauvages »⁵. Ces graines permettent une satisfaction rapide des estomacs. Nous avons observé que l'intérieur du fruit de cette plante est essentiellement constitué de graines, et l'estomac des participants est représenté ainsi comme étant rassasié, c'est-à-dire plein de nourritures. De plus, ces graines sont utilisées en colliers pour effrayer les *labāng*.
- « Faire comme cette feuille de bananier pour que le riz monte haut »⁶. Le riz gonflera rapidement durant la cuisson, comme la feuille de bananier pousse vite et haut.
- « Faire comme ces feuilles de *kanyamo*, notre nourriture est en grande quantité »⁷. Les feuilles de *kanyamo* sont très nombreuses sur une branche.
- « Faire comme ces feuilles de *pu'as*, il n'y a pas d'arrêt pour le service des nourritures »⁸.

¹ Le terme *tiyān* désigne indifféremment l'estomac, le ventre et le dos de l'arc.

² *Paniring di' ka'inda bato' ma-buyat ti busog sa tiyān.*

³ *Paniring di' kainya bato' ma-ganit diman ti tiyān balaw may gustu manga'on.*

⁴ *Paniring di' ka'inda bato' 'alukati madali ma-'usbul ti pa'ig sa tiyān.*

⁵ *Paniring di' kainya tibak ga tibak kay tiyān.*

⁶ *Paniring di' ka'inda suput saging ma-'usbul ti pa'ig.*

⁷ *Paniring katunda kanyamo kanta karan 'unun mayamo di'.*

⁸ *Paniring di' ka'inda pu'as balaw may 'apas ti hayin.*

- « Faire comme ce gingembre pour que les participants aient du goût en mangeant et soient rapidement rassasiés »¹. Un interlocuteur précise que le gingembre n'est pas utilisé ici contre les *labāng* (comme pour la viande, voir *infra*) mais pour le goût de la nourriture.

La plupart des paroles indiquent que les Mangyan donnent de l'importance au processus d'imitation entre les végétaux et les humains par des images et des métaphores. Ils demandent par ces paroles un rassasiement rapide. Et une abondance des nourritures rituelles qui, si elles font défaut, provoqueront la colère des morts.

Deux éléments, distincts mais complémentaires, se dégagent de ces paroles : une demande d'abondance du riz cuit et sa cuisson rapide, et, issu de cette abondance, un rassasiement rapide des bénéficiaires pour que ces nourritures ne soient pas consommées rapidement.

Le fait d'être rapidement rassasié implique qu'il y a un surplus de nourriture qui sera emportée par les participants pour leurs parents respectifs tels que les cousins, les neveux et nièces et les affins, c'est-à-dire la parentèle étendue par opposition avec la parentèle restreinte. La notion de surplus est très importante pour les Mangyan Patag. Elle s'oppose à « l'insuffisance, le manque » (*kurang*) et à la soustraction (« en moins », *bawas*), comme l'expriment les Mangyan dans l'exégèse des rituels et dans la vie quotidienne.

Les marmites, par exemple au nombre de quatre (certains rituels en comportent une dizaine et plusieurs paniers de riz cuit), sont remplies de grains de riz décortiqués avec un bol (*taya'*, une demi-noix de coco évidée de sa chair). Une marmite de petite taille appelée la « marmite prescription » (*lihi' kaldero*) est la première à être mise sur le feu. Un petit quasi-arc (*bāyi-bāyi*, racine *bāyi*² « arc ») et une petite flèche (d'une quinzaine de centimètres au plus) sont posés au fond de cette marmite puis recouverts d'un morceau d'une feuille de bananier ; le riz et l'eau sont ensuite ajoutés. L'arc est nécessaire pour que l'estomac des participants soit tendu comme un arc est tendu lorsqu'il est bandé, et la flèche embrochée de morceaux de gingembre est nécessaire pour que la nourriture ait du goût et que les participants soient rassasiés rapidement. En outre, le gingembre éloigne les esprits malveillants.

¹ *Paniring di' ka'inda li'a para ma-lasa ti mag-ka'on tawu' madali magka-busog.*

² Terme différent de *bāyi'* (car arrêt glottal à la fin du mot) « sœur de mère et de père, épouse des frères de mère et de père ; enfants des germains pour une femme ».

Pendant la mise sur le feu de cette marmite, il est interdit (*bawal*) de parler à « celle qui cuit le riz », laquelle peut, en revanche, demander « où est la louche ? ». Un quasi silence est instauré pour ne pas effrayer l'ancêtre du riz (*'āpu' paray*) et, par extension, pour garantir l'abondance du riz cuit.

Une fois le riz cuit, la marmite est posée sur le plancher, au pied de l'un des piliers de fondation de la maison. Ce pilier est en relation avec le bas, en relation avec les ancêtres du *Parawān*. Lorsque les *karādwa'* des morts puis tous les participants auront mangé, les bénéficiaires principaux mangeront ce riz ultérieurement avec leurs enfants ou parents présents à ce moment-là.

Pour la mise sur le feu des autres marmites, chacun parle normalement à celui qui cuit le riz, mais les actes sont toujours accomplis avec une grande douceur, comme au ralenti¹. Les trois autres marmites, de grande taille, que nous désignerons respectivement 1, 2, 3 (celle de petite taille étant à part) sont préparées comme suit. Les marmites contenant le riz sont posées sur le feu, puis l'eau est versée alors qu'au quotidien l'eau est ajoutée dans la marmite avant de la poser sur le feu. Nous avons donc un procédé rituel « marmite + riz sur le feu, puis eau » et un procédé quotidien « marmite + eau + riz sur le feu ». Une fois cuit, le riz est versé dans un panier de grande taille appelé *luwak*², que nous appelons panier à riz cuit.

Les données à propos de l'ordre de cuisson, de l'ordre du versement dans le panier à riz cuit et de l'ordre de la consommation sont un peu contradictoires, mais l'essentiel est cependant retenu. L'ordre de cuisson est marmites 1, 2, 3. L'ordre de versement dans le panier à riz cuit est 2, 3, 1 ou 3, 2, 1, la position du 3 et du 2 n'étant pas importante selon une interlocutrice. Le riz de la marmite 1 est donc mangé en premier. Ce riz est offert aux *karādwa'* des morts.

Le riz des marmites 2 et 3 est directement versé dans le panier à riz cuit, c'est-à-dire que ces deux marmites sont renversées au-dessus du panier, et le riz ne colle pas au fond de la marmite grâce au morceau de la feuille de bananier. Après chaque versement, le riz est recouvert d'un van vide retourné comme on fait ordinairement pour recouvrir un autre van contenant de la nourriture. Le contenu de la marmite 1 est versé, avec délicatesse, dans le panier à l'aide d'une louche en bois. Quand le panier à riz cuit est plein, le riz est recouvert d'un van non retourné ou en position normale. Autrement dit, chaque marmite de riz est

¹ Durant toute la préparation « rituelle », tous les ustensiles et le riz sont déplacés d'une façon très « douce/légère » (*ma-ga'an*), par respect pour l'esprit du riz.

² Paniers communs tressés de feuilles du palmier *buri'* (*Corypha elata* Roxb. (Palm.) [Palmae]) appelés habituellement *balulang*, mais appelés de ce terme différent à cause de leur grande taille. Ils sont aussi utilisés pour la récolte du riz et du maïs.

recouverte d'un van à l'envers, et le van qui ferme le panier est posé à l'endroit. Le riz est donc disposé dans le panier avec des séparations de vans qui forment des « étages » ou des « couches ».

Les Mangyan disent du van qui « ferme » le panier à riz cuit, à l'endroit, que c'est pour contenir toujours de la nourriture, car s'il était retourné, il n'y aurait plus beaucoup de nourriture.

Une série d'inversion est impliquée dans cette forme de préparation. Nous avons l'inversion de l'eau et du riz cru par rapport à la mise sur le feu, celle des vans à l'endroit ou à l'envers, celle du riz de la marmite 1 cuit en premier, mais versé dans le panier à riz cuit en dernier et consommé en premier par les morts. L'inversion des vans qui séparent le riz implique que le riz est enfermé comme le cadavre est enfermé entre deux « planchers ».

Les Mangyan disent que le riz est préparé de cette façon pour que la « grâce » (emprunt espagnol, *grasya*¹) du riz reste dans le riz et que le riz cuit soit abondant ; c'est-à-dire qu'avec la même quantité de riz, il y ait plus de riz cuit. Ils ajoutent que cette préparation est en relation avec les *karādwa* des morts, et avec le *kalāg*, ou le *karādwa* ou le *'āpu* du riz.

2. 1. 2. La viande

En dehors des rituels, les Mangyan ne mangent pas de viande de porc ni celle d'autres animaux domestiques.

La préparation de la viande de poulet pour d'autres rituels est identique à celle de la viande de porc ici, exceptée pour le rituel de séparation entre un veuf et son défunt conjoint (*kuwit*), pour le rituel *'atuy* en faveur des ancêtres de l'eau et pour le rituel *panagdahan* en faveur des ancêtres de la mer (p. 391), au cours desquels le poulet est coupé en deux moitiés dans le sens de la longueur.

La mise à mort (« tuer un animal domestique pour le manger » *mag-'iyaw*) du porc se déroule comme suit : le groin du porc est ficelé pour qu'il ne hurle pas, ses pattes sont attachées à un morceau de bois et au moins deux participants le tiennent. Du sel et du gingembre sont placés sur son cou avant et après le lui avoir entaillé, pour que les esprits malveillants n'aident pas à manger le porc. Ces derniers ne mangent pas de sel ni de gingembre car ils abhorrent les aliments épicés. Le sang est recueilli dans une bassine

¹ Synonyme du terme minangyan *'ūya*.

contenant du sel pour être cuit ensuite. Celui qui tue l'animal est appelé *manog-matay* (*manog* « celui/celle qui fait » *patay* « tuer »).

Des prescriptions sont à respecter et quatre objets sont nécessaires : du millet des oiseaux (*dāwa*), une pierre, de la terre, et sept morceaux de gingembre traversés, telle une « brochette », d'une nervure de feuille de palmier qui est comparée à une flèche. Celle-ci, comme pour le riz, est accompagnée d'un tout petit quasi-arc fabriqué pour l'occasion.

Pareillement au riz, les « semences rituelles » du riz (*infra* chapitre 5) et la récolte rituelle du riz (*idem*), une pierre, du gingembre et de la terre sont nécessaires pour garantir l'abondance.

Des invocations sont faites à chaque fois qu'un de ces objets est placé sous l'une des trois pierres du foyer ou dans la marmite :

- « Faire comme ce millet, que la viande soit en grande quantité »¹. En effet, les grains de millet sont très nombreux sur un épi.
- « Faire comme cette pierre, le rassasiement sera lourd dans les ventres »². La pierre rappelle un ventre durci par le rassasiement.
- « Faire comme cette terre, il n'y a pas d'épuisement de la viande »³. Une interlocutrice explique que la terre n'a pas d'épuisement.
- « Faire comme ce gingembre, les esprits malveillants sont éloignés »⁴. Ces sept morceaux de gingembre, ainsi que le minuscule quasi-arc, empêchent ces esprits de prendre la viande.

Comme pour le riz, les deux principes sollicités par ces objets accompagnés d'invocations sont le rassasiement rapide des participants et l'abondance de la viande, mais aussi la chasse (avec l'arc) aux esprits malveillants, et ceci à chaque fois que cette cuisson rituelle est faite (lors des rituels funéraires et pour celui du riz nouveau).

La viande est découpée en petits morceaux, hormis certaines parties qui resteront crues pour être distribuées. Le sang est cuit à part avec les entrailles découpées aussi en petits morceaux.

¹ *Paniring di' ka'inda dāwa mayamo di' ti taguban.*

² *Paniring di' ka'inda bato' ma-buyat ti busug sa mga tiyan.*

³ *Paniring di' kainda' daga' unman may ka-tabu'an.*

⁴ *Paniring di' ka'inda li'a 'arayo yi ti mga labāng.*

Une marmite « spéciale » contient des morceaux rituels appelés *dasag* : la nuque (*tanggugu*), les deux oreilles (*tuli*), la queue (*'ikog*) et le foie (*'atay*). Ces cinq morceaux sont enfilés sur une tige de rotin *tarura'* ou sur une nervure de feuille de palmier. Cette « brochette » est cuite en étant simplement posée au-dessus (*tumbaw*) d'une marmite de viande ou mélangée (*sahog*) avec le contenu. La viande *dasag* est mangée avec le riz de la « marmite prescription » ou parfois avec le riz des autres marmites.

Les *karādwa'* des morts vont se partager ces morceaux choisis. Quand ils retournent à leur localité, ils emportent aussi des morceaux de viande *dasag* pour la partager avec leurs parents décédés qui n'étaient pas concernés par le rituel ; tout comme le font les vivants quand ils participent à un rituel, ils emportent de la viande cuite et/ou crue aux membres de la maison où ils résident pour la partager. Les Mangyan disent que les morts, comme les vivants, se croisent dans la localité des morts.

Quel que soit le rituel, les offrandes de riz et de viande *dasag* sont d'abord faites au mort, qui est invité à manger en compagnie d'un ou plusieurs parents vivants selon le rituel ; c'est-à-dire qu'ils partagent le même van contenant le riz, mais la viande est servie dans des assiettes différentes. Puis les autres participants se servent et mangent. Nous décrivons le déroulement du repas pour chaque rituel qui suit.

Revenons maintenant au second rituel funéraire qui suit l'inhumation.

2. 2. Le rituel *hugut pintal*

Pendant que le porc et le riz sont préparés de la façon décrite ci-dessus, quelques parents proches¹, le plus souvent deux personnes, vont à la tombe. Il s'agit du conjoint, du père ou de la mère ou de l'un des enfants. Ils marchent l'un derrière l'autre. Arrivés à la tombe, celui qui est en tête appelle le mort :

« Je suis ici parce que je t'emmène, nous allons manger à la maison ! »².

Ou :

« *Nom du mort*, allons à la maison maintenant, mangeons ! »³.

Ou :

¹ La présence d'un officiant du rituel *dāniw* est facultative. Rappelons qu'il y en a un à au moins l'une des trois générations G0, G-1 ou G+1.

² *Nakan 'aku sitay mag-bu'ol 'aku sa kanmu, manga'un kita sa balāy !*

³ Nom du mort *'atag yi kita sa balāy, manga'on !*

« *Nom du mort*, toi viens maintenant, je t'appelle, nous allons manger maintenant, ne provoques plus de maladie [en étranglant], n'interfère plus [en paroles] auprès des enfants et même des petits-enfants, ne te mêle plus [des affaires des vivants], nous allons manger ceci ! »¹.

Dans ces trois invocations, le nous est inclusif, c'est-à-dire que les vivants et le mort font les actions ensemble.

Pendant qu'il prononce ces paroles, le même parent enlève un morceau de bois *pintal*², et le pose le long et à l'intérieur de la barrière. Puis il prend un petit peu de terre sur le dessus de la tombe, ou bien une tige de graminée (*kugun*³) du côté de la poitrine ou du bras droit du cadavre.

Au retour, comme lors de l'inhumation, le parent de tête se retrouve le dernier. Une fois les parents revenus, le dernier parent pose le morceau de terre ou la tige de graminée sur le plancher à l'intérieur de la maison. Puis la nourriture préparée est distribuée. La brochette de viande *dasag* est d'abord posée dans une assiette près de l'objet (terre ou tige de *imperata*), puis un seul van contenant le riz est posé près de l'objet et des quelques parents qui sont allés à la tombe. Des assiettes contenant des morceaux de viande destinés aux participants⁴ sont posées devant les parents. Ces derniers ne mangent pas la viande spéciale à ce moment du rituel. Ils la mangeront au prochain repas, une fois que le mort sera rentré dans la localité des *karādwa'*. Ainsi, le *karādwa'* du mort est représenté par la terre ou la tige de graminée provenant de sa tombe.

Comme pour tous les rituels, les personnes qui apportent la nourriture à côté du mort et qui servent les participants sont appelées *manog-hayin* (*hayin* « nourritures rituelles »), et celles qui mangent avec le mort sont appelées *manog-sagda'* (*sagda'* signifie « offrandes de viande et de riz »). Les parents allés à la tombe sont les seuls à manger avec le mort, c'est-à-dire qu'ils mangent le riz dans le même van (*mag-saro'*), manger ensemble signifiant être en relation. Ce terme est le même quand des vivants mangent ensemble dans le même van. Par contraste avec le riz, mais comme au quotidien, le plat cuisiné, ici de la viande de porc, est

¹ Nom du mort, *kawu 'abala yi, kita manga'on yi, kawo kang tawagon, danga yi kawu mag-sagbat, danga yi kawu mag-pangabay sa mga 'anak 'una sa mga 'ido'*, *kawu danga kalabut, kiita manga'on yi 'inday* !

² Les six *pintal* ne sont pas enlevés, un seul *pintal* vaut pour les six (la partie vaut pour le tout). Selon d'autres interlocuteurs, les six morceaux de bois doivent être enlevés. Dans le cas d'un seul morceau de bois enlevé, les interlocuteurs disent que c'est parce qu'ils craignent que des animaux ne creusent la tombe et mangent le cadavre. Cependant, la tombe est entourée d'une barrière solide, dont les pieux ne laissent pas d'espace !

³ [*Imperata cylindrica* (L.) P. Beauv., gramineae].

⁴ C'est-à-dire qu'ils sont cuits directement dans la marmite alors que les morceaux spéciaux pour le mort sont embrochés pour ne pas être mélangés aux autres morceaux.

toujours servi dans des bols individuels. Le mort a en plus, pour lui seul, la brochette de morceaux de viande spéciale appelée *dasag*. Un des plats a été cuisiné avec le lait d'une noix du cocotier qui avait été marqué au cours de l'inhumation. Le lait, extrait de la chair râpée de la noix mélangée à de l'eau, est mélangé à des légumes ou du poisson.

Dans la maison, et à l'extérieur, les autres parents et non parents mangent dans des vases différents, mais de concert avec le mort et ses commensaux. Au moment de manger, les personnes qui partagent le repas avec le mort disent « Mangeons maintenant ! » (*Manga'on yi kita !*). Et tous peuvent commencer à manger ; c'est-à-dire que personne ne doit manger avant que le mort n'ait commencé à manger, ce serait un manque de respect.

Lorsqu'un ou plusieurs insectes - une mouche (*langaw*), une fourmi (*tigasaw*) ou un autre insecte (*'iyay*, terme générique) - s'est posé sur la nourriture offerte au mort, le parent qui mange avec lui dit :

« Il est en train de manger, n'emporte pas [les nourritures], il n'a peut-être pas fini de manger ! »¹.

Quelques instants après, il ajoute :

« Toi, ne te presse pas, mange tranquillement, ne te presse pas pour manger, cette nourriture-là est à toi ! »².

Quand l'insecte n'est plus sur la nourriture (la mouche s'est envolée, la fourmi est partie), le parent qui a partagé son vase avec le mort demande à l'un des serveurs de nourritures :

« Enlève [le vase et les assiettes] maintenant, il/elle [le mort] a fini de manger, il/elle a pu manger, mangeons notre [nourriture ; nous inclusif] ! »³.

Lorsque tous se sont nourris, le parent qui a mangé avec le mort prend le morceau de terre ou la tige de graminée, et le lance en direction du soleil couchant. Si ce geste n'est pas accompli, le mort provoquera la maladie en étranglant un parent (*mag-sagbat*). Le soir, un autre rituel *dāniw* est accompli pour raccompagner le *karādwa'* en sa résidence.

A partir du moment où le rituel *hugut pintal* a été effectué, le veuf/la veuve peut commencer à courtiser un futur conjoint s'il le souhaite, mais il est recommandé d'attendre l'exhumation du corps parce que le conjoint décédé pourrait être jaloux et provoquer la maladie de son conjoint ou de leurs enfants.

¹ *Siya mag-ka'un, danga dapu' mag-guyud, siya 'ud waya naka-tapus kay ka'un banta' !*

² *Kawu danga dap mag-daldali, ka'on lang kawu, balaw pag 'āpura'on kanmo ka'on, tida pag karan'unun sa kanmu yi waydi !*

³ *Bul'a yi, tapus yi mag-ka'on, na-ka'on yi siya, kita manga'on kanta !*

Le rituel *hugut pintal* montre que le mort n'est pas encore vraiment séparé des vivants bien que son *karādwa'* réside dans la localité des morts. En effet, celui-ci est invité à manger dans la maison des vivants alors que pour les rituels funéraires suivants, une maison spéciale lui est construite. De plus, les parents proches mangent avec lui, donc ils sont encore en relation. Corrélativement, les vivants ont encore un rapport au corps du mort puisqu'il faut passer par la tombe pour faire venir son *karādwa'*.

En outre, une relation aux morts de la famille s'instaure ponctuellement (selon les événements dans la famille) entre le mort et les vivants quand ces derniers ont outrepassé des règles (interdits, vols, crimes...), et se manifeste par des actes spécifiques. Avant que l'irréparable n'arrive, le mort parle aux vivants au moyen de signes et de rêves. Ce type d'acte est appelé *pangabay*. Les morts préviennent les vivants de leur désaccord (éducation des enfants, irrespect des interdits, etc.) ou de leurs souhaits (offrandes de nourritures accompagnées de vêtements ou non), tel que par exemple :

« Le *karādwa'* d'une personne parle à ceux qui se disputent »¹.

Si les vivants n'ont pas compris ces « paroles », le parent concerné tombe malade parce que le mort « tue en étranglant » (*kug'aon*), acte appelé *mag-sagbat*. Par exemple, deux frères se querellent. Leur grand-mère décédée provoquera la maladie de l'un des deux, celui qu'elle considère comme fautif et l'incitera à venir la rejoindre : « Ne reste pas avec eux, viens avec nous ! »². On dit qu'elle a pris parti pour lui ou qu'elle éprouve de la compassion (*magka-awa*) pour lui. Les deux parents sont obligés de se réconcilier au plus vite avant que la mort ne survienne ; ils devront accomplir un rituel '*ahaw* « partiel » (*infra*, p.257).

Retenons que les morts étranglent les vivants, c'est-à-dire qu'ils coupent le souffle de ces derniers.

Enfin, un troisième acte est appelé *mag-tukso'* et signifie « faire accomplir des actes néfastes aux vivants, tels que irrespect des interdits, vol, crime, etc. ».

Ces trois actions s'inscrivent dans une échelle d'intensité ou de gravité croissante, c'est-à-dire qu'au départ, les morts dialoguent avec les vivants, puis ils agissent sur les vivants et, enfin, ils les contraignent à accomplir des actes hors normes sociales. Ces trois actes ne sont pas forcément compris par l'intermédiaire d'un officiant du *dāniw*. Les non officiants du *dāniw* savent souvent reconnaître ces « signes » - sollicitations ou avertissements - des morts.

¹ *Ti tawo karādwa' mag-bagaw sa mga 'arayanan.*

² *Kawo danga yi 'ati sa kanda sa kanmi lang kawo !*

Cette relation aux morts de la famille s'inscrit au quotidien quand les actes des vivants sont non conformes aux règles établies de la société. Les vivants ont une autre relation, celle appelée *parawān*, qui est aussi établie au quotidien entre eux et les ancêtres (*'āpu*) quand le rituel n'est pas accompli correctement, ou que d'autres types d'interdits ne sont pas respectés. Ces deux types de relations diffèrent en ce que l'une concerne les morts qui ne sont pas encore transformés en ancêtres et l'autre concerne les ancêtres.

Le rituel *hugut pintal* terminé, il n'y a plus de rituel jusqu'aux secondes funérailles.

2. 3. Offrandes de nourritures avant l'exhumation

Les parents proches déposent (*mag-tibo*) régulièrement de la nourriture à la tombe, habituellement une fois par semaine ou toutes les deux semaines. Dans certaines familles, de la nourriture sera déposée tous les jours puis progressivement le laps de temps entre les offrandes de nourritures s'allongera ; il n'y a pas de règles strictes quant à la fréquence des offrandes.

La nourriture, servie dans des assiettes ou des bols, est déposée sur la terre au niveau du bras droit à l'intérieur de la barrière, en disant :

« Toi, mange maintenant ce riz que je t'ai apporté, ce poisson, ne provoque plus de maladies, par l'intermédiaire des *manalapud* [une catégorie d'esprits malveillants], ne fais pas faire le néfaste, qu'il n'arrive rien à nos enfants, que tu les surveilles ! »¹.

Dans cette invocation, le mort est un père ou une mère puisqu'il lui est demandé de surveiller leurs enfants (du défunt et de son conjoint qui dépose la nourriture) qui sont plus fragiles que les adultes en terme d'attaque des esprits malveillants par exemple.

Une autre invocation est :

« Mange maintenant, ne fais pas faire le néfaste même si nous ne t'apportons pas souvent de la nourriture, il n'y a pas deux fois de suite, mange tant qu'il y a de quoi manger à la maison, nous ne t'offrons pas n'importe quelle nourriture mais la nôtre ! »².

¹ *Kawu ka'un yi, inda kang tibo pa'ig, 'isda', danga kawu mag-panagbat sa mga sakit, sa mga manlalapud, kawu danga' magpa-nuksu', danga' may hintay hintay baga sa kanta mga anak pag bantay di kawu !*

² *Ka'un yi danga' kawu magpa-nuksu' una unman pirmi magpa-tibo'an kawu balaw mga duwa duwa, ka'un lang no may kan'un sa bal, kawu balaw yi saragda'on balaw kantapo karan'unon kantam diman !*

Le nous inclusif, dans cette invocation, implique que le mort et les vivants sont encore en relation contiguë. En outre, notons que les vivants n'appellent plus le parent décédé par son nom mais par le terme de parenté approprié à la position du mort.

Déposer trop souvent de la nourriture est à éviter car le mort souhaitera que ses os soient rapidement exhumés, même si la décomposition n'est pas achevée. Il se fera comprendre en provoquant la maladie chez ses proches (*mag-sagbat*) ou en apparaissant dans leurs rêves (*mag-pangabay*). Dans les deux cas, l'exhumation devra être effectuée rapidement car le mort « est pressé d'être exhumé » (*magka-daldali kutkuton*).

Déposer de la viande incitera aussi le mort à provoquer la maladie car il voudra manger de la viande. Il faut déposer du poisson, des légumes (pois d'Angole, haricots de Lima, etc.) ou des viennoiseries (*tinapay*, achetées chez les migrants chrétiens) par exemple.

Manger ou dormir auprès de la tombe est *parawān*. Cependant, si un parent proche le souhaite, il peut tenir compagnie à son proche décédé. L'histoire émouvante de 'Amirat exprime un chagrin plus fort que l'interdit :

'Amirat, dont la mère est morte alors qu'elle n'avait pas deux ans, a perdu son père lorsqu'elle avait dix ans. Tous les jours après l'inhumation, qu'il y ait du soleil ou qu'il pleuve, elle a partagé ses déjeuners (*yabas*) avec son père à côté de sa tombe jusqu'à ce que ses os soient exhumés. Bien que les officiants du rituel *dāniw* lui aient dit que c'était *parawān*, elle a continué à faire ainsi. Lorsque l'exhumation a été effectuée, les os de son père ont été posés sur un plateau de bambou à l'intérieur de la maison. A chaque repas, elle prenait les os de son père pour le partager avec lui. Le soir, elle les posait près d'elle sur sa natte pour dormir à ses côtés. Cette relation a pris fin lorsque les os de son père ont été cachés dans la grotte funéraire de sa parentèle.

Cet interdit s'étend aussi après l'exhumation car avoir trop de contact avec un mort signifie que la personne souhaite le rejoindre, donc mourir. Si elle tombe effectivement malade et meurt, sa mort sera expliquée ainsi.

Puis, quand le moment de l'exhumation approche (environ un mois avant), toutes les offrandes de nourritures à la tombe sont arrêtées.

Sous-chapitre 3 : Les os

L'exhumation des os¹ est appelée *kutkut* (« creuser »), *pangutkutan* (racine *kutkut* et la combinaison affixale *pang-* + *kutkut* + *-an* « pour, en faveur du creusement ») ou *punsiyon* (racine non identifiée). Il s'agit de « l'exhumation d'untel/unetelle », par exemple l'exhumation de 'Ampan (*kutkut ni 'Ampan*) ; et le rituel prend davantage l'allure d'une fête, surtout au retour des os dans la maison.

Ces secondes funérailles ont lieu le plus souvent après la récolte et le rituel du nouveau riz (entre décembre et mars). Il faut calculer (« mesurer » *sukat*) la date qui doit correspondre, en théorie, à sept mois ou une année après la mort, et dans la pratique le rituel sera effectué quand les parents proches auront réuni les affaires nécessaires. Les Mangyan disent que l'intestin est long à être mangé par les vers et les insectes, donc qu'il faut un certain temps avant d'exhumer les os afin que la décomposition soit terminée².

D'une trentaine (rarement) à deux cents personnes environ, le plus souvent des parents (parentèle restreinte et étendue) mais aussi des non parents (voisins ou non) assistent à cette fête. Le nombre de participants dépendra de la nouvelle colportée de bouche à oreille par les bénéficiaires ; les parents proches sont informés par des « messagers ».

Les parents de la famille nucléaire sont le noyau organisationnel, et les générations et collatéraux adjacents les aident. C'est une grosse dépense en vêtements et accessoires neufs et complets pour le mort, en riz et en animal ou animaux pour le repas rituel. La fête dure généralement deux jours et se prolonge quelquefois. Les participants s'apprêtent en portant leurs plus beaux vêtements et parures.

L'exhumation montre la valeur des morts et de l'après-vie, et comment les vivants s'occupent des morts. Un interlocuteur explique :

« Les vieux disent que les morts sont comme les vivants, nous sommes faits de terre, et comme la terre peut être tenue dans les mains, ils [les os] sont tenus pendant l'exhumation »³.

Ce rituel est transmis de génération en génération, c'est la coutume, la tradition (*layi*). Il n'y a pas de cas de décès sans secondes funérailles, à part pour un bébé mort-né qui n'ayant

¹ A Mindoro, elle n'est effectuée que chez les Mangyan Patag. Les autres sociétés de l'archipel qui pratiquaient les secondes funérailles sont les Tagbanuwa de Palawan et les 'Ipugaw de Luzon.

² Comme pour certaines sociétés de Bornéo (Cf. Hertz, 1970, note 2, p. 7).

³ *Mag-kun ti mga gurang ti mga tawo namatay ay ka-pareo nita, pareo binuwat daga' kita, ag katulad sa 'iyaptan daga, pag iyaptan sida sa pangutkutan.*

pas encore tété le sein n'a pas de *karādwa'*. Par conséquent, l'exhumation implique une séparation définitive du corps et du *karādwa'* ; il ne doit plus y avoir de relation entre les deux composantes qui sont en relation pendant la vie. Les expressions « le *karādwa'* est rentré dans son '*āpu* [le corps] » (*nuli yi ti karādwa' sa kay 'āpu*) ou « le '*āpu* [contenant/la vieille chemise] de ce *karādwa'* est mort » (*'inda pag karādwa' tigbak yi kay 'āpu*) infèrent que le corps et le *karādwa'* sont en relation '*āpu*. Cette relation est brisée à la mort ; quand le contenant du *karādwa'* est mort, le *karādwa'* aussi. Ainsi, les secondes funérailles marquent une autre transformation. Nous allons passer graduellement du cycle de la relation *karādwa'* à celui de la relation '*āpu*.

Les raisons évoquées de l'exhumation par les interlocuteurs sont :

- après l'exhumation, le *karādwa'* ne se mélangera plus aux esprits malveillants qui vagabondent dans les environs des maisons parentes et provoquent des maladies. Avant l'exhumation, le *karādwa'* se promenait encore chez les vivants.
- un mort non exhumé ferait obstacle à l'abondance des récoltes à venir de ses parents (même celles, par exemple, de son cousin au 3^{ème} degré) en les leur prenant. Le mort se dit qu'il n'est pas exhumé, même si ses parents ont du paddy, même s'ils ont un porc, ils ne pilent pas pour lui, ils ne tuent pas de porc pour lui. Par conséquent, il ne surveillera pas le paddy de ses parents qui sera mangé par les fourmis, les moineaux, etc. ; c'est-à-dire par les mangeurs de cultures.

Si l'un des parents proches rêve du mort inhumé depuis déjà un certain temps, il faut accomplir rapidement l'exhumation car le mort risque de provoquer la maladie. Quand plus d'une année est déjà passée, le mort exprime son mécontentement par des signes ou provoque la maladie chez ses parents vivants parce qu'il est en colère de ne pas avoir encore été exhumé. Si c'est parce que ses parents proches n'ont pas encore pu préparer les affaires qui envelopperont ses os, ils demandent à un officiant du *dāniw* de lui parler afin de le faire patienter, afin qu'il ne provoque pas de maladie. L'officiant et les ancêtres *dāniw* demanderont au mort de patienter :

« Attends, attends un peu, nous [exclusif] allons bientôt t'exhumer ! »¹.

¹ *Pag 'alagad-lagad kawo, 'arani yi kutkutin kawo nimi !*

3. 1. Les préparatifs de leur exhumation

3. 1. 1. La maison des os

Une maison appelée maison des os (*balāy but'ōl*) est, de nos jours, souvent construite spécifiquement pour déposer les os du mort après l'exhumation pendant la fête. Cette maison neuve, construite près de celle des vivants, est identique de forme et de matériaux aux maisons ordinaires, bien que généralement plus petite. La direction de la poutre faîtière est la même que pour une maison ordinaire. Sa taille varie, car elle est souvent habitée par les vivants tout de suite après la fête. Parfois, elle est éloignée ou même très éloignée (en forêt) des habitations, car plusieurs morts sont survenues au sein d'une même famille dans un court laps de temps et les vivants ont peur de mourir à leur tour. Cela peut être aussi une cabane (*payag*, pas une vraie maison) plus ou moins éloignée.

Certains Mangyan pensent que si une maison pour les os n'est pas construite, le *karādwa'* deviendra un esprit malveillant. De plus, ces mêmes interlocuteurs pensent que les os du mort ne doivent pas retourner à l'endroit où il est décédé, car la maladie, qui a provoqué sa mort, se transmettrait à l'un de ses parents proches. Aussi, les personnes qui suivent des interdits à cause d'une maladie ne peuvent pas entrer dans une maison où il y a les os d'un mort ; une maison pour les os, différente de celle des vivants, est donc construite. De plus, si le mort n'a pas de maison pour lui, il est triste et pense que les vivants le négligent et lui manquent de respect. Pour se venger, il provoquera la maladie chez ses parents proches.

Autrefois, les os étaient plus souvent placés directement dans la maison des vivants sur un plateau en bambou fixé en hauteur dans la maison, ou sur une banquette, ou encore dans un des coins de la maison sur le plancher. Les os avaient donc une place temporaire dans la maison même des vivants. De nos jours, le plus souvent, une maison pour les os est construite car les vivants ont davantage peur des esprits malveillants. Il est fort possible que ce soit parce qu'il y a moins d'officiants du rituel *dāniw* en relation avec des ancêtres *dāniw* qui protègent les vivants des esprits malveillants et des morts (de tous les maux humains).

3. 1. 2. Les affaires des os

Pour chaque mort exhumé, la famille rassemble les différentes affaires neuves qui ont été tissées, vannées et tressées durant l'année qui a suivi la mort.

Pour une femme : une jupe (*ramit*), une chemise brodée (*lambong*), un serre-tête de perles tressées propre aux femmes (*sangbaw*), une ceinture de rotin féminine (*'ulon*).

Pour un homme : un pagne (*ba'ag*), une chemise brodée (*balukas*), un morceau de « cotonnade imprimée » (*pinatid*) ou de « coton de couleur rouge vif » (*kundiman*) qui sert à retenir les cheveux des hommes (*saplung*).

Pour chaque femme et pour chaque homme : une couverture¹ (*kumot*) tissée avec du coton de couleur naturelle², un T-shirt parfois ajouté sous la chemise, une ceinture (*hagkus*) de rotin et un panier (*bay'ong*) contenant une pochette tressée (*sukluban*) pour les ingrédients à mâcher, un long collier de deux centimètres de large (*siwayang*) de perles de couleurs. Enfin, une ceinture (*hawud*) de fil de coton, ou un fin morceau de tissu, ou encore une corde d'écorce est fabriquée pour retenir le pagne ou la jupe. Aucun objet tranchant neuf n'est offert au mort, comme pour l'inhumation.

Ces différentes affaires sont offertes au *karādwa'* pour qu'il ressemble aux vivants, habillé et paré de neuf. Ces affaires, cependant, ne sont pas emportées à la localité des *karādwa'*, elles servent à habiller les os du mort comme s'il s'agissait d'un vivant. Un interlocuteur dit que le corps du *karādwa'* est comme celui d'un vivant lorsqu'il est là-bas chez ses semblables. En outre, en offrant ces affaires, les parents proches se sentent moins tristes en pensant que le *karādwa'* est comme vivant avec eux et qu'ils sont en relation.

Les secondes funérailles effacent la tristesse des humains due à la mort d'un proche. La tristesse a été enlevée grâce au rituel d'exhumation. Cette offrande d'affaires neuves est la garantie que le *karādwa'* ne provoquera pas de maladie parmi les membres de sa famille, car il sait être reconnaissant, et se souviendra de l'offrande reçue. On voit ici combien les morts sont aimés, craints et respectés par les vivants.

Les morts dont le corps a exceptionnellement disparu (noyade, ou autrefois rituel *pandag* effectuer pour les incestueux, voir *supra*, p. 119) se voient reconstituer un corps pour l'exhumation avec huit espèces végétales, celles-là même utilisées par les ancêtres *dāniw*, des couvertures et des vêtements. Les vêtements et les plantes odoriférantes sont enveloppés

¹ Les couvertures sont de la couleur naturelle du coton avec un petit liseré indigo sur les côtés les plus longs du rectangle.

² De nos jours, une couverture achetée chez les Chrétiens sera éventuellement utilisée, mais elle sera portée en dessous de la couverture traditionnelle (dans ce cas, il y a deux couvertures)

d'une ou plusieurs couvertures comme les os (voir *infra*). Un lien est attaché au milieu pour renforcer le « paquet ». Le tout qui est appelé *tinayubo*¹, est plus petit que des os enveloppés, et représente « l'échange des os enveloppés » (*balyo sa sinapot but'ōl*). Le paquet sera emporté à la tombe avant l'exhumation « fictive ». Les plantes enveloppées des couvertures remplacent les os du cadavre disparu.

Il faut donc reconstituer les os puisqu'un *karādwa*' sans corps devient un esprit malveillant quand les os, ou leur substitut, ne sont pas exhumés. Autrement dit, un *karādwa*' sans corps est dangereux, il faut lui reconstituer une « enveloppe ».

3. 1. 3. Les offrandes de nourritures

Le minimum de nourritures offertes au cours des secondes funérailles consiste en un porc et la moitié d'une mesure de riz de 75kg appelée *pasong*². Souvent plus d'un porc et au moins un *pasong* sont offerts au mort, aux parents proches et aux participants (invités ou non). Il est aussi important de suivre les désirs éventuels que la personne a émis avant de mourir ; c'est-à-dire que si le mort a précisé qu'il voulait une offrande de vin de palme ou de la viande de bovidé à ses secondes funérailles, il faut lui en offrir à ce moment là.

3. 2. Leur exhumation

Dans la nuit, un rituel *dāniw* est effectué afin d'éloigner les esprits malveillants de la maison des os, de la maison des vivants, de la ou des maisons avoisinantes, de leurs environs, du chemin qui mène à la tombe et des alentours de la tombe. Ils sont éloignés afin de les empêcher de prendre les nourritures rituelles et d'attaquer le *karādwa*' du mort ainsi que les vivants. Pendant ce *dāniw*, l'officiant appelle le *karādwa*' pour l'accompagner dans la maison des os (ou celle des vivants). Puis il ferme la maison avec une porte afin que les esprits malveillants ne suivent pas le *karādwa*'.

¹ Racine *tayubo*' ? *Tayubo*' est une variété de champignon comestible qui vit sur les arbres.

² Pour exemple, trente-sept kilos de riz nourrissent environ 150 personnes puisqu'un kilo de riz cuit nourrit quatre adultes (quantité de base).

L'exhumation se déroule presque toujours le jour. Elle n'est qu'exceptionnellement accomplie la nuit car la peur des esprits malveillants est plus grande. Les participants seront cependant rassurés par la présence de plusieurs officiants du *dāniw*.

3. 2. 1. Préparation des offrandes et questionnement des affaires

Après le *dāniw*, dans la nuit ou le lendemain matin ou encore dans la journée, les animaux sont d'abord tués, saignés et découpés, puis ils sont cuits ainsi que le riz de façon rituelle comme décrit précédemment. Lorsque la nourriture est quasiment prête, les parents les plus proches du mort préparent les affaires qui serviront à envelopper et habiller (*su'ot*) les os. Le terme envelopper les os (*sapot*), différent de « envelopper le cadavre dans la natte » (*bug'ung*), infère que ces deux actions correspondent à deux états différents du mort.

Les affaires neuves sont enveloppées dans la couverture (le tout est appelé *tinayubo*), et une « boucle coulante » (*sinauli'*) ferme le tout. Ce nœud est identique à celui qui est utilisé pour le rituel « attacher » pendant lequel des parties du corps sont attachées puis immédiatement détachées (pour la description du nœud, voir *supra*, p. 193). Ce nœud est aussi celui qui lie les tiges de riz de la « botte rituelle » au moment de la récolte de riz. Il est utilisé ici car à la tombe, le nœud du ballot sera délié pour prendre les affaires. Puis un parent proche (l'officiant principal de l'exhumation, qui est le plus souvent aussi un officiant du rituel *dāniw*) demande au *karādwa'* représenté par le ballot d'affaires :

« Nom du mort, lorsque nous [exclusif] serons là-bas près de toi, ne sois pas entier. Si tu es entier, nous te découperons. Lorsque nous serons près de toi tout à l'heure, fais que rien de mauvais n'arrive! Nous allons te prendre, ne sois pas entier! Si tu es entier, sois lourd »¹.

Si les affaires enveloppées sont légères, la réponse est positive. Le mort est d'accord pour être exhumé. Même si la réponse est négative, l'exhumation aura lieu mais le cadavre risque d'être encore couvert de chair (*nayi*) en décomposition. Ces paroles sont récitées car on espère que la chair du corps est complètement décomposée. Il est dit que si le mort est en colère envers ses parents proches pour telle ou telle raison, la chair de son corps ne sera pas complètement décomposée même si le corps est inhumé depuis déjà deux années.

¹ Nom du mort, *kami sab no 'ahan sa kanmo, kawo danga magpa-bilugan. No pa-bilugan lapa'on. No 'ahan sa kanmo kami, kawo danga may hintay hintay ! Bul'on nimi kawo, kawo danga magpa-bilugan ! Kawo no ka-bilugan kawo ka-buyat !*

Il n'est pas néfaste qu'il reste de la chair sur les os, mais l'exhumation devient un travail plus difficile et la chair en décomposition est puante¹. Certains expliquent que c'est néfaste car les officiants rechignent à gratter, trouvant cela sale (*magka-yagting*).

3. 2. 2. Le repas avant l'exhumation

Avant d'aller à la tombe, les participants et les officiants mangent en premier à l'intérieur ou devant la maison des os si celle-ci est trop petite. Une personne, désignée comme « celle qui offre » (*manog-sagda*) au mort, mange avec les affaires qui envelopperont les os du mort et son *karādwa'* dans la maison des os. Elle partage le riz cuit dans le même van et la viande est servie dans deux assiettes séparées. Des ingrédients à mâcher (noix d'arec, feuille de bétel, chaux) sont aussi offerts. Quand il n'y a pas de maison des os, tous les participants à l'exhumation mangent avec les affaires des os, mais un seul partage le van.

Ce premier repas est obligatoire. Omettre ce repas serait *parawān* ; la maladie du mort serait transmise par le *karādwa'* car les vivants n'auraient pas respecté les normes du rituel. Aussi, dit-on qu'il resterait de la chair sur les os et/ou du sang. Le partage de nourriture entre les vivants et le mort implique que les os seront dénués de chair ; autrement dit, la consommation de la nourriture partagée avec le mort équivaut à la « bonne » décomposition du cadavre², et à la bonne relation au mort. Inversement, si une personne mange avec les officiants et les participants à l'exhumation et qu'elle ne va pas à la tombe, c'est également *parawān* : le mort pense :

« Pourquoi est-ce que cette personne mange ce qui n'est pas pour elle mais pour le *karādwa'* ? »³.

Il y a donc deux *parawān* complémentaires :

1. manger à la maison des os et ne pas participer à l'exhumation.
2. ne pas manger à la maison des os et participer à l'exhumation.

¹ Le terme utilisé ici est le générique pour « nauséabond » *mabawo*.

² De retour, après l'exhumation, les participants n'ont pas le droit de se laver les mains avant le second repas. S'il restait de la chair sur les os, ceux qui l'ont enlevée en mangeront en quelque sorte. Est-ce une forme d'endocannibalisme ? Hertz (p. 27) écrit que cette pratique est effectuée pour ingérer la vitalité et les qualités spéciales du défunt, éviter au mort l'horreur d'une lente et ignoble décomposition, et pour enlever toute chair sur les os pour les secondes funérailles.

³ *Haiga mag-ka'on 'inda pag tawo balaw para sa kaniya pat sa karādwa' !*

Cela signifie que si untel mange avec le *karādwa'*, il doit exhumer les os. Manger les offrandes faites au mort avec lui, c'est enlever la chair de son cadavre, c'est donc sans doute aller au bout de leur relation puisqu'elle va changer.

Dès que les participants à l'exhumation ont commencé à manger, les personnes qui n'assistent pas à l'exhumation mangent dans la maison (ordinaire). A ce moment du rituel, le *karādwa'* est dans la maison des os et l'officiant et les ancêtres *dāniw* l'ont rendu invisible.

3. 2. 3. La procession jusqu'à la tombe et l'exhumation

Un officiant du *dāniw* (le plus souvent) prend les affaires et sort de la maison des os ; s'il y a plusieurs officiants du *dāniw*, ceux-ci le suivent et précèdent les autres participants. Les personnes qui vont être directement en contact avec les os sont en tête. Les participants qui désirent seulement regarder sans aider sont parmi les derniers de la file. Comme pour l'inhumation et le *hugut pintal*, l'ordre de la procession est respecté. Au retour, il sera inversé. Si l'ordre de marche n'est pas respecté, c'est *parawān* : le *karādwa'* se perdrait et, donc, risquerait de se faire prendre par un ou plusieurs esprits malveillants et de ne pas devenir un ancêtre.

Certains participants ont emporté des instruments de musique tels que violon et guitare. Dès que la procession est en marche les personnes restées à la maison jouent des gongs ('*agong*) pour réveiller le mort (peut-être aussi les autres morts et les ancêtres). Les gongs ne sont jamais emportés à la tombe.

Arrivés à la tombe, les participants parlent fort et préviennent le mort qu'il va être exhumé et emmené. Les officiants préviennent en disant :

« Nous [exclusif] sommes arrivés maintenant, nous [exclusif] venons te chercher ! »¹.

Ou encore :

« Tu viens ceci, nous [exclusif] te prenons, allons-y ! »².

De la « guitare » et/ou du « violon » sont joués pour rendre l'atmosphère joyeuse parce que le mort est sorti de la tombe et que la tristesse disparaît. Le *karādwa'* racontera à ses semblables que s'ils sont joyeux chez eux, c'est encore plus joyeux chez les vivants. Les

¹ *Kami rinmas'og yi kawo kanmi tabanun !*

² *Kawu 'atag 'inda, kawu kanmi bul'on atag yi!*

vivants ont de la compassion¹ pour les *karādwā*, c'est pourquoi ils veulent les rendre joyeux ; inversement les *karādwā* auront pitié des vivants, c'est-à-dire qu'ils ne provoqueront pas de maladies, de mauvaises récoltes, de mauvais temps, etc.

Les alentours de la tombe sont d'abord défrichés, puis celle-ci est détruite (ce qui reste du toit). Lorsque le sol est bien dégagé, un des officiants place la couverture étalée au-dessus de l'emplacement de la fosse. Il reprend la couverture en son centre en disant au *karādwā* de ne pas faire en sorte que la couverture soit trop petite pour contenir ses os sinon ceux-ci dépasseront de la couverture et ce serait honteux. Donc, même si la couverture est petite, le *karādwā* doit l'agrandir afin que tous les os tiennent dedans. Si la couverture est trop petite, il est possible que le *karādwā* soit en colère. L'officiant pose la couverture sur le côté.

Puis, comme pour l'inhumation, une femme et un homme célibataires creusent la terre au moyen d'un pieu fabriqué dans ce but, et enlèvent la terre creusée avec leurs deux mains nues. Cette action est seulement faite une fois. Un homme ou une femme marié ne doit pas creuser le premier car son conjoint mourrait.

Entre trois et six hommes, proches parents du mort, exhument ses os. Lorsqu'un parent de la génération G0 est exhumé, ce seront des parents des générations adjacentes, ou bien les germains et parfois cousins (C1), c'est-à-dire le père, le grand-père, l'époux, le fils, le frère, l'oncle ou le cousin. Il arrive qu'un beau-frère, le plus souvent officiants du rituel *dāniw*, se joigne à eux. Quand un grand-parent âgé est exhumé, ce sera forcément par des personnes des générations descendantes. Parmi ces officiants (*manog-kutkut*, racine *kutkut* « creuser »), il y a toujours un officiant du rituel *dāniw* en relation de parenté - tant du côté de la mère que du côté du père - avec le mort.

Les officiants creusent alors d'abord avec des pieux puis avec les mains lorsque ce qui reste du contenant funéraire commence à être dégagé. Les os sont progressivement dégagés, nettoyés de toute leur chair et de la terre, puis ils sont placés en un tas sur une couverture. S'il reste de la chair, les officiants de l'exhumation prennent chacun une branche de bambou *bagākay*, dont l'une des extrémités est taillée en pointe, et raclent (*kurid*) toute chair pour nettoyer les os. Ils peuvent aussi « l'enlever avec les doigts » (*imulason*). S'ils utilisaient une lame de fer, ce serait *parawān* (une personne mourrait).

Comme pour couper le cordon ombilical, c'est le bambou *bagākay* qui est utilisé. La chair humaine (d'un vivant ou d'un mort) ne peut être coupée avec une lame de fer. Le riz

¹ Les deux sentiments éprouvés par les vivants envers les morts sont la crainte (*dāla*) et l'apitoiement ou la compassion (*āwa*) (voir aussi Hertz, *idem*, p. 15). Ces sentiments sont courants entre vivants.

aussi est récolté avec l'ongle du pouce et l'index¹. La lame de fer apporte quelque chose de néfaste, le « couteau de bambou » apporte quelque chose de positif : la vie du nouveau-né, l'abondance du riz et l'assurance de sa transformation en ancêtre en recouvrant un corps.

Lorsque la plupart des os sont trouvés, la couverture est étalée sur la terre et tenue par deux officiants. Pendant qu'un ou deux autres continuent à chercher les petits os ou bouts d'os, deux officiants placent le crâne en premier au milieu, puis le fémur, le tibia et le péroné droits du côté droit, et de même du côté gauche. Ensuite viennent le radius, le cubitus et l'humérus. Les os sont placés de façon à ce qu'ils tiennent droit contre le crâne (voir photos, p. 272). L'os coxal, les omoplates, les côtes et tous les autres os sont placés au-dessus de la tête, entre les os du côté droit et ceux du côté gauche.

Un interlocuteur dit que tous les os doivent être récupérés. La position des os dans la couverture montre que la tête est en bas et les pieds en haut par rapport à un axe vertical ; autrement dit, les os sont à l'envers pour les vivants afin d'être à l'endroit dans la localité des morts, et plus tard sous terre quand il sera un ancêtre ; ces « mondes » sont inversés du point de vue de l'espace et du temps.

La couverture est ensuite fermée par un nœud fait en sorte qu'il y ait trois bouts tels que la tête et les deux bras, permettant ainsi à la chemise d'être enfilée comme pour un corps de vivant. Ce « corps reconstitué » est ensuite habillé des autres vêtements et des accessoires. Le nœud est différent de celui qui est fait pour envelopper les affaires sans les os avant de venir à la tombe. Ici, il est nommé « nœud » *butgnol* dans le sens de « vrai nœud » (*butngol gid*). Ce nœud ne sera plus jamais délié. Les os ainsi habillés sont aussi appelés « os enveloppés » (*sinapot but'ōl*).

La fosse est ensuite comblée de tous les débris et des affaires inhumées du mort. Les affaires du cadavre qui ont été déterrées ne doivent pas être reprises par un participant à l'exhumation parce que ces affaires appartiennent au *karādwa*². Les Mangyan expliquent que c'est l'échange de la terre creusée, car s'il n'y a pas d'échange pour la terre creusée à donner aux « ancêtres terre » (*āpu daga*), et ceux-ci seront surpris et pourraient user de représailles.

¹ De nos jours, la petite faucille (*yatab*) à lame de fer est utilisée après la récolte rituelle effectuée avec l'ongle du pouce et l'index.

² Il faut cependant noter que des personnes non parentes du mort peuvent prendre des affaires provenant de la tombe.

Dans les faits, il arrive que des parents gardent par exemple un bijou du mort. Un rituel *dāniw* sera alors effectué pour demander l'accord du mort. Mais aussi, certaines personnes sont « inaffectées/intouchables » (*sabayon*¹) par la conséquence néfaste d'une telle action.

Notons que pendant l'exhumation, le *karādwa'* est resté dans la maison des os ou dans celle des vivants (s'il n'y a pas de maison des os). Il ne suit pas ceux qui vont exhumer ses os. Cette maison est sa dernière maison humaine, son dernier lieu de résidence parmi les vivants. Elle est une transition entre la localité des *karādwa'* et le processus des huit morts qui va se mettre en route (voir, *infra*, p. 257).

Au retour, le dernier participant de la file se retrouve le premier, et chaque participant, ou la plupart d'entre eux, cueille une branche d'un arbre ou d'un arbuste quel qu'il soit pour le rapporter et la placer sur le mur de la maison des os (ou de la maison ordinaire). Il est aussi suffisant qu'un seul des participants prenne une branche. Ces branches sont considérées comme les parfums du *karādwa'*, mais aussi comme une décoration ou encore un cadeau pour ses parents habitant déjà la localité des *karādwa'*. Comme une preuve du lieu d'où il vient, le *karādwa'* dira à ses parents décédés qu'il a rejoints :

« Voilà ce que je rapporte de là-bas, ces fleurs ou ces parfums provenant de chez eux »².

Dès que les premiers de la file sont aperçus par les personnes restées à la maison, ces dernières jouent des gongs. Arrivés à la maison, soit les os sont directement placés dans la maison des os (ou dans la maison des vivants), soit les participants dansent de suite avec eux. Un interlocuteur explique que les gongs sont joués et les participants enjoués afin de réveiller le mort.

3. 2. 4. Le repas de fête

Tous les participants à l'exhumation doivent obligatoirement prendre part à un second repas, même si c'est pour manger seulement une bouchée de riz et un peu de viande ; sinon c'est *parawān*. La même personne qui a mangé avec les affaires du mort mange seule avec les os si la maison des os est petite. Si celle-ci est de grande taille, tous les participants mangent

¹ Ce terme s'emploie pour toute relation entre un vivant et un mort, ou un ancêtre, ou encore un type d'esprits malveillants quel qu'il soit, quand cette relation est construite sur le fait que le vivant est intouchable par rapport à l'autre entité. Par exemple, untel est *sabayon* par rapport à l'ancêtre tonnerre, c'est-à-dire que même s'il tonne, la personne n'aura pas peur, car elle sait qu'elle est intouchable par l'ancêtre tonnerre : il ne la mangera pas.

² *'Inda kang dinara ginan 'ati, mga busang o mga pamanglo' ginan sa kanda.*

avec les os. Tous les participants à l'exhumation doivent prendre au moins une bouchée de riz du van de riz cuit offert au *karādwa'* et un morceau de viande provenant d'une assiette destinée aux os. Il faut partager les nourritures comme quand la personne était vivante ; il faut qu'elle ait des compagnons (*ka'ibahan*). La nourriture doit encore être partagée avec le mort en transformation. Le *karādwa'* ne provoquera alors plus de maladie (*mag-sagbat*) car il aura mangé avec quelqu'un.

Le partage de la nourriture entre les vivants et les morts est donc primordial. Il faut au moins une personne pour la partager. Toute nourriture - cuite ou crue, rituelle ou non, végétale ou animale, Mangyan ou non - doit être partagée¹.

Puis les participants mangent dans leurs propres vans et assiettes de viande, soit à la maison des os soit dans la maison. Lorsque le *karādwa'* a mangé - on le sait car un ou plusieurs insectes se sont posés sur la nourriture - les restes de nourritures qui lui ont été offertes sont jetés par terre à l'extérieur de la maison ; c'est *parawān* de manger les restes de ces offrandes.

Durant toutes les étapes de l'exhumation, tout un chacun s'assure que les os ne soient jamais seuls (marcher sur un chemin, manger, s'amuser, puis dormir), c'est-à-dire que les vivants font avec les *karādwa'*/les morts comme ils font avec les vivants ; les *karādwa'* doivent être considérés comme les vivants.

Lorsque le repas est terminé, après avoir offert du bétel au *karādwa'* (partager en tendant les ingrédients à mâcher *pangalawan*), un parent ou un ami sort les « os enveloppés » de la maison et les fait danser aux son et rythme des gongs. A tour de rôle, quelques participants, officiants ou non, se passent les os et dansent autour des joueurs de gongs. Celui ou celle qui fait danser les os sent (*mag-'asaydan*) si le *karādwa'* est joyeux de danser. D'autres instruments comme le « violon » et la guimbarde sont joués. Des joutes de poèmes chantés (*'ambahan*) et de « courts discours en vers » (*'adahiyo*) se mettent en place.

Cette fête est l'occasion pour les participants de chanter, de converser, de raconter des histoires le jour et des mythes la nuit, de jouer d'un instrument et en plus pour les célibataires de se faire la cour. L'atmosphère est celle d'une fête (cette joie est parfois forcée quand la personne exhumée est morte jeune), et de futurs couples mariés se forment à cette occasion.

¹ L'obligation de partager avec le mort est le contraire de « se goinfrer » (*mag-bawag*) dans le sens où une personne mange toute la nourriture sans en laisser pour l'autre dans une relation entre conjoints ou entre parents et enfants. « Ne pas être goinfre » est l'un des conseils prodigués par les parents respectifs des nouveaux époux pendant les palabres de mariage (*pamalayi*).

Comme l'a compris Hertz, *ibid*, p. 75 « ...en constituant la société des morts, la société des vivants se recrée régulièrement elle-même ».

Par contre, nous n'avons pas particulièrement noté que les personnes mariées ou âgées avaient une attitude de jeunes célibataires comme le décrit H. Conklin. Celui-ci parle de « ...manières extraverties... à un *panludan* [autre terme pour exhumation] chacun agit comme si il ou elle était un jeune dandy ou une jeune fille à marier indépendamment du groupe d'âge auquel il/elle appartient ou du statut »¹. Plutôt qu'un rituel d'inversion, les secondes funérailles se prolongent ainsi dans le renouvellement de la vie.

Après le repas, les os enveloppés sont à nouveau rituellement « portés » (*supra*, p. 197) pour demander au *karādwa'* quand il souhaite qu'ils soient cachés dans la grotte. L'un des officiants de l'exhumation le questionne ainsi :

« Toi, quand veux-tu aller à la maison de bois dur ? Le cinquième ou le dixième [jour], ou bien dans un mois ou bien dans un an ? Si tu le veux comme cela soit lourd, si tu ne le veux pas soit alors léger ! »².

Le *karādwa'* est mélangé (*ma-libogan*) encore aux os jusqu'après ce rituel « porter ».

Après l'exhumation, la famille proche (conjoint, enfants et germains) peut garder les os enveloppés cinq ou dix jours, un mois ou une année. Selon le souhait des proches, les os enveloppés peuvent se « promener » de maison en maison en attendant qu'ils soient déposés dans la grotte funéraire³.

Le soir de l'exhumation, un rituel *dāniw* est accompli pour s'assurer que le *karādwa'* ne s'est pas « mélangé à » ('*amot*) des esprits malveillants, et pour le raccompagner à la localité des *karādwa'* si les os ne sont cachés qu'un mois ou une année après l'exhumation dans la grotte funéraire. Quand les os sont cachés le cinquième ou le dixième jour après l'exhumation, le *karādwa'* n'est pas raccompagné à la localité des *karādwa'*, mais il reste enfermé avec les os pour ces quelques jours. Dans ce cas, la maison des os, ou celle des vivants où se trouvent les os, est rendue invisible aux esprits malveillants par les ancêtres

¹ Traduction personnelle de « ...extroverted manners...at a *panlūdan* does everyone appear to be acting as if he or she were a young dandy or marriageable maiden irrespective of their actual age group or status affiliations ». (1955, p. 54).

² *Kawo no kapira pa-'atag sa kanmo balāy tinugas. No sa ka-lima, 'u no sa ka-pulo, 'u no sa sukat, 'u no sa 'usa ka timpo di' ma'an. Kawo no katida di' pag buyat, no dayo pag da'an di' waydi ma'an!*

³ Rituel « pour cacher en un lieu » (*panago'an*) qui suit l'exhumation (*infra*, p. 255).

dāniw. Cinq et dix jours correspondent à la période d'interdits des deuillements, entre le jour de l'inhumation et l'enlèvement des morceaux de bois *pintal*.

Deux interdits sont prescrits en ce qui concerne les os du mort.

- que les os enveloppés se renversent (*ma-waswas*) d'une façon ou d'une autre. Faire tomber les os est un manque de respect comme si on faisait tomber un vivant ; c'est une marque de négligence. S'ils se renversent tous seuls au contraire, c'est qu'ils souhaitent signifier quelque chose aux vivants.
- sortir les os de la maison où ils ont reçu les offrandes pour les faire entrer dans la maison où a eu lieu la mort, ou bien dans une maison habitée par des non parents.

Conclusion

Les secondes funérailles sont la grande fête avant le dernier acte du cycle funéraire, cacher les os (voir ci-dessous). Les os sont préparés et habillés pour aller rejoindre les autres os enveloppés de la parentèle. Le *karādwa'* est définitivement séparé de son ancien contenant. C'est le dernier repas pris par les vivants avec le *karādwa'* et les restes de son contenant, les os enveloppés.

Par contraste avec l'inhumation (la nouvelle est « chuchotée » à cause des esprits malveillants qui pourraient entendre), tous les parents du mort sont invités à l'exhumation ; même des non parents y participent. Les secondes funérailles sont une « fête ». Durant celle-ci, les esprits malveillants sont très peu mentionnés, excepté au début et quand le rituel *dāniw* est effectué pour les écarter des chemins, de la tombe et de la maison, afin qu'ils ne mangent pas les nourritures offertes, et à la fin pour vérifier si aucun d'entre eux ne s'est mélangé au *karādwa'*. L'exhumation concerne essentiellement les relations entre le *karādwa'* et les vivants. Bien que celles-ci soient aussi importantes au cours de l'inhumation, ce sont les relations entre *karādwa'* et esprits malveillants qui primaient alors.

Nous avons remarqué que dans l'ensemble des invocations, l'emploi du nous inclusif ou exclusif avait un sens. Le nous est inclusif (celui/celle qui parle et le mort font l'action ensemble) pendant l'inhumation et le rituel « enlever les morceaux de bois *pintal* ». Par contraste, le nous est exclusif (celui/celle qui parle au mort mais ce dernier est séparé) pendant et après l'exhumation. Ce changement de syntaxe traduit un changement de relation entre les vivants et le mort à l'exhumation.

Après l'exhumation, le mort a un autre état. Tous les os ont été extraits de la terre pour être parés de neuf. La position des os, le crâne en premier, fait penser à celle d'une naissance ; dans le ballot, le crâne est en dessous, flanqué des longs os des membres et recouvert des côtes, omoplates et de tous les petits os des pieds et des mains. Ainsi, le mort retrouve une enveloppe différente ; non pas constituée de chair, de sang, de souffle et de *karādwa'*, mais par d'os et de vêtements comme une autre naissance.

Par contraste, la chair décomposée qui a coulé et s'est mélangée à la terre n'est pas recueillie (comme pour certaines sociétés ; Hertz, *ibid*).

Après l'inhumation, tant que le rituel « cacher les os » n'est pas accompli, le *karādwa'* et les os ne sont pas encore vraiment séparés puisque le premier est raccompagné à la localité des *karādwa'* si les os sont cachés longtemps après l'exhumation (un mois ou une année).

3. 3. « Cacher les os »

Le rituel *panago'an*¹ signifie littéralement « pour cacher en un lieu ». Il consiste à transporter les os enveloppés de la maison des os ou de celle des vivants à la grotte funéraire de la parentèle restreinte ou étendue. Parfois, il est ou était accompli la nuit pour éviter que des non parents ne les voient parce que les gens pauvres en vêtements les volaient. Par contraste aux secondes funérailles, peu de personnes participent à ce rituel dont l'atmosphère est moins enjouée. « Cacher les os » est une histoire de famille nucléaire.

De plus, au cours de ce rituel, les vivants se débarrassent définitivement du corps.

La veille au soir, un rituel *dāniw* est accompli pour appeler le *karādwa'* du mort (s'il avait été raccompagné après l'exhumation) et éloigner les esprits malveillants. Pendant la nuit, les nourritures, le riz et la viande de porc sont préparées rituellement, comme décrit plus haut, jusqu'au matin dans la maison des parents proches du mort.

Au matin, les os emballés sont à nouveau « portés » (*pa-bara*) pour savoir si le *karādwa'* est d'accord pour que ses os soient emmenés ce jour dans la grotte. S'il répond par la négative, ils restent dans la maison des os ou dans la maison habitée jusqu'à ce que le mort soit d'accord. Dans ce cas, il aura acquiescé pour une date ultérieure. Les vivants souhaitent que le mort reste encore quelques temps parmi les vivants.

¹ Racine *tago* « cacher » précédée du préfixe *pa-* qui indique le mode bénéficiaire, « pour ; en faveur de » (*ng* est ajouté devant les racines commençant par une voyelle) et suivie du suffixe *-an* qui indique notamment le lieu.

Les quelques participants qui partent à la grotte avec les os doivent manger avec eux avant de partir. Les os reçoivent de la viande et du riz. C'est le dernier repas avec les os du mort. Puis celui qui porte les os leur dit :

« Allons à notre [inclusif] maison de bois dur ! »¹.

L'officiant part en tête vers la grotte. Arrivés à la grotte, l'officiant enlève les pierres qui la ferment et place les os avec ses parents puis il referme la grotte de suite. Sur le chemin du retour, l'ordre de marche est inversé afin que le *karādwa*' ne suive pas les vivants. Dès que les participants aperçoivent ceux qui reviennent de la grotte, les gongs sont joués. Le repas est servi, mais il n'y a pas d'offrandes spécifiques pour le mort.

Le soir, un rituel *dāniw* est accompli pour raccompagner le *karādwa*' du mort et chasser les esprits malveillants.

Bien que les os soient cachés, le *karādwa*' peut revenir parmi les vivants s'il le souhaite. Il ne reste pas de façon permanente dans la localité des *karādwa*', car les morts sont comme les vivants, ils rendent visite aux vivants. Tant que le *karādwa*' revient, il risque d'être pris par des esprits malveillants, même si le corps du défunt est séparé du *karādwa*' puisque les os enveloppés ont retrouvé leurs parents décédés dans la grotte. Avant l'exhumation, le mort était isolé des autres morts quand il était dans la terre, puis il rejoint les autres morts pendant le rituel « cacher les os ».

Par rapport à l'étude de R. Hertz (1970), le système Mangyan Patag, qui a beaucoup de points communs avec les nombreux exemples et l'interprétation de cet auteur, comporte un rituel en plus des secondes funérailles, celui de « cacher les os » ; c'est une sorte de troisièmes funérailles. Pendant ce rituel, le mort ne revient pas. Le mort, avec ses os habillés de neuf, rejoint définitivement ses ancêtres et le monde invisible (Hertz, p. 92).

Toutefois, c'est un autre rituel dont l'accomplissement est obligatoire au moins une fois, le *'ahaw*, qui achève le cycle funéraire.

¹ *'Atag sa kanta balāy tinuga!*

Sous-chapitre 4 : Honorer tous les morts de la famille

Après la séparation définitive du corps et du *karādwa*, la transformation du *karādwa* n'est pas tout à fait encore achevée. Le rituel *'ahaw* doit être accompli pour permettre le passage de l'état de *karādwa* d'une personne à celui d'ancêtre *'āpu* de tous. Nous allons voir que du point de vue des relations de parenté, la notion de fratrie est fondamentale.

Dans la conception *mangyan*, tant que le *'ahaw*¹ n'est pas accompli, le *karādwa* n'est pas encore transformé en ancêtre :

« Quand l'esprit du mort venu de l'humain est allé jusqu'au porc, le rituel *'ahaw* n'est plus accompli. Cependant, s'il est à nouveau accompli pour lui, le *karādwa* va alors au poulet »².

Cette glose signifie qu'à chaque rituel *'ahaw*, le *karādwa* suit le processus des huit morts. Les *karādwa* des humains ont huit morts. Quand ils sont à la localité des *karādwa*, ils meurent encore. La localité des *karādwa* est donc une étape. Le *karādwa* se transforme temporairement (*mag-panagombaliw*), ou devient (*baliw*) ou se change (*'ilisan*) en un animal (*hayop*) de plus en plus petit qui vit sur terre³. Le cycle de la vie prend fin à la huitième mort, quand le *karādwa* fond/se dissout (*mag-tunaw* ou *mag-titis*) et revient à la terre (*mag-balik sa daga*). Une interlocutrice commente : « cela [cette transformation] est la fin de la vie en temps »⁴.

Ce processus consiste en l'incorporation du *karādwa* d'un mort dans un corps d'animal sauvage de plus en plus petit pendant sept morts, puis en sa dissolution dans la terre. Il faut donc que le *'ahaw* soit accompli sept fois pour que le *karādwa* revienne à la terre. Or, dans les faits, il n'est pas effectué sept fois pour chaque mort, mais d'autres rituels du type *'ahaw*

¹ Le terme *'ahaw* désigne uniquement cette cérémonie pour les morts.

² *'Ud yi pag 'ahawon katida para kay karādwa' mag-ginan sa tawo hanggang sa babuy kay lang tugka. Dapat no 'ahawon man tida tag yi man sa manok.*

³ Il devient par exemple un porc. Lorsque celui-ci meurt, son *karādwa* devient un oiseau ou un singe ou un autre animal, jusqu'à ce qu'il devienne un animal de plus en plus petit tel qu'un insecte (*iyay*) qui peut être « enveloppé dans une feuille d'indigo » (*sinapot sa labong tagom*). Les feuilles de cet arbrisseau sont de très petite taille.

⁴ *Tida pang katapusan ka-buhi kay ka-dugay.*

en moins complets (*hambay*, *hamyang* synonyme *hamintang*¹, *mangibog*² ; voir *infra*) le remplacent ou continuent le processus des huit morts tel que :

« Quand le rituel *hambay* [*ahaw* « partiel »] a été accompli, le *karādwa* appelle son parent vivant à nouveau pour qu'il ait une vie différente »³.

Cette vie différente est à comprendre dans le sens d'un corps différent d'un animal pour continuer le processus des huit morts⁴. Il n'y a pas de correspondance ou de logique entre l'accomplissement du rituel *ahaw* ou les autres rituels (*hambay*, *hamyang*, *mangibog*) et la mort de l'animal en lequel s'est incorporé le *karādwa* ; le *ahaw* ne signifie pas la mort de l'animal en lequel le *karādwa* s'est incorporé, c'est-à-dire « n *ahaw* » est équivalent à « n mort ».

Ce rituel est aussi accompli pour que les morts, en échange des offrandes, ne provoquent pas du mauvais temps, des mauvaises récoltes, des accidents et des maladies chez les humains et les animaux domestiques.

4. 1. Rituel accompli pour qui et par qui ?

Les trois *ahaw* observés étaient accomplis par des bénéficiaires déjà grands-parents. Deux des *ahaw* étaient conduits par un couple, et le troisième par une veuve. Ainsi, une personne accomplit ce rituel quand son père et sa mère sont décédés, c'est-à-dire quand ils ne sont plus en mesure d'accomplir le *ahaw* pour leurs propres parents, germains et enfants décédés. Autrement dit, quand ses parents ne font plus le *ahaw*, elle le fait pour eux, elle prend le relais.

Les bénéficiaires sont les personnes à l'origine du rituel et qui recevront ce qu'ils ont demandé aux *karādwa* des morts concernés. Comme tous les participants sont des parents proches et se doivent d'être présents, ils sont aussi bénéficiaires du rituel.

Le rituel *ahaw* est accompli pour les *karādwa* des morts des parents, des enfants et des germains décédés, c'est-à-dire les consanguins des générations adjacentes en ligne directe, et ceux de la même génération. Le conjoint, s'il est décédé, est le seul affiné concerné. Le *ahaw*

¹ Ces trois termes désignent uniquement ces cérémonies pour les morts.

² Racine *ibog* « amour ».

³ *Pagka nag-hambay kawo, tiday bilang kamo yi pag tawagon siya man para siya tuhay pag kinabuhi.*

⁴ Le cycle des huit morts peut être défini comme un système de métempsychose : « Mot grec : déplacement de l'âme ». « Doctrine selon laquelle une même âme peut animer successivement plusieurs corps. Synonyme transmigration. *Dogme fondamental du brahmanisme* ». Transmigration : « ... 2. Passage (d'une âme) d'un corps dans un autre [...] ».

concerne donc tous les morts des trois générations qui sont appelés pour recevoir ensemble des offrandes.

Ces parents sont morts depuis plusieurs années et depuis très longtemps pour certains (comme les enfants). Les parents du bénéficiaire ont accompli au moins un rituel *'ahaw* pour leurs propres parents, c'est-à-dire pour les grands-parents du bénéficiaire. Les trois générations adjacentes en ligne directe accomplissent, au moins une fois, à tour de rôle le *'ahaw*. Ce rituel est donc effectué à l'infini par chaque génération. A chaque nouvelle mort, quelques années après, les parents en ligne directe et les germains doivent effectuer un *'ahaw* pour ce mort, et les morts plus éloignés dans le temps pour qui un *'ahaw* a déjà été accompli recevront à nouveau des offrandes *'ahaw*. Puis lorsque les morts de G-1 passent à la génération G-2 parce que G0 a des petits-enfants à G+2, ils ne sont plus inclus dans les rituels *'ahaw*. C'est donc une question de trois générations ainsi que d'éloignement temporel et de parenté, puis les morts sont oubliés, mais deviennent autre chose. A partir de la génération G-2, la relation n'est plus celle avec le *karādwa'* qui a disparu, mais celle avec les ancêtres (*āpu*).

Comme chacun se doit d'honorer ses parents en ligne directe décédés, un mort reçoit plusieurs offrandes *'ahaw* ; tous les morts reçoivent des offrandes *'ahaw* de chacun de leurs parents proches. Tous les enfants du mort accompliront un rituel *'ahaw* pour lui, et en même temps pour leurs germains et enfants décédés.

Quand le bénéficiaire accomplit un *'ahaw*, il est aidé par ses enfants (*'anak*), donc une famille nucléaire (*magtal-'anak*) et ses germains (*patar'ari'*). Ses germains effectueront aussi un *'ahaw* pour leurs parents et enfants décédés. Chaque personne participe à tous les *'ahaw* que ses germains organisent.

Une personne qui a beaucoup de germains est certaine de recevoir plus d'offrandes *'ahaw* qu'un enfant unique, lequel n'en recevra que de son père et de sa mère, et éventuellement de ses grands-parents s'ils vivent longtemps. L'obligation d'accomplir le *'ahaw* pour ses parents, afin qu'ils deviennent des ancêtres à part entière, est donc une des causes du divorce des couples qui n'ont pas d'enfants. Il est cependant vrai aussi que les germains accompliront des *'ahaw* pour leurs germains décédés sans enfants. Il faut toutefois plusieurs *'ahaw* ou *hambay*, *hamyang* et *mangibog* pour aller jusqu'au bout du processus des huit morts.

Pour un couple, les époux ne sont pas obligés d'effectuer le rituel de concert. Par exemple, si l'époux décide d'accomplir le *'ahaw* pour ses parents (père et mère), ses germains et ses enfants décédés (l'épouse est donc concernée en tant que mère), ses germains vivants et son épouse l'aideront à rassembler les offrandes nécessaires. Les morts du côté de son épouse,

c'est-à-dire ses affins décédés ne seront pas inclus. Les affins vivants peuvent aider à préparer le rituel mais ils n'ont pas de tâches spécifiques à accomplir au moment du rituel.

Quand un couple effectue le 'ahaw, les affins (pour l'un et l'autre) et les consanguins décédés sont « honorés » en même temps, mais les offrandes sont séparées. Une interlocutrice explique que cette séparation reflète celle en vigueur dans la localité des *karādwa* où ceux-ci, après la mort, sont séparés parce qu'ils ne vivent pas au même endroit du fait qu'ils appartiennent à des familles différentes.

Les Mangyan séparent les « affaires personnelles » (voir, *infra*) des consanguins et celles des affins, comme les morts sont séparés du point de vue de la résidence dans la localité des morts. Un mort rejoint ses consanguins dans la localité des *karādwa*.

Si une veuve accomplit un 'ahaw, elle inclura son époux mais pas les consanguins de celui-ci. Aucun affin n'est donc pris en compte, hormis le conjoint. Tous les germains viennent même s'ils résident dans d'autres hameaux. Quand un père ou une mère, ou les deux, organisent le rituel 'ahaw, leurs germains encore en vie doivent venir, et obligatoirement les enfants de la personne ou du couple initiateur du rituel. Les neveux et nièces ne sont en général pas conviés. Pour le 'ahaw du couple 'Amirat et 'Ulyo, les officiants étaient deux neveux de 'Amirat (fils de ses frères décédés) pour le rituel *dāniw*¹ et la cuisson du riz, et le frère de 'Ulyo pour la cuisson de la viande. Les deux neveux d'Amirat sont venus sans leurs épouses et l'épouse du frère d'Ulyo était présente (sans que ce soit une obligation). Ils sont aidés par les fils et filles avec ou sans leurs conjoints. Les autres neveux et nièces, les cousins et leur conjoint étaient absents car non conviés. Ainsi, le rituel 'ahaw est en rapport avec un couple qui habite une maison près d'une source. Mais la séparation des consanguins par rapport aux affins, au détriment des affins, sur le plan rituel, implique que c'est la fratrie qui est importante. Dans l'analyse du vocabulaire de parenté, nous avons vu que la relation de germanité est le principe de distinction entre les humains, et commande par la distinction de sexe à la génération G-1 les différences de générations et de collatéralité (p. 101). Ce principe structurel se retrouve dans le rituel qui permet au *karādwa* d'un mort de se transformer en ancêtre *āpu*, car la fratrie est initiatrice du rituel : un couple et ses germains ou bien une personne mariée (veuve ou non) et ses germains.

¹ Aucun de leurs fils n'est officiant du rituel *dāniw*.

4. 2. Les offrandes

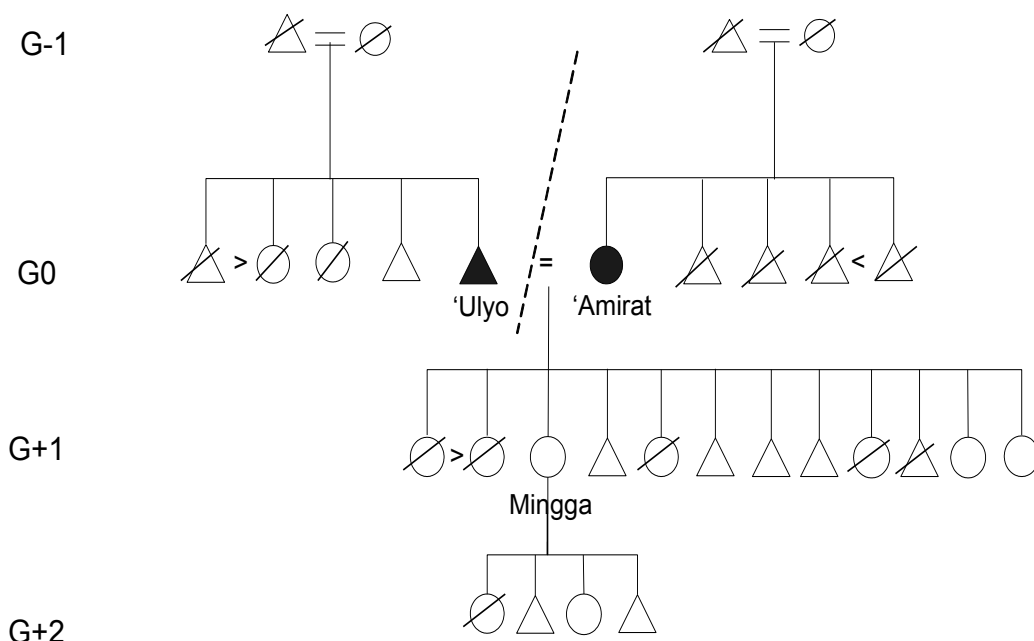
Les offrandes sont principalement de la nourriture (du riz et de la viande de porc), du vin de palme et des ingrédients à mâcher (noix d'arec, feuilles de bétel et de tabac, chaux). De plus, pour chaque mort sont offerts une couverture neuve, une panoplie complète de vêtements neufs selon le sexe du mort, un sac en vannerie aux motifs complexes et éventuellement des colliers de perles (pour les détails, voir, *infra*, « l'exhumation », p. 244).

Rappelons qu'autrefois le coton était cultivé, filé, teinté et tissé, et que de ce fait, rassembler autant de tissus (couverture, jupe, pagne, chemise) était une tâche très longue et laborieuse. Cependant, chaque famille possède un stock de ces « affaires personnelles » qui ne circulent qu'à l'intérieur des familles nucléaires, entre parents et enfants mais aussi entre germains, donc dans une fratrie, pour ce rituel et selon les besoins de se vêtir. Nous avons appelé ces offrandes de vêtements et accessoires les « affaires personnelles » ou les « effets personnels », par contraste aux offrandes de nourritures.

Les offrandes sont fournies principalement par les initiateurs du rituel aidés par les membres de la famille nucléaire. Dans l'exemple du 'ahaw de Amirat et Ulyo, le porc était fourni par le couple initiateur, le riz par certains de leurs enfants et les affaires personnelles faisaient partie du stock d'affaires accumulées au fil des années. Les femmes de la famille nucléaire et les épouses des germains tissent et tressent les affaires personnelles des morts comme des vivants. Le vêtement est mis de côté pour un usage rituel ou bien il est immédiatement utilisé.

Enfin, un rituel 'ahaw ne peut être accompli sans la présence de tous les germains et des consanguins en ligne directe (G-1 et G+1). Par contraste, les affins ne sont pas obligés de participer. Cette règle va de paire avec le fait que les affins morts ne sont pas pris en compte, sauf si c'est un couple qui effectue le 'ahaw ; mais alors, une catégorie d'offrandes, celle des affaires personnelles, est séparée d'un côté pour les affins et de l'autre pour les consanguins.

Pour illustrer l'importance de ce rituel, prenons l'exemple du 'ahaw effectué par le couple 'Amirat et 'Ulyo en décembre 1993. Notons que cet exemple est quelque peu atypique puisqu'un mort de G+2 est inclus. Les relations de parenté avec les morts appelés sont décrites dans le schéma suivant :



Dix-sept parents décédés en tout : chez 'Amirat 4 frères, sa mère et son père. Chez 'Ulyo 2 sœurs, 1 frère, sa mère et son père. 5 enfants (4 filles et 1 fils) et 1 petite-fille (fille aînée de Mingga). 4 générations adjacentes en lignes directes et collatérales (pour les germains de G0 et G+1) sont concernées.

Schéma 16. Les morts de 'Amirat et 'Ulyo

'Amirat nous a expliqué que les affaires personnelles de leurs cinq enfants décédés ont été placées avec celle de son époux, 'Ulyo, car les morts en relation de parenté directe avec lui sont moins nombreux. Pourtant, il y a seulement un mort de plus du côté d'Amirat. Pourquoi les affaires personnelles de leurs enfants ont-elles été mises du côté de leur père alors que l'argument de l'équilibre numéraire est peu convaincant ? Dans la localité des « esprits des morts », leurs enfants résident avec leurs oncles et tantes ou avec leurs grands-parents. Il n'est jamais précisé si c'est du côté des maternels ou des paternels.

De plus, sur le schéma, nous voyons que l'enfant décédé de Mingga reçoit des offrandes dans le cadre du rituel 'ahaw accompli par ses grands-parents, 'Amirat et 'Ulyo. Cet enfant, pour devenir un ancêtre ('āpu) recevra à l'avenir d'autres offrandes pendant les 'ahaw effectués en sa faveur par ses parents et ses germains. Ici encore se dégage, en filigrane, l'importance d'avoir beaucoup de frères et sœurs.

Le diagramme de parenté suivant explique le cas d'un *'ahaw* d'une veuve. Les consanguins décédés de son conjoint ne sont pas pris en compte, mais des consanguins vivants de son conjoint sont venus participer au rituel.

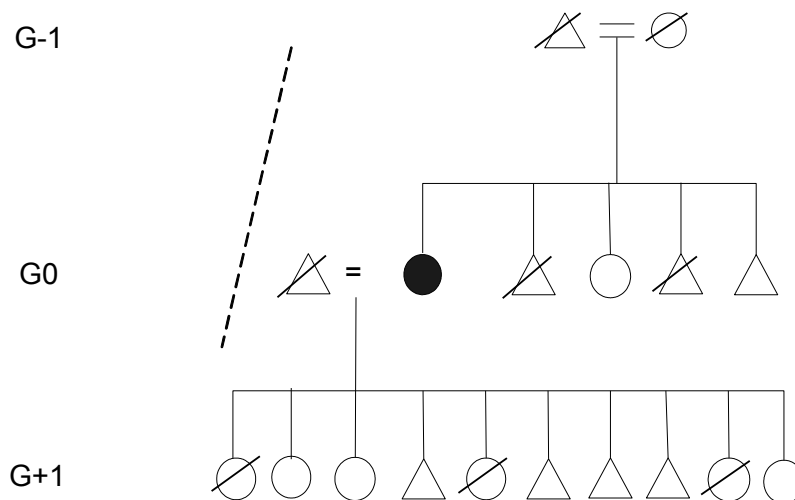


Schéma 17. Les morts de Dongdong

Le lieu du rituel *'ahaw* est une petite « maison » d'environ 2 mètres de hauteur et 1,5 m de largeur construite près de la maison des vivants, pour y placer les offrandes. Cette « maison » se nomme « lieu du *'ahaw* » (*pang/ahaw/an*) ou « maison pour le lieu du *'ahaw* » (*balāy pangahawan*). Son architecture est considérablement moins complexe que la maison ordinaire. Elle ne comprend pas de cloisons et son toit est plat, légèrement en pente. Cette construction ressemble plus à un cabanon qu'à une maison, mais elle est néanmoins appelée « maison ».

Une barrière est construite tout autour du lieu où sont préparées rituellement (p. 228) les nourritures, dans ou à côté de la maison des bénéficiaires, afin que les animaux domestiques n'en mangent pas. Cette barrière répond à un interdit particulier : il s'agit d'empêcher les animaux domestiques de manger les nourritures cuites ou en train de cuire.

Alors que les participants arrivent au fur et à mesure, en fin d'après-midi et avant de commencer, un ou plusieurs officiants effectuent un rituel *dāniw*, dès qu'il fait nuit ; ce rituel vise à chasser les esprits malveillants qui se trouvent aux alentours de la maison. En effet, ceux-ci risquent de manger le riz et la viande, et les participants au *'ahaw* ne seraient pas rassasiés car la nourriture viendrait à manquer. De plus, les données d'autres rituels nous indiquent que les *karādwa* des morts seraient en colère si les nourritures qui leur sont destinées étaient mangées par des « imposteurs », en l'occurrence ici les esprits malveillants (*labāng*).

Les offrandes du *'ahaw* sont toujours faites en pleine nuit. Soulignons à nouveau que la nuit chez les vivants est le jour chez les ancêtres, mais aussi chez les esprits malveillants et dans la localité des *karādwa'*. Nous avons ici une inversion du temps des offrandes : pendant tous les rituels funéraires, les offrandes sont faites le jour parce que les vivants mangent le jour. Pour le *'ahaw* et les rituels *hambay*, *hamyang* et *mangibog*, les offrandes sont faites la nuit et les vivants mangent la nuit avec les morts. Pourtant, pendant tous les rituels accomplis en faveur des ancêtres, les offrandes sont faites le jour comme pour les rituels funéraires. Donc, les rituels *'ahaw* ont quelque chose de particulier par rapport aux autres rituels funéraires, qui indique une rupture entre les morts avant - les *karādwa'* - et les morts après - les ancêtres.

4. 3. Appel, invocations et offrandes aux *karādwa'* des morts

Quand le riz et la viande sont prêts, un ou plusieurs officiants du *dāniw* appellent les *karādwa'* des morts. Ils leur parlent de la même manière qu'aux vivants, par exemple en disant : « Venez, ils ont des offrandes ici... »¹. Ils n'insistent pas trop car si les *karādwa'* espèrent beaucoup de nourriture et qu'il n'y en a pas assez, ils pourraient se mettre en colère.

Les affaires personnelles, puis les nourritures ainsi que le vin de palme et les ingrédients à mâcher sont apportés à la maison du *'ahaw*. Les affaires personnelles sont préparées pendant la cuisson des nourritures. Sorties des coffres en bois et des paniers où elles étaient rangées, elles sont d'abord réparties en tas individuels où elles sont séparées pour vérifier si elles sont complètes pour chaque mort. Puis les tas individuels sont regroupés en deux grands tas selon les relations de parenté, affins et consanguins, avec les bénéficiaires.

L'autre raison que nous donne une interlocutrice pour laquelle les affaires des *karādwa'* des morts consanguins et affins sont séparées est qu'ils seraient honteux pour eux de choisir l'un ou l'autre tas. Cette dissociation est en rapport avec la séparation de résidence des morts dans la localité des *karādwa'* des morts. Les affins et les consanguins y sont séparés puisqu'un mort rejoint ses parents ou ses grands-parents, ou encore un oncle ou une tante. Par rapport à notre exemple décrit dans le schéma, les affaires des morts du côté de 'Ulyo sont séparées de celles des morts du côté d'Amirat. Si une veuve effectue un *'ahaw* pour son mari et ses parents morts de G-1 et G+1, ainsi que pour ses germains décédés, elle fera deux tas :

¹ *'Abala, may handa sida 'asan....*

un pour ses parents et ses germains, et un autre pour son conjoint. Les affaires pour leurs enfants décédés pourront être placées avec celles de ce dernier. En ce qui concerne le sentiment de honte, celui-ci est en rapport aux relations de respect instituées entre affins telles que la prohibition du nom, même pour les cadets, et les interdits de toute offense, qu'elle soit verbale ou physique.

Les offrandes de nourriture sont placées sur le plancher et les affaires le sont sur le toit de la maison du *'ahaw*. Cette différence de niveau dans la maison du *'ahaw* traduit une dissociation des offrandes, bien qu'elles soient pour les mêmes destinataires, par contraste aux rituels funéraires « pré-*ahaw* » (inhumation, « enlèvement des *pintal* », exhumation et « cacher les os ») où les offrandes de nourritures et de vêtements ne sont pas dissociées.

Le nombre d'assiettes contenant de la viande est équivalent à celui des morts conviés et le riz est disposé dans quelques vans dans lesquels les morts mangeront de concert. Dans la vie courante, cela se passe de la même façon. Par contre, une personne ne mange pas avec n'importe qui dans un même van.

Le vin de palme et les ingrédients à mâcher ne sont pas comptabilisés en fonction du nombre de morts concernés mais sont offerts « en vrac ». Par opposition aux offrandes d'affaires personnelles qui sont attribuées individuellement avant d'être rassemblées en deux tas, les offrandes de nourritures sont partagées par tous les morts.

Lorsque toutes les offrandes ont été placées à la maison du *'ahaw* (sur le plancher et sur le toit), les participants se placent autour de celle-ci et s'adressent, tous ensemble, haut et fort, aux *karādwa* des morts en ne prononçant pas leurs noms mais les termes de parenté. Ils disent aux morts qu'ils ont oublié leurs noms. Les morts sont présents parmi les vivants. Le fait que les participants s'adressent à leurs morts de concert provoque une cacophonie, mais aussi beaucoup d'émotions.

Les nourritures sont offertes en premier. En poussant les assiettes d'offrandes vers l'intérieur de la maison du *'ahaw*, les bénéficiaires demandent aux morts diverses faveurs telles que :

- ne pas donner de maladies aux vivants et aux animaux domestiques
- ne pas envoyer de mauvais temps (qui provoquerait une mauvaise récolte)
- ne pas envoyer de « mangeurs de cultures » (rats, porcs sauvages, oiseaux, etc., qui provoqueraient aussi une mauvaise récolte)
- ne pas envoyer de mauvaises choses en général (*sarot*)

- garantir l'abondance des récoltes

Tous les participants s'adressent ensemble directement aux *karādwa'* des morts parents consanguins. Mais un bénéficiaire ne s'adressera pas par exemple à sa belle-soeur décédée. Les affins et les consanguins sont à nouveau séparés.

Les diverses demandes aux *karādwa'* des morts se font par la négative avec le terme *danga* qui signifie « ne...pas ». Il est très fréquent dans les invocations que la négative soit mise en valeur. Les paroles commencent souvent par la négative et se terminent par une demande affirmative. Les thèmes récurrents consistent à nier les événements néfastes, tels les maladies, le mauvais temps, les pestes pour les cultures, et garantir l'abondance des cultures.

Vers la fin des invocations, ils ramènent à eux les assiettes de nourritures (qui seront mangées plus tard par les participants) en disant :

« Les mauvaises choses ont été poussées, là-bas, de l'autre côté de la mer, l'abondance est ramenée à soi, a été aussi ramenée ! »¹.

Les vivants ajoutent qu'ils espèrent que les offrandes les satisferont et qu'il y en a eu assez ; et même s'il n'y en a pas eu assez, ils espèrent que les *karādwa'* des morts ne les sanctionneront pas.

Les offrandes garantissent l'abondance des prochaines plantations, c'est-à-dire que la personne aura une bonne récolte ou comme les Mangyan le disent : « elle aura quelque chose à prendre »². Les bénéficiaires du rituel '*ahaw* font, en les poussant, des offrandes en échange desquelles, ils prennent les récoltes en ramenant les offrandes à eux, et ceci grâce à la bienveillance/l'indulgence des *karādwa'* des morts. Ce mouvement - pousser et ramener - traduit un échange entre les vivants et les morts (ou les ancêtres, car le même type de mouvement est effectué pour les ancêtres). L'action première est toujours de pousser vers les récipiendaires, puis le bénéficiaire ramène à lui. Les vivants donnent d'abord, et reçoivent ensuite ; relation inévitablement inverse pour les ancêtres.

Les affaires sont ensuite offertes. L'officiant du rituel *dāniw*, à travers la vision des ancêtres *dāniw* avec lesquels il est en relation, veille à ce que les *karādwa'* des morts mangent et prennent des vêtements quand les bénéficiaires s'adressent à eux en ces termes :

¹ '*I-duhol yi ti mga sarut, 'ati di' sa dipay dagat ! Butung di' ti 'ūya, nabutung di'!*

² *May pag bu'ol siya.*

« Ces vêtements si vous les aimez, choisissez et mettez-les ! Il y a ces perles, portez-les ! »¹.

Les bénéficiaires du rituel demandent à l'officiant du *dāniw* : « Alors, [ils en] ont déjà pris ? »². Celui-ci répond : « Oui, [ils en] ont déjà pris ! »³. Ensuite, les affaires sont légèrement poussées sur le toit, vers le soleil couchant, afin que les maladies aillent là-bas, au loin de l'autre côté de la mer, dans les arbres, les pierres et l'eau.

Le petit geste « pousser » implique que les choses néfastes sont éloignées de soi quand les nourritures et les affaires sont offertes ; puis, à la fin des invocations, lorsque ces offrandes sont ramenées à soi, ramènent l'abondance.

Après que les *karādwa'* des morts aient mangé, les bénéficiaires mangent. Manger avant que les *karādwa'* des morts n'aient mangé serait néfaste parce que irrespectueux des morts. Toutes les nourritures données aux morts sont mangées par les vivants pendant un repas ultérieur, après que ces derniers aient mangé les nourritures cuites en dernier. En outre, il est *parawān* de donner ces nourritures aux animaux domestiques, comme celles jetées par terre à l'extérieur de la maison lors de l'exhumation.

Après le repas, l'officiant du *dāniw* et les ancêtres avec qui il est en relation raccompagnent les *karādwa'* des morts à la localité des *karādwa'*. Ceci montre que les morts ne sont pas encore des ancêtres. En effet, les ancêtres ne sont pas appelés ni raccompagnés en leur lieu de résidence lors des rituels accomplis en leur faveur.

Puis les vêtements, les couvertures et les accessoires sont rangés et certains seront distribués au fur et à mesure des besoins des membres de la famille nucléaire. D'autres serviront pour un autre rituel '*ahaw* ou d'autres rituels en faveur des morts. Ces affaires sont donc réutilisées plusieurs fois ; il y a circulation car il y a stockage, mais uniquement à l'intérieur de la famille nucléaire, de génération en génération. Chaque mort n'est pas associé à un vêtement ou une couverture, c'est un stock qui circule dans la famille nucléaire. Les vivants puisent dans le stock quand ils en ont besoin pour eux ou pour les morts. Ces vêtements peuvent servir à plusieurs morts ; tant qu'ils ne sont pas portés par les vivants, ils repartent dans le « stock commun ». Une fois porté, un vêtement ne peut plus être offert à un mort ; il devient autre chose, une « enveloppe » définitive associée à une personne, comme les tissus enveloppent les os exhumés. C'est une sorte de seconde peau.

¹ 'Inda ti mga rutay no kamo magka-'ibog pag pili lang 'inda pag 'i-su'ot 'inda 'uno' may 'imaw pag su'ot lang !

² Nabi, naka-bu'ol yi 'aw?

³ Ay, naka-bu'ol di' !

Le premier *'ahaw* est effectué en faveur du mort après le rituel « cacher les os » (*panago'an*), donc plusieurs années après sa mort. Le laps de temps entre la dissimulation des os et le *'ahaw* est variable, ainsi que celui entre les différents *'ahaw*. Certains morts recevront plusieurs fois des offrandes *'ahaw*. Cela dépendra des bénéficiaires du rituel (germains et parents en ligne directe) qui fournissent une quantité de « richesses » non négligeable, notamment un sac de riz de 75kg et un porc adulte. Nous avons vu que les nouvelles affaires personnelles n'étaient pas tant une contrainte du fait de leur stockage.

Dans tous les cas, le *'ahaw* doit être effectué plusieurs fois pour que le *karādwa*' du mort incorpore un animal plus petit. Les Mangyan ne comptent pas le nombre de *'ahaw* accomplis pour chaque mort. Ce que nous savons est qu'il est effectué en premier au moins une fois, puis le rituel *hambay*, puis le rituel *hamyang* (synonyme *hamintang*) et le rituel *mangibog* sont accomplis.

Le rituel *hambay* est une variante du *'ahaw*, mais il est accompli dans la maison des bénéficiaires, car il n'y a pas de maison *'ahaw* d'une part et les vêtements sont dits ne pas être distribués aux morts mais rangés (*bugtang*) pour être utilisés à nouveau pour un autre rituel d'autre part.

Le rituel *hamyang*, aussi appelé *hamintang*, est un rituel *'ahaw* sans maison et il n'inclut pas d'affaires personnelles pour chaque « esprit des morts » en relation de parenté mais pour une partie d'entre eux seulement. Par exemple, sur dix parents décédés, cinq recevront des vêtements, deux autres des couvertures et trois d'entre eux des vanneries. Enfin, le rituel *mangibog* est un *'ahaw* sans vêtements ni couverture ni maison du *'ahaw*. Autrement dit, il consiste uniquement à offrir des nourritures et il est effectué en faveur d'un seul mort qui est la cause d'une maladie (par exemple, un grand-père ou une grand-mère). Il est donc accompli ponctuellement¹.

Récapitulons :

¹ Voici deux invocations dédiées au mort qui a provoqué la maladie : « Toi le mort aime, aime toi ici, tu dois aimer, aimer. Nous [exclusif] avons déjà mangé [le nouveau riz], c'est à toi de manger, nous [exclusif] avons mangé il y a quelque temps, toi mange à ton tour ceci ! » (*Kawo pag nangamatay 'ibog 'ibog kawo sitay, dapat 'ibog 'ibog. Nakan'an yi kami, kawo pag ka'on waydi, kami nagka-ka'on yi sitay, kawo pag ka'on waydi 'inda !*). Ou : « Même si nous [exclusif] avons déjà mangé en premier le riz, ne nous parle pas, nous t'en donnons aussi ! » (*'Una kami 'un'an nagka-ka'on paray sitay, danga kawo magpang'abay'abay, kawo pag ka'on di' waydi !*).

Tableau 1. Les différents rituels pour honorer les morts

nom du rituel	ordre et fréquence	offrandes et récipiendaires
<i>'ahaw</i>	en premier au moins une fois	Maison + Nourritures + Affaires personnelles pour chaque mort
<i>hambay</i>	en second plusieurs fois	Nourritures + Affaires personnelles pour chaque mort
<i>hamyang</i>	en troisième, plusieurs fois	Nourritures + Affaires personnelles pour une partie des morts
<i>mangibog</i>	ponctuellement, tant qu'il est nécessaire	Nourritures seules pour un seul mort

Ces rituels permettent à l'esprit des morts de se transformer à chaque fois en un animal plus petit, puis de revenir à la terre.

Conclusion

Au cours de ce rituel, les vivants et les morts sont ensemble. Les vivants les appellent, les font venir. Au moment des offrandes, on a l'impression qu'ils sont là, au sein de la famille nucléaire initiatrice du *'ahaw*. Le plus intéressant est que les défunts affins et les défunts consanguins soient séparés. La localité a plus de valeur que l'affinité parce que les affaires personnelles sont séparées en deux tas ; c'est-à-dire les affins d'un côté et les consanguins de l'autre.

Le *karādwa'* d'un mort a besoin d'offrandes pour se transformer en animal de plus en plus petit. Néanmoins, sa réduction concorde avec des relations de parenté toujours présentes. C'est à sa disparition complète que les relations de parenté disparaissent. Cette interruption

des relations de parenté semble être synonyme d'une nouvelle relation entre les vivants et une autre catégorie d'entités appelées ancêtres.

Les rituels *'ahaw* sont les derniers au cours desquels les vivants ont des relations à des morts qu'ils ont connus. A partir de G-3, les *karādwa'* de ces parents ne sont plus appelés pour recevoir des offrandes quelles qu'elles soient. Les termes de parenté de cette génération (*'umput*) jusqu'à la génération -7 (tous les *pupu*, voir schéma 4, p. 88) sont construits avec la racine *pu*, comme *'āpu* (ancêtre). L'extension des générations correspond au long processus funéraire. C'est un éloignement du mort dans le temps. Autrement dit, un principe temporel gradue les morts. Le mort de G-3 n'est plus nommé, il a rejoint le stock des ancêtres « anonymes » qui vivent sous terre. Il ne s'agit plus de la relation avec le *karādwa'* des morts, mais de la relation aux ancêtres *'āpu*, plus générale au niveau de la société.

Pendant l'exhumation, les vivants mangent avec le mort dans la maison des os ou dans la maison des vivants, alors que pendant le *'ahaw*, les vivants mangent dans leur maison et les morts dans une maison qui leur est propre. De plus, les nourritures offertes aux os sont mangées par les animaux domestiques et non par les humains, car ce serait *parawān*. Pendant le *'ahaw*, les nourritures pour les morts sont mangées par les humains et non pas par les animaux domestiques, car il n'y aurait pas d'abondance et ce serait aussi *parawān*. Donc, la relation aux morts n'est pas la même. Au cours du *'ahaw*, aucun vivant ne mange avec eux, mais les vivants mangent leurs nourritures. A l'exhumation, les vivants mangent avec le mort, mais pas sa nourriture qui est ensuite jetée.

En mangeant cette nourriture destinée aux morts pendant le *'ahaw*, ce sont les bienfaits de l'abondance qui sont ingérés par les bénéficiaires. Lors des secondes funérailles, l'ingestion des nourritures des os d'un mort provoque la mort. Par contraste, pendant le rituel *'ahaw*, l'ingestion des nourritures pour les morts par les animaux domestiques provoquent la mort/l'absence d'abondance, ce sont les vivants qui doivent manger toutes les nourritures offertes aux morts.

Un autre contraste concerne le moment du repas. Les offrandes et le repas du *'ahaw* ont toujours lieu en pleine nuit, tandis que ceux de tous les rituels funéraires « pré-*'ahaw* » se font en plein jour. Ces trois oppositions - nuit/jour, manger avec/manger à part et offrandes mangées par les animaux/offrandes mangées par les vivants - révèlent qu'il y a deux niveaux dans les rituels funéraires : avant et après la dissimulation des os.

En ce qui concerne les invocations, celles du *'ahaw*, prononcées pour tous les morts de la famille étendue à la fratrie et leurs parents, sont plus générales par rapport à celles faites au mort au cours du rituel *mangibog* accompli en faveur d'un seul mort et par une famille

nucléaire. En effet, les invocations du *'ahaw* incluent les catastrophes naturelles, maladies, accidents des humains mais aussi des animaux, abondance, etc.

Dans les invocations du *'ahaw*, qu'est-ce qui s'oppose à l'abondance ? Ce sont les maladies et les catastrophes naturelles provoquées par des relations aux morts qui ne sont pas respectées. Les morts attendent des vivants des offrandes pour qu'après sept incorporations en un animal de plus en plus petit, ils reviennent à la terre ; ainsi, les vivants bénéficient de l'abondance que les morts leur octroient.



Photo 3. La tombe est identifiée

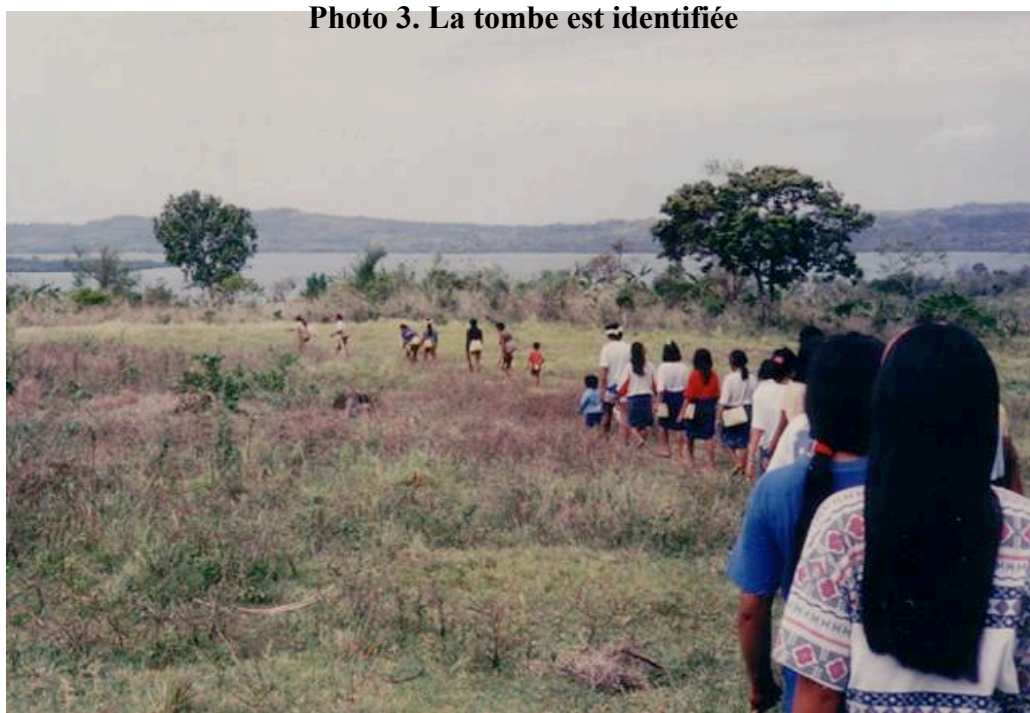


Photo 2. Marche vers la tombe



Photo 5. Creusage



Photo 6. Creusage

Photo 4. Défric





Photo 7. Les os sont placés dans la couverture

Photo 8. Les os apparaissent



Photo 9. Les os sont placés dans la couverture



Photo 10. Ils sont habillés



Photo 11. Un neveu danse avec sa tante 'Ampan (les os enveloppés)



Photo 12. Un officiant danse avec sa nièce 'Ampan



Photo 13. 'Ampan est belle!



Photo 14. Repas du mort



Photo 15. Une tante mange avec sa nièce 'Ampan dans la maison des os



Photo 17. La grotte funéraire, l'entrée est fermée de pierres



Photo 16. La grotte ouverte

Photo 18. 'Ampan rejoint ses parents



Photo 19. Les ancêtres de la parentèle

Conclusion du cycle des rituels funéraires

L'étude des rituels funéraires, processus qui transforme le mort en ancêtre, a permis de montrer comment chaque parentèle restreinte est ancrée, de façon permanente, dans le sol et la localité à travers deux relations. La première est la relation aux esprits malveillants associés aux morts de la parentèle. Ceux-ci sont rassemblés et enfermés au *karurayan*. La seconde est la relation aux morts exhumés qui sont cachés dans la grotte familiale. Ces morts exhumés, devenus ancêtres, sont ensuite en relation avec les vivants sous la forme des ancêtres *'āpu*. Le mort a été réinséré socialement en tant qu'ancêtre après avoir été séparé des vivants. D'autres formes d'ancrage dans la localité, mais temporaires, se manifestent par la maison-tombe, la maison des os et la maison du *'ahaw*. Puis les os enveloppés sont déposés dans une maison définitive, la grotte funéraire.

La mort est confirmée par le fil cassé du souffle, et le corps est positionné selon la direction des morts perpendiculairement à la course du soleil. Le *karādwa'* revient chez les vivants mais, si cela est dangereux pour les vivants, cela l'est aussi pour les *karādwa'* qui risquent de se faire prendre par les esprits malveillants. De plus, les *karādwa'* seuls (non répartis sur un corps) n'ont pas de « jugeote » (*bu'ot*) ; c'est une grande différence entre les vivants et les *karādwa'* des morts. C'est séparé du corps que le *karādwa'* va se transformer pour devenir un ancêtre.

Le rituel « attacher » avec des fils de coton fait semblant de redonner du souffle au mort et reconstitue un corps temporaire alors que le *karādwa'* va résider à la localité des *karādwa'*. Le souffle du mort (les fils de coton) donne un corps au mort comme le « souffle » (fils de coton qui attache les deux tiges de bambou) du riz donne de l'abondance (p. 304) et comme le fil de coton retient le souffle dans le corps du nouveau-né.

Par opposition aux ancêtres qui résident sur et sous la terre, le cadavre ne peut pas toucher la terre même à l'emplacement de la tombe. Tous les lieux où le mort réside sont appelés « maisons », mais elles sont différentes puisque toujours suivies d'un attribut : du cadavre, des os, de bois dur.

Le nombre de jours qui constitue le laps de temps autorisé entre les rituels, le plus souvent dans les discours, est par ordre d'occurrence le cinquième puis le dixième jour (le huitième et le douzième jour n'ont qu'une ou deux occurrences).

Pendant tout le processus funéraire, les porcs sont les animaux tués. Les poulets ne sont pas utilisés comme offrandes pour les morts mais, entre autres, pour les ancêtres *dāniw*, les *karādwa'* des vivants et l'abondance du riz. Cependant, après le rituel d'exhumation pour un humain marié, son conjoint accomplira le rituel *kuwit* qui consiste essentiellement à tuer et partager un poulet entre le conjoint vivant et le conjoint mort pour que le conjoint vivant puisse se remarier¹. Sinon, le *karādwa'* du mort provoquera la maladie envers son conjoint encore en vie ou envers les parents de ce dernier. Le poulet est ici le signe d'une nouvelle relation avec un autre conjoint que le mort.

Les officiants des rituels sont interchangeable à l'intérieur de la parentèle. Les limites sont en général les générations adjacentes et les germains ou cousins germains et le conjoint, mais il ne s'agit jamais des affins (hormis pour le rituel *kuwit* ci-dessus). Chacun accomplit les rituels pour son conjoint, son germain, son enfant, son père et sa mère. C'est une affaire de maison, de source, d'ancêtres *dāniw* en relation avec un membre de la famille² et du *karādwa'* du mort.

Les funérailles consistent en un long processus qui remplace l'unité de la personne vivante en la dissociant en ses trois composantes, lesquelles ont trois destins différents. La composante « souffle » disparaît et est remplacée par des fils de coton, la composante *karādwa'* va à la localité des *karādwa'* et la composante corps est inhumée. Le *karādwa'* du mort reste d'abord lié au corps puis il se voit attribuer un nouveau corps en celui d'animaux de plus en plus petits alors qu'il ne reste du corps initial que les os enveloppés de tissus.

Il importe de transformer les morts pour qu'ils deviennent des ancêtres. Le coton est un lien entre les vivants et les autres êtres. Il sert aussi à refaire des enveloppes. Le résultat des funérailles constitue les ancêtres ; transformer le mort, c'est relancer la vie, d'une part avec l'abondance des cultures garantie par les morts et les ancêtres, et d'autre part avec les descendants futurs engendrés par les jeunes gens qui se rencontrent, entre autres, pendant la fête de l'exhumation.

L'opposition chrétienne « vie sur terre » et « vie au ciel » renvoie à des « états » non pertinents pour les Mangyan ; ils ont un périple cyclique constitué de mouvements/de moments. Autrement dit, les « états » de vie et d'ancestralité ne sont pas en opposition mais constituent un cycle, un passage entre deux « états » avec comme lien le *karādwa'*. La

¹ Le poulet est fourni par un affin (l'un des beaux-parents ou un « beau-germain »).

² Rappelons que chaque parentèle « restreinte » (famille nucléaire + C1 et C2), et autrefois chaque famille nucléaire, comme chez les Buhid, a un officiant du *dāniw*.

personne Mangyan se transforme donc tout le temps, de la naissance jusqu'à la transformation en ancêtre *'āpu*.

Les relations aux morts expriment l'idée que les morts doivent être traités comme les vivants (manger avec, se vêtir, se réjouir, etc.), car les ancêtres font vivre les vivants ; c'est la mort qui montre le chemin de la vie. Toutes les actions particulières aux rituels funéraires ne doivent pas être accomplies au quotidien, car ce serait *parawān* ; il y a une inversion entre le « monde » des vivants et celui des morts.

Pour chaque rituel funéraire où il y a des offrandes de tissus, celles-ci sont emportées ou ne le sont pas par le *karādwa'*. À l'inhumation, pendant laquelle les vivants s'assurent que le *karādwa'* du mort aura un corps même différent de celui des vivants, les affaires personnelles sont emportées par le *karādwa'*. Le corps du mort a été lié et délié par des fils de coton qui reconstituent un corps pour le *karādwa'* du mort. À l'exhumation, les Mangyan rapportent que les affaires ne sont pas emportées par l'esprit du mort parce qu'elles sont pour les os. Elles enveloppent les os, les maintiennent droits pour reconstituer une autre forme pour l'être. Par contraste à l'inhumation, les os exhumés sont placés dans une enveloppe de tissus (couverture/s et vêtements) en position inverse de celui d'un vivant, ou dans la position d'un fœtus qui sort de la matrice de la mère (tête en premier puis les grands os des bras et des jambes puis tous les petits os annexes). L'exhumation est comme une nouvelle naissance, une nouvelle forme. Ce « nouveau-né », sous forme d'os habillés est ensuite placé dans une grotte. Puis, pendant les rituels *'ahaw*, le *karādwa'* du mort est à chaque fois appelé pour recevoir des offrandes dont des « affaires personnelles » qu'il emporte à la localité des *karādwa'*. Ces offrandes insèrent le *karādwa'* du mort dans le processus de transformation en animal de plus en plus petit jusqu'à revenir à la terre à la huitième mort.

Les *karādwa'* reviennent à la terre ou bien s'écoulent dans la terre pour rejoindre le monde souterrain *Parawān* où habitent les ancêtres garants de l'abondance des cultures et des mariages. Fondre comme de la glace signifie que les *karādwa'* se transforment en eau qui s'écoule dans la terre et rejoint la rivière/source unique du « monde » souterrain, appelée *Bināgaw*. Le *karādwa'* quitte la surface de la terre pour disparaître dans la terre. Les huit morts correspondent aux huit générations de G0 à G-7. Une personne intègre le statut d'ancêtre en passant par huit générations, huit morts, et le cycle complet des rituels funéraires. Celui-ci fait passer le *karādwa'* et le corps par plusieurs étapes que nous récapitulons dans un tableau :

Tableau 2. Cycle funéraire

relation/rituel	localisation du <i>karādwa'</i>	forme corporelle
vie	sur le corps (<i>bilog</i>)	corps en mouvements
inhumation	vagabonde puis localité des <i>karādwa'</i>	cadavre (<i>bangkay</i>) dans la terre
« enlever les bois pital »	localité des <i>karādwa'</i>	cadavre se décompose
exhumation	localité des <i>karādwa'</i>	os enveloppés
« cacher les os »	localité des <i>karādwa'</i>	os dans la grotte funéraire
<i>'ahaw</i>	incorpore un animal de plus en plus petit (cycle des huit morts)	os dans la grotte funéraire
<i>'āpu</i> ancêtre, autre type de relation	a fondu dans la terre	os dans la grotte funéraire

Ainsi, « la boucle est bouclée » pour ce qui est du processus du traitement des morts ; autrement dit, de la transformation des vivants en ancêtres.

Le *karādwa'* risque de devenir un *labāng* tout au long du cycle des rituels funéraires, surtout avant l'exhumation et ensuite pendant les rituels où il est appelé pour recevoir les offrandes (exhumation, « cacher les os » et rituels d'offrandes). À chaque fois, l'officiant du *dāniw* le raccompagne à la localité des *karādwa'*. C'est seulement après la complétude de tous les rituels funéraires, et quand il devient un parent à G-3, qu'il ne sera plus appelé pour venir chez les vivants en tant que *karādwa'* mais en tant qu'ancêtre (*'āpu*) et qu'il n'y aura plus de risque qu'il devienne un *labāng*.

Ces conclusions concordent avec une glose remarquable, recueillie par H. Conklin :

« Nos [exclusif] morts sont ce qui est le plus notre [exclusif] Dieu »¹.

L'exception des secondes funérailles aux Philippines contraste avec le cycle funéraire des Mangyan Patag qui ressemble en bien des points aux séquences rituelles des cycles funéraires des sociétés de Malaisie et d'Indonésie où l'exhumation est accomplie. Il est possible de comparer ces points communs grâce au travail de Hertz. Nous ne rapporterons pas, dans le

¹ *Kanmi pinagka-diyus kanmi mga nangamatay !* (1955, p. 228).

cadre de ce travail, tous ces points mais en citerons quelques uns qui apparaissent plus saillants, tels que p. 53 « [...] la route qui mène dans l'autre monde est semée de périls de toutes natures, et l'âme ne parviendra pas au terme de son voyage si elle n'est pas conduite et protégée par quelques puissants psychopompes [...] » ou encore p. 53 (note 2) « [...] la croyance [...] en une transmigration de l'âme après la mort dans le corps de ces animaux se rencontre fréquemment dans l'Archipel Malais [...] ».

Hertz avait déjà noté l'étroite parenté entre les rites funéraires et les rites de naissance ou de mariage dans beaucoup de sociétés (*idem*, p. 87). Chez les Mangyan Patag, l'étroite parenté est instaurée avec les rituels agraires, que nous étudions dans le chapitre suivant, dans lesquels des actes ou des objets sont communs aux funérailles.

Chapitre 5 : Le riz

5. 1. Origine du riz

5. 2. Bināyi et les « mères du riz »

5. 3. Rituels « saigner »

5. 4. Rituels de plantations du riz

5. 5. Croissance du riz

5. 6. La moisson

5. 7. Manger le riz nouveau

5. 8. Première consommation des autres plantes cultivées

Conclusion

Nous avons vu que le dernier rituel du cycle funéraire, le rituel *'ahaw*, concerne l'abondance de tous qui est demandée à des *karādwa* en passe de se transformer en ancêtres (*'āpu*). Au cours des rituels du riz, l'abondance de toutes les plantes cultivées est aussi sollicitée, mais sur un plan familial. De plus, aucun rituel de la culture du riz dans son exécution ne concerne la société tout entière, en contraste avec de très nombreuses sociétés de l'Asie du sud-est où l'agriculture est l'affaire de toute la société (exemple des Buna' de Timor ouest¹ ; pour le millet à Kei, Indonésie², etc.).

La nourriture de base quotidienne des Mangyan Patag est principalement constituée de tubercules (patates douces, maniocs, taros et ignames), de bananes plantains, de maïs et de riz. Chaque année, les familles nucléaires (*magtal-'anak*), qui habitent des maisons localisées autour d'une source, cultivent un champ de riz³ et s'en occupent avec grand soin. De nombreux auteurs dont H. Conklin (1955, p. 190), R. Kasberg (1994, p. 62) et M. Miyamoto (1988, p. 99) ont écrit que le riz était la nourriture la plus importante bien qu'elle soit moins consommée que les autres. Aucun des auteurs n'a expliqué les raisons de cette valorisation. Cependant, M. Miyamoto note que c'est la nourriture des rituels. En effet, seul le riz est offert aux morts et aux ancêtres. Aucune autre nourriture végétale n'est offerte. Ainsi, le riz est la nourriture rituelle par excellence et aussi celle qui est la plus prisée pour son goût et sa qualité nutritionnelle⁴.

Bināyi est l'ancêtre en relation avec le riz. Nous l'avons déjà rencontrée sur le chemin des *karādwa*, mariée à « l'ogre » Bulungabung. Dans le cycle des rituels funéraires, Bināyi aide les *karādwa* des morts à passer leur maison pour se rendre dans la localité des *karādwa*. Elle participe donc à la transformation des morts en ancêtres. Dans les discours, une phrase nous a particulièrement frappés :

« Respecter les plantes cultivées est aussi comme pour les morts. Si tu ne respectes pas les plantes cultivées, il y aura beaucoup de 'mangeurs de culture'⁵ qui

¹ C. Friedberg, 1980.

² C. Barraud, 1979.

³ *Oriza sativa* L. (Gram.) [Graminae]. D'après H. Conklin, dans les années cinquante, il y avait quatre-vingt-dix variétés environ.

⁴ Les Mangyan disent souvent qu'après avoir mangé du riz, ils sont plus vigoureux (*ma-bisog*) pour effectuer des activités. Par contraste, deux heures après avoir mangé du manioc, le corps est faible (*ma-lubay*) et on a encore faim.

⁵ *Kumara'on* est construit de la racine *ka'on* « manger », de l'infixe *ra* qui marque le pluriel et de l'infixe *um* qui exprime la voix agentive. Ces prédateurs des plantes cultivées sont les mammifères, les insectes et les oiseaux.

s'accrocheront à tes plantes, et ton abondance se perdra ; tu n'auras pas d'abondance, l'abondance sera dans d'autres maisons que la tienne »¹.

Nous sommes donc partis de cette intéressante comparaison avec les morts et tout au long de la description des rituels agraires, nous développerons les nombreux points communs entre ces rituels et les rituels funéraires.

Le riz chez les Mangyan Patag est distingué en riz sur pied ou paddy *bunggo*’, synonyme *paray*, aussi appelé la « base du paddy » *pū'on paray*. Les autres termes du vocabulaire du riz sont : *'uhay* : panicule ou épi ; la locution « là où il y a des épis » (*sa ma-'uhay*) désigne le champ de riz dont le synonyme est « lieu du paddy » *parayan* (racine *paray* « paddy » et suffixe locatif *-an*) ; *tingas* : riz vanné (de sa paille) non séché ; *'ūyas, pasi'an paray* ou *pasi'* : riz vanné (de sa paille) et séché non encore pilé (qui peut donc être planté) ; *'upā* : écorce de la balle ; *'uhot* : paille du paddy coupé ; *dayami* : paille/chaume, partie de la tige du paddy restée dans le champ ; *gihok* : fouler le riz au pied (« battre ») pour détacher les grains de l'épi ; riz décortiqué *binugas* ; grain de riz (décortiqué ou non) *butir*² ; riz cru ou vert (terme commun à toutes les plantes) *latuy* ; riz mûr (*idem*) *luto'* ; riz cuit *pa'ig*.

5. 1. Origine du riz

Le riz est d'origine humaine, comme dans beaucoup de société de l'Asie du Sud-est (Cf. Mabuchi, 1964). Ici, il n'est pas question de sacrifice comme chez les Palawan (N. Revel Tome I, p. 161), mais de la disparition d'un enfant qui est remplacé par un plant de riz. Si le riz est important sur le plan rituel, il n'est pas dissocié du maïs dans le mythe³ :

« ...Autrefois, paraît-il, un couple eut deux enfants très longtemps après le mariage. Puis leurs enfants chéris disparurent subitement. Les parents pleurèrent beaucoup. Un vieux/une vieille⁴ aux cheveux blancs vint les voir et leur dit de s'occuper de ce

¹ *'Imaw diman ga sa namatay waydi kay mag-galang sa halaman. Dahil no 'unman kawo pag galangon ti halaman, mayamo kumara'on tig sabit sa kanmo taranom ; 'anggan kanmo pa-'ūya pag talang, balaw kawo pag 'ūya'an, 'ati sa 'iba basad balāy kanmo 'ūya.*

² Ce terme désigne une unité de quelque chose de petit comme une perle, une graine, etc.

³ Notons que le mythe de l'origine de la noix de coco est quasi identique à celui du riz.

⁴ Terme indifférencié *gurangon*.

plant et de cet autre plant qui poussaient au pied de l'étauçon (sans leur dire que c'était du riz [*paray*] et du maïs [*ma'is*]).

Plus tard, l'un des conjoints dit : « Conjoint, quelle est cette plante ? ». L'autre répondit : « Je ne sais pas, n'y touche pas, peut-être est-ce néfaste, *parawān* ? ».

Alors que les conjoints dormaient, le vieux dit (dans leur rêve) : « C'est ce que vous cherchiez, vos deux enfants, ce sont eux ». Il dit encore : « Ne les gaspillez pas, il faudra tous les planter à l'avenir ! ». Le riz [*paray*] eut une panicule [*'uhay*] qu'ils rangèrent. L'année d'après, ils plantèrent cette panicule de riz et cet épi de maïs [*ma'is*]. Un épi de riz est devenu une moisson qui a rempli une maison. Ce fut pareil pour le maïs »¹.

[Exégèse : autrefois, les humains ne mangeaient que des feuilles d'arbres puis un ancien ordonna : « Plantez à la base de l'étauçon ! ». Ainsi, un grain (*'usa ka butir*) donna un grand panier plein de riz cuit, un morceau de grain (*'usa ka pulud butir*) donna une marmite de riz cuit].

Le riz a donc une origine Mangyan humaine², c'est-à-dire intrinsèque à la société Mangyan. Dans ce mythe, cette information nous est donnée en filigrane par rapport au mythe d'autres sociétés où est raconté le sacrifice humain. Un couple qui n'a pas eu d'enfants pendant longtemps (qui n'était pas fécond/fertile) donne³ finalement naissance à deux enfants qui disparaissent. Un vieil inconnu (probablement un ancêtre puisqu'il leur parle en rêve), remplace leurs enfants par deux plantes qui donnent une abondance extraordinaire. De plus, le riz et le maïs sont germains.

Les différents termes, qui désignent le maïs (*ma'is*⁴) sous ses diverses formes sont : *pū'on ma'is* : un pied de maïs ; *bukag* ou *puso' ma'is* (*puso'* signifiant « cœur ») : un épi de maïs ; *buskad* : égrener les épis de maïs ; *binuskad bukag* : épis de maïs égrenés ; *sinugba ma'is* : maïs grillé sur les braises ; *sinanglay ma'is* : maïs grillé à la poêle ; *ginatong ma'is* : maïs bouilli ; *ginata' ma'is* : maïs bouilli au lait de coco. Tous les termes des différentes façons de cuire le maïs sont composés du terme maïs attribué du terme désignant le type de cuisson

¹ Le mythe en minangyan est inséré dans l'annexe p. 434.

² Cette version du mythe n'est pas complète puisqu'une interlocutrice dit par ailleurs que les fleurs de bananier étaient autrefois les seins des femmes.

³ Nous avons écrit que « le couple a donné naissance... », car en minangyan un père qui vient d'avoir un enfant « a eu un enfant/a enfanté » (*nanganak*) comme la mère.

⁴ *Zea mays* L. (Gram.) [Graminae]. Sept variétés sont connues des Mangyan Patag (H. Conklin, 1953, p. 177).

(commun à toutes les plantes). Autrement dit, il n'existe pas de terme propre comme pour le « riz cuit » *pa'ig*.

L'origine humaine du riz se retrouve aussi dans la métaphore exprimée par une interlocutrice qui, ayant nourri un enfant orphelin grâce aux biberons de « lait » de riz réduit en farine et bouilli, dit que :

« Le paddy [*paray*] est le plus notre mère, c'est ce qui est le plus notre sein »¹.

Dans la trentaine de mythes recueillis, le riz, que ce soit le paddy ou le riz décortiqué (*binugas*), est profusément présent sous forme par exemple de huit champs, de huit sacs de riz, etc. ; le huit est le chiffre par excellence dans les mythes, mais aussi celui qui donne l'efficacité maximum des ancêtres *dāniw*.

En plus du mythe de l'origine du riz et du maïs, les Mangyan racontent celui dans lequel l'esprit² du riz a fui Mindoro et a habité sur l'île de Panay située au sud/sud-est de Mindoro³ :

« Il paraît que Malway⁴ et Daldali⁵ étaient cousins au premier degré, les deux cousins se faisaient la tête. Daldali a fait cuire 'un morceau d'un grain de riz pilé' [*'usa ka pulod binugas*], mais il n'est pas devenu une grande quantité, il en manquait. Pourquoi pour son cousin Malway un morceau de grain de riz pilé se multipliait-il à la cuisson ?

Alors, Daldali a fait cuire une mesure de trois litres de riz. Mais un des grains de riz est tombé de la marmite et a brûlé dans le feu [exégèse : parce que Daldali avait mis trop de riz à cuire]. Puis la grâce [exégèse : ce qui est le *karādwa* pour un humain] de la nourriture s'est mise à bouder. Elle a grimpé au bout du toit de la maison, elle a fait la tête, elle a dit : « A partir de maintenant, vous n'aurez plus d'abondance quand vous planterez, vos plantes, votre riz ne seront plus nombreux ! ».

Le paddy [*paray*] est rentré de l'autre côté de la mer [exégèse : au nombril de la terre, ce qui est « le plus l'origine de la mer »]. Il a dit, paraît-il, alors qu'il était sur son moyen de transport : « Je rentre maintenant ! ». Il a dit : « Maintenant Daldali et Cie nous (exclusif) ont brûlés avec du feu, rentrons maintenant ! ».

¹ *Ti paray kanta yi pinagka-'ina 'imaw yi tag sa pinagka-suso.*

² Dans les discours, le pluriel ou le singulier est utilisé pour désigner l'esprit ou les esprits du riz. De plus, les termes *karādwa*, *kalāg* et ancêtre *'āpu*, sont employés indéfiniment.

³ Le mythe en minangyan est inclus en annexe p. 435.

⁴ *Malway* signifie « lent » sous-entendu « appliqué ».

⁵ *Dali* signifie « rapide » sous-entendu « maladroit » et du coup « saboteur ».

Daldali et Cie l'ont appelé sans cesse : « Toi ! Reviens aussi ! » disait Daldali. Mais il ne revenait vraiment pas, même quand les vaches, chèvres, poulets, porcs, quels que soient les animaux¹, appelaient la grâce du riz. Mais [le riz ou la grâce du riz] ne voulait pas revenir.

Ce qu'il s'est passé est que le chien s'est mis à hurler, le chat s'est mis à hurler, et l'extrémité brûlée du riz² est revenue. L'autre extrémité est restée là-bas ».

[Exégèse : le grain a emporté ce qui est le *karādwa* ', c'est ce qui est rentré chez lui. C'est pourquoi, nous disons toujours jusqu'à aujourd'hui qu'autrefois les humains avaient l'abondance, puis elle a disparu, et Malway est celui qui a apporté un seul grain de riz].

Malway et Daldali sont deux figures mythiques récurrentes. Daldali est celui qui ne respecte rien, qui est jaloux de son cousin qui fait tout bien. Nous retrouvons dans ce mythe la notion d'envie (de Daldali envers son cousin Malway) qui s'oppose au système des relations entre Mangyan (l'envie, la jalousie, l'avarice qui s'opposent au « deux », à la complétude, au partage). Malway (ancêtre mythique garant de l'abondance, un ancêtre de l'eau, de la vie) est toujours invoqué dans le rituel de la « gerbe rituelle » avant la moisson (p. 320). Il est considéré comme l'un des ancêtres des plantes cultivées par opposition à Sumakwil, un homme, l'ancêtre du sagoutier et Kapinangan, une femme, l'ancêtre de l'igname sauvage comestible³.

De plus, quand le riz se divise en deux il n'est plus complet et le désordre règne (il n'y a plus d'abondance) ; l'abondance du riz est une « complétude de deux extrémités ». Le terme employé dans le récit n'est pas « moitié » (*tunga*) mais *baliw* « l'extrémité, le coté, le bout (d'un axe, d'un lieu) ». Ainsi, l'une des extrémités du riz est revenue chez les Mangyan et l'autre est restée dans une localité extérieure. La relation entre les humains et le riz est conçue comme une absence de complétude qu'il faut reconstituer chaque année.

Le processus de cuisson (de transformation) qui fonctionnait tout seul, rapidement, et donnait beaucoup, a été altéré parce qu'il y a eu irrespect (un grain de riz a brûlé) et donc bouderie de l'esprit du riz.

Dans les discours, l'autre côté de la mer synonyme de « à l'extérieur de la mer » (*saluwas dagat*) est localisé dans un « village » (*baryo*, emprunt pilipino) appelé Hamtikanon sur

¹ Ils ne pouvaient plus manger les grains de riz mais uniquement les feuilles.

² « Riz brûlé du fond de la marmite » *bangi* '.

³ *Dioscorea hispida* Dennst. (*Diosc.*) [Dioscoreaceae].

l'île de Panay au sud/sud-ouest de Mindoro ; c'est-à-dire en aval par rapport à la course du soleil. Ce village est devenu la localité ('*uli'an*) du riz. Les Mangyan disent que là-bas les toits ou les maisons entières sont constitués du « riz brûlé du fond de la marmite » (*bangi'*). La localité du riz est à l'extérieur de la société *mangyan*. Par opposition (le riz remplaçant un enfant disparu), les morts résident dans l'île, soit dans la localité des *karādwa'* puis dans les grottes funéraires, et enfin les ancêtres résident sur ou sous la terre de l'île. Par contre, les perles viennent d'encore plus loin (des Espagnols ou des Chinois). Il y a donc une gradation de l'extérieur et des mouvements d'objets et de composantes (relation *karādwa'* du riz) qui entrent et qui sortent de la société.

Ce mythe montre que le riz était abondant chez les Mangyan Patag jusqu'à l'erreur de Daldali. Le riz s'est enfui et réside, à partir de ce moment, chez les étrangers (*damu'ong*) de Panay. Tous les ans, les Mangyan appellent le *karādwa'* du riz pour obtenir de l'abondance.

Un officiant du rituel *dāniw* décrit comment il se représente l'esprit du riz :

« Quand le riz a subi une offense et que son *karādwa'* est parti, un rituel *dāniw* est effectué pour rechercher l'esprit du riz [*kalāg paray*]. L'esprit du riz est reconnaissable car il a un gros ventre et tient du paddy dans sa main. Il a couru de l'autre côté de la mer dans son véhicule qui est un radeau [*barsa*]. Pour moi, parce qu'ils emportent du paddy, ils sont comme des humains qui emmènent leur enfant »¹.
[Le singulier et le pluriel sont, dans ce discours, indifféremment employés pour l'esprit du riz].

Avoir un gros ventre fait penser que le *karādwa'* ou *kalāg* (les deux termes, presque synonymes (*infra*, p. 133), sont employés dans les discours) du riz est un humain rassasié ou bien une femme enceinte. Une interlocutrice dit que le paddy est comme un humain (*ga tawu diman*). L'ancêtre ('*āpu* aussi employé pour le riz) ou le *karādwa'* ou *kalāg* du riz est conçu comme une jeune fille aux longs cheveux couleur des épis mûrs ou encore comme un homme ou une femme avec un gros ventre (femme enceinte, homme ou femme rassasié). Il est d'ailleurs néfaste qu'une personne² se coupe les cheveux, car c'est comme couper les tiges de paddy dans le champ.

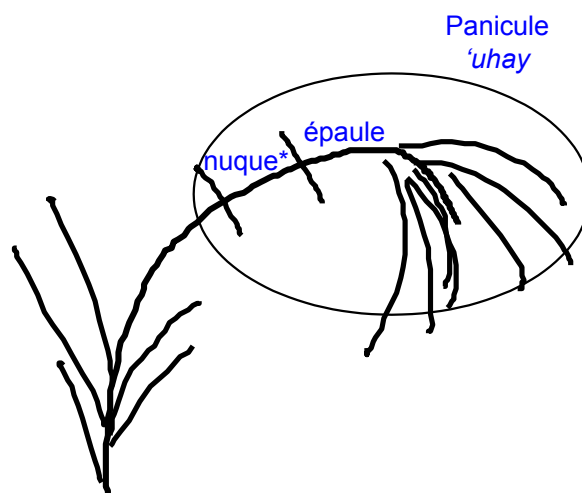
¹ *No nagka-nalyo ti paray, pag dāniwan pag ligawon ti kalāg paray. Magka-kilala ti kalāg paray kabay kay tiyan la'on-la'on, kay 'iyapot paray waydi. Nag-lagiw sa dipay, kanda sarakiyan 'ay barsa. Pag palagay niko dahil may dara' siya paray bilang no ga mga tawo, kay 'anak kay di' dinara'.*

² Autrefois, tous les Mangyan Patag, hommes et femmes, se laissaient pousser les cheveux, en moyenne jusqu'aux reins, et les coiffaient le plus souvent en chignon.

Le moyen de transport de l'esprit du riz est un radeau (*barsa'*) alors que la pirogue (*baluto'*) est le moyen de transport maritime habituel. Le seul emploi du radeau chez les Mangyan Patag est celui du radeau sur lequel les « incestueux » (relation sexuelle entre parents et enfants) étaient autrefois attachés et laissés en mer jusqu'à leur mort (p. 119).

Dans ce second mythe, le maïs est complètement absent bien que le riz et le maïs soient germains. Dans les discours, cependant, le maïs est conçu comme un jeune homme. Nous verrons dans les invocations que le maïs est de temps à autre mentionné avec le riz. Néanmoins, les interlocuteurs mentionnent le plus souvent l'abondance du riz, puis ajoutent que cela vaut pour toutes les plantes cultivées (*halaman*). Ainsi, le riz est la partie qui vaut pour le tout.

Le riz et le maïs, germains de sexe non précisé dans le mythe, sont conçus respectivement comme une jeune fille et un jeune homme. Tous s'accordent, selon le mythe, pour qualifier d'humains (*tawo'*) le paddy et le maïs. Le dessin ci-après montre les parties d'un pied de riz nommées des mêmes termes que les parties du corps humain.



* *ka-bunggu'an*: partie coupée à la récolte entre la nuque et l'épaule; *bunggo'* signifie paddy sur pied ou coupé .

Schéma 18. Un pied de riz

L'ensemble ou un pied de riz est aussi appelé la « base du paddy » (*pū'on paray*).

En ce qui concerne le maïs, deux données ont retenu notre attention. Le maïs a des cheveux (*buhok*) appelés aussi la barbe (*bungot*). Quand la barbe des épis est rouge/marron, les épis sont des cadets, quand elle est foncée, les épis sont des aînés. La temporalité du maïs est donc comparée à celle des humains. De plus, deux épis sur une seule tige sont un signe

d'abondance. Ainsi, la dualité ou la complétude du maïs rappellent les deux morceaux de riz réunis qui donnent l'abondance.

L'esprit (*kalāg*) de l'enfant disparu - dont le corps est remplacé par le riz - s'est transformé en ancêtre (*āpu*) de sexe féminin puisque l'esprit du riz est conçu comme une femme. Cette femme est Bināyi, qui aide les *karādwa'* des morts à se rendre dans leur localité (voir le chemin des *karādwa'*, p. 213). Elle est un personnage en rapport avec l'abondance des plantes cultivées.

5. 2. Bināyi et les « mères du riz »

Bināyi a une maison sur le chemin des morts, mais elle réside aussi dans les monticules de terre (*pungso'*) ; elle est en relation (*āpu*) avec ces monticules ; elle est l'ancêtre des monticules (*āpu pungso'*). Il s'agit d'un « petit mont/monceau de terre » (*di'it tagudtud daga'*) situé à n'importe quel endroit éloigné où la terre est arrondie. Le terme *pungso'* désigne aussi la fourmilière et la termitière¹ qui forment des monticules de terre protubérants.

D'après les discours, Bināyi dépose dans les monticules différentes épluchures de plantes cultivées qui se transforment en d'autres nourritures pour les humains. Les balles de riz pilé par Bināyi sont les ailes des termites reproducteurs ou imagos (*daldalo*) mangés par les humains². Les spathes de maïs jetées par Bināyi sont les champignons *ligbus* mangés par les humains et les pelures des ignames jetées par Bināyi sont les champignons *dalugdugan* mangés par les humains.

Lorsque les Mangyan mangent les imagos en août, cela signifie que Bināyi a mangé son riz car les imagos sont les balles vides. Un décalage temporel de trois mois est établi entre les moissons des ancêtres et celles des vivants, car la moisson de riz des humains commence en octobre/novembre.

Bināyi consomme des plantes cultivées (maïs, igname et riz) dont les épluchures sont représentées par des végétaux sauvages (deux espèces de champignons) et un insecte (les

¹ Chez les Tagals (régions autour de Manille), un type d'entité préchrétienne habite dans ou près des termitières. Ce sont les « vieux dans la termitière » *matatanda sa punso*, esprits d'origine humaine habituellement inoffensifs qui provoquent des maladies quand ils sont dérangés (Pertierra, 1983).

² Au cœur de la saison des pluies (de juillet à septembre), les termites reproducteurs (imagos) ailés, mâles et femelles, sortent des termitières pour essayer d'établir une nouvelle colonie. Les Mangyan les attrapent, la nuit au moyen d'une lumière, les font griller à la poêle, les vannent pour enlever les ailes et les consomment nature ou accompagnés de riz. Cette nourriture est très appréciée ou ne l'est pas du fait qu'elle est très grasse (*matataba'*). Les termites au sol sont appelés *'anay*.

termites). Elle est donc considérée comme un ancêtre en relation avec les plantes cultivées que sont le riz, le maïs et les ignames.

Nous avons parlé de Bināyi, plus haut, mariée à Bulungabong, à propos du voyage du mort sur le chemin des *karādwa*'. Le couple Bulungabong/Bināyi exprime l'opposition complémentaire prédateur/cultivateur. Elle garantit, comme nous allons le voir, à la fois l'abondance des cultures et la transformation d'un mort en ancêtre en lui permettant d'atteindre la localité des morts avant d'aller ultimement résider sous terre après la huitième mort du *karādwa*'. Elle aide, tout comme les ancêtres *dāniw*, à la transformation des *karādwa*' en ancêtres. Ils ont en commun de cultiver des plantes odoriférantes. Bināyi est un ancêtre féminin primordial associé aux plantes cultivées et aux morts ; son rôle est perceptible dans les rituels du cycle agraire, étudiés plus loin.

Des animaux et objets ont aussi une relation particulière avec le riz. Il s'agit des « mères du riz » (*inā' paray*). Si le riz est la mère des humains en tant qu'il les nourrit (*infra* glose p. 288), celui-ci a aussi des mères.

Les mères du riz sont au nombre de sept :

- la grenouille (*'anyayabsug*) habite au pied des plants de paddy et ne sort que la nuit. Elle effraie avec ses yeux rouges et brillants les campagnols qui, de ce fait, ne mangeront pas le paddy.
- la libellule (*antitibud*) permet la pollinisation du riz ; elle embrasse ses enfants qui sont les fleurs parfumées du riz (le pollen se dit *maru*').
- le chat (*kuti*) chasse les campagnols des champs et des jardins cultivés. Plus généralement, les Mangyan disent que les chats sauvent (*mag-bawi*) les plantes cultivées.
- le chien (*ido*) chasse les animaux sauvages (campagnols, porcs sauvages, singes, oiseaux, etc.) des champs.
- l'échelle (*'agdan*) par laquelle les semences et les moissons entrent et sortent de la maison.
- les trois pierres (*sig'ang*) qui constituent le foyer (*dapogan*) et cuisent les nourritures.

- la pierre à aiguiser¹ (*'asa'an* ou *pulud* - morceau - *'asa'an*) qui aiguisse les outils.

L'expression « mère du riz » (*'inā' paray*) est différente de la « relation entre une mère et son/ses enfants » (*magtal-'inā'*). Le terme est différent probablement parce que ces mères du riz n'ont pas engendré le riz mais qu'elles le protègent. Une interlocutrice dit que les pierres du foyer sont en relation/l'ancêtre (*'āpu*) des plantes cultivées car c'est là que les nourritures sont cuites (bouillies ou grillées, par exemple). Nous en déduisons que toutes les mères du riz sont en relation *'āpu* avec le riz.

De plus, nous avons déjà remarqué l'importance du foyer en rapport aux rituels funéraires (« cendres enveloppées », p.207) et à la cuisson rituelle des nourritures (p. 230). Le mort est représenté par les cendres du foyer de la maison qu'il a habité, et l'abondance des nourritures rituelles est garantie par des objets placés sous l'une des trois pierres du foyer.

Le chat et le chien ont un rôle prépondérant dans le mythe, rapporté préalablement, de l'esprit du riz qui s'est enfui. Ces deux animaux ont ramené, en l'appelant, l'un des deux bouts du grain de riz qui est parti s'installer dans une localité de l'autre côté de la mer. Grâce à eux, les humains sont restés en relation avec l'esprit du riz, et ont continué à en consommer. Ainsi, les chats et les chiens sont nourris quotidiennement et bien traités (mieux qu'en ville où le riz ne pousse pas !). En outre, il est interdit de manger de la viande de chien (coutume culinaire apportée par les migrants du nord de l'archipel) ou de chat sous peine de voir ses champs être mangés par les animaux de la forêt.

Pour comprendre la corrélation de l'ancêtre Bināyi avec les morts et le riz, il est indispensable d'étudier les rituels agraires. Cette étude est présentée par ordre chronologique et n'est pas exhaustive de nos données sur le riz. Nous allons aborder les principales étapes selon les rituels accomplis avant et après les plantations, et avant et après la moisson, avec comme objet principal l'abondance, préoccupation primordiale des Mangyan Patag.

La première année, le champ, principalement planté de riz ou de maïs, est appelé *tanman* et la deuxième année, ce même champ planté de bananiers, tubercules et légumes, est appelé *lumon* que nous traduisons par jardin. La troisième année, il est appelé « jardin ancien » (*lumun da'an*) et est planté essentiellement de bananiers plantains, de diverses variétés de

¹ Les pierres à aiguiser viennent des cours d'eau. A propos des pierres à aiguiser, un interlocuteur les qualifie de « pères du riz » (*'ama paray*) et de « père et mère » (*gurang*) en plus de « mères du riz ».

bambous et d'arbres fruitiers (cocotiers, papayers, goyaviers, corossoliers, manguiers, etc.). Chaque famille nucléaire a le plus souvent un champ de riz, plus un champ de maïs avec légumes, plus un jardin (tubercules et bananiers plantains). En outre, tous les adultes (après la puberté) d'une famille nucléaire peuvent cultiver un champ. Par exemple, les parents ont un champ et les enfants aussi ; ou si le champ est de grande taille, le père et les fils auront un seul champ de riz.

Le calendrier agricole de base du riz et du maïs est :

- janvier/février : localisation et 1^{er} défrichage : *gamason*
- février/mars : abattage/élagage/séchage : *buklid*
- mars/avril/mai : brûlage et re-brûlage : *tutud*

(Après brûlage et rituel mineur avec offrandes aux ancêtres en avril, plantation de maïs. Clôture : deux mois environ).

- mai/juin/juillet/août/septembre/octobre : *tamnan*
- mai/juin : plantations : *pamgas*
- entre juin et octobre : trois désherbages (*mag-hilamon*)
- juillet/août : moisson du maïs « prendre le maïs » *pam'ul ma'is*
- octobre/novembre : moisson du riz *pag'ani*.
- novembre/décembre : désherbage des autres plantes (surtout légumineuses) dans le jardin.

Dans une famille nucléaire, l'adulte ou le couple qui fournit les semences d'un champ est appelé « en relation avec le champ » (*'āpu tanman*). Il ne possède pas la terre, mais en a usage, la terre étant sous la souveraineté des ancêtres terre (*'āpu dagā*) et des ancêtres du *Parawān*. Avant de commencer l'essart, le cultivateur effectue un rituel appelé *tahad* similaire à celui des grains de maïs, accompli avant de décider du choix de l'emplacement d'une nouvelle maison (*supra*, p. 67) pour s'assurer que les ancêtres de la terre donnent leur accord. Il s'est aussi assuré, auprès d'un officiant du rituel *dāniw*, qu'aucun esprit malveillant ne réside dans cette portion de forêt¹. En outre, il observe ses rêves.

¹ Il est évident que là où est situé une grotte funéraire ou un lieu *karurayan* (« lieu d'enfermement des esprits malveillants en rapport aux morts de la famille »), aucun essart ne sera entrepris.

A la fin de la saison sèche, lorsque le champ est prêt, dès les premières pluies (en juin) de la mousson ('*abagat*), et avant toute plantation, le rituel « saigner » doit être effectué.

5. 3. Rituels « saigner »

Pour chaque nouveau cycle agricole, le rituel *dug'on* est effectué une fois avant les plantations (de nos jours moins souvent¹) et parfois plusieurs fois. Le terme *dug'on* est construit de la racine *dugo'* « sang » et du suffixe *-on*, forme verbale voix objective. Il est aussi appelé *mag-dugo* (préfixe *mag-* voix agentive) ou *pa-dug'on*, « pour faire saigner » (préfixe *pa-* « pour, en faveur de ; faire faire pour/à la place de »).

Le rituel « saigner » (*dug'on*) est obligatoirement accompli pour appeler l'ancêtre du riz représenté par le morceau de riz (dans le mythe) qui réside à Panay. Notons que le rituel *dāniw* qui permet principalement de guérir des maladies, de garantir la transformation d'un mort en ancêtre, d'éloigner les esprits malveillants, et de réparer une relation *parawān* et un mariage « incestueux », c'est-à-dire qui est indispensable pour la société, n'est pas effectué dans ce cas, mais il est accompli seulement quand l'esprit du riz a fui car il a eu peur (*magkalanalyo*, *infra*, p. 354).

Le rituel « saigner » consiste à « frotter doucement » (*piri'*) ou à laisser « couler » (*tiktik*) le sang d'un porc ou d'un poulet égorgé sur un objet précis : les semences, la pierre à aiguiser, l'échelle, les pierres du foyer, l'étauçon². Tous ces objets ne sont pas toujours oints de sang au cours du même rituel (voir page suivante). Le rituel *dug'on* pour les semences et les autres objets inclut le rituel « effectuer le *sagda'* » (*pag sagdahan*) qui consiste à offrir des offrandes de riz et de viande (*sagda*) aux ancêtres de ces objets.

Les rituels avec offrandes de viande sans frottement de sang accomplis pour les ancêtres de la mer et Grand-père et Grand-mère d'origine sont appelés *panagdahan*, et celui pour les ancêtres de l'eau est le '*atuy* (voir, *infra*, chapitre 7).

¹ Les Mangyan Patag des plaines n'effectuent quasiment plus ce rituel ou son exécution est discrète ; nous n'avons pas pu l'observer.

² Et selon H. Conklin (1957, p. 89), le mortier, le pilon et la meule à maïs.

Les mères du riz (la pierre à aiguiser, l'échelle, les pierres du foyer) et les ancêtres nommés ci-dessus sont communément appelés « ceux à qui des offrandes sont faites » *saragdahanon* (racine *sagda*)¹.

Chaque famille nucléaire a des rituels un peu différents. Le rituel *dug'on* est d'abord accompli par un adulte de cette famille, en faveur des semences puis éventuellement en faveur des mères du riz selon des événements en rapport avec les cultures précédentes². Par exemple, quand les moissons de l'année passée ont été mauvaises, toutes les mères du riz seront sollicitées pour l'abondance de la moisson à venir. Si elles ont été bonnes, seule une des mères du riz sera ointe de sang. L'officiant du rituel est appelé « faire la base, l'origine » (*mag-pū'on*), comme pour d'autres rituels.

Pour les semences, le rituel est plus particulièrement appelé « faire saigner sur les semences » (*dug'on sa mga binhi'*), « sang en faveur des semences » (*pa-dugo' binhi'*) ou encore « saigner sur les semences » (*mag-dugo' sa mga binhi'*).

Comme autrefois, il arrive encore de nos jours qu'un officiant accomplisse le rituel pour le hameau (deux, trois maisons en relation de germanité). Dans ce cas, un seul porc est tué et son sang est frotté sur les semences rassemblées de toutes les maisons. Chaque personne, qui a un champ, donne une pincée de ses semences pour qu'elles soient mélangées aux semences qui seront frottées du sang de l'animal. Tous aident à l'apport du porc et du riz qui seront les nourritures du repas rituel mangé par tous.

Après les premières pluies, le rituel est accompli le jour et tous les membres du hameau ou de la famille nucléaire y assistent. Avant de planter, il s'agit d'appeler l'abondance (le bout qui est resté de l'autre côté de la mer) ou l'esprit/ancêtre du riz qui habite à Hamtikanon. Une fois le rituel accompli, toutes les plantes quelles qu'elles soient ont été appelées et l'abondance revient, même si le rituel est effectué uniquement en faveur du riz.

L'animal tué ici est plutôt une poule³, un verrat ou une truie qui a continuellement des portées (dans les faits, les truies sont de préférence gardées pour l'élevage). Une jeune poule qui n'a pas encore eu de poussins, un verrat castré ou dont la queue est courte car malformée

¹ La racine est infixée de la marque du pluriel *ra*, de *-an* indiquant la relation, et suffixée de *-on* qui signifie la voix objective.

² D'après H. Conklin, le rituel *dug'on* était effectué pour toutes les mères du riz en même temps que les semences (1957, p. 89).

³ Ou selon d'autres interlocuteurs un poulet ou un jeune coq blanc (*'abukay*) ou roux (*maragang*).

(*utod*) ne font pas l'affaire car l'abondance serait « réduite/diminuée » (*binawasan*) comme les poussins, le pénis ou la queue du verrat sont en moins. L'animal donné doit être complet.

L'officiant principal du rituel est appelé la « base en relation avec le paddy » (*ti pū'on āpu paray*) ; c'est-à-dire que c'est « celui/celle en relation avec le champ » (*āpu tanman*), qui est, ici, la base du rituel. Dans la maison ou dans la cour, les bénéficiaires du rituel (les membres de la famille nucléaire ou du hameau) rassemblent les semences des plantes qui vont être cultivées (les graines de légumineuses, les grains de riz et de maïs, les têtes de manioc, les épis de millet, les plants de bananiers, etc.). Deux bénéficiaires tiennent le poulet ou le porc au-dessus des semences et un autre tranche la gorge de l'animal, le sang coule sur les semences, et l'officiant principal dit en frottant ou non les semences du sang :

« Que les ancêtres du riz ne soient plus effrayés, qu'ils reviennent à nous [exclusif], donnez-nous [exclusif] de l'abondance de riz à nouveau ! »¹. (Invocation A *dug'on*)

Ou:

« Revenez de Hamtikanon maintenant les esprits, esprit maïs, esprit paddy ! Nous avons fait saigner sur vous maintenant ! »². (Invocation B *dug'on*).

Ou bien :

« Ne boude pas même si tu as été comme détruit, même si tu as été brûlé par le feu, ne boude pas, reviens aussi toi, j'ai fait saigner sur toi en tant que la plante cultivée, donne moi aussi de l'abondance ! »³. (Invocation C *dug'on*)

Ou encore :

« *Kurusay* (Onomatopée pour appeler les poulets)⁴ ! Reviens, toi l'esprit du riz, la grâce de la nourriture ! Donne-nous de l'abondance ! »⁵. (Invocation D *dug'on*)

Dans ces invocations, quatre termes distincts sont employés pour nommer le riz : l'ancêtre (*āpu*) [l'ancêtre en relation avec le riz/l'ancêtre du riz, *āpu paray*] dans la note 1 ci-dessous en gras, le *kalāg* des morts éloignés, le maïs est aussi inclut (note 2), le *karādwa* des vivants et des morts récents (note 5) et la « grâce » (*grasya* emprunt pilipino lui-même emprunt espagnol *gracia*) (note 5). En exégèse, une interlocutrice a expliqué que la grâce de la nourriture est ce qui est l'esprit (*karādwa*) pour un humain. H. Conklin (1957, p. 88, 89,

¹ *Danga yi magka-nalyo ti mga 'āpu' paray pag balik man sa kanmi, kanmi pag 'ūya'an paray man !*

² *'Uli yi kamo pag mga kalāg ginan sa Hamtikanon, kalāg ma'is, kalāg paray! Kamo 'inda dinugo' yi !*

³ *Danga mag-tampo 'una kawo bilang na-tampalasanan, 'una sinunog 'āpuy, danga mag-tampo, 'uli di kawo, dinugo yi kawo pag halaman pag-ūya di sa kangko!*

⁴ Chez les Tana Toraja du sud de Sulawesi (E. Coville, 1989, p.129, in C. Cunningham), les esprits sont aussi appelés par « l'appel des poulets » *kurre*.

⁵ *Kuruuusay ! 'Uli' yi kawo pag paray karādwa', grasya karan'unon ! Pag 'ūya-i kawo sa kanmi !*

111, 114) parle de *rice spirits* « esprits du riz », mais il utilise aussi la locution *rice people*, les « gens du riz » ou plus proche de la conception *mangyan* les « humains du riz ». Il ne donne pas les termes en minangyan, toutefois il s'agit certainement de *kalāg* (ou *karādwa'*) *paray* et *paray tawo*.

Un interlocuteur explique que le rituel *dug'on* est accompli pour toutes les plantes :

« Toutes tes plantes quelles qu'elles soient sont vraiment appelées. En disant : revenez de Hamtikanon maintenant les esprits, esprit maïs, esprit paddy ! Vous avez été saignés maintenant ! »¹.

Dans cette invocation et l'une de celles de la page précédente, le riz et le maïs, les germains, sont invoqués de concert. Autrement dit, l'ensemble de « deux » plantes englobe toutes les autres plantes.

Dans les jours qui suivent le rituel, les semences de riz et de maïs sont généralement plantées en premier, mais dans des champs différents; celles des autres plantes le seront ensuite, au fur et à mesure, après les plantations² du riz et du maïs.

L'image de la truie fertile ou de la poule pondeuse met en évidence la comparaison de la fertilité de l'animal avec l'abondance des plantes cultivées. L'abondance que représente un animal est donnée pour obtenir l'abondance des plantes. Il s'agit d'un échange qui rétablit un équilibre. Dans l'invocation A, le terme ancêtre est employé plutôt que esprit ou grâce. Il est au pluriel, alors que les deux autres termes sont habituellement au singulier pour les plantes. Ce pluriel implique que toutes les plantes sont incluses. Le terme ancêtre *'āpu* est employé dans l'invocation A en tant que « les ancêtres du paddy » (*mga 'āpu paray*, *mga* exprime la marque du pluriel). Quand *'āpu* est employé pour le riz, il n'est pas nommé (Malway ou Bināyi) à la différence d'autres ancêtres comme Sumakwil, un homme, l'ancêtre du sagoutier et Kapinangan, une femme, l'ancêtre de l'igname sauvage, nommés dans les invocations qui leur sont dédiées. Ainsi, le riz est plus englobant dans l'expression « l'ancêtre riz » (*'āpu paray*).

Dans ce rituel, le sang est une sorte de mise en relation avec les ancêtres du riz, qui donnent à leur tour de l'abondance. Reprenons mot à mot la dernière partie de la phrase de

¹ *Tanan kanmo halaman no hintay pag halaman, pag tawagon gid. Pag-sabi : 'Uli yi kamo pag mga kalāg ginan sa Hamtikanon, kalāg maïs, kalāg paray! Kamo 'inda dinugo' yi !*

² Comme ailleurs en Asie du sud-est, le riz et le maïs sont plantés en poquets. Nous utiliserons les termes « plantations » et « planter » plutôt que « semailles » et « semer ». Par contraste, le coton était semé à la volée (*sabog*).

l'invocation C : « *dinugo yi kawo* (nous avons fait saigner sur toi) *pag halaman* (en tant que la plante cultivée) *pag- 'ūya di' sa kangko* (donne-moi aussi de l'abondance) ».

L'emploi du marqueur (adverbe) *yi* (exprime le passé « déjà, dès maintenant, dès lors ; effectivement ») d'une part, et du marqueur *di'* (contraction de *diman* qui signifie « aussi, encore » ou *waydi'* « quant à (moi) ; en ce qui (le) concerne ») d'autre part, sous-entend qu'il y a une circulation de quelque chose entre les humains et l'esprit : « l'humain a donné déjà du sang [et] l'abondance [est] donnée (alors) par l'esprit (quant à lui) ».

L'esprit des plantes cultivées est mis en relation avec les humains par le sang des animaux. Rappelons qu'en minangyan « manger » *mag-ka'on* a la même racine que « donner » *magpa-ka'on* ; l'acte de nourrir est donc corrélé à celui de donner qui est une relation d'échange, ou bien donner signifie nourrir.

Deux autres événements en rapport à des ancêtres spécifiques demandent l'accomplissement du rituel *dug'on* : comme nous l'avons vu, quand un novice souhaite instaurer une relation avec des ancêtres *dāniw* d'une part, et, comme nous le verrons (p. 318) au moment du rituel du nouveau riz, quand les ancêtres *dāniw*, *pamara*¹ et *sapul* (ancêtres qui permettent d'obtenir une bonne chasse et une bonne pêche) en relation avec un officiant sont mis en relation/nourris par celui-ci d'autre part. De la viande, de poulet uniquement, leur est au moins annuellement offerte et les objets en relation avec ces ancêtres sont oints de sang. Ces ancêtres sont nourris afin que la relation établie entre eux et l'officiant se maintienne. Des ancêtres non nourris rompent la relation avec l'officiant en partant ou en provoquant la maladie. Nourrir a donc pour sens « rester en relation ».

Avant les plantations, le rituel « saigner sur » la pierre à aiguiser, l'une des mères du riz, peut être accompli pour obtenir de l'abondance. Pendant ce rituel (identique en ce qui concerne la mise à mort, l'onction de sang et la cuisson de l'animal), un objet particulier à l'un des rituels funéraires est utilisé. Une tresse de rotin (*bangkas kinaruray*) est attachée autour de la pierre et au moment de frotter le sang sur la pierre et la tresse, l'officiant dit :

« Faire comme cette tresse de rotin de la pierre à aiguiser, nous [inclusif] même si nous faisons un champ comme cela que notre [inclusif] abondance soit attachée ! »².

¹ La relation avec des ancêtre *pamara'* permet de guérir des maladies provoquées par les esprits malveillants mais elle ne permet pas de les chasser ou d'effectuer le rituel *dāniw*. C'est en quelque sorte l'étape qui précède la connaissance *dāniw*.

² *Paniring ka 'inda bangkas 'asa'an kita 'una magpa-namnan ga tunda pag gapuson kanta pa- 'ūya !*

La tresse de rotin est ensuite rangée pour que personne ne la voit car c'est secret (*lihim*). Une interlocutrice dit que si elle est vue « ce qui est le plus en relation sera en colère » (*ma-isug ti pinaka- 'āpu*)¹.

L'invocation indique clairement que l'abondance est attachée à la pierre à aiguiser. Le rituel *paras* effectué après le retour de l'inhumation du cadavre (*supra*, p. 209) requiert aussi une tresse de rotin appelée du même terme *bangkas kinaruray*. Dans les deux contextes, la pierre entourée d'une tresse de rotin est utilisée pour attacher quelque chose. Dans le cas de l'inhumation, le rotin « attrape » le néfaste ou les esprits malveillants apportés par chaque participant en contact avec la mort, puis la pierre est jetée. Dans le cas de la pierre à aiguiser, l'abondance est attrapée et attachée afin qu'elle ne retourne pas sur l'île de Panay.

Quand une pierre à aiguiser ou l'une des trois pierres du foyer se fend, il est nécessaire d'oindre ces objets. Avant de ne plus utiliser ces pierres, coupées en deux, il faut attacher, avec une tresse de rotin (*bangkas kinaruray*), les deux morceaux pour qu'ils reconstituent une complétude qui garantira l'abondance des plantes cultivées. La rupture d'un ordre, ici la division d'un tout, doit être réparée.

Le rituel *dug'on* est aussi accompli quand l'esprit du riz s'est enfui de peur (*magk-analyo*) car il a été maltraité par les humains (irrespect des champs et jardins, des nourritures crues ou cuites, etc., p. 354).

Il faut noter que ce rituel est habituellement accompli pour toutes les semences en même temps. Toutefois, les semences du maïs, plantées entre un mois et quinze jours avant le riz, ont éventuellement été frottées du sang d'un animal avant les autres. Ayant moins besoin de pluie que le riz, le maïs est planté juste après le dernier brûlis du champ, en poquets (trois grains par poquet). Ainsi, les semences de riz et autres légumineuses sont ointes de sang un certain temps avant d'être plantées. Les discours d'autres interlocuteurs sous-entendent qu'il y a deux rituels « saigner » : un premier pour le maïs et un second pour toutes les autres plantes plus proches de leur plantation.

¹ Au cours du rituel « saigner » (quel que soit l'objet pour lequel il est accompli : riz, pierre à aiguiser, etc.), il est néfaste qu'une personne « arrive par hasard » (*mag-sula*) parce que ce qui est demandé aux ancêtres disparaît. La personne doit rester pour aider à l'accomplissement du rituel pour qu'elle ait aussi de l'abondance de riz. Par exemple, elle aide à tenir l'animal saigné ou les semences. La personne doit donner « quatre pesos de perles » (*'upat ka pisos 'uno*) au bénéficiaire du rituel (celui qui organise le rituel). En effet, un interlocuteur explique que les ancêtres rechigneront : « Pourquoi untel regarde alors qu'il ne donne rien ? » (*Haiga mamantay 'unman siya may pag ka'on ?*). Cette compensation sert à ce que les « ancêtres à qui on offre de la viande » (*'āpu saragdahanon*) ne fassent pas la tête (*magka-balaw*).

5. 4. Rituels de plantations du riz

Une fois le rituel *dug'on* aux semences et aux mères du riz effectué, quelques jours après, et selon l'arrivée de la pluie, se font les plantations rituelles du riz. C'est un ensemble constitué de :

- « En faveur du lieu des semences » (*paminhi'an*).
- « Plantations du champ » (*pamgas*¹ ; « planter » *mamamgas*).
- « Recouvrir de tissu foncé » (*tutuban*).
- Repas

5. 4. 1. « En faveur du lieu des semences »

Le rituel annuel « en faveur du lieu des semences » est indispensable pour obtenir l'abondance des moissons. Les semences mélangées au sang du porc ou du poulet au cours du rituel *dug'on* sont plantées sur un monticule de terre situé dans le futur champ planté de riz la première année. Rappelons que l'ancêtre du riz, Bināyi, réside dans les monticules de terre.

Le rituel s'appelle *paminhi'an*. Ce terme a pour racine « semences » (*binhi'*) qui signifie aussi « graines gardées en vue de les planter ». *Binhi'* est préfixé de *pa-* « pour, en faveur de » et suffixé de *-an* exprimant le lieu. *Paminhi'an* pourrait être littéralement traduit par la locution « en faveur du lieu des semences ». Nous appellerons ce rituel les « plantations rituelles » pour plus de clarté.

Une autre expression, un peu différente, désigne le lieu des semences rituelles ; il s'agit de *pū'on paminhi'an* littéralement traduit « base du lieu en faveur des semences ». Une certaine redondance marque cette locution puisque le lieu est ici en plus la base ou l'origine. Enfin, pour enrichir encore le vocabulaire, ajoutons que les officiants (des hommes autant que des femmes) du champ rituel sont appelés « acteur des semences » (*manog-binhi'*) ou moins souvent « a fait les semences » (*nag-binhi'an* ; préfixe *nag-* voix agentive au passé de *mag-* et suffixe *-an* qui exprime le lieu ou la relation).

Ce rituel accompli pour le riz vaut pour les autres plantes cultivées ; elles sont englobées par le riz.

¹ De la racine *pamgas* « planter » et du suffixe locatif *-an* est construit le terme générique minangyan pour « étoile » *pamgasan*, qui signifie littéralement « lieu pour planter ». La comparaison d'un champ de riz et d'un ciel étoilé exprime l'abondance.

Entre le rituel *dug'on* pour les semences et les plantations, l'officiant doit respecter un certain nombre d'interdits (*kalhi'an*, racine *lihi'*). La racine *lihi'* signifie « prescription à laquelle un interdit est inhérent ». Les interdits *lihi'* concernent la maladie, la grossesse, les sept jours suivant l'accouchement, la cuisson des nourritures rituelles, les cultures, la première mise à l'eau de la pirogue à balancier et la période de deuil. Certains sont spécifiques et d'autres communs à chacun de ces événements. Rappelons qu'ils sont distincts des interdits dits *parawān* liés à la mort, à l'inceste et au *Parawān* ou ancêtres *parawān* qui résident sous la terre.

Les interdits observés par l'officiant (et aussi par tous les planteurs hors rituel) avant les plantations du riz et de toute autre plante sont les suivants :

- entrer dans une maison autre que celle dont proviennent les semences. Par exemple, une personne qui va au champ pour planter du riz ou du maïs et qui emporte donc ses semences, ne doit pas entrer dans une autre maison que la sienne.
- dormir dans une autre maison.
- « passer des aliments au-dessus du feu » (*lahuban*), autrement le riz sera aussi chauffé au-dessus du feu.
- cuire des œufs, sinon les jeunes plants seront blancs comme le blanc d'œuf.
- toucher au feu et/ou au foyer sinon les plantes ne grandiront pas jusqu'au bout car le feu est ce qui cuit les nourritures (pour la personne qui plante et quelle que soit la plante).

Quand les deux premiers interdits ne sont pas respectés, l'abondance est prise (*bu'ol* terme générique « action de prendre ») par la maison où la personne est entrée en dernier. Ces interdits sont communs aux interdits dévolus aux deuilleurs (entrer ou dormir dans une autre maison que la leur). Les deux derniers interdits impliquent que l'abondance du riz est affectée par le contact avec le feu (comme une cuisson) et par la métaphore de la couleur du blanc d'œuf. Par contraste, les outils qui ont servi à la fabrication du contenant funéraire et de la tombe sont passés au-dessus du feu au retour de l'inhumation. Le feu « cuit » le néfaste du cadavre mais aussi les semences. Pour l'un c'est bénéfique (car le contact avec le cadavre tue les plantes, *magka-layong*) et pour l'autre c'est néfaste (les semences meurent, il n'y a pas d'abondance).

L'officiant doit attendre la fin des plantations pour pouvoir accomplir ces actes. Pour les plantations rituelles, le « temps requis » (*ka-'apongan*) (la racine *'apong* signifie « la fin de l'accord temporel » *katapusan kay taning*) selon différents interlocuteurs, s'étend entre cinq et douze jours. Après ce laps de temps, ces prescriptions ne sont plus effectives. Le terme *'apong* est aussi employé pour les morts ; il désigne le « temps requis » entre la mort et la levée des interdits. Ce laps de temps est de cinq ou dix jours. Pour une femme qui vient d'accoucher, le laps de temps est de sept jours.

Le terme pour les interdits et les prescriptions, *lihi'*, de toutes les étapes de la croissance du riz - des plantations à la moisson - désigne aussi, bien que certains d'entre eux soient très différents, les interdits et prescriptions pour un malade, pour les deuilés, pour une femme enceinte ou qui vient d'accoucher. Le riz se trouve donc dans une situation inhabituelle, comme le malade, le deuilé ou la femme enceinte, car il est incomplet, et il faut le reconstituer (comme dans le mythe, p. 288).

Avant le rituel des « plantations rituelles » et celui de la « gerbe rituelle » accomplis avant la moisson, il ne faut pas qu'un signe (*tabi'an*)¹ se manifeste car ce serait néfaste (pas d'abondance des cultures) et le rituel devra être reporté au lendemain.

La veille des « plantations rituelles », plusieurs types de végétaux sont collectés. Le lendemain, si aucune feuille n'est tombée des tiges des plantes collectées, le rituel pourra être accompli ; dans le cas contraire, il faudra recommencer la collecte. Les Mangyan disent que les pieds de riz imitent (*mag-huwad*) ces végétaux. Au moment de placer les végétaux sur le monticule choisi dans le futur champ, des invocations sont récitées pour chacun d'entre eux :

- deux branches de l'arbre *'aliwas* (*Voacanga globosa* (Blco.) Merr. (Apoc.) [Apocynaceae]) : « Faire comme ces *'aliwas* les mangeurs de cultures passeront à côté de nos plantes cultivées, de notre riz (sans les remarquer), qu'il n'y ait pas trop de pestes sur nos plantes cultivées ! »². Rappelons que les mangeurs de cultures (*kumara'on*) sont les prédateurs des plantes cultivées tels les mammifères (porcs sauvages, singes), les oiseaux (moineaux, etc.), les insectes (fourmis, etc.).
- une « croix » - deux morceaux de longueurs inégales attachés avec du fil de coton -

¹ Voir *supra* p. 68.

² *Paniring di ka'inda 'aliwas kumara'on mag-liwas di' sa kanta mga halaman, mga paray, danga masyado waydi ti sarot sa kanta halaman!*

(*pa-kudus*)¹ de bambou *bagākay*² représente un grand humain aux yeux des mangeurs de cultures et des ancêtres terre (*'āpu daga*). Les mangeurs de cultures sont les serviteurs (*surugu'on*) des ancêtres de la terre. Quand ces derniers sont en colère envers les humains pour leurs offenses, ils envoient les mangeurs de cultures pour qu'ils mangent les cultures des humains agresseurs. « Faire comme ce bambou *bagākay*, c'est un grand humain qui surveille nos plantes cultivées ! »³. Les pestes, les mangeurs de cultures auront peur et ne s'approcheront pas trop du champ. Mais ce grand humain n'est-il pas aussi une représentation du riz avec un corps (bambou) et du souffle (fil de coton) ?

- la citronnelle (*tanglad*, *Andropogon citratus* DC. (Gram.) [Gramineae]) pour que les tiges du riz soient identiques à la sienne : « Faire comme cette citronnelle, le paddy est aussi feuillu »⁴ ; et l'odeur parfumée de la citronnelle éloigne les mangeurs de cultures.
- la fougère *tanggaripas* (*Filicinae*) pour que les mangeurs de cultures passent (*maglipas*) à côté des plantes cultivées sans les voir.
- l'herbe vivace *sambariba* (*Bryophyllum pinnatum* (Lam.) Kurz. (Grass.) [*Kalanchoe pinnata* (Lam.) Pers., crassulaceae] pour que les tiges ne soient pas rabougries (*magka-yupus*) ou desséchées (*magka-layong*) par le soleil : « Faire comme cette *sambariba* aussi, leurs feuilles ne sécheront [mourront] pas au soleil ! »⁵.
- l'ayapana marron (*daranaw*, *Justicia gendarussa* Burm. F. (Acan.) [Acanthaceae]), plante cultivée munie de beaucoup de feuilles tout le long de la tige qui est de couleur noire.
- le gingembre (*li'a*) pour que les mangeurs de cultures sentent l'odeur nauséabonde du riz et ne s'en approchent pas.

¹ *Pa-kudus* est aussi le terme qui désigne les dessins géométriques des broderies des chemises.

² Récapitulons les usages du bambou *bagākay*. Il sert notamment à fabriquer les pointes des lances utilisées pour les pièges (*balatik*, pour les porcs sauvages et autrefois les cerfs), les pointes des pieux (*suyak*) pour les porcs et les bâïonnettes des pièges à porcs (*sulanduy*), les flûtes droites ou traversières, l'objet qui sert à filer le coton (*sarikan*) et les « croix » qui effraient les mangeurs de cultures pour les plantations et la moisson rituelles du riz. Il sert également d'objet tranchant pour sectionner le cordon ombilical à la naissance, les fils de coton qui attachent le cadavre en plusieurs endroits avant l'inhumation et les fils qui « ligotent » la botte rituelle de riz. Il sert à mesurer la tombe et enlever la chair en décomposition du cadavre et sa tige feuillue rassemble les esprits malveillants associés à un mort après son inhumation. Les « lames » du bambou *bagākay* sont celles de la vie.

³ *Paniring di ka'inda bagākay la'on di' pag ka-tawo tig bantay sa kanta tanman !*

⁴ *Paniring ka'inda tanglad ma-langba di' ti paray !*

⁵ *Paniring ka'inda di' sambariba 'unman magka-layong kay labong sa 'init !*

- les racines du galanga camphré (*kusol*) pour la même raison que le gingembre. Cette plante est aussi utilisée pour protéger les humains, surtout les enfants, des esprits malveillants. D'autre part, dans la transmission *parugpu'* du *dāniw*, le galanga camphré aussi appelé « ancêtre *dāniw* » (*'āpu' dāniw*) remplace la pierre (*supra*, p. 154).
- des noix d'arec (*bunga, Areca catechu* L., palmae), dont les grappes ont de nombreux fruits.
- les feuilles de l'arbre *tag'ūyawyaw* ou *panaguyawyaw* (Apocynaceae non identifié) : même si des humains de la forêt (*tawo talon*) remarquent le riz, ils ne feront pas attention comme si les plantes avaient un « antidote » (*sangga'*).

Trois objets complètent cette liste de végétaux :

- du charbon de bois (*'uring*) pour que le riz paraisse noir aux yeux des mangeurs de cultures, donc qu'il soit invisible. (Comme quand les enfants voyagent, il faut leur mettre du charbon sur le front et les joues pour les rendre invisibles aux yeux des esprits malveillants).
- une pierre ordinaire pour que les grains ne soient pas des balles vides ; une pierre est toujours pleine.
- un peigne (*sudlay*) en bois (de fabrication Mangyan, pas de peigne d'origine *damu'ong*) car les épis sont comme les cheveux coiffés d'une jeune fille.

Nous retiendrons de ces objets et végétaux¹ que le riz est fragile comme un enfant d'une part, et que les mangeurs de cultures sont aux plantes cultivées ce que les esprits malveillants sont aux humains d'autre part.

Avant de partir pour le champ, seules les semences de riz sont placées avec les plantes requises dans le panier appelé *bubudan* ou *bubudon* (racine *bubud* qui signifie « mettre des graines dans les poquets et les recouvrir ou non de terre »).

L'officiant doit manier avec précaution ce panier car s'il se/le renverse (« être à l'envers » *mi-tuwad* synonyme « se retourner » *ma-pu'il*) ou si la bandoulière se casse, quel que soit le moment du rituel, le riz ne poussera pas convenablement parce que « c'est

¹ Pour les « plantations rituelles » du maïs, seules une bouteille et une spathe de cocotier sont nécessaires.

interdit » (*mag-kalhi'*, de la racine *lihi'* « interdit »). Comme le cadavre, le panier contenant les semences et les plantes requises ne doit pas toucher le sol. Mais dans le cas du cadavre, c'est *parawān*, il y aura un autre mort ; ici c'est *lihi'*, le riz ne poussera pas bien.

L'officiant part seul¹. Arrivé au champ, il va directement au monticule de terre qu'il a choisi depuis un certain temps déjà, en bas du champ. Les semences rituelles sont, en effet, plantées en bas considéré comme le postérieur du champ². Selon un autre interlocuteur, le lieu des « plantations rituelles » se situe là où le chemin arrive dans le champ. Cependant, si deux chemins amènent au champ, nous ne saurons pas lequel est concerné par cet endroit spécifique. Est-ce que cet interlocuteur a voulu dire que l'important est que le lieu soit près d'une entrée, comme pour la fermer ou la garder ?

Un champ Mangyan est constitué d'une tête (*'ulwan*), racine « tête » *'ulo* plus suffixe de lieu *-an*), d'un derrière (*buli'an*, racine *buli* « derrière, fesses » plus *-an*) et de deux côtés (*habigan*, racine *habig* « flanc » plus *-an*). Les termes qui désignent l'architecture du champ sont identiques à ceux désignant des parties du corps humain, comme si le champ était un corps localisé dans la terre. Le champ est représenté comme un corps humain avec une tête, un derrière et des côtés.

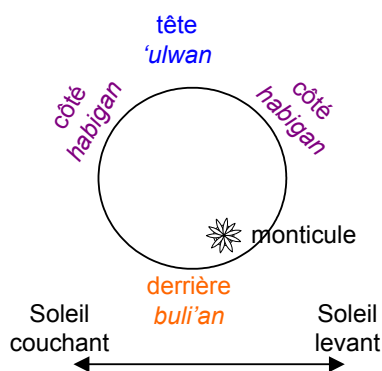


Schéma 19. Configuration du champ

Cette structure du champ est identique à celle d'une montagne qui a aussi une tête, un derrière et deux flancs. Le derrière est aussi l'aval (*lawud*) et la tête l'amont (*babaw*), comme nous le voyons sur le schéma suivant :

¹ Selon la description de H. Conklin (1957, p. 93), l'officiant partait en tête suivi des personnes qui l'aidaient à planter le champ tout de suite après le rituel.

² H. Conklin a observé le contraire, c'est-à-dire en haut - la tête - du champ (*idem*).

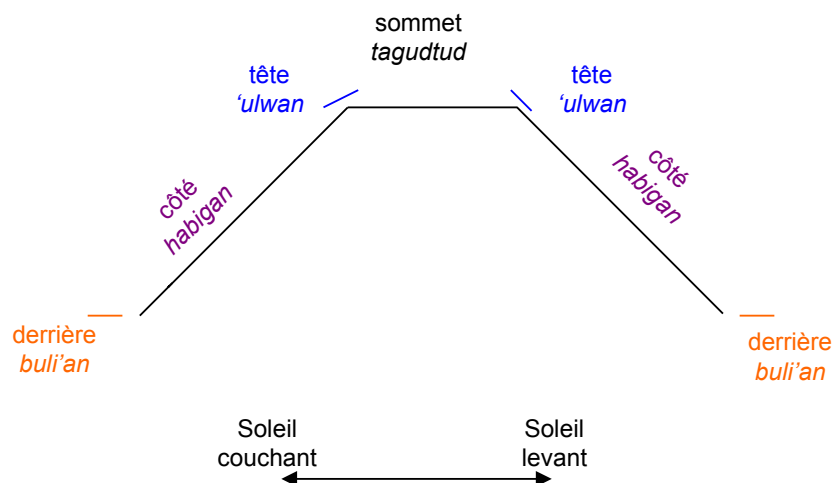


Schéma 20. Configuration des montagnes

L'officiant fait sept ou dix poquets (cinq ou sept selon H. Conklin, *idem*) avec une tige de la plante *'aliwas*. Il les remplit de cinq grains de riz chacun (trois par poquet pour le maïs), en prononçant les paroles suivantes :

« La solution/réponse aux mangeurs de cultures est la solution à nos [inclusif] plantes cultivées, ils ne voient pas, nos plantes cultivées sont insipides aussi à leurs yeux ! »¹.

Puis il les recouvre de terre en disant :

« Comme cela les mangeurs de cultures ne voyez pas, c'est noir aussi ! »².

Il plante ensuite les branches de *'aliwas*, puis la « croix » puis, au milieu des sept ou dix poquets³ de riz, les autres plantes (*darana*, *tanglad*, etc.), le charbon de bois et le peigne, et pose la pierre sur le monticule de terre, tout en récitant en pensée chaque invocation. Quand cette action est effectuée, l'officiant ne regarde pas, il ferme les yeux pour que les mangeurs de cultures ne voient pas les plantes cultivées, qui sont devenues sombres à leurs yeux⁴. La « croix » est plantée (légèrement, selon certains) en travers du soleil (*balitang sa 'init* ou

¹ *Pinto ti mga kumara'on sa pininto di waydi sa kanta halaman, 'unman mag-hiling, 'unman waydi ma-las'ay diman kay mag-hiling kanta halaman !*

² *Paniring mga Kumara'on danga mag-hiling ma-biro di'!*

³ Variante : toutes les plantes sont mises ensemble dans le même poquet avec une « pincée » (littéralement une toute petite poignée, *'usa ka di'ing di'it di'it di'it 'akop*) de grains de riz, ou encore le panier contenant les plantes et les objets est attaché à la croix au moyen de sa bandoulière en corde de coton, de tissu ou d'écorce d'arbre.

⁴ De plus, un rituel « offrir aux mangeurs de cultures au monticule de terre » (*sagda' sa kumara'on sa pungso'*) est éventuellement effectué, avant les plantations, pour demander que les mangeurs de cultures ne se déplacent pas : « Comme ce monticule de terre, ils ne se déplaceront pas ! » (*Pareho ka'inda pungso' balaw mag-lakawlakaw !*). De la nourriture est apportée de la maison au monticule de terre et leur est offerte.

balabag sa 'init), c'est-à-dire perpendiculairement à l'axe soleil levant/soleil couchant, comme indiqué sur le schéma suivant :

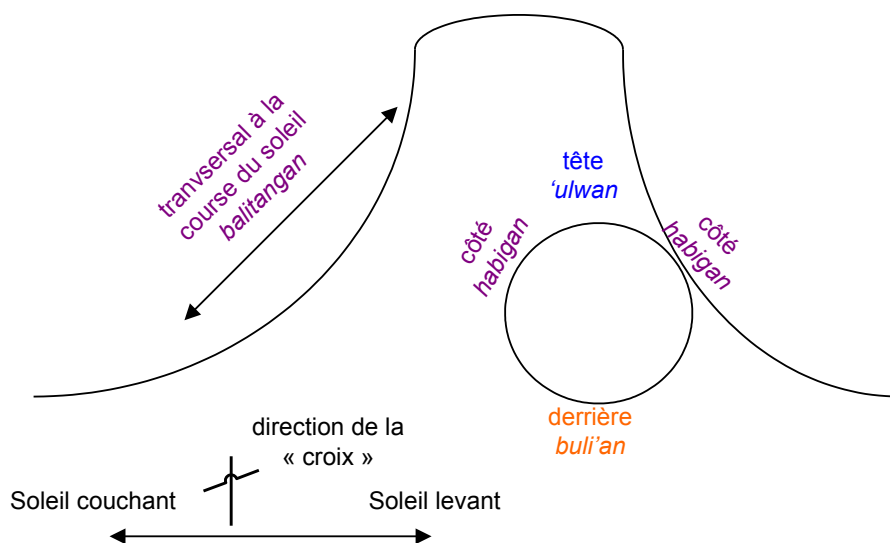


Schéma 21. Direction de la "croix"

Si cette direction n'est pas respectée, la moisson pourrira (*mag-'ibas*) au soleil ou encore le riz sera détruit (*da'ot*¹) par le soleil. Le terme *'ibas* signifie plus particulièrement « pourrir, s'avarier, se putréfier, se décomposer ». Ainsi, il faut que la croix soit dans la position d'un mort dans la maison et dans la tombe. Nous observons ici une inversion : si la croix représente le riz, elle est dans la position du mort (transversalement à la course du soleil) ; si elle est placée dans la direction de la course du soleil (direction de la poutre faîtière des maisons, du plancher de tiges de bambou éclaté, du sommeil des vivants), le riz meurt. Un officiant du *dāniw* explique que :

« Si la croix suit l'axe du soleil, l'ancêtre du riz, les ancêtres du riz, la grâce de la nourriture suivront le soleil ; il/elle ira en direction de la destruction. L'esprit du riz ne restera pas dans le champ »².

Cette référence à la décomposition suggère que le riz dans la position du cadavre ne pourrira pas même s'il est enterré, et il se transformera en plante (voir le mythe). Pour ce faire, il doit être dans la position d'un mort, transversalement à la course du soleil. A l'inverse, le corps enterré doit se décomposer pour avoir des os propres.

¹ Rappelons que ce terme signifie, en plus de néfaste, « détruit, cassé, pourri pour un fruit abîmé ».

² *No mag-kuyog ti bugkus sa 'init, ti 'āpu paray, ti mga 'āpu paray, ti grasya karan'unun tag baliwa sa kada'otan. Balaw yi magka-wili ti kalāg paray.*

Du deuxième jour jusqu'au quatrième jour, l'officiant retourne dans le champ et plante quelques poquets de riz¹. Le 5^{ème} jour après les « semences rituelles » (même laps de temps qu'entre l'inhumation du mort et le rituel « enlever un morceau de bois *pintal* »), les plantations du champ sont accomplies par les membres de la maison, aidés des parents, des germains ou des enfants qui ne résident pas dans cette maison ; les cousins et les collatéraux de la génération G-1 pouvant participer.

5. 4. 2. Plantations du champ

Le riz et le maïs sont plantés, dans des champs différents, toujours mélangés à des légumineuses, selon la technique des poquets. Faire des poquets (*tugda*) avec un bâton (ou plantoir) (*lubuk*)² dans le champ est appelé *tudlak*. Planter est généralement désigné par le terme *bubud* « laisser tomber des grains dans un poquet », et aussi par l'expression « faire tomber les grains de paddy » (*pag hulogan paray*). En effet, les grains ne sont pas déposés au fond du trou mais lancés avec la main dans le trou. Le cadavre est aussi « laissé tomber » au fond du trou.

Les personnes qui vont planter partent de la maison en file indienne³, et comme pour tous les rituels funéraires, elles doivent savoir qui est devant et qui est derrière afin de bien respecter l'ordre inverse au retour. Celui/celle qui est en relation avec le champ (*āpu tanman*) marche le plus souvent en tête.

Du côté aval du champ, les hommes se déploient en une ligne (*baghit*) - par exemple cinq hommes sur cinq mètres de long - et commencent les poquets en remontant la pente. Ils sont suivis de près par les femmes et les enfants, plus ou moins en ligne, qui font « tomber les grains » dans les poquets⁴ et les recouvrent ou non de terre⁵. Les « faiseurs de poquets » sont appelés *manog-tugda* et les « planteurs » *manog-bubud*. Afin de garder un rythme assez soutenu, les participants crient joyeusement et plaisantent, le jeu étant que les planteurs

¹ Selon H. Conklin (*idem*, p. 94), les plantations commencent immédiatement après les « semences rituelles ».

² *Tugda* est aussi le nom du bâton à planter qui a plus ou moins deux mètres de longueur.

³ Rappelons que les Mangyan marchent toujours en file indienne.

⁴ Soit les graines de riz (cinq en moyenne) et de maïs (trois en moyenne) ne sont pas mélangées à d'autres plantes, soit le riz ou le maïs est mélangé avec d'autres plantes (par exemple des légumineuses ; dans ce cas, de 10 à 35 graines sont « jetées » dans les poquets).

⁵ Cela dépend de l'avancée de la pluie et de la position des poquets près d'une fourmilière ou de la situation du champ près d'une habitation donc près des poulets.

essaient de rattraper les « faiseurs de poquets » en une sorte de légère compétition ; ils font aussi des pauses fréquentes mais courtes pour se reposer et chiquer¹.

Ce mouvement aval-amont rappelle l'orientation du cadavre, les pieds vers l'amont, en prévision de son déplacement futur sur le chemin des *karādwa'*. En outre, une inversion de la reproduction humaine est manifeste : les hommes font les trous dans lesquels les femmes mettent les graines.

Après que le champ soit entièrement planté, les plantoirs sont enfoncés autour du monticule de terre à l'envers (*baliktadon*), c'est-à-dire que la base (*pū'on*) va vers le haut et la pointe (*bahad*) est en terre. Cette inversion du plantoir (par contraste aux choses plantées sur le monticule, qui ne sont pas inversées) est expliquée par deux raisons : il en est ainsi pour que tous les plants poussent ensemble en allant vers le haut d'une part, et « la base du lieu en faveur des semences est clôturée » (*kay pū'on paminhi'an 'i-'alad*) d'autre part. Elle est comparable à l'inversion des morceaux de bois fourchus (*tuktuk*) enfoncés dans la terre au-dessus de la tombe (*supra*, p. 203).

Ainsi, l'abondance du riz est enfermée dans le monticule de terre ; elle ne pourra plus s'en aller. Elle est enfermée car on veut la garder. Apercevoir au loin ce monticule clôturé de plantoirs inversés nous fait penser à la tombe où est inhumé le cadavre, entourée d'une barrière.

Des balles de riz vides (de grains de riz pilés) sont dispersées sur les côtés du champ, ainsi que des restes de « chair râpée de noix de coco qui a servi à faire du lait » (*yamas*) pour attirer les mangeurs de cultures (oiseaux, insectes, etc.), afin qu'ils n'aillent pas dans le champ pour manger les grains ou les pousses de riz. Les mangeurs de cultures sont nourris par des pelures ; celles-ci sont en quelque sorte des offrandes en échange desquelles ils ne toucheront pas aux plantes cultivées.

Les balles de riz de Bināyi sont les termites des humains (p. 292) et les balles de riz des humains sont quelque chose qui nourrit les mangeurs de cultures. Les pelures du riz, du maïs et des ignames de Bināyi sont les nourritures des humains (champignons et termites) ; les pelures du riz et de la noix de coco des humains sont les nourritures des mangeurs de cultures. De plus, Bināyi met des épluchures dans les monticules de terre dont elle est l'ancêtre/en

¹ H. Conklin (1957, p. 96) a noté que les célibataires, principalement les jeunes filles, se vêtaient mieux qu'à l'accoutumée (chemises brodées passées l'une sur l'autre ou portées en turban, bagues de métal, bracelets et colliers de perles, etc.) pour les plantations des champs de riz ou de maïs. Est-ce une occasion, comme l'exhumation, de se montrer et de dire aux jeunes hommes que la cour est la bienvenue ou bien est-ce pour faire honneur à l'esprit du riz qui est représenté par une belle femme ?

relation (*'āpu*). Dans ces mêmes monticules, les humains plantent les végétaux et en éloignent les mangeurs de cultures avec des pelures.

Le monticule de terre a d'autres utilisations que celle des « plantations rituelles ». Les mangeurs de cultures sont attrapés au moyen du rituel *dāniw* et sont enfermés dans un monticule de terre, différent de celui des « plantations rituelles », afin qu'ils ne se déplacent pas. C'est une manière de garantir l'abondance. Dans un autre registre, la « sorcellerie » *padaya* consiste à prononcer des paroles devant un monticule de terre pour que le ventre de la victime devienne gros comme lui. C'est une synecdoque (le monticule pour le ventre) qui prime ici. Il n'y a pas de rapport avec l'abondance. Enfin, à la saison sèche, l'ancêtre tonnerre (*'āpu linti'*) réside dans un monticule de terre ou près de l'eau.

5. 4. 3. « Recouvrir » le champ

Dès les plantations du riz terminées ou plusieurs jours après (en l'occurrence le cinquième jour), le rituel « recouvrir » est effectué afin que rien de néfaste n'arrive au riz (par exemple, pour que les épis de riz ne se recroquevillent pas, *magka-tiplok*). Il s'agit de « recouvrir » (*tutuban*) le riz d'un morceau de tissu foncé¹ ou d'une torsade de paille de la moisson précédente ou des feuilles de l'arbre *'alum*².

Si ce rituel est effectué le cinquième jour, tous les jours pendant cinq jours, il faut faire au moins deux poquets et les planter de riz, sur ou autour du monticule de terre, afin, dit-on, qu'ils puissent bien germer et ne soient pas déterrés par les mangeurs de cultures. La continuité des plantations sur le monticule de terre est donc un moyen de protéger tout le champ des prédateurs, et de garantir l'abondance.

Le bout des branches des plantes *'aliwas* avec lesquelles les poquets rituels ont été effectués sont enveloppées du tissu, ou de la paille ou des feuilles. Ceci pour que les mangeurs de cultures (rats, moineaux, porcs sauvages, etc.) ne voient pas les plantes cultivées, qui sont de couleur noire ; le riz devient en quelque sorte invisible aux yeux des mangeurs de cultures. *Tutub* désigne aussi la membrane autour du cœur des animaux (porc, cerf), qui est interdit aux femmes enceintes, car il provoquerait des difficultés à l'accouchement. Le tissu, qui recouvre les épis, est attaché avec du rotin *tarura*. Ce même rotin est le matériau requis

¹ Du tissu de coton bleu foncé (*linggon*) ou noir (*manta'*) acheté au marché ou un morceau de jupe tissée (*ramit*).

² Qui deviennent noires lorsqu'elles sont frottées (*Melanolepis multiglandulosa* (Reinw.) Reichb. (Euph.) [Euphorbiaceae]).

pour tous les liens des rituels funéraires et pour certains liens (« botte rituelle », p. 320), en plus des fils de coton (« croix », p. 304), des rituels agraires.

Des paroles accompagnent cette action :

« Toute l'abondance a été maintenant recouverte, elle est revenue de l'autre côté de la mer, *kurusay* [onomatopée pour appeler les poulets] reviens toi le riz, ne sois plus effrayé, tu as été recouvert avec ceci, tu as des cheveux maintenant. Faire comme ceci, la pousse de riz a été recouverte, lorsqu'elle aura des fruits, ceux-ci recouvriront tout notre [inclusif] champ! »¹.

Une interlocutrice explique que le tissu qui recouvre est comme la maison du riz ou encore les cheveux du riz. Elle ajoute que « l'ancêtre du riz fera la tête » (*magka-balaw ti 'āpu paray*) si cette séquence rituelle est omise. Il se dira :

« Lui (le riz), pourquoi n'a-t-il pas une quasi-maison, il n'a pas de maison ! »².

Ou encore :

« Les plantations sont finies en fait, mais pourquoi ne lui a-t-on pas encore fait de maison ! »³.

Le recouvrement du riz évoque deux choses : une protection par la maison et les cheveux qui le rendent invisible aux yeux des pestes et des prédateurs, et une fixation dans le sol, comme une maison fixe ses habitants dans une localité. L'invocation indique que l'abondance est recouverte et que le riz est arrivé de l'île de Panay pour constituer la complétude des deux bouts. Le *karādwa'* du riz est appelé au moyen de l'onomatopée pour appeler les poulets comme dans le rituel *hinalyo* quand le *karādwa'* apeuré d'un enfant est rappelé (voir, *infra*, chapitre 6).

L'abondance est recouverte comme est recouvert le cadavre dans la fosse. Les graines doivent toucher la terre, au contraire du cadavre qui est isolé de la terre. Ici nous avons affaire à la naissance du riz et non pas à la mort des graines. La comparaison aux cheveux rappelle que le *karādwa'* passe par l'occiput de l'enfant, en haut du crâne recouvert de cheveux.

¹ *Natutuban yi ti 'ūya tanan-tanan, nuli yi ginan sa dipay, kurusay 'uli yi kawo pag paray, danga yi kawo magka-nalyo, bag'o kang 'inda 'i-tutuban waydi, may buhok yi kawo. Paniring di ka'inda kay tinutob di ti tubo' paray 'una 'aban kan mamurak ga-'i-tunutob di sa kanta tanman !*

² *Siya, haiga 'unda 'unman may balāy-balāy siya, 'unman siya may balāy!*

³ *'Inda siya nalnug yi ma'aw siya 'unman waya binuwatan balāy !*

5. 4. 4. Repas à la maison

Après le rituel « recouvrir » (s'il est effectué suite aux plantations), tous les participants retournent à la maison dans l'ordre inverse de l'aller.

Une partie des restes des semences appelés *pupud* est pilée. Le riz pilé est vanné en se tournant dans la direction du champ et en disant :

« Les mangeurs de cultures sont là-bas, ce qui est transformé en balles a été vanné ici venant de chez nous [exclusif], ce qui est transformé en balles maintenant que les mangeurs de cultures soient là-bas [très loin ; un lieu qu'on ne voit pas] ! »¹.

Cette invocation persuade les mangeurs de cultures que le riz à être pilé est ici dans la maison et non pas dans le champ en train de pousser, d'une part. Elle les écarte très loin du champ, d'autre part.

Le riz provenant des semences est mélangé à d'autre riz, puis cuit. Le premier van est rempli de riz (un van rempli de nourriture quelle qu'elle soit est appelé *lamak*), il est posé sur le plancher en disant :

« Lever [soulever, faire monter], élever aussi sa germination sera rapide, [les grains de riz] germeront en même temps ! »².

Une interlocutrice explique que ce van ne doit plus être déplacé à un autre endroit du plancher ; ceci probablement pour que la germination ait bien lieu dans ce champ-ci et non pas ailleurs.

Le reste des semences est mis de côté au cas où il serait nécessaire de replanter certains endroits du champ. S'il n'est pas utilisé à cette fin, les grains de riz sont pilés et cuits pour les enfants. Cette abondance du riz transmise à travers les semences bénéficie à la croissance des enfants.

Tous ceux qui ont aidé à planter et les membres de la maison mangent ensemble le repas de viande de porc ou de poulet et du riz. Le repas n'est pas *a priori* préparé au moyen de la cuisson rituelle.

Selon une première source, le rituel « saigné », les « plantations rituelles », les plantations et le « recouvrement du riz » sont accomplis le même jour. Selon une autre, il y a un laps de temps de cinq jours entre les « plantations rituelles » et les plantations, et selon une troisième, en plus de ce laps de temps, plusieurs jours (cinq également) séparent les plantations du

¹ 'Ati yi ti kumara'on, na-tahop yi sitay gin sa kanmi ti magka-'upa, ti magka-'upa yi hintay pag kumara'on, 'ati yi' !

² Bayaw, ka-byaw di ma-dali kay tubo, minsan tinmubo !

« recouvrement du riz ». Lorsque les rituels « saigner » et les plantations ne sont pas effectués le même jour, il faudra tuer deux animaux, car il faut nourrir les participants aux plantations s'ils n'appartiennent pas à la famille nucléaire.

5. 4. 5. Les interdits du riz

Après les plantations, pendant cinq, sept jours ou dix jours tous les participants observent un certain nombre d'interdits appelés « interdits des plantations » (*kalihī'an pamgas*). Après l'inhumation, les interdits sont aussi prescrits pendant cinq à dix jours. Les interdits des plantations sont principalement observés pour que les pousses (*tubo'*) de riz ne meurent pas :

- donner du riz cuit destiné à ceux qui ont aidé à planter, à une personne qui n'a pas aidé à planter. Le riz poussera avec des tiges recroquevillées.
- manger dans une autre maison.
- dormir dans une autre maison que la sienne, sinon quelque chose de néfaste adviendra au riz ; hormis dans la cabane du champ qui est considérée comme la maison.
- toucher au feu quand on est officiant des « plantations rituelles », car les épis sèchent (*magka-layong*).
- secouer les arbres ; cela attire les typhons.
- creuser la terre ; cela attire les campagnols ou les glissements de terrain.
- avoir des relations sexuelles.
- obligation de manger au moins une bouchée de riz, de banane plantain ou de tubercule au retour des plantations, quelle que soit la plante plantée ; sinon les plantes cultivées ne pousseront pas.

De plus, certains interdits seront prescrits jusqu'à la fin de la moisson :

- marcher au milieu d'un champ de riz, si ce n'est pendant le désherbage ou la moisson. Il faut marcher au bord du champ.
- siffler près d'un champ.

- crier près d'un champ.
- uriner dans un champ.
- avoir des relations sexuelles (*kinud*) dans ou en bordure du champ. Sinon les pestes mangeront les plantes qui y sont cultivées. Les anciens disent que les mangeurs de cultures surveillent : « Ouille regardez ! Ils n'aiment pas, en fait, leurs plantes cultivées ! [Leurs yeux sont brillants], ils font des polissonneries ! Ils ne font que baiser ! Ils n'aiment pas leurs plantes en fait ! A l'avenir nous mangerons alors leurs plantes cultivées ! »¹.
- traverser un champ (*sabok*²) avec un arc et des flèches, car ils infligent au riz l'arrivée de la « punaise du riz » (*tamasok*) dont les larves mangent les jeunes feuilles provoquant la mort du plant. La relation entre le chasseur et les ancêtres *sapul* (qui favorisent chasse et pêche) est instaurée par la composition d'un « mélange » (*kalap*)³ de plantes sauvages dites « agressives » (*ma-'isog*) et « chaudes » (*ma-'init*) afin de garantir l'efficacité des flèches. En traversant un champ, celles-ci risquent de toucher le maïs ou le riz (qui sont des humains, de surcroît enfants, ne l'oublions pas !).
- traverser un champ quand une femme a ses règles ; excepté si, avant d'entrer dans le champ, elle crache la salive rouge d'un mélange de noix d'arec, de feuille de bétel et de chaux en disant « Ce rouge [du sang des règles] est un crachement de ce mélange ! », c'est-à-dire que la couleur n'est pas celle du sang, mais celle de la salive.
- jouer des « deux morceaux de bois frappés l'un contre l'autre » (*kalutang*).
- jouer à la toupie (*pasil*).
- fabriquer de la chaux pour l'officiant des « plantations rituelles ».

Certains de ces interdits sont communs aux rituels funéraires (obligation de manger au moins une bouchée de chaque nourriture au retour à la maison, ne pas manger et dormir dans une autre maison). D'autres indiquent que le riz peut être « tué » avec le feu, les instruments

¹ *Oy tida, balaw ma'aw sida magka-'ibog kanda halaman ! [Kay mata ma-sinay !], katida mag-gararawan ! Sida ma'aw puro lang kirindan! 'Unman magka-'ibog sida kanda halaman ma'aw! Tida 'aban kanda halaman kanta lang 'aban kan'on !*

² Ce terme n'est utilisé que pour cette action de « marcher/traverser un champ ou un jardin cultivé ».

³ Terme générique qui désigne un mélange de divers éléments mis ensemble dans un même réceptacle dès lors que des paroles sont prononcées pour le rendre efficace.

de la chasse, ou bien que les humains lui font peur car il y a trop de bruits (musique, jeux). Tous ces interdits garantissent la quiétude du riz qui est comme un enfant endormi !

En outre, s'ils ne sont pas respectés pendant plusieurs jours, on dit que Bināyi n'appellera pas les esprits ou les ancêtres riz ; cela signifie qu'il n'y aura pas d'abondance des cultures. Bināyi est l'intermédiaire entre les humains et les esprits du riz ; elle garantit l'abondance du riz et des plantes cultivées.

5. 5. Croissance du riz

Bien souvent, le champ et le jardin sont éloignés des maisons. Une « cabane » (*payag*) est construite près ou dans le lieu cultivé. Tous ou au moins l'un des membres de la maison, le plus souvent les femmes, rendent visite au champ quotidiennement. Il arrive fréquemment que la famille dorme dans cette cabane, entre autre, pour mieux surveiller les cultures contre les mangeurs de cultures (oiseaux, mammifères et insectes). Cette cabane n'est pas considérée comme une maison autre.

Lorsque les grains de riz sont visibles, du sable d'eau douce est dispersé dans le champ afin que les grains pleins soient nombreux. Il faut aussi enfumer (*tuhob*)¹ plusieurs fois² et brûler de la cire d'abeille dans les champs et dans les jardins, pour que le riz ne se sente pas fatigué (*bughat*). Ce terme est utilisé pour les femmes enceintes ou les accouchées. Une interlocutrice explique que « les plantes sont comme si elles avaient accouché » (*ga nanganak ti mga taranum*). Si les plantes sont enceintes, il faut qu'elles aient été fécondées. Les Mangyan conçoivent le processus de la pollinisation du riz ainsi : le riz s'ouvre (*mag-buka*) pour prendre la rosée (*tun'og*) une ou deux fois et ensuite il y a un contenu/un intérieur (*basad*) dans la balle. Le pollen (*maro*) du riz est ce qui est blanc dans la graine (*butir*), ce qui a été mis (*nag-sukad*) dans la graine, ce qui est le riz pilé (*binugas*). Autrement dit, la semence (l'homme) vient du ciel (la rosée) dans le riz ouvert (la femme), et un contenu (l'enfant) est conçu.

Pendant la période de croissance, les femmes s'occupent presque exclusivement du champ (les hommes s'occupent de réparer les clôtures et aident aux deux ou trois désherbages). Certaines d'entre elles parlent de leur champ comme s'il était leur enfant, c'est-

¹ La fumée provient de la combustion de braises mélangées à du coton et à un assortiment de plantes dont les qualités éloignent les mangeurs de cultures (les esprits malveillants des plantes cultivées). Elle est opérée dans une assiette en fer ou plus traditionnellement dans une demi-noix de coco évidée.

² Le champ de maïs est aussi enfumé au moins une fois.

à-dire avec tendresse et amour. Elles s'en occupent aussi avec diligence. Ainsi, les activités agraires sont effectuées par des hommes et des femmes, mais au cours de la période de croissance, notamment celle du riz, les femmes ont un rôle particulier pour garantir cette croissance.

Alors que le riz est encore vert, une offrande particulière est faite aux ancêtres *dāniw*, *pamara* et *sapul*. Rappelons que la relation aux ancêtres *pamara'* permet de guérir des blessures des esprits malveillants, celle aux ancêtres *dāniw* de chasser les esprits malveillants, de guérir les maladies et d'accompagner les *karādwa'* des morts dans la localité des *karādwa'* ; et celle aux ancêtres *sapul* favorise la chasse et la pêche.

Cette offrande consiste en « riz vert grillé et pilé » (*lubkanon*). Les pierres *dāniw* et *pamara'* et le riz *lubkanon* sont placés dans une assiette à côté du carquois (pour les ancêtres *sapul*) et l'invocation suivante est récitée par l'officiant (celui qui est en relation avec ces ancêtres) :

« Toi le *dāniw*, toi le *pamara'*, je vous ai aussi nourris, vous, surveillez nos [inclusif] plantes cultivées ! Toi le *sapul* si nos plantes cultivées sont mangées [par un singe par exemple] tire une flèche ! Le *pamara'* chasse aussi ! Nous si nous faisons le *dāniw* que nos yeux voient ! Que nous chassions (les mangeurs de cultures) ! »¹.

Dans cette invocation, toutes les formes de la 1^{ère} personne du pluriel sont inclusives. L'officiant et les ancêtres agissent donc ensemble pour protéger leurs plantes cultivées. Ces ancêtres aident les humains en échange de nourritures cuites de façon spéciale. Ce type de cuisson n'est dédié à aucun autre type d'ancêtres.

Puis le riz vert grillé pilé est mangé par les enfants. Les adultes ne peuvent en manger car ils sont, dit-on, déjà vieux. Le riz vert, c'est-à-dire un humain au stade de l'enfance, en train de grandir, est mangé par les enfants. Une correspondance est établie entre le riz vert et les enfants. Nourrir les ancêtres, c'est aussi protéger les cultures.

Ce rituel implique un changement de plan par rapport aux rituels précédents. Les premiers rituels (« saigner » et « en faveur du lieu des semences » (ou « plantations rituelles ») consistent à faire venir l'esprit/l'ancêtre du riz et à éloigner les mangeurs de cultures. C'est un plan général de la relation de la société à son espace socio-cosmique (avoir

¹ *Kawo pag dāniw, kawo pag pamara', kamo kang di' binag'han, kamo pag bantayan kanta halaman ! Kawo waydi pag sapul no may manga'on kanta halaman, pana-'a ! Pag pamara' waydi tabuga' waydi ! Kita no mag-dāniw pama-'akitan di' kay mata' ! Pag tabugon waydi nita !*

de l'abondance et éloigner les esprits malveillants). Le rituel d'offrande de « riz vert grillé et pilé » (*lubkanon*) est destiné aux ancêtres de la famille nucléaire localisée. C'est un plan de la relation de certains humains (la famille nucléaire) à leurs ancêtres propres (ancêtres *dāniw*, ancêtres *pamara* pour guérir des maladies provoquées par les esprits malveillants et ancêtres *sapul* en faveur du gibier).

Pendant la croissance du riz, un rituel « saigner » (*dug'on*) est éventuellement accompli en faveur de l'ancêtre de l'étañçon (*'āpu sulay*) de la maison et pour que les ancêtres (sans précisions) surveillent le champ afin que les mangeurs de cultures ne mangent pas le paddy.

En cas de sécheresse ou de pluie excessive, des offrandes (viande et riz) sont faites à l'ancêtre étañçon pour lui demander de dire à son compagnon le tonnerre (*linti* ; ou ancêtre tonnerre¹ *'āpu linti*) de provoquer la pluie. Un interlocuteur explique que « L'étañçon a une relation/est un ancêtre en rapport avec le tonnerre » (*Ti sulay kuno may 'āpu konektado sa linti*). Le tonnerre habite au pied de l'étañçon² de la maison pendant la saison des pluies, et au monticule de terre pendant la saison sèche.

Une petite maison est fabriquée pour le tonnerre avec quatre étañçons sur lesquels du sang est frotté en disant les paroles suivantes :

« Aussi toi qui est là, je te sollicite la pluie, nous [exclusif] sommes chauffés [par le soleil], si ton compagnon l'éclair est là, aidez-nous [exclusif] qu'il pleuve maintenant ! »³.

Un interlocuteur ajoute à propos de l'étañçon que « c'est ce qui fait l'axe vertical dans la terre » (*'imaw ti sadsad sa daga*). Ce discours signifie que l'étañçon est en relation avec le dessous de la terre, le *Parawān*, car il constitue un axe vertical entre le dessus (*babaw*) et le dessous (*sirong*) de la terre. Rappelons que le tonnerre réside au *Parawān* et que le rituel « descendre au *Parawān* » accompli lors d'une « relation sexuelle entre proches » ou inceste, ici entre cousins C1, C2, C3 et C4, suivi d'un mariage, se nomme *sadsad sa Parawān*.

¹ Les animaux domestiques et sauvages ainsi que les insectes sont attribués à l'ancêtre tonnerre. Le tonnerre est un animal de la taille d'un chien/chèvre et à l'apparence d'un chat. Il mord et mange les humains non respectueux de certaines interdictions en rapport aux animaux, aux organes sexuels et au mélange de certaines plantes avec certains animaux. Souvenons-nous aussi que le tonnerre est en rapport avec l'eau - l'inondation mythique - lorsqu'il s'est transformé en méréou pour manger *Lakī pū'on* qui avait rendu sa fille enceinte. Précisons que le tonnerre n'est pas un mangeur de cultures, mais un mangeur d'humains différent des esprits malveillants, car envoyé par les ancêtres du *Parawān* (voir le mythe de *Lakī* et *'Idō pū'on*, p. 421).

² Ou bien, selon un autre interlocuteur, au pied de l'un des piliers de fondation (*tulduk*).

³ *Di' kawo 'atay, 'ako mag-hagad sa kanmo 'uran, kanmi 'inda pag 'initon, no 'atay di' kanmo ka'ibahan pag linti', kami 'awati waydi pag 'uran !*

Bien que le riz et le maïs, et la plupart des autres plantes, soient plantés à la même période, seules les phases de la croissance du riz scandent les étapes rituelles jusqu'à la moisson. Le riz est une jeune fille ; c'est une paire de germains (constituée avec le maïs considéré homme) qui pousse, mais le féminin englobe le masculin ; le riz est considéré pour le tout des plantes et du féminin-masculin. Systématiquement dans les discours, le riz est mentionné, les autres plantes sont de temps en temps ajoutées à la fin des phrases pour signifier qu'elles bénéficient du traitement du riz.

Vers le mois de novembre et jusqu'en décembre, selon les variétés, le riz est mûr et est récolté. Le maïs a déjà été coupé (*paspas*) par les membres de la famille nucléaire essentiellement, depuis août et jusqu'en octobre selon les variétés (croissance rapide, moins de quatre mois ; croissance lente, plus de cinq mois). Cette récolte a été précédée d'un rituel consistant à attacher (*mag-bugkus*, voir ci-après) une tige de maïs à une souche en demandant de l'abondance. Notons que le rituel *mag-bugkus* du maïs est beaucoup moins complexe que celui du riz. Le riz est donc en pleine croissance quand le maïs est déjà récolté.

5. 6. La moisson

La moisson '*ani* est aussi désignée par une périphrase telle que « ce qui a été pris » *nab'ol* (sous-entendu récolté ; *bu'ol* est le terme générique pour « prendre »). Ce terme est employé pour le riz et le maïs. Les « fruits » (*burak*, terme générique) des légumineuses ou des arbres sont cueillis (*puti*).

5. 6.1. L'abondance ligotée

Avant la moisson proprement dite, il faut accomplir le rituel « pour le lieu de la gerbe » du riz (*pamugkusan*, racine « lier/nouer en gerbe, en botte » *bugkus*) ou « faire la gerbe du riz » (*mag-bugkus paray*). Pour plus de clarté, nous l'avons appelé « gerbe ou botte rituelle ». Le terme *bugkus* est celui qui est aussi employé pour signifier « nouer » le cordon ombilical et le placenta de l'enfant avec du fil de coton à la naissance (*supra*, p. 131).

L'officiant, une femme ou un homme, est appelé « celui/celle qui fait la botte » (*manog- bugkus*) ou encore « celui/celle qui fait la base » (*manog-pū'on*) ; c'est-à-dire, le plus souvent¹, celui qui est en relation avec le champ (*'āpu tanman*).

Avant le rituel, l'officiant a préparé un mélange (*kalap*) constitué de différentes parties - sève, bois, feuilles, écorce - de végétaux et de trois objets :

- du plaqueminier *kanarum* (*diospyros pilosanthera* Blco. (Eben.) [Ebenaceae])
- de l'arbre *kanyamo* (qui a beaucoup de fleurs, donc beaucoup de fruits ; *ma-yamo* « beaucoup ; nombreux » ; non identifié).
- un coquillage *sihī'* (terme générique) si le rituel a lieu au bord de la mer ou *saka-saka'* (haliotide) si le rituel a lieu loin de la mer (le mollusque ne quitte pas sa coquille).
- un peu de terre d'un monticule de terre (représentant l'abondance octroyée par Bināyi).
- de la cire d'abeille (*kaput*)².

En fin d'après-midi, l'officiant/e part pour son champ. Il se dirige près d'une souche (*tū'ud*) entourée d'épis de riz et qu'il a choisie dans la partie aval du champ, dans un emplacement différent de celui du monticule des « plantations rituelles ». Il s'arrête à quelques pas de la souche et, debout, il dit :

« Malway ! Aide-moi ! Je prends notre (inclusif) riz ! »³.

Il paraît que quand Malway, le héros mythique pondéré qui a bien traité le riz (*supra*, p. 288) coupe le paddy, le champ sera long à être récolté, sous-entendu il y aura une bonne moisson car de nombreuses panicules à couper.

Puis l'officiant/e s'accroupit en mettant le pied droit à plat et en relevant le talon du pied gauche. Ses cuisses doivent être collées, ses bras sont le long du corps et les poings sont fermés. Il fait ainsi accroupi sept pas pour arriver à la base de la souche (*pū'on tū'ud*). Il fabrique la croix, la plante légèrement transversalement à la course du soleil à côté de la souche et récite un « Notre Père » (*'ama namin*) et l'invocation suivante :

¹ Il arrive qu'une personne accomplisse ce rituel pour ses parents et ses germains, donc dans un autre champ que le sien.

² La cire d'abeille et ces deux arbres - *kanarum* et *kanyamo* - sont aussi utilisés pour constituer le mélange qui permet d'instaurer la relation aux ancêtres *sapul*, ancêtres qui favorisent la chasse et la pêche. La cire d'abeille fait partie de la préparation qui sera brûlée pour une femme enceinte ou une accouchée.

³ *Malway ! 'Ako 'awat-'i ! Mag-bu'ol 'ako kanta paray !*

« L'esprit du riz est attrapé ; multiplie les plantes cultivées que nous [inclusif] prenons ! »¹.

Sans les couper, il rassemble ensuite, une à une, trois, cinq ou sept tiges de riz autour de la souche et de la croix, dans le sens des aiguilles d'une montre. Il prend du rotin *tarura'* (pour que cela ne se casse pas) et entoure sept fois (*gapus*²) les tiges de riz et le mélange (*kalap*), puis les attache avec la croix et la souche au moyen d'une « boucle coulante » (*sinauli'*). Ce nœud est identique à celui qui est utilisé pour le rituel funéraire « attacher » pendant lequel des parties du cadavre sont attachées puis immédiatement détachées, et pour lier la couverture contenant les affaires qui habilleront les os exhumés. Il est utilisé ici car il sera resserré quelques jours après la fabrication de la gerbe. Les panicules de ces tiges attachées seront récoltées en dernier.

Le schéma suivant montre la disposition « pour le lieu de la gerbe » du riz.

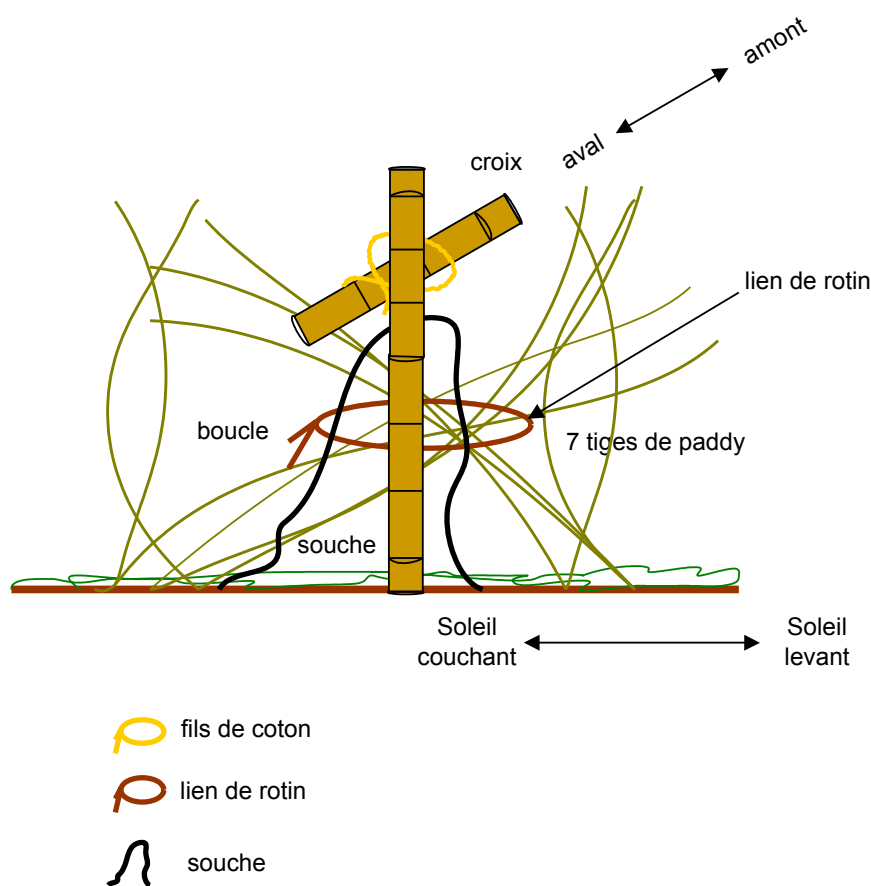


Schéma 22. La botte de riz rituelle

¹ *Dinakop ti kalāg paray; pag yamo kita no mabu'ol kanta halaman !*

² Ce terme signifie « lier en faisant des tours autour de quelque chose » comme pour le cordon ombilical. *Gapus* et *bugkus* sont synonymes par opposition à *higot* « attacher », terme générique.

Selon un autre interlocuteur, la croix remplace la souche¹ et seulement trois tiges de riz sont attachées avec des fils de coton (non pas avec du rotin) et maintenues au sol par des pierres, comme indiqué sur le schéma ci-après :

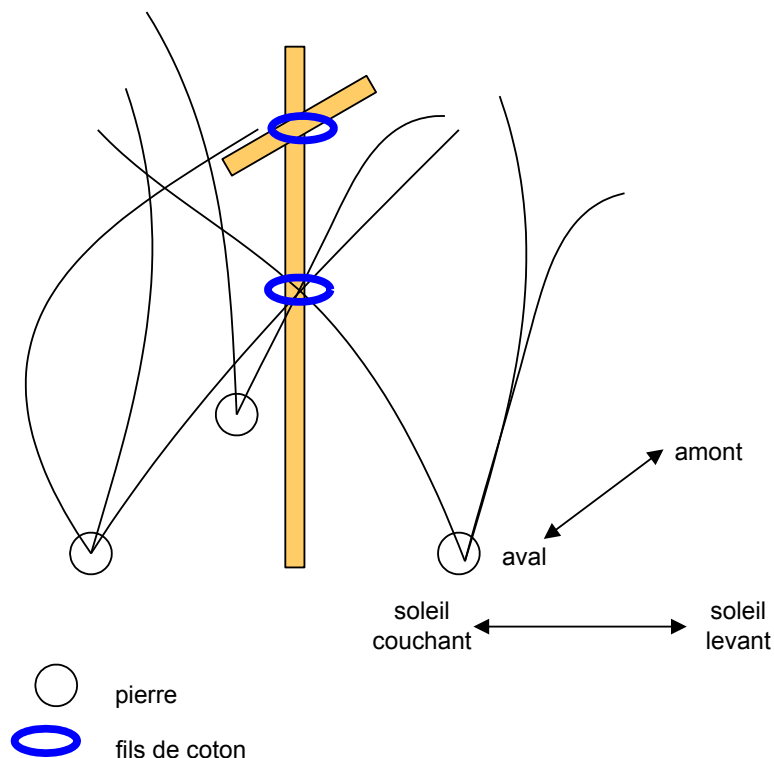


Schéma 23. Autre version de la botte de riz rituelle

Pareillement aux « plantations rituelles », la croix est positionnée transversalement à la course du soleil car si elle la suivait ce serait néfaste : la moisson se terminerait rapidement (il y aurait peu de riz à moissonner). Une interlocutrice dit que c'est *parawān*, un interdit en rapport avec la mort. Mais son conjoint l'a contredite en l'entendant dire cela. Cette interlocutrice a certainement raison : c'est *parawān* de ne pas mettre la croix transversalement à la course du soleil, tout comme pour un cadavre allongé dans une maison.

La gerbe et la croix ont maintenant la position du cadavre dans la maison, les pieds vers l'amont, au moment où il va être lié des pieds à la tête et de la tête aux pieds avec du fil de coton qui répartit son *karādwa'* ou souffle différemment de lorsqu'il était vivant. A l'inverse ici, mais sans que l'on sache si les « pieds » sont vers l'amont ou vers l'aval (sans doute l'aval puisque le postérieur du champ est à l'aval), le fil ne sera pas délié, mais au contraire, resserré, comme pour fixer le *karādwa'* sur les épis.

¹ Pour la moisson du maïs : la personne en relation avec le champ attache avec la liane *salang-kiput* une ou plusieurs tiges de maïs à une souche, et une pierre est posée au pied du tout ; ceci pour garantir une bonne moisson. Pour la récolte de patates douces, des tiges (longues et rampantes) sont aussi attachées à une pierre avec une croix ou à une souche afin que les insectes ne mangent pas les tubercules.

Au cours de l'accomplissement de la botte rituelle, si un serpent entre dans le champ, l'officiant/e ne doit pas le chasser car deux « mesures de trois litres » (*gantang*) deviendront « une mesure de 75 litres » (*pasong*) de riz. De plus, quel que soit l'animal qui s'approche de l'officiant/e, celui/celle-ci ne doit pas avoir peur parce qu'il est la forme zoomorphique de l'esprit (*kalāg*) du riz¹. A l'inverse, nous avons vu qu'un animal de la forêt qui entre dans la maison est signe de *parawān* (*supra*, p. 79).

Après deux jours, l'officiant revient resserrer le nœud de la gerbe, puis après deux jours, puis encore deux jours après. Chaque fois qu'il revient, il moissonne trois, cinq ou sept tiges autour de la gerbe rituelle. Il moissonne en coupant la tige avec l'ongle de son pouce et celui de son majeur. S'il les coupait avec la petite faucille (*yatab*), la moisson ne serait pas bonne. Comme pour la naissance et les funérailles, les lames de fer ne sont pas utilisées. Les panicules sont posées dans le petit panier de la moisson rituelle appelé *pangalubwan*. L'officiant dispose en croix tout d'abord les sept premières panicules de riz récoltés : les trois premières sont posées dans le fond (*sa basad* ou *sa sirong*) et les quatre suivantes par-dessus (*sa babaw*). Cette disposition ressemble au plancher du mort dans la tombe (*supra*, p. 202) :



Schéma 24. Les panicules disposées en croix

En disposant les panicules, l'officiant récite les paroles suivantes :

« Voici, nous [exclusif] coupons, Malway aide à ce que notre [exclusif] riz soit en grande quantité, une panicule est un panier, deux panicules sont deux paniers, là jusqu'à sept paniers ! »².

Et aussi :

¹ Les animaux domestiques et ceux de la forêt représentent les *karādwa* des morts et les ancêtres quand ils arborent une attitude inhabituelle. Lorsqu'un oiseau entre dans une maison, ou qu'un chien se met à hurler de jour, les ancêtres ou les *karādwa* expriment quelque chose aux vivants.

² *Inday binunggu kami, Malway, 'awati kanmi paray pag ka yamo, ti 'usa ka 'uhay 'usa ka balulang, duwa ka 'uhay, duwa ka balulang, 'ahan tugka sa pito' ka balulang !*

« Le signe de la Sainte Croix délivre-nous des péchés/protège nous, notre Dieu, Sainte Marie pleine de grâce en plus. Malway multiplie nos (exclusif) nourritures ! »¹.

Les paroles ci-dessus sont destinées à Malway, l'ancêtre du riz. Notons que pour garantir l'abondance de la moisson, l'ancêtre Mangyan ainsi que le Dieu et la Sainte Vierge chrétiens sont invoqués de concert.

Le calendrier de la moisson rituelle² s'ordonne ainsi:

1^{er} jour : gerbe rituelle

2^{ème} jour : pas de moisson

3^{ème} jour : resserrer (*hugut*) le lien de fil de coton de la gerbe rituelle avant de moissonner trois, cinq ou sept panicules de riz autour de celle-ci.

4^{ème} jour : pas de moisson.

5^{ème} jour : resserrer le lien de fil de coton avant de moissonner trois, cinq ou sept panicules de riz, puis éventuellement moisson de tout le champ.

6^{ème} jour : pas de moisson si la moisson est le 7^{ème} jour.

7^{ème} jour : resserrer le lien de fil de coton avant de moissonner trois, cinq ou sept panicules de riz suivi de la moisson de tout le champ.

Les tiges récoltées sont au nombre de trois, car selon un interlocuteur :

« Ta moisson aura toujours un en plus dans le panier à moissonner afin qu'il n'y ait pas de paire »³.

Autrement dit, les tiges récoltées sont au nombre de deux plus une, quatre plus une ou six plus une. Les chiffres sont l'unité (le deux, la paire) ou deux unités ou trois unités plus un et restent plus petits que le huit qui est la complétude. Il faut qu'il y ait du surplus pour figurer une bonne moisson.

Cette idée de surplus est aussi exprimée dans les rêves que l'officiant/e doit faire pendant ces quelques jours. Par exemple, rêver de la forêt primaire ou de beaucoup de monde annonce une bonne moisson. En effet, les nombreux arbres ou personnes représentent les panicules qui vont être récoltées. Par contraste, rêver de riz cuit est signe de mauvaise moisson car il représente des vers à viande (et non pas des balles remplies). La cuisson du riz est aussi une

¹ *An(g) tanda Santa kurus (Cruz), 'i-pag adya mo sa amin, Panginoong namin Diyos Santa Maria na-pupuno kanyang garasya labi'. Yumamo Malway kanmi karan'unon !*

² Selon d'autres interlocuteurs, de nos jours, la moisson est effectuée le lendemain ou immédiatement si la gerbe a été faite le matin.

³ *Kanmu pa-tubas pirmi may sobra 'usa ka bilog sa sukadan para 'unman may ka-pares.*

action qui a lieu avant même que le riz ne soit récolté, or comment imaginer du riz cuit alors que le riz n'est pas encore dans les paniers à moissonner ! Dire ou rêver les choses, avant même qu'elles ne soient arrivées, est néfaste. Cet acte est appelé *kiyawuy* que nous traduirons par « anticiper l'abondance provoquera le contraire ». Par exemple, avant d'aller à la pêche il ne faut pas dire « bonne pêche » ou « j'espère que tu pêcheras beaucoup de poissons » car le contraire, la malchance, arrivera (de même pour la chasse, la fabrication de la chaux, et toute action qui apporte quelque chose).

Cette idée de surplus se manifeste aussi dans le fait qu'il est plus favorable de faire la gerbe rituelle et de moissonner quand la marée est en train de monter afin que les panicules récoltées soient nombreuses comme les grains de sable découverts. Il faut aussi qu'il y ait une lune, nouvelle ou pleine. S'il n'y a pas de lune, la moisson ne sera pas bonne.

5. 6.2. La moisson proprement dite

Le cinquième ou septième jour, après que l'officiant ait lié la gerbe rituelle, resserré son lien et coupé un nombre impair de panicules, la moisson peut commencer.

Bunggo ' désigne le paddy sur pied ou coupé ; *mag-bunggo* ' signifie couper la panicule qui est formée de plusieurs épis. « Celui/celle qui coupe les panicules » (*manog-bunggo* ') est la personne qui a coupé les panicules pour le petit panier rituel de moisson *pangalubwan*. Cette personne est aussi appelée « faire base » (*manog-pū'on*), c'est-à-dire celui/celle qui reste, le plus souvent, à la base avec la croix et le petit panier rituel de moisson *pangalubwan* pendant toute la moisson. L'officiant qui a fait la gerbe rituelle avec la croix (*manog-bugkus*) est généralement celui qui est la base ; c'est-à-dire qu'une même personne peut cumuler les trois positions (*manog-bunggo* ', *manog-bugkus* et *manog-pū'on*).

Le déroulement de la moisson quant aux déplacements des moissonneurs (« ceux qui moissonnent », *manog-'ani*) est assez complexe. Un interlocuteur dit qu'il faut « comme attraper » (*ga mag-dakop*) le riz dans le champ, de gauche à droite ou de droite à gauche, l'important étant que le déplacement fasse un encerclement. Les moissonneurs se déplacent en venant du soleil levant et en allant vers le soleil couchant. Il faut moissonner droit devant, tout en se déplaçant de biais par rapport à la course du soleil. Trois procédés sont envisageables tels que :

Le procédé *tukap* : le champ est divisé en deux moitiés. Les moissonneurs forment une ligne et se déplacent de droite à gauche dans la première moitié en aval, puis ils recommencent dans la seconde moitié en amont ainsi :

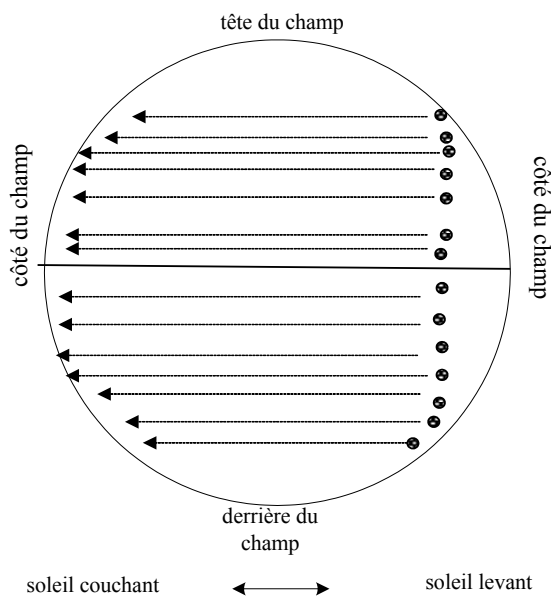


Schéma 25. Moissonner à la façon *tukap*

Le procédé *hatay* : les moissonneurs forment une ligne et se déplacent comme selon les rainures d'un éventail :

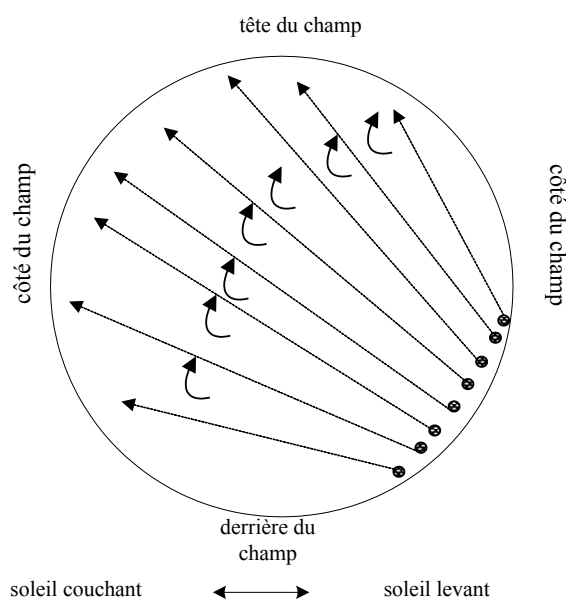


Schéma 26. Moissonner à la façon *hatay*

Le procédé « tourner » (*buyung*). Les moissonneurs sont en demi-cercle et se déplacent ensemble ainsi :

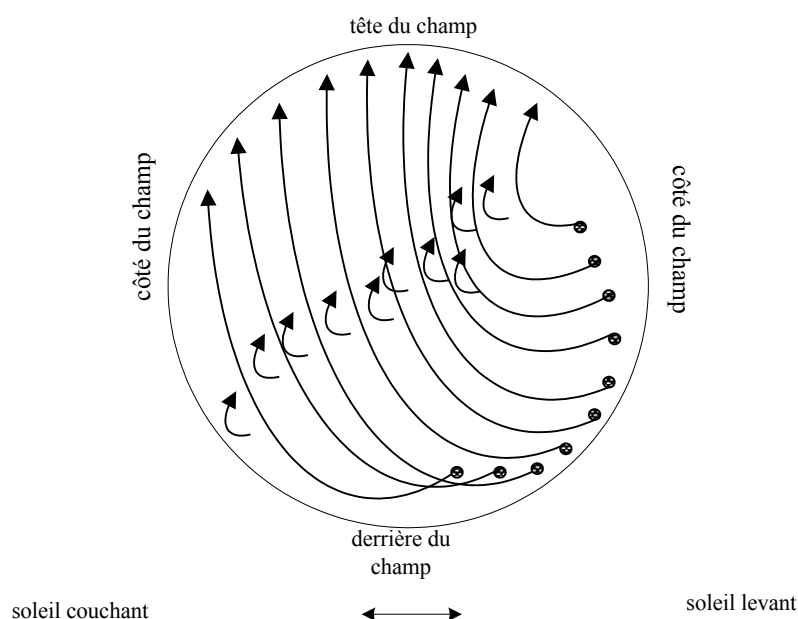


Schéma 27. Moissonner à la façon *buyung*

Moissonner est structuré par un ordre, une ligne droite ou une ligne courbe. Il y a un ordre pour moissonner comme il y a un ordre pour planter. La personne qui est en tête de ligne/de rangée appelée *manog-baghit* (*baghit* signifie ligne) précède les moissonneurs, elle est l'une des deux extrémités de la rangée. L'autre extrémité de la rangée se nomme le « bout » (*suro*). Les moissonneurs bougent ensemble en faisant attention chacun de ne pas avancer plus que la « base » et moins que le « bout ». Ils moissonnent l'espace immédiat autour d'eux. La ligne ou rangée se déplace donc latéralement. La direction des plantations va de l'aval vers l'amont (*supra*, p. 310) et celle de la moisson du levant vers le couchant. Les plantations sont en rapport avec la mort, car les graines sont enterrées et leur mise en terre va vers les montagnes comme les pieds du mort dans la tombe.

« Faire la ligne » (*manog-baghit*) est celui ou celle qui dit aux moissonneurs où aller (s'ils se trompent), il peut éventuellement dire « Bouge (de là), tu n'as pas à être en tête, va vers moi ! » (*'Isdug, danga mag-'una, tag sa kangko !*). Il ne faut pas précéder celui qui est au bout de la rangée, il faut le suivre. Il pourra dire « au bout, bouge de là ! » (*suro', 'isdug kawo !*).

L'ordre des plantations, l'ordre de moisson et celui des rituels funéraires doivent rester fixes : il y a un premier et un dernier. Respecter ces ordres, c'est garantir l'abondance de la moisson et c'est garantir la séparation du mort des vivants.

L'officiant/e qui reste à la base peut parfois moissonner (habituellement, il ne bouge pas). Il reculera (*magpa-'usun*) constamment pour sortir de la ligne des moissonneurs et retourner à la base pour s'occuper des paniers qui sont vidés dans les paniers de stockage (*luwak*) à la base au fur et à mesure. Bien souvent, une personne reste près de la botte rituelle et du petit panier rituel *pangalubwan* plein des toutes premières panicules de riz.

Au début de la moisson, si le petit panier rituel n'est pas plein des panicules moissonnées autour de la gerbe rituelle, l'officiant prend un « panier à moissonner » ordinaire appelé '*araranyan*¹ et va moissonner aux alentours de la botte rituelle. Puis il fait passer ces panicules du panier à moissonner dans le petit panier rituel. Il faut que ce dernier soit plein pour exprimer la métaphore d'une bonne moisson. L'officiant/e doit le remplir à ras bords et même au-delà : il faut qu'il soit bombé au-dessus, dit-on, comme un monticule de terre. Les panicules de riz qui dépassent la bouche (*bibig*) - c'est-à-dire le rebord - du panier à moissonner sont appelées « pour/vers la tête » (*pa-'ulo*). Les panicules de riz qui remplissent le panier de stockage forment-elles une tête comme celle d'un enfant ?

L'officiant/e prépare ensuite le premier « panier de stockage » (*luwak*). Il dépose en son fond un peu de terre prise d'un monticule de terre, puis il met sept panicules (du premier panier à moissonner plein) en formant une croix comme pour les sept premiers épis du panier rituel et en disant la même invocation à Dieu, la Vierge Marie et Malway (*supra*, p. 325). Ce procédé est recommencé pour chaque panier de stockage jusqu'à ce que la moisson soit achevée. Les paniers de stockage pleins et celui en train d'être rempli restent auprès de la botte rituelle.

Chaque moissonneur a un panier à moissonner. Chacun coupe sept panicules et fait une croix dans le fond de son panier à moissonner. Pour tous les paniers vides quels qu'ils soient, qui n'ont pas encore contenu de panicules, il faut faire une croix avec les sept premières panicules coupées (comme pour le petit panier rituel *pangalubwan*) ou bien avec les sept

¹ Ce terme est construit de la racine '*ani* « moisson » plus reduplication de l'infixe *ra* qui est la marque du pluriel et du suffixe locatif *-an* ; littéralement traduit « lieu de ce qui est moissonné ». Les paniers à moissonner (*'araranyan*) sont de deux types : panier ordinaire *balulang* ou panier tressé de façon spécifique et décoré de rotin noir appelé *tabigon*. Les paniers de stockage *luwak* sont des paniers ordinaires *balulang* de grande taille. Les paniers *tabigon*, plus « sophistiqués » sont ensuite rangés dans la maison. Ils contiennent le plus souvent les vêtements, les couvertures et les accessoires stockés, qui seront offerts aux morts et qui circuleront dans la famille nucléaire des vivants.

dernières (changement de panier de stockage). Il y a une continuité dans l'action de « prendre le riz » ; le riz est comme mis bout à bout.

Au fur et à mesure que leur panier est plein, les moissonneurs l'apportent à la base et les panicules sont mises par l'officiant dans le panier de stockage. Les autres moissonneurs doivent ralentir leur déplacement pour attendre celui ou celle qui est parti vider son panier à moissonner. De manière générale, tout le déroulement de la moisson consiste en mouvements au ralenti.

Le riz n'est pas lié en gerbe, mais directement transféré des paniers à moissonner pleins aux paniers de stockage. Quand le premier panier à moissonner est transféré dans le panier de stockage, l'officiant de la base prononce des paroles pour l'ancêtre Daldali (le cousin de Malway) qui est rapide :

« Daldali, notre [exclusif] panier se remplit rapidement! »¹.

Les panicules sont déplacées d'un panier à moisson dans un panier de stockage avec la main droite, par poignées. Elles sont posées délicatement et sans bruit (pareillement au riz cuit rituellement). Quelques panicules sont toujours laissées dans le fond du panier à moissonner. Ici encore s'exprime l'idée de « garder un peu de panicules de riz dans le fond du panier pour qu'il y ait plus de panicules de riz à venir ». La relation entre les panicules et le panier engendre la relation entre le moissonneur et les panicules dans le champ, les deux relations garantissent l'abondance de la moisson.

Chaque fois qu'il y a un transfert de panicules entre les deux paniers, l'officiant/e dit :

« Fais que notre [exclusif] paddy soit en plus, multiplie-le aussi Malway, aide-nous [exclusif] ! »².

Les paniers de stockage vides attendent sur le côté du champ. Ils sont amenés un par un près de la base quand le panier de stockage précédent est plein. Ils sont soigneusement attachés près de la base avec du rotin, à la souche ou, s'il n'y en a pas, à un pieu appelé *tuldok* (terme qui ne désigne que les piliers de fondation de la maison). Bien que les interlocuteurs ne l'aient pas précisé ici, apporter tous les paniers de stockage vides auprès de la botte rituelle serait *kiyawuy*, c'est-à-dire que « anticiper l'abondance provoquera le contraire ».

A la fin de la moisson, tous les paniers de stockage sont alignés (*mag-talaytayan*) et attachés à la souche ou au pilier de fondation de la botte rituelle. Le riz est attaché à sa maison construite par les humains. La souche ou le pilier de fondation est enfoncé dans la terre donc en relation avec les ancêtres du *Parawān*.

¹ *Daldali kanmi balulang ma-dali' magka-puno' !*

² *Labi yi kanmi paray yumamo di' Malway, 'awatan nimo !*

Tout au long de la moisson, il faut avoir du respect (*ka-galang*) pour ce qui est récolté (*'ani'an*). Pour que la moisson soit fructueuse, il est interdit d'appeler de l'extérieur du champ à l'intérieur du champ, de faire la remarque que des personnes sont en train de moissonner, de siffler, de chanter, de cracher, d'uriner, de mâcher le bétel (au moins pour celui/celle qui est la base), de jouer d'un instrument, de jeter un objet, de manger, de déterrer un plant de riz, de retourner les paniers à moissonner vides, de se détourner de l'espace à moissonner, et pour les deux premiers de la rangée (dont la « base ») et les deux derniers (dont le « bout ») de quitter le groupe de moissonneurs de la journée.

En ce qui concerne la compensation des moissonneurs, le procédé est le suivant : deux paniers à moissonner sont donnés à celui qui est la « base ancêtre du riz » ou « base en relation avec le riz » (*ti pū'on 'āpu paray*), qui ne bouge pas, et un panier à moissonner est destiné au moissonneur. Ce système de partage s'appelle *tabig*¹. Chaque moissonneur a apporté au moins deux paniers de chez lui et il transfère le riz de son panier à moissonner dans son autre panier. Aucune croix en panicules n'est faite lors de ce transfert.

Il est préférable de terminer une moisson commencée dans les jours qui suivent, sans interruption d'une journée. Lorsque surviennent des événements imprévus (décès, pluie, etc.), il faudra moissonner au moins deux panicules par jour sans moisson. Tant que la moisson n'est pas terminée, toutes les panicules des paniers à moissonner sont déplacées dans les paniers de stockage (attachés à la souche ou au pilier) qui seront bien recouverts pour la nuit avec des feuilles de bananier. Interrompre une moisson, c'est interrompre la continuité du riz.

Lorsque le champ est entièrement récolté, « celui qui est en relation avec ce champ » (*'āpu tanman*) délie en tirant la boucle la gerbe rituelle et moissonne ses panicules. Il laisse le lien de fil de coton et le rotin sur place. Le champ reste seul avec les fils de coton ou le rotin, comme le cadavre.

Les interdits en relation avec la moisson, et plus largement avec le riz, sont levés. De retour à la maison, les panicules de la gerbe rituelle seront soigneusement placées au-dessus des panicules du petit panier rituel. Une fois foulées, leurs grains seront une partie des semences pour l'année suivante, qui seront ointes de sang. Les semences provenant du petit panier rituel *panglubwan* n'étant pas suffisantes en quantité pour les plantations de l'année

¹ D'où le nom des paniers à moissonner *tabigon*.

suiuante, elles seront mélangées, au moment des plantations, à d'autres grains provenant des contenants de riz ordinaires. L'expression employée est « les mélanger à nouveau » (*'i-'amot man*), « mélanger » étant le même terme pour les conjoints qui résident chez leurs affins.

Mais les semences ne sont jamais toutes plantées, car une poignée de semences est « mélangée » (*'i-'amot*) aux semences de la prochaine moisson. Autrement dit, de manière télégraphique : semences → plantations → en garder un peu → mélangées à moisson → pour reconstituer semences, etc. Ainsi, les semences sont organisées comme les générations *sugdung*, c'est-à-dire les générations adjacentes en relation deux à deux ; par exemple « semences année 1 + semences année 2 », « semences année 2 + semences année 3 », « semences année 3 + semences année 4 », etc., pour constituer la chaîne des relations.

Un champ qui n'a plus du tout de panicules est appelé « lieu qui a été récolté » (*nagkatubasan*, racine *tubas*) ou « lieu de la paille/chaume de riz » (*dayamihan*).

5. 6.3. Le riz entre dans la maison

Les paniers de stockage remplis de riz sont emportés avec soin à la maison, suivis par le petit panier rituel en dernier. Avant la moisson, le panier rituel est le premier à être apporté à la gerbe rituelle, et après la moisson, il est le dernier. L'ordre de marche des paniers est inversé comme pour l'ordre de marche pendant les rituels funéraires, et comme pour celui du retour des moissonneurs à la maison.

Arrivés à la maison, et si la moisson est abondante, il faut la « faire entrer dans la maison » (*'ipa-saka sa balāy*), pareillement aux personnes endeuillées qu'il faut faire entrer dans la maison en accomplissant le rituel « faire entrer » (*pa-saka*) afin de supprimer les interdits qu'ils devaient suivre.

Avant de faire entrer l'abondance dans la maison, la maisonnée doit être prévenue. La personne qui apporte le petit panier rituel doit dire en arrivant à sa maison « De la maison [y'a quelqu'un?]? » (*Tag balāy !*). C'est elle qui répond aussi « Entre [dans la maison] ! » (*Sa balāy*). Elle entre et tient un court instant un à un les étançons, les pannes, les arbalétriers et le toit (en prononçant le nom de ces parties de la maison) afin que la moisson remplisse sa maison.

Une interlocutrice ajoute que c'est l'ancêtre du riz (*'āpu paray*) qui entre dans la maison. Et que la personne en relation avec son riz (*kanya 'āpu kay paray*) fait le tour de l'intérieur de sa maison pour que la moisson qui vient du champ remplisse sa maison car les esprits du riz

(*ti mga kalāg paray*) sont entrés dans la maison. Le riz entre par la porte de la maison comme les vivants et les nourritures sous toutes les formes (crués, cuits, pelures), par opposition au cadavre.

Le petit panier rituel est ensuite « fait asseoir » (*i-pa-tukaw*) près d'un pilier de fondation de la maison, en relation au sous-sol des ancêtres du *Parawān*, pour qu'il ne parte pas ; l'abondance dans les panicules ne part pas, elle reste immuable tel un pilier solidement enfoncé dans la terre. Le pilier de fondation est aussi le chemin par lequel l'eau jaillit lors d'une relation « incestueuse ». C'est un chemin réservé aux ancêtres ; c'est aussi la maison de l'ancêtre tonnerre pendant la mousson. Notons que les interdits que le conjoint veuf doit observer sont appelés « faire asseoir le veuf/la veuve » (*pa-tukaw buranday*). Ce dernier ne doit pas sortir de sa maison comme l'abondance du riz ne doit pas sortir. La désignation « faire asseoir » et le type d'interdit « ne pas sortir de la maison » sont identiques. Cependant, dans un cas ce sont des funérailles - séparation du *karādwa'* du cadavre - et dans l'autre ce sont les rituels agraires - adhésion/encastrement du *karādwa'* au riz. Ces deux situations très différentes mettent en jeu la vie d'un humain et de son entourage : pas de vengeance du mort, pas de contamination des autres et abondance pour tous.

'Uhayān (*'uhay* : panicule) est aussi le nom du panier rituel *pangalubwan* qui contient les panicules de riz récoltées à la base (la gerbe rituelle). Une partie de ces panicules peut être foulée au pied pour séparer les grains (*'ūyas*) qui sont placés dans un autre panier *bay'ong*¹. Cette action se déroule pendant la marée basse pour que les grains soient aussi nombreux que les grains de sable visibles à marée basse. Ce panier *bay'ong* est aussi rangé près d'un pilier de la maison. Selon les anciens, il sert à ce que les contenants (*sukadan*) à paddy soient toujours pleins (*magkara-puno*). Après le rituel du nouveau riz, ou plus tard encore, son contenu peut être pilé et mangé. Selon une glose un peu différente, toutes les premières panicules récoltées rituellement ne sont pas foulées et restent ainsi pour être utilisées pour les plantations rituelles de la prochaine année.

Dans tous les cas, sept morceaux de gingembre sont déposés au-dessus du panier rituel *pangalubwan* (*'uhayān*) et dans le panier *bay'ong* où ont été placés les grains détachés des épis, afin que les mangeurs de cultures sentent une mauvaise odeur et s'éloignent des paniers. Rappelons que le gingembre utilisé pour les nourritures cuites rituellement éloigne les esprits malveillants, voleurs de telles nourritures. Cette plante éloigne les esprits malveillants des

¹ Chaque personne, dès son plus jeune âge, porte un *bay'ong* qui contient ses affaires personnelles.

vivants ; tous les sacs personnels contiennent un morceau de gingembre et beaucoup d'enfants en portent autour du cou.

Tout au long de la moisson, les gestes des participants sont guindés tant ils doivent faire attention à ne pas effrayer le riz. Une sorte de silence est établi, et les déplacements calculés, et comme au ralenti, rendent les actions insolites pour un étranger. Finalement, toute la moisson du riz est un rituel. Par contraste, celle du maïs est une action quotidienne pendant laquelle très peu de précautions sont prises. Nous en avons peu parlé, car elle se déroule en plusieurs fois et aucun rituel n'est spécifiquement accompli. Les épis mûrs sont récoltés au fur et à mesure et grillés. Il n'y a pas de rituel du maïs nouveau. Quand les épis sont tous mûrs, le champ est entièrement moissonné.

Lorsque tout le riz a été foulé et séché au soleil, dans les jours qui suivent la moisson et selon l'ensoleillement, le rituel « pour le nouveau » (*pamag'ohan*, racine *bag'o* « nouveau/nouvel ; avant de ») peut être accompli.

5. 7. Manger le riz nouveau

Ce rituel officialise la consommation du riz nouveau. Il est interdit d'en manger avant son accomplissement sinon les morts récents et éloignés de la famille seront en colère. Ces morts sont ceux qui résident encore dans la localité des *karādwa'* et sont appelés communément les morts (*mga nangamatay*).

Tous les germains d'une même fratrie (*patar'ari'*) doivent être obligatoirement présents lors de ce rituel. Parfois, quand il n'y a pas de viande de porc, du riz cuit est apporté à leurs maisons. Quand un porc est tué de façon rituelle, le repas est obligatoirement pris ensemble. Ainsi, la consommation/le partage de la viande est supérieur à la consommation/au partage du riz. L'obligation de présence des germains concerne aussi les rituels funéraires, comme pour le rituel « honorer » (*'ahaw*) en faveur des morts (p. 257). Cependant, ici ce sont les parents et leurs enfants, c'est-à-dire la famille nucléaire (*mag-tal-'anak*, « les enfants en relation [sous-entendu avec leurs parents] »). Quand les parents sont morts, les enfants ne se réunissent plus pour le nouveau riz mais réunissent leurs enfants, c'est-à-dire une famille nucléaire. Par contraste, le bénéficiaire, qui accomplit un *'ahaw*, est aidé par ses enfants (*'anak*), donc une famille nucléaire (*magtal-'anak*), mais aussi par ses propres germains (*patar'ari'*). Autrement dit, un couple et ses enfants sont les acteurs et les bénéficiaires du rituel du « nouveau riz », et

une fratrie (une personne initiatrice aidée de ses germains) est l'actrice et la bénéficiaire du rituel « honorer les morts ».

Les affins (les conjoints des germains) ne sont pas obligés de participer comme ils ne le sont pas non plus pour le rituel 'ahaw accompli pour tous les morts des générations adjacentes et les germains décédés. De plus, les membres des maisons voisines (*kamalay*¹), le hameau, parents ou non, sont invités en ces termes « Mangeons [inclusif] le nouveau riz! » (*Manga'on kita bag'o paray* !).

Pendant ce rituel, du riz et de la viande de porc cuits sont offerts à l'esprit du riz (*kalāg paray*) et aux morts. Nous sommes ici encore sur un autre plan : ce ne sont pas les ancêtres (*āpu*) de la famille mais les morts qui sont invités.

La personne qui est en relation avec le champ (*āpu tanman*) appelle l'esprit du riz. Les paroles pour le riz sont :

« Toi l'esprit du riz nous [exclusif] t'appelons, toi rentre maintenant chez nous [exclusif] ! »².

Ainsi que :

« A nouveau dans une année nous ferons saigner pour toi le paddy, même toi l'esprit nous [exclusif] t'appellerons aussi. Là mangeons [inclusif] aussi maintenant ! »³.

Celles pour les morts sont :

« Toi le mort, surveille aussi les mangeurs de cultures, qu'ils ne mangent pas nos [inclusif] plantes cultivées ! »⁴.

Ou :

« Même à l'avenir avoir de l'abondance aussi, toi qui es mort, mange ceci maintenant ! »⁵.

Puis les participants mangent.

Un autre interlocuteur dit que pendant le nouveau riz, seuls les morts sont appelés et non pas l'esprit/l'ancêtre du riz. Les morts sont donc particulièrement concernés par le nouveau riz. Ils ont aidé à l'abondance de la moisson du riz, ils aident à celle des autres cultures, il est

¹ Racine *balāy* « maison », préfixe *ka-* qui exprime « le même état, la même position que ».

² *Kawo pag kalāg paray kanmi tinawag, kawo pag 'uli yi sa kanmi !*

³ *'Aban sa 'usa ka timpo dug'on diman kawo paray, 'una kawo pag kalāg tawagon man nimi. Tida manga'on di' ma'an!*

⁴ *Kawo pag nangamatay pag bantay di' kawo ti mga kumara'on danga waydi pag kan'a kanta halaman!*

⁵ *'Una 'aban 'ūyahan di' ma'an paray, kawo pag nangamatay, 'inda pag ka'on yi !*

normal qu'ils reçoivent une part de cette moisson. Les invocations au riz et aux morts indiquent aussi que les vivants anticipent l'abondance et la protection du prochain cycle agraire.

Autrefois, les gongs étaient automatiquement frappés pour le rituel du nouveau riz et pour les rituels funéraires : « l'enlèvement des morceaux de bois du dessus de la tombe » et l'exhumation. Aujourd'hui, une seule paire¹ de gongs est en circulation sur la presqu'île de Buyayaw et les environs des terres intérieures. Etant obligatoirement présents pour l'exhumation d'un mort, ils ne sont pas toujours présents pour le rituel du nouveau riz.

Lorsqu'une personne meurt, elle surveille autant ses plantes cultivées que de son vivant. Par exemple, si elle n'avait pas dit avant sa mort qui hériterait de ses cocotiers, et que ses enfants se les disputent, les cocotiers mourront. Une vieille personne « donne en héritage » (*'ipa-mana* ; formes grammaticales *manahin*, *manahon*) ses plantes et ses biens « précieux » (gongs, perles, porcelaines d'origine chinoise, pierre/s *dāniw* ou autres, etc.) ; même les esprits malveillants se donnent en héritage (voir, *supra*, p. 138). Habituellement, les vieux donnent leurs biens à leurs enfants ; si la personne meurt sans avoir réparti ses biens, des palabres se tiennent d'abord entre les enfants, et le cadavre sera porté (rituel *pa-bara*, p. 197) avant d'être inhumé pour confirmer le partage des biens les plus précieux. Des questions en rapport à cet héritage peuvent être aussi posées pendant l'exhumation et avant de cacher les os.

Si le mort avait commencé un essart, celui-ci sera continué par ses enfants ou ses parents ou ses germains quelle que soit la période du cycle agraire. Pendant le rituel du nouveau riz, des offrandes de nourritures (viande et riz) lui sont faites en tant que personne qui était en relation (*'āpu*) avec le champ.

Tant qu'il n'est pas transformé en un ancêtre « anonyme », le mort peut faire mourir ses plantes s'il se sent négligé ou s'il désapprouve les comportements des siens. Puis, les ancêtres en général au niveau de la société seront invoqués pour l'abondance des plantes cultivées, des animaux et des humains dans d'autres rituels appelés *'atuy* « offrandes » aux ancêtres de l'eau et *panagdahan* « offrir en faveur » des ancêtres de la mer et de *Lakī* et *'Idō pū'on* (voir, chapitre 7). Bien que Malway et Bināyi soient des ancêtres en relation avec tous, une fois l'abondance arrivée et la moisson achevée, le dernier rituel du cycle agraire est effectué au niveau de la famille nucléaire (*magtal-'anak*) car il incorpore les morts de la famille dans les

¹ Les gongs se jouent par deux mais ils ne sont pas appelés « une paire » mais « les gongs » *mga 'agong*.

offrandes. Il est toujours possible que des cousins au premier degré se greffent sur ces rituels du fait de cohabitation dans la même localité.

Pendant le rituel du nouveau riz, une « quasi-humain » (*tawo-tawo*¹) - une « poupée » - est fabriquée, constituée d'un tout petit « quasi-arc » (*bāyi'-bāyi'*) et d'une pierre (de la grosseur d'un avant-bras) entourés de paille de riz liée avec du rotin *tarura'*. Au moment d'attacher la paille autour de la pierre et de « l'arc », les paroles suivantes sont récitées :

« Faire comme cette pierre, le rassasiement fond lentement comme une pierre ! »².

Puis la poupée est attachée en haut d'un des piliers de fondation de la maison, la face de la poupée devant être vers l'intérieur de la maison et non vers l'extérieur. En regardant cette poupée, tout un chacun s'aperçoit que son ventre est gros comme celui d'une femme enceinte.

Quelques jours après avoir mangé le nouveau riz, un homme en relation avec des ancêtres *dāniw* (qui communiquent avec toutes les catégories de la société), des ancêtres *pamara'* (uniquement pour guérir) et des ancêtres *sapul* (qui favorisent chasse et pêche), saigne un poulet pour eux. Il oint de sang les pierres *dāniw* et *pamara'* et une flèche et le carquois et le trident ou la fourche à quatre ou cinq pointes pour les *sapul* en disant :

« Voici, surveillez nos [inclusifs] plantes cultivées ! (Je vous) ai donné maintenant !

Lorsqu'il y aura des plantes cultivées à l'avenir, surveillez [les] aussi ! »³.

L'officiant nourrit les ancêtres avec qui il est en relation, en échange de leur surveillance de ses plantes cultivées à venir. Ce repas annuel équivaut pour ces ancêtres à un repas quotidien.

5. 8. Première consommation des autres plantes cultivées

La première consommation des nouvelles nourritures demande toujours un rituel simple, mais non sans efficacité.

Pour le maïs, un simili d'arc (*bāyi-bāyi*) est fabriqué à partir d'une tige de maïs récoltée ; l'arc est placé sous une des pierres du foyer. La métaphore de l'arc bandé est celle d'un arc tendu tel un ventre rassasié. L'arc est l'apanage des hommes (les femmes ne chassent pas du

¹ *Tawo* signifie « humain », traduction littérale « quasi-humain ».

² *Paniring ka 'inda bato', ga bato' kay ka dugay magka-tunaw ti busug !*

³ *'Inda kanta halaman binantayan ! Mag-paka'on yi waydi ! 'Aban no may halaman pag bantay diman kamo !*

tout), mais la corde et son ventre exprime le féminin : l'arc (*bāyi*) serait masculin/féminin, exprimé par le féminin (*bāyi'*). Seul l'arrêt glottal distingue les deux termes. D'après R. Blust, « les mots pour 'femme' et 'arc' sont apparentés que s'il y a une très forte évidence d'une relation culturellement définie entre les deux »¹. Or, l'arc est en rapport à plusieurs activités principalement féminines : la cuisson rituelle du riz, le lainage du coton, la mise en place d'un nouveau foyer à trois pierres dans une nouvelle maison pour l'abondance des nourritures cuites par les femmes (*bābāyi'*), la confection d'une « poupée » représentant l'abondance.

Quand les autres nouvelles plantes cultivées sont récoltées, la personne prend un échantillon de la plante (banane plantain, tubercules, divers haricots, tomates, sésame, etc.) dans le champ ou le jardin, le pose sur une souche², côté aval, comme pour le riz, et le recouvre d'une pierre en disant les mêmes paroles pour chaque plante :

« Faire comme cette souche, comme cette souche lente à s'épuiser [*magka-tabu'*] »³.

Le terme *tabu* signifie « terminer, épuiser, consommer, consumer ». Un interlocuteur explique que « Etre recouvert est nécessaire pour que cela [l'abondance] revienne »⁴.

Ce rituel est comme celui du riz en plus simple. Nous retrouvons à nouveau le riz comme englobant de toutes les plantes cultivées.

A la maison, une pierre est posée à côté de l'une des trois pierres du foyer. Cette pierre recouvre un échantillon de la plante cultivée (quelle qu'elle soit) en train de cuire. On dit qu'une pierre est posée au foyer pour que « manger ne s'épuise pas » (*balaw magka-tabu' magka-ka'on*) et que « l'abondance a été appelée aux trois pierres du foyer » (*pag 'ipa-'ūya sa sig'ang*).

La souche et la pierre sont les garantes de la permanence de l'abondance qui, coincée par la pierre ou attachée à la souche, est localisée. La pierre représente aussi la lourdeur du ventre rassasié. La pierre et la souche expriment la prospérité par opposition à l'épuisement, mais aussi l'enfermement en un lieu en relation avec des humains habitant une même maison. La souche et la pierre sont deux résidus du rituel de la botte pour le riz, paroxysme de l'attachement de l'abondance à une famille. En outre, l'abondance du riz et du maïs est aussi représentée sous la forme d'un arc.

¹ « ...the words for 'woman' and 'bow' are related only if there were very strong evidence of a culturally-defined connection between the two ». Communication et traduction personnelles.

² Le premier tubercule (ignames, manioc, etc.) est, de surcroît, attaché à la souche avec sa racine déterrée.

³ *Paniring ka'inda tū'ud, ga tū'ud di' dugay magka-tabu' !*

⁴ *Kailangan talpi'an para ma-'uli tida.*

Le cas de la marmite neuve, également en rapport avec la consommation des nourritures, est éclairant. Une marmite neuve dans laquelle des aliments sont cuits pour la première fois n'est jamais complètement vidée de son contenu lors du premier repas ; c'est-à-dire que lors de la consommation des aliments provenant d'une première cuisson dans la marmite neuve, il faut que subsiste un reste afin que la nourriture qui sera cuite à l'avenir dans cette marmite, ne s'épuise pas. Une pierre est aussi mise dans la marmite ou posée sous l'une des trois pierres du foyer pendant la cuisson, pour garantir le rassasiement même si l'on mange peu.

Conclusion

Au moment des plantations, le riz à travers les esprits du riz ou l'ancêtre Bināyi est d'abord mis en relation (rituel « saigner »), peut-être nourri, au niveau familial, pour aller chercher le riz non morcelé des origines et instaurer une relation (*'āpu*).

La complétude alors retrouvée est attrapée, attachée à une souche et/ou une croix (qui représente un grand humain protecteur) et enfermée avec des plantes et des objets protecteurs dans une « maison », un enclos de plantoirs, construite sur un monticule de terre, en relation avec Bināyi, pour fixer l'abondance dans une localité. Le même type de « traitement » est accompli pour les *karādwa'* des humains à leur mort. En effet, à la mort, les *karādwa'* vagabondent, puis ils sont « attrapés » par les ancêtre *dāniw* et l'officiant qui les guident jusqu'à la localité des *karādwa'* où ils sont « localisés ». De plus, le monticule pour les plantations rituelles est aménagé alors que celui où a lieu le rituel « se prosterner » dans le cas de la relation « plus jeune offense plus vieux » (*busong*) est laissé tel quel (*infra*, p. 368).

La complétude des deux bouts de riz est une sorte de conception ou de fécondation de l'abondance parce qu'il faut retrouver l'enfant disparu (voir mythe). Cette « femme »/le riz porte en son sein l'abondance, la forme d'un monticule de terre étant l'image d'un ventre bombé d'une femme enceinte qui représente la fertilité. Elle doit être circonscrite, tout le temps de la période de croissance/grossesse jusqu'à la moisson incluse, dans ce monticule.

Enfermer l'abondance est un type de rituel répandu dans toute l'aire austronésienne.

Pendant la croissance, les plantes sont traitées avec diligence (enfumage, désherbage, éparpillement de sable) comme des femmes enceintes de cette abondance retrouvée, mais aussi comme un enfant à sa naissance. Peut-on différencier le champ/femme enceinte, les tiges enceintes grâce à la rosée et les panicules/enfants qu'il faut protéger (ne pas faire de bruits, etc.) ? Le champ (gerbe liée avec des fils de coton qui une fois déliés sont laissés dans le champ, transversalement à la course du soleil), est l'homologie d'un mort (cadavre attaché et détaché avec les fils de coton laissés dans la natte mortuaire, transversalement à la course du soleil) alors le champ une fois récolté signifie qu'il est séparé de son *karādwa'* (le riz) comme le mort est séparé de son *karādwa'* quand il est inhumé. Le champ donne naissance au riz (trous faits par les hommes et remplis par les femmes). Puis les tiges qui s'ouvrent, ensemencées de rosée, donnent naissance aux grains. Enfin, les tiges sont liées au champ, à la souche, puis déliées et coupées. Les *karādwa'* moissonnés du riz sont emmenés dans la

maison. Les grains sont associés aux autres récoltes en un continuum, comme les *karādwa'* des humains disparaissent et donnent naissance à des ancêtres. Ainsi les Mangyan font naître le riz/le *karādwa'* du riz et font mourir le champ/les tiges.

En outre, tous les ancêtres (les mères du riz, le tonnerre, les *dāniw*, *pamara'*, *sapul*, etc.) peuvent être sollicités pour protéger l'abondance contre les mangeurs de cultures. Nous verrons que les ancêtres de l'eau, les ancêtres terre et Grand-père et Grand-mère d'origine le sont également (*infra*, chapitre 7).

Au moment de la moisson, la « femme » doit accoucher de cette abondance. La moisson est une naissance de l'abondance mais aussi une « mise à mort » du corps, c'est-à-dire la naissance/abondance opposée à la mise à mort du contenant de l'abondance. Le champ est donc traité comme un cadavre. Moissonner, c'est extraire l'abondance du champ de riz pour la transférer dans la maison des humains. Ceci requiert une grande précaution, d'où les nombreux interdits. A ce moment-là de la relation entre l'ancêtre du riz et les humains, le respect envers le riz est à son paroxysme. L'abondance (la « femme ») est ensuite traitée comme un deuilleur qu'il faut faire entrer dans la maison (rituel *pa-saka*) puis asseoir (*pa-tukaw*). Elle est ultimement représentée par la « poupée enceinte » attachée au pilier de fondation de la maison.

Tous les interdits du riz sont appelés *lihi'* par contraste à *parawān*, et pourtant ce sont les mêmes ancêtres qui protègent le riz, et les points communs entre les rituels agraires et les rituels funéraires sont nombreux. De plus, les interdits *lihi'* et *parawān* créent une distinction temporelle et relationnelle par rapport au quotidien ; c'est-à-dire que les périodes d'interdits se distinguent des périodes sans interdits.

Les interdits communs aux deux cycles rituels sont nombreux et nous rappelons ici certains d'entre eux :

- Bināyi, ancêtre féminin du riz et « ancêtre » (pas tout à fait) des morts.
- la « croix » qui représente un grand humain ou le riz lui-même est placée transversalement à la course du soleil, comme le cadavre dans la maison et dans la tombe.
- le panier contenant les semences et les plantes requises pour les « plantations rituelles » ne doivent pas toucher le sol, comme le cadavre.
- plantations rituelles et inhumation : une clôture est érigée pour enfermer l'abondance et le corps.

- de retour à la maison, après tout type de plantations, le/les planteurs doivent manger de la nourriture cuite (par ordre de préférence riz, maïs, bananes plantains ou tubercules) comme il est obligatoire que les participants à l'inhumation, à l'enlèvement des morceaux de bois *pintal* et à l'exhumation mangent de la nourriture préparée pour le mort.
- interdit de rendre visite et de dormir dans une autre maison.
- au cours des plantations du riz, l'ordre de marche des planteurs à l'aller et au retour est inversé, comme pour les allers et retours entre la tombe et la maison pendant les rituels funéraires.
- le rituel pour demander l'abondance à la pierre à aiguiser et le rituel pour rassembler les esprits malveillants après une inhumation exigent tous deux l'emploi d'une tresse de rotin entourant une pierre, le tout appelé du même terme *bangkas kinaruray*.
- le laps de temps entre les séquences rituelles et la durée de certains interdits sont de cinq, sept ou dix jours pour les rituels funéraires comme pour les rituels agraires.
- c'est *parawān* d'utiliser une lame de fer pour nettoyer les os du mort, de même qu'autrefois si une lame de fer était utilisée pour couper les panicules du riz, il n'y avait pas d'abondance ; le riz était récolté avec les ongles du pouce et du majeur pendant toute la moisson. De nos jours, pendant la moisson rituelle, les sept premières panicules sont récoltées avec les ongles car si une lame de fer est utilisée, l'abondance fera défaut. Il n'est pas dit que c'est *parawān*.
- les liens des croix et de la botte rituelle sont faits de fil de coton ou, selon un autre interlocuteur, de rotin *tarura* pour la botte rituelle. Dans les deux cas, les attaches sont de même type que pendant les rituels funéraires. Les fils de coton sont utilisés pour « attacher » (*samid'on*) différentes parties du cadavre pour reconstituer un corps au *karādwa'* du mort. Ici, dans le cadre des rituels agraires, ils sont utilisés pour que le riz ait un corps/le champ. De plus, le rotin *tarura* est un lien solide qui assure le bon attachement du contenant funéraire qui ne doit pas tomber sur la terre, et celui de la botte rituelle qui ne doit pas se détacher pour laisser s'échapper l'abondance.
- pendant la période des interdits en rapport avec le mort ou avec le riz, l'officiant des « plantations rituelles » et le deuilleur ne doivent pas rendre visite à d'autres maisons. Il y a une obligation d'isolement dans les deux cas. Il s'agit pour le deuilleur d'éviter de contaminer les autres, et pour le riz de ne pas éparpiller l'abondance.

- l'ordre de déplacement des paniers est inversé. Avant la moisson, le petit panier rituel est suivi des grands paniers de stockage vides) et après la moisson, les paniers de stockage remplis de riz sont suivis du petit panier rituel.

Dans le déroulement des rituels, les homologues ou les inversions impliquent que les rituels funéraires sont accomplis pour que le *karādwa'* du mort s'en aille (se sépare du cadavre), et les rituels agraires sont effectués pour que l'abondance reste, que le *karādwa'* du riz ne s'en aille pas (adhère à une forme physique).

Le deuilleur est comme le planteur. Quand il ne respecte pas les interdits, il « donne » la relation dans laquelle il est : le deuilleur donne la mort, le planteur enlève l'abondance. Les interdits en rapport avec les morts concernent en majorité des activités (tout type de travail) alors que les interdits en rapport avec le riz concernent principalement des comportements (faire du bruit, cracher, uriner, etc.).

Deux correspondances (et non des points communs) établissent aussi un rapport entre la mort et le riz :

- quand un deuilleur est en contact avec des plantes cultivées, celles-ci meurent ; quand un planteur rituel est en contact avec le feu, les plantes cultivées meurent. Ainsi, le deuilleur et le feu tuent les plantes.
- faire traverser à un champ ou un jardin un cadavre provoque le dessèchement des plantes (*magka-laya'*) ; traverser un champ avec un arc et des flèches (des instruments qui tuent) provoque aussi le dessèchement des plantes. Un mort et des instruments tranchants de mort tuent les plantes.

Le végétal est lié à l'humanité au niveau englobant du riz. Le riz a remplacé l'humain dans le mythe, puis l'esprit du riz (Bināyi, une femme) aide les morts à rejoindre la localité des morts. Un cycle s'instaure, tel que :

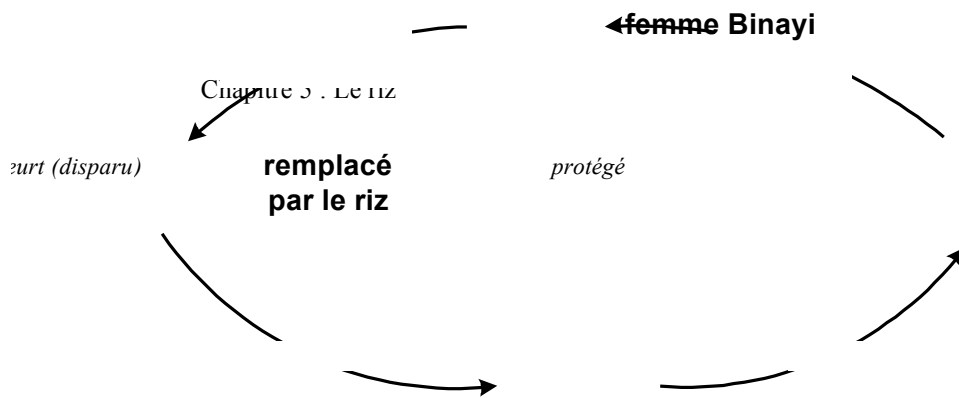


Schéma 28. Cycle riz/enfant

Le riz prend toutes les formes de relation du « socio-cosmos » : *karādwa'* des humains vivants et des morts, puis les *kalāg* des morts éloignés et les ancêtres (*'āpu*) parce qu'ils étaient des humains autrefois. En outre, il est désigné par une forme empruntée à l'espagnol et aux valeurs chrétiennes, la grâce (*grasya*), qui est comparée au *karādwa'*. Le terme grâce n'est pas attribué aux humains ; il y a donc ici une distinction entre le riz et les humains, le riz ayant quelque chose de plus que les humains.

La relation à l'esprit du riz est ce qui transforme les nourritures en quantité. Le riz constitue aussi la relation aux morts et aux ancêtres qui à leur tour garantissent l'abondance du riz. En effet, les morts (quelle que soit l'étape du cycle des rituels funéraires) puis, après avoir été transformés en ancêtres, les ancêtres, sont appelés afin qu'on leur offre à manger pour que le riz (donc toutes les plantes cultivées) des vivants n'endure pas de typhon, de maladies et qu'il ne soit pas mangé par les mangeurs de cultures. Si les morts/ancêtres sont en colère, ils détruisent l'abondance. Tous les faits et gestes des vivants en relation avec les morts/ancêtres déterminent la pérennité de la société.

Il faut noter que postérieurement à la moisson du riz, s'instaure généralement une atmosphère joyeuse, en tout cas plus bruyante, du fait de la levée des interdits, mais aussi du fait que le riz est entreposé dans les maisons et que l'on sait que les rituels pour les morts peuvent être accomplis sans soucis de pénurie de nourritures.

Dans les discours, les Mangyan ont plusieurs fois insisté pour expliquer que la demande d'abondance concentrée sur le riz est cependant aussi celle de toutes les plantes cultivées. De plus, le monticule ou « mini champ rituel » vaut pour le champ entier, comme dans les invocations le riz vaut pour toutes les plantes cultivées ; l'abondance du riz entraîne

l'abondance des autres plantes. Le riz englobe toutes les plantes cultivées au niveau des rituels.

Les Mangyan disent souvent qu'il n'y a pas à manger quand, en fait, il n'y a pas de riz à manger mais seulement d'autres nourritures notamment les tubercules. S'il n'y a pas de riz, c'est la disette. Ils parleront d'une bonne moisson toujours en termes de mauvaise moisson, ou pas si bonne que cela. Il en va de même pour la santé (une personne ne se vantera pas d'être en bonne santé, elle se trouvera toujours un petit bobo ou bien en trouvera un chez un parent proche) et pour la vie en général. Les Mangyan ne sont pas arrogants (*'uragin*). Ils diront toujours, par exemple pendant un rituel, qu'il n'y aura pas assez de viande ni de riz pour tous les participants alors que les nourritures sont suffisantes.

Ce qui s'oppose à l'abondance est la pénurie (*kurang*) provoquée par l'épuisement, tel que décrit dans le discours suivant à propos des moissons et de la terre :

« Aujourd'hui en ce qui concerne les moissons de riz, elles ne sont plus comme autrefois quand les grains étaient beaux, comme si chaque année ils diminuaient, s'affaiblissaient. C'est comme cela maintenant car notre temps est au bout (nous pointons au bout de notre temps), notre terre est peut-être en train de vieillir »¹.

Ce sentiment de déperdition, non sans réalité certaine², a aussi été exprimé à propos du gibier et des produits de la mer.

Nous avons vu dans ce chapitre comment la relation à l'abondance était méticuleusement instaurée chaque année. Par contraste, deux types de relations inverses, c'est-à-dire ne pas avoir d'abondance, sont provoqués par des actes spécifiques tels que « offenser un plus jeune, son conjoint ou le riz » (*magka-nalyo*) et « offenser un plus vieux » (*busong*). Ces deux relations qui s'instaurent aussi au niveau de la famille avec les morts sont étudiées dans le chapitre suivant.

¹ *Taynguna no sa mga pa-tubas paray ay balaw yi ga-kaybi marino kay burak, bilang pa-baba, panghina yi ti timpo. Taynguna ay katida dahil mag-suro sa kanta panahon, kanta daga siguro ay pa-gurangon yi.*

² L'afflux des migrants, venus des autres îles de l'archipel, a réduit les terres que les Mangyan Patag occupaient jadis, et a accéléré la déforestation. La pêche à la dynamite et celle au cyanure détériorent les côtes, et les poissons se raréfient rapidement.

Chapitre 6. Les relations rompues entre les vivants, les morts/ancêtres et le riz

6. 1. Le *karādwa* effrayé des humains
6. 2. Conclusion et comparaison entre l'état *magka-nalyo* des humains et celui des plantes
6. 3. La relation *busong* quand un plus jeune offense un plus âgé
6. 4. Conclusion de *busong* et comparaison avec *magka-nalyo*

L'abondance des cultures laborieusement acquise peut être remise en question lorsque les vivants ne se comportent pas en accord avec les « règles de vie » (ou « coutumes » *layunin*) de la société. Pour le montrer, nous allons aborder deux relations particulières.

Dans un premier temps, nous étudierons « l'état » *magka-nalyo* d'une personne offensée par une autre plus âgée et le rituel requis pour restaurer leur relation. Dans un second temps, nous étudierons ce même état *magka-nalyo* lorsqu'il concerne les plantes cultivées. Puis nous contrasterons ces deux catégories, humains et plantes, dans leur rapport à cet état ainsi que les deux rituels distincts.

La deuxième partie du chapitre est consacrée à la compréhension de la relation inverse *busong*, c'est-à-dire celle entre une personne et une autre plus âgée qu'elle a offensée ainsi que les rituels nécessaires. Puis nous comparerons « l'état » *magka-nalyo* et la relation *busong*.

Pour les Mangyan, les enfants sont plus fragiles que les adultes parce que leur *karādwa'* (« plusieurs deux ») s'habitue très facilement aux jeux ou aux choses que les enfants aiment faire en dehors de chez eux. Un enfant n'a pas assez de relations d'ancrage dans sa maison pour que son *karādwa'* le suive en permanence et parce qu'il n'a pas encore développé de « raison, bon sens, jugeote, volonté » (*bu'ot*).

Lorsqu'un enfant est assez grand pour jouer ou se déplacer loin de sa maison, ses parents appellent (*biyibiyon*, « faire *biyi biyi* ») tous les soirs son *karādwa'* pour qu'il revienne dans le corps de l'enfant au cas où il ne soit pas encore rentré. Sa mère ou son père dit, après que l'enfant se soit endormi :

« *Biyi biyi biyi* untel/unetelle rentre(z) à la maison, *karādwa'* du crabe d'eau douce, *karādwa'* de la crevette d'eau douce, *karādwa'* du côté gauche, *karādwa'* à l'occiput, *karādwa'* du côté droit, rentrez à la maison, ne vous habituez/accoutumez pas à la maison des autres, aux lieux des jeux, là-bas cela fait peur il y a un (des) esprit(s) malveillant(s), il y a un (des) fantôme(s) »¹. (Invocation 1)

L'expression « *biyi, biyi, biyi...* » signifie « viens maintenant, viens, viens, nous partons maintenant... ». Le *karādwa'* crabe et le *karādwa'* crevette sont invoqués pour qu'ils attirent les autres *karādwa'* de l'enfant. Comme mentionné plus haut, les *karādwa'* peuvent prendre

¹ *Biyi, biyi, biyi* Pedro, 'uli sa balāy *karādwa'* kagang, *karādwa'* 'urang, *karādwa'* sa sikon, *karādwa'* sa 'aripudwan, *karādwa'* sa wala, 'uli yi sa balāy, danga *magka-wili sa tawo balāy, sa buybuyahan, 'ahan madala may labāng, may mamaw* !

temporairement des formes animales. Un officiant explique que ces expressions sont employées pour être assuré que tous les *karādwa'* de l'enfant soient à nouveau en relation avec son corps.

Une mère, qui est habituellement inquiète, appellera les *karādwa'* de son enfant tous les soirs. Même si un enfant ne se déplace pas mais qu'il le veuille vraiment, ses *karādwa'* se déplaceront du fait de cette volonté, comme en définitive pendant le temps du sommeil. L'histoire suivante illustre ce cas :

Alors que l'après midi était bien avancé, tante Ucia décida de se rendre dans son jardin pour y prendre des patates douces. Boying, son fils de six ans voulut l'accompagner. Ucia refusa parce qu'il était trop tard et que le jardin était trop loin. L'enfant pleura beaucoup mais resta avec ses frères et sœurs aînés. Le soir, après qu'il se soit endormi, sa mère appela son *karādwa'* au cas où il l'aurait suivie.

Nous comprenons par cette anecdote que le *karādwa'* est plus fort que la volonté de l'enfant. Il se déplace en laissant le corps de l'enfant qui fait autre chose. C'est différent du sommeil et du rêve quand le *karādwa'* de gauche se promène comme un double. Les *karādwa'* s'éloignent du corps temporairement, c'est-à-dire pour peu de temps, sans quoi ils se feraient attraper par les esprits malveillants (*labāng*). Dans tous les cas, si l'enfant a un sommeil agité ou fait un cauchemar, l'un de ses parents appellera ses *karādwa'*.

Contrairement à celui des enfants, le *karādwa'* des adultes ne reste pas sur les lieux de leurs déplacements. La volonté de l'adulte est plus forte que son *karādwa'*. Si ce dernier n'a pas suivi, après un déplacement, le corps avec lequel il est en relation pour constituer une personne, celui-ci fera un cauchemar et tombera probablement malade. L'adulte est prévenu par un cauchemar. L'esprit des adultes ne s'éloigne pas de leur corps excepté quand il est effrayé par un esprit malveillant, par un mort ou un ancêtre, ou par un humain. C'est cette dernière situation que nous allons étudier maintenant.

6. 1. Le *karādwa'* effrayé des humains

L'état *magka-nalyo* signifie que le *karādwa'* d'une personne a eu peur et s'est enfui de son corps ou contenant/en relation (*'āpu*). Un interlocuteur explique que le *karādwa'* est par exemple parti dans la cour de la maison ou même plus loin. Dans les discours, cet état de la personne est exprimé par deux formes grammaticales. La première forme emploie le préfixe

verbal *magka-* exprimant l'idée de « devenir » soit « devient *nalyo* » (*magka-nalyo*), et la seconde emploie le préfixe adjectival *ma-* soit « est *nalyo* » (*ma-nalyo*). Dans les deux cas, la personne subit cet état.

L'esprit d'une personne a eu peur pour diverses raisons qui relèvent de la violence verbale ou physique perpétrée volontairement par un plus âgé sur un plus jeune (qui s'est senti agressé). Le plus jeune est souvent un enfant (consanguin) mais il peut être un affiné (par exemple une belle-fille) et aussi le conjoint.

Ces actes, offenses ou affronts, sont :

- faire trop souvent peur aux enfants (Quand un enfant n'est pas sage, lui dire par exemple : « Attention il y a un esprit malveillant, il y a un fantôme ! »¹, pour qu'il arrête).
- lui arracher un objet des mains (*mag-* 'agaw- 'agaw).
- lui hurler dessus (*inringgitan*, racine *inggit*).
- le frapper avec la louche ou le pic (de matière végétale)² qui sert à prendre les tubercules cuits.
- le menacer ou le frapper avec la machette.
- le menacer verbalement (par exemple : « je vais te tuer, je vais te poignarder, je vais t'enterrer ! »³).
- couper les cheveux d'un enfant avant que la première dent n'ait percé.

En ce qui concerne les cheveux d'un enfant sans dent, une mère rapporte que les cheveux sont comme le corps : s'ils sont coupés, c'est comme si quelqu'un frappait le corps de l'enfant. Cet acte appartient donc à l'ensemble des actes volontaires violents décrits ci-dessus. Que signifie cette prescription dans l'ensemble du système des relations entre les composantes de la personne ? Avant de couper les cheveux d'un enfant, il faut attendre en quelque sorte que son corps soit complet y compris les dents ; les cheveux comme les *karādwa'* se trouvent sur le corps ; celui-ci est donc un support. Rappelons qu'à la naissance, le *karādwa'* se localise en premier dans les cheveux au niveau de l'occiput.

¹ *Ilum may labāng, may mamaw !*

² Il est intéressant de noter que le pic n'est pas en fer comme pour couper le cordon ombilical, pour enlever la chair sur les os et pour récolter le riz.

³ *Matyon niko kawo, libunun niko kawu, 'ilubung niko kawo sa daga' !*

En outre, une autre action involontaire en rapport avec les cheveux provoque l'état *magka-nalyo* :

- quand les cheveux d'une personne ont brûlé par mégarde (feu du foyer, flamme de la lampe à pétrole, etc.)

Cheveux brûlés ou cheveux coupés, les cheveux sont dans un certain rapport au *karādwa'* au niveau de la localisation sur la tête. Il est intéressant ici d'ajouter les paroles d'une interlocutrice : il est néfaste (*da'ot*) qu'un adulte se fasse couper les cheveux car le riz qu'il plante n'aura plus d'abondance ; les cheveux sont courts comme si les tiges de paddy étaient mangées par les rats.

Rappelons que le riz et le maïs sont conçus respectivement comme une jeune fille et un jeune homme, donc aux cheveux longs. De plus, le rituel « recouvrir » permet au *karādwa'* du riz d'avoir des cheveux ou une maison (*supra*, p. 313).

Par rapport à ces actes violents, une vieille femme explique que même si une personne a été offensée, même si elle est très en colère, il ne faut pas qu'elle offense à son tour. Il est donc interdit (*bawal*)¹ d'effectuer les actes énumérés ci-dessus.

Au moment de l'action « agressive » (*ma-'isog*), si la personne s'est juste emportée, elle dira de suite, afin que l'esprit revienne vite dans le corps de la personne offensée :

« *Kurusay* [Onomatopée pour appeler les poulets] que devenir *nalyo* ne soit pas ! »².

Avant même que l'amaigrissement et la maladie ne se manifestent et selon la gravité de l'offense, l'offensé (excepté un enfant), un plus jeune adulte ou le conjoint, peut réclamer une compensation telle que :

- « prestation de perles pour violence physique avec saignement »³, *hidugo*.
- « prestation de perles pour violence physique sans saignement »⁴, *hinakit*.
- « prestation de perles pour menaces verbales »⁵, *hinilba*.
- « excuses publiques » (*hinuyo*).

¹ Ces interdits - *bawal* est le terme général - sont différents de ceux des maladies et des plantations rituelles *lihi'* et de ceux en rapport avec la mort mais aussi de tout un ensemble de choses *parawān* (pour ces derniers, voir annexe, p. 438).

² *Kurusay danga magka-nalyo* !

³ Elle consiste à enfiler des perles sur une « mesure de l'auriculaire » et de compter les perles, puis de donner une valeur pour chaque perle de un peso à 2000 pesos la perle, selon la gravité de la blessure.

⁴ Si les deux protagonistes sont parents, elle consiste en un fil de la longueur de la circonférence de la paume. S'ils ne sont pas parents, la compensation minimum est de deux fils de la longueur de la circonférence de la paume jusqu'à mille pesos.

⁵ *Idem* que note 5.

La prestation de perles est donnée par l'offenseur à l'offensé pendant un procès public (*supra*, p. 170). Elle est accompagnée d'un repas de riz et de viande de poulet ou de porc (*bayo'on/iyawon*), marque de réconciliation, selon la gravité de l'offense. Nous voyons bien ici la relation du *karādwa'* aux perles ; mieux encore que dans le rituel « descendre au *Parawān* » accompli en cas de « relation sexuelle entre proches » (p. 174). Les perles ne « remplacent » pas le *karādwa'*, elles le rattachent ou le recollent en quelque sorte au corps.

Lorsque l'une de ces offenses est faite, le *karādwa'* de gauche s'enfuit définitivement du corps de l'enfant, du plus jeune ou du conjoint qui tombe malade et maigrit de jour en jour. Chez un humain, l'esprit est en relation avec le corps (Un humain a donc une relation corps et une relation esprit). Après avoir fait effectuer un rituel *dāniw* pour savoir si la maladie est bien la conséquence de la fuite du *karādwa'* de gauche, le rituel suivant doit être effectué.

6. 1. 1. Le rituel *hinalyo*

Dans tous les cas, même après une compensation de perles, si la personne (enfant ou adulte) tombe malade, le rituel *hinalyo* doit être accompli (« faire le *hinalyo* », *pag hinalyo yi*). Toutefois, lorsqu'un adulte a été offensé et qu'il rêve de son esprit apeuré, il faudra effectuer ce rituel qu'il soit malade ou non. Cette distinction entre enfant et adulte montre que la relation *karādwa'* est différente pour un adulte de celle d'un enfant. La différence par le rêve entre un adulte et un enfant implique qu'ils n'ont pas la même relation esprit.

L'officiant du rituel *hinalyo* est celui qui a offensé. Dans l'après-midi, il va pêcher un crabe d'eau douce (*kagang*) et une crevette d'eau douce (*'urang*) qu'il place dans un tube en bambou contenant de l'eau afin de les maintenir en vie. Rentré chez lui, il met les deux crustacés dans une assiette de porcelaine (ancienne ou récente) ou en fer contenant aussi de l'eau. Puis l'officiant s'assoit près de la natte où se trouve le parent malade et donne des petits coups sur l'assiette en disant :

« *Kurusay* [Onomatopée pour appeler les poulets] ! rentre aussi toi l'esprit, l'esprit de droite, l'esprit de gauche, l'esprit de l'occiput, l'esprit crabe, l'esprit crevette, revenez chez eux chez maman chez papa ! »¹. (Invocation *hinalyo* A)

¹ *Kurusay*, 'uli di' kawo pag karadwa, karadwa sa sikon, karādwa' sa wala, karādwa' sa 'aripudwan, karādwa' kagang, karādwa' 'urang, pag 'uli yi sa kanda ni 'inang ni 'amang !

Une variante explique que l'officiant tient l'assiette, contenant uniquement la crevette, au-dessus de l'occiput du bénéficiaire et dit en appelant :

« *Kurukay* [Onomatopée pour appeler les poulets]! Ne sois pas *nalyo* ! Toi l'esprit rentre aussi dans ton '*āpu* ! »¹. (Invocation *hinalyo* B)

Ce geste et ces paroles sont répétés avec le crabe.

Dans les deux versions, le crabe et la crevette, après avoir été « enfermés » dans l'assiette, sont remis à l'endroit où ils ont été pêchés. Le crabe et la crevette ne sont pas donnés, ils attirent l'esprit crabe et l'esprit crevette². Les invocations expriment l'idée que les *karādwa*' doivent retourner d'où ils viennent ; c'est-à-dire dans le corps ou '*āpu* de la personne.

De plus, dans l'invocation A, l'unité père/mère/enfant (*magtal*-*'anak*) ou famille nucléaire est l'unité minimale de la parenté dans laquelle le *karādwa*' de l'enfant revient.

Après le rituel, un bracelet de perles ('*ugsong*), donné par l'offenseur, est attaché autour du poignet du malade³. Il est fabriqué de deux façons (selon deux sources différentes) :

3. une seule perle ancienne dorée est enfilée avec des perles anciennes bicolores sur la longueur d'une bague. Cette bague est ensuite attachée à un bracelet de perles dont la couleur n'est pas mentionnée.
4. les perles blanches, anciennes bicolores et anciennes dorées sont enfilées « en alternance » (*mag-surulut*, racine *sulut*) telles que une blanche, une bicolore, une dorée, une blanche, une bicolore, une dorée, etc.

Le bracelet de perles reste au poignet de la personne jusqu'à ce qu'il se casse. Lorsqu'il est cassé, il est rangé et peut être utilisé pour d'autres besoins rituels. Ce bracelet de perles contraste avec le « faux » bracelet pour la levée du deuil (*supra*, p. 220) en relation au *karādwa*' du mort. Ici, le bracelet est relation au *karādwa*' du vivant.

Le soir, un rituel *dāniw* est accompli pour s'assurer que l'esprit est bien rentré dans son corps/en relation au corps ('*āpu*). Un officiant du *dāniw* explique que le rituel *dāniw* seul ne peut faire revenir l'esprit, c'est-à-dire que le rituel *hinalyo* est indispensable. Il faut donc deux rituels distincts pour faire revenir l'esprit. Alors que pour toutes les autres situations où l'esprit de gauche n'est plus en relation avec le corps (maladie provoquée par les esprits malveillants ou les morts/ancêtres), le rituel *dāniw* seul est efficace. Rappelons que lorsque le *karādwa*' de droite part définitivement du corps, c'est la mort de la personne.

¹ *Kurukay ! Danga magka-nalyo ! Kawo pag karādwa' 'uli di' sa kanmo 'āpu' !*

² Les enfants pêchent les crabes et les crevettes des cours d'eau.

³ Nous avons données divergentes à ce sujet: version 1, il y a un bracelet de perles uniquement pour un conjoint ; version 2, il y a un bracelet de perles pour les enfants et les adultes.

Le rituel *hinalyo* consiste à reconstituer la complétude corps/esprit de gauche de la personne offensée. Le *karādwa'* est appelé à revenir à l'occiput, son lieu d'origine (l'assiette est tenue au-dessus de l'occiput du malade).

Un crabe et une crevette sont nécessaires parce que l'esprit d'un humain peut se transformer (*magpanagom-baliw*) en animal de son vivant, notamment en ces deux espèces de crustacés (*supra*, p. 133). Un officiant du *dāniw* a précisé que le crabe avait des bracelets rouges dessinés à ses jointures. Celles-ci sont des endroits du corps humain où se trouve du *karādwa'*.

Les fils de perles sont en rapport avec le *karādwa'*. En ce qui concerne la compensation de fils de perles donnée par le plus vieux au plus jeune, elle évite la fuite de l'esprit de l'offensé, et refait son adhésion.

Pour appeler l'esprit dans l'invocation B, l'onomatopée *kurukay* est prononcée comme pour appeler les poulets mais il fait aussi « Kuru, kuru... ». « Appeler les gallinacés » se dit *kurusay* et l'onomatopée est : « Kurururukay... ».

Ce même officiant explique que le verbe « dire kurururukay » est *kurusay* afin qu'il y ait l'idée de « beau/en ordre » (*ma-husay*). Il ajoute en exégèse : « *Kurusay*, il n'y a pas de peur ici, c'est aussi en ordre, *kurusay* ! »¹. La racine *husay* est commune aux deux termes *kurusay* et *ma-husay*. Elle exprime une situation d'ordre, de rangement mais aussi de rassemblement comme lorsque tous les poulets de la basse-cour ou les composantes de la personne se rassemblent. Cette idée d'ordre s'oppose au désordre des relations interrompues ou « distendues » d'une personne. La rupture de relation entre le corps et l'esprit, entre le *āpu* et le *karādwa'*, provoque un désordre qui est rétabli par le rituel. De plus, le terme *manog-husay* désigne « celui qui aide à régler les conflits » pendant les procès.

Dans les invocations, il y a une insistance à localiser les *karādwa'* dans la maison où réside l'offensé (chez maman, chez papa). L'errance (*ma-lakawan*) est une action qui provoque l'anxiété chez les Mangyan. Elle est l'attribut des esprits malveillants les plus redoutables, et les plus présents au quotidien, les « esprits malveillants marcheurs » (*labāng lumalakaw*) qui errent sans cesse. Ces *labāng* n'ont pas de lieu de résidence et essaient d'attraper les esprits des humains en mangeant leur corps. En outre, l'errance est néfaste, car les personnes ne sont plus localisées en un lieu précis donc en relation avec des ancêtres. De plus, l'unité père/mère/enfant est l'unité minimale de la parenté, différente de toutes les autres

¹ *Kurusay, balaw ma-dala sitay ma-husay di', kurusay !*

comme l'unité des germains, qui préside à la constitution des personnes comme être humain social.

Voyons maintenant dans quelles autres circonstances la relation *magka-nalyo* est exprimée.

6. 1. 2. Le *karādwa* effrayé des plantes cultivées

Des plantes dont l'esprit s'est enfui parce qu'il a eu peur, les Mangyan disent « devenir *nalyo* pour les plantes » (*magka-nalyo sa halaman*)¹.

Les causes étant variées, nous les avons classées en trois ensembles :

1. les plantes encore dans les champs jusqu'au stockage (pour le riz et le maïs).
2. les plantes déjà récoltées et prêtes à être consommées.
3. les objets en rapport avec le riz.

Le premier ensemble d'actions concerne la destruction arbitraire ou la négligence des plantes cultivées, c'est-à-dire faire n'importe quoi avec celles-ci :

- marcher sur les pousses de riz.
- pousses de riz mangées par un porc domestique (sous-entendu le champ est laissé sans surveillance).
- couper les premiers plants de riz du « champ rituel » avec le faucillon (*yatab*) au lieu de les couper avec le pouce et le majeur.
- récolter les plantes en « faisant n'importe comment/bâclant » (*basta-bastahan*) donc provoquer le désordre (*ma-gulo*) et gaspiller (*ūyang*) une partie de ces plantes ; il est dit qu'il y en a plus de gaspillées que de récoltées.
- brûler les tiges de riz ou les tiges de maïs après la récolte.
- renverser des grains de riz stockés dans la maison.

La négligence puis l'offense commandent ces actes ; nous parlons d'offense vis-à-vis des plantes cultivées car tout un chacun sait qu'il doit les respecter.

¹ Bien que les animaux aient un/du *karādwa*, il n'est jamais question qu'il ait peur du fait d'actions humaines. Par contre, maltraiter un chat ou un chien, qui est une « mère du riz » provoque indirectement la diminution de l'abondance parce qu'ils ne chasseront plus les animaux sauvages (campagnols, porc sauvage, etc.) des champs.

Le deuxième ensemble d'actions concerne principalement le riz cuit à l'exception de la dernière cause qui concerne des nourritures crues ou cuites.

- frapper le manche de la louche sur le bord de la marmite de riz.
- frapper quelqu'un avec la louche.
- marcher sur le riz cuit (par exemple, les enfants qui en renversent sur le plancher en mangeant puis marchent dessus).
- nettoyer le plancher en faisant des mouvements qui vont vers l'extérieur de la maison (les murs, la porte). Les restes de nourritures de petite taille doivent tomber sous la maison entre les lattes de bambou du plancher, là où la maisonnée a mangé. Les restes doivent être mangés par les animaux de la maison.
- donner (directement, par opposition à donner indirectement dans l'action précédente) du riz cuit à manger aux porcs, aux chiens et aux gallinacés. Le riz est une nourriture réservée aux humains (vivants, morts, ancêtres).
- jeter du riz cuit.
- jeter la nuit (le jour pour les ancêtres) les enveloppes des nourritures, c'est-à-dire les peaux, les épluchures, les tiges ou les cosses. Il faut les placer dans un van ou une marmite et les jeter le jour dans la cour de la maison. Cette inversion du temps et les enveloppes de nourritures sont en rapport avec Bināyi', l'ancêtre du riz, des monticules de terre et la protectrice des *karādwa'* des morts, qui laisse tomber les enveloppes des plantes cultivées quand elle les mange (p. 292).

Ces actions sont qualifiées de néfastes (*da'ot*) et rarement d'interdictions (*bawal* ; terme générique). Cependant, pour les Mangyan, si c'est néfaste, il vaut mieux éviter de le faire ! Dire que « c'est néfaste » est une forme d'interdiction en filigrane. Il n'est pas question ici des « prescriptions/interdits » *lihi'* en rapport aux deuilleurs, à la grossesse, à l'accouchement, à la maladie, à la cuisson rituelle et aux plantations rituelles des cultures d'une part, ni des « interdits » *parawān* spécifiques aux funérailles et à la relation avec le monde souterrain des ancêtres, *Parawān*, d'autre part.

Le troisième ensemble d'actions est particulier car il concerne deux objets qui sont la pierre à aiguiser les lames et les trois pierres constituant le foyer où sont cuites les nourritures. Ces objets appartiennent à la catégorie des « mères du riz » (p. 293) ; sans eux, le cycle du riz

ne pourrait avoir lieu. Les Mangyan expliquent que la pierre permet d'aiguiser les lames qui serviront à préparer le champ et à le cultiver ; les pierres du foyer transforment les plantes en nourritures par la cuisson. Il est néfaste que l'une de ces pierres se fende. A ce moment, il y a rupture d'une continuité, celle de la relation avec le *karādwa* du riz et des autres plantes cultivées. Les pierres du foyer dont nous avons vu l'importance lors du rituel de la nouvelle maison, et la pierre à aiguiser, sont aussi des objets qui manifestent la permanence de la maison et de ses habitants dans une localité.

Notons que ces deux causes sont des actions involontaires, alors que toutes les autres sont volontaires ou bien accomplies par négligence (*pabay'anan*).

Donner des semences peut être une cause de *nalyo*, et c'est une cause un peu différente. En effet, le don de semences entre Mangyan requiert que celui qui les donne en reprenne un peu (quelques graines, quelques plants, boutures...) après qu'elles aient été données ; ceci afin que l'abondance reste chez la personne qui les a données et que celle qui reçoit ces semences n'emporte pas toute l'abondance de son côté. Un officiant du *dāniw* explique qu'il faut partager (*mag-'ayaw'ayaw*) l'abondance.

Cette règle est d'autant plus forte quand un Mangyan vend son riz ou son maïs à un philippin chrétien (*damu'ong*) ; il sera tenu de prendre une poignée du sac vendu en disant :

« Que j'ai de l'abondance à la prochaine récolte, que l'abondance soit chez nous [exclusif, séparé des *damu'ong*] Mangyan, ne reste pas chez les *damu'ong* ! Nous [inclusif, la personne qui parle et l'abondance] rentrons maintenant chez nous ! »¹.

De retour à sa maison, cette poignée de riz sera mélangée (*'ipa-'amot*)² aux semences de riz prévues pour les plantations à venir.

S'il n'effectue pas ce rite, son abondance sera emportée, car ses ancêtres interviendront³ ; sous-entendu, ils prendront l'abondance car le riz a été négligé ; le riz « sera devenu *nalyo* ».

Quand la personne fait bien les choses, les expressions employées dans le discours d'une grand-mère pour une telle situation sont : l'abondance ne se sera pas perdue (*dura*), ne sera pas diminuée (*bawas*), ne boudera pas (*balaw*), elle sera mélangée (*minsān*) (sous-entendu avec le reste de l'abondance), elle doit recevoir de la compassion (*'awa*). Notons que les morts reçoivent aussi de la compassion. Les Mangyan parlent du riz ou de l'abondance

¹ *Pasapit sa kang ka-'ūya no sa kanmi mga Mangyan pag 'ūya, danga magka-wili sa Damu'ong. Kita mag-'uli di' sa kanta balāy !*

² Toutes les occurrences du terme *'amot* sont décrites dans la note 1 p. 126.

³ Terme *manukso*, racine *tukso* qui signifie « fait faire le néfaste », une des relations entre les morts et les vivants (p. 79 et p. 238).

comme d'une personne (un enfant disparu, p. 286) qui boude ou envers qui il faut de la compassion. L'abondance doit recevoir de l'attention et du respect ; il ne faut pas la négliger.

Notons que cette continuité pour garantir l'abondance a été observée en ce qui concerne les semences. Celles-ci, mises de côté à la moisson en vue des plantations de l'année suivante, ne sont jamais utilisées dans leur totalité. Il en reste toujours un peu ; reste qui sera mélangé ('*amot*) aux nouvelles semences. Cette temporalité, qui associe toujours ce qui précède avec ce qui suit, le passé et le futur, a été remarquée aussi en ce qui concerne le décompte des généalogies de parents (*supra*, p. 105).

Deux choses importantes ressortent de cette règle « donner tout en gardant ». Premièrement, les ancêtres préservent l'abondance des méfaits des vivants en faisant fuir le *karādwa'*.

Deuxièmement, il faut prendre une petite quantité d'une quantité plus grande et la mélanger à une autre quantité pour que l'abondance se perpétue ; c'est-à-dire mettre en place une continuité. On garde tout en donnant. Autrement dit, il faut « garder (un peu) pour soi pour pas que cela (tout) s'en aille »¹.

Une conséquence unique a lieu pour tous ces actes irrespectueux : le *karādwa'* du riz ou de la nourriture ou l'abondance a peur, et il/elle part loin. Dans les données, les termes esprit, nourriture et abondance sont employés indistinctement. Ils ne sont pas synonymes mais constituent un ensemble en rapport avec le riz et les plantes cultivées. Nous réitérons que le riz en tant que plante cultivée englobe toutes les autres plantes, et, de temps à autres, les interlocuteurs précisent que certains interdits ou règles concernent aussi les autres plantes. Notons que d'autres plantes (divers haricots, tarot, igname, sorgho, millet et sésame) sont plantées par endroits dans le champ de riz (*parayan* « lieu du riz ») ou dans le champ de maïs (*ma'isan* « lieu du maïs »).

Apeuré, le *karādwa'* retourne à Hamtikanon, et l'offenseur n'aura plus d'abondance, il n'aura plus à manger.

La fuite du *karādwa'* des plantes provoque la disparition de l'abondance, au niveau de la famille de l'offenseur, pour la récolte en cours ou à venir : il n'y aura rien ou peu à récolter car les cultures sont moribondes ou ne donnent pas de grains/de fruits ou elles sont mangées par les rats, ou encore victimes d'une invasion de « punaises du riz » ('*apsong*²). Le « surplus » (*tubas*, « récolte en tant que ce qui a été récolté en plus de ce qui a été planté »)

¹ Cette relation est proche de la relation « keeping while giving » développée par A. Weiner (1992).

² *Leptocorisa acuta* Thunberg (H. Conklin, 1957, p. 109) dont les Mangyan disent que son urine noircit les grains qui deviennent des balles ('*upā*, grain vidé de son contenu).

des plantes fera défaut. Les rats et les insectes - les mangeurs de cultures - sont des formes de reprèsailles envoyées par les morts récents et éloignés de la famille, qui ne sont pas encore des ancêtres de la société (*'āpu*). Ces mangeurs de cultures sont extérieurs au champ dans le sens où ils viennent de la forêt mais ils ne sont pas extérieurs à l'île.

Les mots d'une interlocutrice expriment clairement que les plantes dépérissent :

« Quand tu coupes les bananiers n'importe comment, tu auras beau planter des bananiers, les fruits ne grandiront pas, resteront petits jusqu'à ce qu'ils meurent ! »¹.

Somme toute, le « contenant » des plantes dont le *karādwa'* est parti meurt progressivement, comme celui des humains qui maigrit.

Ces conséquences graves s'appliquent autant au riz qu'au maïs, aux bananiers et aux autres plantes (Rappelons que toutes les plantes ont un esprit).

De nombreux Mangyan relatent qu'il ne faut pas gaspiller (*'ūyang*) les plantes cultivées, sous-entendu par négligence ou offense. Le terme *'ūyang* s'applique aussi au fœtus avorté et au sperme répandu en dehors du vagin, c'est-à-dire à la fertilité perdue qui ne donnera pas lieu à l'abondance des plantes et des enfants. Ce gaspillage ne donne pas d'abondance².

Nous avons traduit le terme *'ūya* par « abondance » car les Mangyan l'ont expliqué en termes de quantité : « la récolte en grande quantité » (*'adok* [ou synonyme *mayamo*] *pag 'ani*). Cependant, « fertilité » pourrait être un synonyme (la « croissance » n'est pas un meilleur terme car « croître » se dit *tubo*). Dans le mythe du départ de l'abondance (p. 288), l'esprit du riz dit :

« A partir de maintenant, vous n'aurez plus d'abondance quand vous planterez, vos plantes, votre riz ne seront plus nombreux ! »³.

Cela signifie qu'il y a de la croissance mais pas de bonnes récoltes, c'est pourquoi « abondance » est une traduction appropriée⁴.

Les termes *'ūya* et *'ūyang* sont proches phonétiquement mais distincts sémantiquement: « abondance /fertilité » par opposition à « gaspillage ».

¹ *No pinukan lang nimu sa ka-bastahan, tunda kawu 'una mananum saging, may burak 'unman mag-daka, mag-di'it diman hanggan waydi mamatay !*

² Rappelons que le *karādwa'* des parents qui ont pratiqué l'infanticide ou une mère qui a avorté doit passer dans un réceptacle plein d'eau bouillante avant d'arriver à la localité des *karādwa'*.

³ *Inda di' ginan 'aban kamo balaw yi 'ūya'an no 'una nanman 'kanyo halaman, kanyo mga paray, 'ud yi 'adok !*

⁴ Dans les invocations, R. Kasberg (1994, p. 124) traduit le verbe à l'impératif *'ūyahi* par le terme anglais *bless* (bénir ; *blessing* « grâce, faveur, bénédiction, bien, bienfait »), ce terme a inévitablement une connotation chrétienne.

Pour expliquer ce que doit faire la personne responsable de la fuite de l'esprit du riz, une interlocutrice emploie le terme *suhol* qui signifie « rémunérer, payer un travail, un service ». Autrement dit, la personne qui a fait fuir le riz doit « payer » en porc ou poulet et en riz pendant le rituel « saigner » (*dug'on* ; p. 296) pour que le *karādwa'* du riz revienne. Il y a ici l'idée d'un échange « sang/offrandes » contre *karādwa'*.

Quand l'acte paraît anodin, il suffit de dire de suite, comme pour un enfant ou un conjoint que l'on a effrayé : « *Kurusay* (onomatopée pour appeler les poulets) que le *nalyo* ne soit pas ! »¹, afin que l'esprit de la plante revienne.

Si l'acte est grave et qu'il est décidé que l'abondance fera ou risque de faire défaut, les anciens disent qu'il faut saigner un poulet ou un porc pendant le rituel *dug'on* identique à celui des plantations rituelles qui est décrit dans les rituels agraires. Deux rituels *dug'on* seront accomplis pendant un même cycle agricole : celui systématique des plantations rituelles et celui effectué au cas où un acte offensant a été commis envers le riz ou d'autres plantes cultivées.

Pour rechercher la cause du dessèchement du riz et des autres plantes - provoqué par un mort récent, qui de sent négligé, ou par un vivant (insulte *magka-nalyo*) ou par les ancêtres du *Parawān* (car un interdit *parawān* n'a pas été respecté, p. 438) - la personne concernée fera effectuer un rituel *dāniw*. Lorsque le riz a été *nalyo*, un rituel *dāniw* sera effectué pour rechercher l'esprit du riz (*kalāg paray*). Toutefois, le *dāniw* seul ne permet pas le retour de l'abondance ; le sang d'un animal est nécessaire. Ainsi, les vivants demandent l'abondance du riz non pas par l'intermédiaire des ancêtres *dāniw* (qui pourraient communiquer avec eux) mais en les oignant de sang et en leur offrant viande et riz cuits.

6. 2. Conclusion et comparaison entre l'état *magka-nalyo* des humains et celui des plantes

Un enfant, un plus jeune, un conjoint et le riz, quand ils sont effrayés par une autre personne - en relation de parent quand c'est l'enfant et le riz puisque celui-ci est un enfant disparu, ou en relation de mariage quand c'est le conjoint - voient leur *karādwa'* partir du '*āpu*, la personne, ou les plantes.

¹ *Kurusay danga magka-nalyo !*

Dans les deux situations (humains et plantes cultivées), l'éloignement du *karādwa'* a le même type de conséquences : la maladie pour les humains et moins de croissance pour les plantes. Il y a une opposition : l'esprit des plantes part à Hamtikanon, dans un endroit localisé, alors que l'esprit des humains erre, il n'est plus localisé dans le socio-cosmos.

Dans les deux cas, la relation entre le contenant et le contenu - relation qui fait l'être, la relation '*āpu* - est rompue. Autrement dit, la personne et le riz, c'est-à-dire le *karādwa'* en relation (*'āpu*) avec le corps ou le riz, n'est plus complet ou en relation. Cette rupture provoque le désordre. Un plus vieux qui insulte un plus jeune va à l'inverse du cours habituel des choses : les jeunes remplacent les vieux comme le riz nouveau remplace le « vieux riz ». Si les plus vieux offensent les plus jeunes, ces derniers ne remplaceront pas les plus vieux.

Le fait que le *karādwa'* des plus jeunes, des plantes cultivées et des conjoints subissent la même peur quand ils sont offensés implique-t-il qu'ils appartiennent à la même catégorie ? Les plantes comme les enfants, les plus jeunes et les conjoints (épouse ou époux) ont, au quotidien, besoin d'attention.

Somme toute, l'abondance - enlevée à l'humain qui a offensé le riz - est l'esprit - parti du plus jeune offensé (*magka-nalyo*) - des plantes cultivées ; ce qu'à d'ailleurs dit une interlocutrice de façon différente « ... la grâce de la nourriture est ce qui est l'esprit pour un humain »¹. Ainsi, le riz est insulté comme un enfant est insulté par un plus vieux. Nous avons ici une homologie telle que :

Parents (plus vieux)/enfants (plus jeunes)	→ une unité
Conjoints	→ une unité
<hr style="width: 50%; margin: 10px auto;"/>	
Riz/humain	→ une unité

Il faut, cependant, faire une distinction entre le *karādwa'* de l'humain qui est « recollé » par un bracelet de perles, et le *karādwa'* du riz offensé qui est « recollé » par le sang de l'animal domestique. En ce qui concerne la relation *karādwa'*, le fil de perles est aux humains ce que le sang de l'animal est au riz. Nous avons les fils de perles du côté des humains et animal/végétal du côté du riz.

Résumons en un tableau les rituels accomplis selon le type de *magka-nalyo* :

¹ *Ti grasya karan'unon ay karādwa' sa tawo.*

Tableau 3. Rituels pour réparer la relation *magka-nalyo*

pour un humain (enfant, plus jeune, conjoint, affiné) dans la maison	pour les plantes cultivées dans la maison
rituel <i>hinalyo</i> crevette + crabe au-dessus de l'occiput bracelet de perles	rituel « saigner » <i>dug'on</i> sang de porc ou de poulet

La grande différence entre le rituel *hinalyo* et le rituel *dug'on* est qu'il n'y a pas d'offrandes dans le premier, mais l'esprit est attiré par le crabe et la crevette et protégé ou gardé par le bracelet de perles, et dans le second il n'y a que des offrandes de sang. Le contraste entre ces deux types d'éléments - animaux sauvages vivants pêchés plus perles versus sang d'animal domestique - est fort ; une opposition conséquente, car les Mangyan distinguent les animaux de la forêt (*hayop talon*) des animaux de la maison (*hayop balāynon*). Les animaux domestiques sont localisés dans la maison, les autres animaux sont localisés dans la forêt et sont, par conséquent, extérieurs à la maison. Les animaux de la forêt représentent une sorte d'extérieur comme les perles, hormis que les perles viennent de beaucoup plus loin. Cette origine lointaine est positive : les humains d'une maison ont besoin des perles et des animaux extérieurs, et le riz de l'extérieur a besoin des animaux de la maison.

Les perles sont la garantie que le *karādwa'* reste bien dans le corps (avec le bracelet *hinalyo* et comme nous l'avons vu pour les « incestueux » et le malade). En ce qui concerne le bracelet du rituel *hinalyo*, rappelons que les perles anciennes sont rares et en particulier les perles anciennes dorées. Quand la personne malade est très aimée, il y aura une perle ancienne dorée sur le bracelet, car l'offenseur s'oblige à compenser son offense. Il s'agit d'un réquisit idéal ou archétypal, non d'une obligation.

Du point de vue de la comparaison des deux rituels requis, les invocations sont corrélativement identiques. L'invocation D du rituel « saigner » (*dug'on* ; voir *supra*, p. 296) accompli en faveur du riz est comparable à l'invocation B (p. 352) du rituel *hinalyo* effectué

en faveur d'un humain : avec l'onomatopée des poulets et la demande de retour du *karādwa'* qui est l'abondance pour les plantes cultivées.

Nous allons voir maintenant la relation inverse pour les humains, celle où un plus jeune offense un plus vieux, la relation *busong*. Son étude nous permettra de mieux comprendre la notion d'abondance, l'interrelation des vivants et des morts/ancêtres et la place du monticule de terre primordial pour les « plantations rituelles » du riz.

6. 3. La relation *busong* quand un plus jeune offense un plus âgé

La relation *busong* s'établit communément entre parents consanguins en ligne directe (donc la famille proche) et en filigrane entre des collatéraux. Le terme récurrent employé dans les discours est *gurang* qui désigne « les parents – père et mère – sans distinction ». Une interlocutrice a employé le terme *gurangon* qui signifie « *adj.* et *n.* vieux, vieille, adulte, ancien, ancienne » et par extension au pluriel les « vieux en général » (*mga gurangon*). Elle a aussi précisé que ce n'était pas forcément ses propres « parents », sous-entendu les autres *gurang* sont les oncles et les tantes et leur père et mère.

En outre, dans une des invocations étudiées ci-après (p. 370) les termes « germains » (*patar'ari'*) et « aînés » (*pangaka'an*) sont utilisés. *Pangaka'an* désigne tous les aînés d'Ego mais pas obligatoirement ses germains ; les cousins sont inclus. Ce qui permet de dire que la relation *busong* peut s'étendre aux parents collatéraux plus âgés.

En résumé, cette relation ne peut s'instaurer qu'entre Ego et un parent plus âgé qu'il soit sa mère, son père, son frère ou sa sœur aîné, son oncle ou sa tante, sa grand-mère, son grand-père. L'important est ici l'âge, c'est-à-dire la relation avec une personne plus âgée. La relation entre Ego et un germain aîné est un cas particulier de la relation *busong*. Une personne peut être *busong* avec un parent de sa génération, des générations inférieures ou supérieures, à partir du moment où celui-ci est plus vieux.

Pour exprimer cette relation *busong*, nous choisirons d'employer les termes plus jeune et plus vieux ou bien plus jeune et plus âgé.

Les offenses ou les affronts¹, selon les cas, sont appelés invariablement « se battre contre » (*mag-laban*) verbalement ou physiquement. Selon la glose, les anciens disent :

« Ne vous battez pas contre vos parents [père et mère, *gurang*], même contre vos grands-mères car vous serez *busong* ! »¹.

¹ L'affront est par définition public alors que l'offense ne l'est pas. Le *busong* est provoqué par l'un ou l'autre.

L'expression « vos grands-mères » inclue les grands-pères comme dans d'autres contextes, l'expression « tes mères » ou « tes pères » signifie « ta mère et ton père ».

Les anciens ajoutent que les plus jeunes doivent être « humbles » (*magpanagom-sirong*, *sirong* signifiant « dessous ») envers les plus vieux². *Sirong* signifie « l'espace en dessous de quelque chose tel que sous la terre, sous la maison, sous l'arbre, sous le nombril, etc. » c'est-à-dire par rapport à un axe vertical³. D'un point de vue de la représentation métaphorique, les plus jeunes sont placés en dessous des plus âgés.

Le terme *sugdong*, que nous avons traduit par « génération entre deux autres » (*supra*, p. 105), est en rapport ici aux générations qui se suivent sur un axe vertical de la temporalité avec ceux qui sont au-dessus et ceux qui sont au-dessous.

En outre, notons que les affins plus âgés ne sont pas inclus dans cette relation *busong*. Ayant une relation distincte, une relation particulière appelée *bugol* est provoquée par une offense d'un affin. Nous l'étudierons plus loin.

Les offenses, faites au plus âgé, sont variables du point de vue du degré de gravité. Nous les avons classées dans cet ordre, du moins grave ou plus grave, cependant elles ne sont pas énumérées dans un ordre précis par les interlocuteurs :

- lui répondre.
- l'insulter⁴.
- « saccager ses plantes cultivées ».
- le frapper.
- l'empoisonner.

L'affront ou l'offense est exprimé par des paroles (répondre, insulter, maudire) ou par des actes physiques (détruire, frapper, empoisonner). Répondre, insulter et détruire sont des actions indirectes qui portent atteinte au plus âgé par la réalisation des paroles ou par la faim ; frapper et empoisonner sont des actions directes sur le plus âgé.

¹ *Danga mag-laban sa gurang, 'una sa mga 'ido danga waydi mag-laban nakan pag busongan kamo !*

² Cette expression est aussi employée pour décrire l'attitude d'un futur ou nouveau gendre/bru envers ses beaux-parents.

³ Le contraire est *tungod*.

⁴ En prononçant, par exemple, les mots pénis (*puslat*, *'utin*) et vagin (*birat*) au lieu des métaphores pénis (*balāyan*) et vagin (*bingbing*) en parlant de ses organes génitaux ; en refusant net de manger après y avoir été invité.

Un tel acte a pour conséquence une malédiction¹ (*sa'ad*) provoquée par un plus « vieux décédé » (*namatay pag gurang*), donc un mort encore dans la généalogie, et non pas un ancêtre, envers le cadet fautif. Les ascendants vivants demanderont à ce dernier :

« Pourquoi te bas-tu contre tes parents [père et mère] ? Toi maintenant concernant ta nourriture, cet esprit du mort [*kālag*] prend son abondance [de la nourriture] : les rats la mangent, si tu plantes du riz ou du maïs il [le riz] mourra² »³.

Les paroles étant performatives pour les Mangyan, ces paroles dites au plus jeune ne sont-elles pas la malédiction même ?

Le terme *kalāg* employé dans le discours ci-dessus désigne les *karādwa'* des morts éloignés temporellement, par contraste à ceux des morts récents et des morts encore plus éloignés, les ancêtres *'āpu*. Une personne déjà morte venge le plus vieux qui a été offensé par un plus jeune. Cela montre que la relation *busong* est constituée de trois protagonistes : le plus jeune, le plus âgé et le mort ; autrement dit, une relation entre les vivants - jeunes et vieux - et les morts. Les ancêtres *'āpu*, les morts qui ont changé de statut après le cycle complet des rituels funéraires, ne sont pas directement concernés dans cette relation. Par contre, les morts *kalāg* qui sont situés temporellement entre les morts récents et les ancêtres provoquent la malédiction.

D'un point de vue grammatical, le marqueur du pluriel *mga* et l'infixe *ra* ne sont pas utilisés dans les invocations concernant le *busong*. Rappelons (voir grammaire minangyan, dans Prologue) que le pluriel n'est pas systématiquement marqué dans le minangyan. Toutefois, dans les discours sur la relation *busong*, nous retrouvons des formes plurielles telles que « leur malédiction » (*kanda sa'ad*) ou bien la troisième personne du pluriel « ils/elles » (*sida*) quand il s'agit du/des morts. De plus, quand l'offensé est encore vivant, on dit que la malédiction, exprimée verbalement ou non par le plus âgé vivant, vient des morts.

Une malédiction se réalise quand un vivant ou un mort (de son vivant) plus âgé l'a prononcée. La malédiction *sa'ad* est particulière à la relation *busong*. Quand un enfant (plus ou moins avant six ans) prononce une malédiction, celle-ci sera considérée comme « sans vérité » (*'unman mag-toto'o*), c'est-à-dire qu'elle ne se réalisera pas. Dans le même type de

¹ Non pas dans le sens de malédiction divine qui ne peut pas être levée mais dans le sens « malédiction temporaire ».

² Notons que le terme « mourir » (*matay*) est le même pour les humains et les plantes cultivées.

³ *Haiga mag-laban kawo sa kanmo gurang. Kawo nakan taynguna kanmo karan'unon 'inda pag kalāg ti mag-bu'ol kanmo 'ūya: pakan'on 'angbo, kawo no mamamgas maka-matay.*

situation, quand un enfant dit n'importe quoi à un adulte, que ce soit ou non une insulte, consciemment ou inconsciemment, une tierce personne dira « Pince sa bouche afin qu'elle saigne ! »¹ ; c'est-à-dire « arrête-le de parler ! », sous-entendu, nous le comprenons ainsi que l'injure soit effacée par l'écoulement de son sang.

Le terme *busong* désigne donc « une situation néfaste provoquée par les morts de la famille quand un plus jeune est irrespectueux d'un consanguin plus vieux », il n'a pas d'autre sens². Une relation habituelle entre une personne et une autre plus âgée n'est pas désignée par un terme spécifique.

Notons que ce type de situation est exceptionnelle, tout comme le rituel requis et décrit plus loin.

Après l'offense, le plus jeune anticipera la malédiction des morts en accomplissant le rituel « prosternation devant le vivant » (*lu'at sa buhi'* ; *infra*, p. 375). Ou bien, le plus âgé pourra devancer la malédiction du mort en réclamant au plus jeune une compensation.

Le système de lois *mangyan* est constitué de trois procédés distincts pour résoudre un conflit :

1. une « prestation de perles posées dans un van » (*bugtang karamanggadon*).
2. une prestation de nourritures appelée « tuer un animal et piler le riz » (*'iyawan bayo'on*).
3. « rendre plus le même ; rendre en double » (*padurog*). Rarement mis en pratique et exclusif de la prestation de perles.

Les prestations de perles sont accompagnées ou non de la prestation de nourritures. Cette dernière est un repas pris collectivement dont les nourritures sont fournies par l'offenseur. Ce repas est souvent sollicité, plus particulièrement dans les cas graves. Il n'est pas spécialement préparé, *a priori*, comme les repas des rituels funéraires.

Toutes prestations servent à réparer divers types d'offenses et d'affronts, à restaurer ou rompre définitivement une relation. Pendant un « procès » (*kasaba*), les prestations en compensation des offenses ou affronts qui occasionnent une relation *busong* sont données, telles que :

¹ *Pilitik-a kay bibig 'agud man-dugō' !*

² Le terme *busong* est employé comme verbe (surtout à la voix objective) : « a été busong » *nagka-busong*, *na-busong*, *na-busongan*, *may nag-busong*) et comme nom (« avoir busong » *may busong*, « le busong » *ti busong* ou *ka-busongan*).

- « prestation de perles pour violence avec saignement » (*hidugo*)
- « prestation de perles pour avoir frappé sans saignements » (*hinakit*)
- « prestation de perles pour menace sans violence physique » (*hinilba*)
- « présenter des excuses en public » (*hinuyo*)
- « prestation de perles pour avoir provoqué la honte (insulte car trop de plaisanterie, circulation de rumeur non fondée ou fausse accusation) » (*ka'ūya'an*)

Si la ou les compensations requises ne sont pas versées et que des événements néfastes s'abattent sur l'offenseur et ses proches, événements provoqués par les morts, il est nécessaire que l'offenseur accomplisse le rituel requis pour une telle situation.

En outre, malgré cette compensation, il est possible que la malédiction s'abatte sur l'offenseur et ses proches.

La malédiction est de différente nature :

1. En rapport avec les cultures :

- une mauvaise récolte car il n'y a pas d'abondance (*'ūya*).
- les plantes ne poussent pas parce que la terre est devenue infertile ou les cultures sont mangées par les mangeurs de cultures (*kumara'on*).

Dans ce cas, la personne ne peut plus subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille si elle est mariée et a des enfants.

4. 2. En rapport avec le corps :

- une fatigue extrême.
- une paresse démesurée (ne plus se lever, ne plus aller chercher de l'eau aux sources, etc.: « manger et dormir » uniquement).
- être excessivement pouilleux.
- être extrêmement sale.
- ne plus être rassasié même si la nourriture est abondante.

Les deux premières malédictions sont aussi en rapport avec la nourriture car elles font obstacles aux activités agricoles. Les deux suivantes entraînent un rejet des relations entre les

personnes : quelle jeune fille voudra, par exemple, que ce jeune homme pouilleux lui fasse la cour ? Ou bien quel époux voudrait d'une épouse sale ? Autrement dit, les personnes refuseront d'avoir des relations, quelles qu'elles soient, avec le plus jeune. Dans ces cas, la reproduction des humains n'est plus envisageable. La dernière malédiction, l'insatiabilité, ne concerne que l'offenseur.

5. En rapport avec un savoir oublié :

- ne plus savoir construire une maison (pour un homme).
- ne plus savoir tisser le sac *bay'ong* (pour une femme).

6. En rapport avec un comportement social anormal :

- « marcher sans but précis » (*ma-lakawan*), c'est-à-dire errer. L'offenseur n'a plus de repères ni de directions¹, il est perdu, il est proche de la folie.

Ces terribles malédictions encourues par l'offenseur sont donc de trois types² :

Premièrement, l'effet néfaste concerne l'abondance des cultures à trois moments de la culture : 1. la germination/infertilité, 2. la croissance/destruction des cultures sur pied. 3. la récolte/mauvaise. Dans ces trois cas, les morts agissent sur les cultures, provoquant la disparition de l'abondance.

Deuxièmement, les effets concernent des états physiques négatifs mais dans des proportions inhabituelles : une fatigue ou une saleté extrêmes, avoir des poux, ne pas être rassasié.

Troisièmement, l'effet est d'ordre psychique et se manifeste par un comportement individuel négatif puisque la personne semble ne plus savoir ce qu'il est important de faire dans sa vie et est proche de la folie, ou bien elle devient très paresseuse.

Toutes les malédictions provoquent des situations qui excluent la personne de la société. A l'extrême, être en relation *busong* avec un plus vieux, c'est la fin de l'humanité/de la société, car les conséquences de cette relation vont à l'inverse de tout ce qui construit la société. Les morts réagissent aux infractions des lois par les vivants. Ici, ils sanctionnent le plus jeune qui a été *busong* par l'un de ses plus âgés, c'est-à-dire que le plus jeune devient

¹ Quand les lignes des dessins géométriques des sacs *bay'ong* ne sont pas tressées correctement, la personne qui porte ce sac peut se perdre (*magka-talang*) et devenir folle (*magka-pa'ong*). Ces lignes tracées sur le sac sont les chemins tracés sur la terre.

² Nous ne savons pas si les offenses sont exclusives les unes des autres.

l'obligé du plus âgé car il a commis une offense. Si l'offense n'est pas réparée, le plus jeune est progressivement exclu de la société. Les morts sont donc responsables de la relation *busong* et ils agissent pour rétablir l'ordre.

Les rituels « prosternation au monticule de terre » (*lu'at sa pungso'*) ou « prosternation devant le vivant » (*lu'at sa buhi'*)¹ sont indispensables pour mettre fin à la relation *busong*.

6. 3. 1. Origine de *busong* et des rituels « prosternation »

Un récit (*tultulanun*²) fonde la relation *busong*. Il décrit l'acte de donner des excréments. L'offense archétype de donner des excréments était un acte si grave qu'il a donné l'origine du rituel « prosternation au monticule de terre » (*lu'at sa pungso'*).

Ce récit explique comment la relation *busong* à un plus âgé décédé a provoqué une malédiction qui s'est réalisée après sa mort. Il décrit aussi le rituel requis pour restaurer une relation habituelle entre le plus jeune, son plus âgé et les morts de la famille. Nous en résumons ci-après les faits pertinents.

Il y avait autrefois une très vieille grand-mère. Elle demande à ses deux petits enfants (d'une dizaine d'années) d'aller chercher du miel dans la forêt. L'aîné des deux enfants a l'idée de lui donner leurs excréments à la place du miel car il est paresseux. Bien que leur grand-mère soit très vieille, elle n'est pas dupe de la supercherie et accepte de manger les excréments. Puis elle leur dit sur un ton ironique :

« Bien que ce soit des excréments, [mes] Petits-enfants, [je vous] aimerai par la suite aussi ! »³.

Deux ans plus tard, la grand-mère meurt. Les enfants défrichent⁴ et plantent un champ de riz, mais les plants de riz ne sont que des hautes herbes sauvages. Aucune plante cultivée ne pousse dans leur champ. De plus, les cheveux des enfants sont envahis de poux, et leur visage est très sale. Les poux et la saleté ne partent pas même s'ils se lavent tous les jours.

¹ Nous n'avons pas assisté à ces rituels pendant l'enquête de terrain parce qu'il n'y a pas eu d'occurrence de *busong*.

² Différent du mythe (*suyut*). Les mythes constituent l'Histoire *mangyan* avant l'inondation fondatrice provoquée par *Lakī* et *'Ido pū'on*, et les récits constituent l'Histoire *mangyan* après l'inondation.

³ *'Una waydi 'ido 'ugat kamo 'aban mahal diman di'!*

⁴ Cette information indique que les enfants ont environ dix/douze ans et sont des garçons.

Un jour, leur tante prénommée 'Ipang, intervient en leur demandant ce qu'ils ont bien pu faire pour en être arrivés là. Le cadet raconte ce qu'il s'est passé avec leur grand-mère, en précisant que l'idée venait de son aîné. La tante leur dit alors :

« Vous avez été *busong* ! Cherchez des vêtements, une couverture, une ceinture, un serre-tête en perles, etc. afin de les offrir à votre grand-mère (car les os sont déjà cachés¹) au monticule de terre ! »².

Elle leur dit aussi de se procurer du riz et un poulet car ils doivent effectuer le rituel « prosternation au monticule de terre ».

Les enfants suivent les conseils de leur tante. Avec elle, ils rassemblent les offrandes nécessaires. Ils pilent du riz et en cuisent une partie dans leur maison. Ils emportent le riz pilé cru ainsi que les affaires (couverture, vêtements et accessoires) pliées et empilées, et posent le tout près d'un monticule de terre. Puis ils s'agenouillent sur un tissu de cotonnade blanche (*katsa*) plié devant ce monticule de terre. Avant-bras posés sur la terre, les enfants touchent celle-ci avec leur tête et disent à leur grand-mère :

« Grand-mère même si nous t'avons donné nos [exclusif] excréments, même si tu as mangé nos excréments, ne nous *busong* pas de fatigue, ne nous *busong* pas pour les plantes, *busong* nous aussi d'abondance, et ne nous *busong* pas de poux, de saleté, *busong* nous aussi de la propreté de notre corps ! »³.

(Invocation A)

Ils ajoutent :

« Faire comme ce monticule de terre, à l'avenir notre abondance fera comme ce monticule de terre ! La récolte du champ fera un monticule de terre »⁴.

(Invocation B)

Alors qu'ils dispersent le riz pilé cru en le « semant à la volée » (*sabog*) sur le monticule de terre, les enfants disent :

« Nous [inclusif], même si nous nous sommes battus contre nos parents [*gurang*], nos germains, nos aînés, comme ceci également le riz pilé, l'abondance sera comme le monticule de terre, le riz pilé sera également abondant »¹.

¹ Dans la grotte où tous les os des membres de la famille étendue sont déposés.

² *Ay busong yi tunda niyo! Hanap kamo rutay, kumot, hulong, sangbaw! Sagda-ha sa pungso' kamo, 'una sa taragu'an yi siya!*

³ *'Idō, kami 'una nagka-pak'aon 'ugat sa kanmo, 'una nagpa-ka'on kawo kanmi mga 'ugat, kami danga pag busunga' sa gasa, danga kami pag-busunga' sa pang-halaman: Busunga' di' kami sa pa-'ūya ag danga kami pag busunga' sa kuto' ag sa mga 'uring, busunga' di kami sa ma-linis di' kanmi bilog!*

⁴ *Paniring ka'inda pungso', mag-pungso' di' 'aban kanmi pa-'ūya! Mag-pungso' di' ti pasapit sa tanman!*

(Invocation C)

Ou encore :

« Même si nous [exclusif] avons été *busong*, même si nous nous battions autrefois [contre nos parents ou nos aînés], ce qui nous fait vivre [les nourritures] est aussi à nouveau comme ce monticule de terre, ce qui nous fait vivre sera comme un monticule de terre ! Comme ceci aussi le riz pilé, notre abondance sera grande, comme si notre pensée était délivrée ! Ne fais/faites pas qu'il y ait du désordre! »².

(Invocation D)

La tante et les deux enfants rentrent à la maison des enfants en emportant la pile de vêtements. Dans la maison, leur tante qui a un reste du riz pilé qu'ils ont offert à leur grand-mère au monticule de terre en « éparpille sur leur tête au niveau de l'occiput » (*parupud*). Puis elle « sème à la volée » (*sabog*) le reste dans la maison en disant :

« Que leur retour dans la maison apporte quoiqu'ils cherchent à l'avenir qu'ils aient de l'abondance à nouveau ! »³.

(Invocation E)

Dans ce récit, un écart de deux générations (entre G0 et G-2) caractérise la relation de parenté entre les protagonistes. Il n'est pas précisé si la grand-mère est maternelle ou paternelle. L'affront des plus jeunes est de donner à leur vieille grand-mère des excréments à la place du miel. L'idée vient de l'aîné qui est, de ce fait, plus condamnable que le plus jeune ! C'est ce qui est attesté par ailleurs dans les mythes : les aînés commettent souvent des erreurs ou des fautes et les cadets sont les héros⁴.

L'expression de leur grand-mère « ...je vous aimerai par la suite » exprime, en filigrane, l'idée qu'ils resteront en relation même après cette offense. Et, en effet, après sa mort, elle leur « renvoie » leur offense car le riz que les frères plantent devient une herbe sauvage et la terre devient stérile pour les plantes cultivées. Ils subissent de surcroît une saleté et une invasion de poux permanentes. La terre stérile, les herbes sauvages, la saleté et les poux

¹ *Kanmi 'inda 'una ma-laban sa kanmi gurang, mga patar'ari' 'u mga pangaka'an man, paniring di' ka'inda binugas mag-pungso' di' ti 'ūya sa kanmi, mag-'agay di' ti binugas!*

² *Kami 'una binusong 'una kaybi kami mag-laban, kanmi pangabuhi paniring di' ma'an ka'inda pungso' ! Ma-pungso' di' kanmi pangabuhi ! Paniring di' ka'inda binugas mag-'agay diman kanmi pa'ūya, kanmi ma-'isip bilang ma-lu'ag di' kanmi mag-'isip. Danga ma-gulo !*

³ *Pag dara kanda balik sa balāy 'una hintay kanda hanapon 'aban pag may 'ūya ma'an !*

⁴ Notamment, dans deux mythes, un cadet qui a de l'abondance de riz et un autre qui a une relation privilégiée avec les morts.

indiquent que les enfants ne sont plus dans des relations sociales habituelles avec leurs semblables proches ou non.

Une tante (*bāyi*) - la narratrice indique en exégèse qu'elle est une fille de leur grand-mère - comprend que ses neveux subissent une malédiction.

Préciser que les os de leur grand-mère ont été cachés dans la grotte confirme que celle-ci est morte depuis plus d'une année. La grand-mère est donc en relation *kalāg* « mort éloigné » avec ses parents, elle n'est plus le *karādwa* d'un « mort récent » et pas encore un ancêtre (*āpu*).

Les offrandes d'affaires, requises pour le rituel « se prosterner », sont les mêmes que pour les secondes funérailles et le rituel « honorer les morts » (*ahaw*, p. 257). Cependant, l'animal tué et mangé est un poulet et non un porc, animal requis pour les rituels funéraires. La viande cuite n'est pas offerte aux morts ; elle est mangée, *a priori*, par les participants de retour à la maison. Des affaires (vêtements et accessoires complets) et du riz cru pilé sont nécessaires pour rétablir une relation harmonieuse entre un jeune et un plus âgé, ici décédé.

Comme le plus vieux est décédé, le rituel *lu'at* se déroule à un monticule de terre. L'exégèse indique que c'est le seul endroit où le plus jeune sera en relation avec son parent plus âgé :

« Il/elle est déjà mort(e), comment peut-il se prosterner si ce n'est s'il se prosterne au monticule de terre »¹.

Ce monticule n'est pas le même que celui des « semences rituelles » *paminhi'an* qui est fermé alors que celui-ci reste ouvert. Ici, le monticule remplace la maison du vivant du mort.

Au moment des invocations faites au mort, le corps du plus jeune est en contact avec la terre. Ses pieds, ses genoux, ses coudes (et avant-bras) et sa tête touchent la terre². Dans le vocabulaire de parenté, nous avons vu que les ascendants de G-4 à G-7 et les descendants de G+4 à G+7 d'une personne sont appelés en référence *pupu* aux genoux, aux coudes, aux épaules et à la tête³. Ces parties du corps associées aux générations éloignées correspondent aux parties du corps (pieds, genoux, coudes, tête) qui touchent la terre. Il y a peut-être ici une correspondance entre le corps du plus jeune et ses parents décédés des générations éloignées ; ces morts sont devenus des ancêtres *āpu* car ils sont très éloignés du plus jeune. Mais les invocations ne précisent pas s'il s'agit des ancêtres. Si la proposition du rapport des parties du

¹ *Namatay yi kabitay kanya pagka-lu'at no 'unman siya sa pungso' pag man-lu'at.*

² C'est pourquoi nous avons traduit *lu'at* par « prosternation ».

³ Ou selon un autre interlocuteur de G-/4 à G-/8 *pupu* aux pieds, aux genoux, aux coudes, aux épaules et à la tête.

corps est vraie, alors les ancêtres, à un autre niveau des relations entre les morts et les vivants, sont aussi impliqués dans le rituel par ce contact entre le corps de l'offenseur et la terre.

Selon H. Conklin (1953, p.170), *lu'at* signifie *articulation* (« articulation »), *join* (« raccord, couture ») et *hinge* (« gond, charnière »). Ces termes expriment l'action de « mettre ensemble », « encastrier » ; autrement dit, par rapport à *busong*, de renouer une relation entre le plus jeune et le plus âgé offensé et les morts éloignés.

Dans les invocations, les plus jeunes demandent au mort de transformer leur relation *busong* pour eux et pour leurs descendants.

Dans toutes celles-ci, le « nous exclusif » (*kami*) indique que les bénéficiaires du rituel (les vivants) sont séparés des récipiendaires (le plus âgé décédé et les morts) du rituel.

Les paroles de l'invocation A introduisent une notion particulière du terme *busong*. En effet, si *busong* exprime en général quelque chose de négatif, son emploi ici exprime quelque chose de positif dans les expressions en gras: « ...ne nous busong pas de fatigue, ne nous busong pas pour les plantes, **busong nous aussi d'abondance**, et ne nous busong pas de poux, de saleté, **mais busong nous aussi de la propreté de notre corps !** ». Le plus jeune demande au plus âgé de « donner du *busong* positif pour enlever du *busong* négatif » (faire du positif pour que le négatif devienne positif). C'est-à-dire que la relation *busong* prend, à un moment donné, une autre valeur négative. La grand-mère dans le récit fait déjà une inversion telle que « je vous aimerai » à la place de « je vous maudirai ». La relation *busong* englobe aussi une relation positive mais dissymétrique puisque la direction est toujours des plus vieux vers les plus jeunes. Les plus jeunes maudits sollicitent des morts une conséquence positive à partir d'une conséquence négative, telle que :

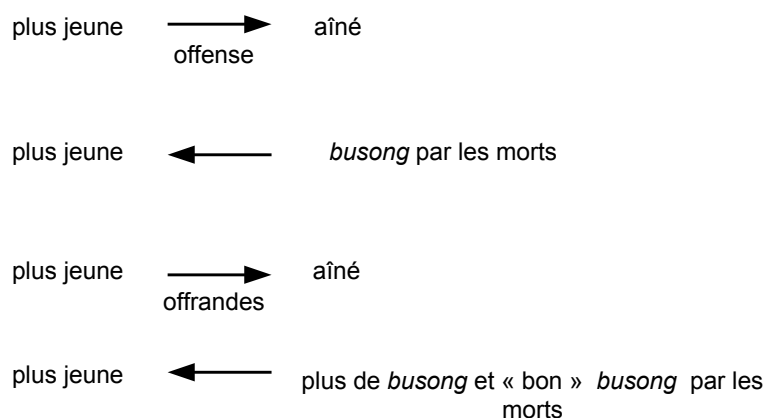


Schéma 29. La relation *busong*

Ce schéma montre que la relation *busong* n'est pas seulement négative, c'est une relation orientée : il y a l'insulte puis le retour ; mouvement répété par les offrandes puis le retour.

Dans l'invocation B, aucun plus âgé n'est nommé et l'abondance en est le leitmotiv. Dans l'invocation C, les cadets ne s'adressent plus à la grand-mère mais aux aînés en général puisque tous sont nommés. Ils demandent aussi que l'abondance du riz soit comme un monticule de terre. L'invocation C indique une redondance, car deux termes incluent les germains plus âgés tels que les « germains » *patar'ari* (les aînés sont inclus dans ce terme) et les « aînés » *pangaka'an* (racine « aîné » 'aka') qui englobent les germains et tous les parents aînés (par exemple les cousins, les frères et sœurs de père et de mère aînés, etc.). Ces différentes adresses montrent que le rituel est accompli pour un (ou deux bénéficiaires ici dans le cas de l'histoire) mais qu'ils s'adresse à tous les aînés et les morts de la famille. De plus, *pangaka'an* associe deux générations par l'âge cette fois-ci, car il englobe tous les plus vieux que qu'ils soient de la génération G0 ou G-1.

A propos du monticule de terre, une interlocutrice explique que la terre d'un monticule grandit et que son « pic/chapeau » (*ka-tuyongtungan*) est comme le toit d'une maison. De ce fait, et selon le sens des invocations, l'abondance dans la vie d'une personne s'accroît comme un monticule de terre. Le monticule est aussi le lieu pour rassembler l'abondance dans la maison, comme cela a été montré dans les rituels agraires.

Une autre interprétation possible est que si le *karādwa* d'un mort retourne dans la terre à la huitième mort (*supra*, p.257) et que les morts sous leur forme ultime - les ancêtres ('*āpu*') - résident sous la terre, un monticule de terre est alors une sorte d'excroissance de terre ou un « amas d'ancêtres » dont le toit de la maison pousse la terre vers le haut. Dans les discours, les interlocuteurs disent, d'une façon pragmatique, que les ancêtres sous terre sont très nombreux. Le monticule est donc un lieu de communication pour les non officiants ; un point de contact entre les vivants et les ancêtres.

Au-delà de l'aspect fermé, ce pic comparé au toit d'une maison implique une position par rapport à un axe vertical comme le pilier de fondation, le monticule est un chemin des ancêtres.

En ce qui concerne le tissu blanc (*katsa*), cette même interlocutrice a expliqué que la « pensée » ('*isip*) du plus jeune est « propre ; nette » (*ma-linis*) et que « celui-ci est blanc, il n'y a plus de taches » (*malagti' inda, 'ud yi may dagta*'). La relation *busong* est donc considérée comme une salissure dans les relations entre parents qui devraient être sans conflits. Nous remarquons que ce tissu de coton blanc est de la même couleur que les fils de

coton non teint qui représentent le souffle d'une personne « incestueuse » (p. 177). La présence de ce tissu, uniquement dans ce rituel, accentue la volonté de réinstaurer/renouer une relation rompue entre le plus jeune et le plus âgé et les morts.

L'invocation C, récitée lorsque le riz pilé est « semé à la volée » sur le monticule de terre, demande l'abondance du riz pilé. Pourtant, le riz cru pilé n'a aucune chance de pousser. De plus, le riz n'est jamais semé à la volée (manière de semer le tabac et le coton par exemple) mais planté en poquets. Ce riz est en quelque sorte un faux riz au niveau des vivants parce qu'il ne pousse pas, mais un vrai riz pour les morts. Pour que le riz semé pousse, il faut qu'il soit cru et complet (avec sa balle). Semer du « faux riz » implique que les vivants dépendent des ancêtres pour la fertilité. Le riz pilé « semé » au monticule de terre est mangé par les insectes et plus particulièrement par les fourmis. Sachant qu'au cours des rituels funéraires, quand une mouche ou une fourmi mange la nourriture offerte au mort, les Mangyan expliquent que le mort a mangé, celles-ci représentent donc les morts.

De retour dans la maison des frères, le reste de riz cru et pilé est éparpillé sur l'occiput des plus jeunes comme si cette partie de la tête était la terre. L'occiput est appelé '*aripudwan*'. Notre hypothèse de construction de ce terme est '*ari* « cadet » + *pu* racine de *pū'on* « la base, l'origine » + *dwa* contraction de *duwa* « deux » + suffixe *-an* « lieu ou relation ». Littéralement traduit, '*aripudwan* signifie « lieu de la base du deux du cadet ». L'occiput étant le premier emplacement du *karādwa'* à la naissance, il signifie peut-être « lieu d'origine du *karādwa'* ». Semer du « faux » riz sur le lieu d'origine du *karādwa'* est comme une reconstitution de la personne, ainsi que semer du « faux » riz au monticule de terre est la reconstitution de l'abondance des plus jeunes offenseurs.

Le dernier geste du rituel est la dispersion du reste de riz cru pilé dans la maison pour que tous les membres de la maison du plus jeune bénéficient de l'abondance des cultures : non seulement le plus jeune offenseur mais aussi tous les jeunes et les plus vieux. Là encore, le riz ne poussera pas car il est pilé et semé dans la maison ; cette action garantit cependant l'abondance à venir des offenseurs et de la famille qui résident dans cette maison.

Le repas partagé par tous les participants est composé du riz et du poulet cuit dans la maison au début du rituel.

La pile de vêtements placée près du monticule de terre est rapportée à la maison des frères. Nous supposons que leurs parents les rangent dans la malle de la famille et qu'ils seront utilisés pour d'autres rituels en tant qu'offrandes ou habillement des participants pendant les rituels funéraires.

Voyons maintenant comment le rituel est accompli lorsque l'offensé est vivant.

6. 3. 2. Réparer l'offense faite à un plus âgé vivant

Pour réparer une offense faite à un plus âgé vivant, deux rituels sont nécessaires : le rituel « prosternation devant le vivant » (*lu'at sa buhi'*) suivi du rituel « pour balancer » (*parabyab*). Par exemple, une interlocutrice raconte « un enfant s'est rebellé contre sa mère, son grand-père [vivant] l'a fait se prosterner devant elle »¹.

Dans ce cas, ce sont aussi les morts qui provoquent les malédictions. Les interlocuteurs insistent sur le fait que ce rituel est différent de celui qui est accompli quand le plus âgé offensé est mort. Nous verrons que les offrandes sont les mêmes mais qu'elles sont données dans des endroits distincts. Les différences essentielles résident dans les faits que la personne est vivante, que le rituel est accompli dans sa maison - le monticule de terre du rituel précédent est ici la maison - et qu'un second rituel constitué d'un repas a lieu.

Celui qui a été *busong* a préparé une couverture, les vêtements et accessoires neufs requis, selon le sexe de l'offensé. Tous les vêtements sont pliés et placés sur le plancher de la maison de façon à ce qu'ils se chevauchent (*mag-'unib'unib'*²) en une espèce de chemin allant de l'entrée de la maison jusqu'au milieu de celle-ci. L'offensé - le plus âgé - se tient sans bouger sur une natte au milieu de la maison. Il est agenouillé, buste droit, sur le vêtement plié en bout de « chemin ».

L'offenseur est agenouillé, à l'entrée de la maison, les avant-bras sur le plancher et la tête baissée.

¹ *May 'anak na-laban ngani sa kay 'ina' ay pinalu'at kuno niya laki sa balāy.*

² *'Unib* est en rapport avec *san'ib* signifiant « strate ; niveau » du « monde » (*supra*, p. 48).

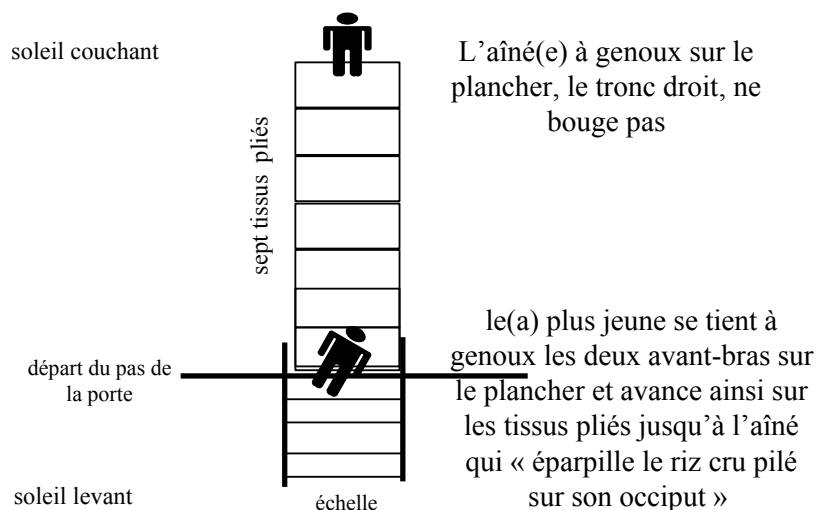


Schéma 30. "Se prosterner devant un vivant plus âgé"

En silence, le plus jeune se déplace ainsi jusqu'à l'offensé. Arrivé devant l'offensé, il touche le plancher avec sa tête et le plus vieux éparpille du riz pilé sur son occiput en disant :

« Deviens aussi comme ce riz pilé, ce qu'il/elle obtiendra de son labeur est comme du riz pilé aussi qui est abondant! »¹. (Invocation A')

Puis en semant le reste de riz pilé dans toute la maison, il ajoute:

« Que mes enfants ne soient plus busong, que ce qu'ils tirent de leur labeur soit abondant comme les grains de riz pilés ! »². (Invocation B')

Différents points se dégagent de ce rituel. Tout d'abord, les sept tissus rappellent les générations qui se succèdent. La natte est placée au milieu de la maison, elle est donc située juste au-dessus du pilier de soutien (*tukud*) de la maison qui est planté dans la terre (en plus des piliers de fondation et des étançons). Celui-ci fait en quelque sorte office de lien entre les ancêtres qui résident sous la terre et le plus vieux qui est agenouillé sur la natte en attendant le plus jeune. Lors du premier bain, une accouchée doit aussi placer sa natte au milieu de la maison au-dessus du pilier de soutien. La position de la natte pour le rituel « prosternation devant le vivant » implique que ce ne sont pas les morts éloignés mais les ancêtres qui sont en relation ici avec les vivants.

La position du plus âgé, agenouillé et buste droit, indique que seuls ses pieds et ses genoux touchent la natte et le dernier vêtement du « chemin ». Il est en position verticale sur

¹ *Paniring di' ka'inda kay hanap-buhay ga binugas di' mag-'agay!*

² *Danga magka-busongan kang mga 'anak 'inda, ka'inda ay di' ga binugas mag-'agay di' sa kanda hanap-buhay!*

le plancher mais aussi dans le prolongement des ancêtres sous la terre, reliés par le pilier de soutien qui est attaché au milieu du plancher.

La position du plus jeune, avant-bras posés sur le plancher, montre à nouveau que certaines parties de son corps touchent le sol, ici les pieds, les genoux et les avant-bras, qui sont les parties du corps de trois différentes générations d'ancêtres (*pupu*). Il est dans une position horizontale et d'humilité.

Ces deux positions, verticale (du plus âgé) et horizontale (du plus jeune) ou le plus vieux au-dessus et le plus jeune en dessous (*sirong*) indiquent que celui-ci est en relation subordonnée au premier, comme les plus jeunes doivent être « humbles » (*magpanagom-sirong*) envers les plus âgés.

Du fait de cette position particulière, le plus jeune fait une entrée nouvelle (de renouveau) dans la maison parce qu'elle est très différente du quotidien. De plus, il se déplace du soleil levant vers le soleil couchant. Cet axe est celui de la vie, et de la position des dormeurs, alors que perpendiculairement à cet axe est la position des morts.

Le riz pilé, donc prêt à être cuit, est ensuite éparpillé sur l'occiput du plus jeune. Les grains de riz pilés tombent sur les vêtements pliés puis sur la terre sous la maison car il y a un espace entre les lattes de bambou du plancher. En temps ordinaire, seuls les quelques grains de riz cuits du repas, tombés sur le plancher, sont poussés dans les fentes. Il est néfaste (*da'ot*) de jeter du riz cuit car l'esprit du riz s'enfuit (*magka-nalyo*, voir *supra* p. 354) et la personne, et sa famille/une maisonnée, n'aura plus d'abondance. Il y a donc ici une opposition entre « temps rituel/riz cuit peut être jeté » et « quotidien/riz cuit ne peut pas être jeté (et toute nourriture à ce propos) ». Cependant, dans un cas le riz pilé est cru et dans l'autre le riz pilé est cuit.

Dans l'invocation A', le plus âgé ne parle que d'un seul bénéficiaire alors que dans l'invocation B', le pluriel est employé même s'il n'y a qu'un seul *busong*. Cette marque du pluriel indique que le travail rituel bénéficie aussi à ses autres enfants, c'est-à-dire à tous les plus jeunes de la maison même s'ils ne sont pas en relation *busong* avec lui. Le plus vieux est l'intercesseur de ses enfants ou des plus jeunes en général auprès des morts et des ancêtres. Dans ces invocations, le type de morts (récents, éloignés ou ancêtres) n'est pas du tout précisé.

Juste après ce rituel, un second rituel appelé « pour balancer » (*parabyab*)¹ est accompli.

Le *parabyab* est effectué dans plusieurs autres situations difficiles telles qu'enjamber un chemin barré qui mène à la maison où un mort est veillé, marcher sur un chemin barré par quelqu'un, quand un porc fait son « nid » dans un champ cultivé, quand une truie/une chienne dort dans une maison éloignée et séparée par un cours d'eau de la maison avec laquelle elle est en relation (*'āpu*), prendre des plantes nouvelles sans en avertir ceux qui sont en relation avec elles (*'āpu*). Les deux dernières occurrences expriment clairement une relation *'āpu* rompue, alors que les autres sont provoquées par une mise d'obstacle sur un chemin ou l'enjambement d'un chemin (les cours d'eau sont les chemins des morts et des ancêtres). Dans le cadre d'une relation *busong*, le plus jeune a « enjambé » une génération ou plus globalement la temporalité. Nous pourrions dire qu'il s'est pris pour un aîné.

Le rituel se déroule comme suit. Dans la cour de la maison, un poulet (ou un petit porc) vivant est tenu par le plus jeune et le plus âgé. Tout en balançant l'animal, le plus âgé prononce la même invocation que celle du rituel « prosternation devant le vivant » (invocation B') :

« Que mes enfants ne soient plus *busong*, que ce qu'ils tirent de leur labeur soit abondant comme les grains de riz pilés ! ».

Il ajoute :

« Même s'ils se sont battus, ne les rendez plus *busong* ! »². (Invocation C')

L'animal est relâché, attrapé de nouveau, puis tué et mangé par les plus âgés. Un autre poulet sera tué, sans rituel particulier, pour nourrir les plus jeunes. Si un plus jeune mange de la viande du poulet offert pour le « balancement », la relation *busong* reviendra sur lui ainsi qu'une malédiction des morts.

Après ce second rituel, les interlocuteurs disent que les affaires offertes reviennent au plus âgé ; par contraste, quand le plus vieux est mort, les affaires sont laissées à l'offenseur. De plus, il est interdit au plus jeune d'aller dans les champs de plantes cultivées pendant plusieurs jours. L'abondance ayant été sollicitée pour lui, il ne peut pas être en contact avec elle dans les champs et jardins car ce serait prendre l'abondance par anticipation et le contraire arriverait (*kiyawuy*, « anticiper l'abondance provoquera le contraire »).

¹ Ce terme est construit de la racine *yabyab* « balancements », du préfixe *pa-* « pour en faveur de » et de l'infixe *ra* qui marque le pluriel ; littéralement traduit il signifie « pour faire plusieurs balancements ».

² « *Una sida may laban, danga sida magka-busong yi !* »

Le rituel *parabyab* consiste à balancer un animal tenu par le bénéficiaire et le récipiendaire pour restaurer une relation entre eux.

Le pluriel dans les deux invocations implique que tous les enfants sont englobés, c'est-à-dire tous les plus jeunes de la maison. De plus, dans la phrase « ...ne les rend/rendez pas *busong*... », même sans précision du statut des morts, ceux-ci sont ceux de la famille des bénéficiaires. Les invocations pour les ancêtres de l'eau, de la terre, etc. sont différentes et faites dans d'autres rituels.

En ce qui concerne les offrandes de nourritures, le premier poulet, tué et mangé, est celui qui permet de commencer à renouer des relations. Nous précisons « commencer » car ce poulet n'est mangé que par les plus vieux. Le second, dont la viande est destinée aux plus jeunes, permet que tous mangent ensemble, avec de la viande provenant de deux poulets différents. Au quotidien, les relations s'expriment, entre autres, par le fait de manger ensemble ou non les mêmes nourritures. Des personnes fâchées ne mangeront pas ensemble et encore moins dans le même van. Dans le cadre du rituel « prosternation », c'est le poulet balancé qui est mangé par les plus vieux, et un autre poulet ordinaire est mangé par les plus jeunes. Cette séparation de viande implique que la relation n'est pas encore tout à fait restaurée et rappelle probablement le principe plus jeune/plus âgé.

6. 4. Conclusion de *busong* et comparaison avec *magka-nalyo*

La relation *busong* - un plus jeune offense un plus vieux - est un ordre détruit qui est puni par les morts et non par le plus âgé. C'est l'autorité des morts qui prévaut. Cette relation concerne une famille, ses morts et ses descendants.

La relation *busong* place le plus jeune dans une situation extraordinaire par rapport aux morts parce qu'il a occasionné du désordre. Les ancêtres frappent le plus jeune d'une malédiction, puis ils la retirent en échange de vêtements (tissés), d'accessoires (tressés), de riz cru puis cuit et de viande de poulet (quand le plus âgé est encore en vie). Le plus jeune subit une déshumanisation (saleté, perte de savoir, ne plus pouvoir se nourrir, etc.) puis une ré-humanisation en échange des vêtements et de la nourriture ; c'est-à-dire en échange de ce qui caractérise un être humain : l'horticulture et le tissage qui le distinguent des autres entités du cosmos.

En outre, ces rituels manifestent avec évidence, à nouveau (car déjà admis par l'étude des rituels agraires), que les vivants dépendent des ancêtres pour la fertilité.

Les deux rituels, « se prosterner au monticule de terre » accompli pour un plus vieux décédé et « se prosterner » dans sa maison pour un plus vieux vivant, peuvent se résumer dans le tableau suivant :

Tableau 4. Les deux rituels "se prosterner" (*lu'at*)

pour un plus vieux décédé	pour un plus vieux vivant
au monticule de terre	dans la maison du plus âgé
un vêtement plié + les autres mis en tas	sept vêtements pliés se chevauchant
pieds, genoux, avant-bras et tête sur la terre contact avec la terre	pieds, genoux, avant-bras sur le plancher (se déplace ainsi sur les sept vêtements) contact avec le plancher
riz cru pilé est semé sur le monticule inversion	riz cru pilé éparpillé sur occiput du cadet reconstitution de la relation
dans la maison du cadet, riz cru pilé éparpillé sur occiput du cadet reconstitution de la relation	
le reste de riz pilé est « semé » dans la maison inversion	le reste de riz pilé est « semé » dans la maison du plus vieux inversion
même repas pour tous	rituel « balancement » (<i>parabyab</i>), repas de viandes distinctes plus jeunes/plus âgés

Les distinctions entre les deux rituels se situent au niveau de la localisation (monticule/maison), la disposition des vêtements (empilés/se chevauchant), la position horizontale du plus jeune (statique au monticule/en mouvement dans la maison).

L'éparpillement du riz sur l'occiput du plus jeune et les « semailles à la volée » se déroulent dans des lieux différents. La véritable différence est l'accomplissement du rituel

« pour faire les balancements » quand le plus âgé est vivant. Ce rituel est effectué pour relancer les relations en mangeant ensemble (bien que la viande ne provienne pas du même animal). Comme si la relation était en suspens, en attendant, avec le temps, une restauration complète. Les deux poulets permettent de rétablir la relation entre le plus jeune et le moins jeune. Le travail est double car il faut rétablir la relation avec les ancêtres et celle avec le plus vieux. Dans les deux cas, plus âgé décédé ou vivant, la relation *busong* ne s'arrête que quand le rituel « prosternation » est accompli.

La réparation de la relation rompue est liée à la plantation : le riz cru pilé est semé sur le monticule et dans la maison.

Le rituel consiste aussi en quelque sorte à faire circuler des affaires (vêtements et accessoires) : elles sont offertes par le plus jeune au plus vieux insulté et indirectement aux ancêtres responsables de la malédiction, puis elles reviennent au plus âgé. Ces affaires seront stockées ou redistribuées selon les besoins rituels (particulièrement les rituels funéraires) des parents proches (entre parents et enfants, entre germains et leurs enfants, entre grands-parents et petits-enfants).

Les affins sont « exclus » de la relation *busong*. Toutefois, une autre relation spécifique est instituée entre une personne et ses beaux-parents (*manugang*) et ses beaux-frères ou belles-sœurs (*bayaw*) lorsque celui-ci leur a manqué de respect (principalement contact physique involontaire, violence physique ou verbale, prononcer le nom de ses beaux-parents). Le manque de respect d'une personne envers ses parents par affinité provoque un œdème (une enflure contenant de l'eau) *bugol* sur le corps de l'offenseur. Il montre juste que l'offenseur devient l'obligé de son affin au su de tous. Il n'est pas question d'exclusion ou de déshumanisation de l'offenseur comme dans la relation *busong*, mais seulement de honte (*magkay'a'*) ; signe que la relation d'affinité n'a pas la même importance sur le plan de la constitution des personnes. Le système des interdits assigné aux affins limite les relations d'affinité. Les affins ne font pas partie de la parentèle et sont nommés par un terme qui marque l'éloignement (*balāyi*). Comme nous l'avons déjà remarqué, ils n'ont pas de rôle particulier dans la société.

La relation *bugol* ne s'exprime pas en terme d'opposition jeunes affins/affins plus âgés, mais en terme de relations entre affins¹. Précisons que ce sont les affins « proches »

¹ Chez les Palawan des hautes terres du sud-est de l'île de Palawan (Philippines), le terme *kābusung* exprime l'interdit de prononcer le nom en adresse comme en référence des parents de son conjoint et des consanguins de son conjoint (C. Macdonald, 1977, p. 66). Les conséquences pour une telle relation sont celles de la relation

(*manugang* et *bayaw*¹) par contraste aux affins « éloignés » ou affins d'affins (*bilas* et *balāyi*, voir *supra* p. 99).

Pour faire disparaître l'œdème, autrement dit pour rétablir une relation avec son affin, la personne doit poser la main d'un benjamin, parent ou non, endormi sur l'œdème et demander que l'œdème dégonfle comme un dernier-né.

L'œdème est une protubérance, c'est-à-dire que le fautif se voit attribuer quelque chose en plus qui est mauvaise pour lui puisqu'il ressent de la honte quand les autres personnes la voient. C'est quelque chose d'étranger à son corps. Le *bugol* sert à rappeler qu'il faut respecter ses affins. Nous comprenons que l'interdit de toucher, ici son affin, se rapproche d'une relation sexuelle. Le risque de *bugol* rappelle à une personne qu'il ne doit pas toucher ses affins « proches » comme ses parents proches (germains, enfant/parent, oncles/nières, tantes/neveux et grands-parents/petits-enfants). L'œdème rempli d'eau ressemble à une poche/une enveloppe contenant un fœtus qui grossit. Ainsi, la relation *bugol* constitue un « faux » couple, qui a engendré un « faux » enfant.

Nous avons remarqué que d'autres situations, en plus des rituels funéraires de l'exhumation et du '*ahaw* pour honorer les morts, nécessitent une prestation de vêtements et d'accessoires. Celles-ci sont :

- lorsqu'un cadet se marie avant son aîné. Cet acte se nomme « enjamber » (*maglakang*). Il s'agit, ici, d'un « enjambement de l'âge ».
- lorsque le conjoint d'un mort se remarie avant l'exhumation de son conjoint défunt, son futur conjoint doit fournir une panoplie de petite taille (de la taille d'un enfant d'un mètre vingt environ) pour le mort en plus de celle que le veuf fournira. Bien que cette prestation ne soit pas appelée « enjamber », se marier avant que son conjoint décédé ne soit exhumé est une sorte « d'enjambement ».

La temporalité est le principe qui ordonne ces deux types de relation d'enjambement. En effet, faire quelque chose avant est offensant pour les morts de la famille dans le cadre du mariage du cadet et pour le mort récent en rapport au futur couple.

bugol entre affins chez les Mangyan Patag. Les Palawan n'ont a priori pas de relation *busong* entre un plus jeune et un aîné. Chez les Punang-Irärāj de Palawan, *busong* signifie « désobéissant, insolent, mal élevé, qui a un mauvais *adat* [coutume, habitude] » (C. Macdonald, 1991, p. 189).

¹ Un interlocuteur a précisé que la relation *bugol* était valable pour les germains du conjoint *bayaw* d'Ego mais pas pour le conjoint des germains *bayaw* d'Ego.

Dans le cas de *busong*, la temporalité est en rapport avec l'ordre de naissance et celui des générations. C'est aussi un « enjambement » de la temporalité.

La relation *magka-nalyo* (plus vieux insulte plus jeune, conjoint ou plantes cultivées) et la relation *busong* (plus jeune offense plus vieux) sont dissymétriques, car la seconde ne concerne que des humains et la première englobe la relation entre les humains et les plantes cultivées avec un rituel particulier, mais dans les conséquences, la relation *magka-nalyo* est liée à l'abondance (monticule, riz) par distinction au *karādwa'* des humains (perles).

Dans la situation « plus vieux offense plus jeune » (*magka-nalyo*), il n'arrive « rien » à l'offenseur si ce n'est le risque de perdre un être cher et de se sentir responsable de cette mort. Alors que tous les malheurs arrivent à l'offenseur dans la relation *busong*.

Comme pour la relation *busong*, une compensation peut être réclamée par le plus jeune quand il a eu peur. Les prestations de perles sont l'étape qui précède l'accomplissement d'un rituel où les ancêtres seront mis en relation. En effet, au cours des procès, les ancêtres ne sont pas invoqués donc absents. A ce niveau, les vivants essaient de résoudre les conflits sans faire intervenir les ancêtres.

Lorsque les conséquences de l'offense se réalisent : le *karādwa'* du plus jeune offensé (*magka-nalyo* entre humains) part de son corps et vagabonde au loin, alors que l'abondance retourne dans son village d'origine quand un plus vieux est offensé (*busong*). Dans le cas de la relation « plus jeune offense plus vieux » (*busong*), il s'agit de la perte de l'abondance, mais aussi d'un état physique et psychique négatif qui rend l'offenseur asocial. Lors de la relation « plus vieux offense plus jeune » (*magka-nalyo*), le *karādwa'* part. Récapitulons ces deux relations qui se trouvent sur deux plans différents :

busong, relation généalogique :

plus jeune offense plus vieux → abondance part ou exclusion sociale

magka-nalyo, relation au *karādwa'* :

plus vieux offense plus jeune → *karādwa'* part

conjoint offense conjoint → *karādwa'* part

humain offense plantes → abondance (*karādwa'* du riz) part

Pour être plus précis dans la comparaison, observons d'abord le tableau qui résume les deux relations rompues :

Tableau 5. Comparaison des relations *busong* et *magka-nalyo*

	<i>magka-nalyo</i>	<i>busong</i>
événement	plus vieux offense plus jeune ou enfant (consanguin ou affiné) conjoint offense conjoint humain offense plantes cultivées	plus jeune offense plus vieux
conséquences	<i>karādwa'</i> part de l'enfant ou du conjoint : maladie <i>karādwa'</i> part du riz : moins d'abondance	saleté, folie, perte du savoir, moins l'abondance
rituel	<i>hinalyo</i> + <i>dāniw</i> pour humain (<i>dāniw</i>) + <i>dug'on</i> pour plantes cultivées	<i>lu'at</i> si plus âgé mort <i>lu'at</i> + <i>parabyab</i> si plus âgé vivant
ce qui est en cause	composante de la personne et du riz, <i>karādwa'</i>	relations sociales abondance
objets de restauration de la relation	bracelets de perles (humain) sang animal (riz)	vêtements (rapport aux morts de la famille), riz cru, riz et viande de poulet cuits
lieu	occiput (sauf pour rituel <i>dug'on</i>)	monticule ou maison occiput

Le point commun entre le rituel *lu'at* et le rituel *hinalyo* est que l'endroit du corps qui reçoit l'objet valorisé, ou ce qui est échangé, est l'occiput ; lieu où s'est ancré en premier l'esprit à la naissance.

Pendant le rituel *hinalyo*, il n'y pas d'offrandes de viandes et de riz aux ancêtres parce que le *karādwa'* est parti de son plein gré ; il n'est pas du tout mentionné que les ancêtres l'ont attrapé. Par contre, dans le rituel *lu'at*, les morts sont directement concernés car ils ont usé de représailles. Pour le rituel *dug'on*, des offrandes de sang et de riz sont faites à l'ancêtre du riz afin de récupérer l'abondance.

La différence principale consiste en ce que les éléments valorisés échangés sont des nourritures et des tissus pour le rituel *lu'at*, du sang et des nourritures pour le rituel *dug'on* et des animaux vivants et des perles enfilées pour le rituel *hinalyo*.

A première vue, les relations *busong* et *magka-nalyo* concernent la parentèle restreinte ou même de famille nucléaire, mais c'est l'abondance qui est en cause, donc un problème de la société en général.

Le riz englobe l'abondance de toutes les plantes. Il est nourri avec le sang d'animaux domestiques (*balāynon* « de la maison ») et il est offensé par les humains, ses aînés (rappelons que dans le mythe, il remplace un enfant ; il est donc cadet). Le sang de l'animal et l'abondance du riz appartiennent à deux ensembles différents, animal et végétal, mais ce sang est la nourriture de l'abondance. L'abondance et le sang constituent une homologie car il faut retrouver de l'abondance avec du sang. Les animaux domestiques permettent au riz d'avoir un cycle complet : des plantations, en passant par la récolte, jusqu'au nouveau riz. Les perles et le riz sont « extérieurs » à la société Mangyan , et la maison et les animaux sont « intérieurs » à la société.

La place de l'abondance n'est pas seulement ancrée dans les rituels agraires et remise en cause par des relations sociales rompues, elle est aussi englobée dans tout ce qui garantit la vie de la société. En effet, dans les invocations faites lors des rituels accomplis en faveur des ancêtres de la terre et de la mer, que nous allons voir maintenant, l'abondance est aussi sollicitée. Ces rituels sont aussi accomplis pour Grand-père et Grand-mère d'origine, ceux-là même qui ont provoqué l'inondation suite à la relation incestueuse entre Grand-père d'origine et sa fille.

Chapitre 7. De l'origine, de la terre et de l'eau

7. 1. Rituels *panagdahan* et *'atuy*

7. 1. 1. Les éléments indispensables au rituel

7. 1. 2. Préparations des offrandes

7. 1. 3. Le rituel *panagdahan*

7. 1. 4. Le rituel *'atuy*

7. 2. Rituel *sumabitan* pour immobiliser les esprits malveillants et autres maux

Les rituels que nous allons décrire mettent en jeu la société entière, alors que les rituels funéraires (hormis l'exhumation) et les rituels accomplis pour l'irrespect « plus jeune offense plus vieux » et « plus vieux offense plus jeune, conjoint ou riz » sont accomplis sur le plan de l'unité locale autour d'une source, d'un couple et des grottes funéraires.

Quand 'āpu' est associé aux éléments naturels (la terre, la mer, etc.), il désigne les ancêtres qui veillent au bon fonctionnement de la société. Ce chapitre est consacré à la description et à l'analyse des rituels accomplis en faveur de Grand-père et Grand-mère d'origine (*Lakī* et 'Ido pū'on) ainsi que des « ancêtres de la mer » ('āpu *dagat*) et des « ancêtres de l'eau » ('āpu *danum* ; des sources qui ne se tarissent pas). Ces ancêtres sont sollicités pour garantir l'abondance des cultures et agissent à travers des rituels d'abondance, abondance du riz et des humains.

7. 1. Rituels *panagdahan* et 'atuy

Le terme *panagdahan* désigne un rituel particulier accompli en faveur des « ancêtres de la mer » et de Grand-père et Grand-mère d'origine, les deux personnages du mythe de « l'inceste » qui a provoqué l'inondation (voir, p. 421).

Panagdahan est construit avec la racine *sagda'* « offrir de la viande », du préfixe *pang*¹ qui exprime le mode bénéficiaire (« pour ; en faveur de ») et du suffixe *-an* marque du lieu ou de la relation.

Le rituel *panagdahan*, effectué uniquement pour les « ancêtres de l'eau », se nomme 'atuy ; le terme 'atuy désigne uniquement ce rituel pour les « ancêtres de l'eau », il n'a pas d'autre sens. Les offrandes et les invocations des rituels *panagdahan* et 'atuy sont identiques, toutefois les récipiendaires, « ancêtres de la mer » et « ancêtres de l'eau », sont distincts.

Le rituel *panagdahan* pour les « ancêtres de la mer » est effectué au moment des plantations de riz, en plus des rituels agraires proprement dit. Les humains demandent à ces ancêtres de protéger les plantes cultivées contre « les choses néfastes [toutes catégories confondues] des plantes » (*sarōt*). Autrefois, lors des invocations, les participants « s'agenouillaient fesses sur les talons » (*mag-luhud* ou *ludhan*).

¹ Le graphème /ng/ se transforme en /n/ car il est placé devant une consonne (*pang+sagdahan*).

L'officiant, une femme ou un homme qui connaît les invocations, est appelé « celui/celle qui offre la viande » (*manog-sagda*) aux ancêtres. Il est aussi appelé *'āpu*, c'est-à-dire celui qui est en relation avec les ancêtres au moment du rituel.

À Dangkalan-Project, le *panagdahan* était accompli¹ sur la plage pour les « ancêtres de la mer », au lieu-dit Dangkalan. Aujourd'hui, il est encore effectué pour *Lakī* et *'Ido pū'on* à Itayan, localité sur la côte au nord de la presqu'île de Buyayaw près du village de Manual, par des habitants de la péninsule de Buyayaw et leurs parents résidant en amont de Manual.

Les rituels *panagdahan* et *'atuy*² étaient effectués par plusieurs familles nucléaires d'une parentèle restreinte (cousins au 1er degré inclus), c'est-à-dire un hameau de deux/trois maisons construites dans une même localité autour d'une source qui ne se tarit pas, et dont les membres sont en relation de parenté, le plus souvent les germains d'une fratrie. Plusieurs hameaux pouvaient être concernés par le rituel, c'est-à-dire plusieurs parentèles (cousins au 4ème degré inclus) en relation de consanguinité et d'affinité, puisque tous les hameaux de la péninsule de Buyayaw (voir carte 4, p. 60) participaient au rituel.

7. 1. 1. Les éléments indispensables au rituel

Les nourritures :

- un coq « rouge » dont le bec et les pattes sont de couleur foncée (*sadsad*, « couleur identique du bec et des pattes », comme pour la transmission de la relation aux ancêtres *dāniw* (*supra*, p. 149). Selon une autre interlocutrice, l'animal « tué et mangé » est différent : pour l'eau, c'est un porc, et pour la mer, c'est un coq. D'après un interlocuteur, le type d'animal - poulet/coq ou porc - est indifférencié.
- du riz *mangyan* entier (par opposition au riz blanc non *mangyan*, des migrants). Chaque famille du hameau donne une mesure (*supa*, égale à un verre) de riz décortiqué. Puis toutes les mesures de riz sont « mises ensemble/mélangées » (*mag-'amot*³).
- des potirons et du sésame consommés pour le repas. Ce ne sont pas des offrandes.

¹ De nos jours, les Mangyan n'accomplissent plus ces rituels qui nous ont été décrits.

² Pour une description plus en détails de ce rituel accompli chez les Gubatnon (voisins à l'ouest des Mangyan Patag), lire R. Kasberg (1994, pp. 117-123).

³ Voir *supra*, note 1, p. 126 pour les autres acceptions.

- douze contenants « *puspuso*¹ femme » et douze contenants « *puspuso* homme », ou encore seize gros *puspuso* (deux fois huit gros, *duwa ka walo daraka*) dont huit femmes et huit hommes, et seize petits *puspuso* (deux fois huit petits, *duwa ka walo dari'it*) dont huit femmes et huit hommes. Plusieurs contenants *binaladaw* (voir note 2 ci-après) sont aussi préparés. Le huit est le chiffre des mythes, et donne l'efficacité maximale dans une pierre *dāniw*, qui a huit ancêtres (quatre femmes et quatre hommes). Ici, les « ancêtres mers » et les « ancêtres de l'eau » sont définis par l'intermédiaire des offrandes au nombre de douze (huit plus quatre) ou de seize (huit plus huit, le double).
- pour le rituel '*atuy* uniquement, deux à cinq « petits contenants fabriqués en palmes de cocotier » et ayant la forme des abeilles, appelés *tigawi*. Ils seront remplis de riz cuit.
- Des cigarettes ('*upus*, feuille de tabac roulée), des ingrédients à mâcher (noix d'arec, feuilles de bétel et chaux) préparés en *tilad*².

Les semences :

- l'officiant fournit une mesure (*tapnay*, les deux paumes de la main jointes en creux) de riz non décortiqué, et plusieurs épis de maïs, quelques tiges de bananier (à replanter), des têtes de tubercules (et autres ?).

Les objets :

- une (ou deux) jarre *bungsadan* (ou modèle plus petit *tibud*).
- plusieurs pots de terre pour la cuisson. Utiliser des marmites serait néfaste³.
- une grande assiette creuse de porcelaine ancienne, appelée « assiette creuse qui se casse » (*pinggan dinulang barasagon*) d'origine chinoise, probablement de la période Ming. Récipient aussi utilisé autrefois pour le rituel *dāniw*.
- obligation pour tous les participants de porter des colliers de perles torsadés autour du cou et des ceintures faites d'écorce d'arbre, et pour les femmes des serre-tête de perles

¹ La racine du terme *puspuso* est *puso* ' « cœur ». Ce sont des petits paniers tressés avec des palmes de cocotier en forme de carré, les *puspuso* servent au quotidien à contenir les œufs de poules pour qu'ils ne se cassent pas. L'autre type de « contenant en palmes de cocotier » *binaladaw* a une forme triangulaire, c'est-à-dire à trois coins (*yungo* ').

² 1/8 de noix d'arec (ou ¼ si elle est de petite taille) enveloppé avec de la chaux dans une demi-feuille de bétel ou un quart si elle est grande ou entière si elle est petite.

³ Le terme général « néfaste » *da'ot* a été employé par les trois interlocuteurs qui nous ont décrit ces rituels.

tissées avec du coton dont la structure rigide est faite de palmes tressées, afin de ne pas réveiller la colère des ancêtres du *Parawān* qui provoqueraient l'assèchement (*magka-layong* ou *magka-laya*) des plantes cultivées.

- pour le rituel *panagdahan* en faveur des « ancêtres de la mer », des vêtements sont offerts aux « ancêtres de la mer » : une chemise d'homme, une chemise de femme, un pagne¹, une jupe, une couverture, un fil de perles² anciennes contenant une perle dorée.

7. 1. 2. Préparations des offrandes

En plus du riz cuit normalement, deux types particuliers de préparation du riz sont accomplis dans la maison plusieurs jours avant les rituels.

Une forme de fermentation *tapayan*³ consiste à faire tremper (*babad*) du riz décortiqué dans une jarre contenant de l'eau pendant sept à huit nuits.

L'autre préparation appelée *basi'* consiste à envelopper du riz non décortiqué dans une feuille de bananier, le tout étant cuit dans un pot de terre avec de l'eau, en plus grande quantité que pour une cuisson de riz ordinaire, sur le foyer de la maison. Le riz est ensuite transféré dans une autre jarre recouverte d'une feuille de bananier où il y reste cinq jours. Après ces cinq jours, quand il est « mouillé » (*basa'*) et « moisi » (*bangsiw*), le rituel peut avoir lieu.

Notons que ces deux types de préparation du riz sont immangeables.

Le poulet ou le coq (ou le porc pour le rituel '*atuy*) est d'abord saigné (*dug'on*), dans la maison, sur les grains de riz non décortiqués, les épis de maïs, les tiges de bananier, le potiron apportés par l'officiant/la base du rituel *panagdahan* (*pū'on panagdahan*).

Le poulet, qui est apporté à la plage ou près de la source, n'est pas coupé en morceaux mais cuit entier, une fois les intestins retirés par l'anus, dans le pot de terre, contenant de l'eau, avec du sel et de la citronnelle. Les intestins sont lavés et mis de côté. Le foie, le cœur et le *pikpikon* (?) sont lavés puis remis à l'intérieur du coq. Une interlocutrice rapporte qu'il

¹ Ces trois derniers vêtements sont brodés avec les dessins les plus complexes.

² La longueur n'a pas été précisée mais il s'agit certainement d'une longueur de la « circonférence de la main sans le pouce » ou de celle de la « circonférence de l'auriculaire ».

³ Du terme *tapayan*, terme générique pour « jarre ».

serait néfaste de préparer le poulet à la maison, car les offrandes « vont au *panagdahan*¹ » ; autrement dit, elles sont dédiées aux « ancêtres de la mer ».

Nous voyons ici une distinction avec la cuisson rituelle pour les morts et le nouveau riz qui est effectuée dans la maison. Les morts rattachés à une famille nucléaire et une fratrie, encore dans la généalogie, s'opposent aux ancêtres rattachés à toute la société et dont la cuisson des nourritures se passe en dehors de la maison-hameau. Ainsi, les morts sont circonscrits à l'intérieur de la maison-hameau (localité des *karādwa* juste au-dessus, tombes proches, grottes funéraires pas trop éloignées) et les « ancêtres de la mer » sont localisés à l'extérieur de la maison-hameau.

7. 1. 3. Le rituel *panagdahan*

Commençons par le rituel en faveur des « ancêtres de la mer ».

Sur la plage, deux poteaux sont enfoncés dans le sable où le rituel a lieu. Les vêtements et les intestins sont suspendus sur un morceau de bois lui-même attaché transversalement aux deux poteaux (comme le cadavre). Les intestins sont aussi enroulés autour de plusieurs morceaux de bois qui représentent des lances (*bangkaw-bangkaw*). Le tout constitue une sorte de barrière pour empêcher les événements néfastes (pestes, maladies, etc. ; voir les invocations ci-après) de venir sur la plage depuis les localités environnantes.

La plupart des contenants du riz cuit (les *puspuso* et les *binaladaw*), les ailes et les pattes du coq, tous les ingrédients à mâcher, toutes les feuilles de tabac roulées sont placés dans la grande assiette de porcelaine tenue par l'officiant qui s'approche du bord et invoque les « ancêtres mer » [Toutes les formes de la 1^{ère} personne du pluriel sont exclusives] :

« Nos plantes cultivées sont fortes [en bonne santé], ne faites pas que nos plantes cultivées aient des maladies, ne provoquez pas les pestes de toutes sortes sur nos plantes cultivées ! »².

Selon un autre interlocuteur, au moment de faire les offrandes, il faut s'agenouiller fesses sur les talons et dire:

¹ Le poulet préparé de cette façon pour les « bals de campagne » (*sayawan*, pratique adoptée des migrants chrétiens), appelé *boxe* (emprunt anglais, « boîte »), est reconnu néfaste par les Mangyan « traditionnels » car les « ancêtres mer » sont envieux et demanderont des offrandes. Les bals, accompagnés généralement d'une tombola, sont organisés pour récolter de l'argent au bénéfice de la municipalité (écoles, etc.), des associations diverses ou des partis politiques.

² *Ma-lukso' kanmi mga halaman, danga may sakit kanmi halaman, danga 'i-tukso' sa mga sarut kanmi halaman !*

« Eloignez les maladies, faites que nos récoltes de riz ou bien de maïs ne soient pas mangées par les rats ! »¹.

Ou encore :

« Donnez-nous de l'abondance pour le riz, les patates douces, les tarots, ne prenez pas nos nourritures ! »².

Ces invocations pour les « ancêtres de la mer » indiquent clairement que ce rituel *panagdahan* est accompli pour garantir l'abondance des cultures.

Le riz « trempé » est ensuite dispersé en l'air vers la mer en récitant :

« Faire aussi comme ce riz pilé cru, l'abondance est aussi abondante ! »³.

Le riz trempé (*tapayon*) est appelé dans l'invocation « riz pilé cru » (*binugas*), ce qu'il n'est pas. Du « faux » riz pilé cru, mangeable si cuit, est en fait du riz trempé immangeable. Les « ancêtres de la mer » reçoivent donc des nourritures différentes de celles offertes aux morts, au riz et aux ancêtres *dāniw*.

L'officiant, tout en tenant l'assiette au-dessus de la mer, au bord de l'eau, pour les « ancêtres de la mer », tire/ramène vers lui (*butong*) l'assiette en disant :

« Les choses néfastes venues de chez nous [exclusif] ont été maintenant déversées ici, qu'elles ne se mêlent plus [de nos vies] ! »⁴.

Ce geste signifie que l'officiant éloigne le néfaste et ramène l'abondance vers lui.

Il plonge ensuite l'assiette dans la mer vers le fond (*lawud*, en aval) et l'agite pour que la nourriture aille dans le fond. Il est dit que des mérous et/ou des requins viennent à la surface de la mer pour manger les offrandes. Ces animaux aquatiques représentent les « ancêtres de la mer » du *Parawān*, qui mangent les « incestueux » si le rituel (« descendre au *Parawān* ») n'est pas fait pour réparer leur erreur.

Le *panagdahan* pour *Lakī* et *'Ido pū'on* ne comporte pas les intestins du poulet ni de vêtements suspendus. L'officiant se tient accroupi au bord du rocher plat qui était le plancher

¹ 'Ilayu ti mga sakit, ti mga tubas nita o mga hasik man danga kina'on mga daga !

² Kami pag 'ūya-'i di waydi paray kamoti, 'ubi, kami danga waydi pag bul'i kanmi mga karan'unon !

³ Paniring di ka'inda binugas, mag-'agay di' ti 'ūya !

⁴ Na-'ūyang yi ti mga dara'ot sitay gin sa kanmi, danga yi mag-labot !

de la véranda de leur maison à 'Itayan, et il invite d'abord *Lakī pū'on* à manger, puis *'Ido pū'on* :

« Mange maintenant toi *Lakī pū'on* [puis Mange maintenant toi *'Ido pū'on*] ! »¹.

La grande assiette de porcelaine est ensuite poussée vers la mer en disant :

« Toi *Lakī pū'on* [puis *'Ido pū'on*] ne fais pas accomplir le néfaste [*tukso*] des mangeurs de cultures, des relations proches [incestes], des typhons... ! Les choses mauvaises, les guerres sont là-bas de l'autre côté de la mer, que cela ne soit pas chez nous [exclusif], les *damu'ong* [migrants philippins] agressifs, les maladies, les toux, les *manalapud* [un type de *labāng*], les querelles ! Donne-nous l'abondance de nourriture, tu as reçu des offrandes de nourritures, du riz nouveau et du riz fermenté ! L'abondance a été tirée à nous maintenant venue de l'autre côté de la mer ! »².

Cette invocation énumère les différentes relations à l'extérieur : les ancêtres, les mangeurs de cultures, les *damu'ong*, les maladies provoquées par les esprits malveillants, etc.

Puis le riz « trempé » est dispersé en l'air en faisant la même invocation aux « ancêtres de la mer ».

L'assiette, posée sur la large pierre qui était le plancher de leur véranda avant l'inondation, est poussée (*duhol*) vers l'autre côté de la mer, c'est-à-dire vers le large. L'officiant dit alors :

« Les choses néfastes venues de chez nous [exclusif] ont été maintenant déversées ici, qu'elles ne se mêlent plus [de nos vies] ! »³.

Le repas qui s'ensuit est le même pour les deux rituels. Le corps du poulet et sept *puspuso* contenant du riz cuit sont mangés par les participants sur le sable ou sur le rocher. La viande est morcelée avec les doigts et les morceaux sont distribués dans des bols de noix de coco aux participants. D'autres plats accompagnent le riz comme du sésame et du potiron, et constituent la nourriture des participants.

En ce qui concerne les parties du poulet offertes, les deux ailes et les deux pattes, elles constituent deux paires. Le deux est à nouveau mis en valeur.

¹ *Ka'on yi kawo Lakī pū'on / 'Idō pū'on !*

² *Kawo Lakī pū'on ('ido pū'on), danga yi mag-tukso' sa mga Kumara'on, sa mga kararanyan, sa mga bagyo/'Ati yi ti mga sarut, ti mga gira! 'Ati yi tag sa dipay dagat, danga yi sa kanmi ti mga Damu'ong ma'isog, mga sakit, mga kapho', mga manalapud, mga 'away! Pag 'ūya-'i di kami karan'unon, kamo sinag'od yi karan'unon mga paray bag'o, tinapay! Na-butung yi ti 'ūya 'ati ginan sa dipay dagat !*

³ *Na-'ūyang yi ti mga dara'ot sitay gin sa kanmi, danga yi mag-labot !*

Pendant ces rituels, les choses néfastes sont rejetées à la mer pour être emportées vers le *Parawān*. Les « ancêtres de la mer » garantissent l'abondance et protègent les cultures tandis que *Lakī* et *'Ido pū'on* sont invoqués pour tous les maux de la terre. Ils sont, en quelque sorte, supérieurs à tous les autres ancêtres.

Le rituel effectue deux choses indissociables : il conjure le néfaste et appelle l'abondance. Il est accompli par le hameau ou groupe de hameaux, c'est-à-dire ce qui représente la société entière (moins les affins), mais il met en relation à l'ensemble de l'espace socio-cosmique, le même pour tous les Mangyan Patag.

7. 1. 4. Le rituel '*atuy*

Le rituel '*atuy* est effectué à une source qui ne se tarit pas à la saison sèche, en faveur des « ancêtres de l'eau ». Il est aussi accompli pour attirer les abeilles et obtenir ainsi plus de miel. L'animal tué et mangé est probablement un porc cuit de façon rituelle ordinaire comme pour les rituels funéraires et celui du nouveau riz. Une grande part de riz cuit et de la viande, une partie des contenants *puspuso'* et *binaladaw*, tous les ingrédients à mâcher, toutes les feuilles de tabac roulées sont versés dans le cours d'eau provenant de la source et éparpillés dans les broussailles aux alentours. On dit que les anguilles d'eau douce viennent à la surface pour prendre les offrandes. Ces animaux représentent les « ancêtres eau » du *Parawān*. Les invocations sont similaires à celle du rituel *panagdahan* en faveur des « ancêtres de la mer », les abeilles étant invoquées de surcroît.

Les participants mangent les nourritures de la même façon que pour le rituel *panagdahan*. Après avoir mangé, ils dispersent le riz fermenté aux alentours en disant :

« Faire comme ces abeilles qui volent ! »¹.

Un interlocuteur explique que le riz fermenté doit être moisi pour que les abeilles s'y posent plus rapidement. Ce riz représente les fleurs des arbres sur lesquels les abeilles butinent abondamment. Puis les « contenants de riz cuit » (*tigawi*) sont accrochés aux branches des arbres pour attirer les abeilles.

Nous ne savons pas si ces rituels étaient annuels, juste avant les plantations, ou ponctuels ; ni s'ils pouvaient être absorbés par le rituel « saigner » (*dug'on*) accompli tous les

¹ *Paniring ka'inda ngani ti manalbud* [racine *salbud* « se poser », une métaphore qui désigne deux espèces d'abeilles : *putyukan* et *lukutan*] *mag-layang* !

ans, avant le début des plantations, comme le sous-entend la description des interlocuteurs qui relatent que les semences (riz, bananier, tubercule, etc.) ointes du sang du coq (ou du porc) sont placées dans un panier qui sera gardé dans la maison de l'officiant jusqu'aux plantations.

Le fait qu'il garde ces semences pour l'année à venir indique que ces rituels pour demander de l'abondance étaient plutôt accomplis par un petit nombre de familles nucléaires en relation de parenté et résidant dans une localité, c'est-à-dire le hameau ou éventuellement un groupe de hameaux.

En ce qui concerne les invocations, celles dédiées à *Lakī* et *'Ido pū'on* englobent toutes les sortes d'événements néfastes, alors que celles pour les « ancêtres de l'eau et de la mer » impliquent surtout l'abondance des cultures, mais aussi marquent certaines limites ou frontières du « paysage » socio-cosmique. En effet, les choses néfastes – guerres, querelles, maladies, typhon, esprits malveillants, migrants philippins - viennent de l'autre côté de la mer. Le rejet des choses néfastes de la maison-hameau vers l'autre côté de la mer s'accompagne d'un mouvement retour et inverse, celui de l'abondance, qui vient de l'autre côté de la mer (île de Panay), ramenée vers la maison-hameau.

En outre, la forme du nous exclusif dans toutes les invocations montre que les vivants et les ancêtres n'ont pas le même statut que les morts récents avant le rituel *'ahaw* (voir, p. 257). Ces ancêtres garantissent les cultures. Quand les vivants ne se comportent pas conformément aux règles (querelles, « relations entre proches », mariages entre proche sans accomplir de rituel approprié, etc.), les ancêtres agissent sur les cultures en envoyant des pestes et des mangeurs de cultures, donc de l'extérieur vers la maison-hameau. Ils mangent aussi les plantes cultivées.

Cette demande de prospérité et le rejet des malheurs touchent finalement tous les Mangyan puisqu'ils sont dans le même rapport aux ancêtres de l'eau et de la mer. Ce plan global de la société est confirmé par la glose d'un officiant du *dāniw* qui sous-entend que les rituels *'atuy* et *panagdahan* correspondent au rituel *dāniw* à *Sumabitan*, accompli sur tout le territoire Mangyan en même temps, pour enfermer les événements néfastes (voir *infra*, p.399).

Divers interdits (*kalhi'an*, racine *lihi'*) sont prescrits après les rituels *'atuy* et *panagdahan*, et il est néfaste qu'ils ne soient pas respectés. Pendant le rituel :

1. porter des vêtements (tee-shirts, culottes, etc.) et des accessoires (ceintures, tongs, etc.) de *damu'ong* (migrants chrétiens) et des parures de perles tissées avec du nylon (matériau « importé » de l'extérieur).

2. utiliser des réceptacles d'origine *damu'ong*.
3. offrir du poisson.

Après le rituel, les interdits concernent directement les plantes cultivées et leur abondance :

5. secouer les arbres pour éviter l'arrivée d'un typhon qui détruirait les cultures.
6. aller aux champs et aux jardins car les plantes mourront ou seront mangées par les campagnols, les oiseaux, les insectes (les mangeurs de cultures).

Tous ces interdits (hormis le 3) sont des choses extérieures à la société Mangyan et montrent l'importance du rapport à la localité comme constitutive de la personne. En dehors de cette localité, ce sont les humains autres, les esprits malveillants, les ancêtres et les *damu'ong*.

Les interdits 1 et 2 impliquent la prééminence des valeurs *mangyan* pour les objets. Il faut porter du coton tissé et des perles enfilées avec du fil de coton, et des ceintures en écorce d'arbre. Le coton renvoie à la relation souffle et les perles enfilées à la relation corps aux ancêtres garants de la pérennité de la société. Les ceintures en écorce d'arbre manifestent une relation aux morts : les chiens de Balungabong et les esprits malveillants glissent sur les troncs d'arbres écorcés quand ils chassent les *karādwa'* en route pour la localité des *karādwa'*, écorce avec laquelle les ceintures sont fabriquées. Enfin, les pots de terre sont en rapport avec la société voisine, les Bukid qui les échangeaient traditionnellement contre des tissus et du sel. Ces deux interdits montrent aussi le rejet des valeurs apportées par les migrants chrétiens. Si, par exemple, les colliers de perles étaient tissés avec du nylon, la relation souffle, l'échange du souffle contre le coton avec les ancêtres, ne serait pas exprimée dans le rituel.

L'interdit 3 est cohérent avec le fait que les poissons sont les animaux qui représentent *Lakī* et *'Ido pū'on*, les « ancêtres de la mer » (mérrou, requin) et les « ancêtres de l'eau » (anguille).

Récapitulons ces rituels en un tableau :

Tableau 6. Rituels *panagdahan* et *'atuy*

Type de rituel Variables	<i>panagdahan</i> pour « ancêtres de la mer »	<i>panagdahan</i> pour <i>Lakī</i> & <i>'Idō pū'on</i>	<i>'atuy</i> pour « ancêtres de l'eau »
Riz	riz cuit riz trempé (immangeable) riz cuit dans des palmes de cocotier tressées (immangeable)	<i>idem</i>	<i>idem</i>
Animal	Coq/poulet cuit entier 2 ailes et 2 pattes	<i>idem</i>	Porc (coq/poulet)
Invocations	abondance maladies	pestes (abondance) maladies typhon (abondance) « inceste » guerres leur nom est prononcé	abondance maladies abeilles
Autres offrandes	vêtements et perles bicolores et dorées, qui viennent de loin	non	non
Lieu des offrandes	sur la plage, versées dans la mer	à Itayan sur le rocher/véranda de leur maison, versées dans la mer	près d'une source qui ne se tarit pas, dans l'eau et les broussailles et arbres alentours

De nos jours, les « ancêtres de l'eau » et « de la mer » ne sont plus en relation avec les humains, car les rituels *panagdahan* et *'atuy* ne sont plus accomplis. Un officiant du *dāniw* l'explique ainsi :

« Nous n'offrons plus à tous les *panagdahan* car nous n'avons plus les objets, les jarres. Les gens les ont vendus car ils avaient faim et avaient en fait besoin d'argent. Les jarres viennent des Castellans. Elles ont des dragons, des serpents, et sont colorées. Elles viennent d'autrefois, des Castellans qui les fabriquaient¹ »².

Afin que ces ancêtres (*'āpu*) ne deviennent pas des esprits malveillants, car ils ne reçoivent plus d'offrandes de nourritures de la part des vivants (ils ne sont plus élevés *'alaga* par les vivants), un rituel *dāniw* appelé « a été retourné » (*sinukuban*, p. 166) a été effectué, pendant lequel ces ancêtres ont été neutralisés. Il est présentement interdit de prononcer leur nom, car c'est néfaste (*da'ot*). En effet, en entendant leur nom, les ancêtres réclameront des offrandes, qu'ils ne recevront pas, et ils provoqueront des maladies et la mort. Cet interdit est analogue à celui des ancêtres *dāniw* qui ne sont plus en relation avec un officiant (*supra*, p. 155). Ces *dāniw* sont nourris par un nouvel officiant qui peut prononcer leur nom, ou bien ils se nourrissent des plantes cultivées.

Ceci étant dit, bien que les Mangyan ne soient plus en relation avec leurs « ancêtres de la mer et de l'eau », ou en relation autre du fait de la non localité, ils continuent à respecter certains interdits (se marier entre parents proches) ou entretenir une relation avec eux (demander la permission aux « ancêtres de l'eau » quand on va puiser de l'eau aux sources).

Par contraste, les rituels pour *Lakī* et *'Ido pū'on* sont encore occasionnellement accomplis. C'est-à-dire que la « relation sexuelle entre proches », ou l'inceste d'origine, est un acte qu'il faut encore rejeter à la mer, à l'extérieur, pour sauvegarder la société contre l'inondation, événement destructeur de la société.

Un autre rituel prend place sur le plan du territoire Mangyan Patag. Il consiste en une forme de rituel *dāniw* (p. 158) accompli par plusieurs officiants du *dāniw*, et concerne cette fois l'ensemble de la société.

¹ Ces jarres de la période Ming étaient davantage échangées avec les marchands chinois. Ou bien elles étaient échangées entre Castellans et Chinois puis entre Castellans et Mangyan Patag.

² *Dahil бага 'ud yi may 'imaw kami ti mga kagaramiton mga bung sudan nga tapayan. Pinabili yi mga tawo magka-lun'us bay kag kailangan ti kwarta wadi. Ginan sa mga Kastila ti mga tapayan. May imaw sida daragon, mga 'ulay kag ma-kulayan. Ginan sa kaybi binwat mga Kastila.*

7. 2. Rituel *sumabitan* pour immobiliser les esprits malveillants et autres maux

Sumabitan est le nom donné aux lieux, toujours éloignés des habitations, où huit officiants environ effectuent ensemble un rituel *dāniw*. Il s'agit d'empêcher les « mangeurs de cultures » (*kumara'on*) de consommer les plantes cultivées, et les épidémies provoquées notamment par les *labāng*, les querelles ou les guerres. Tous les « maux » sont « recouverts » (*sukub*) de pots de terre. Chaque lieu *sumabitan* est jonché de très nombreux pots de terre, d'une vingtaine jusqu'à une centaine. Le terme employé seul, *sumabitan*¹ désigne aussi le rituel dont le synonyme est « recouvrement à *sumabitan* » (*pag sukuban sa sumabitan*). Ce rituel était accompli une fois par an ; de nos jours, il est effectué ponctuellement selon les événements².

Vers les mois de décembre ou janvier, après la moisson de riz, plusieurs officiants d'une même localité décident d'effectuer le rituel à une date convenue. Ils préviennent toutes les localités Mangyan qu'un rituel *dāniw* va être accompli à *sumabitan*. Chaque famille nucléaire donne une poignée de riz cru et un fil de perles blanches de la longueur de la « circonférence de la main sans le pouce », appelée aussi « quatre » (*'upat* ; les quatre doigts). La nuit du rituel, dans chaque village, hameau ou maison isolée (si la famille inclut un officiant), un rituel *dāniw* est effectué par plusieurs officiants simultanément à celui accompli dans chacun des lieux du *sumabitan*³.

Huit localités sont des lieux *sumabitan* dont sept noms nous ont été énoncés par deux fois⁴ : Ces lieux ont des ancêtres/rerelations (*'āpu*) qui sont appelés « esprits malveillants qui ont été enfermés » (*labāng sumabitan*). Si le rituel *dāniw* n'est plus accompli sur ces sites, les esprits malveillants se dispersent et vont à nouveau résider dans les arbres et les pierres. Ils se déplacent et redeviennent dangereux pour les vivants, comme les mangeurs de cultures pour les plantes cultivées. Ces lieux sont donc très dangereux et personne ne s'y rend, à l'exception des officiants.

¹ La racine *sabit* n'est pas employée en minangyan courant. En pilipino, la racine de ce terme serait *sabit*, (1986, p ; 2198), signifiant « accrocher quelque chose à un clou, un crochet » ; autrement dit un sens proche de « immobiliser », but du rituel *sumabitan*. Le suffixe *-an* indique le lieu ou la relation. De plus, *sabitan* (p. 2198) signifie entre autres « ... une barrière protectrice qui prévient l'entrée en un lieu », sens proche du rituel *sumabitan*.

² Par exemple, en 1990, du fait de nombreux combats entre la guérilla et l'armée, un fusil a été recouvert d'un pot de terre à *sumabitan* au cours d'un *dāniw*.

³ Les interlocuteurs ajoutent que seuls les protestants ne le font plus. De plus, selon une interlocutrice, chaque hameau et village effectue d'abord le rituel *dāniw* avec les perles blanches de chaque famille, puis ces perles sont apportées à *sumabitan* où le *dāniw* est à nouveau effectué par plusieurs officiants.

⁴ Linawbu'aya, 'Udal, Danaw, Matakugita, Basa', Karataw, Nag-pulungan. Nag-pulungan est le lieu d'origine du rituel *sumabitan*.

Le déroulement du rituel

Chacun des officiants a apporté du riz et un poulet¹, de préférence un coq (comme pour le rituel *panagdahan*, voir *supra*). Il y a donc huit poulets ou, dans tous les cas, au moins autant de poulets que d'officiants.

Un compère accompagne chaque officiant, quand bien même il ne sait pas effectuer le *dāniw*. Il l'aide cependant à tuer les poulets et faire cuire les nourritures. Pendant ce rituel, seule la lumière des feux de cuisson est autorisée ; la lumière émanant de la résine brûlerait les esprits malveillants qui s'enfuiraient. Notons que pendant la veillée du mort, de la résine est systématiquement brûlée pour faire fuir les esprits malveillants.

Dans un premier temps, les poulets sont saignés, puis cuits dans des pots de terre ainsi que le riz par les officiants et leurs compères. L'intestin grêle de chaque poulet est attaché à des pieux de bois enfoncés à intervalles dans la terre. La longueur entre les pieux dépendra de la longueur de l'intestin de chaque poulet. La hauteur est celle des genoux. Les officiants et les intestins forment comme un cercle fermé. Le schéma ci-dessous illustre cette configuration :

¹ Un officiant ajoute qu'autrefois, avant la seconde guerre mondiale, tous les trois ou quatre ans, à la place des poulets, était tué un migrant philippin (peu nombreux à l'époque dans la région), c'est-à-dire un non humain pour les Mangyan. Le corps était découpé et réparti en sept brochettes. Une « brochette » était enterrée dans chaque lieu *sumabitan* et était recouverte d'un gros pot de terre. La tête était enterrée à Nag-pulungan (« lieu où a été rassemblé ») ; le lieu le plus valorisé où a commencé le rituel *sumabitan*. Le dernier rituel à *sumabitan* effectué en tuant un humain a eu lieu pendant l'occupation japonaise de Mindoro.

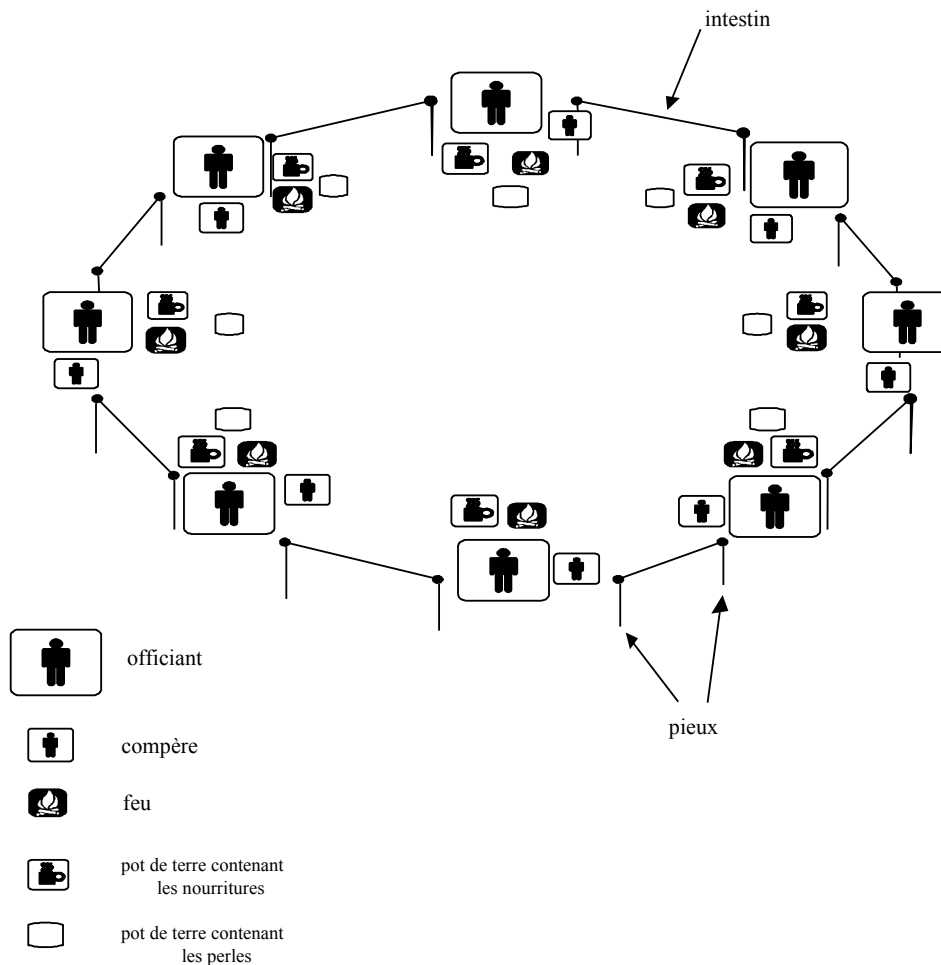


Schéma 31. Configuration du rituel *sumabitan*

Quand les intestins sont attachés, les officiants commencent le rituel en stridulant « ksiiii » et appelant leurs ancêtres *dāniw* (p. 159). Un officiant explique que ses confrères et lui rassemblent les esprits malveillants et les mangeurs de cultures dispersés et les font entrer dans cet enclos. Ils referment ensuite la barrière pour qu'ils ne sortent pas, comme pour des vaches.

Cette enceinte est constituée incontestablement par les intestins des poulets. Un officiant compare l'intestin grêle à une « frontière » (*boundary*, emprunt anglais). L'intestin de poulet est aussi utilisé dans le rituel *panagdahan* accompli pour les ancêtres de la mer (*supra*, p. 391). Dans les deux contextes, les intestins représentent une barrière qui enferme et empêche les maux de la société de venir dans la localité où est effectué le rituel.

Après le rituel *dāniw*, tous les fils de perles sont placés dans un pot de terre qui est aussi renversé sur la terre (les perles resteront sur place), et les officiants disent :

« Qu'il n'y ait plus de mangeurs de cultures, qu'il n'y ait plus de maladies, qu'il n'y ait plus de disputes ! »¹.

Puis les nourritures sont mangées. La viande n'est pas offerte aux esprits malveillants, mais les officiants, en la consommant, l'offre en quelque sorte à leurs ancêtres *dāniw* qui sont venus en grand nombre pour une chasse aux *labāng* collective.

Lorsque les officiants rentrent chez eux, ils doivent obligatoirement enjamber (*mag-lakang*) la barrière d'intestins. Si l'officiant marche à travers l'intestin et que celui-ci se casse, il retournera à l'intérieur de l'enceinte et effectuera à nouveau le *dāniw* pour rattraper les esprits malveillants enfuis. Les autres officiants l'attendront, éloignés de l'enceinte.

Nous remarquons que l'espace du lieu *sumabitan* est constitué d'un intérieur et d'un extérieur par rapport aux intestins des poulets disposés en cercle. Cette disposition mélange un axe vertical (les pieux dans la terre), un axe horizontal (les intestins tout autour) et un centre.

Le rituel *dāniw* terminé, les *labāng* ne peuvent plus marcher par-dessus l'intestin grêle qui est laissé tel quel.

Après le rituel aux lieux *sumabitan*, il est interdit de faire du bruit pendant sept jours, comme jouer au basket-ball (jeu apporté par les migrants philippins), sous peine de réveiller les esprits malveillants qui ont été « immobilisés » (*ka-rino*) car ils se disperseraient à nouveau.

Le rituel « recouvrir au *sumabitan* » est collectif et fédérateur au sein de la société Mangyan Patag, car chaque hameau ou village est relié à un lieu *sumabitan*. La société en son entier bénéficie de ce rituel qui garantit sa pérennité au niveau des humains (contre les maladies et les guerres) et des plantes cultivées (contre les mangeurs de cultures). Dans les invocations du *sumabitan*, le néfaste est plus englobant que dans celles du *panagdahan* et du *'atuy* car tous les Mangyan sont concernés et pas seulement l'abondance ou la protection de quelques maisons d'une localité.

Conclusion

¹ *Danga yi ti kumara'on, danga yi ti mga sakit, danga yi ti mga 'arawayan !*

Ces trois rituels replacent les frontières dans l'espace socio-cosmique entre presque toutes les catégories de la société : le couple d'origine localisé au bord de la mer, les ancêtres de la mer et de l'eau (des sources) qui relient le *Parawān*, et les esprits malveillants (*karādwa* non transformés en ancêtres) enfermés sur la terre. En outre, les ancêtres du *Parawān*, du monde souterrain, là où tous les morts vont résider après leur transformation en ancêtre, sont invoqués et nourris (en se transformant en anguille, mérou, requin) en filigrane, à travers les offrandes dédiées aux ancêtres de la mer et terre, et à Grand-père et Grand-mère d'origine.

Ces rituels permettent de passer de la maison-hameau à la société et comprendre ce qu'est la société Mangyan Patag. L'ensemble des rituels relie les différentes unités sociales, avec en plus l'affinité, qui participant du monde des humains autres (*'iba tawo*), est dans un même rapport sur un plan plus local.

Les Mangyan effectuent chacun de leur côté, sur le plan de la famille nucléaire ou de la parentèle restreinte, le *pangdahan* et le *'atuy*, mais ils les accomplissent au même moment tous ensemble (après la moisson). La temporalité est donc un des principes, associé à la localité, qui permet de voir la société globale. La temporalité de chaque maison-hameau de la société Mangyan est la même pour l'accomplissement du rituel *sumabitan*. Celui-ci met en jeu chaque personne de la société qui bénéficiera des bienfaits des ancêtres *dāniw*.

A ces moments-là, après les moissons, quand les rituels *panagdahan*, *'atuy* et *sumabitan* sont accomplis, les Mangyan Patag se représentent la société tout entière.

Conclusion

L'étude des rituels de la société Mangyan Patag nous a immergé dans l'univers des relations des vivants aux ancêtres. Centrale dans cet univers, la notion de *'āpu* « ancêtre/relation » est devenue un outil de travail pour saisir les représentations et l'organisation de la société. Les sept chapitres de cette étude mettent en évidence les éléments fondateurs dans la société, la logique et la cohérence du système d'idées et de représentations Mangyan. Nous en proposons ici une synthèse, qui insiste sur les relations des vivants aux ancêtres (*'āpu*), la transformation des morts en ancêtres, la circulation dans l'espace socio-cosmique des différents êtres - les vivants, les esprits malveillants et les ancêtres -, la place particulière faite au riz dans les relations entre les vivants et les ancêtres, et l'importance de la localité.

Les trois premiers chapitres de ce travail ont montré l'omniprésence des ancêtres dans l'espace socio-cosmique, que ce soit sur le plan de la terre et de la localité, dont ils sont les gardiens, ou sur le plan des mariages où ils interviennent lorsque les interdits ne sont pas respectés. Une catégorie d'ancêtres bénéfiques, les *dāniw*, permet aux vivants de se protéger contre les esprits malveillants et de communiquer avec les autres ancêtres résidant sur et au-dessous de la terre.

Pendant le long processus des rituels funéraires, décrit dans le quatrième chapitre, les morts, en relation avec différentes catégories d'ancêtres et d'esprits, sont transformés en ancêtres. Ces derniers se différencient des morts par la reconstitution d'un corps - les os enveloppés de vêtements neufs -, et la résidence dans une localité différente - la grotte funéraire située sur la terre. Au milieu de ce processus, rappelons la centralité du rituel d'exhumation, qui, réunissant un grand nombre de maisons-hameaux, devient une fête dès que les os habillés de neufs, sur le lieu de sa sépulture, arrivent à sa maison-hameau. Au cours de cette fête, les célibataires, parés de leurs plus beaux vêtements, comme les os, se font la cour, relançant ainsi la société des vivants à travers de futurs mariages.

Au cours de ces rituels, le riz est la seule nourriture végétale offerte aux ancêtres. Le cinquième chapitre met en lumière la relation privilégiée du riz avec les êtres humains, qui s'en nourrissent et en nourrissent leurs morts et leurs ancêtres. Cette relation est reconstituée chaque année au moment des plantations. Le mythe raconte que le grain de riz a été coupé en

deux. Pendant le rituel des plantations, le grain de riz morcelé redevient une unité, c'est-à-dire une complétude formée de deux morceaux. L'abondance du riz est garantie par les bonnes relations entre les êtres humains, qui, s'ils ne respectent pas les règles de la société, se voient priver de cette abondance par les ancêtres ; ces derniers signent ainsi leur autorité sur les vivants.

Cette abondance laborieusement obtenue peut être facilement perdue quand les vivants agissent sans respect des usages. Dans le sixième chapitre, ce type d'agissements a été appelé « les relations rompues ». Les morts récents ou les ancêtres font payer lourdement les auteurs de l'infraction ou toute la société. Autrement dit, l'ordre de la société est alors bouleversé, jusqu'à ce que les rituels appropriés réparent ces mauvaises relations.

Le dernier chapitre est consacré à des rituels, où la société Mangyan est invoquée dans l'ensemble de ses représentations. Ces rituels sont effectués en faveur des « ancêtres de la mer », des « ancêtres de la terre », de Grand-père d'origine et de Grand-mère d'origine. Enfin, un rituel collectif, accompli par les officiants aidés des ancêtres bénéfiques *dāniw*, implique tous les Mangyan Patag.

Trois types de relations régissent la société : les relations entre les vivants, les relations entre les vivants et les esprits malveillants, et les relations entre les vivants et les ancêtres. Les relations les plus importantes sont celles entre les vivants et les ancêtres qui représentent l'autorité ; ils sont les institutions de la société Mangyan. Ces relations sont mises en oeuvre au cours des rituels à travers la circulation de paroles (invocations), d'animaux domestiques (sang et viande), de végétaux (offrandes de riz et emploi de plantes efficaces), d'objets (fils de coton et fils de perles) et de composantes de la personne (remplacées par les objets). Les relations entre les vivants et les ancêtres, à travers les rituels, sont renouvelées sans fin et ordonnent la société Mangyan Patag.

La relation *'āpu*

Tout au long de ce travail, nous avons défini la notion de *'āpu* en terme de relation, et même d'interrelation, et non pas en terme de « propriétaire » ou « maître », traductions courantes dans la littérature sur la région. Le terme polysémique *'āpu* signifie d'une part « être en relation », d'autre part, les ancêtres ubiquitaires au fondement de l'autorité de la société.

Le terme *'āpu* est employé au quotidien par les Mangyan. Construit avec un complément de nom, tel que le *'āpu* de quelqu'un, de quelque chose, d'un animal, d'un végétal, d'un

élément de la nature (mer, eau, etc.), il forme une relation asymétrique, dont les deux termes n'ont pas le même statut. 'Apu est toujours ordonné avec quelque chose ou une entité, pour constituer une unité. Tout seul, 'āpu ne veut rien dire. On n'est rien seul, ou autrement dit, il est nécessaire d'être en relation pour « être » : un Mangyan est un être relationnel. Nous avons montré ceci à propos du mariage - rester célibataire est inhabituel - mais aussi à propos des ancêtres *dāniw* qui vivent par paires dans les pierres, et de la relation *dāniw*/officiant qui constitue une paire. Ainsi, c'est « deux pour faire un ». Cette proposition de définition peut être illustrée par ce que J.M. Tjibaou a écrit à propos de la personne dans les sociétés kanak : « Je suis toujours quelqu'un en référence à », « Alors je reste toujours *duel*. Je ne suis jamais individu. *Je ne peux pas être individu*. Le corps n'est pas un principe d'individuation. Le corps est toujours la *relation*. Le corps, c'est le sang, et le sang, c'est la mère. Et le propriétaire de cette partie de moi, ce sont mes oncles maternels »¹.

Cette relation de « référence à » s'exprime chez les Mangyan Patag par le terme 'āpu. 'Apu est la relation à l'origine, à la base de toute chose. Ce terme est justement construit avec la racine austronésienne *pu* qui signifie « base, souche, origine ». Nous avons synthétisé les différentes définitions dans la liste ci-après.

1. La relation d'appartenance. Un animal, un végétal ou un objet existe en référence à.
 - entre un humain et un objet : « 'Utu est le 'āpu de ce pagne ».
 - entre un humain et un animal qu'il élève : « 'Ambay est le 'āpu de ce cochon ».
 - entre un humain et un végétal qu'il a planté : « 'Utu est le 'āpu de ce cocotier ou de ce champ ».
 - entre les ancêtres et l'espace socio-cosmique : les 'āpu de l'eau, de la terre, du tonnerre, de la mer, du tremblement de terre, du monde souterrain *Parawān*.
2. La relation de contenant et de contenu/d'enveloppe, qui constitue un tout.
 - entre deux objets : « Où est le 'āpu [sous-entendu la marmite] de ce couvercle ».
 - entre le corps d'un humain et son *karādwa*' (« plusieurs deux », « double », « esprit ») : « le *karādwa*' est rentré dans son 'āpu [le corps] ». Le corps est le 'āpu d'une personne. Pour un humain, la relation 'āpu est constituée de la relation 'āpu-*karādwa*'.
 - entre une personne et son sang : « la personne est le 'āpu de son sang ».

¹ In *La présence kanak*, pp. 106-107.

- entre une femme enceinte et l'enfant qu'elle porte.
 - entre un animal et son lieu de résidence : « L'oiseau est le '*āpu* du nid ».
3. La relation entre deux êtres.
- entre un humain et tout type d'ancêtres. Les deux phrases suivantes décrivent la relation '*āpu* entre une personne et des ancêtres *dāniw* : « Quand les *dāniw* sont maintenant '*āpu* [en relation] avec toi... » et « l'officiant du *dāniw* a fait '*āpu* [entrer en relation] les *dāniw* avec le novice ». '*āpu* est ici utilisé avec des préfixes verbaux pour exprimer une action.
 - entre conjoints. Une personne est le '*āpu* de son conjoint. Cela renvoie à la notion de couple et de paire, qui exprime l'idée de complétude chez les Mangyan Patag.
4. La relation entre une personne et une action rituelle.
- un officiant et le rituel qu'il accomplit. Par exemple, la personne qui effectue le rituel « offrir en faveur des ancêtres de la mer » est le '*āpu* de ce rituel au moment où elle l'accomplit.

En résumé, les acceptions de '*āpu* ont en commun d'exprimer une relation asymétrique sous plusieurs formes : la relation d'appartenance, la relation de contenant/contenu, la relation entre deux catégories d'êtres et la relation entre deux personnes; toutes ces formes sont des modalités de la totalité. Le concept '*āpu*' exprime en même temps une simple relation d'appartenance et la relation entre les vivants et les ancêtres ('*āpu* de la mer, '*āpu* du monde souterrain *Parawān*, etc.).

Quand une personne est le '*āpu* d'un animal ou d'une personne (conjoint, fœtus), cela signifie qu'elle le nourrit et, pour un végétal, qu'elle s'occupe de lui (désherbage, défrichage, taillage, etc.). Par contraste, quand '*āpu* désigne un ancêtre ('*āpu* de la terre, '*āpu* de la mer, etc.), la personne nourrit les ancêtres, mais elle n'est pas le '*āpu* de ces ancêtres, ce sont eux qui sont ses '*āpu*. Les ancêtres '*āpu* la précèdent et elle va devenir aussi un '*āpu*. Ce cycle, sur le plan des générations, se manifeste par les termes auto-réciproques des générations G-/ +3 aux générations G-/ +7 ; par exemple, le terme qui désigne les ascendants et les descendants de G-/ +4 est « *pupu* à la plante du pied » (*pupu sa raprapa*). La succession des générations instaure la direction du temps et le sens du cycle temporel, de la personne vivante à sa forme ultime, après la mort : l'ancêtre. Ainsi, l'important est la relation, qui ordonne un tout, qu'elle soit d'appartenance, de contenant/contenu ou de nourrissage.

Plusieurs autres formes morpho-syntaxiques indiquent que *'āpu* exprime une relation, et qu'il n'est pas dénombrable. De nombreuses gloses corroborent ce sens telles que « la pierre à aiguiser a du *'āpu* » et non pas « a un *'āpu* », ou encore « toute chose a du *'āpu* ». Cette polysémie de *'āpu* implique parfois des redondances, comme « 'Utu est le *'āpu* de cette pierre qui a des ancêtres (*'āpu* *dāniw* »). Autrement dit, *'āpu* n'est pas divisible en entités séparables et autonomes.

Bien que faisant partie de la même logique, cette relation *'āpu* ne doit pas être confondue avec le fait que les Mangyan conçoivent le « deux » comme plus valorisé que le « un » : une paire de *dāniw*, un couple, deux enfants, la relation de germanité riz/maïs, le grain de riz, etc. Le « un » ou un nombre impair, c'est-à-dire, selon les Mangyan, un nombre pair moins « un », exprime l'incomplétude. Avoir un enfant unique ou être célibataire sont des situations difficilement recevables par la société. Un enfant sans germain et une personne sans conjoint sont souvent sujets à plaisanteries, ou bien considérés avec une certaine curiosité. La réflexivité de l'être (la relation à soi-même) est problématique : rester célibataire (manger, dormir seul), avoir une relation sexuelle entre parents de même « relation sang », donner une quantité unique de nourriture à emporter (par exemple une banane, un taro, une noix d'arec) à une personne mariée, ou faire le rituel *dāniw* pour soi-même. Le deux ou le duel constitue donc l'unité. Ce duel implique l'action de nourrir le conjoint, l'enfant, l'ancêtre. Des ancêtres, qui ne sont plus nourris par les vivants, deviennent des esprits malveillants, et la relation devient alors néfaste.

Cette unité, faite de deux ou de paires, se manifeste aussi, par exemple, avec les huit ancêtres *dāniw* résidant dans une même pierre, qui donnent l'efficacité maximale aux officiants pour voir les *karādwa'*, les ancêtres et les esprits malveillants. Dans les mythes, les Mangyan parlent de huit officiants, de huit montagnes ou de huit conjoints, etc. De même que l'espace socio-cosmique est constitué de huit strates, les relations de parenté se situent sur huit générations. Horizontalement, Ego se réfère jusqu'aux cousins du 4^{ème} degré du côté maternel et du côté paternel. Le chiffre huit, récurrent, n'est pas anodin et exprime une forme de la totalité. A cet égard, la numération des fils de perles et des fils de coton par rapport au degré de parenté dans l'inceste sera explorée plus avant dans la suite de ces recherches.

Le cycle du *karādwa'*

La vie d'une personne est faite de relations qui se transforment. La personne elle-même est constituée de quatre composantes en relation : le *karādwa'* (« esprit », « plusieurs deux »,

« double »), le corps, le sang et le souffle. Quand le *karādwa'* n'est plus en relation avec les trois autres composantes, un désordre s'instaure (maladie, folie ou mort). Les quatre composantes de la personne vivante sont au centre des relations entre les catégories de vivants, d'ancêtres et d'esprits malveillants.

Le cycle complet de transformation des *karādwa'* en ancêtres constitue pour les Mangyan un enchaînement tel que : l'abondance des nourritures donne le lait maternel transmettant le *karādwa'*, celui-ci se répand sur le corps de la personne au fur et à mesure de sa croissance physique et sociale. A la mort, le *karādwa'* quitte le corps et réside dans la localité des *karādwa'*. Puis, au cours des derniers rituels funéraires, il incorpore sept fois de suite un corps d'animal. Lorsque le cycle des huit morts est accompli, le *karādwa'* retourne à la terre ; le mort a alors atteint l'état d'ancêtre, et il rejoint les '*āpu* de toute la société. Seules les bonnes relations à l'intérieur de la société garantissent que les ancêtres continueront à donner l'abondance.

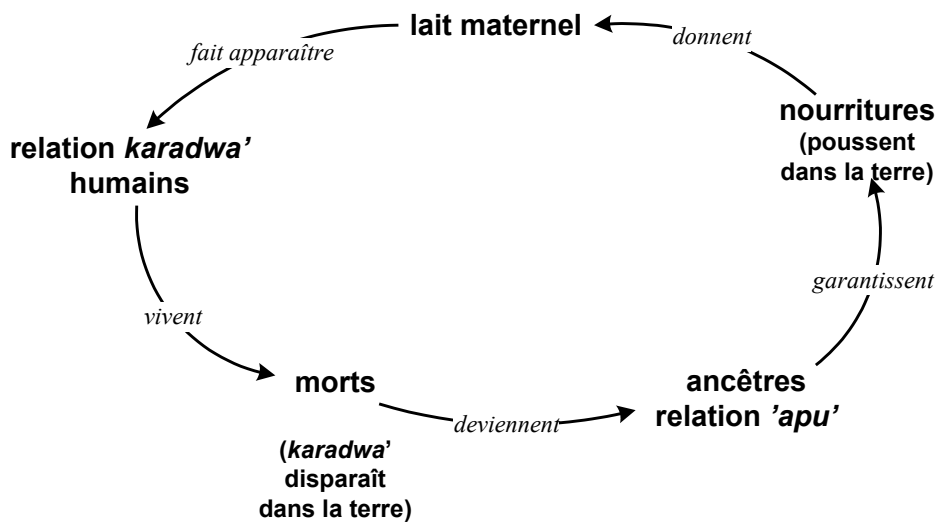


Schéma 32. Le cycle du *karādwa'*

Ce schéma, qui reprend notre analyse, montre que le *karādwa'* est la forme provisoire de la relation à la terre et aux ancêtres, caractérisant les humains. L'abondance des nourritures est garantie par les ancêtres, comme nous l'avons vu notamment dans un grand nombre d'invocations rituelles. Par conséquent, la transformation du mort en ancêtre entraîne la possibilité d'une nouvelle relation quand les mères ingèrent les nourritures dont provient le lait maternel, transmettant la relation *karādwa'*. Avant d'avoir bu le lait maternel, un enfant n'a pas de *karādwa'*, car sa mère n'a pas pu le lui transmettre. Un humain qui n'a pas de

karādwa’, cas d’un mort-né ou d’un nouveau-né qui meurt avant d’avoir tété le sein, n’est pas « recyclé » dans le cycle des rituels funéraires, il n’est donc pas transformé en ancêtre.

Le corps du vivant - *karādwa*’ en relation ‘*apu* - devient un corps de mort - *karādwa*’ séparés des os - qui se transforme en ancêtre ‘*apu* en relation ‘*apu* avec la société ; c’est ainsi que l’officiant du rituel *dāniw* peut être le ‘*apu* de ses ancêtres bénéfiques *dāniw*. Autrement dit, dans une logique hiérarchique, ‘*apu* est à la fois l’élément englobé et l’englobant¹, comme illustré dans le schéma suivant :

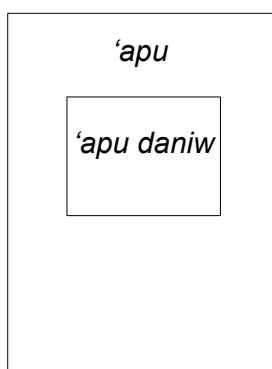


Schéma 33. La relation ‘*apu*

Les relations *karādwa*’ et ‘*apu* constituent une chaîne ininterrompue entre tous les êtres, dont sont exclus les esprits malveillants, telle que :

Ancêtres → *karādwa*’ → humains/animaux/végétaux → ancêtres, etc.

Les esprits malveillants sont exclus de cette chaîne, car ils mangent le corps des humains pour les priver de leur relation *karādwa*’. Les esprits malveillants n’ont pas de relations sociales avec les vivants et les ancêtres ; en outre, ils sont toujours « un » ou une somme de « uns ». Par opposition aux humains, extrêmement localisés dans les maisons-hameaux construits autour des sources, les esprits malveillants, ces *karādwa*’ errants, hors relation, se déplacent. Ces esprits viennent d’ailleurs; dans le mythe, ils sortent d’un intestin d’animal apporté par les migrants chrétiens, eux-mêmes arrivés par la mer. Les esprits malveillants sont aux humains ce que les mangeurs de cultures (rats, oiseaux, insectes, etc.) sont aux plantes cultivées. Envoyés par les ancêtres de la terre, les mangeurs de cultures viennent aussi d’un ailleurs (la forêt), ils mangent les plantes cultivées quand les humains ne respectent pas les interdits.

¹ L. Dumont explique ainsi ce type de relation entre l’ensemble et l’élément « cette relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l’élément fait partie de l’ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s’en distingue ou s’oppose à lui. C’est ce que je désigne par l’expression « englobement du contraire » (1966, p. 397).

Nous observons là un processus homologue de deux cycles différents : le cycle des humains - *karādwa'*/*labāng/dāniw* - et le cycle végétal - riz/mangeurs de cultures/Bināyi (ancêtre en rapport au riz). Les ancêtres *dāniw* empêchent les esprits malveillants de prendre le *karādwa'* après avoir mangé le corps des humains, tandis que Bināyi protège le riz, et toutes les plantes cultivées, contre les mangeurs de cultures.

L'ingestion des nourritures manifeste l'existence des relations. Les humains boivent le lait maternel qui établit la relation *karādwa'*. Quand ils grandissent, les humains mangent les végétaux et les animaux des ancêtres '*āpu*, qui en retour reçoivent des offrandes de viande et de riz. Les ancêtres mangent parfois les humains, les incestueux, alors que les esprits malveillants attaquent à tout va.

'*Apu* chez les Mangyan Patag recouvre différents types d'ancêtres qui sont localisés. Certains ancêtres résident à la surface de la terre et d'autres sous la terre, au *Parawān* ; ces derniers sont supérieurs aux ancêtres localisés à la surface de la terre. Le monde souterrain *Parawān* est le lieu où est effectué le recyclage des infractions et la transformation des malheurs en prospérité, en accord avec les règles de la société. Ainsi, les ancêtres veillent au bon fonctionnement de la société et ils ont autorité sur les humains, comme les ancêtres chez les Aré'aré, « *Tous les ancêtres*, ceux de l'origine avec leurs avatars aussi bien que les plus récents, sont les gardiens de tous les interdits, et ils imposent la maladie ou la mort de leurs parents vivants chaque fois que l'un d'entre eux viole les normes sociales »¹.

Les mouvements dans l'espace socio-cosmique

Tous les êtres - les vivants, les esprits malveillants et les ancêtres - se déplacent dans l'espace socio-cosmique composé de huit strates. Au moment de la mort, les composantes de la personne se séparent. Lorsque la relation *karādwa'* à un être vivant devient une relation à un mort, il y a un mouvement de la terre des vivants à celle des morts, localité des *karādwa'*, située juste au-dessus de la surface de la terre au niveau de la poutre faîtière des maisons. La localité des *karādwa'* est l'image inversée de la société des vivants. Toute chose y est plus abondante que chez les vivants. Les relations entre les vivants et les morts s'expriment notamment par un déplacement à travers toutes les strates socio-cosmiques ; par exemple les ancêtres bénéfiques montent au-dessus de la terre pour récupérer le *karādwa'* d'un malade, ou

¹ « *All ancestors*, the primeval ones with their avatars as well as the more recent ones, are the guardians of all taboos, and they impose illness or death on their living kin whenever one of these violates social norms » (Traduction personnelle, les italiques sont de l'auteur), in D. de Coppet, 1981, p. 177.

encore ils descendent sous la terre pour parler aux ancêtres lors d'un inceste. Les cours d'eau, les sources et les rivières, la mer permettent aux officiants des rituels de communiquer avec les *karādwa'* et les ancêtres, mais aussi de circuler entre les strates. Le chemin des *karādwa'* des morts est lui-même un cours d'eau.

Les piliers de fondation des maisons ont une place prépondérante dans la société, en tant que chemin des ancêtres et lieu de rencontre avec eux. Dans le mythe d'origine de l'inceste, le mérrou et l'eau, envoyés par les ancêtres du monde souterrain, jaillissent du pilier. Ces piliers relient donc les ancêtres du monde souterrain aux êtres humains. Toutes les formes de l'abondance du riz sont en rapport au pilier : la « botte rituelle » du riz avant la moisson y est attachée ; le petit panier rituel contenant les premières panicules moissonnées, qui seront une partie des semences du cycle agraire suivant, est placé à côté ; la poupée qui représente l'abondance du riz y est attachée ; la marmite rituelle de riz cuit est placée à son côté. De plus, les offrandes de fils de perles et fils de coton dédiées aux ancêtres du *Parawān* en compensation d'une « relation sexuelle entre proches » ou inceste, et d'un mariage entre cousins C1, C2, C3 et C4, sont placées sur le pilier. Enfin, le pilier de fondation est la maison de l'ancêtre tonnerre pendant la mousson. Cet ancêtre est notamment envoyé par les ancêtres du *Parawān* pour manger les incestueux. Deux notions sont donc directement en relation avec les piliers de fondation : l'abondance du riz et les relations incestueuses, la seconde enlevant la première aux vivants non respectueux des interdits.

Les chemins entre les strates de l'espace socio-cosmique forment un continuum. Ils sont jalonnés de repères tels que les sources qui ne se tarissent pas, les maisons, les champs et les jardins, les grottes funéraires, les lieux rituels. L'un de ces lieux rituels est le monticule de terre qui correspond à la maison des ancêtres. C'est un lieu de communication. Ces monticules, aménagés ou non selon les rituels, représentent des repères sur la terre où les humains communiquent avec les ancêtres.

Les mouvements des êtres suivent l'axe haut/bas. À la naissance, le *karādwa'* est situé en haut du corps, et au cours de la vie il se répand vers le bas. À la mort, il vient du bas, la terre, pour aller en haut, dans la localité des *karādwa'* située au-dessus de la terre. Puis, au cours du cycle des huit morts, le *karādwa'* va de haut en bas à nouveau, car l'animal dans lequel il réside est de plus en plus petit, jusqu'à se fondre dans la terre. Le cycle des huit morts corporelles consiste en une première mort, celle du corps humain, puis en sept autres, celles des animaux de plus en plus petits dans lesquels le *karādwa'* du mort réside. La relation *karādwa'* à l'humain se transforme en relation à l'animal, de plus en plus petit, jusqu'à ne plus être. La circulation des êtres de la société Mangyan suit l'opposition majeure au-dessus

de la terre/sous la terre, instaurée par la transformation des morts en ancêtres. De la localité des *karādwa'*, et après l'achèvement des rituels funéraires, le *karādwa'* disparaît dans la terre. On peut représenter ces mouvements ainsi :

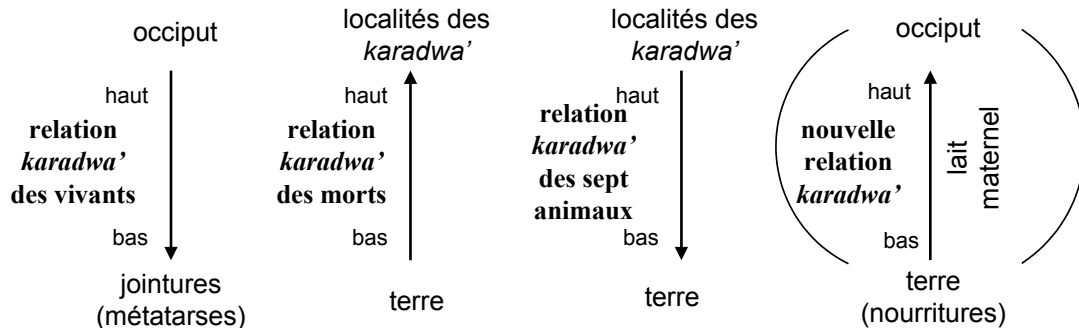


Schéma 34. Les mouvements de la relation *karādwa'*

Ces mouvements traduisent différentes temporalités. Le temps du cycle des rituels funéraires, des huit morts et de la transformation progressive des morts récents en morts éloignés, puis en ancêtres, peut se lire sur la grille du temps des générations, telle qu'elle apparaît dans le vocabulaire de parenté. Les défunts concernés, qui vont devenir ancêtres, ne sont jamais autre chose que des parents ou des grands-parents distingués dans le vocabulaire par la génération et le sexe. Au-delà - à partir des générations G-/ +3 - il y a indifférenciation qui correspond à l'indifférenciation des ancêtres '*āpu*'. Ainsi, les générations se poussent... parallèlement à la temporalité des morts. Autrement dit, le « recyclage » des morts se fait sur plusieurs générations. En effet, les *karādwa'* des morts récents sont encore dans le domaine de la parenté pour les rituels funéraires alors que la relation des vivants aux ancêtres '*āpu* n'est plus du ressort de la parenté, mais se place sur un plan plus large que la parentèle restreinte, celui de la localité et de la société entière.

L'abondance du riz

Chaque année, le riz doit être reconstitué en rappelant le morceau qui, d'après le mythe, est reparti sur l'île de Panay au sud de Mindoro. Le riz fait ainsi un aller et retour annuel continu. Cette continuité est aussi exprimée dans la relation '*amot* qui signifie « être mélangé à ». Le riz précédent est toujours mélangé au riz suivant : les dernières panicules récoltées de chaque panier, rituel ou non, sont toujours laissées dans le panier. En outre, une poignée des semences de l'année est gardée pour être mélangée aux semences de l'année suivante. Tout comme une poignée du riz donné ou vendu sera gardée pour ne pas laisser à

l'autre, celui qui reçoit ou l'acheteur, l'abondance. De même, une louche du riz cuit dans une marmite neuve sera gardée et mangée au repas suivant pour ne pas épuiser l'abondance des nourritures. Cette continuité peut être désignée par la périphrase « donner tout en gardant », il n'y a jamais de vide de riz¹.

La relation '*amot* s'étend à d'autres catégories d'êtres que le riz. Ainsi, un conjoint, s'il réside chez ses affins, est « mélangé à » ses affins, tout comme un enfant adopté est « mélangé à » ses parents adoptifs, ou un étranger installé et intégré dans la société est « mélangé aux » Mangyan. De la même façon que le mélange du riz garantit son abondance, le mélange de ces personnes garantit des descendants. La relation '*amot* définit le mélange de choses différentes, avec en plus une notion de continuité temporelle (le temps d'avant mélangé à celui d'après). C'est un apport extérieur lors d'un échange. De grains à grains, de conjoint à affins, d'étranger à Mangyan, ce sont des mouvements. Par contraste, quand un esprit malveillant s'est approprié un *karādwa*', on dit aussi que ces deux catégories sont en relation '*amot*. A ce niveau, la relation '*amot* fait sortir la relation '*āpu* du cycle, car le *karādwa*' ne deviendra pas '*āpu*.

L'abondance du riz, qui englobe celle de toutes les autres plantes cultivées est garantie par Bināyi, une ancêtre intermédiaire entre l'ancêtre du riz et les vivants, mais aussi l'ancêtre qui garantit le passage des *karādwa*' des morts dans la localité des morts malgré son époux, Bulungabong, qui veut les dévorer dès que ses chiens les ont attrapés. En plus de ce rôle auprès des *karādwa*', Bināyi désherbe des plantes odoriférantes valorisées par les ancêtres bénéfiques *dāniw* et les humains. Elle échange sa jupe tâchée de sang contre celle, propre, des *karādwa*' féminins. Elle amoncelle les plantes cultivées dans les monticules, dont elle est l'ancêtre. L'ensemble de ses activités mène à la circulation et aux relations entre les êtres. Bināyi réinitialise, en quelque sorte, le cycle de la vie puisqu'elle est en rapport avec le sang des règles, l'abondance et la transformation des morts en ancêtres. Ainsi, un ancêtre féminin permet une circulation du sang sur sa jupe tissée de fil de coton, c'est-à-dire de souffle, pour garantir la continuité de la circulation du sang procréatif. L'étude du chemin que les *karādwa*' prennent pour atteindre la localité des morts montre qu'il peut être conçu comme une naissance à l'envers : le *karādwa*' entre dans une matrice, la localité des *karādwa*', par un vagin, le cours d'eau glissant. En outre, Bināyi, en tant qu'ancêtre intermédiaire entre le riz et les humains, est garante de l'accouchement des plantes cultivées (dont les Mangyan disent

¹ Cette notion rappelle celle de « garder tout en donnant » *keeping while giving* dégagée par A. Weiner (1992).

qu'elles sont enceintes au moment de leur croissance) ; accouchement qui donne une moisson abondante.

La place de Bināyi dans la société Mangyan rejoint celle des femmes en général. Autrefois, elles filaient le coton, aujourd'hui, elles le tissent, comme elles brodent, tissent et enfilent les perles, tressent les vanneries fines, s'occupent seules du champ pendant la croissance, et cuisent le riz pendant la cuisson rituelle. Les hommes pêchent, chassent, construisent les maisons, défrichent, effectuent le rituel *dāniw* (qui est une forme de chasse), et portent les cadavres et les os enveloppés après leur exhumation. Ces activités asymétriques, exclusives les unes des autres, impliquent une complémentarité. Quand une femme se trompe dans les dessins géométriques des broderies ou des vanneries, la personne qui portera la chemise ou le sac se perdra, et si les hommes arrêtent d'accomplir le rituel *dāniw*, les *karādwa'* se perdront. De plus, le terme *bāyi'* « sœur de père et de mère, neveux et nièces pour une femme » (*bābāyi'* « femme ») est quasi identique à *bāyi* « arc », objet essentiellement employé par les hommes. Or, un simili d'arc appelé *bāyi-bāyi* est utilisé pour des tâches féminines ou en rapport avec l'abondance : il est placé sous les pierres du nouveau foyer d'une nouvelle maison, il constitue la structure de la « poupée » qui représente l'abondance du riz après les moissons, il sert d'instrument à lainer le coton, et il est placé sous l'une des pierres du foyer où sont cuits rituellement la viande et le riz. Les femmes/Bināyi utilisent des objets de chasse - arcs et plantes odoriférantes des *dāniw* - des hommes/Bulungabong pour garantir la vie (assurer l'abondance du riz, récupérer les *karādwa'* avec les perles enfilés sur les fils du coton qu'elles lainer (puis filent) avec le simili d'arc, etc.). Ainsi, le féminin représente le féminin et le masculin.

L'abondance fait vivre les humains. Elle est le résultat de la fertilité des bonnes relations des vivants avec les ancêtres. Qu'est-ce qui s'oppose à l'abondance ? Une mauvaise moisson de riz due à la sécheresse ou l'inondation provoquée par une « relation sexuelle entre proches » (inceste), l'irrespect des plus vieux, des plus jeunes, des conjoints, du riz, des morts ou des coutumes. Toutes ces relations rompues avec les ancêtres doivent être réparées par les rituels requis.

La rupture de l'abondance requiert des offrandes de riz et de sang. Les autres types de rupture de relation aux ancêtres nécessitent des offrandes constituées de riz et de viande. Si les échanges dans cette société sont peu courants (pas de rituel de mariage, pas d'échanges entre des groupes constitués au cours des funérailles, etc.), nombreuses sont les prestations concernant le rétablissement de l'intégrité de la personne sous l'autorité des ancêtres. Par

exemple, lors de la perte du *karādwa'* effrayé par un acte offensant, l'offenseur donnera une prestation à l'offensé (la plus courante étant un fil de perles contre le *karādwa'*) afin que l'ancêtre restitue le *karādwa'*. Au cours des rituels, les relations aux ancêtres passent par les offrandes (riz, viande, sang, fils de perles, fils de coton, vêtements) qui circulent entre les vivants et les ancêtres. Les offrandes ne circulent qu'entre les vivants, les morts et les ancêtres, les esprits malveillants ne recevant jamais d'offrande. Elles représentent le lien nécessaire entre trois « acteurs » : l'officiant, le bénéficiaire et les morts/ancêtres. Ces échanges montrent que l'essentiel réside dans les relations sociales, définies par la parenté et la localité.

La maison, le couple et le lien de germanité

Nous avons montré que la maison est un microcosme¹. Mais davantage, comme unité sociale et rituelle elle constitue une structure, la maison-hameau en relation avec d'autres maisons-hameaux où résident des affins potentiels. Sur ce plan, la société se confond avec la maison-hameau, située près d'une source, dans une localité comprenant la grotte funéraire où sont déposés les os enveloppés des morts, et comprenant aussi le lieu où sont rassemblés les esprits malveillants associés aux morts.

Sur un autre plan pourtant, lors de l'accomplissement des rituels pour les « ancêtres de l'eau » et les « ancêtres de la mer », et pour Grand-père et Grand-mère d'origine, les maisons-hameaux ensemble forment une unité qui renvoie à un ordre supérieur de la société. Enfin, lors du rituel *dāniw* accompli dans tout le pays Mangyan, toutes les maisons-hameaux participent ; à ce moment-là, nous saisissons la société Mangyan Patag dans l'ensemble de ses relations.

La description et l'analyse des rituels ont permis de comprendre la place particulière de la relation de couple d'une part, et de la relation de germanité dans la société, d'autre part. Contrastons les deux rituels : la « première consommation du nouveau riz » (*pamag'o'an*) et « honorer les morts » (*'ahaw*). Le rituel de la première consommation du nouveau riz implique le couple dont les enfants doivent être présents pour « fabriquer » du *karādwa'*, qui est assuré par l'abondance du riz (et des autres plantes cultivées). Le second rituel, « honorer les morts », requiert la présence de tous les germains pour « fabriquer » les ancêtres (*'āpu*).

¹ La complexité de sa construction, en cours d'analyse, fera l'objet d'une publication ultérieure.

Conclusion

Ces rituels contrastent deux types de relations de parenté : père/mère/enfants d'une part, germains et leurs père et mère d'autre part, avec deux directions différentes, vers la descendance et vers l'ascendance.

La fécondité du couple aboutit à une naissance, donc au *karādwa'*, et le couple et ses enfants garantissent l'abondance pour une maison-hameau. En contraste, en rassemblant plusieurs maisons-hameaux, les germains font le rituel pour leurs morts, et leur permettent d'atteindre le statut d'ancêtre.

Ces deux types de relations, couple/enfants d'une part, et la germanité de l'autre, ont une temporalité différente. L'unité couple/enfants est composée de deux générations adjacentes. Cette unité s'oppose à une germanité sexuée à G-1 (oncle *bāpa'* et tante *bāyi'*) et à G-2 (grand-père *lakī* et grand-mère *idō*), qui fonde une autre temporalité composée de deux générations adjacentes et de deux générations alternes. L'extension latérale du vocabulaire de parenté (germains/cousins et leurs descendants) s'oppose à la spécificité absolue des termes père/mère/enfants, qui excluent tous les autres termes. Il semble alors que la relation de germanité soit le principe du système, dépassant la temporalité père/mère/enfants, ouvrant sur la relation aux ancêtres, marquant les limites de l'affinité possible.

Le schéma suivant, qui intègre la localité, la parenté et les rituels, synthétise cette opposition et donne une représentation de l'ensemble de la société.

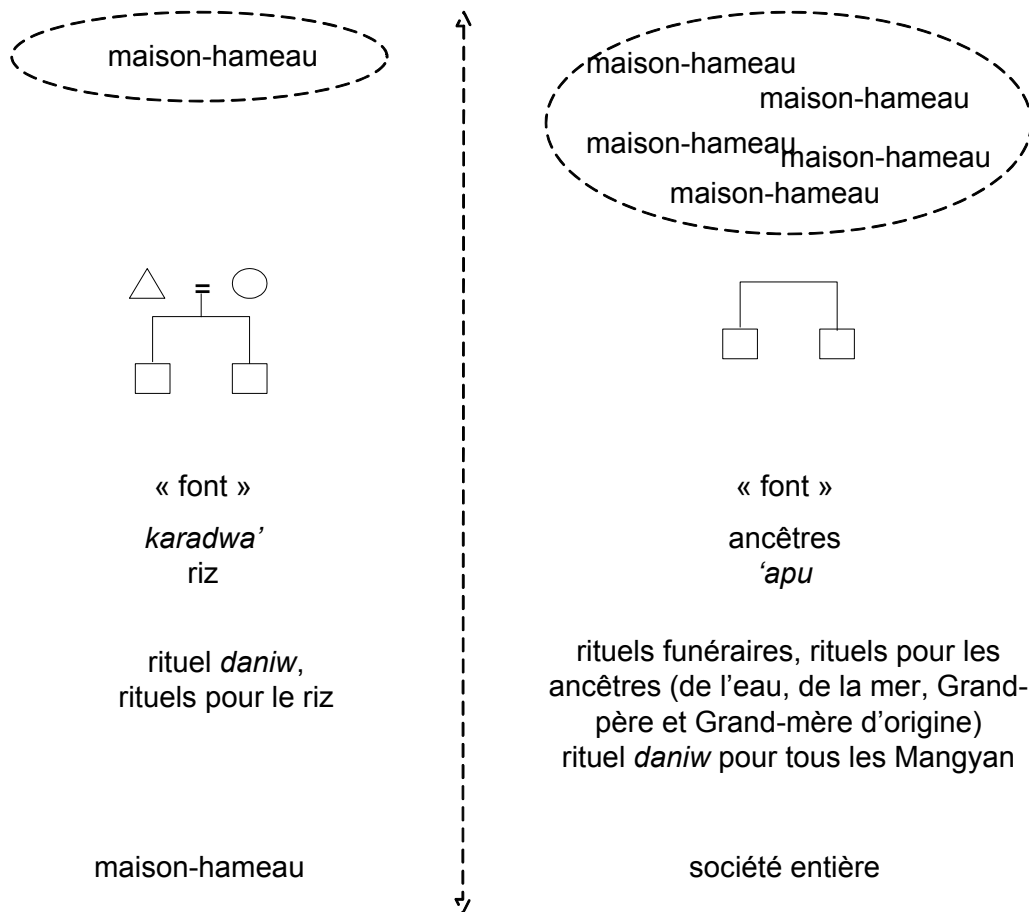


Schéma 35. Les oppositions fondatrices de la société

Ce cheminement rituel laisse entrevoir les principales oppositions des relations sociales Mangyan. En effet, le chemin du *karādwa'* est toujours sous la responsabilité des père et mère, et de l'officiant du rituel *dāniw*, accompagnant l'être humain de sa naissance jusqu'au-delà de la mort, dans la localité des *karādwa'*. Par contraste, la transformation du mort en ancêtre anonyme *'āpu* est sous la responsabilité de l'ensemble des germains des deux sexes à travers le rituel *'ahaw*. Localement, ce contraste oppose la société centrée sur la maison-hameau, à l'ensemble des maisons-hameaux formant l'univers socio-cosmique Mangyan Patag.

Il sera intéressant de pousser plus avant l'opposition maison-hameau/couple/*karādwa'* et société/germains/ancêtres, et de voir si elle se retrouve dans les autres sociétés de la région. En effet, les études des sociétés de Mindoro, comme celles des sociétés des autres îles, ont donné peu de place à la relation aux ancêtres (notion d'ancestralité, ou autorité des ancêtres) dans l'organisation de la société. Les anthropologues qui ont travaillé sur les Philippines, ont plutôt mis l'accent sur la notion de « déité » ou de « divinité ». Notre travail, au contraire

fondé sur la compréhension de la relation aux ancêtres, principe qui ordonne le système, sera donc élargi à d'autres sociétés de l'archipel et de la région.

Pour clore mon travail en honorant la tradition Mangyan, j'ai choisi de vous présenter un poème ('*ambahan*), parmi les centaines récitées¹ lors de certains rituels ou pendant la cour.

<i>Mag-kunkuno ti tawo</i>	Un humain raconte :
<i>Mag-lakaw di' mag-lakaw</i>	En marchant et en marchant
<i>Babaw bantud agdanan</i>	Près des monts Agdanan
<i>Nangaliwliw kay uryan</i>	En regardant en arrière
<i>Tida malagwin yi man</i>	Lieu déjà loin derrière lui
<i>Namatyag kay atabgan</i>	Regardant là où il va
<i>Tida malagwin way man</i>	Lieu encore loin devant
<i>Nanangda lugayawan</i>	En regardant le ciel
<i>Mag-kamoy ti pamgasan</i>	Les étoiles derrière les nuages
<i>Ma-arum-om ti bulan</i>	Et la lune obscurcie
<i>Banta bay nakan kunman</i>	Pourquoi est-ce ainsi ?
<i>Kang yi naka-panlan-gan</i>	Je devrais chercher un abri
<i>Sa magka-timbay agdan</i>	Dans ces maisons non loin
<i>Sa magka-twang bubungan</i>	Dans ce hameau de maisons
<i>Dapat bay 'una kunman</i>	Même si la nuit me retient
<i>Kang yi waydi waghayan</i>	Je continuerai mon voyage
<i>'Aldaw nom sarurayan</i>	Demain au lever du soleil.

¹ Dans A. Postma, 1989.

Annexes

Mythe de « *Lak̄* et '*Idō Pū'on* » en minangyan

Mythe « Le combat des *dāniw*-humains contre les '*ayayangan* » en français

Mythe « Le combat des *dāniw*-humains contre les '*ayayangan* » en minangyan

Mythe « L'origine du riz et du maïs » en minangyan

Mythe « Le riz qui s'est enfui » en minangyan

Mythe « Origine de la relation *busong* et du rituel *lu'at* » en minangyan

Ebauche de classification par catégories des actes/événements *parawān*

Récapitulation des occurrences du rituel *dāniw*

Mythe de « *Lakī et 'Idō Pū'on* » en minangyan

Raconté par 'Inang, novembre 1992, à Dangkalan-project

Ina'anak niya kay 'anak. Mag-pugu' malambong si 'ido Pū'on, magpa-'anak yi kay 'anak babayi. Nag-dulum ti langit 'una 'init ga napsa' yi. May danum linmuwang sa tuldōk. Si laki Pū'on mag-'uli ginan sa dagāt. Pagka naka-sugba tigi', mag-la'on yi ti dagāt, lala'on mga balud. May 'isda la'on (daraka' ga buuhan nyog) naka-sangnya yi sa kay gaha' (o pantaw) balāy. Tinigbas niya, nag-lalasik yi. Pag lukdun yi bangkaw 'isda', nilasik yi. Pag lukdun yi bugsay, nilasik diman. Pag lukdun yi higot kambing, nilasik diman. Pag lukdun yi sandok, nilasik diman. Pag lukdun yi pugu'an, nilasik diman. Na-'isog gid si laki' Pū'on, pinatik niya sa 'anglit taraguman may 'angbo', nag-dulum man ti langit. Kina'on yi 'isda. Tanan mga gamit nag-lutaw yi, namatay ti mga tawo.

Nag-baliw yi batō kanda balāy sa may Pukanon. Kanda pugu'an manok nag-baliw puru' di'ing-di'ing sa Pugu'an ('isla 'arani Pukanon). Kay sandok nag-baliw batō sa luwas Sugikay. Kay kambing ag higot nag-baliw puru' Karambingan 'arani Pugu'an. Kay bangkaw nag-baliw Sugikay. Kay 'utak nag-baliw di'it 'isla sa Buyayaw.

Mythe « Le combat des *dāniw*-humains contre les ‘*ayayangan* » en français

Raconté par *Lakī* Kabal en mai 1991 à Dangkalan-project.

Le schéma ci-après montre la relation de germanité des héros de ce mythe.

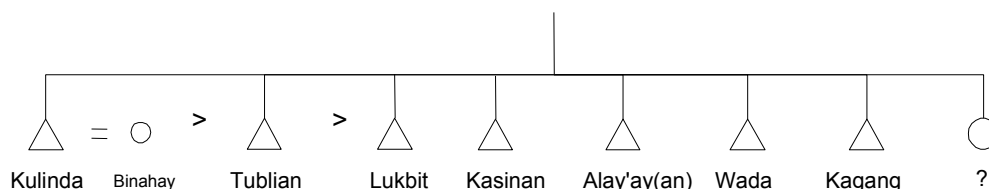


Schéma 36. Les huit germaines officiants du *dāniw*

Autrefois, paraît-il¹, les humains étaient très nombreux². La tribu Mangyan emplissait le dessus du monde. Il n’y avait pas de mort. Le travail des Mangyan, enfants et adultes, nuit et jour, était la toupie³. Nuit et jour, leur travail était le lancement de la toupie⁴, enfants et adultes, en heurtant de surcroît le col d’une grosse jarre pour donner un son⁵. Pendant très longtemps, c’était leur travail, les Mangyan n’avaient pas de travail autre que cette toupie.

Une nuit de clair de lune, les gens d’où qu’ils viennent, se rassemblent ici. Ils se rassemblent pour lancer la toupie [concours de toupie], le jour, la nuit. Ensuite, lors d’une nuit de pleine lune, le travail des gens est de rire très fort tous ensemble.

Après un certain temps, quelque chose pend [sens vertical] en venant du ciel. Et se pose ici. C’est comme le gros intestin d’une vache⁶ ! Il s’élargit⁷ à cet endroit justement. Lorsque c’est ici, ils arrêtent leurs toupies et s’interrogent : « Qu’est-ce qui est tombé ici ? » et se rassemblent autour. Lorsqu’ils sont tous ici [autour], il y en a un qui dit : « Ouvrons-le ! ». Un autre dit : « Non ! ». La discussion continue longtemps. Puis, finalement, ceux qui disent de l’ouvrir gagnent. Ouvrir la chose est ce qui fait l’unanimité.

¹ *Kuno* signifie « paraît-il ». Ce terme est abondamment utilisé dans les mythes ainsi que dans la langue courante. Il accentue la neutralité du narrateur : « c’est ce qu’il a entendu », « c’est ce qu’on lui a dit/rapporté ». Étant répété pratiquement à chaque phrase, nous ne l’avons traduit que pour cette première phrase. De plus, les expressions « Ouaw » et « Ay » qui expriment la surprise sont très souvent employées. Pour alléger le style du texte nous les avons supprimées.

² Dans sa version, grand-mère Gasto dit « ...il y avait des sortes de villages quand notre monde n’existait pas encore... » (*May mga baryo-baryo sa ud waya kanta mundo*).

³ La « toupie » Mangyan n’a pas de bout pointu. C’est un morceau de bois dur, taillé et poli, de forme pleine et ovale.

⁴ « Pour la faire tourner », répétition de cette expression.

⁵ Echo du son de la toupie dans la jarre. La jarre est comme une caisse de résonance.

⁶ De buffle domestique (*karabaw*) dans la version de grand-mère Gasto.

⁷ Au contact du sol, car l’intestin d’une vache est mou. Comme le pain qui gonfle à la cuisson.

Comme il y a unanimité, ils l'ouvrent. Des insectes comme des fourmis rouges¹ ici [en sortent]. Ces insectes parlent : « Merci, vous nous avez délivrés, mais nous vous consumerons/finirons, vous serez anéantis par la mort car nous vous mangerons ! ».

Ceux-là en fait sont des *'ayayangan* justement. Le commencement [des *'ayayangan*] a été le jeu des toupies, c'est pourquoi il y a des esprits malveillants *labāng 'ayayangan*.

Longtemps après, il n'y a pas de nuit ni de jour sans mort. La mort continue jusqu'à ce que les humains soient rares, ils ont arrêté leurs toupies. Ce sont les toupies qui ont réveillé/dérangé les *'ayayangan*.

Puis lorsqu'il n'y a plus beaucoup d'humains, Kulinda, Tubli'an, Lukbit et Kasinan sont « en relation de germanité » quant à eux. Par exemple, ils, qui sont « en relation de germanité », ont une amulette, leur *dāniw* est continu. Mais ils effectuent le *dāniw* pour eux-mêmes seulement, ils s'en occupent [« ont une relation avec » *'alaga*].

Par la suite, en ce qui concerne Tubli'an : Tubli'an se déplace, il ne va pas n'importe où si ce n'est à 'Aboabo'². Il veut essayer/tester son amulette en quelque sorte. Lorsque Tubli'an est là-bas, il dit [en parlant à l'amulette] en écartant ses fesses³ en direction de la source 'Aboabo' : « Si tu es vrai il y a un mangeur [d'humain] au milieu de la source 'Aboabo', tire [avec une flèche d'un arc] sur mes fesses ! ». La'igan⁴ lui tire justement dessus, c'est La'igan qui a tiré sur lui. Tubli'an est mort⁵.

Après une nuit, puis une seconde nuit, celui-ci n'est pas rentré [chez lui]. Kulinda dit : « Lukbit ! Va chercher notre germain ! Pourquoi est ce-qu'il ne rentre pas ? ». Il le cherche. Tubli'an est là-bas justement à 'Aboabo', son ventre est déjà gonflé, et celui-ci est déjà mangé par les grosses mouches⁶. Lukbit rentre : « Kulinda, notre germain est là-bas à 'Aboabo', il est mort, La'igan lui a tiré une flèche, son arc [de La'igan] est là-bas aussi et sa flèche est dans son [de Tubli'an] trou des fesses ! ».

Kulinda et ses germains vont là-bas. Kulinda, leur aîné, est « haut »⁷ [« puissant/efficace/fort »], il a fait [re]vivre Tubli'an leur germain. Après l'avoir fait revivre, ils retournent à leur maison.

¹ Une espèce de grosses fourmis rouges. Un informateur explique que les fourmis *galgala* sont comme des fourmis *tigasaw* (de petite taille) ou des vers à viande *sapat*.

² 'Aboabo' est un lieu où il y a une source venant de la terre. Par rapport à Dangkalan, 'Aboabo' est à « l'ouest », au-delà de la mer.

³ « En écartant l'anus ». Expression répétée.

⁴ « Une sorte de presque *labāng* qui a un arc ».

⁵ L'amulette de Tubli'an, ses ancêtres *dāniw*, n'est pas efficace pour lui.

⁶ *Gindanon* : « oestre ».

⁷ *Ma-ta'as* est un terme pilipino qui se dit *ma-tu'o* en minangyan.

Il n'y a pas de nuit ni de jour sans la mort. Certains disent : « Comment faire ? ». Les « mangeurs » *'ayayangan* parlent mais on ne voit plus leur corps, on entend seulement leurs paroles¹.

Le travail de Kulinda est alors le suivant : il a attrapé un « *labāng* chien », et l'a attaché, leur *dāniw* est continu. Le travail des germains est le *dāniw*. Leur travail est alors justement le *dāniw*, cela est déjà justement leur « pour recouvrir » à Sumabitan là ou là-bas. « Recouvrir » déjà justement les *'ayayangan* qu'ils immobilisent.

Puis, enfin, ils ont terminé d'immobiliser les *'ayayangan*. L'épouse de Kulinda, Binahay dit : « Ami/Parent, je vais rendre visite chez maman et papa ». Son époux répond : « Rentre aussi [tout à l'heure dans l'après-midi] ! ». Elle répond : « Oui ».

Elle emmène aussi son enfant, Binahay a un tout petit enfant qu'elle porte sur la hanche. Puis lorsqu'elle est là-bas, même encore loin de la maison de son père et de sa mère, l'atmosphère est très joyeuse [bruyante], des sons de guitares, de gongs, et des rires forts. Binahay pense : « Il y a sûrement des secondes funérailles chez maman et papa ».

Elle y va. Que de gens ! Ce n'est pas une blague ! Ils sont nombreux : certains dans la maison, d'autres aussi dans la cour [sur le sol] ! Binahay décide d'y participer/aller [et pense] : « Cela n'est pas une blague ! ». Quelqu'un dit : « Mais c'est 'Ambay² ! ». Quel genre de 'Ambay³ si ce n'est en fait une *'ayayangan* justement [qui a parlé]. Ici quoi de plus les *'ayayangan* ont mangé ses mères et ses pères [de Binahay]. Un/e seul/e dit : « Mais c'est 'Ambay ! Que ton enfant reste avec moi ! ». La réponse de Binahay est : « Non, Maman⁴, il ne se sépare pas [de moi] sinon il pleure ».

Binahay va là-bas, la viande est en grande quantité, ce n'est pas une blague, la viande de ses mères, de ses pères, de ses germains ici. Elle pense : « Comment vais-je faire? Tout à l'heure je vais vraiment être mangée ». Quelqu'un [une *'ayayangan*] dit : « 'Ambay ! Que ton enfant reste ici avec moi ! ». « Non, Maman, celui-ci ne se sépare pas de moi, sinon il pleure ! ». On [l'*'ayayangan* répond] dit : « Non, je m'en occuperai [temporairement] ».

¹ Les *labāng 'ayayangan* parlent. Au début, les humains pouvaient les voir, mais maintenant, ils ne les voient plus. Ils sont devenus invisibles. Un temps quand les *labāng* étaient visibles, puis un temps quand ceux-ci sont devenus invisibles.

² Terme d'adresse de sexe absolu désignant une femme non parente ou de parenté éloignée. Synonyme de *'amba*.

³ Terme auto-réciproque de même sexe : si Binahay est adressée « Ambay », l'*'ayayangan* est aussi adressée « Ambay ».

⁴ Binahay s'adresse à l'*'ayayangan* par le terme d'adresse « Maman ». Cela implique donc que cet *'ayayangan* est de sexe féminin. Ce terme connote un grand respect. Binahay a peur que l'*'ayayangan* ne la mange. En l'appelant « Maman », l'*'ayayangan* ne la mangera pas.

Ils dînent. Le travail de Binahay n'est pas [de manger] la viande, son travail est de mâcher¹. Elle mâche en prenant dans son sac. Puis lorsqu'elle a mâché Binahay pense : « Je ne veux pas manger cela, cela est la viande de ma mère, de mon père, ce n'est pas une blague ». -----² ici, tous ont mangé. --- justement ici, Binahay fait face également [à ceux qui mangent, à la nourriture] mais ce qui va vers là-bas est également sa chique qu'elle porte à sa bouche, ce qu'elle prend dans sa main [pour le porter à la bouche] est la viande qu'elle jette également vers là-bas. Puis elle boit de l'eau [et dit] : « Je n'en veux plus, Maman, je suis déjà rassasiée ». La réponse de l' *'ayayangan* est : « Ah, laisse [le rangement ?], si tu es rassasiée après avoir mangé ».

Binahay pense : « Comment vais-je faire? Tout à l'heure, l' *'ayayangan* va me manger ! ».

Après que Binahay ait pu penser, elle dit : « Attends Maman, mon aiguille à coudre est tombée »³. Elle prend un tison de bois dans le foyer⁴ et l' *'ayayangan* répond : « Si tu vas [chercher l'aiguille sous la maison], que ton enfant reste avec moi ! ». « Non Maman, il ne se sépare pas de moi, je vais le porter sur la hanche, je vais m'éclairer du tison sous la maison ». L'astuce⁵ de Binahay est d'attacher le tison à la queue d'un porc, elle l'attache vraiment bien, elle l'attache très bien pour qu'il ne se détache pas. Puis lorsqu'elle l'a attaché, Binahay pense : « Cela est le rotin *tayiktik* de mon père ». Après l'avoir pris, elle va très lentement, très doucement elle l'enroule, elle enroule⁶ le rotin *tayiktik*.

Puis longtemps après, Binahay est longue [sous la maison] on [l' *'ayayangan*] appelle : « 'Ambay ! Rentre maintenant ! Pourquoi es-tu longue là-bas ? ». Il n'y a pas de réponse, le feu continue de « bouger » sous la maison près de l'auge [du porc], mais c'est la queue du porc qui fait bouger [le tison, donc qui éclaire].

Ensuite, le tison tombe de la queue du porc [et reste immobile]. L' *'ayayangan* est allée voir [sous la maison] et dit : « Oh, ceci est une tromperie/un leurre en fait, ce n'est plus 'Ambay mais la queue du porc qui fait bouger [le tison pour éclairer] ».

Quoi de plus ! Elle suit [Binahay]. Elle la suit déjà. Huit tournants [du chemin] et l' *'ayayangan* est là derrière [Binahay]. Binahay pense : « Elle est là déjà, elle est là déjà

¹ De la noix d'arec et de la chaux enveloppées d'une feuille de bétel avec ou sans tabac.

² Traits qui signifient une incompréhension phonétique.

³ Ce n'est pas vrai. Binahay cherche un moyen pour fuir.

⁴ Comme c'est la nuit, Binahay doit s'éclairer pour chercher l'aiguille tombée sous la maison.

⁵ *Bisyo*, emprunt espagnol. Terme binisaya p.25 « vice ». pilipino p.173 : « 1. bad habit or tendency. 2. Fit of bad temper or ill humor ; tantrum ». En minangyan, ce terme a deux sens : le premier est « vice » et le second, proche du premier, est « artifice/astuce/ruse ».

⁶ Enrouler comme une amarre.

justement au --- [coupure]. Elle pense : « Elle est là déjà ». Elle déroule son truc, elle déroule son rotin *tayktik*. Lorsque l' *'ayayangan* marche dessus, elle laisse le rotin¹, marcher sur le rotin, laisser le rotin et ainsi de suite². Là au Sinarayan³ Binahay pense à son enfant : « Celui-ci est déjà mort ! ». Elle le laisse. Elle le pend au bambou *kiling*. Son truc est épuisé, son rotin *tayiktik*, est épuisé à cause de l' *'ayayangan* qui marche dessus.

Elle est près de sa maison. Elle court et s'allonge sur le plancher [car elle a peur et est épuisée]. Lorsque son époux lui parle, elle ne répond pas. Kulinda pense : « Qu'est ce-qui est arrivé à ma femme ? ». Il effectue le rituel *para'* pour sa femme, il effectue le rituel *dāniw*. Binahay a vécu aussi.

Lorsqu'elle a repris ses esprits, elle s'est réveillée, il lui demande : « Où est notre enfant ? ». [Elle répond]: « Pauvre, Ami/Parent, j'ai accroché notre enfant au bambou *kiling*, il est mort. Maman et Papa ont, en fait, été mangés par les *'ayayangan*, ce n'est pas une blague. Là-bas il y a beaucoup d' *'ayayangan* ! ».

Son époux dit quant à lui : « Pourquoi as-tu laissé notre enfant ? ». [Binahay répond] : « Qu'est-ce que j'aurais pu faire? J'avais déjà peur ! ».

L'artifice de Kulinda est d'aller chercher son enfant là-bas pendant la nuit. Ay il ramène celui-ci à la maison, et effectue le rituel *para'*, le rituel *dāniw*, il [re]vit.

Au lever du jour, Kulinda dit : « Va chercher mes germains d'abord ! ». Tous ont été rassemblés. Ces huit⁴ « en relation de germanité » justement Lukbit et ses germains. Lorsqu'ils sont ici, Kulinda dit : « Nous allons fabriquer notre alcool de canne à sucre, nous allons aller là-bas à la maison de mes beaux-parents, les Mangeurs sont là-bas paraît-il ! ».

Le travail des germains est de mélanger des plantes « agressives », telles que les plantes *tuba labāng*⁵, [vin de palme de *labāng*], les plantes *kanumay*⁶, et d'autres encore.

Ils fabriquent de l'alcool de canne à sucre, ils ont travaillé aussi pour leur propre alcool de canne à sucre, ils ont pressé [de la canne à sucre] pour eux⁷.

¹ *À priori* cela gêne/ralentit la course de l' *'ayayangan*.

² À chaque fois que l' *'ayayangan* marche sur le rotin, Binahay sent le rotin se tendre.

³ Lieu reculé où est disposé le type de « cercueil » *saray*. Suite au mythe des *'ayayangan*, une localité se nomme Sinarayan près de Kabilyan.

⁴ Ils sont huit. Dans un autre contexte, on nous a dit qu'ils étaient sept.

⁵ *Diospyros maritima* Blm. (Eben.) [Ebenaceae]. Cette plante peut empoisonner, tuer une personne, c'est pourquoi on dit qu'elle est agressive.

⁶ *Garcinia* sp. (Gutt.) [Guttiferae]. Oncle Barios dit que le *kanumay* est agressif comme le *tuba labāng*.

⁷ Le premier alcool de canne à sucre est mélangé avec des plantes « agressives » pour empoisonner les *'ayayangan*. Le second, sans poison, est destiné à leur consommation personnelle.

Ils continuent [à fabriquer de la bière de canne à sucre], puis lorsqu'ils en ont, ils vont là-bas [à la maison des beaux-parents de Kulinda]. Ceci justement ils « croisent » [*salbunguy*] un 'ayayangan : « Mais c'est 'Uto' ¹ ! ». Kulinda répond : « Oui, justement Maman, Papa nous [exclusif] allons là-bas déjà ! ». Lorsqu'ils sont ici, Kulinda dit à ses germains : « Attrapez un porc ! Nous allons tuer et manger [le porc], pilez du riz ! ». Les germains pilent du riz et tuent [pour manger] un porc.

« Ceci est à nous, notre apéritif/amuse-gueule [nourriture qui va avec la boisson alcoolisée] ! ». Ce porc-ci est ici justement. Ils ont rassemblé les 'ayayangan. On boit mais les 'ayayangan boivent l'alcool de canne à sucre contenant le poison. Le leur [de Kulinda et Cie] est l'alcool de canne à sucre qui n'empoisonne pas.

Des récitations de poèmes² ! Les 'ayayangan disent : « Ceci est comme le *batingan*³ [*dāniw*] déjà ! ». Kulinda répond : « Non, ceci est un beau poème ! ». Oh ! Les 'ayayangan sont déjà empoisonnés. Ils s'allongent ici. Ils dorment déjà. Mais ils ne dorment pas ! Et meurent en fait. Ay Pauvres ! C'est du poison !

Par la suite les 'ayayangan sont sur le sol [morts] ici déjà. Allez ! C'est Kulinda qui a ordonné à ses germains. Ils sont [effectuent ?] des *dāniw* déjà justement. Les 'ayayangan disent : « Là-bas, Kulinda, ce ne sont pas des poèmes, mais des *batingan* déjà ! ». Kulinda répond : « Non [ce sont] des poèmes, des vrais poèmes déjà ! ». Quoi de plus ! Ce sont des *dāniw*.

Quoi de plus, ils les [les 'ayayangan] « recouvrent »⁴ [d'un pot de terre ou par les paroles du *dāniw*]. Kulinda dit : « Allons vraiment les chercher, allez les chercher vraiment près de l'intérieur de la maison ! Car peut-être qu'il en reste ! ».

Il en reste une justement en fait là dans le panier à poule, alors ça ! L'ayayangan est enceinte justement ! Ils la coursent déjà justement avec le *dāniw*, justement au moyen du *balawuy*⁵. Ils n'y arrivent pas car cette 'ayayangan a des paroles : « Taktak¹ tronc de l'arbre

¹ Ce terme désigne un parent éloigné ou un non parent *mangyan* de sexe masculin. Comme pour le terme « 'Ambay », il est auto-réciproque de même sexe. Quand l'ayayangan s'adresse à un homme, elle l'appelle « 'Uto ». Mais ici, Kulinda lui répond en employant les deux termes de parenté d'adresse « Maman » et « Papa ». Les 'ayayangan sont donc au moins deux ici. De plus, cela confirme qu'il y a des 'ayayangan de sexe masculin et de sexe féminin.

² Ce sont en fait des paroles de *dāniw*. Autrefois, il était interdit de prononcer le mot *dāniw*. On devait dire « poèmes » *'arambahan* (le terme *'ambahan* au pluriel), sinon les *labāng* s'enfuyaient en entendant le mot *dāniw*.

³ Son provoqué par la main qui fait des « pichenettes » sur l'assiette de porcelaine ou au moyen d'une tige de bambou fendue.

⁴ Rituel *sumabitan*.

⁵ Moyen de transport du *dāniw*.

'*anangi*'², nous [exclusif] sommes aux 'cieux', taktak tronc de l'arbre *lawa'an*³! ». C'est ce qui a fait que l'*'ayayangan* n'a pas été prise⁴.

¹ binisayà, p.168: « dropping or falling behind ». pilipino p.2374: I. ct of shaking out the contents of a container, e.g. a bottle, by holding it upside down and pounding the open mouth lightly on something ». II. « a kind of a tongue-shaped digging implement (« outil, instrument, ustensile ») attached to one end of a shaft (« hampe, manche, flèche, javelot, tige ») ». Ce terme est davantage l'onomatopée du son lorsque le tronc d'arbre est frappé, ou alors l'*'ayayangan* se cache derrière le tronc d'arbre/joue à cache-cache.

² *Canarium villosum* F.-Vill. (Burs.) [Burseraceae].

³ *Pentacme contorta* (Vidal) Merr. and Rolfe (Diptero.), [*Shorea contorta* Merr. and Rolfe, Dipterocarpaceae].

⁴ Les deux extrémités des deux troncs d'arbres morts étant fermées par le travail des ancêtres *dāniw*, l'*'ayayangan* qui s'y était cachée en sort grâce à ces paroles et s'enfuit dans les nuages (*rurum*) où elle ne sera pas rattrapée par les ancêtres *dāniw*. Ces derniers ont perdu. Grand-mère Gasto précise dans sa version que les '*'ayayangan* se rendent sur la lune et y résident depuis ce mythe.

Mythe « Le combat des *dāniw*-humains contre les ‘*ayayangan* » en minangyan

Kaybi kuno’ ti tawo gutok. Ti tiribo Mangyan gutok sa babaw mundo. ‘Unman may kamatayan. Ti tarabaho waydi Mangyan, ‘anak, gurangon, yabi, sirang: pasil kanda tarabaho. Yabi, sirang, kanda tarabaho palakal’an, palakal’an, ‘anak, gurangon pag pa-sanghaban (sanghab) waya siburan pag mag-‘ugung.

Sa kadugayon yi pag panahon ‘imaw kanda tarabaho, ‘unman may tarabaho ti Mangyan no bukon tida pag pasil. Bulanin : ‘agu, ‘una waydi na’an ginan pag tawo, siyon mag-dayo’. Mag-dayo’, palakal’an, sirang, yabi. Pagka kuno’ ay yabi bilog ti bulan, ‘agu mag-kagbuk waya sa hurugyawan (hugyaw) ti tarabaho tawo.

Hintay kuno’ ngarana may tumuntun (tuntun) ginan sa langit. Siyon nidna. ‘Agu gabituka baka’! Lumapnak (lapnak) siyon ngani. Pagka siyon ‘inapasan (‘apas) kanda pasil, na-tingala sida : hintay ti na-tagtag tunda siyon? Siyon sida na-tumpuk.

Pagka siyon mag-kun ti ‘usa : «Kanta busni’on!». Mag-kun ti ‘usa : «Ay! Danga!». ‘Unman magparadag’an (dag’an) ‘anggan siyon. Sa kadugayon, ti nanalo tida pag mag-sabi busni’on. ‘Imaw ti pinagka-usahan, tida tanan ay busni’on.

Ta! Pagka tida ti pinagka-usahan na binusni. ‘Agu! Lumuwang ‘ahan ginan, ‘iyay, ga mga galgala siyon. Ay! Mag-bagaw pag ‘iyay: «Ay! Selamat» kuno «kami ay binuhi’an, kamo dapat ‘aban mapuaw sa kanmi, ma-tabu kamo mamatay kanmi kan’on!».

Ay tunda ma’aw! ‘ayayangan ngani. Pinag-simulan ‘ati ginan sa mag-palasilan (pasil) lang kaya may labāng ‘ayayangan.

Ta! Sa kadugayon, ‘agu, ‘ud may yabi may sirang ti ka-matay. Sigi ti ka-matay tunda ‘anggan waydi namilagpilag (pilag) ti tawo ‘ati ‘inapasan kanda pasil. Tida pag pasil ti naka-‘andog sa ‘ayayangan.

*Taynguna pagka ‘ud yi mayamo ti tawo ay sida waydi ni Kulinda, ni Tublian, ni Lukbit, ni Kasinan mag-tar’ari’. Ay sanglit sida ay may galing mag-tar’ari’, sigi kanda *dāniw*. Pero mag-*dāniw* para sa kanda lang sadili ti mag-‘alaga’on.*

Ta! Hintay waydi ngarana sa kan Tubli’an. Si Tubli’an lumakaw, balaw na’an tag siya pag linmakaw no bukun sa ‘Aboabo’. Bilang subuk sa kay galing. Pagka ‘ati sabi kuno si Tubli’an pa-hidat kay buli’, pa-hidat kay buli’ ‘atag sa bulbugan ‘Aboabo’: «No kawo toto’o may Manganga’on pag matahan bulbugan ‘Aboabo’, pana’a kang buli’!». Pinana ngani La’igan. La’igan ti nag-pana sa kanya. Ay tigbak si Tubli’an.

'Agu! 'Usa yi ka yabi, duwa yi ka yabi, 'unman yi tunda may nuli. Sabi kuno si Kulinda: «Lukbit! Hanap-a kanta patar'ari'! Hayga 'ud yi may nuli'?». Hinanap. 'Agu! 'Ati yi ngani sa 'Aboabo', nan-harok yi 'inda pag gindanunan yi. Nuli si Lukbit: «Ay! Kwa', Kulinda, kanta patar'ari' 'ati yi sa 'Aboabo', na-matay yi, pinana La'igan, 'asan di' kay bāyi', kay 'ugyong sa kay sulat buli!».

'Inati nida mag-tar'ari' ni Kulinda. Ay! sanglit si Kulinda. Ay ma-ta'as kanda waydi panganay, binuhi kanda patar'ari si Tubli'an. Pagka binuhi, 'ati sa balāy.

'Agu! 'Inda 'ud yi may yabi may sirang ti ka-matay. Mag-sabi waydi ti 'iba: «'Abitay waydi kuno 'inda?». Ay ti manga'on tunda 'ayayangan mag-bagaw 'asan pero 'unman yi may ma-'akitan kay bilog, kay bagaw waydi ti mag-'asaydan.

Ti tarabaho kuno ni 'inda ay Kulinda : dinmakop siya labāng 'ido'. Hinigtan sigi kuno kanda dāniw. D kanda tarabaho mag-tar'ari'. 'Imaw yi ngani ti kanda tarabaho, tunda yi ngani ay Sumabitan kanda pang-sukoban 'ahan no 'ati. Pag sukuban tunda yi ngani Ayayangan ti pagka rino'on nida.

Ta! Sa katapusan na-tabu yi naka-rinu nida ti Ayayangan. Ay 'inda waydi si Kulinda mag-sabi kuno kay 'asawa si Binahay: «'Ako, Duy, 'atag sa kanda ni 'inang, ni 'amang man-sabang». Mag-sabi kuno ay sagot kuno niya 'asawa: «Kawo, pag 'uli' di'!». Mag-sabi kuno: «Ho».

Di', dara kay 'anak, may 'anak si kwa 'inda ay Binahay di'ing-di'ing salili. Pagka 'ati, 'agu,

'arayo waya sa kay balāy niya 'ama' niya 'ina', 'agu', masaya' 'asan : giritarahan (gitara), 'aragongan ('agong), paratarahuyan (patarahuy). Ay 'isip kuno ni Binahay: «Ay may punsyon siguro sida ni 'inang, ni 'amang!».

'Ati yi, 'agu pag tawo balaw basta, mayamo, tuhay gid pag balāy, tuhay waydi siyon sa daga'! Ay mamantay (bantay) kuno si Binahay: «Tunda bukon yi basta». Ay ti sagot: «Ay si 'Ambay ma'aw!» sabi kuno. Hintay waya pag 'Ambay hunda ma'aw Ayayangan yi ngani. Siyon yi hintay waya kay mga 'ina' kay mga 'ama' kina'on yi Ayayangan. 'Agu, 'usa 'usa kuno sumabi: «Ay 'Ambay ma'aw, kanmo 'anak, sitay sa kangko!». Ay ti sagot kuno waydi ni Binahay: «Danga, Ay 'Inang, 'unman mag-'iblag (bulag) 'inda, mag-lumi».

'Agu, 'ati yi, 'inda ti taguban haron, balaw basta pag taguban kay mga 'ina', kay mga 'ama', kay mga patar'ari' siyon. 'Agu mag-'isip kuno si Binahay: «'Ako, 'abitay waydi 'inda? 'Ako sab 'inda kan'on yi gid». Ay sabi kuno: «'Ambay ma'aw, kanmo 'anak sitay dap sa kangko!». «Ay danga, 'Inang, 'inda 'unman mag-'iblag, mag-lumi!». «'Unman (mag-sabi kuno) magka-libang».

Man-yapon sida. Ay 'inda ma'aw kan Binahay kay tarabaho balaw taguban 'inda, kay tarabaho kuno ni Binahay 'unmapog ('apog) siya (mag-mama). 'Unmapog sa kay kwa' bay'ong. Ta, pagka 'unmapog sa 'isip ni Binahay: «'Ako dayo manga'on 'inda, 'inda pag taguban balaw basta kang 'ina' yi, kang 'ama'». ----- siyon, nanga'on sida tanan. Sinmaro yi ngani siyon 'atubang diman si Binahay pero 'umuk (tag yi sa bibig) pa-'ati tag 'inda diman kay mama' ti pag subo' kay pumudyut pag taguban pa-'ati sarwag diman. Pagka dugay nanginom siya danum: «Dayi 'ako 'Inang 'inda 'ako busog yi» sabi kuno. Ti sagot waydi Ayayangan: «Ah, siyon lang, no kawo busog yi pagka naka-ka'on». Mag-'isip kuno si Binahay: «'Agu kabitay waydi 'ako 'inda, 'ako sab 'inda kan'on yi Ayayangan!».

No hintay ti na-'isipan ni Binahay: «Makalway dap 'Inang, kang kwa' tunda ay dayom na-tagtag». Pag bu'ol 'aliptong 'ati ginan sa dapog ay sagot Ayayangan: «No kawo 'atag, kanmo 'anak sitay lang sa kangko!». «Danga 'Inang 'unman may mag-'iblag (bulag) 'inda kang salilyon lang, 'ati kang witwitan 'aliptong sa sirong». Ti bisyo kuno ni Binahay, ti 'aliptong pag higot sa 'ikog babuy, hinihigot niya gid, mahal gid pag higot sa 'unman matayak. Pagka kuno ni-higot yi mag-'isip kuno si Binahay: «Ay tida ay kang 'ama' tayiktik». Pag kwa' kuno bu'ol ni Binahay 'amat-'amat yi 'atag siya, malway-malway pero binararaw, binararaw kuno kay tayiktik.

Pagka dugay, Ay dugay si Binahay, mag-tawag yi: «'Ambay, ma'a(w) pag-'uli' yi kawo, haiga dugay yi 'asan?». 'Unman may sagot, sigi ti witwit kwa' 'āpuy sa sirong balāy namahog 'ikog waydi babuy ti pagka witwit.

Pagka dugay kuno, na-tagtag ti 'aliptong ginan sa 'ikog babuy. Ay dinu'awan: «Oh» mag-sabi kuno ti Ayayangan: «Pa-'umang kuno 'inda, ma'aw, bukon yi si 'Ambay ma'a, 'ikog waydi babuy tig pagka witwit!».

Hintay gid! 'Inusig ngani siya. 'Inusig yi. 'Agu walo ka liko' (dalan) ti Ayayangan 'asan kay 'uri'an. Mag-'isip kuno si Binahay: «'Agu 'atay yi, 'ahan yi ngani sa kwa' (---coupure walkman). 'Isip kuno: «'Atay yi». Pinahunat (défaire ≠ binararaw = enrrouler) kay kwa', pinahunat kay tayiktik. Ti magka-tat'an pag tayakan ti magka-tat'an pag tayakan Ayayangan 'anggan. 'Asan sa sinarayan (saray), nag-'isip kuno kay 'anak: «Na-matay yi 'inda». Tinayakan (niya) yi. 'Isinaray sa kiling. Na-tabu kay kwa', na-tabu kay tayiktik sa ka-tata' Ayayangan.

'Arani yi sa kay balāy. Napa-huros wadi. Pag bagawan niya 'asawa 'ud yi may sagot. «'Agu» mag-'isip kuno si Kulinda «'Inda na-'uno yi kang 'asawa?». Ay! Pinara' niya 'asawa, dinaniwan. Ay di'! Na-buhi si Binahay. Pagka naka-'unawa siya sa kay sarili, naka-'imato'on ('imata), pina'ingana: «Na'an yi kanta 'anak?». «'Anong kanta bay Duy 'anak 'ati

yi kang 'isinaray (saray) yi sa kiling, na-matay yi. Sida ma'aw ni 'inang, ni 'amang, balaw yi basta, kina'on yi 'ayayangan. 'Asan mayamo pag 'ayayangan!». Mag-sabi kuno wadi niya 'asawa: «Haiga tinayakan kanta 'anak?». «Ay! 'Unhun kuno niko? 'Ako Ay! Magka-dala yi!».

Ti bisyo waydi ni Kulinda bin'ul kay 'anak 'ati yabi. Ay 'inda di dinara sa balāy, pinara, dinaniwan, ma-buhi.

Pagka na-sirang, mag-sabi kuno si Kulinda: «'Ati kang mga patar'ari', bul-a dapo!». Tanan sida tinipon. Sida walo kuno mag-tar'ari' ngani hunda si Lukbit, kay sida mag-tar'ari'. Pagka siyon, sabi kuno si Kulinda: «Ay kita ay mamwat kanta 'intos. Ay kanta 'ati'on 'ahan sa kang manugang balāy, 'asan yi kuno ti Manganga'on!».

Kanda tarabaho mag-tar'ari' kinmalap (kalap) sida kayo' mara'isog, tunda ngani mga tuba-labāng, mga kanumay, mga hintay wadi. Kanda binuwat 'intos sida, nag-tarabaho waydi sida para sa kanda sadili tubo' kanda linigid (ligid) para sa kanda.

Sigi, pagka may 'intos sida, 'ati yi 'inati yi nida. 'Agu! 'Inda ngani ay pag salubongun sida 'ayayangan: «Ay si 'Utu' ma'a!». Ay sagot ni Kulinda: «Ay, ho, ngani, 'Inang, 'Amang 'ati yi kami!». Pagka siyon sabi kuno ni Kulinda: «Ay kita» mag-sabi kuno sa kay mga patar'ari'«pandakop kamo babuy, mangiyaw kita, pamayo' paray!». Pa-bayo' sida siyon mag-tar'ari' nangiyaw babuy. «Kanta kuno 'inda, manumsuman (pulitan) kita!». 'Inda ngani pag babuy siyon ngani. Tinipon nida ti 'ayayangan. Ay! 'Inuman pero ti 'ayayangan 'inda yi ngani pag lason ti kanda pag 'intos. Kanda waydi 'inda ay kanda ay tubo' balaw magka-hilo.

'Arambahanan! Ay sabi kuno ti 'ayayangan: «'Ati bay ngani bilang batingan yi!». Ay sagot ni Kulinda: ukon, 'ati 'imaw yi» mag-sabi kuno «ti kwa' marino yi pag 'ambahan!». Ouh! Ti 'ayayangan siyon hintay waya magkara-hilo yi. Mag-'iribugtang siyon. Magka-turog yi. Pero balaw magka-turog, magka-matay yi sida wadi. Ay lason bay!

Ta! Sa kadugayon siyon naka-bubugtang yi ti 'ayayangan sida wadi. Ta! 'Imaw ti mag-mandar ni Kulinda sa kay mga patar'ari'. Dāniw yi ngani sida. Ay mag-sabi kuno ti 'ayayangan: «'Ati, Kulinda, bukon mag-kwa' 'ambahan, batingan yi!». Ay sabi kuno ni Kulinda: ukon 'ambahan 'anod'an yi pag 'ambahan!». Hintay waya! Dāniw ngani.

Ta! Hintay gid, sinukuban yi nida. Sabi kuno ni Kulinda: «Ay! Kanta gid 'usisa'on, kamo 'usisa'on gid 'arani sa sulod balāy! Bagay may na-sawad waya». Ay may na-sawad ngani ma'aw 'ahan sa basad tagahan mag-buduy ti 'ayayangan tunda bay ngani. Nanlalagsan (lagas) yi ngani sida sa dāniw yi ngani sa balawuy. 'Unman yi sida, tunda may 'imaw yi ngani ti bagaw 'inda 'ayayangan : «Taktak batang 'anangi sa kalayawan kami, taktak batang lawa'an!». Tida ti 'unman nag-bu'ol ti 'ayayangan.

Exégèse:

Nakan ngani may labāng ‘anggan ka’inda. Linakarinu nida, nakan ngani ka’inda kita may Sumabitan. Pa-simula sida ni Kulinda tunda ti nagpa-simula may Sumabitan kita, kaya may ‘ugali kita ti Mangyan tunda sida nagpa-simula.

Mythe « L'origine du riz et du maïs » en minangyan

Raconté par bayi 'Ucia, Kararangyan, Juin 1991

Kaybi kuno may duwa ka tawo nag-'asawa. Pagka may dugay dugay nag-'anak sida duwa ka bilog 'anak. Pagkatpus 'anong na-dūra' kanda 'anak. Mag-lumi lang sida pag gurang mag-lumi. Na-tangadan gurangon 'ubandin. Mag-sabi kuno ti gurangon pag 'alaga'on 'inda pag halaman kag 'inda diman pag halaman nanubo sa pū'on sulay. ('unman nanabi kuntay paray kag maïs tunda). Pagka-tapus mag-sabi kuno sa kay 'asawa: "'Inda, 'asawa, hintay pag halaman?", mag-sabi kuno. Mag-sabi kuno: "Ta'o, danga ma-garaw magaraw 'unda, bagay da'ot, parawān" mag-sabi kuno. Pagka na-turog sida mag-'asawa, mag-sabi kuno ti gurangon: "'Inda 'imaw kanyo pag hanapon, kanyo 'anak duwa ka bilog, 'inda 'imaw yi". Tida, mag-sabi kuno siya: "Danga pa-'ūyang, 'aban pamgasan tanan tanan". Ti paray inmuhay 'usa ka pū'on, 'usa ka 'uhay, tida 'i-bingtang nida. Pagka pimamgas sa 'usa ka timpo ngani nida, 'inda pag paray, 'inda pag maïs. 'Usa ka 'uhay paray nag-balik 'usa ka balāy pag tinubas, 'usa ka timpo. 'Imaw waydi kay maïs.

Mythe « Le riz qui s'est enfui » en minangyan

Raconté par bāyi 'Ucia, octobre 1992, à Dangkalan.

'Inda kuno si Malway sida duwa mag-pinsan ni Daldali, magkara-balawan sida duwa mag-pinsan. Kay pinsan nag-gatong 'usa 'usa ka pulod binugas kurang waya bilang baga napa-kwana'an 'unman mayamo'. Kay pinsan mag-yamo' haiga 'usa ka pulod binugas.

Pagka-dugay kay pinsan mag-gatong waydi siya 'usa ka gantang si Daladali. Pagkatapus ti paray grasya karan'unon nabalaw, dinmayik sa suru bubung nanagsag siya, mag-sabi siya : « 'inda di' waydi ginan 'aban kamo balaw yi 'ūya'an no 'una nanman 'ud yi kabag'o 'inda kanyo halaman, kanyo mga paray, 'ud yi 'adok ! ».

Tunda di ginan 'anong 'ud yi hanggan ka'inda tugka, nakan ngani kanta waya pag sabi'on 'ati kaybi ti pa-'ūya, kaybi pag mga tawo kanta diman pag sambiton sa ka'inda katpong pag panahon 'ati pag mga tawo 'ūya'an bay.

Na-'uli yi ti paray tag sa baliwa dipay. Nanabi kuno ti paray ma-sakyan sa kanda sarakyan, mag-sabi kuno : « Ka'inda lang waydi kanda ni Daldali kami pag sunogsunogon sa 'āpuy, mag-'uli yi ! ». Mag-sabi kuno.

Taynguna magpara-tawag mana sida : « Pag balik di' kawo ! » mag-sabi kuno si Daldali. Taynguna waydi taynguna 'unman mag-'uli yi gid. 'Una yi ti mga baka, kambing, manok, babuy, no hintay pag hayop ay mag-tawag kanda mana sa kanda sa grasya paray. Dayi !

Ti nagngyari sa kanda 'inda nanguwang ti 'ido, nanguwang ti kūt', binmalik dapat kay waydi baliw bangi. Binmalik, kay baliw 'ati yi.

Mythe « Origine de la relation *busong* et du rituel *lu'at* » en minangyan

'Idō Gasto, Kararangyan, Février 1993

May gurang-gurang kaybi, gurang yi kay 'ido'. Kay 'ido' 2 ka bilog _____ tunda pag gurang: « 'Idō' kamo 'Idō' panwa', pan-lukutan, ma-'ibog gid daykot! », mag-sabi kuno. « 'Idō' danga magka-taranta (sagutin), danga magka-taranta, 'aldaw sirang manmu'ul kami! ». Ki'ut baga kwa' ga 'uga kuno.

Surip _____ kuno mga 'anak dara' 'uhut pag buwat. 'Ati yi sa basad talon. Pagka ga'ub di' lukutan, nuli yi sa balāy. « 'Idō, 'inday 'Idō' kanmo lukutan ! ». Ti gurang balaw yi mag-hiling, ti tuhud sitay yi _____ : « Aduy 'Idō' salamat 'Idō' 'atay may yi ti daykut ngani may yi lukutan yi ngani ! ». « 'Imaw 'Idō' ! ». 'Inda ka'on ti gurang palibhasa magkaka-'ibug. Ka'on diman ka'on. Ta, pagka ka'on no hintay ngarana, « 'Idō', 'atay 'Idō' bilang 'ugat 'atay sa basad ! », [Pagka sutir pag mga 'anak], « 'Idō' 'atay bilang 'ugat yi ! ». « 'Idō' bukun ! 'Umu' ! ». ['Inda kay sagut sa kay 'ido'] « 'Una waydi 'Idō' 'ugat, kamo 'aban mahal diman ! ». Tunda ginan kaybi ti gurang palibhasa maka-ta'ang 'ati kwa' _____ kanda pag sabi'on 'umu' (pollen récolté par les abeilles) di', balaw 'ugat, 'imaw kay pag kan'on dapat 'atay mabawo yi 'ugat.

No hintay ngarana 'unman nag-duwa ka timpo namatay kay 'Idō'. 'Ud yi, kabitay di'. Hintay gid, 'inda ti mga 'anak ngani mga daraka yi ngani, mag-gamas. Pagka tinutd'an, pinamngasan maïs, pinamngasan paray. 'Inda 'unman mag-tubo maïs, tigbaw, ti paray 'imaw diman. 'Inda ti kutu ga 'ititutug! Ti 'uring bangi, ti 'uring, marigus taynguna, 'unman magka lambungan 'imaw diman ma'aw ti 'uring, ti kutu 'imaw diman. Sirang-sirang pa-rigus 'imaw diman. Magpanganman (tanman) 'imaw diman 'ud may mag-tubu' paray ! 'Unman mag-tubu' maïs, 'una hintay pag halaman 'unman magka-buhi'.

Ta, may bāyi', may bāyi' : « Kamo nguna [mag-kun kuno sa kay mga bāyi'] kamo nguna may laban sa kanyo gurang ! (mag-kun kuno) Bagay kamo mag-sagut, bagay kamo mag-tampalasan (= pag tigbason) no 'aduy pinugpug niyo no 'aliu'ulilu ! ». Ay kabag'o sinmagut ti mga 'anak mag-kun kuno : « Kami bāyi' 'unman (mag-sabi kuno) may laban sa kanmi 'ina' sa kanmi 'ama' (mag-kun kuno) ! Ti kang lang (mag-kun kuno) pag 'i-matun'an sa kanmi 'ido' » mag-sabi kuno. « Haiga? » (mag-sabi kay bāyi'). « Kami kuntay sinugu/mag-kun si 'Idō' panglukutan, siya magka-ta'ang lukutan. _____ mag-kun kang 'aka' : «Danga 'ido' magka-taranta, 'aldaw yi surip manhanap kami! ». Ta surip waya (mag-kun mag-tultul sa kay bāyi'), nanhanap kami _____ nagka-ga'ub lukutan, punu sa 'uhut, ay tinguhul sa kanmi 'ido',

_____ 'ido', kinmisap kay 'ido' kay kamang « 'Idō salamat 'Idō' 'atay lukutan yi 'aw ngani ? ». Ay sagut nimi : « 'Imaw yi ! ». Ay di' mag-tultul sa kay bāyi'. Ka'on nga (mag-kun) si 'Idō', ka'on, pagka ka'on. No hintay ngarana, 'asan nag-tudkan (phon. ?) ka'inda kay bagaw : « 'Atay bilang 'Idō' 'ugat yi ! » pagka na-dugtong (?) yi 'ati ti 'ugat sa basad. Sagot yi kwa' 'aka' : « 'Idō' bukun 'ugat, 'umu' di' ! ». Katiday lang diman kay sagut si 'ido' sa kanmi : « 'Una waydi 'ido' 'ugat, kamo 'aban mahal di waydi ! ». Tida lang (mag-kun) kay bagaw ! ».

« Ay (mag-kun kay bāyi') busung yi tunda niyo ! Na-busungan kamo ! No haiga namaka'on kamo kaniyo 'ugat sa kaniyo 'ido' ? ». « Ay ta'u kuntay sa kang 'aka' ! ». « Hanap kamo rutay, kang 'ina' (kuno) sagda-ha sa pungsu' kamo 'ido', 'ud yi buhi' tunda, 'ud yi sitay, 'itinapuk (?) yi. Malo no sitay waya kaniyo 'ido' sa kay lang rutay 'inday kamang pag mag-haruk kamo, magpa-patawad kamo sa kaniyo 'ido' ! Ay 'ud yi, sa taragu'an yi 'itinapon yi ! Hanap kamo rutay 'inday ka-daka' : hulung, sangbaw, ginpormi, ramit, kumut. Mag-hanap kamo paray 'ag manok ! ». Tida.

Hintay gid, ti mga 'anak balaw napa-bungul sinunud kay bāyi' 'ampang 'ati. Ta ! Hintay gid nanhanap sida paray, namayo sida paray, ti 'iba ginatong, kay sawad 'unman nitabu' sa pag bayo, kay sawad di' binugas 'ati yi sa pungsu' kina'iba'anan niya bāyi'. 'Inday hinurihud (hinulihud ?) sa pungsu' 'inda. « Ka'inday kaniyo hulung hurihidan ka'inday sa 'inda kabay pungsu' _____ ! ». « Sabi kamo sa kaniyo 'ido' : « 'Idō' kami 'una nagkapa-ka'on 'ugat sa kanmo, 'una nagpa-ka'on kawo kanmi mga 'ugat, kami danga pag busunga sa gasa, danga kami pag busunga sa kwa' 'inday tida panghalaman, busunga di' kami sa pa-ūya 'ag danga kami pag busunga sa kutu' ag sa mga 'uring, busunga di' kami sa ma-linis di' kanmi bilog ! ». Katunda.

Ta ! Pagka 'inda napaka-'uri'ud 'ati, sinagdahan 'ati sa pungsu', 'ati ti rutay pag dinara, 'ati pag sinagdahan kay 'ido', 'ati ti lu'at sa pungsu' : « Paniring 'inda ngani pungsu', mag-pungsu' di' 'aban kanmi pa-ūya ! Mag-pungsu' di' ti pasapit 'inda sa tanman ! ». Katida kanda darangin.

'Inda nagka-'uli' sa balāy, dara ti mga rutay, pagka nuli sa balāy. 'Inda kanda bāyi' may sawad waya nag-gatongan yi binugas kanda 'isinagda sa kanda 'ido', 'imaw ti 'ipinarupud sitay sa 'ulu', 'inda sa duwa ka 'anak. Bag'o tunda kay sawad 'isinabug sa balāy, ti nasawad binugas 'ati dinira _____ sa kanda 'ido'. Sinabug tunda mag-kun « 'Agay 'agay di' nga kuno ti pa-saka nida 'una hintay ngarana pag hanap sa pa-ūya man ! ». Tida di' kanda bāyi' 'ampang.

Ebauche de classification par catégories des actes/événements *parawān*

Nous avons relevé quatre-vingt-sept *parawān* dont trente-quatre sont directement en relation avec des actions accomplies habituellement pendant les rituels funéraires (soient inhumation, « enlever les *pintal* », exhumation, « cacher les os » et '*ahaw* pour tous les morts en ligne directe). Une personne qui accomplit une de ces actions hors rituels funéraires se met en situation *parawān*. Nous n'incluons pas ces trente-quatre *parawān*, pour la plupart mentionnés dans les chapitres consacrés aux rituels funéraires. Les autres actes *parawān* sont les suivants :

En relation avec la maison : Dormir dans une maison en construction alors que les montants des cloisons ne sont pas posés ; Chute du charpentier pendant la construction de la maison ; Mettre le feu à sa propre maison ; Maison incendiée.

Relations parents/enfants : Enfants qui empêchent leur mère de manger ; Parents d'une fille qui voient le sang de ses premières règles.

Rapport aux dents et aux cheveux : Avoir ses premières règles avant d'avoir les dents limées ; Repousser la main de celui qui lime, sans le prévenir, car la douleur est trop forte (pour les garçons et les filles) ; Se mordre les doigts volontairement alors que les dents ne sont pas encore limées ; Premières dents qui poussent d'abord en haut ; Naître avec des dents ; Sucrer un doigt quand on mange ; Se couper les cheveux courts ; Huile de coco qui goutte des cheveux huilés après le bain. Hypothèse : les dents sont des os dans la bouche au niveau de la tête, en haut du corps. On grandit physiquement de bas en haut et le *karādwa*' grandit de haut en bas (de la tête aux jointures jusqu'en bas du corps. On meurt de haut en bas (huit rapetissements du contenant du *karādwa*' sous forme animale). Quand les dents poussent d'abord en haut, c'est le trajet de la mort (de haut en bas).

Relations sexuelles entre parents proches (*kararanyan*) : parent/enfant, frère/sœur, oncle/nièce, tante/neveu, grands-parents/petits-enfants, C1, C2, C3, C4.

Etat suicidaire : Souhaiter la mort ; Vouloir être seul/rejeter les autres ; Mettre ses propres vêtements ou objets en morceaux.

Rêves : Uriner ou pleurer et avoir effectivement uriné ou pleuré pendant son sommeil ; D'argent (qui représente l'œil d'un humain).

Actions des animaux provoquées par le *Parawān* : Porc creuse nord/sud (contraire de l'axe levant/couchant), emporte des feuilles pour faire un nid ou son auge sous la maison, fait son « nid » dans un champ cultivé, mange du riz dans un champ ; Truie ou chienne dort dans une autre maison (parente ou non) séparée de sa maison d'appartenance par un cours d'eau ('*ultang sapa*'), surtout si elle fait des allers-retours (on dit que l'animal a enjambé, *nag-lakang*, le cours d'eau) ; Chien creuse sous la maison sans raison ; chien/chienne « hurle à la mort » à plusieurs reprises ; Poule mange un de ses œufs ; Poulet qui caquette à n'en plus finir sur les branches de l'arbre où il dort ; Poulet tué (saigné) se met à chanter ; Chat miaule continuellement en se frottant contre les jambes d'un des membres de la maison ; Tout animal sauvage qui entre dans une maison ; Luciole se pose sur quelqu'un ou entre dans une maison ; Abeille pique quelqu'un ; Termitière se forme sous la maison ; Vêtement ou couverture mangé par un rat/des termites ; Léopard de maison qui défèque sur une personne pendant une activité précise (tissage, vannerie, confection de fourreau de machette...).

En relation avec le champ : Se blesser pendant le défrichage d'un nouvel essart ; Rencontrer un python dans un champ.

En relation avec le cours d'eau Namalayan¹ (située sur la péninsule de Buayayw N° 8 carte 4, p. 60) : Se laver quand une femme a ses règles et laver des vêtements tachés du sang des règles à Namalayan (où le rituel « pour offrir à », *panagdahan*, était autrefois accompli).

En relation avec les rituels (autres que les rituels funéraires) : Toucher la marmite et le van (van = typhon et marmite = fortes pluies, pour le *Parawān*) pendant et juste après les rituels « descendre au *Parawān* » et « faire pénétrer dans l'eau » effectués pour les « incestueux » ; Couper la liane *balugo* qui est le lien avec le *Parawān* sous terre (en relation avec les ancêtres *dāniw*) ; Préparer un plat de poisson ; Cuire un poulet entier dans une maison

¹ Des cousins au 1^{er} degré ont eu des relations sexuelles près de ce cours d'eau.

; Porter des vêtements ou des objets (parures) non Mangyan ; Cuire les aliments dans une marmite (objet introduit par les *damu'ong* « étrangers ») pendant les rituels « offrir aux ancêtres de l'eau » et « offrir aux ancêtres terre » (*'atuy* et *panagdahan*) ; Secouer un arbre, aller dans les jardins et les champs au retour de ces deux rituels.

Récapitulation des occurrences du rituel *dāniw*

Certaines d'entre elles ont déjà été traitées dans ce travail. Cette liste des occurrences du rituel *dāniw* nous indique clairement l'ubiquité de la relation des vivants avec leurs ancêtres dont les ancêtres *dāniw* font partie.

- maladies provoquées par les *labāng* ou les ancêtres '*āpu*' [de l'eau, de la terre, de la mer, du tonnerre, du tremblement de terre ou du *Parawān*] ou les morts 'récents' *kalāg* ou la 'sorcellerie' (ancêtres spécifiques tels que *hiri*' et '*iwa*). Un officiant dit que lorsqu'on effectue le *dāniw*, c'est comme si l'on surveillait les *karādwa*' des humains afin qu'ils ne marchent pas au loin (ne s'éloignent pas du corps).
- veillée du mort. Pendant la veillée, l'officiant accompagne (« dépose/amène » *mag-tibo*) le *karādwa*' à la localité des *karādwa*'. Ce *dāniw* est nécessairement effectué de nuit. C'est pourquoi une personne décédée le matin ne sera inhumée que le lendemain matin. Il faut qu'il y ait une nuit entre la mort et l'inhumation.
- le rituel *paras* après l'inhumation. On pourrait traduire *paras* par « rituel pour rassembler les *labāng* de la maison d'un mort, après son inhumation, dans un pot de terre contenant la pierre *karuray* ».
- avant et après le rituel « enlèvement des morceaux de bois *pintal* » (*hugut pintal*) du dessus de la tombe, habituellement le 5^{ème} soir après l'inhumation.
- avant et après l'exhumation (*kutkut*). Le rituel *dāniw* est accompli la veille de l'exhumation qui a lieu habituellement de jour (le rituel commence le matin). La veille au soir, le *dāniw* « rend sombre le lieu » (*padhuman*) pour que les *labāng* ne voient plus, non seulement la maison des os mais aussi les autres maisons qui participent à l'exhumation, et pour qu'ils ne prennent pas le porc « tué pour être mangé » ('*iniyaw*), c'est-à-dire les nourritures rituelles (principalement viande de porc et riz cuit).
- avant et après le rituel « Cacher les os dans la grotte » *panagohan*.
- avant et après les rituels '*ahaw*, *hamyang*, *mangibog* qui constituent un système rituel proche d'un « culte des ancêtres ».

- pour savoir si une personne ou le riz est *nalyo*. Le *karādwa*’ des humains ou du riz a fuit suite à une grande peur *magka-nalyo*. En ce qui concerne le paddy, quand celui-ci « devient rouge » (*mag-ragang*) i.e. meurt sur pied à cause d’une maladie, le rituel *dāniw* permet de savoir pourquoi [Par exemple, les « ancêtres de la terre » (*Tag daga*’) réclame un échange (*balyo*) qui sera un porc dont la tête et les pieds seront enterrés sur le bord du champ].
- avant tout repas rituel afin que la nourriture ne soit pas mangée par un certain type de *labāng*.
- avant de construire et d’habiter une nouvelle maison.
- incendie de maison.
- lieux *sumabitan*.
- relation sexuelle entre parents proches et mariage entre parents proches (*kararanyan*).
- situations *parawān* qui requièrent un rituel *magpa-ligsik* ou *pa-ligsik* ou bien *mag-dāniw* sa *parawān* dans le tableau récapitulatif des évènements ou actions *parawān*.
- dérouter le vent ou la pluie « recouvrement de la base du ciel » (*pag sukuban pū’on langit*).

Index

- '*āpu*, 24
 - "entrer en relation", 150
 - "honorer les morts", 255
 - ancêtres, 46, 385
 - '*apwan*, 40
 - corps, 350
 - corps/*karādwa'*, 240
 - des morts aux ancêtres, 268
 - du champ, 296
 - élever les ancêtres, 225
 - esprits malveillants (*labāng*), 137
 - karādwa'*, 131
 - logique hiérarchique, 408
 - officiant du *dāniw*, 161
 - polysémie, 403
 - relation constitutive, 137
 - relation opposée '*amot*, 412
 - riz, 288
 - terre, 82
 - vocabulaire de parenté, 84
- abondance, 69, 338
 - "donner tout en gardant", 354
 - ancêtres de la mer et de l'eau, 385
 - appelée, 295
 - attachée, 299
 - clôture de la tombe, 203
 - cuisson rituelle, 229
 - demande aux morts, 264
 - enfermée, 309
 - envie, 167
 - exhumation, 240
 - foyer, 76
 - homologie avec le sang, 383
 - interdits, 301
 - ligotée, 318
 - miel, 219
 - mythe, 286
 - ne pas bénéficiaire, 192
 - offense *busong*, 362
 - offrandes au mort, 220
 - offrandes de riz nouveau aux morts, 334
 - partagée, 354
 - pierre à aiguiser, 208
 - respect des plantes cultivées, 284
 - retour, 357
 - rituel "faire entrer dans la maison", 331
 - rituel "recouvrir", 311
 - vie, 129
- affinité, 100
 - analyse du vocabulaire, 98
 - liste des termes, 84
- affins *Voir* mariage
 - "mélangés à", 125
 - manger avec, 117
 - offensés, 379
 - officiants, 278
 - pratique *hiri'*, 169
 - rituel "honorer les morts", 256
 - rôle rituel, 181
- âge
 - offense, 362, 371
- aîné/cadet
 - branches, 106
 - dissymétrie, 89
 - distinction, 41
 - épis, 289
 - mariage, 380
- aînesse, 89, 95, 100, 101
- amont/aval
 - "tombe", 199
 - comparaison cadavre/champ, 309

- configuration du champ, 305
- façon de moissonner, 325, 327
- façon de planter, 308
- position du cadavre, 134, 190
- amont/aval et levant/couchant
 - opposition, 69, 72, 77
- ancêtre tremblement de terre, 49, 127
- ancêtres de l'eau, 50, 78, 116, 127, 144, 219, 231, 294, 335, 339, 377, 385, 392
- ancêtres de la mer, 116, 118, 231, 294, 335, 385, 389, 399
- ancêtres de la terre, 50, 67, 70, 78, 126, 293, 303, 383
- ancêtres du *Parawān*, 48, 52, 53, 66, 81, 143, 144, 171, 230, 293, 329, 331, 357, 388
- anguille, 116, 173
- articulations, 105, 131, 192
- aval Voir amont
 - champ, 319, 336
- axe soleil levant/soleil couchant, 47, 69
- bambou *bagākay*, 130, 165, 192, 199, 208, 247, 302, 303
- Bangon, 49
- Barraud, Cécile, 26, 90
- Binagaw
 - (rivière-père), 153
- Bināgaw (rivière-père), 48, 279
- Bukid, 49, 136, 211, 394
- cadet, 101
 - occiput, 372
 - riz, 383
- cendre
 - contre esprits malveillants, 139
 - représentation du mort, 292
 - rite funéraire, 205, 214
- centre, 47, 72
- champ
 - 'āpu, 296
- calendrier, 292
- comme un cadavre, 330
- configuration, 305
- de riz, 284
- des ancêtres du *Parawān*, 48
- des *karādwa'* des morts, 133
- homologies, 338
- interdit aux deuilés, 216
- inversion activité homme/femme, 55
- vie du, 129
- Condominas, Georges, 19
- Conklin, Harold, 6, 19, 22, 23, 29, 31, 38, 48, 74, 76, 95, 103, 122, 132, 146, 150, 159, 187, 207, 212, 250, 280, 283, 285, 294, 296, 305, 306, 308, 309, 355, 370
- Coppet, Daniel de, 19, 23, 26, 98, 409
- cordon ombilical, 112, 318
 - bambou, 130
 - coton, 184
 - esprits malveillants, 138
 - souffle, 193
- coton, 18, 76
 - "croix" des plantations rituelles, 302
 - ancêtres de la mer et de l'eau, 394
 - botte rituelle, 321
 - cadavre, 191
 - enveloppe, 278
 - homologie champ/cadavre, 338
 - naissance, 130, 193
 - offense/*busong*, 372
 - perles, 145
 - relation sexuelle et mariage entre proches, 171
 - représentation de l'humain, 214
 - serre-tête, 388
 - souffle, 176, 183, 277
- cousin(s)
 - collatéralité, 90
 - comptage des degrés, 119
 - exhumation, 247
 - gradation, 102

Index

- inceste, 60
- mariage, 107, 115
- officiant(s) des rituels, 278
- parentèle, 103
- règle de mariage, 84
- relation aux morts, 240
- relation sexuelle, 111
- dāniw*
 - ancêtres bénéfiques, 141
 - chemin, 50
 - chemin des *karādwa'*, 211
 - conflits, 163
 - différents types de rituel, 143
 - distincts des *tagalungan*, 171
 - mythe, 420
 - occurrences, 439
 - offrandes de riz vert, 316
 - opposé à *hiri'*, 166
 - paroles rituelles, 159
 - Pierre, 141
 - plantes odoriférantes, 162, 303
 - processus funéraire, 181
 - rituel, 64, 156
 - rituel "descendre au *Parawān*", 174
 - rituel *paras*, 208
 - rituel *sumabitan*, 397
 - rôle, 140
- descendre au *Parawān*, 109, 115, 119, 143, 149, 171, 173, 317, 349, 390
- distinction de sexe, 92
 - adresse, 102
 - ancêtres *dāniw*, 154, 161
 - dormir avec, 81
 - G-1 et G-2, 95
 - germains de G-1, 101
 - rivières, 49
 - riz et maïs, 289
- Dumont, Louis, 19, 408
- espace socio-cosmique, 46
- esprits malveillants, 63, 135
 - 'ayayāngan*, 55
 - cadavre, 187
 - cause de mort, 196
 - chasser, 76
 - clôture de la tombe, 203
 - errants, 351
 - feu, 77
 - inversion temporelle, 67
 - localité, 50
 - mangeurs de cultures, 304
 - nourritures rituelles, 226, 332
 - origine/ mythe *'ayayāngan*, 420
 - placenta, 112
 - relation *'amot*, 251
 - rituel *panagdahan*, 391
 - rituel *paras*, 208
 - rituel *sumabitan*, 397
 - se transformer en, 396
 - végétaux odoriférants, 162
- étançons, 75, 81, 133, 202, 317, 331, 374
- forêt, 144, 148, 156, 209
 - ancêtres *dāniw*, 50
 - animaux opposés à maison, 359
 - esprits malveillants, 165
 - humains (de la), 304
 - karādwa'*, 184
 - levée des interdits de deuil, 217
 - maison des os, 241
- foyer, 76
 - consommation des plantes cultivées nouvelles, 337
 - des ancêtres *dāniw*, 162
 - interdit lié au riz, 301
 - mort, 183
 - nouveau, 76
 - rite funéraire, 205
- Friedberg, Claudine, 283
- funérailles
 - dāniw*, 158
 - exhumation, 130, 239, 251

- exhumation sans corps, 242
- interdits, 66, 182
- long processus, 278
- se laver, 206
- génération, 84, 89, 94, 96, 98, 100, 104, 106, 125, 131, 137, 239, 247, 256, 265, 268, 308, 360, 361, 371, 376, 411
- géographie, 46, 50, 81
- Gibson, Thomas, 18, 57, 136
- gong
 - "cacher les os", 253
 - exhumation, 246, 249
 - faire danser les os, 250
 - nouveau riz, 334
- grand-mère d'origine, 51
- grand-père d'origine, 51
- groupe de parents, 102
- hameau, 56
 - consommation du nouveau riz, 333
 - lien de germanité, 295
 - localité, 386
 - parentèle, 125
 - rituels *panagdahan*, 'atuy, 386
- Hanunoo, 17, 475
- héritage
 - biens, 334
 - terre, 125
- Hertz, Robert, 19, 239, 245, 246, 250, 252, 254, 281
- hiri'*
 - ancêtres en nombres impairs, 166
- Hocart, A. Maurice, 25
- impair, 406, *Voir* opposé à paire
 - ancêtres *hiri'*, 166, 178
 - tiges de paddy, 324
- inceste *Voir kararanyan*
- inondation, 50, 96, 110, 112, 118, 168, 171, 366, 383, 396
- interdit, 66
 - affins, 100, 379
 - après rituel *sumabitan*, 400
 - après rituels *panagdahan* et 'atuy, 393
 - cuisson rituelle, 227
 - de mariage, 107
 - exhumation, 198
 - lié au deuil, 215
 - lihi'*, 182
 - magka-nalyo*, 348
 - maison du mort, 185
 - manger avec, 117
 - moisson du riz, 329
 - os enveloppés, 251
 - riz, 313
 - semences, 301
 - village, 55
- interdits
 - communs aux funérailles et rituels agraires, 339
- Iteanu, André, 23
- Itturalde, Encarnacion, 76
- Jamous, Raymond, 26
- jarre, 193, 208, 387, 388, 420
- Kaguray, 49
- Kapferer, Bruce, 24
- karādwa'*
 - chemin, 211
 - cycle, 407
 - cycle funéraire, 279
 - définition et traduction, 129
 - du riz, 296
 - effrayé des humains, 346
 - effrayé des plantes cultivées, 352
 - huit morts, 255
 - localité de celui des morts, 133
 - mort, 183
 - mouvements de la relation, 411
- kararanyan* ("inceste"), 41, 53, 107, 112, 115, 147

- Kasberg, Robert, 22, 23, 48, 57, 112, 155, 283, 356, 386
- Lambrecht, Francis (SVD), 19
- langues Mangyan, 29
- levant/aval, 69
- liane, 48
- localité, 126
 - chemin des *karādwa'*, 210
 - cousins, 335
 - karādwa'*, 133
 - morphologie, 57
 - relations, 56
 - riz, 287
 - source, 56
- Lopez, Violeta, 57
- Lumintaw (rivière-mère), 49, 144, 153, 171, 212
- Macdonald, Charles, 18, 123, 379
- maison, 56, 284
 - "faire entrer le riz dans la maison", 331
 - abondance, 81
 - ancêtres *dāniw*, 160, 162
 - busong*, 365
 - chemins barrés, 185
 - contenant funéraire, 195
 - corps, 74
 - dans le champ, 315
 - dans l'espace socio-cosmique, 81
 - des morts, 133
 - des os, 241
 - du cadavre, 199, 202
 - du riz, 288, 311, 329
 - échelle/mère du riz, 291
 - esprits malveillants, 136, 165
 - grotte funéraire, 253
 - hameau, 125
 - karādwa'* enfui, 351
 - monticule, 369
 - naissance issue d'un inceste, 112
 - nouvelle, 63
 - opposée à forêt, 359
 - paiement aux ancêtres de la terre, 70
 - parawān*, 77
 - perles du *dāniw*, 158
 - permanence, 354
 - relations, 79, 81, 82
 - rituel "faire entrer dans la maison", 217
 - rituel "honorer les morts", 261
 - rituel "se prosterner", 368, 374
 - rituel *dāniw*, 75
 - rituel du maïs, 66
 - rituel funéraire *paras*, 208
 - sortie du cadavre, 196
 - veillée du mort, 187
- manger avec, 115, 116, 123, 124, 155, 234, 253, 268, 279
- mariage
 - cérémonie, 121
 - conception *mangyan*, 126
 - distinction de sexe, 101
 - entre affins, 120
 - entre cousins, 108
 - hameau, 56
 - interdits, 107
 - règle, 84
 - relations incestueuses, 108
 - rencontre entre les deux familles, 122
 - rituel "descendre au *Parawān*", 171
 - sang, 111
 - service matrimonial du futur époux, 121
- Mauss, Marcel, 18, 19
- mère du riz
 - définition, 292
 - foyer, 76, 228
- mères du riz, 291, 295, 298, 300, 339, 354
- minangyan, 29
- Miyamoto, Masaru, 22, 24, 66, 95, 169, 187, 197, 283

- monde (inversion), 55
- monticule, 300, 302, 305, 306, 309, 310, 317, 319, 327, 338, 342, 360, 366, 371, 378, 381
- morts, 21
- autorité, 377
 - Bināyi, 283
 - cadavre, 192
 - de l'anonymat à l'ancêtre, 268
 - éloignés, 185
 - étranglent, 110
 - homologie avec le riz, 283
 - huit morts, 255
 - inversion temporelle, 67
 - karādwa', 132
 - localité, 47
 - maladies, 137
 - malédiction, 373
 - mariage, 121
 - offense *busong*, 362
 - offrandes, 220, 229, 242
 - relations particulières, 236
 - rituel "honorer les morts" *'ahaw*, 256
 - rituel du nouveau riz, 332
 - souffle, 158
 - système global, 23
- mythe
- dāniw*, 420
 - esprits malveillants, 135
 - fondateur de la prohibition de l'inceste, 50
 - fondateur/esprits malveillants, 55
 - mariage entre G-2 et G0, 120
 - origine du riz et du maïs, 284
 - riz morcellé, 286
- Nagsabi'an, 49
- naissance *Voir* placenta
- bambou, 322
 - Bināyi, 214
 - comparaison à la mort, 193
 - composantes de la personne, 130
 - inceste du mythe, 52
 - ordre/offense, 381
 - position des os exhumés, 252
- néfaste, 65, 66
- noms de famille, 62
- offrandes
- ancêtre étançon, 317
 - ancêtres *dāniw*, 155
 - ancêtres de la mer, 118
 - ancêtres de la mer et de l'eau, 388
 - grand-père et grand-mère d'origine, 53
 - morts, 133, 137, 220, 236, 237, 259, 335
 - pour le chemin des *karādwa'*, 210
 - quand offense, 369
- os
- exhumation, 239
 - lame de fer, 340
 - localité, 82
 - maison, 241
 - placement dans la couverture, 247
 - poutre faîtière, 74
 - rituel "cacher les os", 253
- paire, 124, *Voir* opposé à impair
- ancêtres *dāniw*, 144, 154
 - 'āpu*, 404
 - gongs, 334
 - poutres faîtières, 82
 - riz/maïs, 318
 - riz/viande, 224
 - tiges de paddy, 323
- PANAMIN, 57
- Parawān*, 48
- parenté
- liste des termes, 84
 - vocabulaire de la consanguinité, 89
 - vocabulaire de l'affinité, 98
- parentèle, 17, 56, 63, 102, 107, 115, 120, 125, 137, 167, 179, 213, 223, 229, 238, 239, 253, 379, 383, 386
- perles, 120, 139, 143, 153, 351

- "paiement", 118
- ancêtres de la mer, 388
- comptage, 33
- couleurs, 146
- différents types, 145
- esprits malveillants, 139
- extérieur, 288
- inceste, 118
- karādwa'*, 359
- longueurs des fils, 147
- obligation de porter, 388
- offense envers un plus jeune, 350
- offrandes aux morts, 193, 259
- pendant le rituel *dāniw*, 157
- pour les os, 241
- prestation, 348, 363
- relation entre proche suivie d'un mariage, 171
- remplacent le corps, 175
- rituel *dāniw*, 145
- rituel *dāniw* après l'inhumation, 185
- rituel *dāniw* après l'inhumation, 214
- rituel *sumabitan*, 397
- transmission du *dāniw*, 149
- Pierre à aiguiser, 208, 292, 298, 340, 353, 354
- pierres
 - abondance, 337
 - ancêtres *dāniw*, 50, 144
 - cuisson rituelle de la viande, 232
 - fendues du foyer, 299, 354
 - grottes funéraires, 63
 - onction de sang, 335
 - rite funéraire, 214
- piliers de fondation, 52, 68
- pilipino, 18
- placenta, 50, 82, 114, 130, 138, 204, 205, 318
- poisson
 - ancêtres de la mer, 116
 - interdit, 394
 - mythe d'origine, 51
 - nourriture quotidienne, 225
 - offrande, 220
- porc
 - cuisson rituelle, 231
 - esprits malveillants, 208
 - inceste, 111
 - interdit *parawān*, 77, 376
 - nourriture des esprits malveillants, 138
 - requin du *Parawān*, 48
 - rituel "manger avec les porcs", 116
 - rituel "saigner", 294
 - rituels funéraires, 225
- Postma, Antoon, 55, 417
- poulet
 - comparaison avec le *karādwa'*, 131
 - esprits malveillants, 206, 208
 - offrandes aux ancêtres *dāniw*, 155, 335
 - par opposition au porc, 278
 - relation/ancêtres *dāniw*, 149
 - rituel "pour balancer", 376
 - rituel "saigner", 294
 - rituel *kuwit*, 217
 - rituel *sumabitan*, 398
 - séparation novice/officiant du *dāniw*, 152
- poupée, 335, 339
- poutres faîtières, 74, 82, 195, 202
- procès, 169
- pū'on*, 48, 61, 68, 71, 168, 206, 284, 285, 289, 295, 300, 319, 324, 329, 335, 372, 385, 388, 432
- radeau, 118, 288
- relation 'amot, 125, 167, 168, 184, 251, 330, 355, 386, 411
- résidence, 55
 - ancêtres *dāniw* et *tagalungan*, 171
 - changement de règle, 58
 - des "de la terre", 67
 - dissymétrie, 122
 - du nouveau couple, 124
 - esprits malveillants, 63, 351

Index

- funérailles, 126
- localité, 127
- localité des morts, 258
- Revel, Nicole, 18, 22, 35, 129, 284
- rituel
 - définition, 25
- rituel *panagdahan*, 53, 231, 294, 335, 385, 389, 399
- riz
 - "mères du riz", 291
 - "trempé", 388
 - abondance/cuisson rituelle, 231
 - abondance/morts, 283
 - Bināyi, 290
 - botte rituelle, 318
 - cheveux courts, 348
 - comme une personne, 355
 - continuum, 224
 - cuisson rituelle, 224
 - esprit enfui, 352
 - fermentation, 388
 - karādwa'* des morts, 134
 - mesure de riz *pasong*, 243
 - moisson, 324
 - mythe, 286
 - notion de manque, 226
 - nouveau foyer, 76
 - nouvelle maison, 71
 - offrande aux morts, 223
 - origine, 284
 - plantations, 300
 - récolte/piliers de fondation, 69
 - rituel "recouvrir", 310
 - rituel "saigner", 295
 - rituel du "riz nouveau", 332
 - riz *mangyan*/perles, 146
 - vocabulaire, 284
- sang
 - "relation sang", 111
 - abondance des plantes cultivées, 383
- Bināyi, 212
- blessure, 184
- composante de la personne, 129
- dāniw*, 149
- inceste, 116
- karādwa'* des plantes, 359
- labāng*, 138
- lien de parenté, 104
- mère et père, 112
- naissance issue d'un inceste, 52
- parawān*, 194, 198
- relation '*āpu*, 404
- rituel "saigner", 294, 297
- semences, 295, 296
- signe de la mort, 184
- souffle, 184
- sexe *Voir* distinction
- signes, 67
- société
 - "tous les Mangyan en un lieu", 57
 - ancêtres, 407
 - bannissement, 170
 - catégories, 46, 50
 - cosmos, 46
 - dāniw*, 179
 - en danger par l'inceste, 168
 - entière, 385
 - Hertz, 250
 - mariage entre cousins C1, 115
 - mise à l'écart, 126, 365
 - principes structurants, 81
 - relations sociales, 84
 - riz, 283, 316
- souche, 318, 321, 329, 338
- souffle
 - naissance, 193
- source, 48, 55, 63, 81, 115, 136, 153, 160, 162, 171, 177, 183, 199, 258, 278, 313, 392, 421
- suicide, 52
 - pendaison, 118

Index

- surnaturel, 23
- Tao-buid, 19
- tissage
 - humanité, 377
 - mort, 185
- tissu, 18
 - échanges, 49
 - offense/*busong*, 374
 - os, 248, 279
 - porté, 266
 - stock, 259
- tonnerre, 50, 52, 75, 119, 127, 144, 248, 310, 317, 331, 339
- topographie, 54
- uxorilocalité, 58, 124, 127
- village
 - Dangkalan, 57
 - interdit, 55
 - morphologie, 56
 - riz, 381
- Weiner, Annette, 355, 412

Glossaire¹

A

‘*abagat* : mousson, saison des pluies.

‘*abagat babāyi* : « mousson femme », vent de mousson du sud, pluies régulières durables.

‘*abagat lalāki* : « mousson homme », vent de mousson du sud-ouest, pluies fortes et averses.

‘*abukay* : couleur blanche pour les poulets.

‘*aka* : ainé.

‘*adahiyo* : court discours en vers.

‘*adok* : beaucoup, en grande quantité.

‘*agaw* : arracher des mains ; prendre le conjoint consentant à son conjoint.

‘*agdan* : échelle pour monter dans la maison sur pilotis.

‘*agong* : gong qui se joue par paire.

‘*ahaw* : rituel honorer les morts.

‘*alad* : barrière.

‘*alaga'on* : prendre soin de, s'occuper de, élever.

‘*alibuyug* : une espèce de bourdon.

‘*aliputong* : tison de bois.

‘*alukati* : lombric.

‘*alulunan* : placenta.

‘*alunot* : anguille d'eau douce.

‘*ama* : père ; *mag-tal-'ama'* : relation entre un père et ses enfants.

‘*ambahan* : poème de sept pieds en vers.

‘*amihan* : vent du nord ou nord-est, alizé.

‘*amot* : mélanger à.

‘*anay* : termite.

‘*anting* : amulette.

‘*anak* : enfant.

‘*an'gungan* : bambou du contenant funéraire.

‘*ani/pag-'ani* : moisson du riz.

‘*antics* : antiquités (emprunt anglais).

‘*antitibud* : libellule.

‘*anyanyabsug* : un espèce de grenouille.

‘*apong* : accord temporel, temps requis.

‘*apsong* : punaise du riz.

‘*āpu* : ancêtre; relation.

‘*āpwan* : terme d'adresse entre les ancêtres *dāniw* et les officiants.

‘*āpu'āpu'an* : tous les ancêtres.

‘*apuy* : feu.

‘*araw* : jour.

‘*arayo* : loin.

‘*arani* : près, proche.

‘*araranyan* : panier à récolter.

‘*ari* : cadet.

‘*aripudwan* : occiput.

‘*asa* : aiguiser.

‘*asa'an* : pierre à aiguiser.

‘*asayan* : laid, grossier, maladroit.

‘*asaydan* : sentir, ressentir, percevoir.

¹ Nous n'avons pas inclus les termes donnés dans l'ébauche de la grammaire (p. 32) tels que les indices personnels, les marqueurs, etc., ni les plantes et leur référence latine.

'*asawa* : époux ; *mag-'asawa* : relation de mariage, couple, se marier.

'*asin* : sel.

'*aswang* : un type d'esprit malveillant.

'*atang* : barre de traverse (plancher).

'*atay* : foie.

'*atlo* : cousin au 3^{ème} degré.

'*atuy* : rituel pour les ancêtres de l'eau.

'*arwa* : cousin au deuxième degré.

'*awa* : compassion.

'*ayat* : amende.

'*ayaw* : partager.

'*ayayangan* : esprits malveillants mythiques.

B

ba'ag : pagne.

babad : (faire) tremper.

bābaw : 1. amont. 2. au-dessus, sur.

baka : vache (emprunt espagnol *vaca*).

bagaw : parole, mot au quotidien ; parler.

baghit : ligne de moisson.

bag'o : nouveau, nouvelle ; avant de.

bahad : pointe d'un morceau de bois, d'une branche, d'une lance.

balabag : perpendiculaire, en travers de la course du soleil (syn. *balitang*).

balatik : piège à porcs sauvages et autrefois à cerfs.

babayi : femme, féminin, femelle.

babuy : porc.

bagākay : une espèce de bambou.

balaw : ne... pas ; *mag-balaw* : bouder.

balawuy : véhicule des ancêtres *dāniw* ; oiseau au vol rapide.

balāy : maison.

balāy-balāy : quasi-maison.

balāy bangkay : maison du cadavre (tombe).

balāy but'ol : maison des os.

balāy pangawahan : maison des morts honorés (rituel '*ahaw*).

balāy tinugas : maison de bois dur : la grotte des morts.

balayi : affins d'affins.

balaynon : de la maison, domestique.

balik : revenir, retourner.

baliktad/balistad : à l'envers, inverser.

balitang : en travers.

baliti' : une espèce de ficus.

baliw : du côté de.

baliw-baliw : de chaque côté, à chaque extrémité.

baliw-sanga : cousin au 4^{ème} degré.

balon : provisions de nourriture.

balukas : chemise brodée des hommes.

balugo' : une espèce de liane.

balulang : panier courant en feuilles tressées de palmier.

baluto' : pirogue à deux balanciers.

balyo : échange.

bangbang : blessure provoquée par des esprits malveillants.

bangkas : tresse.

bangkaw : lance en bambou à pointe de fer.

bangkay : cadavre.

bangi : riz « brûlé » du fond de la marmite.

bangsiw : riz, maïs ou légumineuses cuits moisis.

bantuyan : longeron.

bāpa' : frère du père et de la mère, époux de la soeur du père et de la mère, neveux et nièce pour un homme.

baribidan : torsadé, entrelacé.

barot : demi-noix de coco évidée de sa chair, qui sert de récipient.

barsa' : radeau.

baryo : village (emprunt pilipino).

basa' : mouillé.

basad : intérieur, chair.

basi' : riz fermenté et moisi (offrande aux ancêtres de la mer et de l'eau).

basta : même si (emprunt espagnol) ; *basta-basta* : n'importe quoi.

bat'angan : poutre de fondation du plancher.

batas : lois, règles.

bato' : pierre (terme générique).

bawag : égoïste sur le plan de la nourriture.

bawal : interdit (terme générique).

bawas : en moins, enlevé.

bawo/ma-bawo : nauséabond.

bay'a : négliger.

bayaw : germain de conjoint, conjoint de germain.

bāyi' : soeur du père et de la mère, épouse du frère du père et de la mère, neveux et nièce pour une femme.

bāyi' : arc.

bāyi-bāyi' : quasi-arc.

bayo : piler.

bay'ong : sac personnel en vannerie fine.

bibig : bouche.

bilas : conjoint de germain de conjoint.

bilin : conseil ; *pamilin* : donner des conseils.

bilog : corps, une unité de.

binaladaw : contenant en palmes tressées de cocotier ayant une forme triangulaire.

bingbing : mot familier pour clitoris (*tinggil*).

binhi' : semences (terme générique).

binugas : riz décortiqué.

birat : vagin.

bisa : effet, efficacité ; *ka-bisa'an*.

bisog : vigueur, rapidité.

biyag : blessure.

biyi'on : appeler le *karādwa'* d'un enfant.

boundary : frontière, limite (emprunt anglais).

boxe : boîte (emprunt anglais).

bu'at : faire, fabriquer.
bubon : source aménagée.
bubud : mettre les grains dans les poquets.
bubudan : panier qui contient les grains à planter.
bubung : toit.
bukag : un épi de maïs.
bukal : source.
buku' : soixante fils de coton.
bugkus : botte, gerbe, paquet attaché.
bughat : fatigué, affaibli par un accouchement, une maladie.
bugol : œdème provoqué par l'irrespect d'un affin direct.
bugtang : poser.
bug'ung : enrrouler.
bugtas/'ugtas : (se) casser.
bugway : fil de perles de la longueur du cou au plexus solaire.
bugya : paresse.
buhawi : tornade.
buhi' : vie ; vivant.
buhok : cheveux.
bulag, burulagan : séparation, divorce.
bulawan : perle dorée ; couleur doré.
bulkan : volcan (emprunt pilipino).
buli : derrière, fesse.
buli'an : « derrière », bas du champ.
bunang : fil de coton.

bunga : noix d'arec.
bunggo' : riz sur pied, paddy (syn. *pū'on paray*).
bungot : barbe des humains et du maïs.
bungsudan : un type de jarre.
bu'ol : prendre (générique).
bu'ot : raison, jugeotte, volonté.
busag : défaire un noeud (syn. *lubad*).
buskad : égrener les épis de maïs ;
binuskad bukag : épi de maïs égrené.
burak : fruits (générique) ; coton.
busong : offense d'un plus jeune envers un plus âgé.
busul : chair des fruits.
buslut : trou.
buranday : veuf, veuve.
burus : cri pour chasser les porcs.
butir : grain; une unité de ce qui est petit et rond (perle, etc.).
butngol : nœud.
but'ol : os, graine, toute partie dure interne.
but'ol bubungan : poutre faîtière du dessous.
butlākan : soleil levant.
buyat/ma-buyat : lourd.

K¹

kabalayan : groupe de maison, hameau.
kagang : crabe d'eau douce.

¹ Le /k/ a été placé après le /b/ comme dans l'alphabet des langues philippines dont la consonne /c/ est absente.

ka- 'ibahan : compagnon (« personne qui accompagne ») ; racine *'iba*.

kalāg : « esprit » des morts éloignés.

kalap : mélange constitué de divers éléments (végétaux et objets).

kalawit : flèche en bambou à pointe de fer.

kaldero : marmite.

kalhi'an : interdits du riz (racine *lihi'*).

kaluwashuwasan : jointure, articulation.

kamag- 'anak : famille nucléaire (emprunt pilipino).

kamalay : maisons voisines.

kamangi : basilic.

kamangyanan : tous les Mangyan, « société ».

kambing : chèvre.

kami : nous exclusif sujet.

kan'akan : célibataire de sexe masculin.

kanaway : vent du nord ouest.

ka'on : manger.

kaput : cire d'abeille.

karabaw : buffle domestique (emprunt pilipino *kalakaw*).

karādwa' : « plusieurs deux », esprit.

karādwahan : localité des esprits des morts.

karamanggadon : prestation de fils de perles.

kararanyan : relation sexuelle entre proches.

karaw'an : centre, milieu.

karigpiyan : côtés les plus longs de la maison (façade et arrière de nos maisons), en amont et en aval.

karuray : lieu où sont rassemblés les esprits malveillants d'un mort.

kasaba : procès.

katawohan : parentèle (« humains en relation », « fait d'être humain »).

katsa : cotonnade blanche.

katubo' : qui a grandi/poussé en même temps.

ka- 'uya'an : prestation de perles pour avoir provoqué la honte.

kawing : copulation des chiens.

kay'a : honte ; *mag-kay'a* : honteux.

kayo : bois.

kinaban : guimbarde en bambou.

kinud : avoir des relations sexuelles.

kita : voir.

kita' : nous inclusif sujet.

kiyawuy : anticiper le résultat d'une action, qui apporte quelque chose, provoquera le contraire.

konektado : en rapport, connecté (emprunt espagnol).

kutkut : creuser ; exhumation.

kukus : avocat, aide.

kudus : croix.

kuga'on : étrangler.

kugtun : mérrou.
kugun : imperata cylindrica.
kumara'on : mangeurs de cultures.
kumot : couverture tissée.
kundiman : cotonnade rouge vif.
kurang : insuffisant, manque.
kurkuro' : une espèce d'oiseau dont le cri est un signe des morts.
kurusay : onomatopée/cri pour appeler les poulets et les esprits/*karādwa'*.
kusol : galanga camphré.
kuti : chat.
kuwit : rituel pour qu'un veuf, qui se remarie, se sépare de sont conjoint défunt ; chiquenaude.
kuyog : suivre

D

da'an : ancien, vieux.
dakop : attraper.
dāga' : terre.
dāgat : mer.
dagta' : tache indélébile.
da'ig : bûche de bois qui se consume lentement la nuit dans le foyer.
dala : peur
dalan : chemin.
daldalo : termite reproductrice.
dali : rapide.
dalugdugan : une espèce de champignon.

damu'ong : migrants chrétiens, étrangers.
danga : ne ...pas.
dangkalan : une espèce d'arbre.
dangin : fabriquer de façon fictive (par les ancêtres *dāniw*).
dāniw : ancêtres bénéfiques.
danum : eau.
da'ong/du'ong : venir/arriver par la mer, aborder.
da'ot : néfaste, mauvais, détruit.
dapog : cendre.
dapogan : foyer.
daraga' : célibataire de sexe féminin.
daragon : dragon (emprunt espagnol).
darangin : invocation.
dasag : morceaux de viande choisis pour offrir aux morts.
dayami : paille/chaume, partie de la tige du riz restée dans le champ après la moisson.
dayamihan : champ de riz récolté.
dilikado : grave, sérieux (emprunt espagnol).
dāwa : millet.
di'/diman : aussi.
di'it : petit.
dipay : rive, de l'autre côté de la mer.
dubdub : poitrine.
dugang : ajout.
dugō' : sang ; *magka-dugo'* : parent d'un même sang ; 2. avoir ses règles.
dug'on : « saigner » (rituel)
duhol : pousser.

dulaw : se mêler de, surprendre (des ancêtres vers les humains).

dulum : obscur.

dungan : agir/être ensemble.

dunong : savoir, connaissance.

dupa : une brasse.

dura : perdre.

duros : vent.

duwa : deux.

duyan : hamac.

G

ga'an/ma-ga'an : léger.

gaha' : fenêtre.

galang : bracelet tressé avec des fibres végétales.

galang : respect (emprunt pilipino très souvent employé), (syn. *tahud*, *dahan*).

gamason : champ en défrichage.

gantang : mesure de trois litres.

gapus : attacher.

gata' : lait extrait de la chair de noix de coco rapée.

gatong : faire cuir (avec de l'eau) du riz, du maïs, des tubercules ou des bananes plantains.

gihok : fouler le riz au pied.

gin : venir de, de.

ginata' : cuire un aliment avec le lait extrait de la chair de noix de coco rapée.

ginahat : rituel prendre et amener au

gitara : « guitare » à quatre cordes.

git-git : « violon » à trois cordes.

grasya : grâce (emprunt espagnol).

gulay : faire cuir de la viande.

gulo : désordre, confusion ; *ma-gulo* : troublé, dérangé, désorganisé.

gunaw : inondation.

gupas : couper.

gurang : parent (père et mère), adulte.

gurangon : vieux.

gurong-gurong : grelot d'origine chinoise.

H

habig : hanche, flanc.

habigan : côté d'un champ, versant d'une montagne.

habol : tissage.

hagkus : ceinture de rotin.

halaman : plantes cultivées.

halili : remplacement, substitution.

hambay : rituel 'ahaw honorer les morts sans maison des morts.

hamintang : rituel 'ahaw honorer une partie des morts (syn. *hamyang*).

hampang : discuter, converser, palabrer.

hamyang : voir hamintang.

hampangangan : palabre, discussion publique.

harop : souffle.

hawili : une espèce de ficus.

hawud : ceinture de fil de coton, de tissu ou d'écorce.

haya : veillée.

hayin : servir les nourritures rituelles.

hayop : mammifères.

hidugo : prestation de fils de perles pour violence physique avec saignement.

hilamon : mauvaise herbe (herbe à désherber).

hiling : vision ; voir, regarder.

hilot : massage ; *panghilot* : sage-femme/rebouteux.

hinakit : prestation de fils de perles pour violence physique sans saignement.

hinalyo : rituel pour ramener le *karādwa* d'un humain.

hinilba : prestation de fils de perles pour menaces verbales.

hinuyo : excuses publiques.

hirak : envie.

hiri' : ancêtres en nombre impair dans une pierre.

hugut : enlever, arracher, déraciner ; arrêter, stopper un fil ; tirer pour resserrer.

hulog : tomber (syn. *lagpak*).

hurus : poutres de fondation du plancher.

husay : en ordre, rangé ; arrangé, résolu.

huwad : copier, imiter.

I

'iba : autre.

'ibas : pourrir, se putréfier, se décomposer.

'ibog : amour.

'ikog : queue.

ido : chien.

'idō : grand-mère, petits-enfants pour une femme.

'igpil : tenir un fil de perles avant le rituel *dāniw*.

'ila/ma-'ila : farouche.

'ilis : changer.

'imon : jalousie.

'imulas : nettoyer avec les mains.

'ina : mère ; *mag-tal-'ina* : relation entre une mère et ses enfants.

'inggit : hurler.

'ina'ina kamang : pouce de la main.

'in'ina lulud : pouce du pied.

'init : soleil ; chaleur.

inkanto : êtres qui résident sous la terre et désirent se marier avec les humains (emprunt espagnol *encantada/encantado*).

'irang : avarre.

'isālpān : soleil couchant.

'isdan : ce qui est mangé avec le plat (tubercules, bananes plantains, maïs ou riz).

'isip : pensée.

'isog : colère.

'iyaw : tuer un animal domestique pour le manger.

'iyapot : tenir (terme générique).

'iyay : insectes.

'iyuk : palmier à sucre utilisé pour le sagou.

L

laban : se battre ; *ka-laban* : ennemi.

labāng : esprit malveillant.

labay : épaule.

labong : feuille.

lakang : enjambement.

lakaw : marche ; *mag-lakaw* : marcher.

lakawan : chemin.

lakī : grand-père, petits-enfants pour un homme.

lagban : panne qui soutient les chevrons d'un comble dans une charpente.

lagpak : tomber (syn. *hulog*).

lahok : mélanger (syn. *lukay*)

lahub : passer des aliments au-dessus du feu.

lalaki : homme, masculin, mâle.

lalaw : offrande d'un cocotier au mort.

lambong : chemise brodée des femmes.

landay : un défunt conjoint provoque la mort de son conjoint car irrespect des interdits funéraires.

langaw : mouche.

langit : ciel.

la'on : grand, gros.

latuy : cru, vert.

lāwud : aval.

lawūd : haute mer.

lawuy : passer.

layang : vol.

lay'aw : sans conjoint.

layi : tradition.

layis : cour.

layong : desséché.

layunin : coutume, tradition.

li'a : gingembre.

libak : ragot.

libog : mélanger.

libu'an : pièce d'écartement du métier à tisser.

likud : dos.

lihi' : interdit (maladie, deuil, accouchement, plantes cultivées).

lihim : secret.

lingga-lingga : contenant funéraire de type maison.

linggon : cotonnade bleu foncé.

lingob : mur.

linti' : tonnerre.

lu'at : se prosterner.

lubad : défaire un noeud (syn. *busag*).

lubay : faiblesse.

lubkanon : riz vert grillé et pilé.

lūbong : tombe ; enterrer.

lubōng : ancêtres qui permettent uniquement de voir et d'éviter les esprits malveillants.

lubuk : plantoir.

lubus : transmission de la connaissance *dāniw*.

lukay : mélanger (syn. *lahok*).

lukban : pamplemousse.

lukib : grotte.

lukob : peau.

lukutan : une espèce d'abeille.

lugar : localité (emprunt espagnol).

lulud : pied, jambe.

lun'os : faim ; *ma-lun'os* : avoir faim, affamé.

lus'ay : lustrer.

luto' : mûr ; cuit.

luwak : grand panier de stockage temporaire.

luwas : extérieur.

M

ma-biro' : foncé, noir.

mag-ka'on : manger.

magpa-ka'on : donner.

mag-linis : nettoyer.

mag-panagom-sirong : humble, modeste (*sirong* : dessous, en dessous).

mag-tal'anak : famille nucléaire.

ma-irang : avarre.

ma'is : maïs.

malambong : après-midi.

malay : conscience, se rendre compte.

ma-lagti' : clair, blanc.

ma-linis : propre.

malway : lent.

mana : héritage.

manganak : accoucher, avoir un enfant (hommes et femmes).

manggad : prestation de perles enfilées.

mangibog : aimer (une personne).

mangingido : chasser ; racine *ido* : chien.

manok : poulet ; oiseau.

manog : préfixe « faire l'action exprimée par la racine ».

manta : cotonnade noire.

manugang : beaux-parents.

mapū : parents de G-/4.

marayaw : clair, lumineux.

ma-rino : beau, belle.

marō : pollen du riz.

ma-saya : joyeux.

mata : œil.

matay : mourir ; *kamatayon* : mort.

may : avoir.

may'imaw : avoir.

mayad : bien, bénéfique.

minsang : mélanger ; parfois, quelque fois.

N

nalyo : le *karādwa'*/esprit est parti de l'humain vivant, de la plante, par peur.

nayi : chair.

niyōg : noix de coco.

nayong : prononcer des murmures prolongés « humhummm » ou fredonner (syn. *humhum* ou *ruhum*).

ngarut : grincer des dents.

ngut : onomatopée du son émis par les esprits malveillants.

P

- pa-bara* : rituel porter le cadavre et les os enveloppés.
- padlaw* : annonce d'une mort (racine *dulaw*).
- padluman* : obscurcir, assombrir.
- pa'ig* : riz cuit.
- pa-ligsik* : rituel *dāniw* pour les actes *parawān*.
- pamalayi* : rencontre entre les parents des futurs époux.
- pamag'o'an* : rituel du nouveau riz.
- pamanglo'* : parfum ; *ma-banglo'* : parfumé.
- pamara'/para'* : ancêtres qui aident uniquement à guérir des maladies.
- pamgas* : plantation.
- pamgasan* : étoile.
- paminhi'an* : rituel en faveur des semences.
- pamyus* : prononcer le son « ksiii » pour appeler les ancêtres *dāniw*.
- panagdahan* : rituel pour les ancêtres de la mer et grand-père et grand-mère d'origine.
- panago'an* : rituel cacher les os.
- panāgombaliw* : se transformer temporairement.
- panangbayon* : fredonnement des paroles du *dāniw* (racine *sangbay*).
- pandag* : rituel pour les incestueux.
- pangaka'an* : tous les aînés.
- pangalubwan* : panier rituel de la moisson.
- pangutkutan* : exhumation (racine *kutkut*).
- panlubusan* : rituel de transmission de la connaissance *dāniw*.
- paniring* : faire comme.
- panulung* : côtés les plus courts de la maison du côté du soleil levant et du soleil couchant.
- pa'ong* : folie.
- pasay* : plein de, entièrement.
- pasong* : mesure de 75 litres (riz).
- parabyab* : rituel osciller.
- paras/pamarasan* : rituel pour rassembler les esprits malveillants dans un pot de terre.
- pāraw* : disparaître.
- parawān* : monde souterrain, actes interdits en rapport aux morts et autres.
- paray* : riz sur pied, paddy, riz non décortiqué.
- parayan* : champ de riz.
- paris* : paire (emprunt espagnol *pares*).
- partido* : parents (emprunt espagnol).
- parugpu'* : transmission des ancêtres *dāniw* par le galanga camphré.
- pa-saka* : rituel faire entrer dans la maison.
- pasi'/pasi'an paray* (voir '*uyas*): riz vanné de sa paille et séché non encore pilé ; qui peut être planté.
- pasil* : toupie.
- paspas* : récolter le maïs.
- pat-likudan* : tourner le dos.

patar'ari' : germains.
payag : maison de champ.
padurog : (amende) rendre en double, rendre plus le même.
parupud : éparpiller, répandre au-dessus de.
pilay : boiteux.
pinggan : assiette.
pinatid : cotonnade imprimée.
pinsan : cousins au 1^{er} degré.
pintal : morceaux de bois sur la tombe.
piri' : frotter doucement.
pudyut : bouchée de riz.
pulud : morceau coupé de quelque chose.
pungso' : monticule de terre ; termitière.
punit : en travers du chemin.
puno : plein.
punpun : ramasser.
punsiyon : fête de l'exhumation.
pu'il : se renverser, se retrouver.
pu'ok : village (emprunt pilipino *po'ok*).
pū'on : origine, base.
pū'on kayo : arbre.
pū'on paray : un plant de riz, de paddy.
pupu : parents des générations G-/+4 à G-/+7.
puso : cœur ; *puso ma'is* : un épi de maïs.

pusod : cordon ombilical (des humains, des mammifères, de la mer).
puspuso : petit panier tressé en forme de carré pour contenir des œufs frais ou des offrandes de riz.
puti' : cueillir.
putyukan une espèce d'abeille.

R

ragang/ma-ragang : rouge.
ramit : jupe tissée et teinte.
raprapa : plante du pied.
rigos : bain.
rugal : « verlan » de *lugar* : localité.

S

sa : de, dans, sur, vers.
sa'ad : malédiction temporaire.
sabayon : inaffecté, intouchable.
sabi'an : porte d'entrée de la maison.
sabilan : une espèce de coquillage.
sabod : fil de perles de la longueur de la circonférence de la main sans le pouce.
sabok : marcher/traverser un champ ou un jardin cultivé.
sabog : semer à la volée.
saka : entrer.
sakit : maladie ; *ma-sakit* : malade.
sadsad : axe vertical.
sagbat : un mort en colère provoque la maladie ou la mort.
sagda : offrande de riz et de viande.
sag'od : saigner la patte d'un poulet pendant la transmission du *dāniw*.

sagu' : liquide de putréfaction.
sahog : mélanger dans un liquide.
sala : faute, erreur.
salagsag : solive ou entretoise.
salātan : vent du sud-est.
salbud : se poser.
salog : plancher.
salong : résine.
sanga : branche.
sangbaw : serre-tête de perles tressées des femmes.
sangbay : bon, favorable.
sangkap : une pierre avec des ancêtres (dāniw, pamara', sapul, tagalungan, tihul, yayag).
sangga' : antidote.
sangla' : gage.
sanglay : griller sur les braises.
san'ib : strate, niveau de l'espace socio-cosmique.
sapa : cours d'eau, rivière.
saplung : morceau de cotonnade qui sert à retenir les cheveux des hommes.
sapot : envelopper.
sapul : ancêtres qui favorisent la chasse et la pêche.
sara' : bambou éclaté.
saragdahanon : ancêtres à qui on offre du riz et de la viande.
saray/sinaray : hamac funéraire.
saro : partage du repas dans le même van.
sarōt : choses néfastes des plantes.

sayaw : danse (emprunt pilipino) ; *mag-sayaw* : danser.
sayawan : bal.
siko : coude, tournant.
sig'ang : les trois pierres du foyer
sihi' : coquillage (générique).
sinanglay : grillé sur les braises.
sinapot : enveloppé (racine *sapot*).
sina'uli : nœud à deux boucles.
siniwalo : tresse à huit brins.
sinukuban : rituel recouvrir ; racine *sukub*.
sinugba : grillé à la poêle.
sirang : jour (le temps où il fait jour).
sirong : dessous, en dessous.
siwayang : long collier de perles tressées.
sublak : collision, choc, conflit.
sukad : contenu.
sukadan : contenant.
sukat : mesurer (temps et espace).
sukluban : pochette de vannerie.
sudlay : peigne.
suduk : piège à poulet sauvage.
sugba : griller à la poêle.
sugda : entrer dans l'eau.
sugdong : 1. ajout. 2. rapiécer. 3. génération entre deux autres.
sugu' : ordonner.
suhol : rémunérer, payer un travail, un service.
sulanduy : baïonnette.
sulat : trou naturel ou permanent.
sulay : étançon.
sulput : ajouter, mettre bout à bout

sulod : intérieur d'une maison, des terres (vers les montagnes).

sumabitan : rituel *dāniw* accompli en sept lieux du pays Mangyan.

sungkit : perche, gaule.

su'ot : mettre, enfiler des vêtements.

supa : mesure égale à un verre.

surat : écriture du script *mangyan* sur bambou ; lettre.

surip : matin.

suro' : le/au bout de.

surugu'on : serviteur (racine *sugu'*).

suyak : lance en bambou à la pointe effilée.

suyut : mythe, récit.

T

ta'ang : envie d'une nourriture.

taba' : graisse.

tabi'an : signe des morts et des ancêtres.

tabid : « adopté par le lait maternel ».

tabig : système de rémunération des moissonneurs (deux paniers pour le propriétaire du champ/ un panier pour le moissonneur).

tabigon : panier à moissonner tressé finement et décoré.

tabogon : chasser les esprits malveillants (différent de *mangingido* : chasser)

tabu : terminé, épuisé, consommé.

takaw : vol ; *mag-takaw* : voler.

takpal : copuler (terme employé pour certains mammifères).

tag : de/ originaire de.

tagalungan : ancêtres *dāniw* en rapport avec l'inceste.

tag'inup : rêve.

tago : (se) cacher.

taguban : viande.

tagudtud : colline, élévation, montée.

tahad : rituel de type « divinatoire » avant de commencer un essart.

tal'anak : famille nucléaire.

talang : se perdre.

talaytay : s'asseoir sur le même plan.

talaytayan bubugnan : poutre faîtière du dessus.

talisi' : conduite d'eau faite d'une tige de bambou.

talon : forêt.

tambon : barrage dans un cours d'eau.

tanan : tous.

tandog : bouger.

tangdan : compensation du travail rituel *dāniw*.

taning : accord temporel.

tapnay : mesure constituée des deux paumes de la main jointes en creux.

tarabaho : travail (emprunt espagnol).

tapay : fermenter.

tapayan : jarre (générique).

tapayon : riz fermenté.

tapus : fini ; *katapusan* : fin.

tarura : une espèce commune de rotin.

tawo : humain.

tawo-tawo : quasi-humain, poupée.

tayak : laisser.

ti : le, la.

tibak : bananier sauvage.

tibud : petite jarre.

tiktik : couler.

tigasaw : fourmis de petite taille.

tigbas/mag-tigbas : frapper.

tigbak : syncope ; crevé (mort).

tigbaw : canne à sucre sauvage.

tihul : ancêtres qui retrouvent les objets ou les animaux volés.

tilad : chique composée de noix d'arec et de chaux, enveloppées dans une feuille de bétel.

timbang : balance, contrepoid ; *ka-timbang*.

tingas : riz vanné (de sa paille) non séché.

timid : menton.

timog : vent de l'est ou nord-est, alizé.

tinapay : viennoiseries des migrants chrétiens.

tinayubo : plantes odoriférantes enveloppées de tissus pour remplacer les os d'un corps disparu.

tiplok : recroquevillé.

toto'o : vrai (emprunt pilipino).

tubas : récolte en tant que ce qui a été récolté en plus de ce qui a été planté.

tubo' : pousse.

tukaw : s'asseoir.

tukso' : les morst font accomplir des actes néfastes aux vivants.

tuktuk : branche fourchue enfoncées dans le sol pour coincer les *pintal* de la tombe.

tukud : poteau fourchu qui soutient la charpente du plancher.

tugda : poquet.

tuhob : enfumer.

tulduk : pilier de fondation.

tuli : oreille.

tumbaw : posé au-dessus.

tunaw : fondre (syn. *titis*).

tunay : vrai.

tunga : moitié.

tunga'on : couper en deux moitiés.

tunghol : donner/tendre quelque chose à quelqu'un.

tungod : dessus, au-dessus, en haut.

tungtung : entremêlement, enchevêtrement ; *nanurungtungan* entremêlé.

tun'og : rosée.

tuntun : pendre.

turungon : saison sèche.

tutub : rituel de recouvrir le champ de riz ; membrabe autour du cœur des animaux.

tu'ud : genou.

tū'ud : souche.

tuwad : inversé, à l'envers.

tuwang : basculer.

tuyong/tinuyong : rituel mettre les esprits malveillants dans un trou profond.

tuyongtungan : chapeau, pic d'une montagne.

U

'ubud : chou de cocotier.

'ukang : trou.

'uklug : morceau de bois qui sert de siège.

'ugali : comportements, coutumes.

'ugas : laver.

'ugut : se pendre.

'uhas : vétiver.

'uhay : panicule ou épis de riz.

'uhot : paille du paddy coupé.

'ulay : serpent.

'uli, mag-'uli : habiter, résider.

'uli'an : localité.

'ulo : tête

'ulon : ceinture de rotin féminine.

'ulwan (*'ulo + an* locatif) : source d'une rivière, haut d'un champ.

'umagad : conjoint d'enfant.

'umput : parents de G-/+3.

'una : avant, devant ; bien que.

'un'an : devant, premier (espace et temps).

'ungon : substance laissée dans le corps par les esprits malveillants

'uni : cri des animaux.

'unib-'unib : (se) chevaucher.

'uno : perles en vrac ou enfilées.

'unot : cheveux qui tombent.

'unung : offrande au mort.

'upa : compensation pour un travail ou un service.

'upā : écorce de la balle de riz.

'upi : plat de viande, poisson ou légumes.

'upud : ami.

'uragin : arrogant, éffronté.

'urang : crevette d'eau douce.

'uri'an : derrière, dernier (espace et temps).

'uring : charbon de bois.

'usbul : gonflé à la cuisson.

'usun : reculer.

'utin : pénis (syn. *puslat*).

'utod : queue malformée (atrophiée) des animaux.

'utu : emprunt de fils de perles.

'ūya : abondance.

'ūyang : gaspillage.

'uyas : riz vanné de sa paille et séché non encore pilé ; qui peut être planté (voir *pasi*).

'uyon : parallèle à la course du soleil.

'uyup : souffler.

W

walo : huit.

was-was : tomber, se renverser.

waydi : quant à lui/moi/eux/etc., en ce qui le/me/les/etc. concerne.

wili, magka-wili : s'habituer à, s'adapter, rester avec, s'accoutumer.

Y

yagting : saleté ; *mayagting* : sale..

yabas : repas du midi.

yabi : nuit.

yapon : repas du soir.

yatab : petite faucille.

yayag : ancêtres qui volent des objets ou des animaux domestiques.

yayung : porter sur l'épaule à deux.

yi : déjà.

yungo' : coin d'une vannerie.

yupus : rabougri.

Bibliographie

Articles & ouvrages

ALES, Catherine et BARRAUD, Cécile

2001. Sexe relatif ou sexe absolu ?, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 431 pages

ANTOLIN, Uy (SVD¹) (Ed.)

1985. Mangyan Encounters: East and West (1570-1985). Diwa: Studies in Philosophy and Theology, Tagaytay city, Philippines, 146 pages

AUFRAY, Michel

2001. « Le petit colibri : analyse d'un texte oral mélanésien », pp. 33-45, in *Cahiers de littérature orale*, n°50, Paris

2004. « Les langues océaniques », in *Revue de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie*, n° 386, Océanie : pour une Géohistoire, Avril 2004, Paris

2004. « Les traditions orales », », in *Revue de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie*, n° 386, Océanie : pour une Géohistoire, Avril 2004, Paris

BARBIAN, Karl Josef

1977a. The Mangyan Languages of Mindoro: a Comparative Study on Vocabulary, Phonology and Morphology, Unpublished PhD dissertation, University of San Carlos, Cebu city, 189 pages

1977b. « The Tribal distribution of the Mangyans », in *Philippine Quarterly of Culture and Society*, Vol. 5, pp. 5-11 (March-June)

1977. « Review of « The Mangyans of Mindoro » by Violeta B. LOPEZ », in *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 5, pp. 107-108 (March-June)

BARRAUD, Cécile

1972. « De la chasse aux têtes à la pêche à la bonite. Essai sur la chefferie à Eddystone », in *L'Homme*, Janvier-Mars

¹ *Society of the Divine Word*.

1979, Tanebar-Evav. Une société de maisons tournée vers le large. Cambridge University Press/Paris : édition de la Maison des sciences de l'homme

1994. « Introduction to a comparative study of two kinship vocabularies in the Moluccas », pp. 97-113 in L.E. Visser (éd.), Halmahera and beyond, Leiden, Koninklijk Instituut voor Taal -, Land - en Volkendunde Press

1995. « Le bateau dans la société ou la société en bateau ? Image et réalité du voilier pour la société de Tanebar-Evav (Kei, Indonésie de l'Est) », in *Anthropologie Maritime*, cahier n°5, pp. 96-109

1998. « Etre en relation. A propos des corps à Tanebar-Evav (Kei, Indonésie de l'est) », pp. 229-248, in La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques Textes rassemblés et edités par M. Godelier et M. Panoff, Etudes des archives contemporaines, Amsterdam

2001. « De la distinction de sexe dans les sociétés », in Sexe relatif ou sexe absolu ?, pp. 23-99, sous la direction de C. Alès et C. Barraud, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 431 pages

2001. « Les Pléiades et le Scorpion. Conjonction et opposition dans l'univers de Tanebar-Evav (Kei, Moluques) », in Sexe relatif ou sexe absolu ?, pp. 263-295, sous la direction de C. Alès et C. Barraud, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 431 pages

BARRAUD, Cécile & FRIEDBERG, Claudine

1996, « Life-giving relationships in Bunaq and Kei societies », in Signe Howel (ed.), For the Sake of Our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia., Leyde, CNWS: 351-398

BARRAUD, Cécile et PLATENKAMP, Jos. D.M.

1990. « Rituals and the comparison of societies », in *Bijdragen, Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde*, 146, 103-123

BARTON, Roy Franklin

1919. Ifugao Law, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XV, n°1, pp. 1-186

1922. Ifugao Economics, University of California Publications in *American Archaeology and Ethnology*, XV, n°5, pp. 385-446

1930. The Half Way Sun. New York: Brewer & Warren, Inc.

1941. « Reflections in Two Kinship Terms of the Transition to Endogamy », in *American Anthropologist*, XXXXIII, n°4 (October/December 1941)

1946. The Religion of the Ifugaos. (Memoir 65, American Anthropological Association)
Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association

BEFFA, Marie-Lise & DELABY, Laurence

1999. Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme. Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, Tome 181, Ethnologie, Publications Scientifiques du Muséum, Paris

BEYER, Henry O.

1883-1967 edition. Ethnography of Mindoro-Palawan People, a collection of original sources, Cambridge: Harvard University (USA)

1913. « Origin Myths among the Mountain Peoples of the Philippines », in *Philippine Journal of Science*, vol. 8, n° 2, Bureau of Print, Manila

BILLIET, Francisco & LAMBRECHT, Francis

1970. The Kalinga Ulalim and Ifugaw Orthography. Catholic School Press, Baguio City, Philippines

BLUMENTRITT, Ferdinand

1881. « Organisation Communale des Indigènes Philippins sous la domination espagnole », traduit de l'allemand par A. Hugot, extrait du *Bulletin de la Société Académique Indochinoise* tome XL n° 4, pp. 59-70, Paris

1882. An attempt at writing a Philippine Ethnography, Gotha: Justus Perthes, translated from the original German text by Marcellino N. Maceda, 238 pages

1901. « List of the Native Tribes of the Philippines and of the Languages spoken by them », translated from German (with introduction and notes) by O. T. MASON in the *Annual Report of the Smithsonian Institution*, 1899, Washington, pp. 509-526

BONTE, Pierre & IZARD, Michel (sous la direction de)

1991. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Quadrige/PUF, Paris, 842 pages

BOULAY, Roger

2000. Kannibals et Vahinés, éditions de l'Aube, Saint-Étienne, 129 pages

CLASTRES, Pierre

1975, La Société contre l'État, in *Magazine littéraire*, Juillet - Août, n° 102.

CONDOMINAS, Georges

1957. Nous avons mangé la forêt de la Pierre Génie Goo (Hii saa Brii Mau Yaang goo). Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar, tribu proto-indochinoise des Hauts plateaux du VietNam central, Mercure de France, Paris, 493 pages

1980. L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est, Flammarion, Paris, 539 pages

CONKLIN, Harold

1949a. « Preliminary Report on Field Work on the Islands of Mindoro and Palawan, Philippines », in *American Anthropologist*, vol. II, n° 2, pp. 268-273 (April-June)

1949b. « Bamboo Literacy in Mindoro », in *Pacific Discoverer*, volume II, n° 4 (July-August), pp. 4-11

1953a. « Buhid Pottery », in *Journal of East Asiatic Studies*, 3 (1), pp. 1-12 (October), The University of Manila, Manila

1953 b. Hanunoo-English Vocabulary, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 290 pages

1954. The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World, Unpublished PhD dissertation, Yale University, 471 pages

1955. « Hanunoo Color Categories », Reprinted from *South Western Journal of Anthropology*, vol. 11, n° 4, pp. 339-344, Albuquerque

1957. Hanunoo Agriculture a Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines, Rome: Food and Agriculture Organisation of the United Nations
FAO Forestry Development paper n° 12, 209 pages

1958. « Betel Chewing among the Hanunoo », in Far Eastern Prehistory Congress 4th paper n° 56 Special Reprint, University of the Philippines, Quezon City National Research Council of the Philippines, 41 pages

1959. « Linguistic Play in its Cultural Context », in *Language* 35 (4), pp. 631-636, October-December

1960. Maling: a Hanunoo girl from the Philippines reprinted from In the Company of Man, twenty portraits by Anthropologists, Joseph B. Casagrande (Edit.), New-York: Harper and Harper, pp. 101-108, 125 pages.

1964. « Ethnogenealogical method », in Explorations in cultural anthropology. Essays in Honor of Georges Murdock, Ward H. Goodenough (ed.), pp. 25 -55, McGraw-Hill, New York

1967. « Ifugao Ethnobotany 1905-1965; the 1911 Beyer-Merrill report in perspective », in Studies in Philippine Anthropology, in honor of H. Otley Beyer, edited by Mario D. Zamora. Quezon City: Alemar-Phoenix., pp. 204-262

1968. Ifugao bibliography. Yale University Southeast Asia Studies Bibliography Series, n°11, 75 pages. New Haven: Yale Southeast Asia Studies

1980. Ethnographic atlas of Ifugao, a study of environment, culture, and society in northern Luzon. With the special assistance of Pugguwon Lupaih & Miklos Pinther. Published with the cooperation of the American Geographical Society of New York. 116 pages, New Haven & London: Yale University Press

1986. « Des orientements, des vents, des riz...Pour une étude lexicologique des savoirs traditionnels ». (Traduit par N. Revel-MacDonald), in *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, XXXIII, Paris

COPPET, Daniel de

1968. « Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie », in *L'Homme*, vol. 8, n°4, pp. 45-47.

1970 a. « Cycles de meurtres et cycles funéraires : esquisse de deux structures d'échange », pp. 759-781 in Echanges et communication, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, La Haye-Paris : Mouton.

1970 b. « 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps », in *L'Homme*, vol. 10, n°1, pp. 17-39.

1973 a. « Premier troc, double illusion », in *L'Homme*, vol. 13, n° 1-2, pp. 10-22.

1973 b. « Tabou », in Encyclopædia Universalis, corpus 17, pp. 640-643.

1973 c. « Parenté (système de) », in Encyclopædia Universalis, corpus 13, pp. 1070-1075.

1976. « Jardins de vie, jardins de mort en Mélanésie », in *Traverses*, n° 5-6, pp. 166-177.

1977 a. « Des porcs et des hommes », *Traverses*, n°8, pp. 60-70.

1981. « The Life-giving death », pp. 175-204, in Sarah Humphreys and Helen King (Eds.). Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death, London/New York Academic Press, 346 pages.

1990. « The society as an Ultimate Value and the Sociological Configuration », in *Ethnos*, n° 3-4, pp. 140-150.

1992. « De l'action rituelle à l'image, représentations comparées », pp. 115-130, in Christian Descamps (ed.) *Philosophie et anthropologie*. Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou. 190 pages

1992b. « Introduction », pp. 1-10, in Daniel de Coppet (ed.) Understanding Rituals, London/New-York, Routledge. 120 pages

2001. « Les sociétés des droits de l'homme: un universel en question », in Sexe relatif ou sexe absolu ?, pp. 101-107, sous la direction de C. Alès et C. Barraud, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 431 pages

COPPET, Daniel de & ITEANU, André (éd.)

1995. « Introduction », pp. 1-19, in Cosmos and Society in Oceania, Berg, Oxford, Washington, D.C., 338 pages

COPPET, Daniel de & ZEMP, Hugo

1978. 'Are 'Are, Un peuple mélanésien et sa musique, Paris, Le Seuil.

CUNNINGHAM Clark E. & RUSSEL, Susan D. (éd.)

1989. Changing Lives, Changing Rites. Ritual and social Dynamics in Philippine and Indonesian Uplands, Michigan Studies of South and Southeast Asia, n°1, 200 pages

DEMETRIO, Fransisco R. (S. J.)

1981. Myths and Symbols Philippines, revised edition [first edition 1978], National Bookstore, Manila, 502 pages

DESCOMBES, Vincent

1999. « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », in *Esprit*, Juin, Paris

DICHOSO, Fermin (SVD)

1968. « Some notes on the Hanunoo Mangyans Culture », in *Philippine Sociological Review*, vol. XVI, n° 3-4 pp. 193-195 (July), Manila

DUMIA, Mariano A.

1979. The Ifugao World. Edited by Jean Edades, New Day Publishers, Quezon City, Philippines. 122 pages

DUMONT, Louis

1966. Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris : Gallimard. 449 pages

1971. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. La Haye-Paris : Mouton. 139 pages

1975 a. Dravidien et Kariëra, l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie. La Haye-Paris : Mouton. 148 pages

1975 b. La civilisation indienne et nous. Armand Colin, Paris. 142 pages

DURKHEIM, Emile

1985 (1^o éd. 1912). Formes élémentaires de la vie religieuse, 647 pages, Paris : PUF.

DYEN, Isidore

1965. A lexicostatistical classification of the Austronesian languages, Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir n^o. 19. Baltimore: Waverly Press

ELKINS, Richard E. & GAIL Hendrickson R.

1984. A sampling of Philippine kinship patterns. Manila: Summer Institute of Linguistics, 239 pages

ELIADE, Mircea

1965. Le sacré et le profane, (éd. Française) Gallimard, Paris, 186 pages

FOX, Robert B.

1954. Religion and Society among the Tagbanuwa of Palawan Island, Philippines, Monograph n^o9, National Museum, Manila, Philippines. 274 pages.

FRANSISCO, Juan R.

1973. Philippine Paleography, Linguistic Society of the Philippines, Quezon City, 135 pages

FRIEDBERG, Claudine

1980. « Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor », in The Flow of Life, Essays on eastern Indonesia, J. J. Fox (ed.), pp. 266-289, Cambridge Mass. And London: Harvard University Press

1989. « Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals », in *Bijdragen, Tot De Taal-, Land- En Volkenkunde*, Deel 145, 4e Aflevering, pp. 548-563

GALEY, Jean-Claude (éd.)

1984. « Des relations et des morts ; quatre sociétés vues sous l'angle des échanges ». Textes de C. Barraud, D. de Coppet, A. Iteanu et R. Jamous in Différences, valeurs, hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont, pp. 421-520, Paris : Editions de L'E.H.E.S.S.

GARCIA, D. G.

1977. Review of "The Mangyans of Mindoro" by Violeta B. LOPEZ », in *Unitas*, vol. 50, pp. 128-130 (March), University of Santo Tomas, Manila

GARDNER, Fletcher

1904. « Letters relating to the Mangyans of Mindoro », in O. Beyer's collection: Ethnography of Mindoro-Palawan People, 1883-1967 edition, Harvard University, Cambridge, 9 pages

1905. « The Mangyans of Bulalacao », in O. Beyer's collection Ethnography of Mindoro-Palawan-People, 1883-1967 edition, Harvard University, Cambridge, 35 pages

1906. « The Hampangan Mangyans of Mindoro », Fort Crook Nebraska, in O. Beyer's collection Ethnography of Mindoro-Palawan People, 1883-1967 edition, Harvard University, Cambridge, 64 pages

1943. Philippines Indic Studies, San Antonio, Texas, The Witte Memorial Museum, 124 pages

GARDNER, Fletcher & MALIWANAG Ildefonso

1939-1940. Indic writings of the Mindoro-Palawan Axis, San Antonio, Texas (3 volumes), The Witte Memorial Museum

GOLDMAN, Irving

1967. « The Ifugao of the Philippine Islands », in M. Mead (editor), Cooperative and Competition among Primitive People. Boston: Beacon Press, XVI-560 pages

GIBSON, Thomas

1985. « The sharing of substance versus the sharing of activity among the Buid », in *Man*, vol. 20, n° 3 (September), pp. 391- 411

1986. Sacrifice and Sharing in the Philippines Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology N°57, the Athlone press, London and Dover, New Hampshire, 262 pages

1988. « Meat sharing as a political ritual: forms of transaction versus modes of subsistence, chapter 9, pp. 165-179 in Hunters and Gatherers. Property, power and ideology », edited by T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn, Berg, Oxford, Washington, D. C.

GOODENOUGH, Ward. H.

1955. « A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization », in *American Anthropologist*, vol. 57, n°1, pp. 71-83

HAMAYON, Roberte N.

1994. « En guise de postface : Qu'en disent les esprits ? », in *Cahiers de Littérature Orale*, n°35, INALCO, pp. 189-215

2002. « Chamanisme », in *Encyclopædia Universalis*, édition 2002

HAUDRICOURT, André Georges

1964. « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clans et des clones », in *L'Homme*, vol. 4, pp. 105-113

HERTZ, Robert

1907. « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Année sociologique*, 1, série n° 10, pp. 48-137

HOCART, Arthur Maurice

1952. *The Life-giving Myth and other Essays*, chapitres V « The purpose of Ritual », pp. 46-52 et VI « Ritual and Emotion », pp. 53-65, London: Methuen and Co.

INFANTE, Teresita

1969. *The women in early Philippines and among Cultural Minorities*, University of Santo Tomas Press, Manila, 142 pages

ITEANU, André

1983. « Idéologie patrilinéaire ou idéologie de l'anthropologue ? », in *L'Homme*, XXIII (2), (avril - juin), pp. 37-55.

1999 a. « Synchronisation among the Orokaiva », in *Social Anthropology*, 7, 3, pp. 265-278.

1999 b. « Sur quelques problèmes de violence en Papouasie Nouvelle-Guinée », pp. 269-280 in *Crimes et cultures*, sous la direction de Jean-Michel Bessette, L'Harmattan.

ITURRALDE, Encarnacion

1973. *The Religion of the Mangyans of Mindoro: An Anthropological Approach to Mission Work*, Unpublished PhD Dissertation, University of Santo Tomas, Manila, 432 pages

1974. « The Mortuary Rites of the Hanunoo Mangyans of southern Mindoro », in *Unitas*, vol. 47, pp. 577-588 (December), Manila

JOCANO, Landa F.

1968. Sulod Society. A Study in the Kinship System and Social Organization of a Mountain People of Central Panay, Monograph series no. 2, Institute of Asian Studies, University of the Philippines Press, Quezon City, 303 pages

1983. The Hiligaynon. An ethnography of family and community life in Western Bisayas Region, Asian Center, University of the Philippines Press, Quezon City, 314 pages

KANA, N. L.

1980, « The Order and Significance of the Savunese House », in The Flow of Life ; Essays on eastern Indonesia, pp. 221-230, J. J. Fox (ed.), Cambridge Mass. And London: Harvard University Press

KAPFERER, Bruce

1997. The Feast of the Sorcerer - Practices of Consciousness and Power, Chicago University Press

KASBERG, Robert H.

1994. Gubatnun Ethnomedecine: Religion, Illness, and Healing among the Western Hanunoo, Unpublished PhD dissertation, Yale University, 404 pages.

KIKUCHI, Yasushi

1971. « Preliminary Consideration of the Social Structure of the Batangan, Bayanan Group, Mindoro, Philippines », in *Chuo-Gakuin University Review*, vol. 6, n° 2, pp. 29-46, Tokyo

1973. « The Emergence of the Formal Political Leadership among the Batangan in Mindoro, Philippines », Paper prepared for the distribution in advance of the IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Science, Chicago, 16 pages

1974. « Lack of Ethnic Symbiosis in the Philippines », in *SHA: A Quarterly Record of Social Anthropology*, vol. VII, n° 2 et 3, pp. 35-41, Tokyo

1975. « Cosmology in Hanuno-o Society, Mindoro, Philippines », in *SHA: a Quarterly Record of Social Science Review*, vol. 21, n° 1, pp. 201-237, Institute of Social Sciences, Waseda University, Tokyo

1984. Mindoro Highlanders: the life of the swidden Agriculturists, New Day Publishers, Quezon City, Philippines, 110 pages

KIKUCHI, Yasushi & MURATAKE, Seiichi

1968. « Social Structure of the Batangan, Mindoro, Philippines », in *SHA: A Quarterly Record of Social Anthropology*, vol. II, n° 2, pp. 30-61 (October) Tokyo

KROEBER, Alfred L.

1919. « Kinship in the Philippines », in Anthropological papers of the American Museum of Natural History, vol. XIX, part III, New York

LALIGANT, Sophie

1997. « La ville et le Zaion. Catégories de l'espace et de l'environnement, chez des jeunes « en difficulté » (Jouy-Le-Moutier, Val d'Oise) », in *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. XXXIX (2), pp. 395-421, Paris

LAMBRECHT, Francis

1929. « Ifugaw Villages and houses », in *Publications of Catholic Anthropological Conference* 1.3, pp. 117-141, Washington

1932. The Mayawyaw Ritual, 1. Rice culture and rice ritual, *Publications of the Catholic Anthropological Conference* 4.1, pp. 1-167. Washington

1935. The Mayawyaw Ritual, 2. Marriage and marriage ritual, *Publications of the Catholic Anthropological Conference* 4.2, pp. 169-325. Washington

1938. The Mayawyaw Ritual, 3. Death and death ritual, *Publications of the Catholic Anthropological Conference* 4.3, pp. 327-493. Washington

1939. The Mayawyaw Ritual, 4. Property and property ritual, *Publications of the Catholic Anthropological Conference* 4 ; 4, pp. 495-711. Washington

1941. The Mayawyaw Ritual, 5. Go-betweens and priests, *Publications of the Catholic Anthropological Conference* 4.5, pp. 713-754. Washington.

1953. « Genealogical trees of Mayawyaw », in the *University of Manila Journal of East Asiatic Studies*, 2.3, pp. 21-28, Manila

1954. « Ancestor's knowledge among the Ifugaos and its importance in the religious and social life of the tribe », in the *University of Manila Journal of East Asiatic Studies* 3.4, pp. 359-365, Manila

1955. The Mayawyaw Ritual, 6. Illness and its ritual, in the *University of Manila Journal of East Asiatic Studies*, 4.4, pp. 1-155. Manila

1956. « R.F. Barton's book on the religion of the Ifugaos », in *Anthropos* 51, pp. 311-319, Freiburg

1957. The Mayawyaw Ritual, 7. Hunting and its ritual, in the *University of Manila Journal of East Asiatic Studies* 6.1, pp. 1-28, Manila

1958a. « Ifugao ballads », Reprinted from *Philippine Magazine* in the *University of Manila Journal of East Asiatic Studies* 7.2, pp. 169-207, Manila.

1958b. « The main factors of resistance to cultural change in Ifugao land », in Proceedings of the Baguio religious acculturation conference, Baguio, pp. 31-39

1963. « Adoption of Ifugao local customs in Christianity », in *Philippine Sociological Review* 11.1-2, pp. 12-28. Manila

1967. « The hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan » (in 4 parts), in *Saint Louis Quarterly* 5.3-4, pp. 267-713. Baguio City, Philippines

LEBAR, Frank M.

1975. « Ethnic Groups of Insular Southeast Asia », in volume 2: Philippines and Formosa. Human Relations Area Files press, New Haven, 167 pages

LEIRIS, Michel

1969. Cinq Etudes d'Ethnologie, Denoël/ Gonthier, Paris, 151 pages

LEROI-GOURHAN, André

1964 : Le geste et la parole : vol. I. technique et langage, Albin Michel, Paris.

LÉVESQUE, Rodrigue

1980. The Philippines: Pigafetta's story of their discovery by Magellan, éditions Lévesque, Québec, 133 pages

LEVI-STRAUSS, Claude

1955. Tristes Tropiques, Paris, Plon, 504 pages.

1958. Anthropologie structurale, Paris, Plon.

1961. Race et histoire, éd. Gonthier, Paris.

1962 a. La Pensée sauvage, Plon, Paris.

1962 b. Le Totémisme aujourd'hui, Puf, Paris, 153 pages

1983. « Famille, Mariage, Parenté » (chapitres III, IV, V, VI), in Le Regard éloigné, Plon, Paris, pp. 65-140

LEYKAMM, Magdalena (S. Sp. S.)

1981. « Remedies for sickness among the Alangan Mangyans of oriental Mindoro », in *Philippine Studies*, 29, pp. 189-216

LIZOT, Jacques

1976. Le Cercle des Feux: faits et dits des Indiens Yanomami, éditions du Seuil, Paris, 249 pages

LOPEZ, Cecilio

1978. A Handbook in comparative Austronesian, Ernesto Constantino editor, Archives of Philippine Languages and dialects and the Philippine Linguistics Circle, University of the Philippines, Diliman, Quezon City, 147 pages

LOPEZ, Violeta B.

1976. The Mangyans of Mindoro: an Ethnohistory, Master's thesis Publication, University of the Philippines Press, Quezon City

LOPEZ-GONZAGA, Violeta B.

1983. Peasants in the Hills: a study of the dynamics of social changes among the Buhid swidden cultivations in the Philippines, University of the Philippines Press, Quezon City, 225 pages

LUNA, Severino

1975. Born primitive in the Philippines: life of Bag-Etan, Southern Illinois University Press, Illinois, 138 pages

LUQUIN, Elisabeth

1989. Introduction à l'Etude des Catégories Madja'wdjaw (Philippines). Mémoire de D.E.A d'Anthropologie Sociale et Ethnologie de l'Écoles de Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 171 pages

MABUCHI, Toichi

1964. « Tales concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asian », in *Asian Folklore Studies*, vol. XXIII-1, pp. 1-92

MACDONALD, Charles

1971. « Notes de Terrain : Mindoro, Philippines », in *Langues et Techniques, Nature et Société*, Edition Klincksieck, pp. 271- 278

Bibliographie

1972. « Le mariage palawan », in *L'Homme*, XII, 1, pp. 5-28.
1974. « Mythe de création Palawan. Analyse structurale d'un mythe et de ses rapports avec le chamanisme », in *ARCHIPEL*, 8, pp. 91-118.
1978. « Notes sur les modes de cuisson, les goûts et les odeurs dans le vocabulaire Palawan », in *ASEMI*, IX, 2-3, pp. 229-241.
1978. « De quelques manifestations chamanistiques à Palawan », in *ASEMI* IV, 3, pp. 11-18
1977. Une Société Simple. Parenté et Résidence chez les Palawan, Paris : Institut d'Ethnologie (Mémoires 15) 285 pages
1987. De la hutte au palais. Sociétés à maison en Asie du Sud-Est, (éditeur) Paris : Editions du CNRS
1988. L'éloignement du ciel. Invention et mémoire des mythes chez les Palawan du sud des Philippines, Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 351 pages
1990. Sinsin, le théâtre des génies: le cycle rituel féminin de Punang Iräräg, Palawan, Philippines, Paris, Edition du CNRS. 231pages
1993. « Philosophes ou artistes ? Comparaison des formes rituelles à Palawan », in *L'Homme* 125, janvier-mars, XXXIII (1), pp. 7-29.
1999. « De l'anonymat au renom. Systèmes du nom personnel dans quelques sociétés d'Asie du Sud-Est (notes comparatives) », in Sous la dir. de J. Massard-Vincent et S. Pauwels D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques, Karthala, Paris, pp. 105-128
2003. « Urug. An Anthropological Investigation on Suicide in Palawan, Philippines », in *Tonan Ajia Kenkyu (Southeast Asian Studies)*, Vol. 40, No 4, March 2003, pp.419-443.

MACEDA, Marcellino

1967. « A Brief Report on some Mangyans in Northern Oriental Mindoro », in *Unitas*, vol. XL, pp. 102-155, University of Santo Tomas, Manila

MAGANNON, Esteban

- 1980a. Ipugaw, la Conception de l'Homme à travers l'Étude de la Maladie et de son Traitement chez les Kalinga. Thèse de troisième Cycle, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 408 pages
- 1980b. « Le rire de la grenouille », in *Cheminements, ASEMI*, XI, 1-4, pp. 391-398
1999. « Les Puyong : notes sur les rapports de dépendance », pp. 164-173, in Georges Condominas (sous la direction de) in *Formes extrêmes de dépendance. Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, Civilisations et Sociétés n° 96, éditions de l'E.H.E.S.S., Paris, 584 pages

2002. « La cafetière et la vache à lait. Essai sur le patronage politique en Asie du sud-est à partir du cas philippin », pp. 5-26, in *Péninsule* 41 (2), Paris

MAKABENTA, Eduardo A.

1979. Binisayà-English, English-Binisayà Dictionary. Emandsonz, Quezon City, 518 pages

MALINOWSKI, Bronislaw

1980 [1933]. Trois essais sur la vie sociale des primitifs, Payot, Paris, 181 pages

MARING, Ester G.

1973. Historical and Cultural Dictionary of the Philippines, Metuchen, New Jersey: the Scarecrow Press, 240 pages

MAUSS, Marcel

1980 (1^{er}éd. 1950 [1938]). Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF.

MEAD, Margaret

1963. Mœurs et sexualité en Océanie, Plon, Paris.

MEILLASSOUX, Claude

2000. « Observer Nommer Classer », *L'Homme*, n° 153

MILLER, Merton

1912. « The Mangyans of Mindoro », in *Philippine Journal of Science series D*, vol. VII, n°3, pp. 135-156, Manila

MOLET, Louis

1956. Le Bain Royal à Madagascar, Imprimerie Luthérienne – Antsahamanitra, Tananarive, 238 pages

MONNERIE, Denis

1995. « On 'Grand-mothers', 'Grand-fathers' and Ancestors: Conceptualizing the Universe in Mono-Alu, Solomon Islands », pp. 105-133, in Cosmos and Society in Oceania, D. de Coppet et A. Iteanu (éd.)Berg, Oxford, Washington, D.C., 338 pages

MONTILLO-BURTON, Erlinda

1985. « The Manobo religion and its rituals », in *Kinaadman*, VII, n°1, pp. 13-24

MYAMOTO, Masaru

1974. « Fieldtrips to Buhid Areas in Oriental Mindoro », in *SHA: A Quarterly Record of Social Anthropology*, vol. III, n° 2-3, Tokyo, pp. 27-34

1988. The Hanunoo-Mangyan: Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines, Senri Ethnological Studies, n°. 22, 240 pages, National Museum of Ethnology, Osaka, Japan

ONO, Nobutoshi

1973. « Clothing (rutay) », in *SHA: a Quarterly Record of Social Anthropology* 6 (1), pp. 34-43, April, Tokyo

ORDONEZ, Glicerio

1906. « Report on the Mangyan Tribes of Mindoro, Bulalacao, Oriental Mindoro, Philippines », in O. Beyer's Collection: *Ethnography of Mindoro-Palawan People*, 1883-1967 editions, Harvard University, Cambridge, 13 pages

PENNOYER, Douglas

1975. Taubuid Plants and ritual complexes, Unpublished PhD dissertation, Washington State University, Washington

1976. « Spirits, Specialists, and the Taubuid Cosmos », in *Folk*, vol. 18, Copenhagen

1977. « The Taubuid of Mindoro, Philippines », in *Philippines Quarterly of Culture and Society* 5, pp. 21-37 (March-June)

1978. « Leadership and Control in a Sumagui River Bangon Settlement », in *Philippines Quarterly of Culture and Society*, vol. 26, n° 1, pp. 49-55 (January)

1980. « Ritual in Taubuid Life (Mindoro, Philippines) », in *Anthropos* 75 (5/6), pp. 693-709

PERTIERRA, Raul

1983. « Viscera-Suckers and Female Sociality: The Philippines Asuang », in *Philippine Studies* 31, pp. 319-37

PLATENKAMP, Jos. D.M.

1998. « Temporality and male-female distinctions in the Tobelo vocabulary of relationships », in *Social Anthropology*, 6, 3, pp. 291-307.

POSTMA, Antoon (SVD)

1965. « The Ambahan of the Hanunoo-Mangyans of Southern Mindoro », in *Anthropos*, vol. LX, pp. 359-368
1968. « Missionary to the Mangyans », in *Mission World*, vol. IX, n° 2, pp. 2-5, pp. 30-34 (February), published by the Catholic Trade School, Edited by the Divine Word Missionaries, Manila
1971. « Contemporary Mangyan Script », in *Philippine Journal of Linguistics* 2, pp. 1-11 (June)
1972. Treasure of a Minority, Arnoldus Press Inc, Manila, 160 pages
1974. « Development among the Mangyans: a Privileged Experience », in *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. II, n° 12, pp. 21-37 (March-June)
- 1977a. « Mangyan Folklore », in *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 5, pp. 5-11 (March-June)
- 1977b. « Mindoro Mission Revisited », in *Philippine Quarterly of Culture and Society* 5, pp. 253-265, (March-June)
- 1977c. « Mangyan Literary Creations », in *Pamana*, n° 25, pp. 31-41 (April)
1981. Mindoro Mangyan Mission: a pictorial, Arnoldus Press Inc, Manila, 64 pages
1985. « The Concept of Time among the Mangyans », in *Asian Folklore Studies*, vol. 44, pp. 231-240
1988. Annotated Mangyan Bibliography: 1570–1988, Arnoldus Press Inc, Manila, 309 pages
1989. Mga Ambahan Mangyan. Mangyan Treasures, Mangyan Assistance and Research Centre, Arnoldus Press Inc, Manila, 109 pages.

REVEL Nicole

1978. « Repas de Diète, Repas de Fête en Pays Palawan », in *ASEMI*, vol. IX, 3-4, pp. 243-255.
- 1998a, « C'est comme dans un rêve... Epopée et chamanisme de chasse. Ile de Palawan, Philippines », in *Diogène*, 181, pp. 7-21
- 1988b, Le Riz en Asie du Sud-Est : Atlas du vocabulaire de la plante, N. Revel (sous la direction de), Ateliers d'ASEMI, 310 p. + 78 cartes + 1 livret 65 p., E.H.E.S.S., Paris.
1990. Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan I. Les Dons de Nagsälad. Paris, Editions Peeters, Selaf n°314, Coll. Ethnoscience, 385 pages.
1991. Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan II. La Maîtrise d'un Savoir et l'Art d'une Relation. Paris, Editions Peeters, Selaf n°317, Coll. Ethnoscience, 372 p.
1995. *Kundug danse ce soir...*, in *Cahiers de Littérature Orale*, n°38, pp. 108-122

REVEL-MACDONALD, Nicole

1971. « La collecte du Miel », in *Langues et Techniques, Nature et Société*, Hommage à A. G. Haudricourt, J. M. Thomas, L. Bernot (éds.), vol 1: Approche linguistique, Editions Klincksieck, pp. 405-409

1977. « Les épopées palawan (Philippines) fonction sociale et contenu culturel », in *ASEMI*, VIII, 1, pp. 45-57

1983. « L'œuvre de H. C. Conklin : Le savoir traditionnel des montagnards des Philippines », dans *Etudes rurales* 89-90-91, n° spécial Asie du Sud-Est, janvier - septembre, pp. 231-237

ROMUALDEZ, Philip

1982. *The Mangyans of Mindoro*, Engle Wood Cliefs, Prentice Hall, New Jersey, 95 pages

SANTOS, Vito C.

1986. *Vicassan's Pilipino-English Dictionary*, revised edition, third printing, National Bookstore, Metro Manila, 2677 pages

SCHNEIDER, Edwin E.

1912. « Notes on the Mangyan Languages », in *Philippines Journal of Science Series D*, vol. VII, n° 3, pp. 157-178, Manila

SCOTT, William H.

1969. *On the Cordillera. A look at the peoples and cultures of the Mountain Province*, Mcs Enterprises, Inc. Manila, 352 pages

SCOTT, William H. & Ju-HSIUNG

1967. « Chauju-kua's description of the Philippines in the 13th Century, a new translation », in *Historical Bulletin*, vol. 2, n° 1, pp. 69-72 (March)

TEO, Saladin S.

1989. *The Lifestyle of the Bajaos. A Study of Education and Culture*, ESP Printers, Inc., Malabon, Metro Manila, i-198 pages

TJIBAOU, Jean-Marie

1996. *La présence kanak*, Odile Jacob, Paris, 326 pages

TONGLI, Urbanus

1994. La liaison nuhune : mouvements aller-retour dans la solidarité socio-cosmique des Nuaulu, île de Séram, Moluques, Indonésie, 530 pages, Thèse de Doctorat d'Anthropologie Sociale et Ethnologie de l'Écoles de Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris

TWEDDELL, Colin E.

1958. The Iraya Mangyan Language of Mindoro, Philippines ; Phonology and Morphology, Unpublished PhD Dissertation, University of Washington, 171 pages

1970. « The Identity and Distribution of the Mangyan. Tribes of Mindoro, Philippines », in *Anthropological Linguistics*, vol. XII, pp. 189-207

WANG-TEH-MING

1964. « Sino-Filipino Historico-cultural Relations », in *Philippines Social Sciences and Humanities Review*, vol. 29, n° 3-4, pp. 277-471 (Sept-Dec)

WATARI, Junkichi

1983. « Preliminary report of everyday life at a Hanunoo-Mangyan settlement on Mindoro », in Filipino Tradition and Acculturation, Research Report II: 87-122, Waseda University, Tokyo

1985. « Costume culture among the Mindoro highlanders: a case study of the Hanunoo-Mangyan », in Filipino Tradition and Acculturation, Research Report III, pp. 83-117, Waseda University, Tokyo

WEINER, Annette B.

1989. « Why Cloth? Wealth, Gender, and Power in Oceania », in Cloth and Human Experience, ed. Annette B. Weiner and Jane Schneider, pp. 33-72. Smithsonian Institution Press, Washington, DC.

1992. « The Sibling Incest Taboo: Polynesian Cloth and Reproduction », pp. 66-97, in Inalienable Possessions-the Paradox of Keeping-While-Giving by University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 232 pages

WORCESTER, Dean C.

1914. The Philippines Past and Present, the Macmillan Co., New-York, 1914, first volume, 1921, second volume

YAMAGUCHI, Masao

1972. « La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise », in *Esprit*, août-sept 1972, pp. 315-342.

ZAIDE, Gregorio F.

1957. Philippine Political and Cultural History, Revised Edition Manila: Philippine Education Co, two volumes: I - The Philippines since pre-spanish times - xii 407 pages. II - The Philippines since the British Invasion - xiii 408 pages

ZORC, David

1972. « The Western Subgroup of Bisayan », in *Oceanic Linguistics*, XI, pp. 110-139

Maîtrises ayant pour objet les sociétés de Mindoro

ALMERO, Felix

Customs and Mores of the Mangyans of Occidental Mindoro, Unpublished Master's thesis, 1951, Far East University, Manila, 125 pages

CALLAJA, Marcellino

A Study of the Culture of the Mangyans of Mindoro, Unpublished Master's thesis, 1960, Lyceum of the Philippines, Manila

DIMALIBOT, P. E.

Life and Culture of the Mangyans of Occidental Mindoro, Unpublished Master's thesis, 1950 National University, Manila, 101 pages

GARCIA, Isabel

A Study of School Problems of the Hanunoo Mangyans of Southern Mindoro, Unpublished Master's thesis, 1973, Ateneo de Manila, Manila, 102 pages

JACINTO, Armando S.

An Exploratory Study of IRAYA Life and Factors Related to their Programmes and Services in Oriental Mindoro, Unpublished Master's thesis, 1977, University of the Philippines, Quezon City, 112 pages

LEVISTE, Mercedes A.

The Role of the SACLAG settlement Schools in the Uplift of the lives of the Mangyans, Unpublished Master's thesis, 1964, University of Santo Tomas, Manila

LOPEZ, Violeta B.

The Mangyans of Mindoro in Historical Perspective ; a Study of an Ethnic Community's Responses to Culture Contact. 1225-1975, Master's thesis, 1975, University of the Philippines, Quezon City

LUQUIN, Elisabeth

Les Hanuno-o de Dangkalan, Mindoro oriental, Philippines. Eléments d'ethnographie et caractéristiques politiques. Maîtrise d'Anthropologie Sociale mention Ethnologie, Université René Descartes (Paris V), sous la direction de Georges Balandier, 1986

Political structure among the Hanunoo of Dangkalan, oriental Mindoro. Unpublished Masters Thesis. Université René Descartes: Paris, 1986

MYAMOTO, Masaru

The Society and Folk beliefs of the Hanunoo Mangyans in Southern Mindoro, Philippines, Unpublished Master's thesis, 1975, Tokyo Metropolitan University, Tokyo, 158 pages

PAZ, Emeterio de la

A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, Unpublished Master's thesis, 1977, University of Santo Tomas, Manila, 130 pages

PEREZ, Rachel D.

A Study of Some Factors Affecting the Effectiveness of Diverse Social Welfare Programmes and Services Extended to the Iraya Mangyans of Bayanan, Mayabig I, Baco, Oriental Mindoro, Unpublished Master's thesis, 1976, University of the Philippines, Quezon City, 138 pages

ROJAS, Mariano

The Education and Culture of the Mangyan of Lantuyan, Unpublished Master's thesis, 1981, Divine Word College of Calapan, Calapan, 182 pages

SENO, Concepcion L.

A Case Study: Hanunoo Mangyan Courtship and Marriage Communication Patterns, Unpublished Master's thesis, 1975 University of the Philippines, Quezon City

TOLENTINO, Mila S.

Bibliographie

Some aspects of Iraya Mangyan Culture and their Implications for Education Programming, Unpublished Master's thesis, 1969 University of the East, Manila, 130 pages

Encyclopédies

BLAIR Emma H. and ROBERTSON James A.

The Philippines Islands 1492-1898, The Arthur M Clark Co Ltd, Cleveland., Ohio, 1906, 55 volumes

ROCES, A. R. (ed.)

Filipino Heritage. The Making of a Nation, 10 volumes, Pilipino Lahing Publishing Inc, Quezon City, 1977 (-78), 2772 pages

Disques

CONKLIN, Harold C.

1955. Hanunoo Music from the Philippines, Ethnic Folkways Library, [Un livret de 19 pages et un album 33 tours]