



Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication

Commission Doctorale du Domaine Sciences politiques et sociales

‘Showa tan Kashowa.’

Le double et la moitié.

**Cycles d’échanges et asymétries entre les vivants
et les morts chez les Ibaloy de Upper Loacan
(Benguet, Philippines)**

Antoine Laugrand

**Thèse présentée en vue de l’obtention du grade de docteur en sciences politiques et sociales de
l’Université catholique de Louvain**

Membres du jury

Président:	Prof. Pierre-Joseph Laurent (Uclouvain, Belgium)
Promotrice:	Prof. Anne-Marie Vuilleminot (Uclouvain, Belgium)
Autres Membres du Jury:	PhD. Lionel Simon (Uclouvain, Belgium)
	Prof. Scott Simon (U. Ottawa, Canada)
	Prof. Karl Gaspar (Ateneo de Davao, Philippines)
	Prof. Oona Paredes (UCLA, United States)
	Prof. Pi-chen Liu (Academia Sinica, Taiwan)

‘Showa tan Kashowa.’ Le double et la moitié. Cycles d’échanges et asymétries entre les vivants et les morts chez les Ibaloy de Upper Loacan (Benguet, Philippines)

Par Antoine Laugrand

Thèse présentée en vue de l’obtention du grade de docteur en sciences politiques et sociales de l’Université catholique de Louvain

©Antoine Laugrand 2023
Laboratoire d’anthropologie prospective
ESPO
UCLouvain
Pl. Montesquieu 4,
1348 Ottignies-Louvain-la-Neuve,
Belgique

La recherche réalisée dans le cadre de ce doctorat a bénéficié des financements du Fonds de la recherche scientifique (FNRS) et du Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC).

Résumé

Les Ibaloy sont un groupe d'autochtones habitant la province de Benguet, dans la Cordillère des Philippines. Anciens chasseurs de tête, ils exploitent l'or dans des mines artisanales et cultivent des jardins sur abatis-brûlis et en terrasse à flanc de montagne. Ils vivent dans des *baley*, des maisons, autour desquels ils structurent l'ensemble de leur habitat. Cet espace est divisé de manière équitable entre les enfants, et est transmis de génération en génération au sein d'un même lignage. Leur société est organisée autour de l'échange de dettes, donnant lieu à des inégalités de statut, distinguant de riches propriétaires créditeurs des plus pauvres. Ces différences socioéconomiques permettent une circulation continue de biens et de services, et composent un dense tissu social entre les membres d'un même réseau. Les Ibaloy vivent dans un monde dans lequel les morts sont omniprésents. Les défunts mangent et boivent avec les humains au quotidien et dans les rituels dans lesquels ces derniers leur offrent nourriture, alcool, tabac, cochons, vêtements, et monnaies. Pour hériter d'un lot, les descendants doivent payer pour les dépenses des funérailles de leurs parents, et prendre soin de leurs restes humains enterrés, assurant, au cours de rituels d'offrandes et d'exhumation s'étendant sur plusieurs générations, de leur donner tout ce dont ils ont besoin pour qu'ils se transforment en ancêtres. L'héritage permet de pallier les inégalités sociales en permettant à chaque couple marié d'avoir accès à un lot. Pour occuper la terre, les vivants doivent maintenir des relations asymétriques avec les morts. Les seconds peuvent exiger des premiers qui doivent obtempérer ou subir leur courroux, espérant obtenir leur chance, leur protection, et une bonne vie. Maîtres de la vie et de la mort, les ancêtres possèdent la terre que les humains occupent et cultivent en leur nom. Si les humains doivent leur existence à leurs parents défunts qui les ont mis au monde et leur ont transmis un héritage, ils passent leur vie à rembourser une « dette de vie » qu'ils leur doivent. La mort constitue en définitive une étape d'un cycle de vie qui se répète, connecte, et double le monde des humains.

Table des matières

Table des matières	3
Glossaire	9
Remarques sur l'éthique et la langue nabaloy	15
Remerciements	16
Introduction	18
Socialisé parmi les femmes.....	19
Du cochon à la thèse.....	22
Des temps qui changent.....	28
Quelques fondements théoriques.....	30
Cosmologies.....	30
Le double et la moitié.....	32
Circulations, Circularités, pensées en cercles.....	33
De la géométrie.. ..	34
Australonésie	35
Méthodologie et modes d'écriture.....	37
Les FAS et la comparaison.....	37
Ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs.....	39
Présentation des chapitres.....	46
Partie 1. Occuper, délimiter, cultiver, creuser. L'habitat comme milieu économique	50
Chapitre 1. Les Ibaloy de Loacan	52
Des Igorot aux identités multiples.....	52
Un territoire divisé.....	57
Adoption chez les Tamang.....	63
Entrée sur le terrain : la route.....	64
Les Tamang et la parenté.....	67
Une famille aux habiletés multiples : présentation des interlocuteurs.....	69
La maison-commerce.....	83
S'endetter pour échanger.....	86

Maximiser les transactions.....	89
Le hameau de Tekkong.....	91
Chapitre 2. Des propriétés privées et communes morcelées.....	102
Des lois ambivalentes et contradictoires.....	102
Le IPRA et les droits communautaires.....	105
Des territoires pour qui?	109
Le CADT des Ibaloy de Loacan.....	111
Cartographie participative.....	118
Le barangay et les conflits fonciers.....	123
La Covid-19.....	123
Alphaland et le morcellement du barangay.....	125
Conflits familiaux et claniques.....	129
Conclusion.....	133
Chapitre 3. Des jardins ancestraux.....	138
Récit de marche dans les jardins.....	138
Des jardins ancestraux.....	152
Abattis-brûlis et terrasses.....	153
Des omma collectifs.....	158
Les mangomma, les occupants.....	163
Chapitre 4. Les entrailles de la terre.....	166
Les mines à Loacan.....	166
La mine de Kalabkaben.....	169
Rapports avec les tinmongaw.....	181
L'inégalité de la chance.....	185
Propriétaires et tenanciers.....	187
<u>Partie 2. Posséder, descendre, habiter, transmettre. L'habitat comme totalité.....</u>	<u>192</u>
Chapitre 5. Diviser et transmettre la terre.....	194
Des inégalités économiques et de la stratification sociale.....	194
Le <i>tawid</i> ou la division de l'héritage et l'équivalence foncière.....	199
Prendre soin des morts.....	202
Kaapoan, les maîtres possesseurs.....	206

Une relation asymétrique.....	210
Chapitre 6. L’habitat, le cœur social et cosmologique.....	216
Habitants et résidents.....	216
Le principe résidentiel et le mariage.....	220
La structure de l’habitat et le foyer.....	225
La cour rituelle : microcosme de l’habitat.....	232
Inaugurer la maison.....	242
La baley et la mesure du monde.....	246
Une unité fondamentale et concentrique.....	246
Une société à maison?	250
Chapitre 7. Le corps (double) des humains.....	254
Une cosmologie de paires.....	254
Les notions de l’espace.....	257
Le nom et l’origine.....	259
Le double et la moitié de l’humain.....	263
Le corps contenant.....	263
La karashowa contenue.....	264
De la dividualité de la personne.....	265
La diteng et le cycle de l’échange.....	268
Du foie, de la vésicule biliaire, et de la vie.....	270
Le double et la moitié des morts.....	276
Les kedaring, ou les moitiés morcelées.....	276
Les kaapoan achevés.....	279
L’interdépendance de la vie et de la mort.....	280
Un monde circulaire et cyclique.....	281
L’habitat comme totalité et centre.....	284
De l’ordonnancement des catégories à la préséance.....	288
<u>Partie 3. Mettre à mort, s’endetter, connecter, circuler. L’habitat comme centre rituel.....</u>	<u>292</u>
Chapitre 8. La commensalité du rituel.....	294
La conception du rituel.....	294
La séquence du karingan.....	297

Chaîne opératoire d'un babat.....	298
Le batbat.....	300
Le poni.....	300
Le karingan.....	303
Analyse du rituel.....	328
La circumambulation du rituel.....	329
Unir les chairs pour mieux échanger.....	332
Échanger la vie.....	336
Le cochon est un connecteur.....	337
Des cochons et des chiens.....	339
Chapitre 9. S'endetter pour habiter : circuler dans les aremag (funérailles)	346
La mort : un nouveau départ.....	346
Le rituel des aremag.....	349
Jour 1 (sepit)	350
Jour 2 (bangon to).....	366
Jour 3 (katdo).....	368
Jour 4 (kapat).....	369
Jour 5 (kalima).....	370
Jour 6 (kanem).....	370
Jour 7 (soybokan).....	371
Si-si: le nettoyage.....	374
Restructurer les liens.....	375
Restreindre la vie.....	375
Les échanges de la famille.....	376
Une dette de vie.....	377
S'endetter pour ses morts.....	378
L'opo : les échanges avec tous les morts.....	380
Des échanges asymétriques.....	386
Chapitre 10. Exhumer les morts.....	394
Après les aremag.....	394
Les secondes funérailles.....	395

Le film du Késheng ja waray batbat.....	397
Le temps et l'espace du rituel.....	398
Un rituel dangereux.....	400
La mort transformatrice.....	402
Partie 4. Manger, boire, s'asseoir. L'habitat comme lieu d'hospitalité et de positionnement.....	406
Chapitre 11. Donner et recevoir l'hospitalité.....	408
L'hospitalité commensale.....	408
Le repas au quotidien et les manières de table.....	416
Les aliments de base.....	419
Le riz, le taro, et la patate douce.....	420
La viande, le sang, et le gras.....	422
Les goûts.....	424
Les manières de boire.....	425
Le gin.....	431
Le tapey.....	433
Boire avec les défunts : chance, protection et perte de contrôle.....	435
La possession.....	436
Jouer, imiter, tourner.....	440
La chance et la protection de l'enivrement.....	441
La graisse protectrice.....	444
De l'asymétrie dans la commensalité et l'hospitalité.....	446
Du riz, du porc, et du gin.....	446
Des hommes, des femmes, et des morts.....	449
L'hospitalité minimale, élargie, gratuite et totale.....	452
Chapitre 12. Les positions de maintien du corps et les façons de s'asseoir.....	454
Sans chaise ni table.....	454
Marcher, saluer.....	463
Se relever, s'arrêter.....	466
Les façons de s'asseoir.....	468
Ciruler assis.....	470
Symétrie et asymétrie des corps.....	472

Se positionner par rapport aux défunts.....	480
S'accroupir en rituel.....	480
S'allonger, mourir, dormir.....	484
S'accroupir pour donner naissance.....	488
Des occupants accroupis, des possesseurs assis.....	490
Chapitre 13. Des moitiés et des doubles.....	494
Un milieu de dettes et d'échanges.....	494
L'inégalité de l'échange.....	495
L'équivalence de l'héritage.....	497
Paires, doubles, cercles.....	499
De la maison-corps à l'habitat comme totalité.....	502
Circulations de paroles.....	504
De l'asymétrie dans les relations.....	505
Circularités.....	507
Cycles de vie, cycles de mort.....	509
De la comparaison dans l'asymétrie.....	512
Bibliographie.....	515

Glossaire

aba: taro tuber
abiteg: poor
abong: roof ; hut
adi, agi: younger sibling
adibay: lit. ‘to visit with’ ; drinking session
adoyon: system of mutual aid between kinship members
akad: to walk
ali: direction
altey: liver
ama: father
am-am: offerings made to kedaring, especially pigs, gin, rice wine, beer, soft drinks, tobacco, money, blankets, clothes, and shoes
amdag: a kind of wandering spirit ; also name of the ritual to counter it
ampasit: a kind of wandering spirit ; also name of the ritual to counter it
anak: child
angja, wayway: witchcraft
angwad: a kind of plant used to make yeast
apag: meat
apay: a mat made of sap-sap grass to butcher animals and hide the fresh blood from the dogs
apko: gall bladder
apo: designates grandparents, ancestors and their descendants, or any close relative more than one generation apart in either direction, to the great-great-grandchildren and the great-great-grandparents
aponan: the second and last postmortem place to be reached by the kedaring on their journey, at which point they transform into kaapoan, and are welcomed by the community of the ancestors
apoy: hearth
aradan: death chair
aremag: ritual of the ‘first’ funerals
asal: death seat
asawa: spouse, husband or wife
aso: dog
asolan: water source
atep: roof, cover
baak: old, aged, said of a woman who isn’t married
badalan: west
badayan: placenta, source
ba-diw: a type of song sang by the Elders for the kaapoan and the kabunian
baeng: yard
bagaen: ‘the one who is sent’ ; paid worker

bakdang: human body ; trunk of a tree
baknang: rich
bakwad: reverse
baley: house ; placenta
balon: lunch
bangag: insanity
bangon: to wake up
batbat: ‘the biggest feast’ ; ritual
bayaw: cousin
bedat: skin, bark
biyag: fire, life
bobod: yeast
bobong: ridge pole ; ‘those who live under the same roof’ ; inhabitants of a house, family members, including the alies, adoptes, and people from outside the lineage who live in the same household
bo-dayan: lot of land ; yard ; be born ; male orgasm
bolakbol: stand-by ; said of men who stand by, waiting a ritual or a drinking session to start
bonong: ritual formula spoken by a mambonong to non human beings ; usually requests made to the deceased or to other nonhuman beings
dabas: to pass in a place
daem: inside
daktang: structure made of bamboo to store the uncooked meat left from rituals
dangking: cooking vat
dapinshay: sitting cross-legged
dapo: place of origin
dawit: sequence of a ritual
dekeb: door
demem: sleep paralysis
demshang: snack
diked: to go around in circle
dispag: bottom
diteng: state of health, well-being, as opposed to being sick or dead
ditopan: east
diyaw: ritual of inauguration for a new house
dobok: burial site
dogan: vehicle
dokto: sweet potato
doto: to cook
dowag: the steam that emanates from cooked food
ekel: disgust of eating meat beside a corpse
ekkad: a walk ; to visit different places
ekasat: luck
epas: sequence of a ritual

eseng: bad luck
etey: dead
inbaley: to marry
inepo: in-laws
inepoy: cooked rice
inkaringan: sequence of a ritual
inom: to drink
kaapoan: ancestor ; owner
kabunian: ibaloy gods ; they are ten pairs of them
kadan: place
kadasan: bush
ka-dos, ka-jos: a gesture in which the mambonong uses a soaked owik to mark the family members of a house with the blood of a pig
kadkadwa: double, companion, partner
kagawad: councilor of the barangay
ka-il: exhumation sequence of the késheng ja waray batbat
kaising: in-laws, allies
kait: companion
kalesay: shield
kalon: arranged marriage
kamal: collective work, e.g., to build a house
kameng to: the wealth of the deceased
kape: sequence of a ritual
kapitan: captain, chief, head of the barangay
kapo: to start
kapoan: beginning, source, starting point
karashowa: interiority of all living things, esp. of human beings ; life ; soul
karingan: sequence of a ritual
kashowa: half
kawil: halved coconut shell
kedaring: newly deceased
keddeng: plot of land
keshel, baboy: generic term for pig
késheng ja waray batbat: exhumation ritual
ketteg, etteg: boundary
kibdong: a sequence of a ritual to help the disgust of eating the meat at a funeral
kikan: feast ; generic term for a ritual ; designates ritual with an emphasis on the action of eating
kimat, bagidat: lightning strike
kintoman: refers to several varieties of red rice
kiyag: winnowing basket
kolong: coffin
lola, lolo: term of address for elders
mabotang: drunk, drunkard

mad-mad: ritual formula spoken to non human beings
maka: possessor
maka baley: possessor of a house
makikan: ‘those who eat’
mambonong: person who is in charge of performing rituals
mandebbas: a kind of wandering spirit that hunts and eats the karashowa of human beings
mamis: sweet
mangomma: occupant ; the one who cultivates an omma
maninom: ‘those who drink’
manong, manang: term of address for seniors
manossok: miner
mansibok: person who has a gift to interpret trouble and dreams, and advise on the rituals to perform
memojok: midwife
naba: unprocessed ore containing gold particles
namit: fat
nampanbonong: deceased mambonong
naski: those who are married and live in their own house
nateng: vegetable
ngaran: name
ngilin: prohibitions, usually, a period of three days during which work and sexual relations are prohibited
omma: garden
opo: money given to one’s parents during any aremag
orishan: younger sibling
ossok: tunnel, mine
otek: marrow
owag: song sang during the tayaw dance
owak: raven
owik: wooden stake used to kill pigs in rituals
padto: sign ; esp. in rituals
pangan: meal
pangodowan: eldest child
payew: rice paddy
ped-ped: a kind of plant, its leaves are used for smoking
pesaw: south
peshit: a ritual aimed at raising one’s social status by massively redistributing wealth, killing a large number of pigs, and offering an abundance of meat, rice and alcohol to the community of the living and to the dead
petongaw: sitting position
pingit: a person with a strong desire and appetite for meat
pising: taro leaf
pokel: bone

poni: sequence of a ritual ; gen. opening and divination of a ritual
por dia: daily salary
poseg: umbilical cord ; navel
powisha: outside of
pulag: the first postmortem place to be reached by the kedaring on their journey
sangbo: a ritual to accept the gifts from the deceased and the tinmongaw
sap-sap: *Miscanthus sinensis*, a type of grass, esp. used in rituals and for thatching
sapat: top
sedong: north
sekbit: to invite someone into your home ; death anniversary
sekep: to enter
semmek: pig offered by the children of the deceased during the aremag
sengeg: base, source, origin
shakidan: three stones arranged together to contain a fire
sheddeng: body fluid
shepo: possession ; usually caused by a kedaring
shep-olan: fire box
shitmog: a kind of small seat
shiva: life story, tradition, myth ; also refer to ancestral lineage
shogi: beginning
shontog: mountain
showa: two, double, pair
showal: outside, yard
shoy shoan: pork leg given to the mambonong
sigod: beginning, origin ; also refer to the first inhabitants, to what is indigenous to a place
sinekgowit: a sequence of a ritual
sira: all the foods that are eaten with rice
solibaw: a kind of drum
solpon: donation in money or kind
tagibi: adoption
takshol ni biyag: fire of life
tapey: rice wine
tawid: inheritance
tayaw: ibaloy dance ; sequence of a ritual
tekna: pig offered by a sibling, an uncle, or a cousin during the aremag
teneng: terrace edge
tinmongaw: a kind of wandering spirit ; ‘the spirit that sits’ ;
tocmo: to sit around a bonfire
tohod: house pillar
tokkong: squatting position
toktok: head
tongaw: to sit
tongawan: seat

tonton: to trace family lines ; to walk in line

tongtong: a council of elders

too: human being

utang: debt

wat-wat: leftovers of the feast which are taken home, and which bear the luck given by the deceased

Acronyms

CADT: Certificate of Ancestral Domain Title

DENR: Department of Environment and Natural Resources

FAS: Field of Anthropological Study

IPMR: Indigenous People Mandatory Representative

IPRA: Indigenous Peoples Rights Act

MIC: Missionary Sisters of the Immaculate Conception

NCIP: National Commission on Indigenous Peoples

Remarques sur l'éthique et la langue nabaloy

Les personnes qui apparaissent dans le texte ont donné leur autorisation orale pour que leur nom et leur témoignage soient présentés dans le texte et les photos. Pour mettre en valeur leurs voix, expériences, et savoirs, et tel que souhaité par les aînés de Loacan, aucune anonymisation n'a été faite.

En 2019 et 2020, mon projet doctoral a été présenté devant les représentants et officiers du Senior Citizen Association (association des aînés), du Barangay Hall (administration locale), de la mairie d'Itogon, et de l'office du gouverneur de Benguet.

Le gentilé « Ibaloy » est parfois écrit avec un « i » (Ibaloi) par certains locuteurs. J'utilise la terminaison en « y » pour respecter le choix de mes interlocuteurs. Ibaloy désigne « ceux qui viennent des maisons ».

Le Nabaloy, la langue des Ibaloy, possède de nombreuses variantes au sein de la province de Benguet où elle est parlée par plus de 200 000 personnes. Un dictionnaire de la langue est disponible (*Ibaloy Dictionary, Phonology, Grammar, Morphophonemics. Notes on Ibaloy Cultural History*, Ameda et al. 2011), mais comme il a été conçu à Kabayan, dans une municipalité voisine, la transcription et le sens des mots sont différents qu'à Loacan où j'ai réalisé mes recherches. Par soucis de fidélité aux mots employés par mes interlocuteurs, j'ai adopté la graphie de Loacan.

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord à mes amies et mentores, Jazil et Gliseria, qui m'ont introduit à la communauté de Loacan. Elles m'ont accompagné partout, répondant inlassablement à toutes mes questions, aidant à m'intégrer, à apprendre la langue et les pratiques, et à réaliser tous mes projets. Nous avons voyagé ensemble et partagé des expériences inoubliables, dans l'humour et l'amitié. J'ai une immense dette à leur égard et leur suis éternellement reconnaissant de leur présence et soutien continu. Puis à la famille Tamang pour m'avoir accueilli, nourri, et hébergé pendant tous mes séjours, et donné une place à part entière au sein de leur demeure.

Merci aux officiers Atty. Victorio Palangdan, le maire de Itogon, Hon. Andres Cuyan, Punong Barangay de Loacan, Sir Romeo Pocding, le Indigenous People Mandatory Representative de Itogon, et Lolo Melanio Billit, président du Senior Citizen Association, et Indigenous People Mandatory Representation de Loacan, pour leur appui officiel et personnel dans la réalisation de mes activités de recherche.

Je remercie Lolo Melanio Billit, Lolo Edward Primo, Lolo Marcial Monang, Lolo Nardo Bato, Lolo Salcedo Bumacas, Lola Margarita Primo, Lola Julie Tacio, Lola Apolonia Tumbaga, Lola Carmen Bato, Lola Linda Escad, Lola Tarcela Egme, ainsi que tous les aînés qui ont généreusement partagé leur expérience de vie et leurs savoirs au cours de trois ateliers, de nombreuses interview et discussions informelles, autour de café ou de gin.

Merci à toute la communauté de Loacan qui m'a accueilli avec bienveillance, offrant amitié, hospitalité, et commensalité. Parmi ces personnes, je souhaite particulièrement remercier Auntie Josefa, Uncle Jerson, Uncle Bernard, Lolo Bering, Farah, Kim, Kurt, Ruel, Raymund, Josie, Steve, Jefferson, Veronica, Leonida, Elgine, Jenny Claire, Sushmita, Mhe Ops, Edgar, Uncle June, Britney, Mark, avec qui j'ai passé de précieux moments

Je remercie les sœurs MIC pour m'avoir introduit à la communauté de Loacan.

Cette thèse doit beaucoup à Anne-Marie Vuillemenot qui a accepté la tâche difficile de directrice de thèse. En plus des échanges de grande qualité que j'ai eu la chance d'avoir avec elle entre les séjours de recherche et l'écriture des chapitres, elle a su lire entre les lignes et m'accompagner à la réalisation du doctorat. Elle m'a invité à une profonde attention au détail et aux mots employés par

mes interlocuteurs. Ses enseignements et ses écrits m'ont considérablement inspiré à poursuivre une anthropologie du corps, de l'espace, et du mouvement ancrée dans l'ethnographie.

Je remercie mes amis et collègues Marwan Attalah, Nicolas Baran, Philippe Bonneels, Cédric Byl, Aïko Cappe, Quentin Chouffart, Etienne Dalemans, Thibault Fontanari, Jean-Frédéric de Hasque, Julien Laporte, Emmanuel Luce, Justine Masseaux, Olivier Servais, Lionel Simon, Guy Tremblay, ainsi que tous les membres du Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP) pour leur fraternité et bienveillance. Par leur intérêt et leurs commentaires, ils m'ont porté à aller toujours plus loin dans mes réflexions.

Je remercie Karl Gaspar, Pi-chen Liu, Oona Paredes, et Scott Simon, qui m'ont fait l'immense honneur d'accepter d'évaluer ce travail. Je remercie Pierre-Joseph Laurent, Lionel Simon, et Scott Simon, pour avoir accepté de faire partie de mon comité d'accompagnement, de lire et de commenter une version préliminaire de ce texte.

Je remercie Muller Bato, Jim Fox, Karl Gaspar, Charles Macdonald, et Christian Rosales, qui, par leurs échanges et leurs écrits, m'ont hautement inspiré.

Je remercie Amihan de Sosa pour son soutien quotidien pendant les longs mois d'écriture à Bruxelles. Je remercie Lalaine Atienza pour ses encouragements affectueux et son énergie positive qui m'ont permis de terminer la thèse et sa traduction en anglais.

Je remercie mon père Frédéric Laugrand qui m'a transmis sa passion contagieuse pour l'anthropologie. Ayant eu le rare privilège de voyager, travailler, et d'écrire avec lui, mon cheminement académique et intellectuel lui doit beaucoup. Je remercie ma mère Virginie Gilbert et mon frère Valentin Laugrand pour leur support infaillible tout au long du doctorat.

Je remercie également Alexandre Burriel, Daniel Olivier-Cividino, Alessandro Desy, Jérémie Grondin, Félix Lamontagne, Guillaume Légaré, Alexandre Lessard, Marjorie Rousseau, et Éloi Salvat, qui, par des mondes plus virtuels et spirituels, m'ont accompagné dans le lâcher prise.

J'exprime toute ma gratitude à Desiree Mendoza-Lopez pour avoir relu et corrigé la version anglaise de la thèse.

Je remercie le Fonds de la recherche scientifique (FNRS) et le Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC), pour avoir financé mes recherches doctorales.

Introduction

‘Ti chi ay cayo, ima amon phsing kolay Pulog. (I think I must leave for I have to go to Pulog).’ Such are the last words of resignation a dying Ibaloi may utter. He believes a new existence awaits him in the Hereafter land of his ancestors (Cariño 1958, p. 205).

C’est en 2012, aux Philippines, que commence cette histoire. Au cours d’un voyage familial de plusieurs mois, et par l’entremise de sœurs et de pères missionnaires canadiens et philippins, j’ai rencontré plusieurs groupes autochtones. Captivé par les rituels des Ibaloy de la Cordillère de Luzon dès mes 17 ans, j’ai eu la chance d’observer et de participer à leurs us et coutumes pendant quelques jours, et un an plus tard, je me suis lancé dans la carrière d’anthropologue. Alors que nous résidons à Baguio City pour quelques jours, les sœurs de la congrégation Missionary Sisters of the Immaculate Conception (MIC) nous invitent à visiter la communauté des Ibaloy de Loacan avec elles. Après une messe à l’église catholique de Tekkong, je rencontre Jazil Tamang qui habite tout près. Elle deviendra une amie et une collègue, une informatrice et une guide exceptionnelle. Des femmes présentes nous pressent de les suivre pour assister à un mariage.¹ Après quelques photos en compagnie de nos hôtes ravis de rencontrer des étrangers, nous embarquons sur le toit d’un jeepney et roulons plusieurs minutes, profitant de la vue à couper le souffle des vallées et des montagnes s’étendant à perte de vue. Nous arrivons dans un petit village, à Sabkil, en plein mariage, et sommes rapidement entourés d’un grand nombre de personnes, aussi curieuses que timides. Nous rencontrons les fiancés et leur famille, assis en costume et en robe autour d’une table sur laquelle de grandes assiettes remplies de porc, de riz, et de gin sont posées. Rires, poignées de main et verres d’alcool sont échangés. Très vite, sans comprendre vraiment ce qu’il se passe, au son des tambours je me retrouve avec des draps sur les épaules en train de danser autour d’un cochon ligoté au sol. Je suis entouré d’une foule d’individus qui m’encouragent et me miment des pieds et des mains les mouvements à danser, s’esclaffant de ma maladresse. Après quelques tours de danse, heureusement rattrapés par d’autres couples de danseurs plus expérimentés, la bête est mise à mort et un véritable

¹ Si les Ibaloy de Loacan se considèrent chrétiens et pratiquants, ce sont surtout les femmes qui vont à la messe, tandis que les hommes y sont rarement vus.

festin s'ensuit. Médusé, je regarde mes compagnons engloutir en silence leur gigantesque assiette de viande et de riz en quelques minutes, avant d'ouvrir de nouvelles bouteilles de gin pour alimenter des festivités qui se finiront aux petites heures du jour.

Au cours du mariage, nous rencontrons plusieurs aînés, membres du Senior Citizen Association. Ces derniers m'accueilleront dans leur maison quelques années plus tard. Constatant que le groupe est intéressé à un projet sur la transmission des savoirs, nous laissons à Jazil un enregistreur sonore pour qu'elle interviewe ses aînés. Cette prise de contact est à l'origine d'un travail en équipe qui se développe depuis 11 ans, et s'est étendu depuis à une foule d'autres groupes autochtones aux Philippines.

Socialisé parmi les femmes

Après de courts séjours annuels chez les Ibaloy depuis 2016, pendant mon Baccalauréat, puis mon Master, je commence le doctorat en 2019. En février 2020, je m'embarque pour plusieurs mois de séjour chez les Ibaloy. Je suis accueilli chez les Tamang, dans la maison de Jazil. Elle se révèle être une excellente hôte et partenaire de recherche. Elle m'invite à la suivre partout où elle va, principalement dans les maisons de son réseau social. Pour m'aider dans mes recherches, Jazil se renseigne quotidiennement auprès de son réseau, sur des activités et des rituels à observer. Elle interroge ses aînés sur tous les sujets qu'elle juge susceptible de m'intéresser. Parlant un bon anglais, elle traduit ce que je ne comprends pas, et m'aide à poser des questions. Sa curiosité l'amène à questionner sa propre culture, et, devenant ethnographe puis anthropologue à son tour, nous discutons longuement sur le fonctionnement des pratiques de sa culture. Avec Jazil, je commence également un apprentissage intensif du nabaloy, la langue locale. Nous constituons des lexiques thématiques, répertoriant systématiquement tous les mots. J'apprends des phrases, du vocabulaire et des expressions par cœur, et je les mets en pratique avec une foule d'interlocuteurs qui apprécient mes efforts linguistiques avec surprise et admiration. Au fur et à mesure de mes essais, au bout de quelques semaines, je me débrouille suffisamment pour entretenir des conversations sur le quotidien, ainsi que sur les rituels sur lesquels j'ai déjà beaucoup appris grâce aux verbatim des ateliers (j'y reviendrai). Je m'amuse à surprendre de nouveaux interlocuteurs avec mes connaissances, trouvant là aussi une manière de faire parler les gens — en les mettant au

défi de partager à leur tour leurs savoirs —, et de recueillir par la même occasion des variantes sur la description et l'interprétation des pratiques. Les Ibaloy se plaisent beaucoup à tester mes connaissances en public, et montrer à leurs amis ébahis qu'un étranger parle leur langue. Aussi bien sur le terrain que dans l'écriture, j'ai passé un temps considérable étudier les mots de mes interlocuteurs, cherchant à encrenner la thèse à partir de catégories locales, et à approfondir les logiques sous-jacentes. Comme nous le verrons plus loin, certains termes sont difficiles à traduire, et leur complexité se révèle dans leur diversité d'application. Avec Jazil et sa cousine Gliseria, nous avons passé beaucoup de temps à discuter et essayer de les traduire en anglais. Pour nous aider, nous avons demandé l'aide de nombreux aînés, parmi lesquels citons les plus loquaces : Lolo Melanio et Lolo Edward que je présenterai au chapitre 1. Leurs récits, ancrés dans l'expérience, ne sont pas toujours faciles à saisir pour les plus jeunes générations et les anthropologues qui n'ont pas vécu les événements en question. Nous avons également utilisé un dictionnaire Ibaloy basé sur les habitants de Kabayan, un endroit considéré comme le lieu d'origine le plus ancien des Ibaloy. Ce livre de 951 pages a été écrit par un groupe de linguistes et d'anthropologues ibaloy, philippins, et américains : Chimcas Ameda, Gonzalo Tigo, Vicente Mesa, Lee Ballard, et Patricia Afable (2011). Ce dictionnaire offre des définitions de qualité et couvre un vocabulaire impressionnant, proposant aussi des règles de grammaire et de conjugaison, ainsi que des lexiques thématiques. Si les Ibaloy de Loacan n'emploient pas toujours les mêmes mots, ne les transcrivent pas de la même façon, et les définissent parfois autrement, ce dictionnaire se révèle être d'une utilité formidable. À cet égard, Jazil et Gliseria réfèrent à ce dictionnaire en tant que *Magic Book* ! Il permet de comparer les pratiques, de voir des liens linguistiques entre plusieurs mots, et de trouver une piste de recherche étymologique sur les mots les plus difficiles à retracer. Dans la rédaction de la thèse, je l'ai utilisé à titre comparatif, informatif, et étymologique, veillant toutefois à employer le sens des mots employé par mes interlocuteurs.

Je passe beaucoup de temps à l'intérieur des maisons à observer les femmes qui préparent les repas, les aidant comme je peux. Je reçois également leurs invités, des cousines, sœurs, tantes, et amies qui passent, apportant des nouvelles et quelques aliments de leur jardin, et demeurant de quelques minutes à quelques heures pour discuter. Les femmes restent à l'intérieur des maisons, occupées aux tâches ménagères et à la cuisine, mais également à recevoir les visiteurs. Accompagné de Jazil et de Gliseria la plupart du temps, nous visitons surtout des femmes. À ces occasions, les conversations sont centrées autour des potins et maux quotidiens, ce qui me permet d'en apprendre

plus sur la situation familiale et les liens de parenté de chacun, qui constituent des réseaux d'échange complexes. Les hommes sont presque toujours absents des maisons, ils se tiennent à l'extérieur dans les cours, au bord des routes, dans les mines, soit dans des espace entre-deux, aux extrémités des habitats. Ils sont plus timides avec moi, sauf lorsqu'ils sont ivres. Les hommes sont occupés de jour dans les mines et autres métiers manuels, et de nuit à consommer du gin en rituel ou au cours de *drinking sessions* qui se prolongent souvent jusqu'au matin. Mes interactions avec les hommes ont ainsi été faites principalement pendant des rituels, après quelques demi-douzaines de verres de gin, à des moments où leur langue se déliait plus facilement en ma présence.

Par mon association à Jazil et à son réseau d'échange, je suis socialisé parmi les femmes. Je passe mon temps avec ses amies, ses cousines, ses voisines, avec le groupe des *baak*, ces femmes célibataires qui ont atteint l'âge de se marier depuis longtemps, et aussi avec les *bakla*, un terme tagalog qui désigne des hommes qui se travestissent en femmes, et cumulent le rôle des deux genres.² Jazil invite souvent ses amies à boire à la maison. Nous faisons également du « jogging » matinal, qui revient à marcher sur le bord de la route jusqu'à une maison où nous pouvons prendre un café et un snack. Nous explorons également des lieux plus reculés du barangay,³ nous amusant à traverser bois et rivières, et escalader de petites falaises pour atteindre des chutes d'eau ou des lacs. Sur notre chemin, nous ramassons des champignons et des baies, et visitons les maisons d'amis et de membres de la famille étendue, leur apportant quelques produits du jardin en échange de leur hospitalité. En parcourant le barangay, je retrouve toujours ce réseau de femmes et de transgenres qui m'accueillent et m'accompagnent partout. Par mon ignorance des pratiques et mon incapacité à faire le travail des hommes (excaver l'or, travailler la terre, porter les récoltes et les charges lourdes, débiter les porcs...), il n'est pas étonnant que je sois considéré comme un enfant, ayant ainsi une place légitime parmi les femmes qui m'élèvent en quelque sorte.

² Chez les Ibaloy, les *bakla* ont une position difficile. D'un côté, on attend d'eux qu'ils travaillent comme des hommes, en étant mineurs, en portant des charges lourdes, etc. De l'autre, ils se mélangent parmi les femmes et se comportent comme elles, visitant les maisons de leur réseau, préparant la nourriture. Ils font les tâches des deux genres. Les Ibaloy laissent aussi à ces personnes des tâches singulières : coiffeur, ou encore animateur pendant les mariages et les événements ludiques. Les *bakla* ne se marient pas et sont généralement acceptés dans leur position d'« entre-deux ». Certains, surtout des membres de leur famille, n'approuvent toutefois pas, faisant pression pour qu'ils se marient. Nous verrons plus loin en quoi le mariage est essentiel pour la reproduction du social. Pour plus de détails sur la culture *bakla* aux Philippines, voir Garcia (1996).

³ Un barangay désigne la plus petite unité administrative des Philippines, regroupant un ensemble de villages. Ce mot vient du terme préhispanique *balangay*, qui désignait un bateau (Scott 1994, p. 4-5).

Ma participation à de nombreux rituels se révèle être une méthode d'enquête féconde. En plus d'observer le déroulement des séquences (offrandes, paroles, mises à mort, gestes symboliques...) et les interactions collectives entre les acteurs, c'est un lieu de rencontre et de discussion idéal. Les Ibaloy y côtoient les membres de leur clan et de leur famille étendue, et c'est aussi le lieu où les plus jeunes repèrent des partenaires potentiels. Jazil m'indique le nom et le lien de parenté des personnes de son réseau. J'observe également lorsqu'elle a des obligations rituelles, envers qui, et dans quelles circonstances. Pour l'ethnographe, les rituels se révèlent être des moments clés pour échanger sur les savoirs et la culture. Je ne suis pas le seul à ne pas comprendre la signification des gestes — la transmission des savoirs faisant souvent défaut chez les plus jeunes —, et mes questions génèrent fréquemment l'intérêt de plusieurs. Il n'est pas rare que ces derniers s'enquière aussitôt d'une réponse auprès des aînés. Les rituels sont caractérisés par la consommation systématique d'alcool de riz et de gin, et l'inhibition des buveurs est favorable à l'apprentissage de la langue. En écrivant systématiquement tous les mots que j'entends, de nombreux Ibaloy se prêtent au jeu, et m'enseignent avec enthousiasme le nom des objets qui les entourent, mimant aussi toute sortes d'actions pour compléter l'apprentissage. Jazil, toujours à proximité, aide à la traduction lorsque la locution de mes compagnons ivres ne suit plus, et veille à ce que je ne rentre pas trop tard. Lorsqu'elle ne peut pas m'accompagner, je retrouve Gliseria, ou une de ses amies. Je ne suis ainsi jamais seul.

Du cochon à la thèse

Contrairement aux anthropologues qui ont étudié les féroces Kalinga coupeurs de tête, les Ifugao de Banaue et de Batad qui cultivent des terrasses millénaires, les Kankanaey de Sagada qui accrochent leurs *hanging coffins* aux falaises, ou encore les Ibaloy de Kabayan qui conservent leurs *fire mummies* dans des grottes, les Ibaloy de Loacan qui m'ont accueilli n'ont pas relevé la curiosité des anthropologues. Ils habitent près de Baguio, à flanc de montagne. Lorsqu'un étranger (toute personne qui vient d'ailleurs) traverse leur territoire, outre la splendeur des vallées qui s'étendent à perte de vue, au plus près de lui, ses yeux ne verront probablement qu'un lieu de passage : quelques voitures passant près de maisons éparpillées en bord de route. Pas de services publics, de restaurants, ou d'échoppes, pas même de regroupement de maisons qui pourrait évoquer un village.

En tendant l'oreille, au milieu du brouhaha sonore provoqué par les poules et autres oiseaux qui chantent, les camions et vieilles voitures qui cahotent, les chiens qui aboient, évitant de justesse l'un autre ou l'autre véhicule, il pourra entendre un cri de cochon, ou un groupe de personnes parlant bruyamment. S'il a l'audace de s'avancer dans une des cours d'où viennent ces bruits, un véritable spectacle se présentera à lui. Il se retrouvera face à plusieurs centaines de personnes assis ici et là autour de porcs vivants ou découpés, partageant intimement la commensalité de sorte qu'il pensera qu'ils se connaissent tous. Et même en tant qu'inconnu, il sera étonné d'être immédiatement invité à s'asseoir parmi la foule pour prendre part au festin, en recevant une assiette de riz et de porc, et du gin. J'ai eu la chance de faire cette « première » expérience en 2012, et d'être surpris par l'hospitalité et la commensalité des Ibaloy.

En vivant avec eux, un rythme me marque : il s'agit du mouvement incessant des humains, en apparence chaotique, mais cohérent. C'est un peu la même impression qu'on peut avoir lorsqu'on visite une grande ville dans un nouveau pays. Chez les Ibaloy, ce tumulte ne s'arrête jamais. En entrant dans n'importe quelle maison, on peut rencontrer une foule de gens, assis, debout, occupés à discuter, à jouer, à regarder la télévision, à manger ou à boire, à acheter ou vendre des produits. Il est étonnant de voir autant de personnes vaquer, le plus naturellement du monde, à toutes sortes d'activités différentes au même endroit, de sorte qu'on pourrait penser qu'ils font partie de la même famille. En réalité, un grand nombre d'entre eux sont des visiteurs, des amis, des membres de la famille, des clients, des cousins éloignés, des aînés, des politiciens, des commerçants, des pasteurs, et j'en passe. Cette impression chaotique atteint son paroxysme lorsqu'on visite une cour de maison où un rituel ou un mariage a lieu, donnant le sentiment, malgré la masse humaine qui afflue, d'y observer une sorte d'« intimité collective ». Au milieu de la cohue, on peut distinguer un petit groupe d'hommes et de femmes qui s'affaire à toutes les tâches : couper le bois, préparer le matériel, mettre à mort les cochons, découper la viande, faire cuire le riz, apporter les bouteilles d'alcool aux buveurs, laver la vaisselle. Le repas est rapidement englouti et les restes sont soigneusement mis dans des sacs de plastique, et, peu à peu, une grande partie de la foule quitte les lieux, pendant que le rituel continue son action, et que les participants ouvrent de nouvelles bouteilles. Sous les cris des cochons, les vrombissements des tambours, le brouhaha des buveurs, il apparaît même à un étranger que chaque séquence du rituel suit un ordre précis, et que malgré l'absence de donneur d'ordre, chaque personne qui s'active sait ce qu'il doit faire. Devant les gestes précis et paroles prononcées à différents moments, j'ai pu distinguer une grande diversité des pratiques, et observer

que le désordre est ordonné. Les visites, les rituels, les mises à mort de cochons, les beuveries, les festins ne s'arrêtent que pour reprendre dans la demeure d'un voisin. Il ne passe jamais une journée sans entendre une personne ivre, ou sans que l'odeur de la viande de porc sur le grill se répande, deux indices qui indiquent qu'un rituel est en cours. Cette hyperactivité dans la mobilité — perçue localement comme un rythme quotidien — est fascinante et me pousse à m'intéresser aux rituels et aux échanges qui s'y font. Pour saisir leur action sociale et symbolique, il faut commencer par la base, soit l'espace où ils sont faits. Presque toutes les activités et rituels des Ibaloy se déroulent dans des maisons, ou plus précisément dans les prémisses de leur cour.

Les Ibaloy vivent dans des *baley*, des maisons, ce qui leur vaut l'ethnonyme « *i-baley* », soit ceux qui viennent des maisons. Chaque demeure regroupe au minimum une famille nucléaire, mais souvent aussi des frères et sœurs, des cousins, des grands-parents, ou des personnes adoptées. Les membres de la famille étendue qui sont mariés sont souvent les plus proches voisins. Les Ibaloy cultivent une grande variété de fruits, légumes et tubercules sur de vastes jardins situés en contre-bas. Ils travaillent également dans des mines d'or. Chaque maison constitue un noyau familial dans lequel plusieurs générations cohabitent et sont reliés à un couple d'ascendants défunts (les parents) qui leur ont transmis un domaine (maison, cour, jardin, mine), ainsi qu'à un ancêtre fondateur qui a habité, cultivé et nommé ce lieu le premier. Les Ibaloy emploient un système de filiation ambilinéaire et une résidence ambilocale. Les enfants héritent de droits et d'obligations envers les deux parents. Ils habitent dans leur maison ou celle des beaux-parents, en fonction de qui ils héritent, ou jusqu'à ce qu'ils puissent réunir les fonds nécessaires pour construire leur propre habitation. La terre est ainsi partagée par les deux parents avec tous les enfants.

Les Ibaloy exercent une multitude de métiers mais chaque famille consacre du temps pour cultiver un jardin à flanc de montagne et excaver de l'or dans une des nombreuses mines de la région. Malgré ces occupations professionnelles et collectives, ils passent le reste de leur temps dans les maisons des uns et des autres, à l'occasion de rituels ou de simples visites. Ce sont tout autant d'opportunités pour manger, boire, et également acheter ou vendre des produits de toute sorte : sacs de champignons, de fruits et de légumes, miel, bières, alcool de riz, bois, gazoline, vêtements, vaisselle, outils, ferrailles, plastiques, artisanat, produits de beauté, snacks... Les biens consommables circulent énormément entre les familles. Les Ibaloy préfèrent donner des produits de leur jardin, ou les vendre à bas prix aux membres de leur parenté et leurs amis, plutôt que les

vendre au prix du marché à des personnes avec lesquelles ils n'entretiennent pas de relations sociales. Ils s'entraident dans les champs, et les plus aisés, les *baknang*, redistribuent abondamment leurs richesses sans rien demander en retour, espérant toutefois que leur générosité leur sera rendue autrement, par l'obtention de plus de chance des morts. Ces créditeurs endettent les autres, ce qui provoque une stratification sociale marquée. Ces dettes (*utang*) sont bien souvent un prétexte à perpétuer les échanges et instituent une véritable socialité basée sur sa pratique. Chez les Ibaloy, tout se partage, s'échange, se donne, se crédite, ou se vend. Malgré ces circulations de biens, d'argent, et de personnes, les Ibaloy demeurent attachés à leur *baley*, leur maison — prolongée par la cour, le jardin, et la mine —, qui constitue un véritable centre, point fixe, à partir duquel les humains, les invisibles, et les biens circulent autour.

En parallèle à la mobilité chaotique mais organisée des Ibaloy, je suis frappé par l'omniprésence des défunts. Les cris de cochons qui ont marqué J. Remme (2014, p. 2) chez les Ifugao, annoncent surtout l'arrivée des morts dans la communauté pour partager riz, viande, et alcool. Les Ibaloy passent une grande partie de leur temps à faire des rituels ou à assister à ceux des autres pour les honorer. Ces « invisibles » partagent le quotidien des humains. En visitant des maisons, en discutant avec mes interlocuteurs, je m'aperçois que les morts sont invoqués dans presque tous les sujets, pour expliquer le moindre phénomène, comme l'arrivée de la chance et du succès, ou du trouble et de l'échec. Les défunts sont invisibles, pourtant ils sont omniprésents. Surtout, on ne saurait les ignorer, puisqu'ils doivent être invités à chaque rituel, et appelés à chaque repas pour partager la commensalité avec les vivants. Les Ibaloy parlent tout le temps d'eux, comme s'ils faisaient partie intégrante de la société.

Contrairement à d'autres groupes où la rencontre avec les invisibles est imperceptible et rare, comme chez les Kulung du Népal (Schlemer 2009, p. 93), chez les Ibaloy, et un peu partout aux Philippines (cf. Laugrand et Laugrand 2020), ce contact est affaire courante. Certaines personnes sont capables de voir les morts et les esprits. Selon les aînés, en raison des changements climatiques (provoquant typhons, ouragans, tremblements de terre, glissements de terrain), de la corruption, et d'une alimentation moins saine, les humains meurent de plus en plus jeunes, et la mort devient aujourd'hui un sujet encore plus important. Il est imaginé par les Ibaloy que lorsqu'une personne

meurt, il y a un risque que d'autres la suivent, comme si la mort pouvait être attrayante.⁴ Pendant mes séjours chez les Ibaloy, je suis témoin d'un grand nombre de rituels funéraires, et, à l'exception du jour de l'enterrement, ces rituels sont plutôt des moments de réjouissance collective, de somptueux festins où chacun mange et boit à volonté, espérant par là obtenir la chance des défunts. La mort n'est pas une fin, elle est plutôt la continuité d'un cycle, voire le commencement d'un autre.

Les morts habitent d'autres lieux, le Pulag et le Aponan. Ils peuvent toutefois revenir parmi les vivants à tout moment. Même s'ils sont morts (*etey*), ils continuent d'avoir des besoins en cochons, en nourriture, en alcool, en cigarettes, en vêtements, en chaussures, et en argent, comme de leur vivant. Ils font régulièrement appel à leurs descendants pour répondre à leurs requêtes et leur faire des offrandes. Lorsqu'un accident, une maladie, ou un conflit surgit, les défunts sont immédiatement mis en cause et les humains interprètent ces problèmes comme des analogies des maux dont ils font l'expérience. Par exemple, un rhume ou une migraine prolongée est peut-être le signe que la sépulture d'un parent défunt est envahie par l'humidité. Ces troubles rappellent aux Ibaloy qu'ils doivent satisfaire les besoins de leurs ancêtres, en échange de quoi ils obtiennent de la santé, de la protection, de la chance et de la richesse. L'omniprésence des morts, à la fois explicite et pourtant « invisible », m'interpelle fortement. Le défunt devient un acteur à part entière de l'ethnographie. Des cochons, des rituels et des échanges, des humains et des morts, il ne nous reste plus qu'à trouver une problématique à cette équation.

Conscient que l'accès à la terre et aux ressources des Ibaloy, et plus largement des autochtones aux Philippines, est menacé par des compagnies minières, des politiciens et des entreprises, je m'intéresse, dès le commencement du doctorat, aux enjeux de l'espace, et de l'occupation de la terre. Par l'intra colonialisme des populations des basses terres et de la coercition de l'État, l'autochtonie elle-même est menacée (S. Simon 2012, 2023). Les Ibaloy, comme d'autres groupes autochtones de l'archipel (voir Gaspar 1997, 2000, 2011), sont bien conscients de ce risque, et leur lutte pour l'obtention de territoires ancestraux et le respect de leurs coutumes en témoignent (cf. chapitre 2). Si les autochtones veulent obtenir des territoires, des cartes, et des frontières, c'est principalement pour se protéger de la colonisation agressive des allochtones. Ils emploient la

⁴ Cette tentation est ressentie par la *karashowa* des humains, le « double » de leur corps. Pour la contrer, des rituels et gestes visant à séparer les vivants des défunts doivent être faits. J'y reviendrai.

propriété privée comme un outil pour mieux s'intégrer et se défendre dans le système foncier de l'État. Pour une multitude de groupes toutefois, la terre n'appartient jamais vraiment aux humains. Elle est plutôt possédée par une foule d'acteurs non humains, partageant parfois des liens de parenté avec eux. Inspiré par l'anthropologie anarchiste de C. Macdonald (2018, In press), et l'étude des sociétés de montagnards « sans État » (Scott 2009), ainsi que l'étude des milieux humains (Berque 1987), j'ai rédigé mon mémoire (2018-2019) sur les relations des Blaan de Mindanao avec des *fun*, des esprits qui possèdent littéralement les lieux (Laugrand 2021a, 2021b). Continuant en parallèle mes recherches sur les Ibaloy, un intérêt comparatif entre les deux sociétés s'est développé. Alors que les Blaan oublient leurs morts et s'en méfient, tissant des liens avec des esprits possesseurs anonymes, les Ibaloy sont presque obsédés par leurs ancêtres qui jouent un rôle analogue aux *fun*, en ce qu'ils possèdent la terre, et c'est donc avec eux que les humains négocient et échangent. Parmi un ensemble de différences, de variantes, et d'homologies avec les pratiques des Ibaloy, une tension est au cœur de ces deux sociétés : celle qui relie des occupants humains (mobiles) à des possesseurs non humains (immobiles). Chez les Ibaloy, l'humain est composé de façon individuelle, et pensé en relation avec un clan et un lignage, ainsi qu'avec des ancêtres qui divisent et transmettent la terre. Avec l'arrivée des titres de propriété privée propres à l'État basés non pas sur la transmission d'un héritage intergénérationnel, mais sur la possibilité de vendre et d'acheter un lot — et donc que la terre soit scindée ou quitte le domaine familial —, l'occupation et la possession de la terre deviennent au cœur des enjeux contemporains auxquels les Ibaloy font face. Avec la volonté de réaliser une anthropologie de l'espace chez les Ibaloy, les morts m'ont ainsi amené sur la piste de la transmission de l'héritage.

La relation qui unit les humains à leurs défunts se trouve dans la terre. Ces derniers transmettent leur nom et leur domaine (maison, cour, jardin, mine), de génération en génération, en échange de quoi les humains obtiennent des obligations, et partagent une dette de vie qu'ils transmettent à leurs propres enfants. Au cours de toute leur vie, les humains doivent prendre un soin méticuleux des terres de leurs aïeux, mais également de leurs restes humains qui se décomposent lentement, à même la terre du jardin familial. Les enfants ont le devoir d'entretenir le lot du lignage et de veiller sur les restes des morts pour obtenir leur support et leurs dons. Ainsi l'héritage constitue un genre de contrat intergénérationnel qui contraint les descendants jusqu'à leur propre mort, au moment où eux-mêmes nouent ce même type de contrat avec leurs propres enfants. La terre demeure donc dans un même lignage, et chaque génération la cultive, et y enterre ses parents. Pour chaque famille,

cette problématique relie les ancêtre possesseurs, les nouveaux défunts (à transformer), les vivants occupants, et les descendants à venir (les futurs morts). La terre permet la coexistence de ces acteurs dans une perspective à la fois future, présente et passée. L'héritage est un long processus puisqu'il ne s'accomplit qu'à la mort d'un couple, à un moment où ces derniers nouent de nouveaux rapports avec leurs enfants. Les ancêtres occupent une position primordiale puisqu'ils possèdent la terre et sont maîtres de la santé, des maux et de la chance.

Les funérailles, les naissances, les mariages mettent tout le temps en question la division de l'espace. L'occupation de la terre n'est donc jamais assurée, et fait toujours l'objet de négociations avec la famille, mais surtout avec les défunts possesseurs. La problématique qui préoccupe tous les ménages est l'accès à une terre, une maison, un jardin, et une mine, des espaces essentiels pour vivre, cultiver, échanger, faire des rituels, prendre soin de ses morts, et obtenir de la chance. Chaque enfant doit demeurer en relation avec la lignée d'ancêtres qui possèdent sa terre. La vie des humains est donc inextricable de celle des morts, comme s'il avait là une superposition parallèle (double) de ces deux mondes.

Des montagnards au nomadisme, à l'espace, aux rituels et aux échanges, puis à la division et à la transmission de la terre, c'est aux relations avec les morts que nous aboutissons. Posons ici une problématique qui constituera un fil rouge à travers tous les chapitres : comment les Ibaloy occupent et transmettent la terre en maintenant dans le temps et l'espace des relations d'échange avec leurs défunts ?

Des temps qui changent

Les Ibaloy, et surtout les aînés, emploient souvent une notion imprécise du passé, pour comparer la vie « d'avant », qu'ils ont connus lorsqu'ils étaient enfants, ou qu'ils ont entendus de leurs prédécesseurs, avec celle « d'aujourd'hui ». J'ai essayé, dans la mesure du possible, de mentionner les dates ou la génération auxquelles mes interlocuteurs font sans cesse référence. Dans la majorité des cas toutefois, ce passé est flou puisqu'il appartient à un temps précédant les aînés, soit à celui de leurs aïeux. À cet égard, les Ibaloy font fréquemment référence à la « *tradition* », soit la *shiva*, ou *sigod*. Plus précisément, *shiva* fait référence à des traditions transmises depuis longtemps, à des

lignages ancestraux. Le terme *sigod* renvoie lui au commencement, à la notion d'autochtonie, d'origine, soit des premiers habitants ou d'une présence ancestrale dans un lieu. Lorsqu'ils emploient l'anglicisme « *tradition* », mes interlocuteurs réfèrent ainsi à des pratiques qu'ont transmises leurs aînés pendant de nombreuses générations. Comme pour le « passé », la tradition correspond aux us et coutumes des générations qui les ont précédés et leur ont transmis leur expérience, soit à tout ce qui relève de l'ordre de la mémoire vivante, et qui est opposé à l'immémorial, au mythe ou à ce qui a été oublié. Généralement évité par les anthropologues pour les risques d'essentialisation qu'il amène, ce terme est régulièrement employé par mes interlocuteurs. Il n'y a pas ici d'essentialisme, puisque cette distinction de temporalités montre bien que les Ibaloy sont conscients des transformations que subit leur société, et que leurs pratiques ne sont pas figées dans le temps — et elles ne l'ont jamais été —, et également que les nouvelles générations sont capables de transformer leur culture et de l'adapter aux nouveaux contextes. Les aînés m'ont souvent expliqué que certaines pratiques n'ont plus lieu d'être. Un exemple. Lorsqu'ils étaient eux-mêmes enfants, les aînés se souviennent qu'ils étaient réprimandés lorsqu'ils posaient des questions. Lolo Melanio (vol. 4, p. 110) raconte qu'il fallait même s'abstenir de répondre aux aînés, et se contenter de les écouter et de faire ce qu'ils demandent : « Before, the Elders don't like someone to answer the person you are asking (an elder) and say the word yes. The person must stay quiet and must not utter the answer ». La logique était que l'apprentissage devait se faire par l'observation puis par l'imitation et l'expérimentation. Les aînés d'aujourd'hui ont remarqué que les enfants s'intéressent moins à leurs histoires et aux pratiques ancestrales, et que la culture se perd. Pour contrer ce phénomène, ils répondent volontiers aux questions des plus jeunes et ne se fâchent plus. Ces derniers sont à l'écoute des aînés qu'ils considèrent témoins du passé, et donc dignes de sagesse et d'expérience. Dans ce contexte de transformation de la transmission des savoirs, notre projet d'ateliers a été très bien accueilli par le Senior Citizen Association, les aînés étant conscients qu'ils devaient trouver de nouvelles façons de reconnecter avec les plus jeunes. De nouvelles « traditions », transmises pendant plusieurs générations, peuvent ainsi émerger.

Les Ibaloy mobilisent peu de mythes d'origine. Ils racontent qu'ils viennent de Kabayan, une municipalité voisine. Les aînés font le récit de *shiva*, des histoires du passé qui peuvent aussi constituer des mythes des premiers humains ou d'ancêtres fondateurs (voir aussi l'ouvrage collectif *Chiva*, édité par J. Fong 2017). Les Ibaloy emploient le même mot pour désigner des récits, comme

si les histoires des ancêtres constituaient des mythes (Bagamaspad et Pawid p. 40). H. Bato, un Ibaloy devenu historien de son propre groupe, décrit ce processus :

Reconstruction of such ‘family trees’ begin with *chiva*, stories of extraordinary exploits, strange occurrences, and love matches that fix the earliest remembered ascendant, places of origin, settlements, and day-to-day thereat. Each succeeding generation has its share of such *chiva*, the impression being that people moved far away from their original settlements without abandoning the same. The *chiva* in fact accounts for an easy identification and leadership of the generational ego over several widely diffused settlements and families (Bato 2023, p. 31).

Enfin, l’origine identitaire la plus fondamentale des Ibaloy est peut-être celle qu’ils doivent à leur ethnonyme, à ceux qui viennent des maisons *baley*, un mot qui désigne aussi le placenta, soit l’origine de toute personne.

Quelques fondements théoriques

Cosmologies

Pour éviter le concept polysémique d’ontologie qui a fait couler beaucoup d’encre depuis les travaux de P. Descola, de E. Viveiros de Castro, et de B. Latour notamment, je préfère utiliser la notion de cosmologie qui m’apparaît plus ancrée dans l’ethnographie. Les anthropologues canadiens F. Dussart et S. Poirier proposent une définition de la cosmologie :

Cosmology refers to local theories elaborated by social groups about the origin, composition, and dynamics of the cosmos; about its spatial and temporal proprieties; about the beings, objects, and powers that constitute it; about the nature of the relations between all these ‘existents’ and forms of agencies; and finally about the place that humans occupy within it (Poirier and Dussart 2021, p. 6).

Ce terme met l'accent sur l'origine et la composition d'un cosmos, d'un monde, ainsi que les dynamiques entre ses existants, tous dotés d'agency. Les humains s'inscrivent ici comme une catégorie d'être en relation avec l'ensemble et ses parties à la fois. Les cosmologies autochtones sont toujours « *in the making* », en mouvement (Barth 1987 ; Ingold 2000). Elles sont capables d'intégrer de nouveaux éléments et de s'adapter aux nouveaux contextes (Abramson and Holbraad 2014). Pour sortir du paradigme de la Modernité, Latour (1999) et I. Stengers (2003) invitent à saisir les cosmopolitiques, soit des espaces de « co-existence » et de « inclusiveness », qui s'opposent à l'« exclusiveness » de la Modernité (Poirier 2008, p. 76). Pour reprendre les mots de Dussart et Poirier :

the Indigenous political sphere invites in ancestors and other-than-human agencies with whom humans share a 'common cosmos' and engages them in relations of communication, mediation, and alliances (Dussart and Poirier 2021, p. 12).

Les cosmologies composent donc des mondes où l'échange avec les non humains est possible. En tant qu'anthropologue, je m'intéresse à la construction de sens et d'imaginaires dont les points de vue se déclinent des humains qui les investissent, aux manières dont ils habitent (*dwell*) leur environnement, pour reprendre un ensemble d'idées développées par T. Ingold (2000). Contrairement à E. Kohn qui pense pouvoir adopter le point de vue d'un arbre ou d'un chien, ou encore de B. Morizot qui propose de faire des humains les diplomates des non humains, soit des représentants qui auraient la légitimité de s'exprimer à leur place, je préfère m'en tenir aux humains et à leur point de vue sur le monde et les autres, bref à cet anthropocentrisme propre à toute société humaine. Cette perspective n'est pas celle du naturalisme judéo-chrétien qui imagine que le monde et ses ressources ont été créés pour l'« Homme ». Les cosmologies autochtones imaginent aisément que les humains ne constituent pas les seules singularités pensantes, et que leur coexistence dans un milieu avec d'autres non humains implique une foule de relations diversifiées, qu'il s'agisse de prédation, d'alliance, de compagnonnage, etc. (cf. Descola 2005; Haraway 2018; Laugrand et Laugrand sous presse). Toutefois, si cette diversité est possible, les autochtones imaginent des classes, ordonnent les êtres, et justifient des relations en se basant sur leur corps et leur expérience en tant qu'humains. C'est ce point de vue que je m'attache à décrire, analyser, et comparer.

La notion de cosmologie prend tout son sens dans le cadre d'une anthropologie de l'espace qui veille à observer les rapports des humains à leur milieu (Berque 1987), à cet Umwelt dynamique

composé d'une foule d'agents dont l'existence et l'action sont enchevêtrés aux vies des humains (Humboldt 1847-1859). Le concept d'écoumène⁵ redéfini par Augustin Berque (1987, p. 16) comme « ce en quoi la terre est humaine, et terrestre l'humanité », permet de penser le monde comme un enchevêtrement de relations où tout se mélange et participe au tout qu'est l'expérience d'un lieu (voir aussi Dussart and Poirier 2017). C'est ce que Berque appelle la relation écoumènale, soit ce qui fonde toute relation entre l'humain et son milieu. Inspiré fortement du milieu vivant (*umwelt*) de J. Uexküll et du milieu humain de T. Watsuji, la notion de milieu se distingue de l'environnement ou du paysage en ce qu'il forme un réseau de relations et d'interactions entre les espèces vivantes, et non un espace où seul l'humain pose un regard et une action (Berque, 2014). Il n'y a donc pas d'être sans lieu, et pas de lieu sans être. Dans l'écoumène, les êtres et les lieux ne font qu'un. Ainsi la vie et les actions des humains sont inextricables du milieu qu'ils habitent, marquant cet espace et étant inversement marqué par lui. Tout d'un lieu participe à cet échange relationnel, faisant que l'« inanimé » n'existe pas. Tout est un vecteur potentiel de sens, il suffit de savoir écouter pour les apercevoir (voir Cruikshank 2005). La notion de milieu renvoie ici à un espace partagé et marqué par les humains comme par les morts. C'est leur relation qui en est fondatrice.

Je m'inspire également des travaux de l'école dumonsienne et de leur approche socio-cosmique qui vise à observer la culture comme un Tout, où les humains, les animaux, et les objets circulent (de Coppet and Iteanu 1995 ; voir aussi Iteanu 1983, 2010). Chaque société se donne à voir comme une totalité ou un système de relations qui s'organise autour d'idées et de valeurs (Barraud and Platenkamp 1990). Humains et non humains vivent ensemble, et même s'ils habitent des lieux différents, ils font partie d'un même monde. Il y a donc un ordonnancement des catégories, des êtres, et des relations.

Le double et la moitié

Comme le suggère le titre, la cosmologie ibaloy est basée sur le « double » (*showa*) et la « moitié » (*kashowa*). De façon explicite, le mot *kashowa* est constitué à partir de *showa* (deux, double, paire), l'addition de deux moitiés (deux « un ») étant équivalente à une paire complète. Chaque existant

⁵ Écoumène : du grec ancien *Oikoumenê*, provenant d'*oikeô*, soit habiter.

du cosmos est composé de deux moitiés. La personne humaine possède un corps (*bakdang*) et une intériorité (*karashowa*), qui forment à eux une paire. Le double est omniprésent dans la société et la cosmologie des Ibaloy, qu'il s'agisse du nombre d'offrandes, du nombre de divinités, ou encore du couple familial. La paire évoque l'achevé et la complétude, une socialité parfaite. Elle devient féconde par l'échange et la relation de deux moitiés. Les Ibaloy ont horreur de l'impair, de l'« un », qui renvoie à l'incomplet et ne permet pas l'échange. Sans relation, sans paire, le « un » est l'antinomie du social. Si le milieu, les humains, les animaux, les ancêtres et les divinités sont doubles (composés d'un corps et d'une intériorité, ou liés à une autre moitié), certains existants sont impairs, et la société contribue activement à les transformer pour les achever, ou les éviter, de peur d'être affecté négativement. Les nouveaux défunts sont impairs, car leur intériorité est séparée de leur cadavre, et leur transformation vise justement à les doubler à nouveau. D'un point de vue cosmologique, le monde des morts double celui des vivants. Chaque moitié constitue le centre ou la périphérie, l'intérieur ou l'extérieur. Il ne s'agit pas vraiment d'un dualisme, car chaque paire peut se diviser en moitié et s'emboîter à d'autres paires, comme centre (intérieur, contenu), ou périphérie (extérieur, contenant) de l'autre. En résulte une multitude de paires interconnectées qui prennent la forme de cercles concentriques. Ainsi, chaque paire gravite autour d'un centre, et s'inscrit dans un échange en mouvement circulaire continu.

Circulations, Circularités, pensées en cercles

Pour aborder le mouvement des humains, des morts, et des biens consommables échangés, je m'attache à décrire les relations circulaires qui les lient. Je puise ici dans les écrits de A-M. Vuilleminot (2003, 2009, 2018) sur les logiques de circulations des nomades Kazakh. Dans la circulation de la belle parole, chaque mot prononcé, chaque geste posé dans l'espace, contribue à un échange à la fois personnel, collectif, et global entre tous les existants humains et non humains, visibles et invisibles, et réactive constamment leur relation. Chez les Kazakh, la belle Parole perpétue aussi bien le lien social que la relations aux êtres invisibles, en permettant à ces mondes de coexister et d'entrer en interaction quotidiennement. Toutes les pratiques s'inscrivent dans un mouvement circulaire qui les relie. Chez les Ibaloy, la parole est mobilisée, (ou interdite) dans ces circuits d'échange. En parcourant l'espace, de maison en maison, les personnes sont échangées,

de même que l'argent, les cochons, et les produits de leur jardin qu'ils font circuler entre les familles et les morts.

Ce qui m'intéresse dans ces échanges, ce n'est pas leur valeur économique ou fonctionnaliste, mais plutôt ce qu'ils apportent dans les relations à l'échelle d'un lignage, d'un groupe, d'une cosmologie. Nous verrons ainsi que l'argent et la dette, la viande, ou la santé, par exemple, constituent des biens qui s'échangent avec des humains mais également et simultanément avec des morts, et qu'ils font partie, à tout moment, d'un ensemble plus large qui dépasse l'espace-temps de toute transaction. Il n'y a donc pas tant de « don » (donner, recevoir, rendre) qu'une circulation ininterrompue entre des acteurs, telle une « ronde des échanges », pour reprendre le titre du livre de A. Iteanu (1983). Le mouvement est circulaire car il s'inscrit dans une continuité beaucoup plus grande, mais aussi car chaque échange a un effet sur tout le cercle. Les humains et les morts sont interconnectés dans ces relations, et nul ne saurait s'y soustraire sous peine de provoquer une série de conséquences néfastes plus importantes pour le groupe que pour l'individu. La pensée en circularité est une construction de multiples circulations, qui laisse imaginer donc que plusieurs cercles coexistent en même temps. Ces derniers ne sont pas nécessairement inextricables, mais ils peuvent se rejoindre à différents moments.

De la géométrie

Le mouvement circulaire dessine un cercle dont sa division en deux, en demi-cercle, permet de saisir les catégories ibaloy. Nous verrons que dans les rituels les Ibaloy tournent en rond, ce qui appelé *diked*. Ils s'assoient et s'accroupissent également en cercle ou en demi-cercle autour d'un centre—les offrandes—, créant d'autres cercles, dont chaque centre est la périphérie de l'autre, et inversement. Ces positionnements sont donc toujours doubles. Les cercles sont constamment réactivés par l'existence de cycles et de circulations.

Apparaissent deux principes relationnels, coexistant et opposés : la symétrie et l'asymétrie. La symétrie correspond à une relation de réciprocité simple, et vise à atteindre l'égalité. Je donne des carottes de mon jardin à Jazil qui me donne des patates du sien, en résulte une égalité de cet échange : nous donnons chacun à peu près autant, et la dette qui en résulte est égalisée par une autre dette équivalente. Nous avons un même statut social, avant comme après la transaction, et

partageons en définitive le même type d'obligation envers l'autre. L'asymétrie est une relation d'inégalité perpétuée par l'échange (cf. de Coppet 1985 ; Barraud 2010 ; Costa 2017). Je donne plus de carottes que je reçois de patates, ou encore, je donne deux fois des carottes pendant que je reçois une fois des patates. Cette disparité provoque aussitôt plusieurs effets : en donnant plus, j'endette l'autre, et l'oblige à égaliser, et s'il n'égalise pas je me positionne immédiatement par un statut hiérarchique supérieur. Il y a asymétrie quand l'autre ne peut égaliser. Ces deux principes englobent l'échange, mais aussi la hiérarchie, le statut social. Ils définissent également la valeur, soit l'ordonnancement des existants, et précisent la nature de leur relation. Chez les Ibaloy on distingue un grand nombre d'asymétries entre les humains : les aînés, les politiciens, et les propriétaires de maison ont un pouvoir plus important sur les autres. Les plus pauvres doivent respecter et écouter les plus riches, comme les plus jeunes à l'égard des plus vieux, etc. Ces différences guident les circulations : les plus riches doivent redistribuer leurs richesses et donner plus que les plus pauvres. La symétrie s'observe elle au sein de chaque catégorie. Avec les morts, l'asymétrie est systématique. Les humains leur doivent une dette de vie qu'ils ne peuvent jamais rembourser. Ils doivent ainsi donner aux défunts autant qu'ils le peuvent, et répondre à toutes leurs requêtes. Ils ne peuvent toutefois rien exiger d'eux, se contentant de recevoir ce que les morts acceptent de leur donner. Cette relation asymétrique est explicite et ne peut jamais s'inverser. Entre les humains, l'asymétrie dépend du type d'échange et de la richesse de chaque individu, et ce rapport peut se transformer dans le temps, en fonction de la position de chaque personne par rapport à l'ensemble du groupe.

Ces circulations composent des cycles d'échanges transgénérationnels à l'issue desquels la relation se renouvelle. Nous verrons que les humains donnent aux morts pour qu'ils se transforment en ancêtres, une façon de les séparer pour de bon des humains, et qu'ils ne leur doivent plus rien de manière individuelle. La notion de cycle est intéressante car elle suggère une continuité dans le temps : chaque génération de vivants ou de morts construit et répète ces circulations.

Austronésie

Les Ibaloy appartiennent à l'immense ensemble ethnolinguistique de l'Austronésie. Cette aire s'étend de l'île de Pâques à l'île Maurice, et de Taïwan à Madagascar, et regroupe entre 1000 et 1200 langues, pour près de 300 millions de locuteurs. Les premières vagues de ce vaste phénomène

migratoire remonteraient à environ 4000 ans av. J.-C. Un grand nombre de linguistes, d'archéologues et d'anthropologues ont cherché à retracer les trajectoires des premiers Austronésiens, identifiant plusieurs origines possibles, notamment depuis la Péninsule Malaise et Taiwan. D'autres, comme W. (Meacham 1984-1985), ont défendu que l'apparition de similarités austronésiennes tiendraient plus à des évolutions locales qu'à la propagation migratoire et technologique. Les travaux de P. Bellwood (1983, 1984-1985, 1985) et son hypothèse « out of Taiwan » sont à mon avis plus convaincants. Par l'étude de la linguistique comparée, ainsi que par l'apport de l'archéologie, de l'anthropologie, et de la génétique (le séquençage de l'ADN a récemment montré des ancêtres communs entre les populations austronésiennes), Bellwood met en évidence que les austronésiens auraient migré depuis le Sud de la Chine, vers Taiwan, puis les Philippines, l'Indonésie et le reste de l'Austronésie (Adelaar and Himmelmann 2005; Bellwood, Fox, and Tryon 2006). On peut également observer qu'au moins plusieurs vagues de migration se sont succédé depuis le continent Asiatique vers le Sud, puis l'Est et l'Ouest de l'Austronésie.

Sur les pas du linguiste R. Blust (1980a, 1980b, 1981) et de la racine *po/pu/fu*, des anthropologues comme D. de Coppet (1985), C. Barraud (2010, A. Iteanu (2010), ont repéré la récurrence d'une relation asymétrique austronésienne entre des ancêtres protecteurs, et des protégés pourvoyeurs. J'y reviendrai au chapitre 5.

Les sociétés des Philippines ont fait l'objet de nombreuses typologies s'intéressant surtout à la proximité linguistique et géographique : les sociétés Igorot de la Cordillère (Nord), versus les sociétés *lumad* et *moro* de Mindanao (Sud), les Ayta (aussi appelés *negritos*) de Luzon, les Mangyan de Mindoro, ou encore les sociétés des Visayas (Centre) dont la reconnaissance de l'État tarde à se faire (voir Paredes 2022). Ces distinctions correspondent en partie à la division politique de l'archipel en trois régions administratives (cf. Macdonald 1987, p. 68). Contrairement à ces classifications qui ont marqué l'anthropologie aux Philippines et la reconnaissance des droits et territoires autochtones (chapitre 2), amenant certains à parler de « sources of cohesion » (Eder 2013, p. 276), je propose d'aller au-delà de ces catégories, d'introduire un peu d'anarchie, comme nous y invite l'analyse de Macdonald (In press), et d'imaginer la comparaison des sociétés au sein des Philippines, ainsi que de l'Austronésie.

Méthodologie et modes d'écriture

Dans une volonté de permettre au lecteur de faire une immersion dans le monde ibaloy, j'emploie plusieurs modes d'écriture complémentaires au texte. Un grand nombre de photos font partie intégrante du texte et constituent des données à part entière. Les clichés ont tous été pris par Jazil, Gliseria, et moi-même. Je décris ces images et y réfère souvent. La subjectivité de leur prise de vue, du regard, des observations, et des interprétations qu'elles portent, en font des produits anthropologiques au contenu ethnographique. J'ai également ajouté quelques dessins graphiques et à main levée, notamment des schémas, afin de montrer certains éléments que la photo ou le texte ne peuvent représenter. Un film fait en équipe avec Jazil, Gliseria, et Frédéric, est également présenté au chapitre 10. En présentant du son, des images, et un commentaire de Jazil, il permet à l'auditeur d'observer la société des Ibaloy en mouvement, et d'en avoir une expérience plus complète. Les rushs ont été filmés par Jazil et Gliseria, ce qui permet d'offrir un point de vue différent du mien. La thèse a été écrite en français (terminée fin juin à Bruxelles), puis traduite en anglais (terminée fin juillet à Manille).

Les FAS et la comparaison

Dans les années 1930, l'anthropologue hollandais J. P. B. de Josselin de Jong a repéré un problème dans la pratique de l'ethnographie d'un seul groupe : « All attempts at classifying mankind into smaller or clearly delimited groups according to race or culture have been utterly fruitless » (de Josselin de Jong 1977, p. 166, quoted by Oosten 2006, p. 56). Influencé par les travaux sur le structuralisme de C. Lévi-Strauss et M. Mauss, ainsi que par son expérience de terrain en Indonésie, de Josselin de Jong a développé une méthode ethnographique, le Field of Anthropological Study (FAS), qu'il définit comme suit :

« certain areas of the earth's surface with a population whose culture appears to be sufficiently homogeneous and unique to form a separate object of ethnological study, and which at the *same* time apparently reveals sufficient local shades of differences to make internal comparative research worth while » (de Josselin de Jong 1977, p. 167, quoted by Oosten 2006, p. 56).

Cette approche s'intéresse surtout aux homologues, aux variations, et aux transformations plutôt qu'aux ressemblances, dans le temps et entre des groupes géographiquement, culturellement et linguistiquement proches (voir aussi de Josselin de Jong 1982). La finalité du FAS est alors de faire ressortir une certaine richesse culturelle dans les variations ethnographiques (Oosten 2006, p. 51, 64). Inspiré par les travaux de de Josselin de Jong, l'école hollandaise de Leiden a ensuite appliqué cette méthode dans les régions de l'Insulinde (Indonésie, Bornéo, etc.), mais aussi dans l'arctique canadien, donnant naissance à la méthode des ateliers de transmission intergénérationnelle.

Les ateliers ont la volonté de créer des corpus de savoirs reliés à des individus nommés et situés entre les autres participants, (X personne, père et fils de X, habitant X lieu), et ainsi d'empêcher les généralisations trop hâtives et montrer la diversité des points de vue au sein d'un groupe ou entre plusieurs, et par la comparaison d'identifier des trames d'idées communes qui sont souvent présentées comme étant des variantes ou des transformations des pratiques des autres.

Mon introduction simultanée à l'anthropologie et aux Philippines s'est faite par des va-et-vient entre plusieurs groupes autochtones, les Ibaloy, les Alangan Mangyan, et les Blaan. Réalisant depuis 2015 des visites annuelles dans les trois groupes, j'ai également cumulé onze mois de terrain chez les Blaan, et huit mois chez les Ibaloy. J'apprends les deux langues. Si j'ai atteint un meilleur niveau en Blaan, la plupart des Ibaloy parlent un peu d'anglais, ce qui facilite la communication et la traduction.

Mon projet initial fut d'écrire deux monographies en parallèle, une chez les Blaan, l'autre chez les Ibaloy. Je voulais faire une comparaison basée sur l'approche structuraliste hollandaise du Field of Anthropological Study (FAS), soit de tirer les fils des variations, homologues, et transformations des pratiques observées dans les deux groupes. L'idée était séduisante sur papier, mais ambitieuse. Pendant mon terrain chez les Ibaloy, en pleine pandémie, les frontières des Philippines ont fermées, et après mon départ en juillet 2020, je n'ai pu y retourner qu'en 2022, à un moment où j'étais déjà en période de rédaction. J'ai décidé de concentrer l'étude sur les Ibaloy, et de mobiliser l'ethnographie chez les Blaan de manière plus ponctuelle, pour comparer des points plus ciblés. Le groupe des Ibaloy de Loacan forme lui-même un (FAS), avec la présence d'un grand nombre de variantes entre les familles et les villages qui le composent, ainsi qu'entre le Lower et le Upper Loacan, soit deux moitiés rivales du barangay (cf. chapitre 1). J'ai pu observer cette diversité dans les récits des ateliers, dans les interviews des aînés, mais également pendant le quotidien de mon

terrain, confronté à un grand nombre de différences dans les rituels et dans l'interprétation des phénomènes sociaux.

Ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs

En 2016, quatre ans après le premier contact, j'ai revu Jazil Tamang et sa cousine Gliseria Magapin — mes deux coéquipières de recherche —, et participé à un mariage et à plusieurs rituels. J'ai présenté aux membres du Senior Citizen Association un projet sur la transmission des savoirs. Les aînés présents ont témoigné un grand intérêt, observant que dans les dernières décennies, la transmission des savoirs et leurs rapports avec les plus jeunes avait diminué. Après s'être entendus sur un calendrier de travail, je suis reparti au Canada et nous avons pu préparer à distance les ateliers. En 2017, en 2018, et en 2019, avec Frédéric Laugrand, Jazil Tamang, Gliseria Magapin, ainsi qu'une équipe de jeunes ibaloy, nous avons co-organisé trois ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs avec plusieurs groupes d'aînés.

The idea of holding Workshops of Intergenerational Transfer of Knowledge was first implemented at the end of the 1990s by Frédéric Laugrand and Dutch anthropologist Jarich Oosten in the Canadian Arctic, at the demand of the Nunavut Arctic College and the Inuit themselves (voir Oosten 2005). Such an approach was developed to facilitate the transfer of knowledge between Elders and youth with two goals: the preservation of the Elders' experiences and the valorization of the styles and modes of thinking that this knowledge encompasses. The general purpose of a workshop aims to record the richness of regional traditions and take all local variants into account. We never sought to generalize the content nor to end with a formal agreement. On the contrary, its purpose was to offer a context in which the participants could share their views and stories, knowing that each piece of information is rooted in a location and bound to the speaker.

Workshops with the Ibaloy of Upper Loacan were conceived on the same principles (cf. F. Laugrand 2019). After a joint agenda had been discussed and agreed upon by all the participants, discussions would start. For each session on a topic, various roundtables were proposed in which all the participants could present their views or ask questions. Often, participants limited themselves to short comments or inquiries for more information. After each round, more extensive

discussion could occur, which also continued outside of the workshop. All the sessions have been video recorded to facilitate transcription and preserve the participants' words. The workshops were led by facilitators (foreigners and Ibaloy). The discussions were recorded in the vernacular language (in Nabaloy), and later translated into English along with the questions and the answers. The verbatim accounts of the recordings were published in six books (vol. 2, 3, and 4) in the two languages.⁶ Copies were given to participants and the fifty schools of the municipality.⁷ The Nabaloy text was transcribed according to local usage. Photos and descriptions of the rituals are included in the books.

In addition to the workshops, interviews on the life stories of twenty-one elders were conducted by Ibaloy youngsters, and published in three books (vol. 1, 8, and 9). Jazil Tamang assembled a team of young women eager to learn more about their culture. Together, they chose the Elders and conducted interviews with them. Jazil Tamang and her team began interviewing in a very spontaneous and natural manner. The team went to the Elders' houses and recorded interviews over several days, with subsequent transcriptions in Nabaloy and translations in English.

During the workshops, the young participants, as well as the facilitators, were encouraged to ask questions, hoping to trigger the Elders' memories or develop a few points of interest. The information never resulted in linear narratives. Memory and orality are dynamic and unpredictable, and we decided to retain the various digressions in the books. Thus, the interviews often convey not only the traditions of the past but also styles of thinking and social interaction, expressing central values of the society. Also, for the Elders, the key point was never as much to come to a common opinion as it was to come to an awareness of existing variations. As each Elder had his or her own experience, it was essential that this knowledge was seen as related only to that person. It became clear that once the source—that is, the name of the Elder—is lost, the knowledge loses its roots and becomes devoid of much value. Therefore, for each piece of information presented in the books, we always indicate who is speaking. The testimonials were never anonymous. They were validated for publication with the participants' consent. The aim of these workshops was not to

⁶ Voir : (https://pul.uclouvain.be/collection/?collection_id=116).

⁷ Voir : (<https://iyil.ph/articles/books-ibaloy-culture-available-presses-universitaires-de-louvains-verbatim-collection/>).

arrive at a common vision, but to allow the expression of differences, including idiosyncrasies, as stories sometimes vary according to participants' regions of origin, religion, or age.

The workshops took place at the Senior Citizen's Hall, a symbolic place for the transfer of knowledge. The Elders appreciated the round-table format very much. Collective activities such as rituals helped to maintain a warm atmosphere in the group and allowed the Elders to explain the rules and rituals in great details. On the final day of each workshop, during a fiesta, many visitors and relatives of the participants joined the group, expanding the ritual and transfer of knowledge to the whole community. Elders knew precisely how far they should go in sharing their stories. The younger people who attended learned much about their own family history and traditions of the Ibaloy from Upper Loacan. They enjoyed discussing issues of the past, such as the arranged marriages (*kalon*) and the various rituals the Elders experienced, discovering how much their forefathers managed to overcome hardships, including during the Japanese occupation of the Philippines. Participants' questions triggered memories for the Elders. Their experiences came to life again and have proven to be of great value to the younger generations. The variety of their descriptions shows how much Ibaloy practices vary from one place to another. It is also clear that many rituals have changed and that the past traditions are not always maintained. Yet many rituals have kept their meaning and functions.

Lolo Melanio, the Chairman of the Doacan Indigenous People Organization (DIPO) and President of the Senior Citizen Association, was a driving force for the project from the very beginning. He emphasized the importance of teaching the younger generation who hadn't had the same access to testimonies or opinions, but who had lived experiences:

These are things I can tell you because I saw and I learned them. I hope that our Lord will give us a good and a healthy life so that we will teach the young ones who do not know about our Ibaloy culture and traditions. It is in us to teach one another, to help one another and to give advice, especially good advice. It is in us to share our knowledge with one another so that we will not forget our cultural heritage and tradition, which we are preserving right now (Lolo Melanio vol. 1, p. 12).

Lolo Edward, like many Ibaloy in the Loacan community, called for Elders to fulfill their responsibilities as agents of transfer of culture and tradition. In the past, the ancestors had not always been very open to teaching younger generations the practices of days of old. In fact, the

younger people had been forbidden to play musical instruments and ask questions during rituals. But for the current generation of Locan Elders, the time to share culture and tradition is now, or else this knowledge is at risk of disappearing along with them. Lola Julie again stressed on the necessity to revitalize Ibaloy culture:

I am very thankful to our visitors who came to us because they are trying to revive our culture so that we will not forget it. We are thankful to the young ones who are explaining our culture to our visitors. Our knowledge about our culture came back as we forgot others, and there are some things we did not know that we learn from others (Lola Julie vol. 3, p. 206).

To sum up, all the three workshops were conducted as a joint activity and were very similar in terms of process. Once a first agreement was reached, Elders and youth were selected and invited. Jazil Tamang and Gliseria Magapin were the ones who appointed the Elders and the younger participants. It soon became clear that the participants were related to each other. This familiarity facilitated a relaxed context, which allowed the participants to discuss issues in-depth, relying on their own personal experiences. Elders involved themselves wholeheartedly in the sessions. They enjoyed the opportunity to develop an agenda that reflected their interests in discussing and preserving Ibaloy traditions. They appreciated being challenged by their companions and given an opportunity to hear each other's stories. Elders were very knowledgeable and modest. They had no wish to speak about things of which they had no personal experience. They spoke with great sincerity and made clear their desire to share their knowledge.

The elders and youth who participated in the discussions all agreed that their words and their names would be published in academic work. It is quite clear that anonymization has the tricky effect of suppressing the participant's perspective, making them invisible and putting the researcher's perspective ahead. It is the antipode of this approach which valorizes the local perspective. In fact, the elders emphasized on the importance of stating the name and locality of the speaker, as each person has a different experience, acknowledging that knowledge is not abstract but connected to a localized context and varies from one family to another. Participants declared that performing rituals together, eating the same food was a mark of common trust. In fact, after each workshop, the proper rituals were performed, and several pigs, hens and rooster were slaughtered and eaten by the group. Elders have been very grateful to our team for organizing these activities. Clearly,

the workshop perspective revealed itself to be much attractive and adequate to facilitate the transfer of knowledge.

Repetition and free association of ideas are important to understand the modes of thought and internal logic of oral traditions. The point of this format is, of course, to give the reader access to the context in which things were spoken, knowing that young Ibaloy interviewed their Elders. The traditions of the past are not obsolete for the Elders. It is up to the young people to be selective and to memorize the good advice of their Elders. The Elders were very happy with the format, acknowledging the need to reconnect with the youngers. Aware of how much the traditions vary from one locality to another, elders know that this diversity is precisely what gives Ibaloy traditions their great richness. This is a far cry from an inclination to reify the past or essentialize traditions. On the contrary, the Ibaloy show how culture is built by a community as a whole, with points of view and experiences that are apt to vary. To grasp the meaning in full, one must therefore ask a multitude of participants.

These experiences show that Ibaloy knowledge is rooted in practice. It is difficult to qualify it as ‘traditional knowledge’ as it has been updated constantly and as its content varies depending on the context. Sahlins’ remark about Melanesia is enlightening:

The issue is the indigenization of modernity. Clearly, this does not mean a return to stone axes and sailing canoes. People are not rejecting the so-called conveniences and advantages of modern times. It is only that they demand these things on their own terms, for their own purposes. Tradition here consists in the way the peoples are prepared to change (Sahlins 2000, p. 23, quoted by Tcherkézoff 2021).

Ibaloy knowledge is not abstract but connected to experience and is clearly future-oriented. It is intended to give a perspective to younger generations to be better equipped to face contemporary changes. Interestingly, by putting aside the questions from the young participants with the answers from the Elders, these activities give access to the context of enunciation and uphold the Elders’ own words.

Beyond some difficulties in documenting Ibaloy knowledge and perspectives, such a collaborative work triggered many memories, both on-site and at home, as the Elders provided huge feedback to their families. I argue that such a format is rich for ethnography and useful for Indigenous

communities and participants. It creates a new dynamic for joint research with Indigenous peoples and anthropologists in an original and very fruitful perspective. It allows to avoid ideological views as the Elders first and foremost address themselves to the younger generations but make clear that their knowledge cannot be separated from their own spirituality and Christianity, both systems being articulated in their cosmology. In addition, not only the locals are the participants, as the researchers facilitating the workshops are also playing a role. Both groups are dealing with moral ideas and values.

Undoubtedly, intergenerational workshops are somewhat artificial as knowledge is always transferred more privately. Children learn by observing and listening to their parents and family members. Much learning is implicit, and skills are continuously updated, but the ancestors play an essential role in shaping life. However, if everyone plays the game in these activities, a lot of information can be passed on between the generations. While the format is very simple, these workshops are not always easy to set up, and they always require practice and rituals. Interpreters Jazil Tamang and Gliseria Magapin made invaluable contributions to the workshops as their work allowed the anthropologists to interact with the elders. They also contributed to filming many rituals and got interested so much that they came along to meet other Indigenous groups in the Philippines, namely the Alangan and Iraya Mangyans in Mindoro, but also the Blaan in Mindanao and the Ayta in Zambales, with whom we organized similar workshops between 2012 and 2023. For the workshop to be conducted in the most relaxed setting, the group should always adapt it to the local context.⁸

The workshop of intergenerational transfer of knowledge thus appears as a methodological tool that can be easily modeled to fit any given context. Workshops do not replace any other ethnographic method such as the classical participatory observation, it is rather complementary. It also allows anthropologists to access other kinds of information using a collaborative approach. If the activities are recorded, transcribed, and eventually translated and published, the result can be used by the community for educational purposes. Thus, this method brings the participant's perspective ahead, leaving the anthropologists the role of facilitators—and not only that of

⁸ Among the Alangan for instance, the leaders chose a group of spokespersons who specialized in their own field and shared their experience with us. With the Blaan, elders and youth belonging to different villages and churches told their stories and views.

researchers—, working closely with Indigenous peoples on a common and multipurpose activity, that of education and empowerment for the community.

Cette méthodologie a mobilisé un ensemble d'autres techniques qui ont enrichi les résultats. La pratique des rituels a été, selon les participants, un des points les plus importants. Un rituel d'ouverture et de clôture a été répété à chaque atelier. Le premier jour, le rituel du *poni* sert à inviter les défunts à se joindre au groupe, et s'assurer qu'aucun participant n'ait de mauvaises intentions. Le dernier jour, le rituel du *batbat* permet aux autres personnes en-dehors du groupe de se joindre et profiter du partage de commensalité, d'obtenir de la chance, et ainsi de faire participer toute la communauté. Les Ibaloy ont fait du théâtre en 2017, en jouant devant la caméra une scène de discussion entre deux familles lors d'un mariage arrangé (*kalon*). En 2018, avec Lolo Nardo, nous avons visité ses champs et il nous a décrit les manières de pratiquer l'agriculture et de structurer cet espace. En 2019, nous avons également réalisé des schémas de parenté et de la cartographie participative pour mieux situer les liens généalogiques et relations avec l'espace des membres du groupe.

Un autre aspect essentiel de ma méthodologie est le travail avec des partenaires de recherche locaux. Jazil et Gliseria ont ainsi participé de manière active tout au long de la démarche de recherche, s'appropriant la méthode, les questions, et les interprétations, et redistribuant cette information aux autres, formant des jeunes au travail d'interview, etc. L'organisation des ateliers, ainsi que le travail d'ethnographe qui l'accompagne, est un produit d'équipe, de co-construction des savoirs. D'autres Ibaloy ont été sollicités, notamment Lolo Melanio et d'autres aînés lorsque de nouvelles questions sont apparues à posteriori. Leur contribution a été essentielle dans la récolte et le traitement des données. Par l'organisation des ateliers, la distribution de copies aux participants et à la circulation de ces livres, et à moindre égard par mes questionnements et mon intérêt continu, j'ai pu assister au développement d'un véritable gain d'intérêt parmi ces personnes pour mieux expliquer et comprendre les pratiques du groupe. Simultanément au travail d'ateliers, ainsi qu'ultérieurement, en 2020 et en pleine pandémie, j'ai fait de l'observation participante pendant six mois. Cette recherche a toujours été faite en équipe, puisque j'étais presque toujours avec Jazil et Gliseria. Au fil des années, j'ai tissé des liens forts avec de nombreux Ibaloy, en particulier avec les aînés et les plus jeunes qui ont participé aux ateliers. J'ai aussi développé des liens avec les officiers du

barangay, le *kapitan* et ses conseillers, notamment par la relation de proximité que Jazil entretient avec eux.

La thèse cite abondamment le corpus des ateliers publiés dans les livres Verbatim. Les récits sont issus de l'expérience des participants, spécifiques au contexte dans lequel ils sont produits. Je présente souvent ces témoignages sous la forme de longs paragraphes, ce qui permet de laisser une plus grande place d'expression aux voix et perspectives des Ibaloy. Dès que c'est possible, je nomme la source individuelle de toute information. Je réfère aux Verbatim par le numéro du volume, utilisant par commodité la version traduite en anglais, par exemple : Lolo Edward vol. 1, p. 36. Les aînés contextualisent systématiquement leurs savoirs, les rattachant à une expérience personnelle ou à un récit transmis d'un ancêtre. Dans un témoignage explicite, Lolo Castro souligne l'importance de ne transmettre que ce que l'on a soi-même observé :

For us here, in this community, we must follow our own culture and tradition. We must follow our own rules and laws. We must not follow the tradition of other places. These days, I always observe our tradition and there are times that someone will come to our house and invite me to attend a ritual. And when we arrive at their house, they will ask me, "What should we do with this?" For me, I will teach what I learned and what I witnessed long before about our own rituals here in our own community. I will not teach different things and I will not teach things that I did not learn and witness myself. I will tell them, "This is what I have seen in the past." That is how we do things as Ibaloy tribe. We will tell you the story of what we have seen personally. We will share it with you, the young ones, especially as our culture and traditions are still alive (Lolo Castro vol. 2, p. 44).

Présentation des chapitres

La thèse est divisée en quatre parties. La première partie (chapitres 1 à 4) offre une description des activités ibaloy et de leur habitat comme un milieu économique.

Le chapitre 1 présente le barangay et le conflit politique et identitaire qui scinde le groupe en deux, le Upper et le Lower Loacan, ainsi que l'entrée de l'anthropologue sur le terrain, et la rencontre de la famille Tamang. À partir de leur « maison-commerce », les Tamang échangent avec les membres

de leur réseau, mobilisant la dette comme une relation sociale. La logique de cette économie sélective est que plus on échange, plus on développe des liens forts avec ces partenaires. L'objectif n'est pas d'accumuler, mais de mettre des biens et de l'argent en circulation constante, et de faire profiter tout le groupe. La parenté s'avère inextricable de l'économie, et inversement.

Le chapitre 2 introduit la question de l'autochtonie aux Philippines et la problématique de l'occupation de la terre qui lui y liée. Je décris le contexte historique national ayant mené l'État à accorder des droits et des titres ancestraux aux autochtones. Ces nouveaux territoires dessinent surtout des frontières et contraignent les Ibaloy à intégrer de nouvelles règles à leur système d'occupation de la terre où le transfert intergénérationnel de l'héritage au sein d'un lignage prévaut. Avec la superposition de ces deux systèmes, de nombreux conflits apparaissent entre les individus et leurs familles, certains prenant ainsi possession de lots que d'autres occupent.

Le chapitre 3 emmène le lecteur dans des récits de marches à flanc de montagne, au sein des jardins ibaloy. Chaque famille cultive un *omma*, un jardin en terrasse ou sur abattis-brûlis. Les produits des champs permettent de se nourrir et surtout d'échanger les surplus avec d'autres familles, assurant là une circulation continue entre elles. Les Ibaloy se considèrent comme des occupants de la terre, veillant sur les lots que leurs ancêtres transmettent, de génération en génération. Les dons des morts sont essentiels pour obtenir de bonnes récoltes.

Le chapitre 4 explore les entrailles de la terre et les excavations minières. Les Ibaloy exploitent l'or des montagnes, trouvant là des façons de mettre leur chance à l'épreuve. En effet, seuls les plus chanceux peuvent trouver de l'or. Les Ibaloy doivent être attentifs à leur comportement, devant s'abstenir de tout bruit, interdisant ici toute circulation de parole, pour ne pas surprendre les *tinmongaw*, ces esprits errants qui habitent la terre et sont capables de révéler ou faire disparaître le minerai. La capacité à être chanceux instaure des disparités économiques entre les individus, où certains deviennent de riches propriétaires capables d'endetter les autres obligés de travailler pour les premiers. Pour occuper la terre, les Ibaloy doivent ruser, devenant soit propriétaires, soit tenanciers.

La deuxième partie (chapitres 5 à 7) s'attache à saisir la cosmologie ibaloy et ses logiques du double et de la moitié qui apparaissent dans la fondation du monde, de ses existants, et des relations qu'ils partagent. L'habitat devient une totalité, un macrocosme auquel tout est lié.

Le chapitre 5 explore les inégalités économiques et la stratification sociale. Le *tawid*, la transmission de l'héritage, est une institution permettant de palier aux inégalités économiques, en assurant à chaque famille un accès à un lot de terre. La relation aux morts, et en particulier aux ancêtres possesseurs, est essentielle pour pouvoir hériter. Cette relation est asymétrique, les humains étant contraints de veiller aux bons soins des défunts et de leurs restes humains, espérant en retour recevoir de la chance et de la vie.

Le chapitre 6 décrit les règles de résidence et de mariage, ainsi que les différents espaces de l'habitat. Tout ce qui se trouve dans ses prémisses est nommé et humanisé, tandis que ce qui se situe à ses extrémités appartient au monde de la montagne, de la brousse, et des esprits errants. Les restes de naissance des nouveau-nés, ainsi que les restes humains des défunts, sont enterrés à même la cour de chaque maison. Les générations humaines se succèdent dans une même terre et constituent un lignage. La maison est pensée comme un corps, et inversement. L'habitat apparaît comme la mesure du monde, un macrocosme concentrique qui englobe l'ensemble des existants et leurs relations.

Le chapitre 7 se concentre sur la cosmologie ibaloy et ses logiques du double et de la moitié. L'espace et ses existants s'expliquent par ces rapports en paires. L'humain est double par nature, de même que les divinités, les animaux, et les morts avec lesquels il est en interaction. Les échanges se basent sur des cycles de vie et de mort où la naissance, le mariage, le décès, et la transformation en ancêtre constituent des étapes où vivants et défunts passent d'un statut impair et incomplet, à une totalité paire et complète. Le monde des morts double celui des vivants.

La troisième partie (chapitres 8 à 10) met la focale sur l'habitat comme un espace rituel où les vivants et les morts agissent sur leurs relations ainsi que l'ensemble du monde.

Le chapitre 8 présente le rituel du *batbat*, en découpant ses séquences par la méthode de la chaîne opératoire, décrivant ici chaque geste, parole et action, ainsi que les liens entre tous les acteurs impliqués. L'analyse met de l'avant la primordialité de la commensalité dans le rituel, et les circulations de ces échanges, et montre la position du cochon comme un connecteur entre les vivants et les morts, et celle du chien comme un double imparfait et dangereux.

Le chapitre 9 décrit, jour par jour, le rituel des *aremag*, les premières funérailles. Les échanges entre les enfants et la famille du défunt, ainsi qu'avec l'ensemble des convives présents sont divers,

et font circuler la chance de manière inégale. Les humains font preuve d'asymétrie entre eux, ainsi qu'avec les parents défunts et les ancêtres possesseurs. Endettés de la vie qu'ils leur doivent, les enfants prennent soin de leurs parents défunts, et font tout pour satisfaire leurs demandes.

Le chapitre 10 est constitué d'un film et d'une analyse des pratiques postfunéraires, observant la nature des relations qui continuent avec le défunt et sa famille après sa mort, et ce, jusqu'à sa transformation finale en ancêtre.

La partie 4 (chapitres 11 et 12) présente l'habitat comme un lieu d'hospitalité et de positionnement dans le monde.

Le chapitre 11 décrit les visites de maison des Ibaloy qui circulent et échangent de cette façon. Les manières de donner et de recevoir l'hospitalité informent sur un rapport au monde. Les manières de manger et de boire montrent que les vivants sont toujours en contact avec leurs morts avec lesquels ils partagent la commensalité. La consommation d'alcool permet aux buveurs d'obtenir de la chance, d'être protégés, et de demeurer en santé.

Le chapitre 12 s'intéresse aux positions de maintien du corps. Les Ibaloy s'assoient différemment en fonction de leur interlocuteur avec lequel ils interagissent. L'asymétrie est marquée dans ces techniques du corps, et avec les morts les humains veillent à ne jamais être positionnés de la même façon pour éviter toute symétrie, ce qui reviendrait à une équivalence dangereuse. Il s'avère que les humains sont conscients des différences économiques, de statut, et de nature avec les autres existants, et ils tiennent à les maintenir pour mieux échanger.

Le chapitre 13 constitue la conclusion de la thèse. Je reviens sur tous les éléments développés au cours du texte afin de montrer en quoi la cosmologie ibaloy se compose autour du double et de la moitié, formant ainsi des cycles d'échanges asymétriques entre les vivants et les morts. Si le monde des morts double celui des vivants, ils doivent demeurer en relation pour continuer à exister.

Partie 1. Occuper, délimiter, cultiver, creuser. L’habitat comme milieu économique

Chapitre 1. Les Ibaloy de Upper Loacan

Des Igorot aux identités multiples

Aux Philippines, les habitants de la cordillère de Luzon, l'île du nord, sont connus sous le nom d'Igorot, un terme hérité du passé colonial⁹ désignant les montagnards (McKay 2006). Ils forment un ensemble ethnolinguistique distinct des autres régions. En tant que chasseurs de têtes et guerriers, les Igorot ont animé les imaginaires des puissances coloniales (voir M. Rosaldo 1980 ; et R. Rosaldo 1980). Les Espagnols les ont combattus pendant 300 ans, sans succès, pour conquérir leurs terres, exploiter l'or, et les christianiser (Scott 1974).¹⁰ Les Américains se sont pour leur part battus à leurs côtés contre les Japonais, et ont véhiculés des images des Igorot, les représentant parfois en « bons sauvages » (Delâge 1991), parfois en figures de la barbarie (Russell 1989).¹¹ Si les populations de la Cordillère ont presque toutes abandonné la chasse aux têtes, leurs membres demeurent fiers de leur réputation de guerriers et de leur discipline.¹² Les Igorot sont aussi victimes de moqueries de la part des habitants des basses terres qui les considèrent comme des « primitifs » mangeurs de chiens. Certains affichent leur identité avec ostentation, par le port de vêtements « traditionnels » colorés ou de t-shirts plus modernes avec des imprimés du type *Igorot ak* (« je suis igorot »), tandis que d'autres, plus discrets, portent le jeans et le chapeau de cowboy. Anciens éleveurs de bovins, fans de musique country, les hommes ont des allures de gardiens de troupeaux américains, bien qu'ils s'habillent aussi en short et en maillot de basketball, et chaussent des sandales. Les femmes, plus coquettes, portent le jeans et les baskets.

Les Ibaloy qui comptent plus de 200 000 locuteurs, s'attribuent la réputation d'être les plus pacifiques des Igorot, et se distinguent des autres groupes, notamment des Kalinga qui seraient plus violents. Parmi la vingtaine de sociétés de la Cordillère dont les langues et pratiques sont différentes,

⁹ L'archipel des Philippines a été colonisé par les Espagnols (1521-1898), puis cédé aux Américains (1898-1946).

¹⁰ Sur le contact entre les Autochtones et la Christianisation espagnole, voir Gaspar (2021).

¹¹ Peu après la guerre hispano-américaine de 1898 et le passage du pouvoir, plusieurs rites et coutumes des « primitifs » de l'archipel, comme la consommation de chiens et la mise à mort du cochon par les Igorot, ont été montrés au public américain lors de l'exposition des Philippines pendant l'Exposition Universelle de 1904.

¹² On les retrouve aujourd'hui en grand nombre dans les rangs des forces spéciales, engagés dans les cellules anti-guérilleros et anti-terroristes.

les Ibaloy se rapprochent le plus des Iowak, des Kalanguya et des Kankanaey. On retrouve principalement les Ibaloy dans la province de Benguet, dans les municipalités de Kabayan,¹³ Bokod, Sablan, Tublay, La Trinidad, Tuba, Kapangan, Atok, Baguio, et Itogon. Les Ibaloy s'adonnaient probablement à la chasse aux têtes à une autre époque, et à Kabayan ils pratiquent encore le *bindiyan*, une danse pour célébrer une chasse réussie (Cordillera Schools Group 2003, p. 39).

La carte de la figure 1 dessine l'étendue et l'élévation de la Cordillera Administrative Region (CAR), la région administrative de la Cordillère, créée en 1987, qui constitue aussi la seule région enclavée des Philippines.

¹³ De mémoire orale, ce serait le lieu d'origine ibaloy le plus lointain (voir Bato 2023).

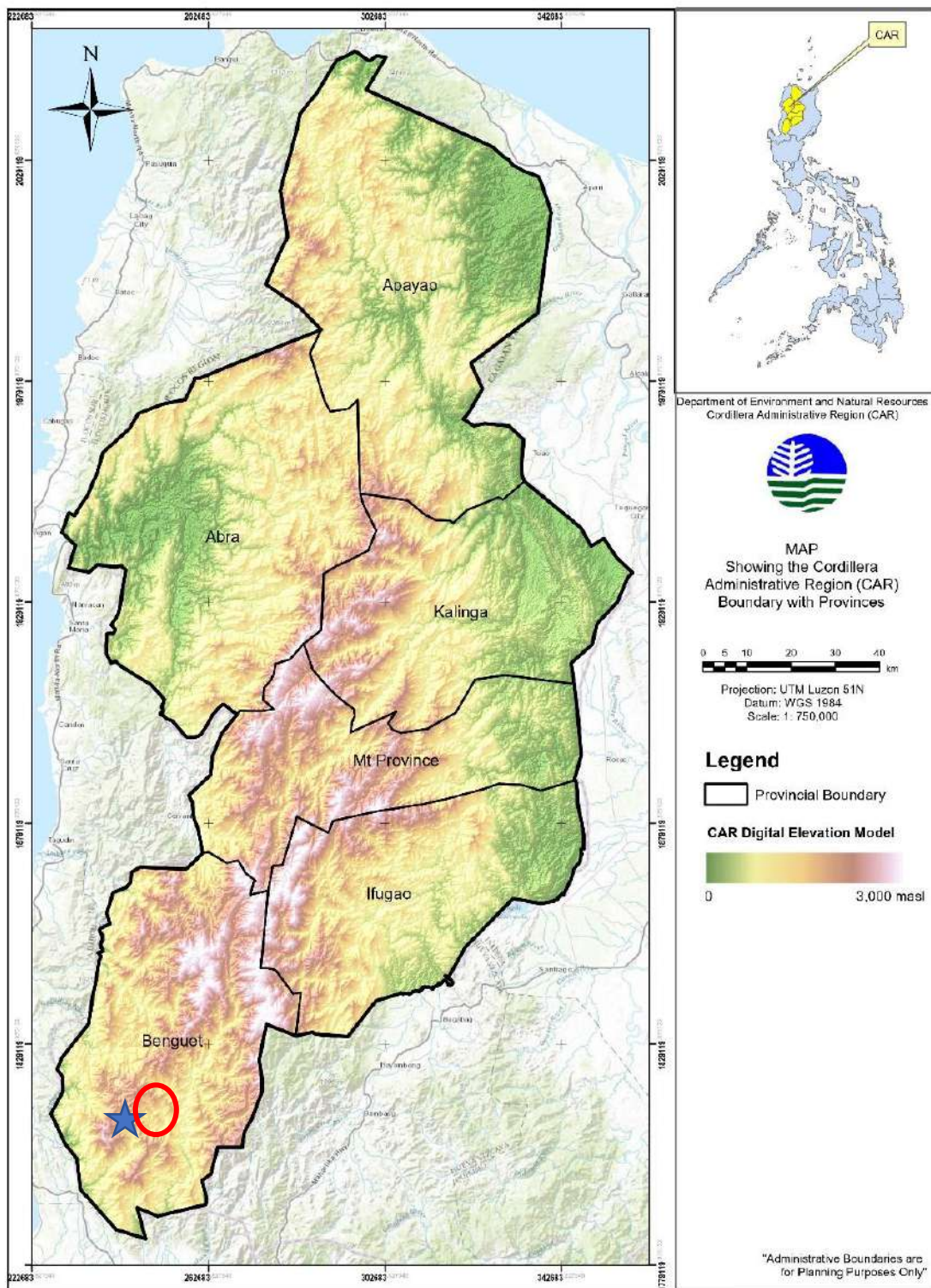


Figure 1. Carte d'élévation de la Cordillera Administrative Region (CAR). Source : Department of Environment and Natural Resources Cordillera Administrative Region. La ville de Baguio est représentée par une étoile bleue. Loacan est entouré en rouge.

Sur cette carte, on peut observer que la quasi-entière de la province de Benguet se situe au-dessus de 1000 mètres d'altitude. Avant l'arrivée des Espagnols, les Igorots vivaient dans les hautes-terres, séparés des populations des basses-terres qui les redoutaient pour leur razzias et prises d'esclaves occasionnelles (Scott 1974).

À Mindanao, la constitution des Philippines de 1986 a permis la création de régions autonomes, et le succès des Moro qui ont obtenu une région et un gouvernement avec des pouvoirs législatifs et exécutifs,¹⁴ ou encore des *lumad* (terme employé par une coalition d'autochtones pour se distinguer des autres groupes, en particulier des bisaya) qui ont créé un *Lumad Social Movement* (Gaspar 1997, 2000). Dans le nord de Luzon, le Cordillera Autonomy Movement, un mouvement igorot revendiquant le droit à l'autodétermination, s'est popularisé. Il s'est fondé sur une unité ethnique régionale à la fois diverse et commune, se démarquant des *lowlanders*, les habitants des basses-terres qui les ont autrefois méprisés et combattus aux côtés des puissances coloniales pour obtenir leurs richesses minières.¹⁵ Deux référendums ont eu lieu dans la Cordillère en 1990 et 1998, mais une majorité a voté contre. Mes interlocuteurs expliquent cette défaite par la présence d'allochtones ayant immigré sous le régime colonial, souvent en expulsant des autochtones non propriétaires, ainsi que par la création arbitraire de frontières. En effet, comme on le voit sur la figure 1, plusieurs provinces dont celle de Abra abritent des basses-terres densément peuplées par des non autochtones. C'est également le cas pour Baguio City (autrefois appelé Kafagway),¹⁶ une ancienne ville ibaloy qui est aujourd'hui considérée comme la capitale estivale des Philippines, et où de nombreux immigrants ont établi leur résidence. Les Igorot partagent un sentiment d'amertume face à cette défaite, ayant l'impression qu'en plus de devoir cohabiter avec des immigrants sur les terres appartenant historiquement à leurs ancêtres, ils doivent encore subir cette présence en ne pouvant pas accéder à l'autodétermination. Ce sentiment de différence identitaire est associé avec la

¹⁴ En 1989, les Moro, les groupes ethniques embrassant l'Islam aux Philippines, ont pu constituer le Autonomous Region in Muslim Mindanao (ARMM), une région autonome possédant son propre gouvernement et des pouvoirs législatifs. En 2019, sous le régime de Rodrigo Duterte, les Moro ont obtenu plus de pouvoirs législatifs et exécutifs, et ont changé le nom de leur région pour Bangsamoro Autonomous Region in Muslim Mindanao (BARMM).

¹⁵ Le Cordillera People's Liberation Army est un groupe qui s'est séparé des New People's Army (NPA) en 1986.

¹⁶ Le nom de cette ville est dérivé de la plante aquatique *bagiw*, « nymphe de l'eau », *Najas graminea*.

mentalité des basses-terres, chez qui, disent mes interlocuteurs, la corruption est plus importante, l'individualisme prime, et où la politique et les élections sont caractérisées par des bains de sang. Le mouvement autonome igorot et son aspiration de fédéralisme est toujours d'actualité, espérant dans un premier temps se séparer des *lowlanders* de la Cordillère pour passer dans un second temps leur référendum. Sur le terrain, cette idée n'est pas partagée par tous, puisque certains pensent que cette autonomisation aurait des effets économiques négatifs pour les Igorot qui sont en majorité des agriculteurs. Forts de leurs 300 ans de conflits avec les Espagnols, aux yeux des Philippins les Igorot constituent enfin, un peu comme les Moro, un symbole de résistance au colonialisme.

Habitant Benguet, la province la plus au sud de la Cordillère, au plus près de Manille, la capitale nationale, les Ibaloy ont été parmi les premiers Igorot à nouer des contacts avec les puissances coloniales. Au sein de leurs terres, la ville de Baguio est devenue un centre économique, culturel et politique. Par ces relations étroites avec l'État, mais également ses antagonismes,¹⁷ les Ibaloy s'inscrivent parmi les autochtones (*indigenous peoples*)¹⁸ les plus « modernes » de l'archipel (Cordillera Schools Group 2003, p. 49), n'ayant toutefois pas abandonné leurs pratiques ni leur langue. Ils s'intéressent beaucoup à la politique, occupant des postes de pouvoir dans tous les échelons, du local au provincial. Pour d'autres, comme Russell (1989), Anacin (2009), Lapeña et Acabado (2017), et Tolentino (2018), les Ibaloy conservent la « vitalité » de leurs pratiques, en particulier via les rituels qui constituent des espaces « imperméables » aux religions (Laugrand et Laugrand 2019).

Avec les Kalinga et les Ifugao, les Ibaloy font partie des groupes les plus étudiés par les anthropologues et les archéologues, principalement américains et philippins.¹⁹ Ceux-ci se sont intéressés tout particulièrement aux « traditions » et aux rituels (Moss 1920; Afable 1975), aux systèmes de parenté et à la langue (Pungayan 1980, 1985 ; Pungayan et Picpican 1978), aux histoires orales (Bagamaspad et Hamada-Pawid 1985 ; Fong 2017), à l'ethnohistoire (Bato 2023),

¹⁷ Au gré de multiples expéditions militaires dans la Cordillère, les Espagnols n'ont jamais conquis les Igorot. Voir Scott (1974) sur la résistance igorot.

¹⁸ Aux Philippines où l'anglais est avec le tagalog une des deux langues nationales, l'État utilise les termes de *Indigenous Peoples* (IPs) et de *Indigenous Cultural Communities* (ICCs) pour désigner les autochtones (cf. Erni 2008). En tagalog on traduit ces concepts par *katutubo*, et en binisaya — la langue la plus parlée au sud —, par *lumad*. Pour les insulaires, les autochtones sont ceux qui résident dans les montagnes, soit dans les lieux les moins accessibles et les moins développés. Sur la question du multilinguisme aux Philippines, voir Luquin (2013).

¹⁹ Henry Otley Beyer, un des premiers ethnographes américains aux Philippines, a fondé le département d'anthropologie à la University of the Philippines en 1917, qui constitue une des plus anciennes institutions de cette discipline en Asie.

aux exploitations d'or et aux relations d'échange avec les Espagnols (Tapang 2018, Canilao 2011, Ocampo 2019), aux statuts sociaux (Tolentino 2018) aux danses et à la musique (Anacin 2009). Remarquons d'emblée la richesse des pratiques et des variantes locales étudiées par ces chercheurs.

De nombreuses ethnographies portant sur les Ibaloy, et de manière plus générale sur la Cordillère, se sont intéressées au droit. Claude Russel Moss (1920, p. 236-271) est un des premiers anthropologues à décrire en détail la loi coutumière des Ibaloy, en nabaloy²⁰ et en anglais. Soixante-dix ans plus tard, la Canadienne Melanie Wiber (1993, p. 1) remarque que ces observations sont en partie obsolètes, ses interlocuteurs se prêtant alors à ce qu'ils appellent « la loi des Américains ». Elle montre la complexité de ces changements ou, plutôt qu'utiliser un seul système, les Ibaloy combinent leurs règles sociales aux lois externes, faisant preuve d'un véritable pluralisme juridique. À la même époque, l'anthropologue igorot June Prill-Brett (1992) qui a observé les modes de gouvernance et la transformation des systèmes de tenure foncière dans plusieurs groupes de la Cordillère, publie un grand nombre de textes qui ont, par la suite, été réunis en manuscrits (cf. Tapang 2012 ; Tolentino 2015) et ont posé les bases de l'anthropologie foncière aux Philippines.

Un territoire divisé

Les Ibaloy qui m'ont accueilli habitent le barangay de Loacan, dans la municipalité d'Itogon. Situé entre Baguio City et la rivière Agno, le barangay s'étend sur de vastes montagnes. Plus de 8000 Ibaloy résident au sein de 1700 foyers dispersés dans des hameaux entre 900 et 1400 mètres d'altitude. Cet écart de hauteur se ressent fortement sur le plan identitaire. La communauté est divisée en deux groupes distincts : le Lower Loacan, et le Upper Loacan. Le village de Proper Loacan, situé à 1000 mètres d'altitude, est le plus grand du barangay. Il constitue le centre administratif de Lower Loacan. À Shinayngan on retrouve l'autre centre, dans la partie du Upper Loacan. Ces deux partis sont rivaux. Ses membres qui partagent pourtant d'importants liens de parenté, ne manquent pas de souligner leurs différences dans leur attitude face à la religion, dans le séquençage et l'organisation des rituels, ou encore dans le rapport au politique et à la résolution

²⁰ Le nabaloy est la langue des Ibaloy. Certains locuteurs préfèrent l'appeler le inibaloy.

des conflits. Ils s'opposent dans les projets politiques, dans les élections au barangay, dans les évènements sportifs et dans les concours de beauté, etc.



Figure 2. Montagnes d'Itogon. Février 2020.

L'animosité entre les deux divisions est forte, et il est fréquent d'entendre mes interlocuteurs discuter de la possibilité de former deux barangay distincts. Si la scission n'a pas encore été proposée de manière officielle, le barangay a séparé son administration en deux, répartissant de façon égale ses fonctionnaires dans chaque section. Tous les trois ans, à chaque élection, la lutte pour les positions de *kapitan*, sorte de chef élu, et de *kagawad*, ses sept conseillers, est féroce. Mes interlocuteurs déplorent que la population de Upper Loacan soit plus nombreuse, mais que celle de Lower Loacan ait plus d'électeurs enregistrés, favorisant leur pouvoir de vote. Depuis 2018, le *kapitan* qui est originaire de Upper Loacan, a remplacé son prédécesseur qui était lui un membre de Lower Loacan. Il compte quatre *kagawad* qui appartiennent à sa section, tandis que les trois autres s'occupent de l'autre moitié du barangay.

grandes maisons, etc. Les habitants des deux zones se distinguent ainsi en termes de richesse et de mobilité. En raison de la surexploitation minière, notamment industrielle, les terres de Lower Loacan sont plus pauvres et sèches que celles de leurs voisins des hauteurs. À Upper Loacan mes interlocuteurs m'assurent avec fierté que leurs champs sont plus fertiles — une qualité qu'ils attribuent aux dons des ancêtres —, que ceux de Lower Loacan.²¹

La route joue un rôle central pour se repérer. C'est en se situant parallèlement à son axe que s'établissent les maisons. La porte d'entrée fait face à l'est (*badalan*), la même direction dans laquelle est pointée la tête des défunts lorsqu'ils sont enterrés (chapitre 12). Lorsqu'on situe un lieu, indépendamment de l'altitude sur laquelle on se trouve, c'est la distance et la direction vers la route qui prévaut. Pour se déplacer, les Ibaloy emploient le terme de *ali*, direction, pour désigner l'endroit où ils vont. Les Ibaloy se servent des notions de haut (*sapat*) et de bas (*dispag*), ou d'est (*badalan*) et d'ouest (*ditopan*) lorsqu'ils réfèrent à un autre lieu. Le nord (*sedong*) et le sud (*pesaw*) sont quant à eux associés à l'amont et à l'aval, soit à la direction de l'eau qui va de la source, du haut vers le bas. À propos des catégories de l'espace des Palawan, des montagnards du Sud des Philippines, N. Revel (1990, p. 84) remarque :

Contrairement au français où la référence est égocentrique (ex. à droite/à gauche, devant/derrière, proche/loin du locuteur), on est dans un système objectif et non subjectif qui privilégie la topographie : dans une île où l'axe central est une chaîne de montagne coupée transversalement par des vallées parallèles, on va se référer à l'axe des torrents qui vont des hauts vers la plaine et la mer et l'« axe transverse » *dipag*, pour désigner les déplacements des hommes dans le territoire, pour localiser un objet dans l'espace, pour planter une maison ou un hameau (ex. la poutre faîtière transversale à l'axe amont/aval), pour désigner les gens de la montagne et ceux de la plaine, pour faire évoluer les divinités lors des chants rituels. (...) Les repères sont donc extérieurs à l'individu.

Revel (1990, p. 84-85) écrit que les Palawan emploient trois types de directions spatiales : vers les hauteurs (amont), les basses-terres (aval), et le versant en face (l'axe transversal), soit ce qui est situé sur une autre vallée, qui est parallèle et coupe le haut du bas. Ces observations s'appliquent

²¹ Chez les Ibaloy, la chance, *ekasat*, accorde à celui qui en jouit de la richesse, que ce soit dans les jeux d'argent, dans les mines d'or, ou dans les jardins. Elle peut être obtenue de différentes façons, mais le plus souvent elle est octroyée par les défunts lorsqu'ils sont satisfaits. J'y reviendrai au chapitre 4.

bien aux Ibaloy. Chez ces derniers, l'axe transversal est associé à la route qui coupe le Upper et le Lower Loacan, ou encore au milieu du haut et du bas. À l'image d'un cours d'eau qui serpente de la source jusqu'à l'aval, cette voie cimentée constitue un repère fixe à deux directions sur laquelle les Ibaloy se repèrent.

Dans l'imaginaire collectif des Ibaloy de Loacan, le territoire est donc divisé en deux, dans un esprit de rivalité et d'opposition. Ce sentiment de division politique doit toutefois être contrasté avec un fort sentiment d'appartenance identitaire avec les Igorot d'une part, et avec l'ensemble des autochtones de l'archipel d'autre part.

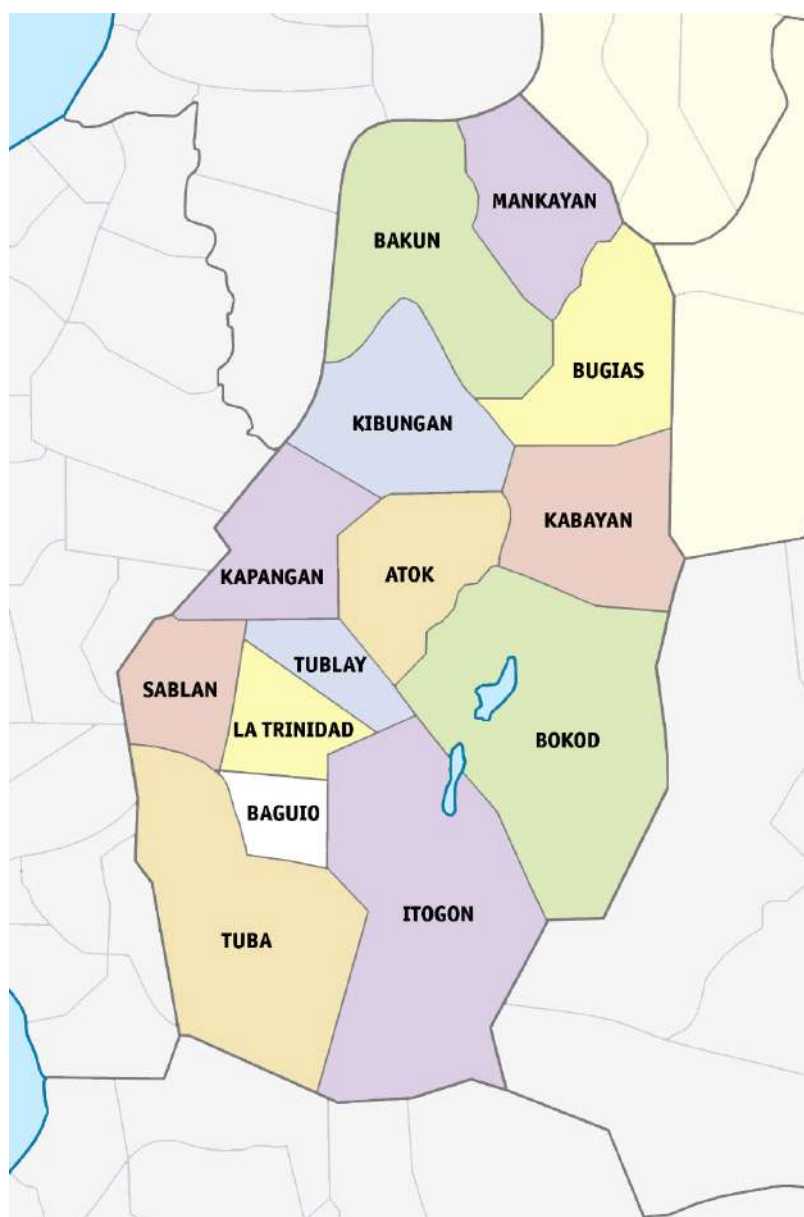


Figure 4. Carte des municipalités de la province de Benguet. La municipalité d'Itogon est située en bas. Source : (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0a/Ph_fil_benguet.png).

Je concentrerai mon ethnographie sur les Ibaloy de Upper Loacan qui m'ont accueilli, en particulier dans les villages de Kiweng, Tocmo, Blue House et de Sabkil, et les hameaux de Tekkong, Pekhet, et Shinayngan.

Anciens chasseurs de cerfs, de sangliers, et d'oiseaux, les Ibaloy pratiquent aujourd'hui surtout l'élevage et l'agriculture sur abattis-brûlis et en terrasse, en plus de l'exploitation minière. Si on se fie à l'hypothèse de l'archéologue Stephen Acabado (2015), ces transformations auraient pour origine l'arrivée des Espagnols dans la seconde partie du 16^e siècle, et la fuite des Igorot vers les montagnes les plus difficiles d'accès. Les aînés se souviennent toutefois très bien des techniques de chasse et de la confection de pièges (cf. Verbatim vol. 3). Avec l'amplification démographique, l'intensification des activités agroforestières et minières, l'épuisement des nappes phréatiques et la perte de forêts, le gibier se fait désormais rare dans toute la région. Les oiseaux sont encore chassés par les hommes, mais de façon occasionnelle. Les montagnes sont presque toutes habitées et utilisées pour l'agriculture et les activités minières. On compte toutefois beaucoup d'espaces « vides », absents d'activité ou de résidence humaine. Ces endroits sont recouverts d'herbes hautes et de roseaux de type *sap-sap* (*Miscanthus sinensis*) et *dowakan* (graminée non identifiée), une plante qui a donné son nom au barangay, ainsi que de grandes forêts de pins (*Pinus kesiya*) dont les aiguilles et les cônes tapissent les sols, recouvrant les sentiers et la végétation, et acidifiant les sols. Le climat de la province est celui caractéristique des hautes terres subtropicales, ressemblant fortement au climat océanique, avec un été chaud et un hiver plus froid, mais qui garde une température assez constante et variant entre 10,5 et 30,0 degrés Celsius. La pluviométrie est élevée puisqu'on compte annuellement 3 230 mm de pluie par année, contre, à titre comparatif, 230 mm en moyenne pour la Belgique (cf. Storm247, WorldWeatherOnline, et PAGASA-Bagui). Itogon est l'une des trois municipalités les plus riches de la province, et a une densité de 140 habitants par kilomètre carré (pour 372 en Belgique).



Figure 5. Milieu montagneux à Loacan : pins, herbes et roseaux. Do-pa, mars 2020.

Cette photo a été prise au centre du barangay, sur la montagne de Do-pa, à quelques mètres de la route nationale et du hameau de Blue House. Les pins de Benguet y sont omniprésents. En contre-bas on retrouve toute sortes de plantes, comme des sortes de tabac sauvage, des goyaviers, et cachés à leurs pieds, des champignons. Les roseaux et autres herbes hautes entravent le passage hors sentier.

Adoption chez les Tamang

Mon entrée ethnographique s'est faite dans le barangay de Loacan, et en particulier chez la famille des Tamang au contact de Jazil et de sa cousine Gliseria. C'est donc principalement à partir de leur famille, de leur réseau et de leurs relations sociales avec les autres, que je suis relié au groupe des

Ibaloy. Mes interlocuteurs résident pratiquement tous à Upper Loacan et font partie du même réseau de parenté interconnecté par des mariages.

Entrée sur le terrain : la route

15 février 2020, après six heures de trajet en bus en provenance de Manille, j'arrive dans les montagnes de Baguio City, capitale de la Cordillère. Du haut de ses 1500 mètres d'altitude, cette ville construite sur un terrain inégal accueille près de 350 000 habitants. Composée d'une majorité d'Ibaloy et d'Ilokano, ainsi que de membres de tous les groupes de la Cordillère, cette ville porte en elle un esprit multiculturel et dynamique. Jazil Tamang, une Ibaloy qui m'a accueillie chez elle à plusieurs reprises, m'attend à la station de bus Victory Liner. Nous prenons un taxi qui nous dépose dans le China Town, plus connu sous le nom de Lakandula. Le stationnement est bondé de passants. Ils attendent leur tour pour entrer dans une douzaine de jeepney, d'anciens véhicules militaires américains transformés en voitures de transports. Ces jeeps peuvent accueillir jusqu'à vingt-cinq passagers ainsi que leurs bagages de toute sorte. Le jeep Baguio-Sabkil nous embarque pour un trajet de vingt kilomètres pour la modique somme de quarante pesos.²² Nous quittons rapidement la ville en suivant la route nationale qui serpente à flanc de montagne. De grandes vallées se dévoilent sous nos yeux, bordées de tous côtés par des montagnes toutes plus hautes les unes que les autres. Elles sont habitées et arborent d'abord les couleurs des toits gris et rouges des maisons — ce sont les banlieues de Baguio —, puis, à mesure que nous progressons, celles du vert et du jaune des jardins et des forêts secondaires de pins.

²² En 2022, 1 euro équivaut à 57 pesos.



Figure 6. Un jeepney appartenant aux Tamang et utilisé pour le transport public. Labilab, avril 2020.

Cette route, c'est la plus large de la région. Elle compte deux voies bordées d'un canal, et de pierres et des grilles pour protéger les flancs les plus abrupts et limiter les éboulements fréquents pendant la mousson. Elle sert de voie centrale au réseau routier. Les Ibaloy l'utilisent comme repère géographique pour situer les localités. Habiter à sa bordure procure de nombreux avantages liés à l'affluence du passage : des marchands ambulants s'y déplacent en fourgonnette pour vendre leurs produits, des clients potentiels pour les échoppes s'y arrêtent fréquemment, et une grande quantité d'informations circule sur cette route. Les Ibaloy et autres visiteurs s'y arrêtent plus souvent qu'ailleurs. Un point de vue externe ou citadin pourrait considérer cet endroit comme un lieu de passage, un véritable « non-lieu ». Pour les Ibaloy la route constitue une artère vitale à l'économie locale.



Figure 7. La route nationale devant la maison des Tamang. Tekkong, février 2020.

Après quarante minutes de jeepney, nous entrons dans le barangay de Loacan puis atteignons Tekkong, là où vivent les Tamang. Nous n'arrivons pas les mains vides, puisque Jazil a profité de l'occasion pour acheter quelques provisions à Baguio. Opportuniste est un trait qui caractérise bien les Ibaloy. Bien qu'il soit de connotation péjorative en français, ce terme évoque ici une attitude qui consiste à rendre toute situation avantageuse et optimale, non seulement pour soi, mais aussi pour les autres. Cette attitude n'est pas directement explicitée par mes interlocuteurs, mais on peut la définir par son antonyme qui est l'expression tirée du tagalog *sayang* (lit. « regrettable ») : il serait *sayang*, regrettable, de ne pas avoir profité de la situation « y » pour faire « x » choses. Lorsqu'une personne évoque une opportunité manquée, une défaite, une situation dans laquelle elle n'a pas tiré tous les avantages qui auraient pu voir le jour, ses pairs ne manquent pas de s'écrier « *sayang !* », ²³ s'apitoyant sur cet opportunisme manqué. Comme nous le verrons au long de ce texte, les Ibaloy sont loin d'être égoïstes. Au contraire, ils multiplient les dons, sachant que pour

²³ Les Ibaloy allongent le « sa » et marquent la tonalité sur le « ang », ce qui a pour effet de donner un ton dramatique : « saayANG! »

réussir et mener une bonne vie, ils doivent d'abord enrichir les autres. Leurs activités cherchent à rendre tout profitable, non pas d'un point de vue individualiste ou mercantile, mais plutôt mutuel, qui aspire à avantager tous les membres de l'échange.

Tekkong, le « lieu courbé » — la route forme un demi-arc serrant la montagne —, est un espace qu'on peut décrire comme un hameau, puisqu'il est habité par quelques maisons et nommé. On y trouve quatre maisons à flanc de montagne. En dessous, une montagne longue de plusieurs centaines de mètres s'étend. La famille Tamang y a développé un vaste jardin (*omma*). Plus bas, à l'extrémité du jardin, se trouvent le hameau Opey, et beaucoup plus bas, une mine d'or et la rivière Agno. En face, au sud-ouest, d'énormes montagnes boisées et habitées ; ce sont les municipalités de La Trinidad et de Tublay. En haut du hameau se trouve une église catholique fondée par les sœurs MIC qui m'ont introduit aux Ibaloy.²⁴ Plus haut encore se situent les hameaux de Tower et de Tocmo. Au sommet se côtoient une école primaire et l'espace Alphaland, un immense terrain privé qui occupe les versants ouest, nord et est de cette montagne. Nous le verrons au chapitre 2, Alphaland est une entreprise privée qui vend des manoirs de luxe à l'élite des Philippines, proposant à ses membres de rejoindre le club exclusif des Alpha.

À Tekkong, les quatre maisons appartiennent à la famille Tamang qui occupe ce versant depuis deux décennies. Avant leur arrivée, ce lieu était évité des Ibaloy, car il est habité par des *ampasit*, des personnes mortes dans des accidents et qui se sont transformées en esprits errants.²⁵ Selon Lola Carmen, un tremblement de terre en 1990 a causé des glissements de terrain dans ce lieu. Sans voisin à portée de voie, Tekkong n'est pas pour autant un lieu calme. Sur le côté de la route, c'est un lieu de passage, puisqu'on y voit des voitures, des camions et des motos qui passent à longueur de journée. Ces voyageurs sont multiples : résidents et marchands d'Itogon ou de Nueva Vizcaya, une province voisine ; la plupart font le relais avec Baguio.

Les Tamang et la parenté

²⁴ Les premiers prêtres catholiques qui ont œuvrés à Itogon appartenaient à la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (CICM), une congrégation belge (Bato 2023, p. 20).

²⁵ Les esprits errants constituent une catégorie d'invisibles qui habitent la terre. Ils sont errants car ils ne sont pas rattachés à des lieux fixes, contrairement aux humains et aux ancêtres. Ils sont dangereux et peuvent affecter la *karashowa* (l'intériorité) des humains, les rendant vulnérables et malades. Selon les aînés, ils seraient des anciens humains mal transformés.

À mon arrivée, les parents saluent mon entrée par un acquiescement de la tête, puis vaquent à leurs occupations, comme si l'entrée d'une nouvelle personne faisait partie de la routine. Les enfants, très timides, m'évitent. Je connais déjà toute la famille, puisque ce n'est pas la première fois que je séjourne dans leur maison. J'ai des chocolats *Côte d'Or*, ce que les enfants ne manquent pas de remarquer lorsque je déballe mes bagages. Ces cadeaux constituent un premier don immédiat pour marquer ma reconnaissance d'être accueilli chez eux, et renouent un cycle d'échanges commencé plusieurs années auparavant. Jazil tend quelques chocolats aux enfants qui sont ravis, puis met les friandises à l'abri. Il faut dire que l'année dernière la moitié de la boîte de cent chocolats avait été consommée en une seule journée ! C'est avec Jazil que débute une série d'autres échanges — de relations — avec moi et les autres membres de la famille. Ayant déjà hébergé Jazil et sa cousine Gliseria pendant un mois en Belgique, en leur prêtant une chambre, en cuisinant pour elles, en leur faisant visiter la région, elles sont endettées à mon égard, et c'est à leur tour de donner. Jazil me prête une chambre voisine de la sienne ; chambre qui sera utilisée dans le futur pour être louée à un locataire. Je suis adopté au sens où je fais partie des *bobong*, de ceux qui vivent sous le même toit. J'ai désormais accès aux biens de la famille, et j'obtiens également des devoirs envers celle-ci. Il me faudra cependant plusieurs semaines pour le comprendre et me sentir à l'aise dans ce nouveau statut, pour vaquer normalement à mes occupations et me sentir comme « chez moi ». Pour les Ibaloy, l'adoption (*tagibi*) n'a rien d'exceptionnel.²⁶ Les Tamang ont adopté une petite fille appelée Jonalyn (10 ans). Les Tamang prennent également soin d'une voisine nommée Eljeen (17 ans), et de Kurt (28 ans), un cousin de Jazil. Ceux-ci aident sans compensation financière à toutes les activités familiales, étant traités comme les autres enfants de la famille. Ayant ce statut et bénéficiant de l'identité de l'étranger, ou plutôt de maître de la gaffe,²⁷ les Tamang n'ont pas beaucoup d'attentes de ma part. Il faut dire que tout ce que j'entreprends (entretien du jardin, réparation d'outils, assistance dans les rituels, etc.) est réalisé sans grand succès. Mais les Tamang

²⁶ L'adoption (*tagibi*) est courante. Elle est pratiquée pour des raisons économiques, lorsque les parents biologiques n'ont pas les moyens de payer l'éducation de l'enfant ou de lui transmettre un héritage suffisant. Elle est aussi employée auprès des couples stériles, comme un moyen de permettre à tous les couples d'avoir des descendants à qui transmettre. L'adoption se fait également pour contrer la maladie, lorsqu'une famille perd plusieurs enfants en bas âge. Pour éviter que ces frères et sœurs défunts, ou les esprits errants ayant causé leur mort, tentent d'emporter le nouveau-né, celui-ci peut être donné à d'autres parents. L'enfant prend le nom de ses parents adoptifs. Les aînés déplorent que l'adoption soit aujourd'hui plus difficile en raison des documents administratifs à remplir, et du fait qu'une fois l'identité de naissance de l'enfant inscrite dans les registres de l'État, il n'est légalement plus possible de changer son nom.

²⁷ Je renvoie ici au fait que les erreurs, gaffes et autres maladroites apprennent beaucoup aux anthropologues. À ce sujet, voir l'article « La raison analytique des gaffes ethnographiques » (Vuilleminot 2020), ainsi que le numéro *Incidents heuristiques* dans lequel il a été publié.

sont compréhensifs, et Jazil en particulier prend grand soin de me montrer comment faire. Je m'illustre un peu plus à la cuisine, où je suis à l'aise, et contribue de cette façon à la vie du foyer. Jazil me taquine à l'occasion, en me disant que je pourrais être adopté de force par d'autres familles qui m'annonceraient alors, *enaken ta ka*, « nous allons t'adopter », ou littéralement, « nous allons faire un *anak* (enfant) de toi ». Les Ibaloy n'ont pas de difficulté à m'intégrer parmi eux et à utiliser le terme d'adresse approprié : on m'appelle *pangodowan* ou *manong* quand je suis l'aîné, ou *orishan* ou *adi/agi* quand je suis le cadet, ou encore *bro* (*brother*) quand j'ai le même âge. Les termes d'adresse sont utilisés tout le temps et par tout le monde. Ils mélangent le nabaloy et l'anglais, l'espagnol, le tagalog et l'ilokano : *Lolo, Lola, Uncle, Auntie, Abuelo, Abuela, Tatay, Nanay, Anak*, etc. Notons ici que le vocabulaire en nabaloy partage un grand nombre de mots avec le tagalog et l'ilokano, mais ils ont souvent une signification un peu différente. Nous verrons qu'au-delà de ces emprunts linguistiques se trouvent des logiques proprement ibaloy. Je traiterai donc fidèlement des mots employés par mes interlocuteurs comme des termes spécifiques à leur cosmologie et à leurs manières de penser le monde.

Une famille aux habiletés multiples : présentation des interlocuteurs

Étant rattaché à une famille et à un clan spécifique, mon arrivée sur ce terrain se caractérise par une immersion immédiate dans la langue, le nabaloy. J'apprends avec les femmes, et surtout avec Jazil qui parle bien anglais et en profite pour m'expliquer la prononciation, les règles grammaticales, la conjugaison, l'usage des termes, et le vocabulaire. Elle veille sur moi et vérifie que je comprenne bien ce que l'un ou l'autre raconte. Jazil est la personne avec qui j'ai passé la plus grande partie de mon temps, que j'ai accompagné partout et qui m'a présenté aux Ibaloy. Femme non mariée dans la mi-trentaine, elle est allée à l'université, elle a voyagé en Europe, et à Singapore où elle a été aide-domestique. Elle a travaillé à l'Église pour les sœurs MIC, et dans une mine pour son père. Avec Gliseria Magapin et Frédéric Laugrand, nous avons observé et écrit ensemble pendant plusieurs années sur des projets d'ateliers, d'entrevues et d'articles portant sur les pratiques des Ibaloy de Loacan. Jazil a appris beaucoup sur sa propre culture, et est devenue en quelque sorte ethnologue à son tour. Comme son père, elle est une *big man*, ou plutôt une *big woman*. J'y reviendrai au chapitre 4. Elle est une sorte d'aimant social et économique, et possède

une expérience singulière. Elle gère le restaurant et le magasin de la famille. Elle est secrétaire de l'association des chauffeurs de jeepney (composée d'une quarantaine d'hommes), et était auparavant secrétaire au barangay. Elle possède des talents de médiatrice et de leader, et nombreux sont ceux qui l'appellent pour obtenir un conseil ou une information. À la maison, Jazil s'occupe de la comptabilité du restaurant et de l'échoppe de la maison. Elle met beaucoup d'énergie dans le commerce de plantes et de fleurs de sa sœur. J'y reviendrai.



Figure 8. Jazil Tamang. Tekkong, mars 2020.



Figure 9. La famille Tamang. Tekkong, mars 2020.

Jazil est la troisième enfant, suivie par Jonalyn. Son frère aîné, Jeferson est chauffeur de jeepney. Il vit avec son épouse kankanaey sur la terre de ses beaux-parents, dans une municipalité voisine où il a construit une maison. Il partage à Tekkong une moitié de maison avec ses parents et vient fréquemment les visiter. La sœur aînée est mariée à Steve. Ils vivent dans l'ancienne maison des parents. Ils ont quatre enfants qui aident la famille dans les tâches ménagères, et dans le jardin collectif. Steve cultive les champs de ses beaux-parents. Il travaille aussi comme mineur pour le chef et père de famille, Jerson Tamang. La sœur aînée de Jazil s'occupe d'un business de fleurs, de cactus et de plantes décoratives.



Figure 10. Josefa Tamang portant son petit-fils. Tekkong, avril 2020.

Josefa, la mère de Jazil, est l'épouse de Jerson. Mère de trois enfants, elle s'occupe de la maison et du jardin (*omma*). Elle m'a traitée comme un fils pendant le terrain, prenant soin de moi quand j'étais malade, s'assurant que j'ai tout ce qu'il faut. Elle passe ses journées dans la maison et dans le *omma*. Chaque matin, elle prépare une marmite de riz, une casserole de café *barako*, et fait cuire quelques légumes et de la viande pour le petit déjeuner. Chaque maison prépare sa propre nourriture et son café. À l'occasion les uns et les autres prennent le repas ensemble. Josefa descend dans le *omma* tous les matins. Elle nourrit d'abord les poules et coqs qui circulent librement. Elle arrose ensuite les plantes et les jeunes arbres fruitiers, creuse, désherbe, sème, récolte et aménage le jardin et ses plantes. Il est plus agréable de travailler dans la fraîcheur du matin. Josefa s'occupe toute la journée d'un grand nombre de plantes et d'arbres fruitiers, ainsi que de l'entretien de la maison, et de la réparation des vêtements. C'est aussi elle et les femmes qui cuisinent et s'occupent du restaurant et de l'échoppe. Les enfants jouent un rôle important dans toutes ces tâches, surtout les plus fastidieuses. L'après-midi est plus calme, Josefa reste généralement à l'intérieur de la maison faire la sieste, et passe la fin de l'après-midi sur la façade donnant sur la route à observer les

nombreux passages. Les Tamang ont engagé une tante éloignée pour aider à la cuisine et servir les clients, surtout des chauffeurs de fourgonnette et de taxi, et des voyageurs qui passent par la route. Eljeen, une adolescente voisine adoptée, vit aussi dans la maison. En échange de son aide aux tâches de la maison, la famille Tamang l'héberge, la nourrit, prend soin d'elle et paie pour ses frais de scolarité. La maison ressemble à un commerce où affluent toutes sortes de personnes, principalement des camionneurs et des marchands.



Figure 11. Eljeen. Tekkong, mars 2020.



Figure 12. Kurt et Eljeen. Tekkong, mars 2020.



Figure 13. Jerson Tamang. Tekkong, mars 2020.

Jerson, le père, est plus réservé et solitaire que les autres membres de la famille. Il est également peu loquace mais très généreux. Il est chef d'une mine d'or et dirige trois équipes. Il travaille également dans le *omma* tous les matins. Vers midi, il marche jusqu'à sa mine située à quarante-cinq minutes de marche en aval, à Kalabkaben, où il travaille jusqu'au soir. Il revient ensuite à la maison pour bricoler. Lorsqu'il a moins de travail à la mine, il demeure dans la cour de la maison à consommer du gin avec ses amis et équipiers. Lors des rituels il est également le *maka baley*, le propriétaire de la maison. Il paie pour toutes les dépenses des rituels (riz, porcs, vêtements, gin, etc.).

Les grands-parents et le cousin Kurt occupent la maison du bas. Kurt, jeune homme non marié, agit comme l'homme à tout faire pour les Tamang. Il répare les outils, aide à porter les charges, travaille dans le *omma* et dans la mine de Jerson. En échange de ses services, Kurt peut demeurer dans la maison.



Figure 14. Kurt l’homme à tout faire, avec son sachet de noix d’arec, de bétel et de chaux. Tekkong, mai 2020.



Figure 15. Lolo Bering, en train de réciter un *bonong*, aux côtés de son arrière-petit-fils Jay-bean. Tekkong, mars 2020.

Le grand-père, Lolo Bering, est un *mambonong*, littéralement « celui qui prononce des *bonong* », soit des paroles adressées aux morts et aux esprits errants. Il est celui qui fait circuler la parole. Il visite les familles chez lesquelles il est invité pour superviser les rituels. Il met en ordre le monde et connaît les rituels et gestes à faire pour chaque situation. Un *mambonong* est une personne qui a hérité de dons des *mambonong* défunts (*nampanbonong*). Ce sont ainsi les morts qui choisissent les médiateurs humains qui seront en mesure d’interpréter leurs demandes. Les *mambonong* ont la charge de conseiller les vivants et d’interpréter les causes de leurs maux. Ces problèmes se traduisent le plus souvent par une personne faisant l’expérience de la maladie et de rêves répétitifs révélant le mécontentement d’un défunt qui réclame des offrandes et la conduction de rituels. Le *mambonong*, établi l’ordre de chaque séquence du rituel, et prononce lui-même tous les *bonong* requis, déléguant à la famille la responsabilité de toutes les autres tâches, comme la mise à mort et

le bouchoyage du cochon, la préparation du riz et le service du repas, par exemple. C'est une personne de référence à qui on peut poser toute question sur le rituel. Il dit ce qu'il faut faire, quelles offrandes sont à présenter, et quels animaux sont à mettre à mort. Sa parole n'est toutefois pas une injonction, et les personnes qui ont fait appel à lui sont libres de l'écouter ou non. D'autres *mambonong* ou aînés présents peuvent également partager leur expérience et conseiller la famille sur les rituels à faire. Je n'ai jamais été témoin de conflit apparent entre la parole d'une personne ou d'une autre. J'ai cependant entendu de nombreux cas problématiques, lorsqu'une famille a été conseillée par une personne qui n'est pas *mambonong*, résultant en une succession de séquences dans le mauvais ordre, l'oubli d'un objet, ou encore l'utilisation d'un mauvais drap. Ces désordres engendrés par l'ignorance des rituels entraînent la colère des défunts, provoquant des possessions (*shepo*), des maladies et des rêves chez des membres de la famille, et obligeant ces derniers, pour remettre le monde dans l'ordre, à refaire les rituels. Nous verrons plusieurs de ces cas au chapitre 11. Selon les aînés, ces mauvais conseils sont dus au manque d'expérience, ou encore aux nouvelles religions qui incitent leurs pratiquants à abandonner certains rituels. Enfin le rôle du *mambonong* est un devoir, et si les dons offerts par les morts sont acceptés par l'initié, celui-ci doit veiller à se présenter à tous les rituels auxquels il est invité. Lorsque les Tamang ont besoin d'un *mambonong*, ils demandent à Lolo Bering. Il arrive qu'il soit déjà demandé ailleurs, et les Tamang doivent faire appel à un autre *mambonong*. Ces personnes ne sont donc pas limitées par leurs relations familiales et d'alliance, et sont plutôt liées au collectif dans son ensemble. Par leur rôle, ils sont des médiateurs entre la communauté des vivants et celle des morts, et en faisant circuler la parole des *bonong*, ils réactivent constamment leurs échanges (Vuilleminot 2018, p. 254-256). Ce sont surtout les hommes qui sont *mambonong*. Comme dans de nombreuses sociétés matrilineaires, les femmes sont le plus souvent des *mansibok*, des genres de devins, spécialistes de l'interprétation des signes laissés par les non humains (cf. Torri et Roche 2020).



Figure 16. Jazil et Gliseria. Pitdawan, février 2020.

Gliseria Magapin est une jeune femme dans la mi-trentaine et pleine d'humour, qui habite Sabkil. Elle m'a souvent accompagnée dans des rituels et dans des visites d'autres maisons. Elle a travaillé dans de nombreuses entreprises à Baguio city pour gagner un peu d'argent et supporter sa famille. Son père est décédé en septembre 2019, alors qu'elle était en Belgique. Malade, il ne travaillait plus depuis plusieurs années. Étant une famille de six enfants, les Magapin connaissent une situation moins confortable que les Tamang avec lesquels ils sont très proches. La mère de Gliseria est la sœur de Josefa. Jazil et Gliseria sont donc cousines de premier degré. Lorsque je visite les Magapin, Gliseria s'excuse souvent des repas qu'elle nous offre, déclarant avec humour que contrairement aux Tamang, ils n'ont pas la chance de manger de la viande tous les jours. La sœur aînée de Gliseria n'est pas mariée, et Gliseria m'explique, avec une pointe d'ironie, qu'elle ne peut se marier avant sa sœur.

Les acteurs de cette thèse sont principalement les amis, les connaissances, les voisins, les cousins et cousines, les oncles et tantes, les grands-parents, les *mambonong*, ainsi que les aînés de Jazil et

de Gliseria. Mes interlocuteurs ont tous les âges entre 18 et 80 ans, et sont des deux sexes. Ils sont agriculteurs et mineurs pour la plupart, mais aussi businessmen, top modèles, stylistes, coiffeurs, musiciens, professeurs, policiers, ou encore femmes de chambre.

J'ai également tissé des liens forts avec plusieurs aînés qui m'ont pris en affection : Lolo Melanio, Lolo Edward et son épouse Lola Margarita, Lolo Marcial, Lolo Nardo, Lolo Salcedo, Lola Julie, Lola Linda, Lola Carmen, Lola Tarcela, et Lola Apolonia. J'ai rencontré ces personnes à l'occasion des ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs qui ont eu lieu dans le Senior Citizen Hall. Je les cite souvent dans le texte.

C'est en 2016, quatre ans après avoir établi les premiers contacts avec la communauté de Loacan, que j'ai rencontré pour la première fois les membres du Senior Citizen Association, le groupe des aînés du barangay. Revenant alors d'un séjour chez les Blaan à Mindanao, je suis accueilli par Jazil. Depuis sa maison, elle m'emmène à Sabkil en jeepney. Descendant du véhicule appartenant à son père, nous gravissons un étroit chemin en béton qui mène au haut d'une colline parsemée de pins. En haut, une petite maison toise les environs. Au loin, on peut apercevoir les montagnes de toute la région. La maison possède une salle de réunion, une cuisine extérieure, une salle de bain, et une grande cour dans laquelle événements festifs et rituels sont régulièrement organisés. La maison des aînés tient lieu de « grande maison », lieu de prestige, de pouvoir, et de transmission des savoirs. C'est là que la communauté organise des rituels collectifs comme le *pakshel* destiné à ce que les accidents comme les tremblements de terre et les typhons ne s'abattent pas sur la communauté de Loacan. C'est aussi dans cette maison que nous avons faits les trois ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs, et dans la cour que nous préparés tous les rituels liés. L'intérieur de la maison affiche des centaines de photos témoignant de diverses activités dans lesquelles l'association a été impliquée : rituels en tout genre et mariages. La construction a été financée par le barangay et les familles ibaloy du barangay. Arrivés en haut de la colline, Jazil me présente à une foule de personnes, certaines ayant un visage familier. Je serre la main de tout le monde, et discute avec Lolo Melanio, le président de l'association des aînés qui compte plusieurs centaines de membres. Quelques minutes plus tard, une cinquantaine d'aînés s'assoient et m'écoutent présenter le projet des ateliers qui est accueilli avec enthousiasme. La courte présentation continue autour d'un café et d'un snack, un moment essentiel à toute rencontre et négociation. Plusieurs

d'entre eux proposent de m'accueillir chez eux, et nous nous laissons sur ces belles promesses de visites.

L'association possède une structure organisationnelle avec des représentants reconnus par l'État. Le statut d'aîné octroie toutes sortes de privilèges à ces détenteurs, notamment une petite pension et des réductions sur tous leurs achats. Pour devenir membre de l'association, la condition est simple : il faut être âgé d'au moins soixante ans. Comme le barangay, le Senior Citizen Association est divisé en deux sections, Upper et Lower Loacan. Ils se réunissent chaque semaine pour discuter des enjeux du barangay et des conflits interpersonnels. Ils se présentent à tous les événements, qu'il s'agisse d'un mariage, d'un rituel, ou encore d'un enterrement. Lorsqu'il y a un problème, ils envoient une délégation d'aînés, accompagnés par des officiers du barangay, pour aider les familles à les résoudre. Ils collaborent étroitement avec le barangay.

Les aînés portent un uniforme pour les distinguer. Pour les femmes, une robe et une chemise rayés rouge et noire, et pour les hommes une chemise rayée de même couleur et une veste couleur bordeaux. Les hommes aiment également porter la casquette ou le chapeau de cowboy. Ces vêtements s'inspirent en style et en couleur de ceux que portaient leurs ancêtres, et ils rappellent à tous que les aînés représentent l'expérience vécue, la sagesse et les savoirs des morts.

Les Ibaloy respectent beaucoup leurs aînés. Ils s'assurent qu'ils aient tout ce qu'il faut, et qu'ils puissent se déplacer sans trop se fatiguer. Lorsqu'ils s'adressent à eux, ils emploient systématiquement le titre d'affection et de respect de « Lolo », grand-père, ou de « Lola », grand-mère, un peu comme si tous les membres de la communauté étaient leurs petits-enfants. Les plus jeunes et les officiers les sollicitent fréquemment pour des conseils. Il y a trois générations, l'autorité coutumière était strictement assurée par les aînés qui décidaient entre eux des mariages arrangés (*kalon*), conseillaient leurs cadets au besoin, et agissaient en tant que juges lors de toute dispute. Ils formaient un conseil appelé *tongtong*. Aujourd'hui, bien qu'ils n'aient plus le même pouvoir sur la société, leur influence est toujours importante. Si les jeunes ne les écoutent plus toujours, ils les respectent et prennent soin d'eux, même lorsqu'ils ne sont pas apparentés. Pendant le Covid, les aînés étaient considérés plus vulnérables que les autres. L'État philippin, qui tient sa population âgée en haute estime, a même interdit pendant plusieurs mois aux aînés de sortir de leur maison. Les Ibaloy ont dû leur fournir tous les biens et services dont ils avaient besoin : nourriture, tabac, alcool, médicaments, etc.

Le pouvoir des aînés est aujourd'hui remplacé par les officiers du barangay et son *kapitan* qui continuent toutefois de les solliciter pour leur expérience, leur sagesse, et leur mémoire, très utile en cas de conflit foncier.



Figure 17. La maison des aînés. Sabkil, février 2018.



Figure 18. Lolo Melanio, vêtu dans son uniforme de Senior Citizen. Sabkil, février 2019.

Au Barangay Hall, j'ai également développé plusieurs affinités avec le *kapitan*, ses officiers et ses auxiliaires. J'ai discuté beaucoup avec le *kagawad* Liwan, l'officier qui a créé la carte du barangay (figure 3).

Pour ce qui est des officiers du barangay, leur âge varie grandement. Pour accéder à ce statut, il faut donner beaucoup à la communauté, en sponsorisant des événements sportifs et des mariages, en faisant des cadeaux collectifs, en s'affichant partout, en faisant des discours, en montrant une

image de générosité et de richesse. On peut ainsi observer que les chaises en plastique des foyers, utilisées pour les événements et les rituels pour asseoir une grande foule dehors, ont des noms écrits en marqueur permanent, ou sont parfois sculptés à même le plastique. Ce n'est non pas le nom du propriétaire receveur, mais celui du donneur qui y est écrit, pour rappeler à tous sa générosité.

Le barangay, en plus de représenter l'État au niveau local, poursuit plusieurs projets pour la communauté. Il cotise pour améliorer les routes, les canaux, et les installations collectives dans les villages les champs. Ces projets ont bien souvent des agendas politique en prévision des élections qui ont lieu tous les trois ans.

La maison-commerce

La plus grande maison des Tamang fait office de maison familiale et de commerce. Elle représente un microcosme des dynamiques socioéconomiques ibaloy. La pièce principale est à la fois une salle à manger, une cuisine, et une échoppe. La façade est un lieu que les Tamang fréquentent en famille, c'est aussi un arrêt de jeepney, et tout passant est le bienvenu pour discuter. Les toilettes sont disponibles à tout passant. Certains se garent sur le bord de la route, à côté de la maison, pour y réparer leur véhicule.

Le restaurant s'apparente à une cantine et offre un menu simple qui reflète bien « l'esprit ibaloy ».²⁸ Une assiette composée de riz, de légumes, de viande, et accompagné d'une tasse de café pour la petite somme de 80 pesos (environ 1,40 euro). Les clients sont des camionneurs, des marchands, des voyageurs ibaloy, tagalog, ilokano, ifuago, kankanaey, ou iowak. Le soir, certains s'attardent pour discuter et consommer quelques bières. D'autres achètent du gin, et restent parfois assez tard, comme si c'était un bar, jusqu'à s'endormir sur leur propre chaise. L'échoppe propose du pain, de la viande, des œufs, des produits de beauté, des biscuits, des boissons, du sucre, de la bière. Les best-sellers sont le gin et les paquets de bétel (feuilles de bétel, noix d'arec, tabac et chaux). Des fruits sont régulièrement vendus par des marchands ambulants qui se déplacent en fourgonnette et

²⁸ Si on leur demande de se comparer aux habitants des basses-terres, les Ibaloy revendiquent une identité de la simplicité : ils cuisinent des repas simples et mangent avec de la vaisselle sobre, possèdent des maisons et un mobilier tout aussi ordinaire.

écoulent leurs provisions en chemin. Des légumes trouvent aussi leur place sur les étagères ou sur le sol du restaurant-échoppe. Ces aliments sont déposés par des voisins, des amis, des membres de la famille qui n'habitent pas sur la route nationale. Ils laissent un sac de patates, de gingembre, de carottes, d'oignons, d'ail, de haricots ou de fruits pour que les Tamang les vendent à leur place. Ils reviennent chercher leur argent une fois que le produit est vendu. Jazil garde en échange 5 à 15 pesos par vente. Le restaurant-échoppe est constamment encombré de marchandises, de clients qui négocient le prix, de marchands qui proposent leurs produits, et des membres de la famille qui vaquent paisiblement à leurs occupations au milieu de ce brouhaha. L'économie de ces ventes a d'étonnant qu'elle met en circulation une multitude de microtransactions (de l'ordre de 5 à 50 pesos). Les produits sont vendus à des prix bas, en comparaison à ce qui se vend à Baguio dans les marchés, où chaque jour des acteurs locaux annoncent à la radio le prix de chaque aliment. Les prix fluctuent constamment, mais chez les Tamang comme dans les autres échoppes locales, c'est toujours moins cher. Les produits viennent directement des agriculteurs qui vendent une partie de leurs récoltes. Selon mes interlocuteurs, la production des fermiers excède la demande locale. Il y a donc une compétition entre les fermiers, non pas de l'ordre du prix de vente ou de la qualité du produit, mais des contacts à qui les vendre.

Pour toucher un grand nombre de clients, Jazil vend également en ligne. Sur Facebook Jazil affiche quotidiennement les produits de son échoppe, et prend les commandes par message texte. Elle identifie par *tags* son réseau, et leur demande de partager ses publications pour qu'elles soient visibles dans tout le barangay. D'autres échoppes lui achètent parfois une partie de son stock, afin de le revendre un peu plus cher.

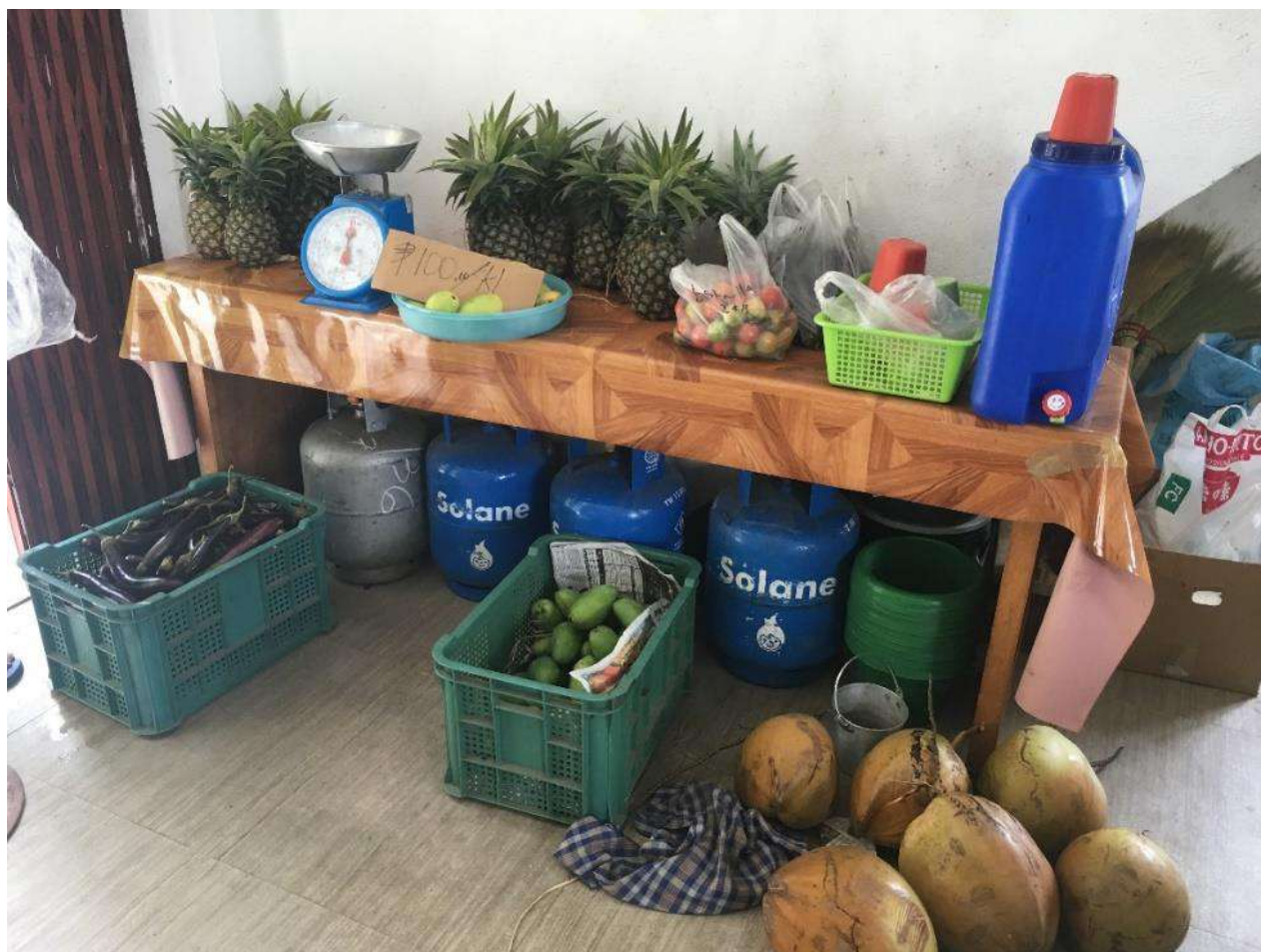


Figure 19. Quelques produits de l'échoppe. Tekkong, février 2020.

La figure 19 montre quelques produits au moment de la prise de cette photo. Les produits disponibles varient chaque jour, en fonction des vendeurs qui passent chez les Tamang.

En haut de la grande maison se trouve une serre faite de bambou et enveloppée par une bâche de plastique. On y retrouve des centaines de plantes, de cactus et de fleurs. C'est l'activité principale de la sœur aînée, mais Jazil consacre une grande partie de ses journées à l'aider. Elle amasse une grande diversité de plantes en visitant les maisons d'amis et de membres de sa famille, puis replante ce qu'elle achète pour les multiplier. La plupart des plantes se vendent entre 5 et 15 pesos et sont vendues à d'autres Ibaloy qui font le même commerce. Ils se vendent et se revendent des plantes, cherchant à accumuler toujours plus de diversité, pour des différences de prix dérisoires qui ne dépassent souvent pas cinq à dix pesos de plus. Plus rarement, des voyageurs achètent quelques plantes qu'ils ramènent à Baguio ou à Manille. Jazil organise même quotidiennement des ventes de plantes en actualité virtuelle (mode *Facebook Live*) sur Facebook, procédant à de véritables

enchères, proposant chaque jour une multitude d'offres et de rabais pour appâter ses clients. Ces échanges ne sont pas tant destinés à la création de profits, qu'à la multiplication d'échanges.

L'intensification des échanges par Internet suit souvent le désir mimétique activé par le partage de photos sur Facebook, une action que Jazil motive par cette phrase : « we'll make them jealous ! ». Cette jalousie créée par les réseaux sociaux s'apparente plutôt à un leurre pour appâter ces personnes à venir échanger ou s'endetter.



Figure 20. Une partie de la collection de plantes et de cactus des Tamang. Tekkong, avril 2020.

S'endetter pour échanger

Même si ces transactions sont modiques, nombre d'entre-elles ne sont pas payées sur le moment, mais répertoriées dans des cahiers en tant que *utang*, des dettes à payer ultérieurement. Le créancier est appelé le *pa-utang*, ou *pangutang*. Jazil conserve le détail dans des cahiers de chacune de ces dettes qui n'ont ni date d'expiration, ni intérêts, ni minimum et ni maximum de créance. Certains

s'endettent de quelques pesos pour acheter du pain, d'autres pour des épiceries entières : *man utang ak* ! (lit. « endette-moi ! »), peut-on entendre fréquemment. Gliseria achève souvent ses courses alimentaires dans l'échoppe de Jazil, mais paie rarement le jour-même. À Loacan où tout le monde se connaît, ces dettes finissent toujours par être remboursées. Dans certains établissements comme à Baguio où la démographie est beaucoup plus dense, on peut voir affiché sur le mur des échoppes des avertissements interdisant le paiement par endettement. Les Ibaloy sont constamment endettés les uns aux autres. Ces types de dettes sont généralement minimales (jusqu'à trois ou cinq mille pesos). Tant qu'elles ne sont pas rendues, la relation est active. Dès qu'une dette est remboursée, les Ibaloy ont tout à gagner à en créer une autre. La dette est ainsi un moyen d'entretenir une relation sociale, voire de mobiliser d'autres types d'engagements et de services non monétaires pour la rendre.

Lorsqu'elle est transportée gratuitement, Jazil donne parfois de la nourriture au chauffeur ou lui partage de précieux *chismis*, des potins. Il est important de remarquer qu'il n'y a pas de règle définie à ces échanges de services, et qu'inversement aux dettes dont les montants sont précis et sans intérêts, les services peuvent se rendre de manière inégale, en redonnant ni le même service, ni autant, mais autre chose. Je n'ai jamais vu Jazil ou une autre personne se plaindre de n'avoir rien reçu en retour d'un don, même après avoir donné plusieurs fois de suite. Les chauffeurs savent bien que l'échange est ouvert et qu'un retour viendra. Ces services ne tiennent pas qu'au transport, puisque Jazil demande fréquemment une multitude de services à d'autres personnes. Elle demande parfois à sa cousine Gliseria d'aller faire une course à Baguio, à une amie de lui donner de la terre de compost pour son propre jardin, à un oncle de lui donner des fruits de la passion, etc. Ces dons demandés sans retour m'ont parfois laissé incrédule, ne sachant pas s'il fallait considérer nos donateurs comme des personnes excessivement généreuses, ou Jazil d'un culot avéré. J'ai pu observer ces comportements chez Jazil mais aussi chez d'autres personnes, sans y voir de mauvaise pensée ou même d'étonnement. Cette logique fait appel à une circulation sur le long terme : « the more you give, the more you receive », Jazil m'a-t-elle confiée à de nombreuses reprises. Les Ibaloy sont généreux, et aussi opportunistes. Jazil n'hésite pas à demander un service ou un produit qu'une personne ou une famille possède en abondance par exemple. Elle a une bonne mémoire et se souvient des biens et services qui ont été échangés. Lorsqu'elle a un bien ou un objet qu'elle peut offrir, elle le donne volontiers à ceux qui l'ont aidé. Je la consulte presque systématiquement quand je veux donner un cadeau. On pourrait calculer qu'un service de transport coûte dans les 50 pesos.

Même si on parvenait à calculer le coût du prochain don, il se situerait difficilement en dessous de ce prix. L'économie ici est de faire circuler les services et les dons sur le long terme, pas de maximiser un profit et encore moins de terminer définitivement un échange. Il faut ainsi rester en situation d'échange, d'endettement. Le système marche de lui-même. Discuter de la réciprocité serait même gênant et impoli, comme si la générosité allait de soi et qu'un don n'avait en fait pas à être rendu, sauf par un don aussi spontané, comme s'il n'y avait aucune attente à y avoir. Ce système est analogue à celui des mines où le mineur, pour trouver de l'or, doit être généreux avec les autres, et ne rien espérer en retour. J'y reviendrai au chapitre 4.

Lorsqu'ils n'ont plus de dettes, mes interlocuteurs n'hésitent pas à se rendre service et à reproduire l'endettement. Les dettes aux sommes plus importantes sont traitées différemment. Le paiement des dettes des funérailles, par exemple, permet aux enfants d'hériter de la terre. Les dettes n'ont pas d'intérêts, et les Ibaloy ont développé des stratagèmes pour repayer les dettes. Une personne qui ne peut pas payer sa dette peut se voir offrir un porcelet afin qu'elle l'élève et le fasse grossir, jusqu'au moment où elle peut rembourser sa dette en tout ou en partie ou vendant le cochon mature. Cette pratique est appelée *solbeg*.

Les petites dettes entraînent d'autres services aux crédateurs, comme des dons de nourriture ou des faveurs. Les Tamang ne vendent jamais de produits chers. Ils vendent presque toujours en dessous du prix de référence de la province. En fait, ces transactions « à rabais » mettent en circulation plus que les quelques pesos échangés : il s'agit de multiplier les échanges avec le plus de personnes, en particulier avec les membres de son clan. En fait, la plupart des clients de la famille sont des Ibaloy qui appartiennent au même réseau social. Lorsqu'un membre de ce réseau d'échange se présente pour vendre sa marchandise, Jazil n'hésite pas à en acheter au moins un peu de ce qu'ils vendent, peu importe ce que c'est. Cette économie du « proche » avec les personnes avec qui on tisse des relations sociales, a été immédiatement remarqué par les Espagnols. Dans un rapport qui date de 1593, le Dominicain Provincial Fray Alonso Jimenez se plaint des difficultés à faire du commerce avec les Igorot :

they don't have as much gold as is generally thought because when the Igorots come down to barter pigs, they don't buy them from everybody but only those who are their friends and do them special favors (Scott 1974, p. 41).

Observons ici que l'obligation d'échanger est une contrainte : une personne ne peut échanger qu'avec les personnes avec lesquelles elle tisse des relations sociales. La volonté à échanger avec tous et tout le temps n'est pas sans rappeler la chaîne des trois obligations de Mauss (donner, recevoir, rendre). Il ne s'agit toutefois pas d'échanger avec chaque personne, mais plutôt de demeurer en situation d'échange, d'être interconnecté avec son réseau. Jazil explique qu'en vendant ses carottes 5 pesos de moins qu'ailleurs, ses clients seront reconnaissants et se sentiront endettés de cette faveur ; ils donneront à leur tour. Et Jazil de m'avouer que même si elle voulait leur vendre plus cher, elle ne pourrait pas, ou alors on la qualifierait d'avare. Même à ceux qui ne sont pas membres de son réseau, lorsqu'elle donne un prix, elle s'attend à ce que le client demande à faire baisser le prix de 5 ou 10 pesos. Le truc, me confie-t-elle, c'est donc d'afficher un prix un peu plus élevé. Comme cela, tout le monde y gagne. Jazil vend au prix qu'elle veut, et le client obtient un rabais. L'important, semble-t-il, ce n'est pas le prix qu'on paie, ni qu'il soit plus ou moins cher que le prix de référence, mais bien que l'acheteur obtienne une faveur, qu'il s'endette en quelque sorte, et que les deux partis sortent gagnants de la transaction. Ils sont liés au sens où, après la vente, ils se doivent tous deux un bien ou un service. Le client s'endette au vendeur par le rabais qu'il obtient, et le vendeur s'endette de même au client en lui ayant fait une faveur qui le fera revenir. Même dans le cas d'une transaction marchande, une logique non marchande est à l'œuvre. Lorsque des amis viennent boire du gin ou d'autres alcools avec nous, on ne partage pas les frais, celui qui a de l'argent paie pour tout le monde : bouteilles de gin et collations. Il n'y a pas de réciprocité directe attendue. Certains ne contribuent jamais, d'autres, plus riches, paient presque toujours. C'est le cas du père de Jazil. Dans ce que l'on donne aux visiteurs ou ce qu'on apporte aux hôtes, l'important n'est pas la valeur ou la quantité, mais le simple fait de donner. L'important semble plutôt de rester en situation d'échange, ce que les dettes permettent également en laissant l'échange ouvert et non terminé. Attendre un contre-don ce serait aller à l'encontre du principe : l'idée n'est pas d'égaliser ou de rendre, mais plutôt de perpétuer l'échange en trouvant des raisons de revenir ultérieurement (payer une dette, offrir un service, donner, etc.). En somme, personne n'est vraiment obligé de rendre tout de suite, ni autant, ni plus, ni moins.

Maximiser les transactions

La maison des Tamang accueille trois jeepney qui servent de véhicules de transport entre Loacan et Baguio. Jazil, Jerson et Jefferson en possèdent chacun un. Le frère en conduit un, et les deux autres sont loués à des chauffeurs qui donnent un cinquième de leur salaire journalier au propriétaire, pour avoir le droit de l'utiliser. La maison de la sœur aînée accueille pour sa part des fourgonnettes et leurs chauffeurs qui paient un tarif mensuel pour y laisser leur véhicule la nuit. Ces derniers, dont la plupart font la liaison entre Baguio et le Mont Pulag — une destination touristique importante —, rapportent de précieux bénéfices, puisqu'ils dorment souvent dans leur fourgonnette, après avoir acheté quelques bouteilles de gin à l'échoppe et quelques plats au restaurant. Les hommes de la famille passent leurs soirées avec eux, partageant de la nourriture, du café et du gin. Encore une fois, même au sein d'un rapport d'échange marchand (paiement pour un service), les Ibaloy intègrent un échange non marchand (partage gratuit de nourriture). Ces personnes, lorsqu'elles ne sont pas membres du clan, intègrent de cette façon le réseau social d'échange et d'endettement.

Les produits du jardin familial sont vendus lorsque la quantité dépasse la consommation de la maison. Certains produits sont rares, et sont vendus un peu plus chers. Les *kelshis*, ces petits pois vert fluo, sont vendus au kilo pour 30 ou 40 pesos. Le *ped-ped*, une sorte de tabac sauvage, est vendu à 200 ou 300 pesos la botte. Des sacs de champignons amassés pendant la saison des pluies sont vendus pour des sommes allant de 50 à 200 pesos le sac. Les *dokto*, ces patates douces dont les Ibaloy raffolent, sont eux plus rarement l'objet de commerce. Ils constituent des snacks parfaits les visiteurs. Il arrive aussi que les Tamang doivent vendre ou donner avec une certaine réticence certains produits que des cousins ou des parents insistants demandent. Ces dons ne sont pas vraiment gratuits, puisqu'ils créent un endettement de l'autre, ou viennent rembourser une autre dette.

L'ensemble de la maison des Tamang est utilisée pour le commerce. Tout est susceptible d'être vendu, donné ou prêté. On voit bien ici l'opportunisme ibaloy, au sens de rendre toute situation profitable. Mais il ne s'agit pas à strictement parler de faire du profit économique. Il est plutôt question de multiplier les possibilités d'échange et d'endettement, d'échanger tout et avec tout le monde, en particulier avec les membres de la famille les plus proches. Même s'ils disent ne rien attendre en retour, les Ibaloy se souviennent très bien des rabais, des services rendus, des dettes et des crédits qu'ils ont les uns par rapport aux autres, afin de rendre ces dettes. Les autres ménages

pratiquent de mêmes usages, sans tous posséder le même talent et les mêmes ressources que les Tamang, aujourd'hui considérés comme faisant partie des *baknang*, des riches.

Le hameau de Tekkong

Pour décrire le hameau de Tekkong et l'espace occupé par les Tamang, j'ai dessiné les lieux. Sur la figure 21, j'ai combiné une vue frontale pour représenter la façade des maisons, à une vue par le haut, en dessinant le jardin (*omma*) qui descend vers le sud-ouest. Le premier élément est la route nationale qui traverse parallèlement la montagne d'Est en Ouest. Trois maisons côte à côte y sont adjacentes. Les portes font face à la route, au nord-est, vers l'amont de la montagne. Celle de gauche est habitée par Steve et son épouse. Celle du centre par les parents et le fils Jeferson. Celle de droite, la plus grande et la plus récente, est habitée par Jazil. Cette maison sert aussi de restaurant, d'échoppe, de stationnement, de serre, mais également de logis. De nombreux conducteurs s'y arrêtent pour manger un repas, faire une course, ou acheter des plantes. Ces derniers paient un tarif mensuel pour y garer leur van, achetant aussi du gin et des en-cas le soir. Pendant la pandémie, ils ont arrêté leurs activités puisqu'il n'y avait plus de touristes à transporter. Pour s'adapter, les Tamang ont transformé leur stationnement en un commerce de plantes visible depuis la route, de manière à attirer des clients (figure 22). Ils ont également construit une vaste serre sur le toit de la grande maison, et quelques serres additionnelles dans les cours des maisons. Une quatrième maison est située en contre-bas, c'est la demeure des grands-parents de Jazil et de Kurt. Toutes les maisons possèdent une cour avant qui sert de garage pour réparer ou stationner des véhicules, ou comme lieu commun pour l'organisation de rituels ou de *drinking sessions* (chapitres 8 et 11). La grande maison de Jazil qui accueille le restaurant, l'échoppe, et la serre, est divisée en trois étages. Un rez-de-chaussée et un toit, ainsi qu'un sous-sol qui donne sur le jardin.

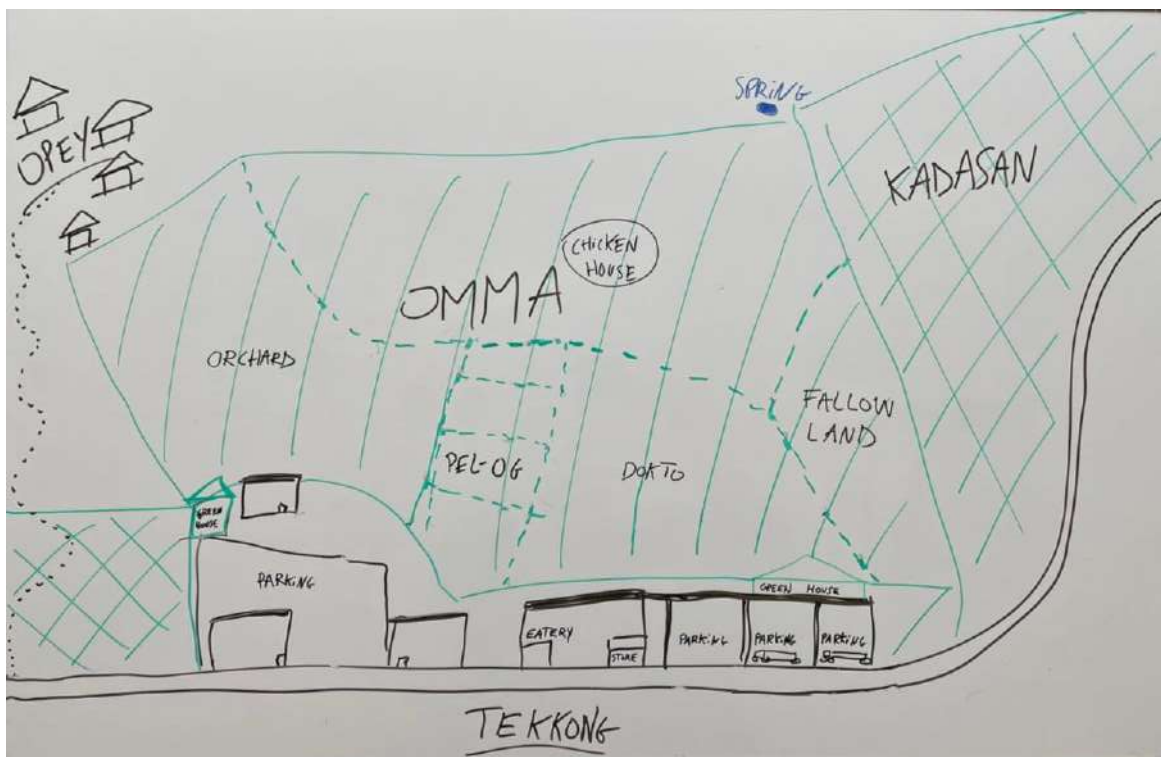


Figure 21. Dessin de l'espace occupé par les Tamang à Tekkong.

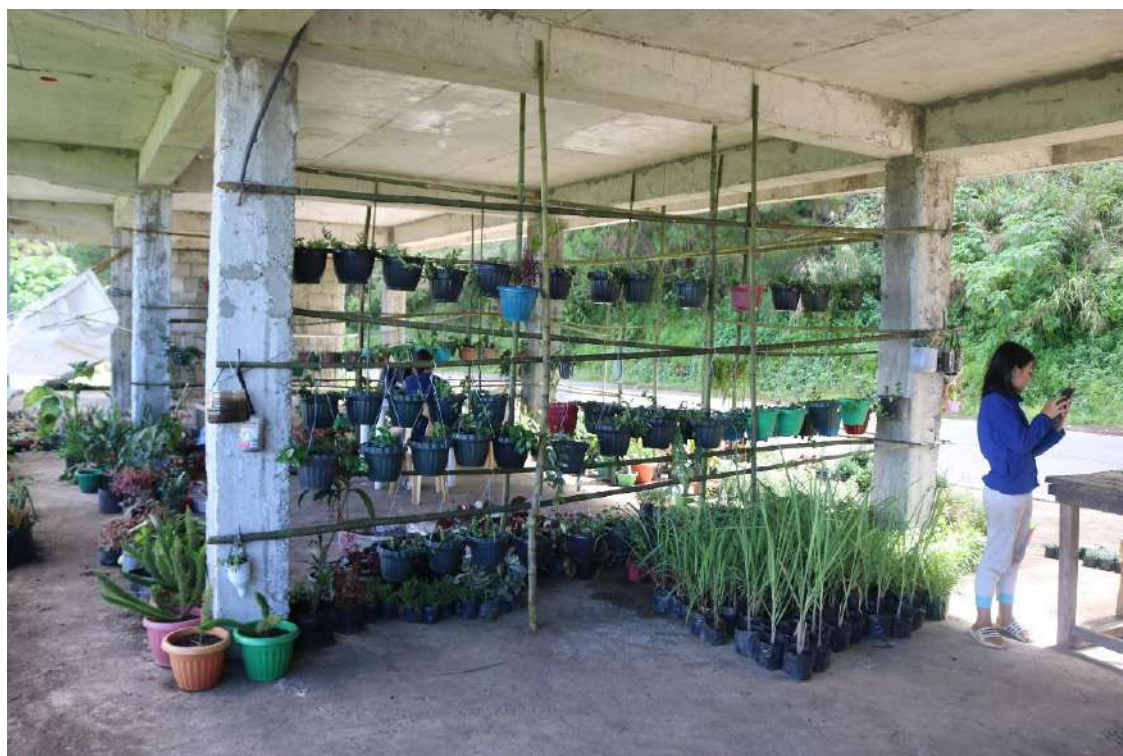


Figure 22. Commerce de plantes, visible depuis la route. Tekkong, mai 2020.



Figure 23. Une partie de la grande maison de Jazil et de la serre sur son toit. Tekkong, février 2020.



Figure 24. Jardin des Tamang. Tekkong, mars 2020.

L'immense *omma* collectif des Tamang commence derrière les maisons (figure 24). Bien qu'il ressemble de prime abord à un énorme fouillis, il est en fait organisé en plusieurs sections.



Figure 25. Vue du *omma* depuis la maison. Tekkong, mars 2020.

La première partie du jardin que j'ai intitulé *dokto* (patate douce) sur le dessin est celui qui est le plus proche des maisons. C'est là où on retrouve la plus grande diversité de plantes. Il y a notamment des *dokto*, des bananiers, des *kelshis* (sorte de pois), des taros, des plants de tomates, des caféiers, des théiers, et des sortes de tabac sauvage appelés *ped-ped*. Depuis la fenêtre du foyer, les Tamang y jettent tous leurs déchets organiques.²⁹ C'est aussi dans cette partie du jardin qu'on déverse l'eau de toutes les canalisations de la maison, y compris celle savonneuse du lavage, ainsi que l'urine et les déjections humaines. Ce compost varié nourrit la terre et les plantes cultivées, mais également les poules, les canards, les chiens et les chats qui rôdent librement. Les cochons,

²⁹ Les déchets non organiques sont réduits en cendres dans les canaux bordant la route. Ils sont allumés avec une motte d'aiguilles de pin à combustion rapide, cachant également l'odeur âcre du plastique brûlé.

les vaches et les chevaux sont gardés dans des enclos pour éviter qu'ils piétinent le jardin et se nourrissent de ses fruits. Ils sont également nourris des restes des repas des humains. Les Tamang élèvent parfois des cochons, mais il arrive souvent qu'ils soient réclamés ou vendus pour un rituel. Ils achètent leur viande au marché de Baguio. Manquant des matériaux et de l'argent nécessaire, Jerson a le projet de mettre sa vingtaine de poules dans un poulailler un peu plus bas. Il est importuné par le comportement de ses poules qui défèquent devant sa maison, et par celui des corbeaux (*owak*) et des chiens des voisins qui chassent impitoyablement ses poussins. Nous jetons des cailloux aux chiens en s'écriant « Tsssst ». En levant nos bras vers le ciel, et en les battant comme les ailes d'un grand oiseau, nous crions au corbeau son nom d'espèce pour l'éloigner : « owak, owak ! ». Les Ibaloy ne s'adressent aux animaux que par leur nom d'espèce, ou avec des onomatopées, afin de bien marquer leur différence. Je reviendrai sur la position de ces animaux au chapitre 4.



Figure 26. Jazil et ses cousins déterrants des patates douces dans leur jardin. Tekkong, mars 2020.

La figure 26 montre l'espace du jardin consacré aux patates douces. La photo rend compte de la forte inclinaison de la montagne sur laquelle on cultive et du fouillis de plantes qui s'y trouve.



Figure 27. Poulailler en construction. Tekkong, mars 2020.

À la gauche de cette section, on retrouve les seules terrasses de ce *omma* (voir figure 28). Renforcées par des murs de pierre, ces quatre terrasses situées dans le *pel-og*, le creux de la montagne, servent surtout à consolider les fondations des maisons, et s'assurer qu'il n'y ait pas de glissement de terrain. Tout l'espace est utilisé et chaque marche accueille de nombreuses plantes. Mis à part cette section, le reste du jardin est cultivé par abattis-brûlis. Par leurs racines, les tubercules et arbres fruitiers plantés ici et là dans le *omma* contribuent à maintenir la terre et retenir l'eau, et protéger contre le phénomène d'érosion.



Figure 28. *Pel-og*, un creux de montagne renforcé par des terrasses consolidées par des pierres. Tekkong, mars 2020.

À gauche des maisons, on trouve un énorme bosquet de bambous. Ces plantes créent un mur naturel, et servent avant tout de ressource primaire dans la construction des serres, et également dans l'aménagement ponctuel de toute structure.

Encore plus à gauche, derrière l'ancienne maison des Tamang occupée par Kurt et les grands-parents, un vaste verger descend sur une pente à pic qui mène jusqu'à Opey, le hameau voisin. Pommiers, orangers, citronniers, manguiers, etc. À l'autre extrémité du *omma*, une parcelle laissée en jachère (figure 29). On y trouve plusieurs types de plantes comme le *sap-sap* et le tournesol. Les roseaux matures et secs sont employés dans la confection de baguettes de jardinage, ou pour l'édification de serres. Les herbes fraîches sont disposées comme tapis pour découper la viande de cochon lors des rituels. Le tournesol est lui utilisé comme chasse-moustique et pour le cirage de plancher. À droite de cette section, c'est le *kadasan*, un espace non cultivé et composé d'herbes hautes et d'arbres qui ne sont pas des pins. Comme son homologue *shontog* qui désigne la

montagne et la forêt, le *kadasan* ne possède pas de nom spécifique et est habité par une foule d'esprits errants susceptibles d'affecter les imprudents. Au plus bas du *omma* on retrouve la source d'eau (*asolan*) de Tekkong qui, au moyen d'une pompe et de tuyaux, achemine de l'eau jusqu'aux habitations. Même si la pluviométrie est élevée, les Tamang prennent soin d'arroser les nouveaux plants, surtout les plus fragiles comme les caféiers. À côté de la source, on retrouve des plants de piments, des choux, et des patates.



Figure 29. Mise en jachère d'une partie du *omma* des Tamang : tournesol (au premier plan) et roseaux *sap-sap* (au second plan). Tekkong, mars 2020.

Aucune sépulture ne se trouve sur le terrain des Tamang. Les ancêtres de la famille sont enterrés à côtés des maisons des grands-parents de Jazil, là où ses parents sont nés. Du côté de Jerson, par exemple, c'est à Kalabkaben que se trouvent les sépultures de sa famille, là où il a hérité d'une mine. Les Tamang ne sont arrivés à Tekkong que récemment. Il y a plus de vingt ans, ils occupaient une terre inoccupée que leur avait prêtée un membre de la famille. Devenu riche par ses activités

minières, Jerson a pu acheter un lot de terre à Tekkong et devenir propriétaire. Je reviendrai sur cette histoire au chapitre 3.



Figure 30. Extrémité du *omma*. Tekkong, mars 2020.

Une mine se trouve à plusieurs centaines de mètres en contre-bas de Tekkong, et des tunnels miniers sont au cœur de la montagne.

Le *omma* des Tamang s'étend sur une vaste montagne. L'espace est utilisé, organisé, et on y trouve à peu près de tout, même quelques pins, des plantes non cultivées et des champignons. Les Tamang complètent leur régime des aliments achetés ou échangés à d'autres cultivateurs ibaloy, ainsi qu'à des commerçants de Baguio. Ils vendent à bas prix leurs surplus aux membres de leur réseau social, qu'ils soient des amis, des voisins, des membres du clan, ou des partenaires d'échange et d'endettement réguliers. Par la diversité de leurs activités économiques, les Tamang démontrent des qualités d'entrepreneurs. Ils maximisent leurs activités économiques. À l'extérieur de leur

domaine familial, les Tamang exercent également d'autres métiers qui constituent autant de revenus d'argent, de réseautage, et d'influence.

Bien qu'ils n'aient aucun ancêtre enterré sur leur terre, les Tamang comptent transmettre cette montagne à leurs descendants. La mobilité économique et sociale qu'ils ont se distingue de leur immobilité foncière. Jerson a fait construire quatre maisons pour que chaque enfant puisse en utiliser une et élever sa famille. Le *omma* est suffisamment large pour être partagé.

La photo de la figure 24 montre l'ensemble de l'espace de Tekkong, occupé par les Tamang. Seul le verger, situé de l'autre côté, n'est pas visible. Ce lieu est utilisé en totalité par les humains : maisons, cours, jardins, et source d'eau. Les ressources permettent aux familles d'échanger avec leur réseau. L'espace permet un grand nombre d'activités économiques et rituelles. Cet habitat est typique des Ibaloy. Chacun de ces lieux est nommé et est transmis en héritage aux descendants, de génération en génération.

La famille des Tamang possède une position privilégiée dans le barangay. Tekkong, le lieu courbé, est au bord de la route, près de l'église catholique des MIC, et de l'école primaire. Situé à quelques minutes de marche du Barangay Hall, le hameau a une position stratégique à Upper Loacan. Par sa qualité d'échoppe et de cantine, de stationnement pour vans, de commerce de fleurs et de cactus, c'est un lieu d'affluence. De nombreuses personnes s'y arrêtent pour acheter ou discuter avec les Tamang. La famille est considérée par les autres comme étant *baknang*, riche, bien que ceux-ci désavouent cette nomination. Les Tamang sont modestes et généreux, et ils n'hésitent pas à redistribuer leurs richesses et à aider d'autres familles dans le besoin. Contrairement à certaines familles *baknang* qui ont fait fortune à l'étranger, les Tamang se distinguent car ils ont acquis la richesse par l'or (chapitre 4), et que leur économie est exclusivement locale et basée sur des logiques d'endettement avec la communauté. Le grand-père Lolo Bering est reconnu dans la région comme *mambonong*, le père Jerson comme chef mineur talentueux, et Jazil comme secrétaire du barangay et de l'association des jeepney. Nombreux sont ceux qui requièrent leur contribution financière pour sponsoriser des projets ou des rituels, ou encore solliciter leur conseil en politique ou en affaires courantes. Remarquons que les Tamang ont une certaine habileté pour le business, multipliant leurs sources de revenus, et transformant pratiquement chaque activité en opportunité commerciale. Ce qui est important c'est d'être en relation avec les autres, de donner et d'échanger.

Car que ce soit avec les humains ou les non humains, pour vivre une bonne vie et devenir riche, il faut d'abord enrichir les autres.

Chapitre 2. Des propriétés privées et communes morcelées

Des lois ambivalentes et contradictoires

Au cours de la colonisation espagnole (1521-1898) et américaine (1898-1946), suite à des conquêtes militaires et des réformes foncières, les autochtones des Philippines ont été successivement repoussés dans les montagnes et dépossédés de leurs terres (Scott 1974, 1994a ; Paredes 2013 ; Gaspar 2011, 2021). Au 20^e siècle, de nombreuses réformes foncières ont vu le jour. En votant le *Land Registration Act* de 1902, puis le *Public Land Act* de 1905, l'État, a déclaré que toute parcelle non enregistrée pouvait être considérée comme une terre publique, libre d'être réclamée ou achetée. Il a également introduit le *Torrens*, un document cédant des droits exclusifs sur un bien foncier (Crisologo-Mendoza et Prill-Brett 2009, p. 38). Des personnes plus familières avec l'écriture et l'administration ont profité de ces lois pour réclamer les terres des autochtones, forçant ces derniers à s'installer ailleurs, un point récurrent de la lutte des sociétés « sans état » (cf. Scott 2009). De la même manière, de nombreuses compagnies minières ont obtenu des brevets d'exploitation sur des zones occupées par des autochtones mais considérées libres par l'État. Parallèlement, les autochtones des Philippines ont également bénéficié d'une reconnaissance légale progressive.

Ce changement a été initié par les affaires judiciaires *Jose Fianza, et al., v. J. F. REAVIS* en 1907,³⁰ et *MATEO CARIÑO vs INSULAR GOVERNMENT*, en 1909. Si le premier cas a permis aux Ibaloy de reprendre possession des mines de Antamoc et de Ampasit occupées par les Américains, dans le second l'État a reconnu l'occupation historique de la famille Cariño à Baguio et leur a octroyé un *native title* historique.³¹ Les 146 hectares réclamés faisaient alors partie d'une réserve militaire pour lesquels le réclamant ne détenait aucun titre officiel valide.³² L'argument des Cariño : la présence des Igorot étant antérieure à celle du gouvernement, le système de loi sous lequel leur

³⁰ Voir (<https://www.chanrobles.com/cralaw/1907marchdecisions.php?id=146>).

³¹ Voir (https://www.chanrobles.com/scdecisions/jurisprudence1906/dec1906/gr_1-2746_1906.php).

³² L'affaire Cariño a provoqué une controverse, plusieurs accusant cet ancien chef de guerre de n'avoir jamais occupé le territoire qu'il a réclamé. À ce sujet, voir (<https://web.archive.org/web/20171023011413/http://www.philstar.com/nation/548420/ibaloi-chieftains-descendants-assail-ncip-land-award>).

requête était jugée devait être considéré caduc pour déterminer la légitimité de leur occupation (cf. Cariño 1985).³³ Mateo Cariño déclara :

The Igorot, no less than the American Indian, is an aborigine, and is equally ignorant of the forms of law and procedure necessary to protect his interests.³⁴

Cette résolution fut suivie par le *Second Public Land Act* en 1919 qui a reconnu l'occupation ancestrale des autochtones sur des terres agricoles, puis par le *Commonwealth Act No 141*, révisé en 1964, qui a octroyé aux communautés culturelles la possibilité d'obtenir des droits de propriété privée sur des terres publiques.³⁵ Le *Bureau of Forestry Administrative Order No. 11* de 1970, et révisé en 1975, a stimulé l'exploitation forestière en permettant la privatisation de titres forestiers.³⁶ Ces réformes mentionnées parmi de nombreuses autres de cette époque se ressemblent dans leur ambivalence, voire dans leur caractère contradictoire. Tout en promulguant une législation accordant des droits privés et communs aux autochtones, l'État encourage la privatisation de l'espace, favorable aux exploitations et à l'industrie. Il introduit également la protection du patrimoine national, i.e. les réserves forestières et les bassins hydrographiques, excluant du même fait les autochtones de ces territoires et ressources (Crisologo-Mendoza et Prill-Brett 2009, p. 38).

De nombreuses lois ont été votées pour protéger les forêts des Philippines, et en particulier celles de la Cordillère. Ces espaces ont été transformés en espaces « naturels » et « communs ». Il va sans dire que des populations autochtones occupaient la plupart de ces lieux, pratiquant l'agriculture ou la chasse. Ce fut le cas, par exemple, de la *Central Cordillera Forest Reserve* en 1929 (*Proclamation No. 217*), du *Mount Data National Park* en 1940 (*Proclamation No. 634*), ou encore du *Mount Pulag* (Polag) en 1987 (*Proclamation No. 75*) qui constitue un lieu postmortem où les défunts des Ibaloy circulent. Le *Forestry Reform Code* de 1974 (et sa révision en 1975) a déclaré que toutes les terres du domaine public ayant une pente d'au moins 18 % doivent être considérées comme des réserves de forêt sur lesquelles l'exploitation individuelle ou industrielle est interdite. Cette loi est fortement restrictive pour les populations de la Cordillère qui pratiquent l'agriculture à flanc de montagne (Crisologo-Mendoza et Prill-Brett 2009, p. 39). Le *National Integrated*

³³ Cet argument relève de la « défense de rupture », popularisé par l'avocat Jacques Vergès (1968) pour défendre les membres du FLN comme Djamila Bouhired qui ne reconnaissaient pas l'occupation française en Algérie, et considéraient ainsi qu'ils ne pouvaient pas être jugés selon les lois de l'État français.

³⁴ Voir (https://www.chanrobles.com/scdecisions/jurisprudence1906/dec1906/gr_l-2746_1906.php).

³⁵ Voir (https://lawphil.net/statutes/acts/act_2874_1919.html).

³⁶ Voir (<https://www.officialgazette.gov.ph/1975/05/19/presidential-decree-no-705-s-1975/>).

Protected Areas System (NIPAS) de 1992 (*Republic Act No. 7586*) et le *National Protected Areas System* (NPAS) de 1995 ont reconnus des aires protégées sur lesquelles les autochtones sont considérés comme des populations ancestrales jouant un rôle majeur pour la protection de la biodiversité. Le NIPAS a notamment introduit huit catégories d'espaces protégés aux Philippines sur lesquels il est interdit de pratiquer l'exploitation forestière, minière, et l'agriculture.³⁷ Les autochtones sont convertis contre leur gré en genre de « gardes forestiers » de ces espaces, protégeant l'exploitation illégale ou abusive, tout en étant eux-mêmes aussi prohibés de la pratique de ces activités, et surveillés par le gouvernement qui n'hésite pas à punir les contrevenants. À Loacan comme dans toute la région, il est interdit de couper ne serait-ce qu'un seul arbre sans demander un permis spécial au *Department of Environment and Natural Resources* (DENR), une procédure qui peut prendre jusqu'à plusieurs mois pour aboutir. Il va sans dire que les Ibaloy contestent cette mesure, jugée extrêmement contraignante, et qu'il n'est pas rare d'entendre une tronçonneuse à toute heure du jour ou de la nuit³⁸.

Crisologo-Mendoza et Prill-Brett (2009, p. 40) remarquent qu'en qualité d'occupants depuis des temps immémoriaux, les autochtones devraient être considérés comme des propriétaires légitimes, n'ayant pas obtenus leurs terres par des concessions de l'État :

Within this legal context, ownership and/or usufruct right is vested in persons or groups not through a land grant from the state but because of the proof of the possession of the land over a long, continuous period of time, which confers natural rights or native title to the occupants.

Toutefois, la constitution des Philippines de 1987 utilise le concept de *jura regalia* (droit régalien) qui dicte que tout titre de propriété foncière (et l'ensemble des ressources du territoire) doit faire l'objet d'une concession de la Couronne espagnole ou de ses successeurs, ici la République des Philippines (*Presidential Decree No. 1529*) (voir aussi Lynch 1984). Crisologo-Mendoza et Prill-Brett (2009, p. 43) observent que de ce point de vue, les autochtones avec ou sans titre foncier sont perçus comme des squatteurs de l'espace public, puisque tout terrain non couvert par une

³⁷ La liste comprend les *National park*, les *Protected area*, les *Strict nature reserve*, les *Natural park*, les *Natural monument*, les *Wildlife sanctuary*, les *Protected landscapes and seascapes*, et les *Resource reserve*.

³⁸ Que ce soit pour l'aménagement de tunnels miniers, pour la fabrication d'un cercueil, pour la construction d'une maison ou d'aménagements pour le *omma*, les Ibaloy utilisent beaucoup de bois de pin.

documentation officielle (par une concession de l'État) est considéré d'emblée comme faisant partie du domaine public et donc est la propriété de l'État.³⁹

Le IPRA et les droits communautaires

C'est dans les années 90 que les autochtones obtiennent pour la première fois des droits communautaires. Dès 1990, le *Department of Environment and Natural Resources* (DENR) a commencé à identifier et cartographier des territoires ancestraux. Le *Indigenous Peoples Rights Act* (IPRA) proclamé en 1997 — soit deux ans après le *Philippine Mining Act* de 1995 —,⁴⁰ constitua le tournant majeur de la législation nationale sur les droits autochtones. Révisé en 1998, cet acte représente encore aujourd'hui le texte de loi fondateur sur ces questions. Il a pour objectif de « reconnaître, protéger et promouvoir les droits » des autochtones, notamment à propos de la souveraineté territoriale, de l'autogouvernance, de l'utilisation des ressources naturelles, de la culture et de la loi coutumière.

À cette époque, nonobstant quelques critiques (cf. Lynch 1984 ; Rodil 1990a, 1990b, 1994 ; Leonen 1998 ; Gaspar 2000 ; Eder et McKenna 2004),⁴¹ le gouvernement des Philippines a joui d'une image progressiste sur la législation des autochtones. Dix ans après, l'ouvrage collectif *Negotiating Autonomy* dirigé par Augusto Gatmayan (2007, p. 3) a donné de premières observations sur les processus de reconnaissance identitaires et territoriaux, observant surtout l'échec de l'application de cette loi. De nombreux anthropologues ont fait des études de cas sur le processus de réclamation des territoires, l'application locale des lois, et les nouvelles problématiques engendrées (cf. Wenk 2005, 2015 ; Theriault 2019). Un numéro spécial de la revue

³⁹ Suite à la proclamation du IPRA en 1997, une pétition fit son apparition l'année suivante, soulignant l'incompatibilité de ces deux systèmes de lois. Deux fois la pétition fut refusée (Crisologo-Mendoza and Prill-Brett 2009, p. 44).

⁴⁰ Il est paradoxal de constater que les brevets d'exploitation minière antérieurs aux titres et revendications territoriales autochtones ont priorité sur la propriété foncière, même si l'occupation des autochtones est considérée comme immémoriale.

⁴¹ Suite à la proclamation du IPRA en 1997, une pétition fit, par exemple, son apparition l'année suivante, soulignant l'incompatibilité de ces deux systèmes de lois. Deux fois la pétition fut refusée (Crisologo-Mendoza and Prill-Brett, p. 44).

Aghamtao, dirigé par Cherubim Quizon et Maria Mangahas, et portant sur un ensemble d'études de cas sur le IPRA, vingt-cinq ans après, est également en cours de rédaction.⁴²

La *National Commission on Indigenous Peoples* (NCIP) a été créée pour étudier, cartographier et délimiter les domaines ancestraux et délivrer des *Certificate of Ancestral Domain Title* (CADT) aux communautés autochtones qui en font la demande.

L'acte du IPRA (1997, p. 2-3) définit ces concepts comme suit :

Ancestral Domain: all lands and natural resources occupied or possessed by indigenous cultural communities, by themselves or through their ancestors, communally or individually, in accordance with their customs or traditions since time immemorial, continuously to the present except when interrupted by war, force majeure, or displacement by force, deceit or stealth. It includes all adjacent areas generally belonging to them and which are necessary to ensure their economic, social and cultural welfare.

Ancestral Land: refers to land occupied, possessed and used by individuals, families or clans who are members of indigenous cultural communities, since time immemorial by themselves or through their predecessors—in interest, continuously to the present except when interrupted by war, force majeure or displacement by force, deceit or stealth.

En résumé, un domaine ancestral comprend toute zone « sous revendication de propriété, occupée ou possédée » par des autochtones, « eux-mêmes ou par leurs ancêtres, communément ou individuellement, depuis des temps immémoriaux et continuellement jusqu'au présent ». Un groupe autochtone est ainsi caractérisé comme « un groupe de personnes ou une société homogène (...), qui a continuellement existé en tant que communauté organisée et attachée sur un territoire commun et défini, et qui, en vertu de revendications de propriété depuis des temps immémoriaux, ont occupés, possédés et utilisés ces territoires (...) » (IPRA 1998, p. 3). Remarquons que cette loi introduit des concepts étrangers qui idéalisent les autochtones comme des peuples sédentaires censés habiter le même territoire depuis des temps immémoriaux. Si les Ibaloy s'apparentent aujourd'hui à des sédentaires, bien d'autres groupes autochtones des

⁴² Voir (<https://ipra-ph.org/>).

Philippines nomadisent et ont connu des déplacements et des migrations importantes (cf. Gaspar 2000, 2011 ; Paredes 2013 ; A. Laugrand 2021).

Dans l'IPRA (1998, p. 4), l'État reconnaît qu'il doit protéger les droits autochtones et reconnaître l'application des lois coutumières et de tenure foncière pour déterminer la propriété et l'étendue de leur domaine ancestral. Plus précisément, les « domaines sont identifiés et délimités par les autochtones eux-mêmes par l'intermédiaire de leur conseil des aînés/leaders respectifs dont les membres sont identifiés par les processus coutumiers » (IPRA 1998, p. 40).

En fait, c'est le NCIP, la commission étatique représentant les autochtones, qui décide de l'interprétation et de l'application des règles. Le NCIP réglemente, gère et dirige la plupart des processus impliqués dans la reconnaissance et la cartographie d'un CADT. Pour sa délivrance, des enquêtes de périmètre, des documentations historiques, géographiques et anthropologiques doivent être menées par les dirigeants locaux, les ingénieurs géodésiques et les agents du NCIP (2012). En utilisant des cartes topographiques comme données de référence, une carte indicative est dessinée par une sélection de personnes (chefs ou conseil des anciens) du groupe. Chaque domaine est délimité par des frontières linéaires sur la carte, en utilisant des références naturelles telles que des montagnes ou des rivières, et est marqué par des monuments *in situ*. Un domaine ancestral est une propriété commune qui appartient à l'ensemble de la communauté qui doit partager la terre et ses ressources selon le droit coutumier. Au sein de leur CADT, les individus autochtones peuvent aussi obtenir des titres de propriété privée et donc des droits exclusifs sur l'espace et ses ressources. Les individus qui ont occupé des terres pendant une période d'au moins 30 ans ont la possibilité d'obtenir un titre de propriété privée dans un délai de 20 ans à compter de l'introduction de l'IPRA. Il faut préciser ici que les titres de propriété privée au sein d'un CADT sont réservés aux autochtones, mais peuvent être transmis, dans le cadre de la règle coutumière, à des héritiers.

Avant d'obtenir leur CADT, les Ibaloy de Loacan ont passés en 2000 un *Community Based Forest Management Agreement* (CBFMA) avec le *Department of Environment and Natural Resources* (DENR), soit un accord renouvelable de partage et de production de leur forêt pendant 25 ans, offrant aux autochtones une sécurité de leurs droits fonciers, ainsi que des incitations à développer, utiliser et gérer de manière communautaire des portions spécifiques de leurs forêts.⁴³

⁴³Voir (<https://forestry.denr.gov.ph/index.php/fmb-product-and-services/community-based-forest-management-agreement>).

La notion d'espace commun a été amenée dans les années 1920 par les Américains qui voulaient instaurer celle de la conservation des forêts en limitant l'industrie forestière et en réservant ces espaces à l'exploitation locale pour la construction des maisons (Prill-Brett 1992, p. 11). Si les Ibaloy distinguent à leur propre façon différents types d'espaces qu'on peut rapprocher des notions de l'espace commun⁴⁴ et de l'espace privé, les Ibaloy n'utilisent pas ces catégories de manière aussi ferme que l'État. Dans l'espace privé ou résidentiel de Loacan, les maisons sont toujours ouvertes aux invités et même aux étrangers qu'on accueille dans les rituels encore mieux que les membres de son propre clan. Les portes et fenêtres des habitations sont laissées ouvertes la journée, et chacun est libre de marcher où il veut. Les lots sont eux délimités par les marques de l'agriculture. A contrario, ceux qui utilisent des barrières ou interdisent l'accès à leur propriété sont regardés d'un mauvais œil. L'eau, le bois, le gibier, les fruits, les baies et les champignons sont considérés comme des ressources communes. Lorsqu'elles se situent sur un lot titré, leur accès dépend de la volonté de leur propriétaire. Nourrie de son expérience comparative dans la Cordillère, Prill-Brett (2015, p. 32-33) remarque que la première personne qui redirige une source d'eau à ses propres terres pour en assurer l'irrigation gagne des droits d'usage. Les autres personnes doivent dès lors installer leur *omma* en dessous du sien. À Loacan, l'eau n'est pas l'objet d'une propriété privée ; sa découverte octroie plutôt une priorité d'utilisation. Les Tamang obtiennent leur eau d'une source située à 200 mètres en contre-bas de leur maison. À l'aide d'une pompe et de tuyaux, ils remplissent des réservoirs qu'ils utilisent pour la maison et le *omma*. Ils n'ont toutefois pas de voisin immédiat avec qui partager l'eau. Ailleurs, comme à Piket chez les Magapin, la source d'eau est partagée entre tous les membres du hameau qui peuvent l'utiliser pour se laver ou irriguer leur *omma*.

Dans les forêts et les montagnes, là où il n'y a ni jardin ni maison, chacun est libre de circuler et d'exploiter les ressources, pourvu qu'il demande la permission aux esprits errants. Lorsqu'il s'agit de la maison ou du *omma* d'une autre personne, ces logiques s'appliquent aussi, mais dans une moindre mesure. À titre d'exemple, j'ai pu observer qu'en visitant des amis ou des membres de son clan, Jazil demandait presque systématiquement à cueillir elle-même des fruits dans le verger de nos hôtes, ou à rapporter quelques légumes, comme si ces ressources étaient en quelque sorte communes, sous réserve d'en demander l'accès à celui qui réside sur cet espace. Ce partage n'est

⁴⁴ Prill-Brett (1992, p. 11) en compte trois : les forêts communales (*pangkeyuwan*), les cimetières (*campo santo*), et les canaux d'irrigation (*kulukol*). À Loacan, les cimetières sont privés, et l'eau et les forêts sont communs.

toutefois pas aussi radical que chez les Inuit chez qui toute personne dans le besoin peut entrer dans la maison d'un autre pour consommer de la nourriture, sans même avoir à lui demander.

Du point de vue de la loi, les autochtones des Philippines jouissent depuis la fin des années 90 de multiples règles d'exception et de mécanismes administratifs pour protéger leurs droits. En théorie, leur domaine ne peut être exploité par des personnes non membres de leur communauté.

Des territoires pour qui ?

L'initiative de l'IPRA peut être considérée comme une tentative du gouvernement philippin de définir dans son propre cadre juridique les manières dont les autochtones doivent traiter les revendications, les litiges et la propriété foncière. Ce processus a conduit à de nombreux conflits au sein des groupes sur les frontières effectives (cf. Gibson 1986, p. 53-55 ; Gaspar 2011, p. 165-190 ; Eder 2013 ; McKay et Smith 2015, p. 27-28), tandis que de nombreux politiciens et compagnies minières ont utilisé la loi à leur avantage pour s'établir sur des domaines ancestraux.⁴⁵ Aujourd'hui, les CADT représentent un total de cinq millions d'hectares de terres, soit 22 % de la superficie de l'archipel (Rights and Resources Initiative 2015), pour un pays qui compte plus d'une centaine de groupes ethnolinguistiques (voir figure 31).

⁴⁵ Ce fut le cas de grands projets très médiatisés comme le Tampakan Copper-Gold Project chez les Blaan Sarangani (cf. Wenk et Scherler 2016), ou encore le Kaliwa Dam Project chez les Dumagat.

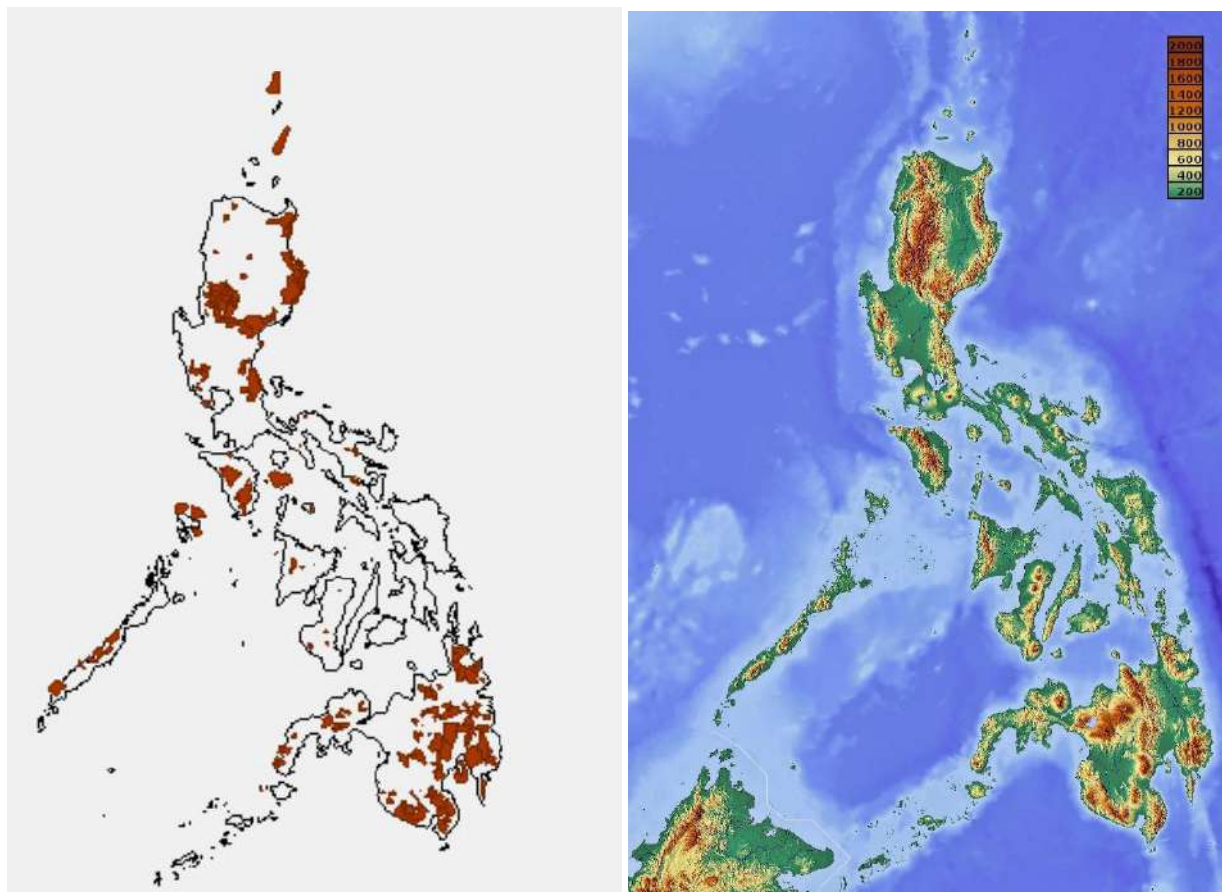


Figure 31. À gauche, carte des territoires ancestraux reconnus par l'État (en rouge) aux Philippines. Source : (<http://www.landmarkmap.org/map>).

Figure 32. À droite, carte d'élévation des Philippines. Source : (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2a/Relief_Map_Of_The_Philippines.png).

On peut comparer la carte 31 des territoires ancestraux reconnus par le gouvernement avec une carte d'élévation des Philippines (carte 32). Il est frappant de constater que les deux cartes correspondent presque exactement. Ce n'est pas un hasard. Pourquoi les populations côtières, notamment celles qui habitent les îles des Visayas au centre des Philippines, n'ont pas de CADT ? On peut imaginer que les CADT sont plus faciles à obtenir dans les zones reculées et seulement occupées par des autochtones, soit dans les montagnes. Je ne peux m'empêcher ici de faire le lien avec les travaux de J. Scott (2009, 2017) sur la Zomia,⁴⁶ cet immense espace montagnard de

⁴⁶ Nous devons le concept à l'historien hollandais Willem van Schendel (2002, p. 653), qui l'a créé à partir du mot *zomi* (montagnard), formé de *zo* (retiré) et de *mi* (peuple), soit « le peuple retiré », un terme commun à plusieurs langues (Chin, Mizo, Kuki) parlées en Birmanie, en Inde, et au Bangladesh.

2,5 millions de kilomètres carrés s'étalant des hautes vallées du Vietnam aux régions du nord-est de l'Inde, en traversant le Cambodge, le Laos, la Thaïlande, la Birmanie, et le sud de la Chine. Abritant plus de 100 millions de personnes, la Zomia serait habitée par des sociétés contre l'État, voire anarchistes, rejetant cette institution centralisée, sa hiérarchie, son administration, sa monoculture, et ses taxes (Clastre 1974). Ces fugitifs appartenant à des centaines d'identités ethniques différentes occupent les hauteurs, des espaces accidentés, aux confins des États et composants des zones tampons entre-deux, où la souveraineté et le contrôle étatique sont quasi nuls. Si l'on dépasse l'envergure géographique du Zomia, on peut faire l'hypothèse que les montagnards des Philippines, en quête d'autogouvernance et d'indépendance, s'inscrivent dans ces logiques d'échapper à l'État en se réfugiant dans les lieux les plus inaccessibles et les moins contrôlés. C'est également dans ces espaces que le gouvernement est le plus enclin à leur octroyer des territoires. L'anthropologue Charles Macdonald (2018), lui-même spécialiste des Palawan, a repris la plume de l'anthropologie anarchiste, démontrant des connivences politiques avec ce qu'il appelle des groupes anarcho-grégaires habitant les quatre coins de la planète (Inuit, Palawan, Cosaques, Pirates, etc.), soit des collectifs d'agrégation faible tels que des chasseurs-cueilleurs ou des agriculteurs nomades valorisant le partage. Pour lui, les montagnards des Philippines s'inscrivent précisément dans ces logiques.

Revenons aux CADT. En enfermant une partie de l'espace où des individus ont des territoires exclusifs, les domaines reflètent strictement le point de vue du gouvernement sur le droit foncier. La notion de frontière (*ketteg, eteg*) existe chez les Ibaloy, mais elle n'est pas associée à des droits fonciers exclusifs aux êtres humains (Prill-Brett 2017, p. 95-96), comme c'est le cas pour l'État et les groupes naturalistes qui séparent la société des êtres non humains. Examinons dorénavant l'application des lois à Loacan.

Le CADT des Ibaloy de Loacan

Les montagnes de Loacan — ainsi que de toute la province de Benguet — ne manquent pas d'espaces inoccupés ni de terrains propices à l'agriculture. La terre non habitée et non cultivée est principalement recouverte de forêt de pins à trois aiguilles et d'herbes hautes. Pour les générations

contemporaines qui désirent cultiver un *omma* ou construire une maison, la difficulté réelle réside dans la capacité à obtenir le droit légal de s'y installer.

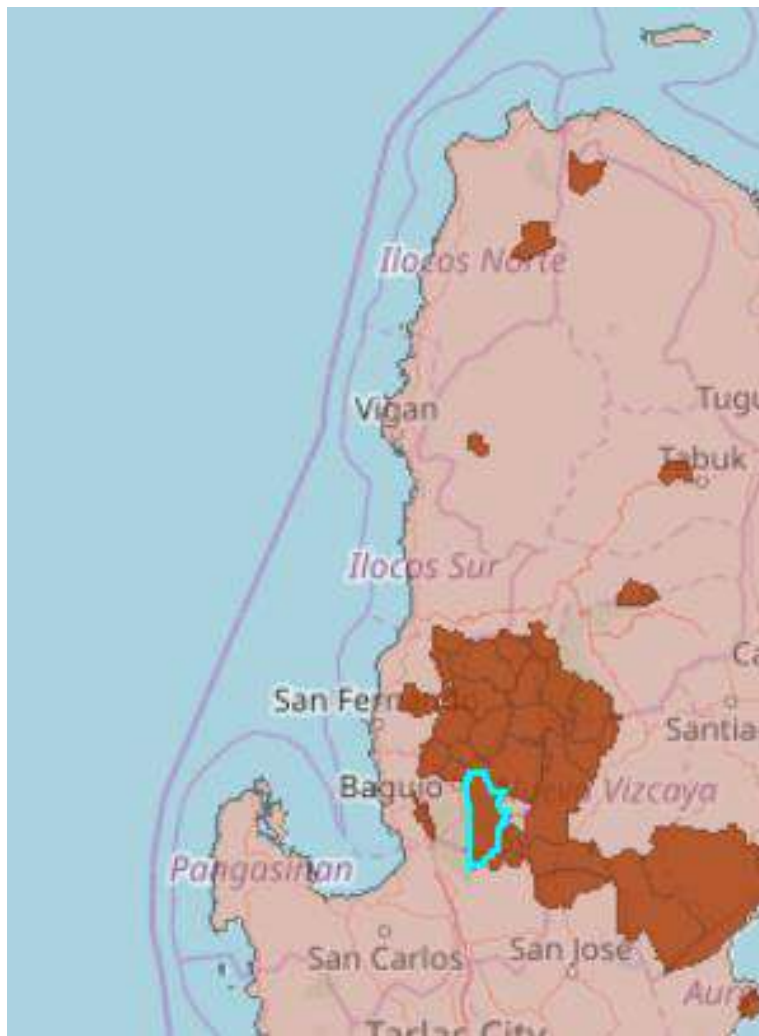


Figure 33. Carte du domaine ancestral (encerclé en bleu) des Ibaloy de Loacan.

Les Ibaloy de Loacan ont obtenu un CADT en 2009 (CAR-ITO-0709-121) qui correspond environ à 95 % du périmètre de la municipalité d'Itogon (41 590 hectares). Ils partagent donc ce titre et des droits avec 30 000 autochtones (Ibaloy et Kankanaey). Ce gigantesque domaine chevauche neuf barangay habités par 61 000 personnes. Bien que le CADT englobe pratiquement l'ensemble de la municipalité d'Itogon, plusieurs espaces échappent en fait à sa législation ou la chevauchent. En réalité, les Ibaloy ne possèdent pas des droits d'utilisation exclusifs et systématiques sur toute la superficie de leur domaine ancestral.

À Loacan, on peut voir sur la carte 34 que la majorité des terres aliénables (en orange) — sur lesquelles le droit coutumier et le droit légal s'appliquent — se trouvent à l'ouest du barangay. Une majorité de l'espace est classifié sous divers types de zones protégées d'accès communautaire, mais pour lesquelles tout type d'exploitation est interdit. Selon les statistiques de la municipalité d'Itogon — sur laquelle s'étend pratiquement de bord en bord le CADT des Ibaloy —, sur ses 45 000 hectares seuls 4 % des terres sont aliénables ou aliénées, tandis que 86 % des terres sont constituées de forêts, donc protégées, et 10 % de terres minières, donc titrées par des brevets d'exploitation minière (Itogon 2017, p. 14 ; GHD Report 2018, p. 60). Pour un domaine sur lequel les autochtones devraient avoir une certaine indépendance, ces chiffres paraissent peu élevés.⁴⁷

⁴⁷ Pour une critique des réformes foncières aux Philippines et leurs implications pour les autochtones, voir S. Borras (2006).

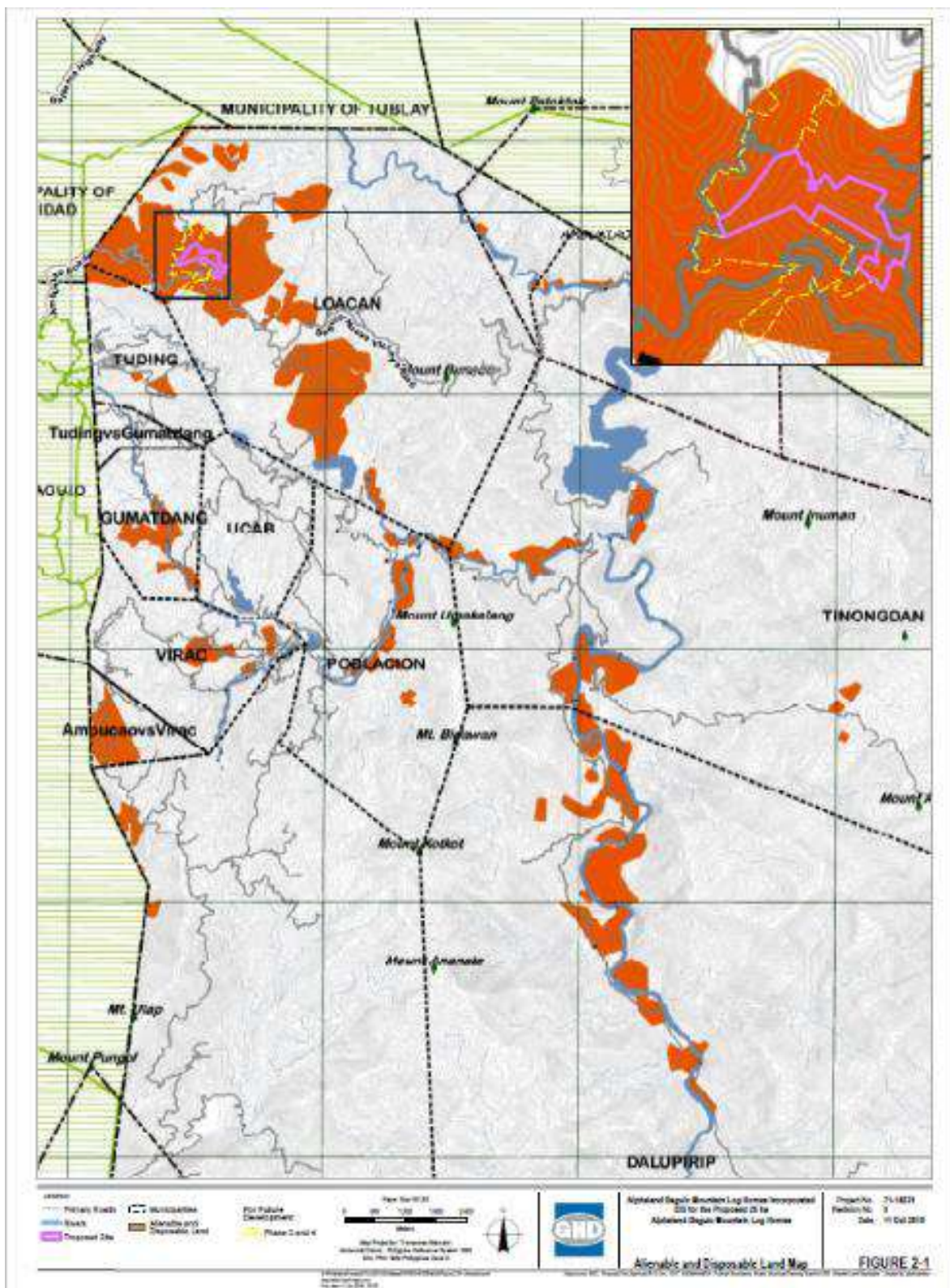


Figure 34. Carte des terres aliénables et aliénées utilisée pour la planification du projet Alphaland.

Source : GHD Alphaland.

Sur la figure 35, on peut observer que l'espace est divisé en plusieurs catégories de zones. Il y a les propriétés privées aliénées ou aliénables ⁴⁸: les zones d'agriculture, les zones résidentielles, les cimetières, les zones commerciales et les zones industrielles, mais aussi les zones minérales accompagnées d'un brevet d'exploitation autochtone ou allochtone. Il y a les propriétés communautaires (sur lesquelles les ressources sont protégées) : les prairies, les zones de forêts protégées, les zones de forêt communales, les bassins hydrographiques communautaires, les rivières, les zones de production de forêts, et les zones touristiques. Les espaces restants sont des propriétés étatiques (réservées aux services publics) : les zones institutionnelles et les routes. Les espaces communs ou étatiques, qui ne relèvent donc pas de la propriété privée, sont des espaces sur lesquels l'exploitation forestière, minière, ou l'agriculture sont prohibées. En fonction du type de zone, l'exploitation des ressources est limitée et encadrée de règles. Tous ces types de propriétés ne sont pas exclusivement assujettis aux règles coutumières, puisqu'ils répondent en partie aux catégories étatiques et que seules les propriétés privées peuvent être transmises en héritage, achetées, vendues, ou données selon les procédés légaux et coutumiers. Les règles foncières locales sont simplement permises en plus. Les générations contemporaines sont confrontées au chevauchement des règles des deux systèmes fonciers. De plus en plus de terres sont titrées, cadastrées et sont l'objet de propriété individuelle et exclusive, limitant l'accès à l'espace et aux ressources.

⁴⁸ « Alienable and disposable lands refer to those lands of the public domain which have been the subject of the present system of classification and declared as not needed for forest, mineral purposes or national parks » (Republic of the Philippines, 1975).

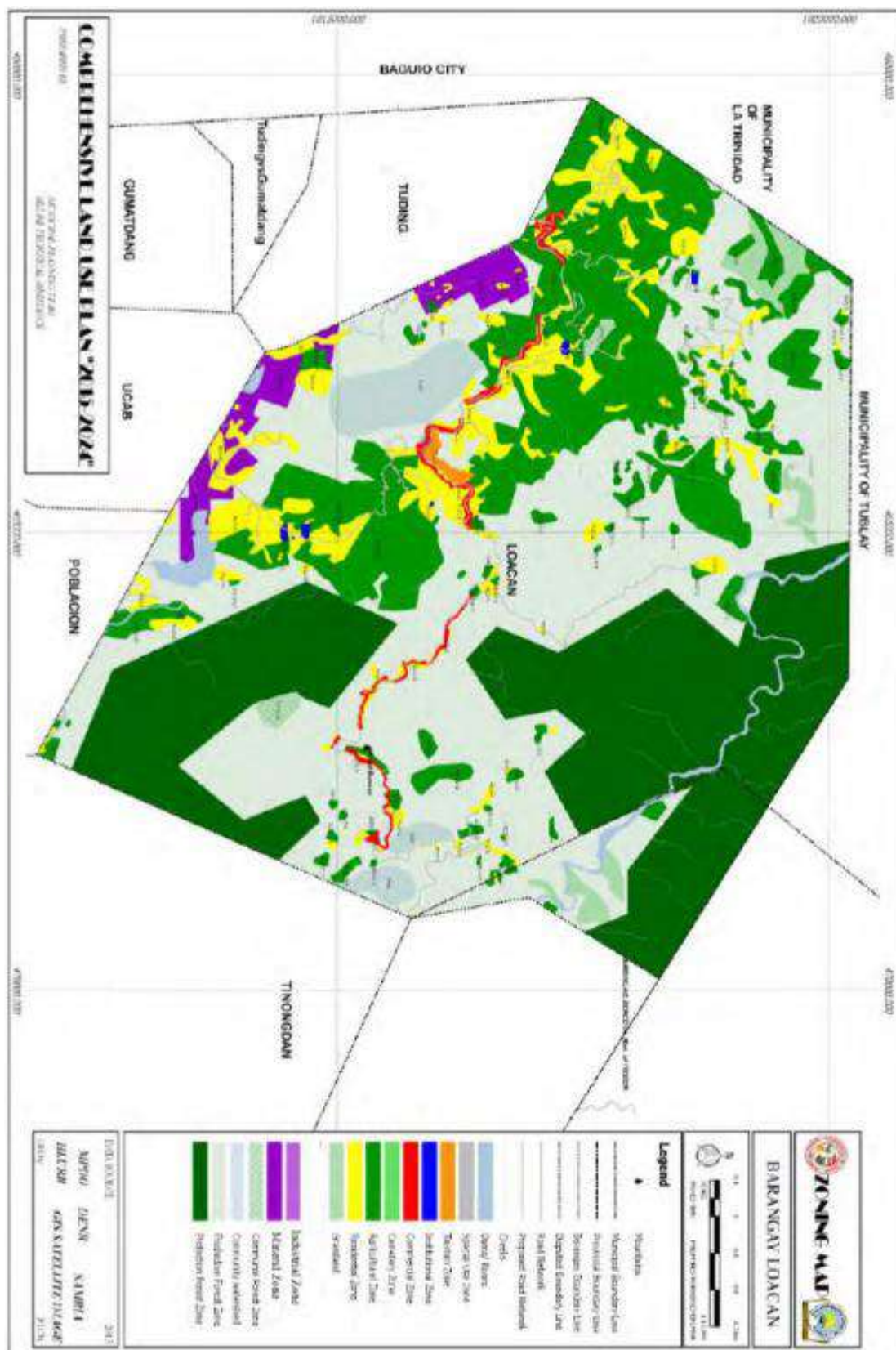


Figure 35. Carte des zones de Loacan. Source : Municipality of Itogon.

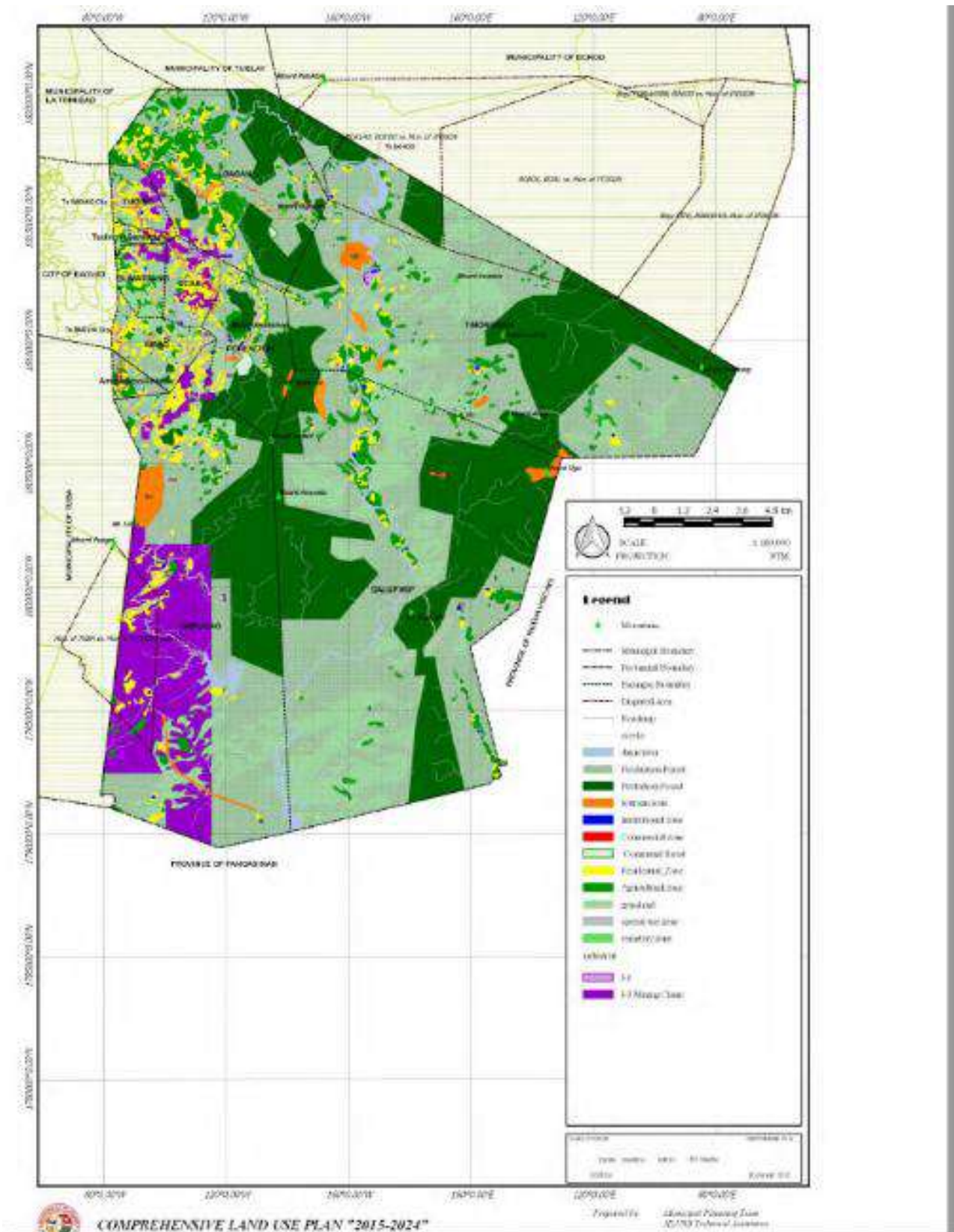


Figure 36. Carte des zones d'Itogon. Source : Municipality of Itogon.



Figure 37. Le village de Sabkil et la forêt commune Ding's Park. Sabkil, octobre 2019.

Sur la figure 37 on peut voir le village de Sabkil et ses environs. La forêt commune, qu'on peut apercevoir en haut de l'image, est appelée Ding's Park, et appartient à la University of the Philippines (UP) Baguio. Des nouveaux étudiants viennent chaque année y planter chacun un arbre. Les Ibaloy partagent cette forêt de pins pour ses ressources, principalement de champignons. Ils veillent toutefois à ne pas y couper d'arbres.

Cartographie participative

Dans le cadre des ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs en 2019 et 2020, nous avons abordé avec deux groupes ibaloy les conflits fonciers. Nous leur avons demandés de représenter leur espace (voir figures 38, 39, et 40).

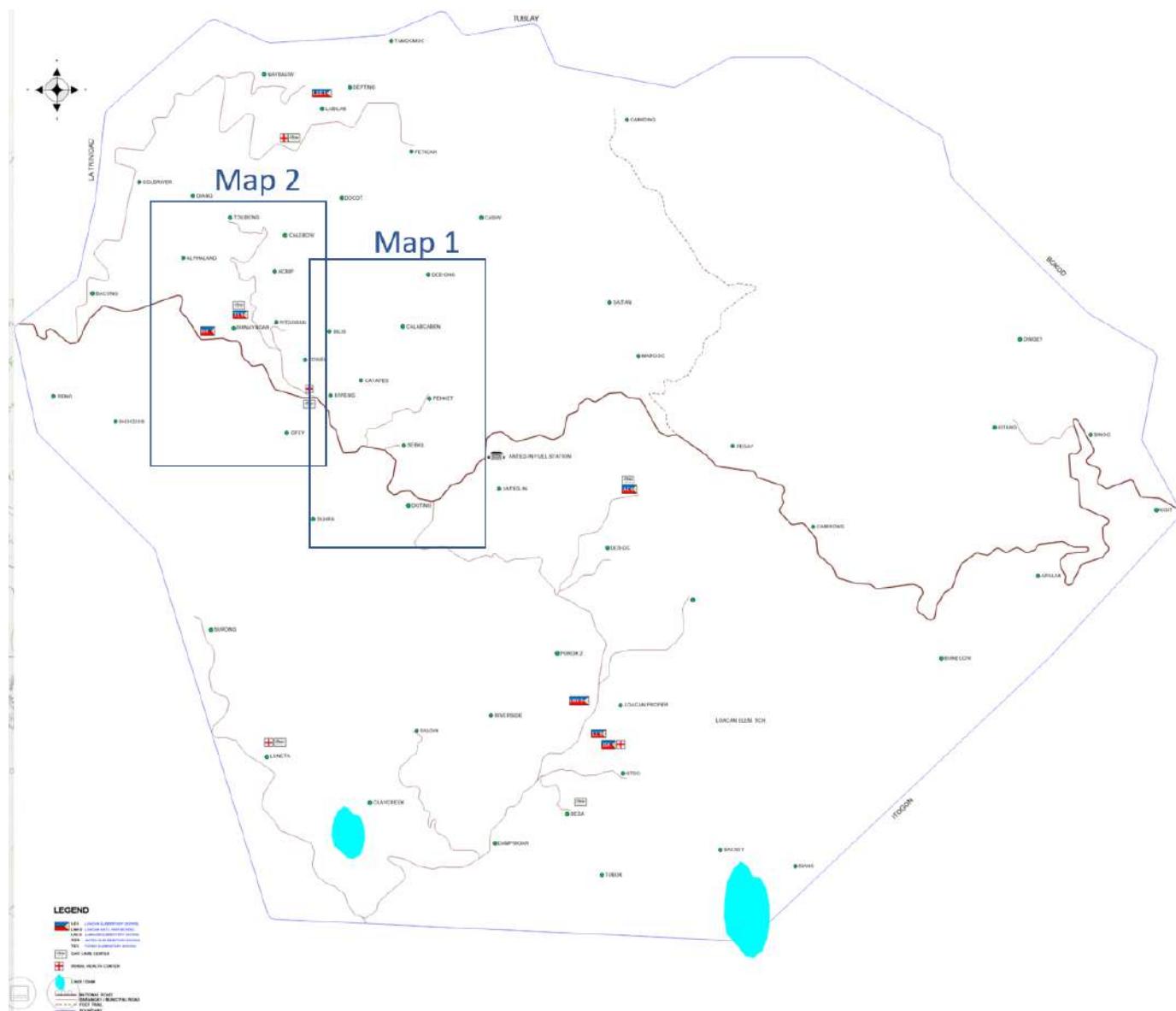


Figure 38. Carte du barangay, avec l’emplacement approximatif des deux cartes participatives.
Source : Barangay Loacan.

Cette carte (figure 38) a été créée par *kagawad* Liwan, un officier du barangay. Son objectif était purement administratif. Il a cartographié les noms des hameaux, les lacs, les routes en béton, ainsi que les services publics comme les cliniques médicales et les écoles. Il a inclus les frontières administratives du barangay. Comme vu précédemment, la route nationale (en marron) sépare de manière à peu près égale le haut et le bas du territoire, et correspond au Upper et Lower Loacan.

converties qui ne veulent pas suivre les pratiques ibaloy et être enterrées selon les règles de leur religion. Ce qui ressort de cette carte, c'est aussi la prédominance de la maison comme structure identitaire : chaque lieu est identifié par le dessin de la demeure d'une personne.

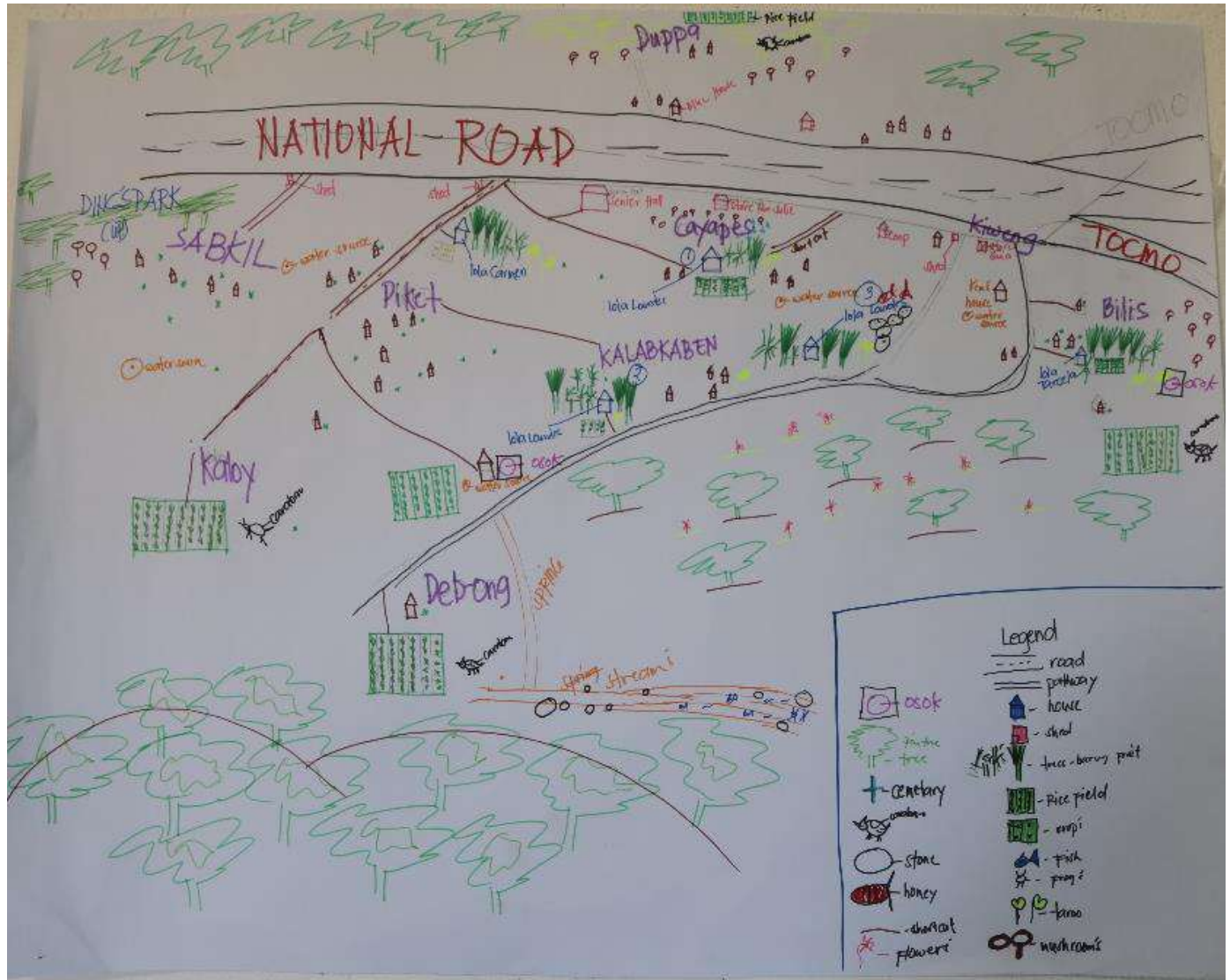


Figure 40. Carte participative de Sabkil et ses environs.

La deuxième carte participative (figure 40) est centrée sur Sabkil. Elle utilise de manière encore plus évidente la route nationale comme point de repère. La quasi-entièreté de la carte se situe en-dessous de cette voie. Le dessin de la route est disproportionnel, ajoutant à sa symbolique centrale. Les lieux publics comme les échoppes, la coopérative et la maison des aînés, sont représentés de manière moins apparente que sur la première carte. Le groupe a mis en évidence la toponymie et

les ressources, ainsi que les maisons des aînés qui sont dessinées plus grandes que les autres maisons. Les chemins sont dessinés de manière plus vague et linéaire. L'emphasis porte ici sur les ressources présentes dans chaque hameau : les *ossok* (mines d'or), les forêts de pins, les cultures de miel, les buffles d'eau, les fleurs, les taros, les champignons, les grenouilles. Les vergers, les jardins et les rizières, ainsi que les sources d'eau qui les alimentent, sont clairement indiqués. En-dessous de chaque hameau on peut voir le dessin d'un grand *omma*, censé représenter le flanc de montagne cultivé par la collectivité. Les *omma* sont chacun liés à une maison, et sont souvent situés en bordure du jardin du voisin. Ils sont représentés en rectangles, une forme qui rappelle celle de la maison à quatre angles/piliers (cf. chapitre 6). Cette proximité facilite l'entraide collective appelée *adoyon*, l'acheminement de l'eau et des aménagements de la terre, comme les canaux et ou les *riprap* protégeant contre l'érosion (cf. chapitre 3). C'est également le résultat de la division de l'héritage par les générations précédentes où chaque enfant hérite d'une partie du *omma*. Comme sur l'autre carte, on trouve un cimetière public, mais les sépultures privées ne sont pas indiquées. Ces dernières sont indissociables de la maison et du *omma* auxquelles elles sont liées. Les lieux sont ici représentés par des toponymes, soit la demeure de l'ancêtre fondateur qui a nommé et habité le premier.

Sur ces deux cartes, plusieurs éléments communs ressortent. On peut y observer l'absence totale de frontières et de délimitations entre les villages, les maisons, les champs, les forêts, etc., soit toutes les ressources naturelles. Ce sont les types de ressources et les trajets pour les atteindre que ces deux cartes illustrent. Ce sont ces éléments qui intéressent les Ibaloy qui échangent les produits de leur *omma* contre ceux des autres pour demeurer en relation avec eux. Aucune distinction n'est faite entre les types de zones privées et communes, les *omma* étant même dessinés de façon à mettre en avant leur caractère collectif plutôt qu'individuel. Ces cartes représentent bien la réalité selon laquelle l'espace et ses ressources sont accessibles à tous les Ibaloy. Les maisons et les jardins appartiennent bien à des familles et à leurs défunts, mais même les personnes qui n'appartiennent pas à la famille sont libres d'y marcher, de visiter la maison, et de récolter les ressources considérées communes comme les champignons. La maison (et ses toponymes) est représentée comme si elle était la structure de tout « village » ou lieu.

Le barangay et les conflits fonciers

La Covid-19

Lors de mon terrain en 2020, au début de la pandémie, de nombreuses personnes perdent leur emploi. Les règles changent presque chaque jour, et un confinement général se met en place. Les mines d'or locales reçoivent l'ordre d'arrêter toute activité, et la vente d'alcool et les rassemblements sont interdits, mettant la pratique des rituels en danger. Pourtant, alors qu'ils ne bénéficient d'aucune sécurité sociale, je ne perçois pas grand émoi parmi les Ibaloy, contrairement, par exemple, aux populations européennes qui font aussi l'expérience d'un *lockdown*. Mes interlocuteurs continuent leur routine et s'adaptent avec beaucoup d'ingéniosité à cette nouvelle vie. Les Igorot sont fiers d'affirmer leur discipline dans l'application des règles. À Loacan, ils continuent toutefois de se réunir en catimini pour consommer du gin, exploiter l'or, et pratiquer les rituels en groupe. Pour assurer leur santé individuelle et collective, ils doivent s'assurer de conserver les faveurs de leurs ancêtres en leur rendant les honneurs et les offrandes nécessaires. De manière significative, le barangay assiste à un retour massif à l'agriculture dans le *omma*, source inépuisable de nourriture, de chance, de bénédictions, et de lien avec les ancêtres protecteurs. Une solidarité locale s'est également mise en place, avec de la distribution de rations de nourriture par le barangay, mais surtout par une diminution généralisée des prix des aliments issus des jardins. Les agriculteurs ibaloy ont ainsi permis aux familles sans jardin de se nourrir à bas coût. Pendant cette période, mon observation est marquée par les liens que Jazil entretient avec le barangay et les officiers, alors que les règles sanitaires n'arrêtent pas de changer et que les procédés administratifs deviennent un véritable casse-tête quotidien à démêler. Comme Jazil est souvent contactée par le barangay pour ses conseils, je l'ai souvent accompagnée. Le Barangay Hall est situé à quelques minutes de marche de Tekkong. Il est toutefois rare que nous ayons fait le trajet à pied. De nombreux chauffeurs s'arrêtent pour nous transporter gratuitement. Au barangay, j'ai pu discuter avec le *kapitan* et six *kagawad*, ses conseillers, les secrétaires et assistantes, ainsi que Lolo Melanio, un aîné et leader qui m'a appuyé depuis 2012. Il cumule les fonctions de *Indigenous People Mandatory Representative* (IPMR) où il représente les autochtones, de *Lupon Chairman*, chargé de résoudre les conflits, et il est l'ancien président du Senior Citizen Association. Il est respecté et connu de tous. Jazil est elle-même l'ancienne secrétaire du barangay. Elle a quitté son emploi pour

se concentrer sur le commerce de sa famille. Le barangay fait toutefois souvent appel à elle pour des questions administratives, ainsi que pour son expérience dans les rapports avec l'État et ses fonctionnaires. Lorsque nous visitons l'équipe, nous sommes toujours bien accueillis. Nous amenons généralement des fruits, et les secrétaires nous proposent du café et une collation. Parfois, ce sont eux qui viennent nous visiter à Tekkong.

Il est sept heures lorsque nous atteignons à pied l'enceinte du Barangay Hall au hameau de Shinayngan. Le bâtiment en béton toise la route nationale de plusieurs mètres. Nous saluons deux oncles *tanod*, des milices locales qui assistent les officiers dans la résolution des conflits ou l'organisation d'événements. Nous grimpons la longue rampe en béton qui mène au seuil de la cour du Barangay Hall, couverte d'un toit sommaire protégeant de la pluie et du soleil. Tout autour, des aînés et d'autres plus jeunes sont assis et occupés à discuter. Apercevant Lolo Melanio, je m'approche pour lui serrer la main : « Oh ! Social distance ! » me répond-il, avec un clin d'œil. Je respecte sa volonté et rajuste mon masque, puis m'enquiers de sa santé. Nous sommes en mars 2020, au tout début de la pandémie, alors que les imaginaires de la contagion et les *fake news* frappent de plein fouet les Philippines. Itogon, comme de nombreuses autres municipalités de la Cordillère, est en état d'urgence, car plusieurs cas ont été détectés à Baguio. Jazil se renseigne immédiatement auprès des secrétaires des dernières mesures pour se rendre au marché. Changement des heures ou des jours de visite, nouveaux documents à remplir... La liste est longue. Le gouvernement se révèle très inventif pour imposer de nouvelles règles, souvent loufoques et contradictoires, en un temps record. Quelques personnes attendent sur le côté pour obtenir un passe sanitaire permettant de sortir de leur maison. Le procédé est compliqué, et une seule personne par maison est autorisée à aller au marché. Les aînés sont confinés avec l'interdiction formelle de sortir, sauf pour certains privilégiés comme Lolo Melanio qui doit assurer des fonctions administratives essentielles.



Figure 41. Lolo Melanio. Shinayngan, mars 2020.

Un officier nous invite à prendre un goûter et du café à l'intérieur. Nous obtempérons, et saluons le *kapitan* (le chef administratif) qui nous accueille chaleureusement. Pendant que Jazil discute avec lui, j'engage la discussion avec un officier, le *kagawad* Liwan. Il me présente la carte du barangay qu'il a affiché dans la salle du conseil. Il a cartographié avec un GPS l'ensemble du barangay, répertoriant le nom de la plupart des villages, les services publics, les routes, et les écoles. Nous entendant discuter, le *kapitan* lance en rigolant : « Anton, if you want to help, you have to buy a drone so that we can complete the map! » Plus sérieux, il m'explique les problèmes fonciers auxquels est confronté le barangay.

Alphaland et le morcellement du barangay

M'intéressant à la problématique des territoires, j'apprends que depuis l'obtention de leur domaine ancestral (CADT) en 2009, peu de choses ont changé. Nonobstant les règles s'appliquant sur un

domaine ancestral, les compagnies minières ont obtenu gain de cause, possédant des réclamations d'exploitation minière antérieures à la date de création du CADT. À Loacan, elles ont quitté les lieux, car le minerai était jugé épuisé. De nombreuses industries sont toutefois encore actives dans les barangay voisins, situés sur le même CADT. Elles exploitent l'or, l'argent, et le cuivre. La seconde problématique foncière à laquelle fait face le barangay est de même envergure. Il s'agit du gigantesque complexe Alphaland, un projet de 68,3 hectares sur lequel plus de 300 manoirs de luxe sont à vendre pour 1 million de dollars américains chacun, soit cinquante millions de pesos.⁴⁹ Ils ont été construits en un temps record au cours des cinq dernières années. Curieusement, les chiffres officiels du barangay rapportent que l'entreprise Alphaland ne déclare qu'une valeur d'un peu plus de 33 millions de pesos pour l'ensemble du complexe. À titre de comparaison, les Ibaloy les plus riches de Loacan possèdent des entreprises ou des coopératives d'agriculture d'une valeur entre 50 000 et 100 000 pesos. Seule une habitante de Sabkil dépasse le million avec une entreprise qui vend des cactus dans le monde entier

Alphaland crée des propriétés privées destinées aux membres *alpha* de son club, parmi les plus riches des Philippines. Il représente le pôle ultime de la propriété privée et exclusive ; c'est en quelque sorte l'opposé d'un espace communautaire comme un CADT. Roberto Ongpin, un milliardaire philippin à son origine, décrit son club d'une manière très évocatrice : « We do not intend to be, and will never be, all things to all people ». Le récit de Ongpin à Loacan débute en 1977, lorsqu'il a acheté 20 hectares de terre en haut de la montagne de Tocmo. Après le passage de l'IPRA en 1997, il a réussi à conserver son titre et même à acheter d'autres lots appartenant à des Ibaloy. Il a l'impudence de reconnaître que sa propriété se situe sur un CADT, et qu'il compte se conformer aux règles de l'État :

The project area is located in an ancestral domain of Ibaloi, Kankana-ey and Kalanguya (identified by NCIP en banc resolution No. 118-2009-AD in 22 July 2009) with a total area of 41,290.3237 ha. The said ancestral domain has an approved CADT for registration (i.e., CADT No. CAR-ITO-0709-121) pending the appropriate Registry of Deeds (ROD) and has yet to provide projection results from the DENR, DAR and LRA. Alphaland will coordinate with the NCIP and the ICCs on issues affecting the IPs, comply with IPRA Law and consider the rights of the IPs residing in the area Alphaland (2018, p. 153).

⁴⁹ Voir (<https://alphaland.com.ph/>).

D'autres, comme Lolo Edward, ont d'autres récits sur ce qu'il s'est passé :

The people before said that the place was a communal forest. I remembered that when I was going to school in 1951, the Elders said that the mountain bought by Ongpin was a communal forest. The person named Felipe was the one who collected the declaration of Crisanto from Labilab, including the declaration of Aganshat, which was dated 1912. When I went to check at the Bureau of Forestry (for the titling of the communal forest), it was dated 1937, so it came later. That was why I thought to myself, "We cannot do anything because when I saw the year 1912 came first before 1937." Someone asked me about lands here. That is the story I know because my mother was adopted and raised by Aganshat. What I understood was Ongpin bought a land here, but it is not the area of the communal forest. They just got the communal forest because there were no people living in the area. There was someone named Kupido who erected his house within the area but left because he was scared by other people. Someone gave them money, so they left the mountain. In the declaration where Ongpin bought a land, the address was Tocmo-Labilab, but there were many complainants. There were local people who lived in the area like Bitog. There was no house erected in the mountain before. Aykad erected a house, but he was scared by some people with guns, so they left the area. That is the story I know about the communal forest. I remembered that we were gathering small trees in that mountain in the month of December to make a Christmas tree. We cut down a small pine tree (Lolo Edward vol. 4, p. 86-87).

Lolo Edward raconte que le terrain que Ongpin a acheté était autrefois un lot vaquant. Le complexe a toutefois été construit sur un autre terrain, sur une forêt commune non habitée. Les quelques Ibaloy qui ont voulu y construire leur maison ont été payés pour les inciter à quitter les lieux.

Ongpin a fait venir de la main-d'œuvre tagalog des basses terres. Pour contribuer à l'économie locale, il a engagé au salaire minimum des centaines d'Ibaloy, pour la plupart des jeunes sans terre et sans emploi, pour construire les routes et les manoirs, fabriquer des tissus « traditionnels » pour les rideaux et les lits, et nettoyer les maisons et les jardins. Mes interlocuteurs m'ont tous dénoncé les conditions de travail déplorables.

À plusieurs reprises le barangay a émis des plaintes à l'entreprise pour la pollution qu'elle produit dans les environs. Alphaland a su régler les problèmes en offrant un peu d'argent aux plaignants et

au barangay, ou encore en octroyant à certaines personnes un rationnement hebdomadaire de gazoline et de riz. L'entreprise a aussi été accusée de déverser ses débris de construction dans la montagne, en jetant la nuit des sacs complets de déchets dans des ravins. Il y a quelques années, des voisins ont même retrouvé un cadavre, probablement victime d'un règlement de comptes. À Tekkong, les Tamang sont affectés puisque ces poubelles viennent polluer leur source d'eau. Jerson a trouvé une solution originale. Il nous a fait transporter d'énormes pierres que nous avons posées sur le bord de la route, de façon à empêcher tout véhicule de s'y arrêter. Nous avons ensuite désherbé le flanc de la montagne se situant entre la route et la source, et planté une véritable forêt de bambous à cet endroit. Lorsqu'ils atteindront plusieurs mètres de hauteur, ces bambous viendront bloquer le passage à tout déchet, comme un mur.

Lolo Edward se désole du fait que les sources d'eau de la montagne de Tocmo ont disparu :

What I remember was the garden was found near the school, just below the school. I was wondering now because there is no more water in the spring where we used to go before. We usually gather water in the area to water the plants and flowers in 1951, but it was now gone. Even the spring near the area of Alphaland where they developed was gone (Lolo Edward vol. 4, p. 87).

Les officiers du barangay me racontent avec tristesse qu'ils ont tenté de s'opposer à Alphaland en demandant de l'aide à l'administration de la municipalité et au gouvernement provincial, ainsi qu'à la commission du NCIP,⁵⁰ chargée de défendre les droits des autochtones. Ils n'ont reçu aucun support officiel. Il ne fait aucun doute pour mes interlocuteurs que les politiciens en question ont plus à gagner en aidant les compagnies minières — certains étant même des actionnaires de ces entreprises — qu'en les confrontant. Résultat, Alphaland possède aujourd'hui 82 hectares en plein centre du CADT des Ibaloy de Loacan. Paradoxe de l'IPRA qui est justement censé protéger les autochtones de ce type d'abus et d'exploitation privée allochtone ! Le barangay négocie comme il le peut avec cette entreprise, comme il l'a fait par le passé avec les compagnies minières. Les officiers me révèlent qu'ils se sentent bien impuissants.

⁵⁰ Mise en place pour protéger les autochtones des acteurs puissants, comme les compagnies minières ou pharmaceutiques, le NCIP entreprend toutefois rarement d'actions à leur égard. Cette commission s'avère cependant très efficace pour limiter l'accès des étudiants et des chercheurs sur le terrain, les obligeant à remplir et faire signer des papiers d'autorisation qui prennent plusieurs mois à obtenir. Sur ces paradoxes, voir le texte de C. Rosales (2020).

Conflits familiaux et claniques

Si les conflits fonciers existaient avant l'introduction du système étatique, ils se sont aussi multipliés depuis. La problématique locale rencontrée est un brouillage introduit par l'incorporation de lois censées encadrer la loi coutumière, mais qui rend en pratique certaines de ses fonctions obsolètes. Les titres fonciers permettent ainsi aux réclamants de faire valoir leurs droits, en dépit des accords oraux non légaux propres à la loi coutumière qui les précèdent. Rappelons que pour les Ibaloy la terre héritée ne peut pas être vendue. Mes interlocuteurs rapportent qu'à partir du moment où les cadastres de lots ont fait leur apparition (dès le début du 20^e siècle), des Ibaloy ont commencé à réclamer des parcelles cultivées par d'autres. De nombreux Ibaloy se sont aussi retrouvés du point de vue légal sur des terres appartenant à d'autres personnes, car ils n'ont pas pris l'initiative de remplir les papiers nécessaires pour enregistrer leur lot.

Aujourd'hui c'est le barangay qui joue le rôle de médiateur entre les partis. Les officiers chargés de résoudre ces conflits font souvent appel aux conseils des aînés. Ceux-ci possèdent de l'expérience et une connaissance approfondie du droit coutumier. Ils jouissent également d'une mémoire longue et se souviennent des accords et des contextes dans lesquels des décisions ont été prises, et sont ainsi en mesure de guider les jeunes générations. Lors d'un conflit de ce type, les médiateurs discutent avec les plaignants et cherchent à obtenir un accord commun. Si aucune concession n'est possible, le litige est présenté devant un juge de l'État. Si les partis opposés parviennent à obtenir un accord, le fautif doit faire un paiement au plaignant, ce qui consiste généralement en une paire de poules ou de cochons, de bouteilles de gin, ou d'une somme d'argent. Le cas d'un règlement coutumier « à l'amiable » (voir figure 42) peut servir d'exemple. Après qu'une femme ait été attaquée à la machette par un homme ivre, heureusement arrêté par les membres de sa famille, celui-ci est convoqué au barangay. Devant un groupe de témoins, il s'excuse et promet de ne plus commettre d'agression envers la victime. Cette-ci accepte les excuses et demande un coq, une poule, et deux bouteilles de gin. Si le fautif venait à enfreindre l'accord, un processus pénal s'ensuivrait et le barangay transmettrait son cas au service de police.



Republic of the Philippines
CORDILLERA ADMINISTRATIVE REGION
Province of Benguet
MUNICIPALITY OF ITOGON
BARANGAY LOACAN

OFFICE OF THE SANGGUNIANG BARANGAY



VIRGINIA I. DINO Complainant			Barangay Case No.: T-034-S2018
-Against-			For: THREAT
-RONALD CALIXTO Respondent			

OVERVIEW

On December 16, 2018, about 6:30 in the afternoon, while the Complainant was setting with her family at the store of her Daughter at ~~Anteg-in, Loacan~~, Itogon, the Respondent who was under the influence of Liquor came by while holding Bolo to attack the Complainant. Members of the group present then pacified the Respondent causing the same not to fulfill his intent.

AMICABLE SETTLEMENT

We, the complainant and respondent in this case, do hereby agree to settle and resolve our dispute as follows:

- Respondent admitted doing the act due to his ire over the Son-In-Law of the Complainant earlier that day and his purposes is to rest back;
- Respondent promised not to do the same act against the Complainant and Family and repetition of same will elevate such case directly to the PNP;
- Respondent will give two (2) native chicken (Hen and Rooster) with 2 Gin to the Complainant on December 20, 2018 for customary purposes in such event;
- Parties not keep hard feelings with each other and continue as normally friends and relatives;

Done this 18th day of December 2018.

Figure 42. Règlement coutumier « à l’amiable ». Source: Barangay Loacan.

Les conflits fonciers constituent plus de 60 % des cas traités par le barangay, avec en seconde place le non-règlement des dettes, souvent liées à l’héritage et la vente de biens fonciers (Barangay Loacan 2019). Dans les archives des disputes foncières, j’ai pu observer les conflits les plus récurrents. Souvent, lorsqu’un propriétaire cède un lot à des tenanciers, aucun document ne certifie ce transfert. À la mort du propriétaire et/ou des tenanciers, le contrat « à l’amiable » entre les deux partis n’est pas toujours honoré par les héritiers du propriétaire qui peuvent réclamer le lot concédé. Si, entre-temps, le lot a été cultivé et transmis aux descendants du tenancier, ceux-ci peuvent réclamer le droit d’usage sur ces terres qui sont désormais possédées par le tenancier défunt. Parfois, ce sont les héritiers qui se disputent pour un partage considéré inégal. Dans d’autres cas, des héritiers oubliés réclament leur dû. Les querelles se produisent en somme le plus souvent entre les

héritiers légaux ou coutumiers. Ces conflits ne sont pas nouveaux, mais ils prennent de nouvelles dimensions depuis que les Ibaloy utilisent le système étatique. Les deux systèmes de tenure foncière sont parfois difficiles à concilier. Les titres fonciers permettent ainsi aux réclamants de faire valoir leurs droits, nonobstant les accords oraux et non légaux. Si les deux partis opposés acceptent, un jugement peut généralement être donné par les aînés et les officiers du barangay qui se basent sur les règles coutumières et étatiques, ainsi que sur la situation socioéconomique des personnes, cherchant à donner un jugement qui soit équilibré.

Un exemple sort du commun : celui de la famille Kairuz. Ces derniers ont cumulé de nombreuses disputes avec d'autres familles ibaloy. En 2016 seulement, le barangay a enregistré des plaintes avec quatre familles différentes sur les frontières de leur lot. Ayant été éduqué à l'étranger, Lawrence Kairuz, le propriétaire, a acheté un très grand lot qu'il a encerclé avec des barrières et des pancartes à son nom, rappelant à tous qu'il possède une propriété privée et exclusive. Ce faisant, il a dépossédé plusieurs familles qui occupaient ces lieux sans titre valide. Celles-ci ont protesté contre son expansion agressive, en se plaignant au barangay. Ce dernier a fait appel à un avocat, ce qui est inhabituel pour les Ibaloy. Il est connu au barangay pour son attitude individualiste et égoïste. Accompagnant des amis, nous sommes allés un jour cueillir des champignons sur sa montagne. En redescendant, il nous a aperçus et s'est mis en colère. Nous avons dû promettre que nous lui demanderions la permission de passer la prochaine fois. Pour mes compagnons, son attitude est contraire à leurs valeurs. L'espace est ouvert à tous, et les ressources non plantées par des humains sont accessibles à ceux qui les trouvent. Les champignons échappent notamment aux logiques de propriété. Apparaissant principalement pendant la saison des typhons (*powek*), une période associée aux ancêtres et à leurs oiseaux médiateurs (cf. Laugrand et al. In press), les champignons ne peuvent être révélés qu'aux personnes chanceuses, soit qui disposent de la bénédiction des morts. Aussi, les Ibaloy adorent tester leur chance en s'adonnant à des cueillettes. Dans cette logique, même s'ils apparaissent sur une propriété privée, les champignons n'appartiennent pas aux humains et quiconque en trouve peut les cueillir. Le cas des Kairuz est singulier. Dans la plupart des cas, les propriétaires ibaloy sont conciliants, et ils n'hésitent pas à céder certaines parties de leur lot à des membres de leur famille afin qu'ils en deviennent tenanciers, comme ce fut le cas avec les Tamang et les Magapin, et de façon à ce que chaque famille ibaloy puisse cultiver la terre. On retrouve ici une logique de redistribution où les plus fortunés qui ont accès à plus de foncier doivent donner à ceux qui n'en ont pas.



Figure 43. Terre protégée des Kairuz. Camisong, avril 2020.



Republic of the Philippines
 CORDILLERA ADMINISTRATIVE REGION
 Province of Benguet
 MUNICIPALITY OF ITOGON
BARANGAY LOACAN
OFFICE OF THE SANGGUNILANG BARANGAY



EDITH MONCION TACIO SAGUID		Barangay Case No. T-033 S. 2016 For: LAND DISPUTE Re: on the Lot 3 under the approved Survey Plan of Peter <u>Paran</u> with PSU No. 204508. The said Lot 3 is being claimed by <u>Blastino Moncion</u> .
Complainant		
Against		
LAWRENCE KAIRUZ		
Respondent		
NOTICE		
TO:		
EDITH MONCION TACIO SAGUID		
Complainant		

You are hereby notified to appear personally before me on the 21st day of September 2016 (Wednesday) at 9:00 O'clock in the morning at the Loacan Sub-Barangay Hall, Tocmo Loacan, Itogon, Benguet for the mediation of the above captioned case.

You are warned that your willful failure to appear in obedience to this notice may I deprived you of the right to counter charge.

Figure 44. Litige avec la famille Kairuz. Source : Barangay Loacan.

Avant l'introduction de la propriété privée, les aînés étaient chargés de résoudre tous les litiges. Ils utilisaient une foule de procédés mettant en compétition les deux partis, et dont l'issue était décidée par les ancêtres. Parmi ces pratiques, on peut en énumérer quelques-unes. Lors d'un litige sur une frontière d'un lot, un combat de lutte était mis en place pour désigner le menteur. Se tenant sur la frontière disputée, les opposants devaient faire tomber leur rival de l'autre côté. Une autre solution était de faire le *kasingsing* (la relation de parenté avec les membres de la belle-famille), et qui consiste à marier les enfants des deux partis opposés, et de les installer sur le lot disputé. Pour départager des réclamations différentes, les deux partis devaient immerger leur main dans de l'eau bouillante, jusqu'à ce que l'un d'eux — le menteur — retire sa main, ou encore se lancer à tour de rôle une patate douce, jusqu'à ce que le fautif soit touché, imaginant là l'action des ancêtres.

Conclusion

Les autochtones de la Cordillère sont confrontés à des lois contradictoires. D'un côté ils ont obtenu des droits et des titres de propriété individuels, ainsi que des domaines ancestraux communautaires. De l'autre ils voient leurs territoires se scinder en une multitude de zones sur lesquelles différentes restrictions sont appliquées (voir aussi Casambre et Rood 1994). Sur ces réglementations, les autochtones se voient avoir peu d'influence puisque les lois sont votées par l'État.⁵¹

Crisologo-Mendoza et Prill-Brett remarquent les vices de l'IPRA :

Cette loi, adoptée en 1997, reconnaît la propriété foncière communale des peuples autochtones comme un droit légitime et crée un environnement juridique favorable à son maintien. Les forces économiques, cependant, semblent pousser dans la direction opposée. Dans la région de la Cordillère, de nouvelles possibilités de subsistance incitent les individus à revendiquer des titres de propriété individuelle sur des ressources qui étaient auparavant la propriété commune du clan ou de la communauté. La possibilité de remplacer l'agriculture de subsistance par des cultures commerciales non traditionnelles, voire par des activités non agricoles comme le tourisme, pourrait être la force insidieuse qui fera

⁵¹ Au sein de la République des Philippines, les autochtones ne sont représentés ni à la Chambre des Représentants ni au Sénat.

disparaître les régimes fonciers communaux des populations autochtones (Crisologo-Mendoza et Prill-Brett 2009 p. 36).

Avec des lois déconcertantes par les contradictions qu'elles apportent, l'État ne réussit pas saisir et représenter la perspective autochtone sur le foncier. Plutôt que de s'intéresser à la relation qui unit des descendants à leurs ascendants, il met l'emphasis sur le statut et donc sur les titres de propriété, provoquant du même coup ce que T. Li (2010) a appelé un « management of dispossession ». En enfermant une partie de l'espace où les individus ont des droits fonciers exclusifs, le domaine ancestral reflète strictement le point de vue de l'État. Il transforme les autochtones selon son imaginaire, tels des sédentaires écologistes qui seraient demeurés dans les mêmes territoires depuis toujours, et protégeraient les ressources d'une utilisation abusive. Si ce modèle paraît viable avec les Ibaloy qui héritent et cultivent les mêmes terres de génération en génération, il n'est pas universel aux Philippines puisque de nombreux groupes comme les Blaan pratiquent l'agriculture itinérante et le nomadisme (Laugrand 2021). Les cartes agissent ici comme des couteaux à double tranchant, rendant titres, cadastres et frontières maîtres de l'espace.

Une autre critique qu'on peut adresser aux CADT est de conserver la hiérarchie statutaire du gouvernement et ses logiques (cf. Macdonald sous presse). Ainsi, à l'intérieur de ces domaines, les unités administratives (barangay, municipalité, province), et ses postes (officiers, *kapitan*, maire, gouverneur, etc.) continuent de s'appliquer, et forcent les autochtones à s'y conformer. Si, à l'intérieur du barangay entièrement composé d'Ibaloy les litiges et l'application de la loi côtoient plus aisément la coutume, nous avons vu que lorsque les enjeux sont plus importants (cf. compagnies minières et Alphaland) et requièrent l'appui des instances administratives plus hautes, les Ibaloy n'ont pas d'autre choix que d'accepter leur sort. La commission NCIP, pourtant chargée de protéger les droits autochtones, reste muette et inactive sur ces problématiques.

La superficie d'un CADT et la diversité de ses membres sont telles qu'on peut interroger l'application de son aspect communautaire. Si tous ses membres ne se connaissent pas et appartiennent à des barangay différents, on peut se demander si c'est vraiment un bien commun et s'il est réaliste qu'un tel nombre de personnes puissent partager cet espace et ses ressources ? À son état premier, les cartes CADT étaient vides : elles ne délimitaient que des frontières. Suite à de nouvelles lois sur la protection de l'environnement, et l'incorporation des brevets miniers, ces cartes ont été morcelées en zones délimitant les espaces privés, communautaires ou étatiques, et

servant les intérêts du gouvernement et de l'administration. Comme les lois foncières étatiques s'appliquent presque normalement sur les domaines ancestraux et que des acteurs allochtones comme Alphaland parviennent à s'approprier l'espace, la fonction du CADT devient quelque peu obsolète et on se demande où elle est vraiment opérative et si elle n'est pas, au fond, une supercherie.

Nous avons vu que les Ibaloy ne sont pas intéressés par les frontières ni par le type de zone, mais plutôt par les ressources et les routes qui les relient, utilisant une économie de relations pour diviser la terre. Il semble que la notion de frontière (*ketteg*) existe bel et bien chez les Ibaloy, mais elle n'est pas associée à des droits fonciers exclusifs aux êtres humains, comme c'est le cas pour l'État et les groupes naturalistes qui séparent la société des êtres non humains.

Bien que l'État semble encourager les autochtones à protéger leurs ressources naturelles et à les partager avec la communauté, il donne la possibilité légale à celui qui a le capital suffisant d'acheter des droits de propriété privée. D'une part celui qui titre sa parcelle la rend exclusive à sa propre utilisation. D'autre part il se protège des autres qui ne peuvent dès lors plus titrer eux-mêmes cette parcelle, sauf s'ils s'engagent dans un processus de contestation. Cette possibilité individualiste annule en quelque sorte la potentialité communautaire d'un domaine ancestral et incite même les Ibaloy à une véritable course à l'obtention de titres fonciers. L'accès à la terre se voit limité à ceux ayant accès à suffisamment d'argent. De nombreuses familles se retrouvent ainsi sans titre foncier. Par la logique de redistribution, il est fréquent que ceux qui possèdent des titres proposent aux membres du clan qui n'en ont pas d'occuper un lot inoccupé et d'en devenir les tenanciers. Ils utilisent donc les lois du gouvernement, mais se redivisent l'espace entre eux selon leur propre système coutumier. Les Ibaloy ont ainsi réussi à intégrer les statuts de propriétaire et de tenancier propres au système étatique, en les transformant en une relation : un lot non cultivé est donné à un membre du clan ou de la famille pour qu'il améliore la terre et la transforme en *omma*, puis la transmette en héritage à ses propres héritiers. Ces processus s'apparentent à des « ruses », pour reprendre l'idée développée dans les travaux de P.-J. Laurent (1998 ; 2007, p. 321-322, 2020) chez les Mossi du Burkina Faso, où les plus faibles trouvent des moyens de défaire, voire d'inverser les rapports de force.⁵² Comme nous le verrons plus loin, la redistribution des richesses est également

⁵² Sur les luttes de pouvoir entre l'État et le multiculturalisme, voir le cunning identitaire des Aborigènes d'Australie (Povinelli 2002).

essentielle pour devenir riche. Tous ces transformations et chevauchements de systèmes incitent toutefois le conflit, et comme dans le cas des Kairuz, donnent l'avantage aux accords écrits.

Prill-Brett distingue trois types de droits fonciers dans la cordillère : les droits communaux, les corporations autochtones, et les droits individuels. Pour reprendre l'analyse de Wiber (1993), on assiste à un pluralisme légal, soit à un chevauchement de régimes et de logiques différents. À Loacan, on peut observer ces différents types de droits et de propriétés. Les forêts, les sources d'eau, les rivières et les routes relèvent du droit commun (et aussi du droit public étatique). Les mines et certains jardins sont des corporations autochtones. Les ressources comme l'or, les champignons et les fruits sont eux plus près du commun que de la corporation. Ils appartiennent aux non humains possesseurs qui peuvent les faire apparaître aux yeux des humains, et c'est avec eux que ces derniers humains négocient la récolte. Les droits individuels correspondent aux maisons et aux jardins. Mais comme pour les corporations et le commun, ces droits ne veulent rien dire hors du contexte que les humains doivent entretenir avec leurs non humains, en particulier les morts.

La notion de bien commun, censée être centrale dans les CADT, trouve également peu d'ancrage. Car si l'espace est en théorie accessible à tous et que les ressources peuvent être exploitées par chacun, leur abondance dépend de la relation que chaque personne entretient avec les défunts possesseurs des lieux. Qu'il s'agisse de plantes, de champignons, ou d'or, les humains doivent maintenir des relations fortes avec leurs ancêtres.

Quoi qu'il en soit, et de manière assez paradoxale, les Ibaloy semblent s'accommoder de ce « pluralisme juridique », capables de combiner même des antinomies, et s'apparentant à ce titre à de véritables « bricoleurs », pour reprendre l'expression de C. Lévi-Strauss (1962).

Chapitre 3. Des jardins ancestraux

Récit de marche dans les jardins

La brume froide et opaque des montagnes se lève peu à peu pour laisser place à la chaleur timide des premiers rayons du soleil. Les chiens aboient, les coqs et poules caquettent depuis quelques heures déjà. Je me réveille au son de la terre qu'on remue. « Ploc ! Ploc ! Ploc ! ». Josefa martèle le sol à quelques mètres de ma chambre, à la recherche de patates douces mûres. Elle utilise une barre à mine (*shopshop*) qu'elle enfonce pour fracturer le sol, et une machette pour déterrer. Bien qu'anodine, cette activité requiert de l'expertise. Comptant seulement quelques feuilles visibles en surface, cette plante dont les tiges s'étalent jusqu'à cinq mètres de long possède de nombreux tubercules enfouis sous terre, parfois jusqu'à trente ou quarante centimètres de profondeur. Cette herbacée vivace peut produire pendant des années. Comme le jardin des Tamang est jonché de cette culture qui se répand parmi toutes les autres plantes, il faut avoir une bonne mémoire pour se souvenir des tiges qui ont été récoltées récemment, ou qui étaient presque mûres à la dernière collecte. La germination de chaque tubercule est différente, pouvant s'étendre d'un à plusieurs mois. Une même plante peut donc donner lieu à des dizaines de tubercules de taille variable et à des moments différents. Lors de la récolte, il faut être prudent pour ne pas casser les tubercules encore jeunes et ne pas couper les racines qui continueront à produire d'autres patates douces. Je salue Josefa : « *mapteng ja ag sapam auntie* » (« belle matinée, ma tante »), puis monte à l'étage où je trouve les quatre enfants en train de regarder la télévision, absorbés par une émission en tagalog appelée *The Voice of the Philippines*. Je sers du café *barako* dans une tasse, utilisant un des quatre grands thermos remplis par Josefa plus tôt. Ce café de type robusta au goût très prononcé est préparé dans une théière en fonte chaque jour. Ces thermos sont utilisés par toute la famille, ainsi que par les amis et autres membres du clan de passage. Les Tamang sont toujours prêts à accueillir des invités. Pendant que je grignote un biscuit au beurre, Eljeen s'affaire entre la cuisine et l'échoppe où des clients se succèdent pour acheter du pain, des cigarettes et des paquets d'arec et de bétel. Je sors par l'entrée de la maison laissée ouverte toute la journée. Je m'assois sur un banc de la façade, à côté de Jerson, le père, qui hoche la tête en me voyant. Tout en regardant les automobiles passer et en saluant plusieurs clients, il m'interroge au sujet de mes déplacements de

la semaine : « *din maw ka shi ponpon ?* » (« es-tu allé à l’enterrement [de Lola Victoria] ? »), ainsi qu’à propos de détails qu’il juge intéressants : « *pigay keshel nan pelti ?* » (« combien de cochons ont été mis à mort ? »). Je lui raconte quelques moments forts et amusants qui lui font décrocher un sourire. Après avoir bu son café, il me signale son départ : « *daw ak* », « j’y vais ». Il part à pied en direction de Kalabkaben, à sa mine d’or. Je retourne à l’intérieur où je trouve Jazil. Nous prenons notre repas ensemble : pain, saucisse et jambon industriel, riz, tomates, chayottes et taro. Josefa nous rejoint dans la cuisine. Aidée des enfants, elle prépare la cinquantaine de patates douces récoltées. Les tubercules sont d’abord cuits dans de l’eau bouillante, puis pelés une fois la peau ramollie. La patate douce est consommée au goûter ou au dessert, avec du café. L’eau de cuisson est conservée dans des bouteilles de gin vides qu’on scelle et garde dans un lieu sec. Après plusieurs semaines, l’eau se transforme en vinaigre. Mélangé avec des piments, il sert à assaisonner la viande.



Figure 45. Plantation de *dokto* dans le *omma* des Tamang. Tekkong, mars 2020.



Figure 46. Technique pour déterrer la patate douce. Tekkong, mars 2020.

Pour déterrer une patate douce (figure 46), il faut suivre la racine, en écartant délicatement la terre et les autres racines pour ne pas les couper, jusqu'à ce qu'on trouve le tubercule. Puis, il faut trancher la branche individuelle de la patate douce, sans abîmer la racine principale pour lui permettre de produire d'autres tubercules.



Figure 47. Une patate douce déterrée et sa branche de racine. Tekkong, mars 2020.



Figure 48. *Dokto* déterrés le matin-même. Tekkong, mars 2020.

Après le déjeuner terminé par une dégustation de *dokto*, nous décidons de rendre visite à plusieurs aînés ayant participé aux ateliers. Nous emportons quelques patates douces pour offrir à nos hôtes, et partons à pied rejoindre Gliseria qui habite le village de Piket, au nord. Nous longeons la route nationale qui mène vers l'est, laissant au premier tournant l'église catholique, puis au second le chemin descendant vers Opey. Nous dépassons l'échoppe de Lola Julie, tenue par sa fille et son conjoint. Après une courte marche de dix minutes, nous arrivons au hameau de Blue House. Jazil profite de l'occasion pour me montrer l'endroit où est elle née et a passé son enfance. Quittant la route, nous descendons de quelques dizaines de mètres, jusqu'à atteindre une forêt dense d'arbres fruitiers, de ronces, de fougères et de baies. Jazil reconnaît un manguier et un avocatier, se souvenant les avoir escaladés d'innombrables fois lorsqu'elle était petite pour en récolter les fruits. À sa naissance et jusqu'à ses vingt ans, ses parents avaient peu de moyens, n'ayant hérité d'aucune terre de leurs propres parents qui ont eu de nombreux enfants.⁵³ Dans ce hameau, ils demeuraient dans une petite maison d'une seule pièce avec leurs trois enfants, sur un terrain appartenant à une de leurs tantes. Ils ont aménagé un *omma* sur abatis-brûlis sur le flanc d'une montagne voisine et non occupée. Cette terre est située à plusieurs centaines de mètres en contre-bas, et est difficile d'accès. Elle est aujourd'hui inutilisée, car trop éloignée de toute habitation. Avec son épouse et ses enfants, Jerson a travaillé fort pour se nourrir. N'ayant pas hérité d'un terrain sur lequel habiter ou pratiquer l'agriculture, Jerson a cependant obtenu de son grand père un *ossok*, une excavation ou un tunnel miner dans lequel il exploite l'or. Après plusieurs années de travail, ce véritable *self-made man* a pu acheter un titre de propriété à Tekkong où il a transféré sa maison qui est désormais habitée par le cousin Kurt et les grands-parents de Jazil. Avec les années et la chance que Jerson a continué d'obtenir, il a construit trois autres maisons pour sa famille. À Blue House, personne n'occupe l'endroit où se situait jadis la maison des Tamang. Plus haut, au niveau de la route, quatre maisons en bois occupent le hameau. En remontant, nous rencontrons Marie-Grace, la sœur aînée de Jonalyn qui a été adoptée par les Tamang. Après un café et une collation, nous reprenons notre route. Quelques centaines de mètres plus loin, nous arrivons à Sabkil. Nous nous engageons sur un petit chemin descendant vers le nord. Nous laissons la « grande maison » des aînés sur la gauche, et la maison de Lola Victoria sur la droite. Le chemin pour Piket (qui désigne littéralement le lieu entre deux autres) est en terre battue. Il serpente sur la montagne pendant un kilomètre et demi.

⁵³ Aujourd'hui, le nombre d'enfants des familles ibaloy varie entre 4 et 6. Ces derniers héritent en principe de manière égale de la terre des parents, mais en pratique, comme nous le verrons plus loin, ce n'est pas toujours le cas.

Quelques maisons bordent le chemin à tous les cinquante ou cent mètres. Il est dix heures et le soleil tape. Presque arrivés, nous nous arrêtons dans une minuscule échoppe tenue par deux amis de Jazil. Ils remarquent aussitôt notre sac de *dokto* et s'enquière avec humour s'ils peuvent en manger. Je leur demande s'ils ont des patates douces dans leur propre jardin. Embarrassés, ils me répondent qu'ils n'en cultivent pas. J'apprends que de nombreux Ibaloy ne cultivent plus la patate douce et privilégient des aliments qui peuvent se vendre à des prix plus onéreux. Pour se multiplier, la tige de la patate douce doit être coupée et mise dans l'eau. Jazil m'indique qu'à la différence des autres plantes qui s'achètent et se vendent fréquemment, l'introduction de cette herbacée dans un *omma* ne se fait strictement que par le bouturage d'une plante appartenant au jardin d'un autre membre du clan, comme s'il s'agissait là d'un don intime, celui d'une partie de son *omma*. J'ai pu observer Josefa offrir quelques plants de patate douce à sa sœur, transférant elle-même les plantes dans son jardin.

Les deux vendeurs semblent être bien nostalgiques. Nous les laissons et marchons quelques mètres avant d'être accueillis par les chiens des Magapin qui aboient avec ardeur. Gliseria sort la tête par la fenêtre et nous sourit : « *kala mankape !* » (« venez prendre le café ! »). Sa petite maison sur deux étages est faite en bois et en tôle. Les Magapin ne possèdent pas la terre sur laquelle ils résident. Le terrain appartient à leur voisine. Gliseria y vit avec sa mère, ses deux sœurs et ses trois frères. Comme leur *omma* n'a pas été cultivé pendant une longue période, ils ont pour habitude d'acheter presque tous leurs aliments au marché de Baguio ou à des voisins. Contrairement aux Tamang, ils n'ont pas accès à l'autosuffisance des produits de leur jardin.



Figure 49. Intérieur de la maison des Magapin. Piket, mars 2020.

En raison de la pandémie et du confinement successif, les Magapin ont perdu leur emploi en ville. Comme de nombreux Ibaloy, ils ont essarté et cultivés à nouveau le *omma* de leurs ancêtres. Quelques semaines plus tard, j'ai participé à la restauration (soit au désherbage par abattis-brûlis) de leur jardin (voir figures 51, 52, et 53). Leur *omma* est éloigné de leur maison, situé deux kilomètres plus bas. Pour l'atteindre, il faut longer les *omma* des autres résidents de Piket. Comme le *omma* des Magapin n'a pas été utilisé depuis longtemps, avant de le nettoyer il ressemblait à une forêt dense. La première étape de la restauration (comme pour la création) d'un essart, soit l'abattis, est le *damon* : couper à la machette et à la hache les plantes et les arbres qui s'y trouvent. Le *sap-sap* (*Miscanthus sinensis*) mature est récolté et assemblé en fagots de cent tiges qui seront vendus ou utilisés dans les serres et les jardins comme échafaudages, séparations, bâtons de support, etc. Les autres plantes sont jetées pour former des tas, et avec les troncs d'arbres et les bases des plantes, ils sont brûlés à deux reprises. Les cendres sont mélangées à la terre dont la couche supérieure, forte de plusieurs années de feuilles et de branches décomposées, constitue un compost fertile. La

terre est bêchée puis arrosée pendant une semaine, et les terrasses en terre battue sont reconstruites et solidifiées. Le *omma* des Magapin être vaste, avec ses six larges paliers en terrasse.

Après être venue à notre rencontre devant la façade de sa maison, Gliseria nous invite à l'intérieur, où nous buvons un café et partageons nos patates douces avec sa mère et ses sœurs. Comme nous nous connaissons bien, la discussion est animée, et chacun prend beaucoup de plaisir à raconter des expériences comiques s'étant produites à l'enterrement de Lola Victoria. Au bout d'une heure, nous essayons de reprendre la route, mais les Magapin ne nous laissent pas partir avant d'avoir partagé un repas avec eux.

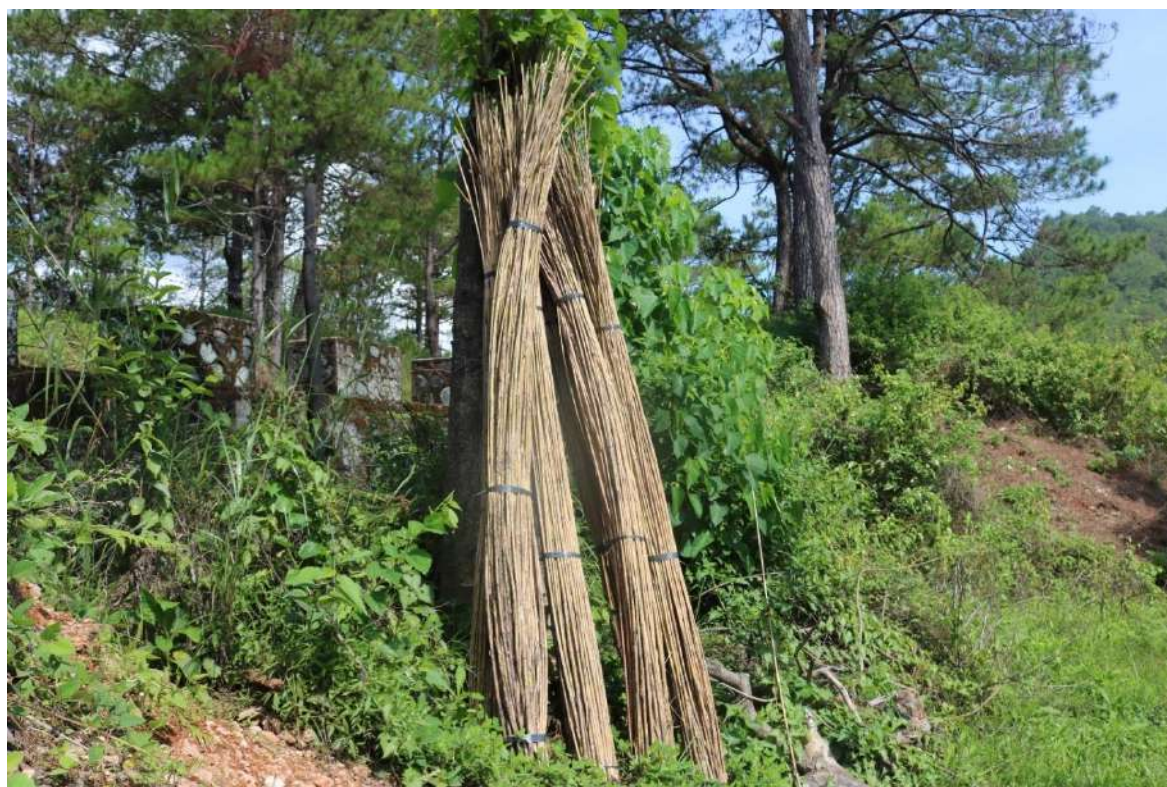


Figure 50. Fagots de *sap-sap* matures, prêts à être vendus. Piket, mars 2020.



Figure 51. Une partie du *omma* en terrasse des Magapin. Piket, mars 2020.



Figure 52. Veronica réunit des plantes séchées pour les brûler. Picket, mars 2020.



Figure 53. L'ignition du *omma* des Magapin. Picket, mars 2020.

Nous revenons sur nos pas jusqu'à Sabkil, où nous nous arrêtons à l'arrêt de jeepney qui sert aussi de gare à taxis, au pied de la maison des aînés. La chance nous sourit puisqu'une jeep *tamaraw* s'y trouve déjà, prête à partir en direction de Acnip. Entassés comme des sardines, nous parcourons deux kilomètres sur la route nationale, puis, au lieu de continuer vers Tekkong, à hauteur de Kiweng, nous nous engageons sur un chemin en terre battue montant sur la montagne de Tocmo. Passant le village de Tower, l'école nationale, puis le village de Pitdawan, nous descendons sur deux kilomètres en direction du nord, sur un chemin étroit bordé par de grandes clôtures en béton et armées de barbelé. La voie est surplombée par la montagne de Tocmo sur le flanc de laquelle se dressent d'énormes manoirs en bois, propriétés de Alphaland. Arrivée à Acnip, Jazil tend un billet de 100 pesos au chauffeur — un oncle — qui refuse, prétextant qu'il est déjà payé pour une autre course (celle de nos compagnons de route). Jazil le remercie pour sa générosité, mais elle n'oublie pas son service. Nous continuons notre route à pied sur un chemin qui descend à pic. Après quinze minutes de marche, nous arrivons à Agpay, un village comptant plusieurs dizaines de maisons. Notre itinéraire zigzague entre les cours intérieures des maisons. Nous approchons du foyer de

Lolo Nardo, un aîné ayant participé aux ateliers. Nous l'appelons plusieurs fois, jusqu'à ce que ses petits-enfants, curieux, nous laissent entrer. Lolo Nardo est endormi. Il a l'air fatigué. À notre arrivée, il se réveille, tout heureux de nous revoir. Il nous propose du café, et après une courte prise de nouvelles, nous lui promettons de repasser bientôt, en lui souhaitant d'être bientôt guéri. Nous lui donnons aussi quelques patates douces et nous nous quittons avec le sourire. Jazil m'expliquera ultérieurement l'importance de visiter les personnes malades — soit tout l'inverse de la philosophie du confinement —, et de leur apporter de la nourriture pour les accompagner dans la guérison. L'année précédente, en pleine forme, il nous avait fait visiter son grand jardin qu'il cultive fièrement avec ses enfants. Lolo Nardo est très attaché à cette terre. Il se souvient que sa mère a enregistré leur lot en 1948, en utilisant une corde pour mesurer (vol 3, p. 21). Ce jardin qu'il a hérité de sa mère et transféré récemment à ses propres enfants a été occupé par ses grands-parents et ses arrière-grands-parents.



Figure 54. Le *omma* en terrasse de Lolo Nardo. Agpay, février 2018.

Nous quittons le village de Agpay et suivons un chemin étroit qui descend vers l'est, en direction de Agto. Quelques minutes de marche suffisent pour atteindre ce hameau isolé, sur lequel plusieurs maisons entourées de leurs terrasses en palier se tiennent à flanc de montagne. Nous voici arrivés à destination, chez Lolo Edward et Lola Margarita. Comme les parents de Jazil, à leur mariage ils n'avaient aucun lot à cultiver, faute d'avoir reçu un héritage de terre. À cette époque, occupé à couper du bois pour ses beaux-parents dans un village de La Trinidad, Lolo Edward a accidentellement fendu un arbre qui était la demeure d'un esprit *tinmongaw*. Après cet incident, lui et son épouse ont commencé à faire l'expérience de difficultés dans leur vie. Pour les aider, une de leurs tantes les a envoyés sur une parcelle de terre à son nom, mais qu'elle ne cultivait pas. Lolo Edward raconte brièvement les nombreux déménagements qu'ils ont vécus :

I came to this place in 1964 when I married my wife. After living at La Trinidad for a year, I told her that we will live here in Agpay because we can work in the garden. We first stayed at Dokot before coming here to Agpay and then here to Agto. I had ulcer because I was always eating late, especially during lunch time and it was the reason why we moved to Agto. We carried our things going down to Agto and this is where our house was built until now. On the other side of the mountain, we can see the sitio Dokot. We had a garden at Dokot before but not now because Julius (leur fils) was the one staying in that place. It is just above our house right now. We are the first family who stayed and came to this place (Lolo Edward vol. 4, p. 83-84).

Lorsqu'ils sont venus habiter, les gens des environs ont appelé cet endroit Shepdos, ce qui veut dire « mauvais sol », en référence à la piètre qualité du terrain et à son flanc abrupt, ainsi qu'en raison de la position de la source d'eau qui est située en haut du hameau, donnant l'impression que les habitants « portent » l'eau sur leur tête. Avec son épouse, ils ont amélioré leur lot au fil des années. Leurs enfants, puis leurs petits-enfants les ont aidés et cultivent leur propre partie de ce grand *omma* (voir figure 55). En tant que premier occupants, Lolo Edward et Lola Margarita seront considérés par leurs descendants comme les ancêtres de référence. C'est à leur arrivée que cette terre a été nommée pour la première fois. La toponymie est inextricable de l'occupation humaine.



Figure 55. *Omma* en terrasse de Lolo Edward et Lola Margarita. Shepdos, mars 2020.

Pour atteindre la maison de nos hôtes, nous devons suivre un sentier qui passe sur les bords d’une dizaine de petits paliers du *omma* de Lolo Edward et de son épouse. Plants de tomates, choux, tarots, haricots, piments, fleurs anthurium et aster occupent les terrasses du jardin. « *Woo, Lola Margarita, man ekad kami shi omma jo* » (« Oh, Lola Margarita, nous marchons dans votre jardin »), annonce Jazil à voix haute. Cette phrase est importante et sert à indiquer notre arrivée et laisser le temps à notre hôte de se préparer. À une trentaine de mètres plus bas, Lola Margarita sort de sa petite maison bleue en béton et crie avec un grand sourire : « *dapoan jo?* » (« d’où venez-vous ? »). Tout en descendant de terrasse en terrasse, nous lui hélons notre itinéraire de la journée, en mentionnant le dernier lieu visité : « *daw kami shi baley Lolo Nardo* » (« nous venons de la maison de Lolo Nardo »). Arrivés en bas, nous sommes accueillis chaleureusement par notre hôte. Nous lui offrons les patates douces restantes. Elle appelle son mari occupé dans son *omma* un peu plus bas, puis nous invite à nous asseoir et à boire du café. Jazil et Gliseria se lancent dans un récit

des dernières nouvelles, ne manquant pas de mentionner les anecdotes les plus cocasses. Après s'être lavé le visage et les mains, Lolo Edward nous rejoint. Une serviette autour de la tête, les yeux plissés, il est un *mambonong* réputé au barangay et sa parole est écoutée avec grande attention. Il a eu une vie difficile avant d'embrasser cette profession. Après son accident avec un *tinmongaw*, il s'est renfermé sur lui-même. Il a été suivi par un esprit *tinmongaw* féminin qui cherchait à « épouser » sa *karashowa*, son « âme ». Il a fait un *kalon*, le rituel du mariage arrangé, mais destiné à l'esprit *tinmongaw*, en offrant deux cochons. Avec son épouse ils ont eu leur premier enfant Domingo. Mais les problèmes ne se sont pas arrêtés là. Lolo Edward a consulté un *mambonong* qui lui a appris qu'il faisait l'expérience du *sebsebot*, soit l'état d'une personne dont la *karashowa* a été touchée et « suspendue » par d'autres esprits, une image pour décrire que ces derniers ont la mainmise sur sa *karashowa*. Après avoir offert un troisième cochon, le couple a eu son deuxième enfant, Angela. Suite à ces incidents, Lolo Edward a rêvé d'une entité qui lui demandait de la suivre et d'accepter son destin, ce qu'il s'est entêté à refuser pendant longtemps. Il a perdu une partie de sa vision et pendant trois ans il a été considéré comme un marginal, un fou (*bangag*) :

If the children would see me, they would say, "Hey, the crazy person is coming." I experienced that for three years and within that time, I always dreamt that my *karashowa* was fighting against something. In my dream, the people put a blanket on my shoulder, but I threw it away. But when I would look on my shoulder again, it was back again. In that moment, I was thinking of my wife because she was the one working for our living during these three years. I just stayed home within that period doing nothing. My father was the one who sought an answer on what *shilos*, rituals, they would have to perform for me to get well (Lolo Edward vol. 2, p. 23).

Pendant sa « folie », Lolo Edward se voyait porter un drap pendant ses rêves. Ce tissu est généralement porté sur l'épaule par les *mambonong* et les danseurs, et représente les défunts enroulés dans leur tombe dans des draps, et sont ici « portés » par les humains qui agissent comme médiateurs (chapitre 8). Lolo Edward a fait le rituel du *poni* et a offert deux poules pour comprendre ce qui lui arrivait. Il a accepté son rôle et est devenu un *mambonong*. Les *mambonong* défunts lui ont transmis la pratique, les signes, et les connaissances requises par cette charge. Lolo Edward explique qu'à partir de ce moment, lui et son épouse ont arrêté de vivre des difficultés. Comme en Asie centrale, le refus de cette charge transmise par les esprits ne peut conduire le

mambonong qu'à des maux et troubles, et en ce sens, il est dans un statut d'obligation, de servitude des *nampanbonong*, les *mambonong* défunts qui lui ont donné une charge (cf Vuilleminot 2018, p 254-255).

Après une longue discussion, Jazil qui a repéré un grand caïmitier derrière la maison demande à nos hôtes l'autorisation de cueillir quelques pommes étoiles de l'arbre. D'un mouvement souple, elle grimpe aisément sur le tronc et décroche à la main chaque fruit, nous laissant les attraper au vol. Remplissant deux sacs en plastique, elle laisse enfin une douzaine de fruits à Lola Margarita qui est ravie. Nous dégustons nos fruits pour ce qui consiste maintenant un en-cas tardif, et reprenons le chemin inverse pour rentrer à Tekkong avant que la nuit tombe.

Au cours de cette journée de marche, j'ai pu rendre visite à plusieurs interlocuteurs dans leur maison et leur *omma*, et observer différentes situations. Lolo Nardo a hérité du *omma* de ses aïeux. Il l'a cultivé toute sa vie et l'a transmis en héritage à ses propres enfants et petits-enfants, continuant de cultiver la terre avec eux. Le cas de Lolo Edward et de son épouse Lola Margarita est intéressant pour comprendre comment un nouveau couple ibaloy occupe un *omma*. Comme pour les Tamang et les Magapin, ils n'ont pas hérité d'un terrain de leurs propres parents qui, à l'époque de leur mariage, étaient en situation économique précaire. Ces trois familles ont fait l'expérience de ne pas avoir d'héritage foncier ou très peu. Un membre de leur famille leur a offert une parcelle non utilisée de son propre lot pour qu'ils construisent leur maison et entreprennent la culture d'un *omma*. En aménageant le terrain, ils sont devenus des *mangomma*, des occupants, et ont obtenu la légitimité d'y demeurer. C'est en cultivant la terre qu'on peut en devenir l'occupant. Les parents de Jazil ont obtenu le droit d'occuper le terrain d'une tante à Blue House. Au lieu de demeurer sur cette parcelle jusqu'à la transmettre en héritage à leurs enfants, ils ont réussi à accumuler de l'argent et à acheter un titre de propriété à Tekkong.

Des jardins ancestraux

Contrairement aux Ifugao qui entretiennent des terrasses de riz centenaires impressionnantes (Acabado 2015), les Ibaloy cultivent une grande diversité de plantes, dont les aliments de base sont

les plantes à tubercules comme la patate douce (*dokto*) et le taro (*pising*).⁵⁴ Ils ne sont pas les seuls à pratiquer ce type d'agriculture, puisque les Iowak cultivent aussi des ignames. Contrairement à d'autres groupes comme les Blaan qui recourent à l'agriculture itinérante, les Ibaloy cultivent toujours les mêmes parcelles de terre. Selon Keesing (1962, p. 65), les Ibaloy auraient commencé la culture de riz sur paddy au 19^e siècle, et construit leurs premières terrasses au 20^e siècle.

À Loacan, pratiquement tous les ménages possèdent leur propre *omma*, un jardin à flanc de montagne cultivé par une famille pour subvenir à ses besoins. Ces parcelles sont héritées et partagées également entre tous les enfants. Elles ne peuvent pas être vendues, et ne sont habituellement pas utilisées à des fins mercantiles. Les jardins doivent être entretenus par les descendants qui cultiveront les terres de leurs ancêtres, de génération en génération. Les rares familles qui ne possèdent pas de *omma* sont des jeunes couples mariés dont les parents sont encore vivants ou des immigrants venus d'autres provinces qui n'ont aucun aïeul local duquel hériter de la terre. Ces personnes se voient contraintes de cultiver les champs des autres, jusqu'à ce qu'ils héritent ou achètent eux-mêmes un lot.

Abattis-brûlis et terrasses

La culture du *omma* se profile en deux archétypes. Le premier est celui d'une agriculture sur abattis-brûlis.⁵⁵ Cette technique consiste à cultiver une grande diversité de plantes sur un flanc de montagne, généralement abrupt, qui a été défriché par le feu (*pool*). Ces jardins voient un grand nombre de plantes et d'arbres différents cohabiter, et ressemblent, pour un œil non avisé, à un fouillis chaotique. Il en est évidemment tout autre. On y retrouve une riche biodiversité qui épuise moins la terre qu'une agriculture intensive. Cette culture convient le mieux à une production à petite échelle, en vue d'assurer l'autosuffisance d'une famille. Comme Rosales (2022) le relève avec les Tau-Buhid de Mindoro, ces terres sont souvent situées sur des pentes de plus de 18 degrés, soit des espaces que l'État considère impropres à l'agriculture, et échappent ainsi à son contrôle.⁵⁶

⁵⁴ Selon Herosa (1780), le riz n'aurait été cultivé par les Ibaloy que pour en faire de l'alcool (*tapey*).

⁵⁵ L'anthropologue Christian Rosales (2022) qui a travaillé avec les Tau-Buhid de Mindoro préfère parler d'« ignition » plutôt que de « brûlis », pour mettre l'accent sur l'action volontaire des autochtones qui emploient et contrôlent avec précision le feu pour nettoyer et fertiliser la terre. Il dissocie ainsi cette pratique du discours du gouvernement qui l'a interdite et la considère primitive, dangereuse, et incontrôlée, accusant à tort les autochtones de détruire les forêts.

⁵⁶ Pour distinguer ces espaces qui rejettent l'État, il parle de « territoires de feu », soit « a frontier where the state is irrelevant to Indigenous life and where state-control apparatuses are inoperable » (Rosales 2022, p. 239).

Depuis le *Forestry Reform Code of the Philippines* de 1975, l'agriculture sur abattis-brûlis, appelé *kaingin* en tagalog, est interdite. Parce qu'on ne peut pas taxer le fruit de ses récoltes (Scott 2009), ou encore que sa pratique est considérée primitive, l'agriculture sur abattis-brûlis irrite l'État qui se sent menacé et n'y voit qu'un usage incontrôlé et dangereux pour les forêts et la faune (cf. Smith 2020). Comme l'a jadis montré Conklin (1954) avec brio, ce type d'agriculture exige au contraire un savoir-faire important, et est aussi productif que favorable à la biodiversité, grâce au nombre important de plantes différentes qui y sont cultivées.



Figure 56. *Omma* défriché par le feu. Bilis, avril 2020.

La figure 56 montre un *omma* dont la pente excède 18 degrés qui a récemment brûlé. Des légumes et tubercules seront par la suite plantés.



Figure 57. *Omma* issu d'abattis-brûlis. Tekkong, mai 2020.

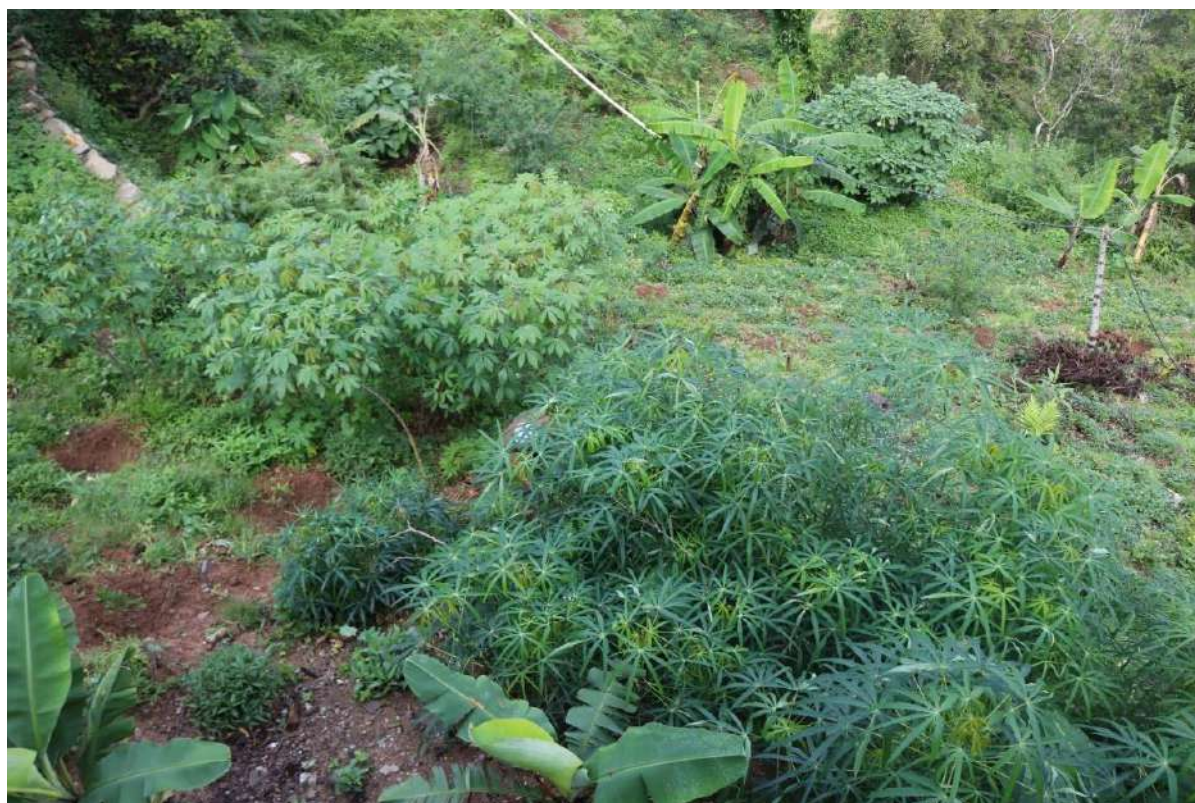


Figure 58. *Omma* issu d'abattis-brûlis. Tekkong, mai 2020.

Les figures 57 et 58 montrent deux vues d'un même *omma* issu d'abattis-brûlis. Jeunes bananiers, patates douces, et manioc poussent ici et là.

Le deuxième archétype est celui d'une agriculture en terrasse. Pour libérer un essart, les terrasses sont également nettoyées grâce à l'abattis-brûlis, mais contrairement au premier type de culture, l'ignition n'y est pratiquée qu'une seule fois. Cette agriculture peut aussi être pratiquée sur une pente abrupte, puisque tous les lots sont nivelés. Chaque rectangle de terre possède généralement sa propre monoculture, mais des mélanges sont également possibles. C'est une configuration qui convient bien à la culture du riz (*payew*), mais qui peut aussi être employée pour toutes sortes de plantes. Les murs (*teneng*) qui soutiennent les marches sont faits de terre battue, et parfois renforcés par de grandes pierres. Ces *omma* requièrent un travail considérable pour les construire, ainsi qu'un entretien important entre chaque mousson (juin à novembre). Cette agriculture est souvent employée pour la culture du riz, qu'on réfère par le mot *payew*, ou encore pour la culture commerciale. Il est préférable d'avoir la possibilité d'irriguer ces parcelles. Le choix du type de jardin dépend du terrain, de l'espace disponible, de la présence de sources d'eau, des plantes cultivées, de leur emploi pour l'autosuffisance alimentaire ou le commerce, mais également du temps et de l'énergie que la famille est prête à y consacrer, et par extension, des autres activités économiques que ses membres cumulent. Avec le confinement de la Covid-19, de nombreux Ibaloy ont arrêté leur activité professionnelle. Ils sont revenus dans leur village, et même les moins expérimentés se sont consacrés pleinement à l'agriculture. J'ai pu ainsi observer de nombreuses personnes nettoyer le *omma* non entretenu de leurs grands-parents, réapprenant ce métier. Même s'ils sont abandonnés pendant plusieurs générations, ces jardins peuvent être facilement repris en main, tant leur structure est solide et leur terre fertile. À cet égard, Moss remarque, « A rice field once constructed lasts almost indefinitely, since it is continually enriched by fresh soil which is washed down from the mountains » (Moss 1920, p. 222).



Figure 59. *Omma* en terrasse. Labilab, avril 2020.



Figure 60. *Omma* en terrasse. Picket, mars 2020.

Les deux archétypes de *omma*, sur abattis-brûlis et en terrasse, se mélangent fréquemment. Les *omma* sont cultivés et hérités de génération en génération. Lorsque la terre est jugée peu productive, les Ibaloy laissent pousser des plantes comme le roseau *sap-sap*, et le tournesol. Après plusieurs années, ces plantes sont coupées et brûlées, ou mises à sécher, et l'espace peut être cultivé à nouveau. Les longues feuilles de *sap-sap* sont employées quotidiennement dans les rituels comme tapis pour mettre à mort les cochons, ainsi que dans la construction des toits. Ses tiges matures sont séchées et utilisées comme bâtons de jardinage ou pour construire des barrières.

Des omma collectifs

Le travail dans le *omma* est une activité collective. Les *omma* sont cultivés par tous les membres de la famille dès les premières heures du jour. Les Ibaloy désignent ces personnes par le terme de *mangomma*, « ceux qui cultivent le *omma* ». Selon Lola Vencina (vol. 8, p. 42), le travail des hommes est le plus difficile. Ils retournent la terre, creusent des trous, nivellent le lot (*doyap*), et posent le *riprap*, une couche de pierres enterrées sous le jardin pour le protéger du phénomène de l'érosion. Ils fertilisent la terre avec des engrais, et transportent les récoltes jusqu'à la maison. Les femmes sèment les graines et arrosent les plantes. Elles cuisinent les produits du *omma*, et vendent ou échangent les surplus avec d'autres familles.

Dans leur *omma*, les Ibaloy cultivent des tubercules et des légumes comme des pommes de terre et des patates douces, des taros, des carottes, des poivrons, des choux, des courges, des chayotes, des haricots, des aubergines, des melons amers, du gingembre, de l'ail et des oignons, du riz, du poivre, et des fruits comme des pommes, des ananas, des bananes, des oranges, des fruits de la passion, des jacquiers, des fraises, des kiwis, des papayes et des mangues. Ils consomment ces produits et échangent les surplus à leurs voisins contre d'autres aliments. Ces transactions sont minimes, mais nombreuses, et sont utilisées dans bien des cas comme un prétexte pour entrer en échange avec les autres, rendre un service, partager ses bonnes récoltes, etc. Les Ibaloy font régulièrement leurs courses à Baguio où ils achètent d'autres types de produits à leur *suki*, un commerçant qui offre des prix avantageux. Ils achètent beaucoup de viande, car abattre un animal à Loacan est

généralement réservé aux rituels. Lorsque c'est possible, les Ibaloy consomment du riz et du porc chaque jour.

À Loacan, certains pratiquent l'agriculture de façon professionnelle, gagnant leur vie des ventes de leurs produits. Ces agricultures plus intenses sont souvent mises en œuvre sur de grandes parcelles achetées et titrées selon les lois de propriété foncière aux Philippines (cf. chapitre 2). Faute de vocabulaire alternatif, ces terrains sont aussi désignés par le terme de *omma*. Les *omma* transmis en héritage peuvent également être utilisés pour l'agriculture commerciale, mais ces types de lots, souvent petits et situés sur des pentes abruptes, sont moins profitables. Plusieurs agriculteurs de métier cultivent des fleurs qu'ils vendent principalement à Baguio, notamment pour le *Flower Festival* annuel. Les Ibaloy sont le plus souvent à la fois fermiers et mineurs. On compte des mines d'or à petite échelle par dizaines, les grandes exploitations ayant quitté les lieux au cours des vingt dernières années, jugeant qu'il ne restait plus assez d'or pour que ce soit profitable.

En plus de ces activités, les Ibaloy cumulent généralement un ou plusieurs autres métiers destinés à gagner de l'argent. Ils travaillent dans la police, dans l'armée, dans l'hôtellerie et la restauration, dans la vente et l'immobilier, ou dans le transport local. D'autres exercent à l'étranger. Ils sont camionneurs, matelots, femmes de chambre, professeurs, concierges, ouvriers, ou encore bagagistes ou hôtesses. On retrouve des Ibaloy un peu partout dans le pays et le monde entier. Ce sont majoritairement des femmes qui voyagent. Les résidents de Loacan parlent un peu anglais, surtout les aînés qui ont été au contact des Américains, et les plus jeunes qui ont étudié à l'université.

Les produits du jardin émanent de l'activité des *bobong*, des habitants d'une maison. S'ils ne sont pas assez nombreux pour le travail requis, ils peuvent demander de l'aide aux cousins, oncles, neveux et frères et autres personnes de la famille étendue ou du clan, souvent voisins. Il s'agit ici de la pratique de l'*adoyon*, soit l'entraide entre les membres de la parenté. Lolo Melanio donne une description de cette pratique lorsqu'il était enfant :

I can't forget also the ways people would build their houses, and how they would gather and help each other. The same with the work in the *omma*; the community would help the person to finish the work. When the work in one *omma* was finished, people would move to another *omma* until all of them were done. We call this system of mutual help, *adoyon*. In those days, when people would build a house, they would call this cooperative work, *kamal*. They would just kill one dog for them to eat. Then, the work would be done in the

afternoon. It was good because people helped one another finish the work. We call this system *kamal* or *ubbo*. The work of the people in the past consisted of farming and taking care of the animals that they could eat and sell. I will not forget this kind of lifestyle, especially the stories and beliefs that the Elders taught us (Lolo Melanio vol. 1, p. 150).

Le *adoyon* consiste en un travail collectif, « communautaire » au sens où tous les voisins peuvent aider. Il est fait pour les travaux de grande envergure, comme créer un essart, semer, ou encore récolter. Les Ibaloy ne paient pas de salaire, mais comptent ce travail en jours de dettes. Ainsi, si une personne aide cinq jours dans le *omma* d'un autre, ce dernier lui devra également cinq jours de travail. L'important est d'endetter l'autre pour perpétuer les échanges, et donc les relations sociales. Comme le remarque Lolo Melanio, l'entraide dans le jardin est également faite pour la construction d'une maison. Ce travail collectif est alors désigné par le mot *kamal*. Ici, pas de paiement ni de jour de dette. Aujourd'hui ces pratiques sont employées plus rarement, et les Ibaloy donnent souvent un salaire, un *por dia*, un paiement journalier. Les membres du clan et les voisins s'aident ponctuellement, surtout aux champs.

C'est lors d'une visite au café de Monsieur Arteo, un Ilocano qui vit au barangay depuis plusieurs années, que nous rencontrons par hasard son fils qui veut désherber une parcelle vierge pour cultiver de la chayote à des fins commerciales. Pour réaliser ce projet, il a demandé à ses cousins et amis de l'aider, soit une douzaine d'hommes et de femmes. Ces derniers travaillent le matin et l'après-midi, et en échange ils sont nourris avec du riz et du poulet. Ils obtiennent également un salaire journalier. Le repas agit comme une sorte de promesse. La commensalité qui unit un groupe par le partage d'une même chair est le gage que le travail et l'aide seront rendus dans le futur.



Figure 61. Création d'un essart. Camisong, avril 2020.



Figure 62. Hommes et femmes désherbant un essart. Camisong, avril 2020.

Le flanc de montagne est d'abord nettoyé par les hommes et les femmes, coupant les herbes et les arbres à la machette. Puis ils installent des fils de fer à deux mètres de hauteur sur lesquels les plants de chayotes grimperont.



Figure 63. Groupe prenant un repas. Camisong, avril 2020.

Sur la figure 63, on peut voir le groupe manger leur repas. Les femmes qui ont aidé à désherber le matin ont préparé le riz et le poulet. Ce sont aussi les femmes qui lavent la vaisselle pendant que les hommes reprennent leur travail.

Après le désherbage, Jazil, opportuniste, demande si nous pouvons récolter un peu de la couche de terre pleine de nutriments. En échange, nous aidons l'équipe à désherber la parcelle, et partageons le repas avec eux. Notre labeur dure près d'une semaine. Nous rapportons chaque jour d'énormes sacs de terre portés sur nos épaules sur deux cents mètres à flanc de montagne, avant de les emporter en jeepney à la maison. Ce terreau fertile y est ensuite mis en pot pour des plantes qui sont vendues à l'unité.

Les *mangomma*, les occupants

L'occupation humaine (et sa relation avec un ou des possesseurs) est reconnue tant et aussi longtemps que cette personne prend soin des restes du défunt et de la terre qui lui a été confiée. Pour montrer sa présence, un cultivateur doit travailler (*manobda*) et améliorer (*insingpet*) la terre. Lolo Nardo (vol. 3, p. 22) précise que dans le passé personne ne cultivait de grands jardins, car il était impossible pour une seule famille de maintenir et d'améliorer de tels lots. L'important pour des occupants est de bien s'occuper de la parcelle qui leur est confiée. La délimitation des terrains se faisait ainsi avec la capacité de chacun à cultiver et améliorer une certaine étendue de terre. Un lot est donc déterminé par l'espace total qu'une personne est capable de cultiver et de maintenir. Dans ce système, nul besoin de barrières, de titres ou de cadastres. Ce sont les traces de l'agriculture, les *ketteg*, qui démarquent l'espace, servent de frontières et de preuves en cas de litige. Avec l'arrivée des titres fonciers et du capitalisme, plusieurs personnes possèdent aujourd'hui de grands champs employés pour des entreprises ou des coopératives à but lucratif. La plupart des familles cependant continuent d'entretenir de petits *omma*, suffisants pour leurs besoins quotidiens.

Mangomma (ou *manomma*, *mengomma*), est un terme générique qui désigne le travail d'agriculture dans le *omma*. Il renvoie à la relation qu'entretient un cultivateur à sa terre confiée par son ancêtre. La racine *mang* (ou *man*) est un affixe complexe utilisé dans de nombreuses langues aux Philippines avec un très grand éventail de mots. En tant que préfixe, il peut par exemple transformer le sujet *omma*, jardin, en verbe : « faire/travailler le jardin », ou mettre la focale sur le sujet : « celui qui travaille le/s'occupe du *omma* ». Des mots *mang* et *omma*, *mangomma* réfère à la relation d'un occupant à un possesseur via la terre qu'il cultive à son nom. Les Ibaloy se présentent volontiers de cette façon : « *mangomma kami* », « nous sommes des cultivateurs », pour souligner leur attachement identitaire à la terre et la nature de leur vie. Les fruits de l'agriculture sont destinés à nourrir une famille, à assurer son autosuffisance. Les surplus sont échangés avec les autres. Lorsqu'ils sont satisfaits, les défunts récompensent leurs descendants en leur apportant de bonnes récoltes et de la chance. En quelque sorte, ce sont les morts qui protègent les vivants et les nourrissent.

Les *mangomma*, « ceux qui cultivent les jardins », ne le font pas pour gagner de l'argent, mais pour se nourrir. Même dans le cas de familles riches qui pourraient acheter tous les produits de leur consommation, ou encore pour des agriculteurs de profession, l'entretien du *omma* familial est essentiel. Les humains considèrent qu'ils ne peuvent pas posséder la terre. Ils l'occupent, la cultivent, et la maintiennent pour leurs ancêtres qui eux la possèdent (chapitre 5). Le jardin est ainsi une prolongation de l'habitat, du patrimoine transmis en héritage aux descendants (chapitre 6). Cet espace est également le lieu d'échange entre les vivants et les morts qui sont maîtres des récoltes et de la chance. Héritage des aïeux, c'est dans le travail de la terre que se perpétue la relation des héritiers à leurs ancêtres. Si leurs besoins postmortem sont satisfaits, ils accordent aux descendants la santé, la protection, la chance et de bonnes récoltes. Les morts jouent le rôle de puissantes figures protectrices à honorer et respecter.

Selon Ameda et al. (2011), le sens premier de *omma* serait celui d'une rizière en terrasse. Mes interlocuteurs m'ont raconté qu'après l'implantation de deux grandes compagnies minières, leur communauté a fait l'expérience de deux tremblements de terre en juillet 1990, ce qui a eu pour effet de réduire les sources d'eau (*asolan*) disponible et de rendre la culture du riz plus difficile (Lola Agustina vol. 1, p. 87). Selon les aînés, les montagnes regorgeaient de sources d'eau dans leur enfance, tandis qu'aujourd'hui l'eau est devenue rare, et avec l'érosion elle s'évapore plus facilement. Contrairement à leurs voisins Ifugao, les Ibaloy auraient progressivement délaissé la culture du riz pour pratiquer une agriculture plus diversifiée, tout en pratiquant l'élevage de bovins (dès le 18^e siècle) et l'exploitation de l'or (probablement avant l'arrivée des Espagnols). Comme ces activités ne remplacent pas l'agriculture, mais s'y additionnent, on peut imaginer que les Ibaloy ont opéré, sur une longue période, une transition de la riziculture (*payew*) à une agriculture de type abattis-brûlis. De façon parallèle, les assiettes ibaloy auraient, au cours du 16^e au 20^e siècle — ce qui correspond au temps de la colonisation espagnole —, lentement remplacé la patate douce et le taro par le riz (Tapang 2018, p. 106).⁵⁷

De la racine *qumah*, *quma*, à Taiwan, aux Philippines, et ailleurs en Austronésie, les termes *oma*, *umah*, *uma*, désignent, dans de nombreuses langues de cette immense zone ethnolinguistique, tant l'agriculture sur brûlis que la riziculture, ou encore l'agriculture de façon générique.⁵⁸ Ces liens

⁵⁷ Les Ibaloy distinguent 24 variétés de riz, 15 de taro, et 12 sortes de patate douce (Ameda et al. 2011, p. 676, 704), ce qui témoigne de la diversité de culture de ces plantes.

⁵⁸ Voir (https://www.trussel2.com/acd/acd-s_q.htm#4688).

laissent imaginer que les austronésiens ont pratiqué plusieurs types d'agriculture, tous regroupés au sein d'un même mot — *oma*. L'intérêt comparatif ne réside pas dans la forme que ces agricultures prennent, mais plutôt dans les relations humains/non humains qu'elles génèrent. Nous y reviendrons au chapitre 5. Il est enfin évocateur de souligner que dans les langues austronésiennes, les termes *baley* (maison) et *omma* (jardin, champ) sont tous les deux utilisés ici et là pour désigner la maison ou le jardin, comme si ces deux termes étaient interreliés, voire inséparables.⁵⁹ Je reviendrai au chapitre 6 sur la notion centrale de maison.

⁵⁹ Aux Philippines, de façon non-exhaustive : en cebuano *balay* (maison) et *uma* (champ), en hiligaynon *balay* (maison) et *uma* (rural, montagne), en maguindanaon *walay* (maison) et *balal* (jardin), en bikol sentral *harong* (maison) et *uma* (champ), en bikol rinconada *baloy* (maison) et *uma* (champ), en east miraya bikol *balay* (maison) et *lati'an* (champ), en pangasinan *bălëy* (lieu habité) et *uma* (champ), en tausug *bay* (maison) et *uma* (champ), en kinaray-a *balay* (maison) et *uma* (champ). En Indonésie : en minhasa *wale* / *mbale* (maison), en amahei (île de Seram) *ruma* (maison) et *mirim* (jardin), en banjarese (South Kalimantan) *balai* (maison) et *huma* (rizière), en minangkabau *umah* / *ghumah* (maison) et *parak* (jardin), en rotinese *uma* (maison), en mentawai *uma* (maison), en laboya *uma* (maison). À Bornéo : en iban *rumah* (maison) et *umai* (champ). En Malaisie : en Dusun (Sabah) *walai* (maison) et *dumoh* (rizière), en malayo-indonésien *balai* (maison publique) et *rumah* (maison résidentielle). Chez les Paiwan de Taiwan, *umaq* (maison). Chez les Sama Bajau *lumah* (maison) et *huma* (champ). À Hawaï *hale* (maison) et *māla* / *māra* (jardin).

Chapitre 4. Les entrailles de la terre

Aux Philippines, l'exploitation de l'or aurait commencé entre 250 et 400 av. J.-C (Caballero 1996). Les Chinois auraient incité les Ibaloy à exploiter l'or, dès le 10^e siècle, en échangeant ce métal contre des gemmes, des jarres, des porcelaines, des perles, des outils et des armes (Canilao 2011, p. 57 ; Bato 2023, p. 14-15). Ce commerce s'est rapidement étendu avec les populations tagalog et ilokano des basses-terres, notamment dans la province de Pangasinan, qui échangeaient l'or des Igorot contre des produits manufacturés, du bétail, et des esclaves (Canilao 2011, p. 47, 51-52).

À leur arrivée dans l'archipel au 16^e siècle, les Espagnols, avides de ce précieux métal, ont fait la guerre contre les Igorot et les Ibaloy pour conquérir leurs terres et leurs mines. Pour encourager leurs conquistadors, la Couronne Espagnole leur a promis la plus grande part du butin (Canilao 2011, p. 50). À la toute fin du 19^e siècle, les Américains ont établi les premières mines industrielles. Ces échanges importants ont conduit la province de Benguet à une industrialisation minière importante :

gold production was industrialized enough to present divisions of labour that would have delighted the Marxist heart. Proprietors lived in large houses, inherited their mines and guarded their entrances, supervised the slaves who did the mucking and excavating, and disposed of their produce through middlemen (Bato 2023, p. 15).

Après l'occupation japonaise pendant la Deuxième Guerre Mondiale, les Ibaloy ont progressivement repris contrôle de leurs mines d'or, bien qu'un grand nombre de compagnies minières philippines et étrangères subsistent.

Les mines à Loacan

La Cordillère regorge de ressources minières comme l'or, l'argent, et le cuivre. La province de Benguet, et en particulier la municipalité d'Itogon, sont considérés comme étant les endroits où on

trouve le plus d'or aux Philippines. De nombreuses compagnies exploitent ces minerais dans des excavations souterraines ou à ciel ouvert. À Antamok, dans le Lower Loacan, la compagnie Lepanto Consolidated Mining Co, Benguet Corporation est connue comme étant la plus vieille compagnie minière de l'archipel (cf. Prill-Brett et al. 1998).

Les Ibaloy, eux, s'intéressent exclusivement à l'or, le *palitok* (ou *balitok*). Ils occupent parfois des mines abandonnées, ou creusent leur propre entrée. À Loacan, une majorité d'hommes et de femmes travaillent dans des installations minières. Ces excavations souterraines à petite échelle comprennent de 20 à 50 travailleurs. Une mine, ce qui est appelé *ossok* (« tunnel »), comprend en fait plusieurs équipes qui exploitent chacune un tunnel différent. Les hommes, les *manossok*, « ceux qui creusent des *ossok* », sont les seuls à pouvoir pénétrer les entrailles de la terre. Ils travaillent en équipe pendant une à deux semaines tous les deux ou trois mois. Ils viennent y travailler lorsque leurs gains sont épuisés et qu'ils ont besoin d'argent. Les Espagnols ont remarqué que les Ibaloy n'exploitaient l'or que pour subvenir à leurs besoins, qualifiant alors leur comportement de « paresse » (Canilao 2011, p. 63), incapables d'expliquer autrement que des « sauvages » assis sur des montagnes de richesse n'en profitent pas pour s'enrichir. Ce rapport au travail rappelle la thèse de Marshall Sahlins (1976) dans *Âge de pierre, âge d'abondance* où il montre que les sociétés traditionnelles travaillent moins que celles industrielles, maximisant leurs temps de repos et de loisirs. Les femmes ne travaillent pour leur part que lorsque les hommes trouvent de l'or. Elles demeurent à l'extérieur, lavent les pierres et séparent le sable du minerai pour toutes les équipes. Elles sont payées au *por dia*, un salaire journalier qui inclut les repas.⁶⁰ À l'inverse des *omma* cultivés et entretenus tous les jours pour assurer l'autosuffisance alimentaire et les échanges d'une famille, le travail dans le *ossok* est une affaire principalement monétaire. Les hommes y travaillent de manière intense pour gagner le plus possible en le moins de temps de travail. L'or fondu n'est pas échangé avec les familles, mais vendu à des commerçants à Baguio. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, les gains des plus chanceux sont redistribués aux autres.

⁶⁰ Leur salaire varie entre 350 et 500 pesos.



Figures 64 et 65. Entrée du *ossok* à Kalabkaben. Août 2016.

Héritage des ancêtres, l'*ossok* doit être visité avec soin et respect, comme pour un *omma*. Les mines sont transmises en héritage et sont nommées avec le même toponyme que celui pour l'habitat. Elles sont généralement situées plus bas que les maisons et les jardins. C'est au cœur des montagnes que les Ibaloy imaginent l'or caché par les *tinmongaw*, des esprits « assis » qui possèdent l'or et habitent les entrailles de la terre. Pour trouver l'or, les mineurs doivent maintenir des relations avec ces esprits ainsi qu'avec les défunts. L'extraction de l'or nécessite une quantité importante d'eau, de même que du bois pour la construction des tunnels. Les *ossok* ne peuvent donc opérer qu'à proximité d'une source d'eau, et si possible d'une forêt. Il arrive que des sources d'eau (*asolan*) se tarissent en raison de la diminution des forêts et de l'érosion, et les Ibaloy sont contraints de relocaliser les mines. C'est peut-être aussi par peur de contamination — l'extraction de l'or nécessite l'emploi de plusieurs produits chimiques — qu'on voit très rarement une maison ou un jardin en-dessous d'un *ossok*. Au contraire des *omma* omniprésents, les mines ne font pas systématiquement partie du paysage de chaque montagne. Selon mes interlocuteurs, au total, à Upper Loacan, on compte plusieurs douzaines de mines, tandis qu'à Lower Loacan qui bénéficie de gisements plus importants et d'un carat de meilleure qualité, on en compte beaucoup plus. Le *ossok* est la propriété de la personne qui l'a hérité. Tandis que le *omma* est cultivé collectivement

par une même famille qui le partage, le *ossok* est transmis à une seule personne qui devient le chef de la mine, le *boss*. Les autres personnes qui y travaillent sont contraints de verser au chef un pourcentage de leurs gains. Comme pour le *maka baley* d'une maison, le boss doit payer pour les dépenses de tous les rituels qui s'y déroulent.

Un *ossok* consiste en une entrée vers les entrailles de la terre, divisée en une galerie de tunnels. En-dehors de la mine, on trouve toujours un foyer avec un toit, afin de cuisiner et de suspendre les crânes de porcs des rituels qui s'y déroulent. À côté, une foule de machines pour extraire les particules d'or et des tranchées pour évacuer l'eau.

La mine de Kalabkaben

À Kalabkaben, on trouve l'*ossok* de Jerson Tamang. Cette excavation est située dans une ancienne mine industrielle désaffectée. Ses parents et grands-parents y ont travaillé dans le passé et lui ont appris le métier de mineur. Après avoir hérité de ce lot, chaque jour, pendant un an, il a creusé seul dans son *ossok*. Il a travaillé dur, sans avoir d'attente, sans montrer d'impatience, et en étant généreux avec ses proches, et ce, malgré sa situation économique difficile. Telles sont les qualités requises pour trouver l'or, ou plutôt, pour que les *tinmongaw*, les esprits assis, et les ancêtres soient satisfaits et récompensent le mineur en lui octroyant de l'*ekasat*, de la chance — en faisant apparaître de l'or. Après un an, ses efforts ont porté ses fruits, puisqu'il a trouvé beaucoup d'or. À cette nouvelle, de nombreux Ibaloy se sont présentés pour y travailler.



Figure 66. La mine d'or de Kalabkaben. Mars 2020.

Pour atteindre Kalabkaben, il faut emprunter un chemin étroit qui descend depuis la route nationale. Il faut compter 45 minutes de marche, en longeant plusieurs maisons et leurs *omma* respectifs. En chemin, on y trouve la maison des parents de Jerson, occupée par son frère et ses filles. En plus d'interviews et de discussions informelles avec des mineurs et des chefs d'équipe, j'ai eu la chance de pouvoir observer l'entièreté du processus de l'extraction de l'or à Kalabkaben.

Dans la mine de Jerson, on compte trois tunnels miniers et trois équipes, pour un total de 15 à 25 personnes (hommes et femmes). Chaque équipe est composée de 4 ou 5 mineurs. Kurt est membre d'une des équipes. Jazil et son frère y ont également travaillé lorsqu'ils étaient plus jeunes.

Chaque équipe que Jerson a recruté creuse son propre tunnel à partir de la galerie collective. Chaque groupe doit donner une part égale de leurs gains à Jerson, comme s'il faisait partie de leur équipe. En retour ce dernier leur donne accès aux machines qu'il a acheté et à la terre qu'il a hérité. Il est considéré comme un bon *boss*, car dans d'autres mines, les *boss* prennent jusqu'à deux parts des gains de chaque équipe. Il n'y a qu'un seul *boss* par *ossok*. Le terrain sur lequel se situe l'entrée

d'une mine est une propriété privée, tandis que l'intérieur de la montagne est commun et accessible à tous. L'occupation du lot par Jerson a été jadis remis en question par certaines personnes, avides de s'approprier sa mine. Jerson et les femmes s'occupent de la préparation des repas et du café. Jerson assure les frais de l'infrastructure, crédite à l'avance les repas de tous ceux qui travaillent (ils le rembourseront par la suite), et leur offre parfois des repas et des boissons. Il paie pour toutes les dépenses rituelles nécessaires sur sa mine. Le *boss* d'une mine reçoit une part égale de chaque équipe qui y travaille.

L'exploitation de l'or est un processus méticuleux qui requiert une expertise importante. L'orpaillage (*sayo*) dans les rivières du barangay était commun au temps des aînés, comme en témoigne le nom du village de Goldriver, mais cette technique, moins efficace, a cessé (cf. Moss 1920). Armés de lampes à huile et de lampes frontales, de pioches, de pelles, et de barres de fer à mine, les hommes d'une même équipe creusent à tour de rôle un tunnel dans la direction vers laquelle des signes géophysiques, mais aussi les rêves, leur indiquent que se trouve de l'or. Les tunnels les plus profonds sont alimentés par une arrivée d'air dans un tube de plastic alimenté à l'extérieur par un générateur à carburant. Les mineurs doivent respecter certains temps maximums dans ces zones, au risque de perdre connaissance en raison du manque d'oxygène. Les lampes à l'huile leur permettent de savoir quand l'oxygène est trop faible. Dans le barangay, des décès surviennent toutefois tous les mois. Certains tunnels sont si à pic qu'il faut utiliser poulies et cordes pour descendre et remonter.



Figure 67. Tunnel avec un conduit d'air en plastic alimenté par un générateur à carburant. Kalabkaben, mars 2020.



Figure 68. Le travail des femmes. Kalabkaben, mars 2020.



Figure 69. Wagons, bois et sacs de pierre. Kalabkaben, mars 2020.



Figure 70. Lola Tarcela réduisant le *naba* en plus petits cailloux. Kalabkaben, mars 2020.

Les mineurs remontent de lourds sacs de *naba*, le minerai non transformé contenant des particules d'or, à l'aide de wagons en bois. Les mineurs d'équipes différentes prennent un grand bien soin à séparer leurs sacs de ceux des autres équipes. Leur contenu est mis dans des bacs en ciment remplis d'eau. Des femmes nettoient ces pierres dans l'eau en utilisant des tamis et des pelles pour séparer la terre du sable et des graviers, ce qui est appelé le *jowin*, et remettent les pierres dans des sacs (figure 68). Le *naba* est ensuite broyé en petits cailloux à l'aide d'un maillet (figure 70). Cette tâche est assurée par des femmes, mais aussi des aînés et des enfants. Les hommes examinent les minéraux et identifient ceux qui ont la plus grande concentration d'or, destinés à être réduits manuellement au mortier. Les cailloux les plus brillants sont de la pyrite, (*shilan*) aussi appelé « or des fous », et ne doivent pas être confondus avec les particules d'or (figures 71 et 72).



Figure 71. Le *naba*, le minerai non transformé contenant des particules d'or. Kalabkaben, mars 2020.



Figure 72. La pyrite, « l’or des fous ». Kalabkaben, mars 2020.

Pour les autres cailloux, ils sont placés dans un premier temps dans le *kiling*, un énorme broyeur à boulet en métal rempli d’eau et de billes en acier grosses comme des boules de pétanque. Alimenté d’un moteur à pétrole relié à une grande roue par une courroie pour le faire tourner, pendant une heure et demie les billes d’acier réduisent les cailloux en miettes, et enlèvent la gangue, une couche minérale indésirable qui se dépose dans le fond du rouleau. L’eau qui s’échappe du *kiling* transporte une foule de particules qui passent sur une rampe de lavage inclinée de façon à récupérer l’or par gravité sur un tissu appelé *shahit*. Les particules d’or qui n’ont pas été retenues tombent au fond d’une bassine. Dans le passé, cette part était destinée aux aînés et aux frères et sœurs du *boss*. Aujourd’hui, ce sont les femmes, souvent les épouses des mineurs, qui jouissent du gain de ces particules restantes. Celles-ci sont conservées précautionneusement, et seront fondues à part. Les cailloux restants dans le rouleau du *kiling* sont ensuite mis dans le *posipos*, qui est un broyeur à boulet plus petit, et subissent le même processus. Les cailloux sont parfois mis plusieurs fois de suite dans le *kiling* et le *posipos*, jusqu’à ce que les cailloux soient complètement broyés. Ces machines, que Jerson a acheté, sont accessibles à toutes les équipes. C’est généralement lui qui les utilise et les répare. Les cailloux qui ont été triés à part précédemment sont lavés encore une fois dans un sceau, puis écrasés au mortier, relavés de nouveau, et passés au *posipos*. Les particules

minérales obtenues sont mélangées avec celles retenues par gravité dans le tissu sous le *kiling* et le *posipos*, lavées dans un seau, puis amalgamées avec des produits chimiques, comme du cyanure ou du mercure pour améliorer la récupération de l'or. Les particules restantes sont séchées, puis placées dans un sac en plastique et compactées avec un marteau. Pour les particules mises à part pour les femmes, elles sont mises d'abord dans le *posipos* avant d'être lavées et compactées à part.



Figure 73. Le broyeur à boulet *kiling*. Kalabkaben, mars 2020.



Figure 74. Le broyeur à boulet *posipos*. Kalabkaben, mars 2020.

La dernière étape de l'extraction de l'or est la plus délicate et est réalisée exclusivement par Jerson, le *boss* de la mine, celui qui a le plus de chance. Il s'agit de chauffer l'or pour que le mercure s'évapore, puis de le fondre à une température excédant les 1064 degrés Celsius. Les Ibaloy réfèrent à ce procédé avec l'anglicisme *cook*, soit « cuisiner » l'or. En utilisant un *blower*, un engin qui souffle de l'air sur un tapis de charbon ardent, la pépite d'or est installée au centre dans une cuillère en fonte pendant plusieurs minutes, jusqu'à ce que l'or fonde et forme une sorte de pièce plate. Le processus est généralement répété une seconde fois si la pièce n'est pas assez plate, ou pour améliorer la pureté du métal.



Figure 75. La transformation de l'or. Kalabkaben, mars 2020.

Lors de ce procédé, plusieurs règles strictes sont à respecter. Premièrement, il faut rester silencieux et ne penser à rien, car l'or risque de se transformer en l'objet imaginé. Deuxièmement, il ne faut pas espérer obtenir un haut carat ou un poids lourd, car cela aurait l'effet inverse, et l'or obtenu serait de mauvaise qualité. C'est pour cette raison que cette opération doit être réalisée très tôt le matin ou tard le soir, lorsque les humains sont au plus calme — et par inversion, lorsque les défunts sont les plus actifs. Il s'agit ici du principe de l'inversion, ou l'idée que si tu souhaites trop, tu n'auras rien. On le retrouve souvent dans les sociétés de chasseurs qui basent leur activité sur la chance, et où le chasseur risque de faire disparaître sa proie s'il l'espère trop (cf. Hamayon 1990). La transformation de l'or et de son carat est donc influencée par les invisibles. C'est un processus analogue à celui de la transformation de l'alcool de riz (chapitre 11) qui est lui réalisé par les femmes. Comme l'alcool, l'or est une matérialisation de la chance accordée aux humains. Si le premier est consommé et incorporé dans l'organisme, le second est vendu pour s'enrichir.

Après avoir fondu l'or, Jerson quitte la mine silencieusement, sans annoncer quoi que ce soit. Arrivé à la maison, toujours sans un mot, il pèse ses deux pièces d'or, et me montre le poids obtenu (16g). Si le poids est trop faible, il attendra que l'équipe ramène plus d'or avant de le vendre. Le plus souvent, il vend après deux mois de travail. Cette fois, sa propre équipe a été chanceuse et a obtenu un poids intéressant. Le lendemain, Jerson part à Baguio City, dans le quartier chinois de Lakandula, vendre ses pièces d'or qui atteignent les 15,7 carats, pour lesquelles il obtient cette fois un prix de 1950 (32 euros) pesos par gramme. Parfois la qualité est meilleure, et il réussit à vendre son or jusqu'à 2200 (36 euros) pesos par gramme.



Figure 76. Jerson et ses deux pépites. Tekkong, avril 2020.



Figure 77. Partage de l'argent gagné des ventes de l'or. Tekkong, avril 2020.

Un jour il a vendu 300 grammes d'or, pour un total de 585 000 pesos. Lorsqu'il revient, il invite les membres de son équipe, et il partage l'argent cash gagné. Ils se réunissent à huis clos, cachés dans une maison. Ils se cachent des trop avides qui voudraient profiter gratuitement de la fête qui suit. Ils continuent ici également de faire preuve de l'attitude discrète et modeste des mineurs. Leurs épouses sont également présentes, celles-ci ont été employées au *por dia* à Kalabkaben et reçoivent maintenant leur salaire, en plus des gains des particules récoltées dans la bassine. L'argent de l'or est divisé également entre tous les mineurs de l'équipe et le *boss*. Jerson soustrait d'abord les dettes de l'équipe à son égard, puisqu'au cours des dernières semaines il leur a crédité du riz, de la viande, du poisson, des épices, du bétel et de l'arec, de la bière et du gin. Il soustrait également de leur part les coûts de production qu'il a payé pour l'équipe, soit le pétrole et l'électricité pour les machines d'extraction et la conduite de l'air, ainsi que le mercure utilisé pour séparer l'or des autres minéraux. Après le partage, une partie de l'argent est immédiatement dépensé pour l'achat d'alcool et de *demshang*, et le gin coule à flot. Malgré le secret de la réunion, comme par magie, une foule d'hommes se présente presque aussitôt pour accompagner les mineurs dans cette beuverie collective qui ne s'arrête que lorsque tout le monde est ivre-mort. Jerson est

celui qui dépense le plus, achetant comme à son habitude une caisse de 24 bouteilles de gin pour l'occasion. Les festivités durent trois jours. Après avoir travaillé fort du matin au soir pendant deux mois, les mineurs se reposent enfin. Une partie de l'argent gagné est immédiatement redistribuée avec le groupe.

Rapports avec les *tinmongaw*

Les *tinmongaw* (de *tongaw*) sont des esprits « assis » qui résident dans les entrailles de la terre. Ils sont capables de cacher ou révéler l'or aux mineurs. Les défunts, pour leur part, peuvent accorder leur chance ou leur malchance aux vivants, ce qui permet à ces derniers de trouver plus ou moins d'or. Pour réussir, les mineurs doivent donc entretenir des relations d'échange avec ces deux types de non humains.

Selon Jazil, la malchance et la pauvreté s'abat sur ceux qui ne respectent pas les règles. C'est notamment le cas des personnes qui se sont converties à des églises qui interdisent la pratique des rituels et démonisent la cosmologie ibaloy. Se basant sur le comportement de son père, Jazil enchaîne sur l'importance de ne rien attendre de l'exploitation minière, et d'être patient. Sur le plan économique, on peut voir ici une pratique analogue à l'endettement entre les humains où l'échange, pour perpétuer la relation sociale, doit être fait sans espérer la réciprocité. Si pour trouver de l'or les mineurs doivent être généreux avec leurs défunts et mener une bonne vie, un grand nombre de règles leurs sont également imposées pour s'attirer les faveurs des esprits *tinmongaw*. Ces règles sont surtout marquées sur le plan sonore et olfactif. Tout au long de leur pratique, de l'excavation à la vente de l'or, les mineurs ne disent rien de leur travail. Ils ne discutent pas entre eux, et encore moins avec les autres, des filons trouvés. Ils préviennent seulement le groupe de femmes quand commencer le nettoyage des pierres qu'ils accumulent en sacs à l'entrée de l'excavation. Le mineur ne doit pas se vanter, ni espérer que les sacs contiennent beaucoup de particules d'or. Il ne peut pas prononcer de chiffre, et ne peut pas commenter la montagne. Il est également interdit de chanter, de plaisanter, de rire, de se disputer et de faire du bruit inutile. Si quelqu'un éternue, il vaut mieux ne pas entrer ou sortir de la mine. Contrevenir à ces règles aurait pour conséquence de faire fuir l'or, de diminuer la quantité d'or extraite ou le carat obtenu. Le mineur doit donc travailler en

silence, sans espérer quoi que ce soit. Quand il transporte une charge lourde, le mineur ne doit pas faire de bruit, car sinon les *tinmongaw* pourraient le faire trébucher. Ces règles et interdits mettent en évidence la nécessité de l'absence de circulation de la parole avec les esprits errants. C'est ici une inversion marquée du contact avec les morts (et avec les humains) où la circulation de la parole s'avère essentielle pour échanger et obtenir de la chance. Ainsi, tandis que dans les mines il faut être silencieux, dans les maisons et les rituels les cochons doivent crier, les humains doivent parler, chanter, crier, rire, proférer des *bonong* et des *mad-mad*.

Les femmes sont interdites d'entrée dans les entrailles de la terre. Leur présence dans les mines peut causer la colère des *tinmongaw* et l'effondrement des tunnels. En 2016, alors que je visitais pour la première fois la mine de Kalabkaben, Jazil et Gliseria m'ont proposé de m'accompagner à l'intérieur, ne s'aventurant toutefois qu'à l'entrée, et me laissant continuer avec un mineur pour explorer la profondeur d'une galerie. Quelques minutes après notre sortie, l'entrée fut secouée par un effondrement. L'équipe de mineurs s'enquit aussitôt auprès des filles pour savoir si elles avaient utilisé du shampoing ou du parfum avant de venir — des odeurs qui horripilent les *tinmongaw* et causent leur colère —, ce qu'elles contestèrent. J'étais en fait coupable, ayant utilisé du déodorant le matin-même, sans savoir que c'était prohibé. Les *tinmongaw* sont sensibles à tout odeur venant de l'extérieur. L'occupation de l'espace est ici l'inverse à celui la maison. Les hommes pénètrent les entrailles de la terre, tandis que les femmes demeurent à l'extérieur.

Si l'on a consommé de la viande de chien ou de vache, il est interdit de se rendre dans une mine, car les *tinmongaw* n'aiment pas cette odeur, et risquent de cacher l'or. Il faut se laver et attendre trois jours, autrement l'odeur dégagée par la personne fera que l'or se cachera de la vue de tous les mineurs (vol. 1, p. 77). Cette période, qui correspond au temps du *ngilin*, doit être respectée. Personne ne doit travailler dans les mines ou les champs. Consommer de la viande de chien est prohibé. Lolo Edward en donne les raisons:

The dog meat is like it will bark [at] the *sampel* [visible part] of the gold particles. The meat from the funeral means that because it came from death, the gold will also disappear (Lolo Edward vol. 2, p. 109).

Le chien est associé à une nuisance sonore, car son aboiement est susceptible d'agacer les *tinmongaw*. Il semble y avoir un lien entre les funérailles — où une personne meurt, se décompose — et l'or qui risque, par analogie, de disparaître aussi. La viande de chien est associée au passage

de la vie vers la mort. Les mines sont intimement associées à la mort, et le taux de mortalité est élevé, puisqu'au barangay on compte des décès chaque mois. Les participants aux funérailles peuvent se présenter aux mines après que le *ngilin* soit terminé, lorsqu'ils se sont lavés et qu'ils ne sentent plus la mort et la viande de chien, période après laquelle les humains imaginent avoir reçu la chance des morts. Je reviendrai sur la position du chien au chapitre 8. Les Ibaloy doivent être attentifs à ne pas déranger les *tinmongaw* ou les surprendre. Cet aspect se retrouve ailleurs comme chez les Blaan où il faut prendre garde à ne pas utiliser d'objets et d'odeurs étrangères, ou prononcer de mots dans d'autres langues, pour ne pas « surprendre » le *fun bulul*, le possesseur de la montagne, et provoquer sa colère — la malchance à la chasse (Laugrand 2021).

Si les mineurs ne trouvent pas d'or, c'est qu'ils n'ont pas de chance, et que les *tinmongaw* de la montagne sont contrariés. Ces derniers peuvent consulter un *mambonong* qui peut leur conseiller de faire le rituel du *kape* (comme dans les *aremag*), qui consiste à offrir plusieurs cochons. Le rituel du *sangbo*, est lui réalisé lorsqu'une personne a obtenu beaucoup de chance, afin d'accepter le don de chance, de remercier les *tinmongaw* et les défunts pour leur aide, et, par la mise à mort de porcs, de redistribuer une partie de ces richesses aux morts et aux vivants. Si un mineur est tombé malade, c'est peut-être qu'il a été affecté par un *tinmongaw* en colère. Il faut alors faire le rituel *tinmongaw* ou *dangtey*, qui consistent à offrir une poule blanche et des outils. Si la chance ne vient pas, on peut la faire venir en offrant un porc au défunt. Dans les mots de Lolo Salcedo (vol. 2, p. 109), « if you want to have luck with regards to mining so that your *kaapoan* will give you, you must buy a pig. » Les crânes de cochons sont suspendus au-dessus du foyer de la mine, ils marquent l'espace des rituels faits à l'intention des invisibles (cf. Vuilleminot 2018, p. 278).



Figure 78. Outils utilisés pour le rituel du *tinmongaw*. Pikhet, mai 2020.

Les analogies sont récurrentes au sein des mines. Lolo Nardo (vol. 2, p. 109) conseille de travailler dans le *ossok* quand c'est la pleine lune ou que la lune est grosse, car cela permet de voir les particules d'or plus facilement.

Rêver de chili, de pomelo, de goyave, de bananes mûres, ou de tabac, par exemple, est un signe de chance pour le mineur :

If you dreamt that someone gave you tobacco, it is sure that you will have luck. It is the same when you will dream of harvesting ripe chili because the ripe chili represents the *sho-tiw* (gold particles) in the mines. Like when you dreamt of harvesting ripe *kalebow* (pomelo), you will have luck because it represents the gold. You must butcher a pig because our ancestors gave something to us that we will use to have a good life (Lolo Salcedo vol. 2, p. 109).

Autour des *ossok*, les défunts sont omniprésents. Les morts transmettent en héritage les tunnels, et surtout, ils octroient leur chance qui permet aux humains de trouver de l'or. Les mines sont des

espaces entre deux : elles font partie de l'habitat, mais appartiennent également à l'espace dangereux des esprits errants *tinmongaw*.

L'inégalité de la chance

L'activité de *manssok* n'est profitable qu'en suivant tout au long de sa vie un bon comportement, soit en partageant ses gains avec les autres, en étant tout particulièrement généreux avec ses ancêtres et sa famille, et en demeurant en échange avec les *tinmongaw*. Inversement, l'or est caché à ceux qui ne partagent pas (Ocampo 2019, p. 84-85). Certains mineurs sont chanceux une fois ou deux, mais pas de manière systématique ou continue comme Jerson, Crisanto, ou James, des *boss ibaloy*. Jerson a continuellement obtenu de la chance en suivant tout au long de sa vie un bon comportement. Il partage avec les autres, et redistribue ses richesses en payant des offrandes à ses propres ancêtres qui lui ont transmis la mine. Pour les Ibaloy, c'est significatif et synonyme de respect et de confiance. Jerson a obtenu de cette renommée un type d'autorité particulier, source de leadership. Tous les mineurs n'ont pas cette chance, et ne réussissent pas toujours à accumuler suffisamment pour acheter un titre de propriété, et s'ils y arrivent, c'est qu'ils ont aussi pu trouver un métier avec des revenus plus consistants, comme les conducteurs de *garage*, et qu'ils ont abandonné la pratique du *manossok*.

En plus de leur travail dans les mines, les *manossok* cumulent parfois d'autres métiers comme le travail dans les champs. Dans d'autres cas, les mineurs sont issus de familles nombreuses et/ou pauvres, en particulier de personnes sans terre. Le travail dans la mine est une alternative intéressante pour ces personnes, puisqu'il est possible de gagner beaucoup en travaillant peu. Cependant, trouver beaucoup d'or et de bonne qualité n'est pas à la portée de tous. En effet, les mineurs passent parfois de longues semaines à travailler sans trouver d'or. Pour ceux qui n'ont pas de *omma*, pas ou peu d'héritage, le travail des mines permet à celui qui se comporte bien et qui redistribue beaucoup, d'attirer les faveurs et les dons des morts, de faire fortune, et de devenir propriétaire. Ça a été le cas de Jerson. Pour les autres qui ne sont pas chefs de mine, ils peuvent également gagner des sommes importantes. Les Ibaloy qui possèdent des taxis, les *garage*, sont ainsi souvent d'anciens mineurs.

Dans le passé, presque tous les Ibaloy s'adonnaient à l'exploitation minière, en plus de leur travail dans les champs. Aujourd'hui, la condition de mineur est souvent associée à la précarité économique, réservée aux personnes qui n'ont pas de terre sur laquelle travailler. Jerson a vécu cette situation, puisque lorsqu'il a commencé à creuser seul dans sa mine, il ne possédait aucune terre et n'avait aucun capital financier. Mes interlocuteurs considèrent ainsi que ceux qui s'adonnent à l'agriculture de manière professionnelle (pour la vente commerciale), sont généralement plus riches que les mineurs. Seules les personnes chanceuses comme Jerson continuent de pratiquer le *manossok* toute leur vie, jouissant parfois de gains très importants. C'est ainsi grâce à sa chance que Jerson a pu acheter un terrain à Tekkong où il a construit trois maisons. En fait, tout ce que Jerson possède a été acheté grâce à l'or. Étant chanceux de manière continue dans le temps, il exerce cette activité profitable depuis plus de quarante ans. Aux meilleurs jours, les membres d'une équipe peuvent obtenir chacun entre 50 et 100 000 pesos (820 à 1640 euros), ou environ 150 grammes d'or par mois. Lower Loacan est plus riche car les montagnes regorgent d'or et de meilleur carat. Mes interlocuteurs soulignent ainsi que ces familles ont toutes leur propre voiture. Dans le Lower Loacan, dans la mine d'Antamok, à Luneta, les mineurs obtiennent une moyenne de 120 grammes d'or par mois, vendu pour 2100-2200 pesos le gramme. Les meilleurs mois ils ont jusqu'à 180 grammes, pour un maximum de 400 000 pesos (6540 euros). Comme nous l'avons vu au chapitre 1, cet écart de richesse entre le Lower et le Upper Loacan est peut-être à l'origine du conflit et des jalousies entre les membres de ces deux zones.

Pour devenir riche (*baknang*),⁶¹ il faut être généreux. De ce point de vue, qu'on soit riche ou pauvre, la générosité se mesure en partageant ce que l'on possède avec les vivants et les morts. Ces dons peuvent être des offrandes d'alcool, de vêtements, de porcs, ou de monnaies dans les rituels, d'hospitalité, de repas et de boissons, etc. Selon les Ibaloy, les gens deviennent riches en donnant plus que les autres. Il s'agit donc d'emblée et dans un premier temps de donner et de redistribuer tout ce qu'on reçoit.

Toute personne, qu'elle soit propriétaire de mine ou non, peut être chanceuse et trouver de l'or. Le chef de la mine, même s'il ne travaille pas, gagne toutefois une part des gains de chaque tunnel et peut donc recevoir plus. Il y a ainsi une inégalité avérée entre les propriétaires et les non

⁶¹ Ce terme à l'origine ilokano, aurait été utilisé pour décrire les Ibaloy du 19^e siècle (Scott 1975, p. 220), après qu'ils aient adopté l'élevage de bovins, créant alors des différences de classe entre les *babaknang*, les riches, et les *abitog*, les pauvres (Scott 1979, p. 159 ; Tapang 2018, p. 95).

propriétaires. Ces derniers, ayant accès à moins de gains, sont aussi limités dans les rituels qu'ils peuvent faire. S'ils ne sont pas propriétaires de maison, ils ne peuvent pas organiser de rituels. S'ils n'ont pas de mine ou de *omma*, c'est le même principe. Pour ces personnes, le seul moyen de gagner de l'argent et de la chance est de travailler dans les mines et les champs des autres, et de participer à leurs rituels. Par la danse et la commensalité (viande et alcool), ils peuvent recevoir indirectement les dons des morts (cf. chapitres 8 et 11). Dans les mines, la hiérarchie est plus marquée que dans le *omma*. À l'inverse du jardin collectif, le tunnel est privatisé. Un chef contraint les autres de travailler pour lui. Les hommes lui versent un pourcentage des gains, et les femmes obtiennent une compensation salariale journalière, le *por dia*. C'est le boss de la mine qui a le plus de chance et le meilleur comportement (relation) avec les esprits, et c'est peut-être aussi pour cette raison que c'est lui qui a la délicate tâche de faire fondre l'or, de le *cook*.

Propriétaires et tenanciers

Avec l'arrivée de l'État et de son système foncier, de nouveaux types de relations apparaissent : celles qui lient des propriétaires terriens à des tenanciers. L'acquisition de ces statuts s'opère par l'achat, la vente ou le prêt d'une parcelle.

Un lot de terre n'est jamais possédé par les vivants qui le cultivent jusqu'à leur mort. Il peut toutefois être la propriété d'une personne qui en détient le titre foncier, et être transmis par la suite en héritage. Le propriétaire d'une maison se nomme un *maka baley*, celui d'un *omma maka omma*, et celui d'une mine *maka ossok*. Il s'agit en fait d'un occupant qui a hérité de la terre de ses parents. Ce statut donne à la personne la responsabilité de payer les dépenses des rituels qui doivent être faits dans sa maison ou son *omma*, et également, dans certaines séquences, de faire les gestes prescrits par le *mambonong* : danser en premier, par exemple (chapitre 8). Lors de tout rituel fait dans les prémisses de leur cour, ce sont ces derniers qui paient pour la plus grande partie des dépenses.

Ces terres titrées peuvent être cédées à des tenanciers — généralement des personnes qui n'ont pas de terre — qui, en cultivant une parcelle et en la transformant en *omma*, deviendront après leur décès des possesseurs, et la transmettront en héritage à leurs propres descendants. Seul un lot qui

n'a jamais été cultivé peut faire l'objet d'une transaction commerçante ou être passé à des tenanciers. Une terre qui n'est pas cultivée — qu'elle soit possédée ou non par un défunt — peut ainsi être occupée par n'importe quelle personne qui l'améliore et en fait un *omma*. De manière analogue, un *omma* qui est abandonné peut être repris en main par d'autres. On peut qualifier ce type d'occupation de *primus occupantis*, soit « the first to occupy the land by clearing it and investing some improvements ». ⁶² Les propriétaires, titulaires de titres fonciers acquis financièrement ou hérités, peuvent offrir un lot vierge à des membres de leur famille ou de leur clan qui n'ont pas de terre à cultiver ; souvent il s'agit de jeunes couples qui viennent de se marier. Ces derniers se voient attribuer le statut de tenanciers. Prill-Brett (1992, p. 14) rapporte que transférer de la propriété aux enfants avant la mort des parents est associé à une accélération de la mort, ou encore à « courtiser la mort » (*courting their death*). C'est aussi pour cette raison que de nombreux couples ibaloy dont les parents sont vivants n'ont aucune terre à cultiver, car ils n'ont pas encore hérité.

Les Ibaloy ne disposent pas de mot vernaculaire pour désigner un « tenancier », mais ils emploient souvent le mot anglais *caretaker*, soit celui qui maintient et prend soin du lot qui lui a été confié, cette fois pour un propriétaire et non un possesseur. Le statut de tenancier oblige une réciprocité qui peut prendre des formes variées. Dans les cas que j'ai pu observer, il s'agit généralement d'une forme de métayage, soit du don d'une partie des récoltes au propriétaire, ou encore de services à lui rendre.⁶³ Kurt (le cousin de Jazil) est lié à un contrat de tenancier avec les Tamang qui lui permettent d'habiter une de leurs maisons. Il est l'homme à tout faire de la famille, aidant au jardin, réparant les outils, les véhicules et la maison, travaillant aux projets de Jerson, etc. R. Barton (1949 p. 120-121) qui a étudié les Kalinga, remarque que le transfert de possession d'un bien, mais pas

⁶² L'anthropologue J. Prill-Brett distingue les populations qui pratiquent l'agriculture itinérante, où la possession est temporaire, mais exclusive, jusqu'à ce que le sol soit épuisé de ses nutriments, de celles qui exploitent les produits de la forêt et « do not have strong attachments to the soil *per se* » (Prill-Brett 2003, p. 1-2). Cette dynamique est encore plus marquée chez les Blaan de Mindao où l'État est moins présent.

⁶³ Chez les populations des basses-terres, il est commun d'avoir des tenanciers qui logent gratuitement et prennent soin de la terre agricole ou de la maison d'une famille. Depuis les années 80, il existe un cas remarquable dans le cimetière nord de Manille, où vit environ un million de personnes dans des mausolées et des cryptes. Il s'agit d'une véritable ville miniature où on retrouve des services publics et des commerces comme dans une vraie ville. Des journalistes français ont suivi le quotidien d'un de ses habitants, Mario, qui occupe le caveau d'une famille contre un entretien régulier de la tombe et de sa « maison ». Il obtient un domicile en échange d'un contrat de concierge. Ces tenanciers tagalog effectuent un travail analogue à celui des Ibaloy : ils occupent temporairement la terre d'une famille et prennent soin de leurs ancêtres. C'est aussi un contrat de concession à durée déterminée : cinq ans, soit le temps nécessaire pour qu'il ne reste que des ossements, que la transformation du défunt soit achevée. Puis, ces restes humains sont transférés ailleurs, ou parfois jetés. Voir le reportage : <https://www.facebook.com/watch/?v=348782637222620>.

du titre de propriété, est la plus ancienne forme d'hypothèque (époque de l'ancienne Babylone) qu'on retrouve encore dans les systèmes légaux modernes sous le nom de « antichrèse ». La position et les obligations qui incombent aux tenanciers renvoient à une forme d'esclavage datant du commerce de l'or, propre au statut du *bagaen*, soit « celui qui est envoyé », ou encore « celui qui est chargé de faire des corvées ». Aujourd'hui, ce terme fait référence à un travailleur rémunéré, aussi appelé un *por dia* (de l'espagnol, « par jour »), renvoyant à son salaire journalier. Les *por dia* sont généralement issus de familles moins nanties et, n'ayant aucune terre à cultiver, ils doivent travailler pour les autres. Il s'agit le plus souvent de jeunes hommes célibataires qui travaillent dans les mines ou les *omma* de familles plus aisées, ou encore comme main-d'œuvre pour des compagnies minières. L'esclavage fut interdit par les Américains en 1911 (cf. Scott 1991 ; Bagamaspad et Hamada-Pawid 1985). Selon W.-H. Scott (1974, p. 184-187), pendant la colonisation espagnole les mines d'or étaient des propriétés individuelles transmises de génération en génération, à l'exception des exploitations minières de placers (orpaillage) qui étaient considérées comme des espaces communs, comme ce fut le cas le long de la rivière Agno qui délimite la frontière est du barangay (voir aussi Bato 2023, p. 7-8). À Loacan, les mines d'or sont également transmises en héritage.

Les personnes qui n'ont pas de terre sont limitées dans leurs échanges avec les défunts. Elles n'ont pas les moyens d'organiser des rituels, soit de redistribuer, et d'obtenir de la chance, source de prospérité. Le cas des Tamang (mais aussi celui analogue des Magapin, ainsi que de Lolo Edward et Lola Margarita) est typique (chapitre 3). Les parents de Jazil ont hérité d'un tunnel minier à Kalabkaben, mais pas d'espace agricole où cultiver et construire leur maison. Ils ont été tenanciers d'un petit lot pour construire une maison et cultiver un *omma* à Blue House, sur une parcelle titrée au nom d'une tante propriétaire. Ayant amassé un capital important, ils sont devenus propriétaires d'un titre foncier en achetant un espace inhabité à Tekkong, où ils ont construit trois maisons et aménagé un jardin. Aucune tombe ne se trouve sur leur terre, mais lorsqu'ils seront enterrés sur ce lot, ils en deviendront les possesseurs, et leurs enfants hériteront chacun d'une maison et d'une partie du *omma*. La sœur Jonalyn a été adoptée, mais elle ne recevra ni maison ni terrain, son héritage étant son éducation. Les Tamang ont transféré leur ancienne maison dans laquelle ils ont installé les grands-parents et le cousin Kurt qui, célibataire et sans héritage, s'y est installé en tant que tenancier. Ils ont abandonné leur ancien *omma* qui est trop éloigné, et ont redonné la terre à son ancien propriétaire. Dans le cas de Lolo Edward et Lola Margarita, ils n'ont pas acheté leur lot,

ils sont restés des tenanciers toute leur vie. À leur décès, lorsqu'ils seront enterrés sur cette terre, leurs héritiers deviendront les occupants. Le contrat de tenance est donc temporaire. Toutefois, sur le long terme il permet aux Ibaloy de transmettre ces terres à des descendants, peu importe s'ils ont acquis la terre en tant que propriétaires ou tenanciers, et donc de créer une relation asymétrique entre des possesseurs (ancêtres fondateurs) et des occupants (chapitre 5). Ce cas de figure peut devenir complexe si ceux qui détiennent le titre de propriété du lot revendiquent leur parcelle. Il s'agit là d'un vide juridique entre les deux systèmes de tenure foncière. Le barangay et les aînés sont sollicités pour être juges du litige et trouver une solution (chapitre 2). Lolo Fermin constate que les règles de la transmission de l'héritage changent et ne sont plus aussi rigides que par le passé :

If the land was inherited, we were not supposed to sell and divide it. Right now, it is very hard for us to settle [disputes] about land but at least we are trying to settle disputes slowly because we have the land survey. What I really remember was that we were not allowed to sell the land that was given through inheritance. That is why we did not finish our education—because we had no money and resources to support our education at that time. But now that we are learning, we can sell a piece of land as long as it is divided equally before we sell it. We are going to sell it for the good and for the future of our children who are studying. There were some people who finished their studies because their parents or grandparents sold a portion of their land. In the past, land that was obtained from inheritance could not be sold because the Elders wanted the land to be used forever by the future generation. But right now, there are some families and siblings who are fighting and quarreling because of the land they inherited from their parents and grandparents. I can say that, for now, it is better to divide equally the land before the parents die so that the children will not have problems in the future (Lolo Fermin vol. 3, p. 25).

Lolo Fermin remarque que certains préfèrent vendre la terre pour pouvoir offrir une éducation aux enfants, ce qui est aussi considéré comme un type d'héritage, une dette, que les enfants devront rendre en prenant soin de leurs parents après leur décès. Depuis le chevauchement des règles d'héritage avec le système de propriété foncière de l'État, la transmission et la division de la terre sont sources de conflit entre les héritiers (Prill-Brett 1988). Ces disputes sont dues à un brouillage

entre l'héritage qui lie des occupants à des possesseurs, aux titres fonciers qui, via le système étatique, contournent l'héritage et rendent certaines de ses fonctions obsolètes.⁶⁴

⁶⁴ Sur la transition des relations autochtones à la terre avec le système capitaliste, voir la très belle monographie *Land's End* de T. Li (2014) en Indonésie.

Partie 2. Posséder, descendre, habiter, transmettre. L'habitat comme totalité

Chapitre 5. Diviser et transmettre la terre : une relation asymétrique

Des inégalités économiques et de la stratification sociale

Les Ibaloy jouissent de conditions socioéconomiques confortables au sein des Philippines. Ils se comptent parmi les mieux nantis de la Cordillère. Chaque famille possède typiquement une maison, des terres agricoles, des poules et des cochons, des chiens et des chats, et au moins un véhicule motorisé. Si les Ibaloy étaient connus pour leurs grands ranchs aux 18^e et 19^e siècles (Prill-Brett 2003 ; Tapang 2018), peu d'entre eux se consacrent aujourd'hui à l'élevage intensif.⁶⁵ Mes interlocuteurs m'ont décrit les ravages que des troupeaux de bovins ont causé dans les jardins du barangay, inscrivant une sorte de traumatisme collectif dans les mémoires. C'est aussi pour cette raison que les terrains sont aujourd'hui protégés par des barrières en bois et en fil de fer. D'autres interlocuteurs justifient avoir arrêté l'agriculture à cause des destructions engendrées. Élever des animaux n'est pas considéré comme une profession. Tout le monde en a, et les mettent à mort presque exclusivement à l'occasion des rituels.

Mes interlocuteurs promulguent l'égalité sociale et économique dans leurs discours, ainsi qu'une importance capitale du partage de leurs biens et richesses avec leurs pairs. Dès l'enfance, on apprend à tout partager, qu'il s'agisse d'un repas ou du moindre fruit qu'on mange. Un ami ou membre du clan qui passe en visite est invité systématiquement à se mettre à table ou à boire du café ou du gin, et il est rare que ce dernier quitte son hôte sans un panier d'aliments de son jardin (voir chapitre 11). Pourtant, au-delà de ces gestes et propos, une disparité évidente des richesses entre les familles s'observe.

Les plus pauvres résident dans des maisons faites de bois, de tôle, et d'herbes *sap-sap* séchées. Ils sont souvent contraints de travailler pour les autres ou d'être métayers. Les plus riches habitent de grandes maisons en béton, en briques, et en tuiles. Ces demeures comptent des tables et des chaises en bois massif, un intérieur luxueux et des électroménagers modernes, comme un four ou une machine à laver, des appareils technologiques comme un iMac ou une télévision plasma, ainsi que

⁶⁵ Selon Eryln Alcantara (1991), à la fin du 19^e siècle, Benguet comptait 117 925 têtes de bétail, et les récits oraux mentionnent que les « cows outnumbered people » (voir aussi Tapang 1985).

des véhicules de luxe. J'ai rencontré des Ibaloy qui ont fait fortune dans des métiers très divers. Certains vendent des cactus partout dans le monde, d'autres élèvent des coqs de combat pour le *sabong* — le sport national —, d'autres sont agents immobiliers, chefs de mine d'or, ou encore travailleurs à l'étranger. Même les plus riches affichent toutefois rarement l'opulence. Les Ibaloy se félicitent pour leur vie sobre, que ce soit dans leur style vestimentaire, dans les plats qu'ils cuisinent, dans la décoration des habitations, etc. Ils préfèrent ainsi les couleurs unies, les goûts et les objets simples. Ils privilégient des valeurs de modestie, de pragmatisme, et de minimalisme, se démarquant des citadins et allochtones qui, disent-ils, recherchent le luxe, la couleur et l'originalité. Lolo Edward (vol. 2, p. 98) souligne à ce propos que les riches doivent rester humbles s'ils veulent garder leur statut. L'accumulation des richesses est vue d'un mauvais œil, et la communauté attend des plus riches qu'ils partagent plus que les autres. Dans le contexte rituel, ces valeurs s'inversent, et les Ibaloy n'hésitent pas à démontrer une sorte d'abondance excentrique, comme s'ils étaient prêts à tout donner pour honorer leurs ancêtres. J'y reviendrai au chapitre 8.

Si les Ibaloy revendiquent le partage, les familles de Loacan accumulent des fortunes qui varient considérablement. Les hommes et les femmes sont regardés de manière égale, et la division des tâches et des métiers est claire. Les deux genres ont accès à la propriété, à l'argent, et à l'autorité. L'héritage est équivalent. Les transgenres, eux, cumulent les deux rôles. Si les hommes s'enrichissent plus dans les mines d'or que les femmes, ces dernières voyagent et sont plus entrepreneuses, obtenant des salaires en monnaies étrangères et des recettes profitables. Les personnes les plus riches du barangay sont des femmes qui ont une entreprise de vente de cactus qui opère à l'international.

La société ibaloy est marquée par une stratification sociale qui distingue les riches (*baknang*), des pauvres (*abiteg*), ce qui constitue une paire. Les premiers constituent une aristocratie basée sur la possession de titres héréditaires ou de richesses acquises, et qui agissent en tant que créculateurs des seconds, qui eux forment une catégorie de débiteurs sans titres. À mes connaissances, la classe moyenne n'a pas d'appellation, et constitue la majorité de la population. Selon Bagamaspad et Hamada-Paid (1985, p. 80) et Canilao (2011, p. 68), le commerce de l'or (et celui du bétail) serait à l'origine de la stratification sociale des Ibaloy.⁶⁶ Ce type d'économie pourrait aussi expliquer

⁶⁶ Ameda et al. (2011, p. 70) remarquent que les éleveurs de troupeaux ibaloy étaient riches parce qu'ils possédaient les animaux nécessaires aux rituels et tenaient ainsi les pauvres endettés à leur égard.

l'absence d'agriculture extensive irriguée (Canilao 2011, p. 69 ; Scott 1994b). Contrairement aux sociétés « sans classe », « contre l'État » (Clastres 1974, Scott 2009), « anarcho-grégaires » (Macdonald 2018), ou guerrières, les Ibaloy s'apparentent à des sortes de « petty plutocraties », car « their authority is localized, being extended by neither absentee landlordism nor territorial subjugation » (Scott 1979, p. 146 ; voir aussi Gaspar 2021, p. 27-30). La richesse est attribuée (transmise) et acquise par l'entremise des échanges avec les morts (chance et mines d'or, rituels, agriculture du *omma*, et soin des restes des ancêtres).

La plupart des couples mariés possèdent une maison et un lot à cultiver. De rares familles peu fortunées n'ont aucun jardin, et occupent un lot qui ne leur appartient pas. Pour les plus pauvres, s'ils n'ont pas de terre, ils sont souvent contraints de travailler dans les champs et les mines des premiers sur le régime du *por dia*, une expression qui renvoie à leur salaire journalier. Ce qui définit la richesse, c'est la possession d'une terre, d'une maison et d'un jardin, et ainsi la capacité à transmettre un patrimoine à ses descendants. La pauvreté et la richesse sont liés aux ancêtres puisqu'ils transmettent leur patrimoine aux descendants, ou le cas échéant, ne transmettent rien ou pas assez. Le statut social continue après la mort, et les traitements funéraires varient en fonction de la richesse des ancêtres de chaque famille. Ainsi les plus riches ont des rituels funéraires plus long, des draps plus onéreux pour les inhumer, etc. (voir chapitre 9). Les riches portent des draps qui distinguent leur statut. Le drap *shindi* est employé pour les riches, le *sapaey* et le *kolebaw* pour les pauvres, et le *sinobel* pour la classe moyenne. De manière similaire, pendant le *tayaw*, la danse rituelle, les descendants doivent porter les draps qui correspondent au statut de leur ancêtre.

La richesse ne détermine pas l'autorité au sein du groupe, mais elle y contribue immanquablement. Les personnes riches sont capables d'organiser les rituels les plus somptueux, et donc d'obtenir l'appui le plus fort des ancêtres. Ils accueillent et commanditent les activités collectives des uns, ou paient les dettes des autres. Tous ces éléments contribuent à la création d'une image charitable, bienveillante, et autoritaire de ces « sponsors », et leur donnent des allures de Big Men. Ici, je suis la perspective de John Liep (1991) pour qui les Big Man, Great Man et Chief sont des types socio-politiques idéaux (qu'il représente sous forme d'un triangle) et co-présents, avec souvent un type qui est plus marqué dans une société donnée. Ils ne constituent ni une évolution sociale (Sahlins 1963) ni deux (ou trois) modèles distincts (Godelier 1991, p. 275-304). Chez les Ibaloy le statut social est transmis par les ancêtres. Il peut être perdu si les offrandes sont insuffisantes, ou être

attribué par l'accumulation de richesses, en devenant propriétaire ou ancêtre fondateur – en étant le premier à construire sa maison, cultiver un jardin, et nommer un lieu (chapitre 6). Le propriétaire (celui qui a hérité ou acheté un titre) d'une maison est appelé *maka baley*. Cette personne est considérée comme la tête (*toktok*) d'une famille puisqu'elle doit financer tous les rituels qui se déroulent dans les prémisses de son domaine. Les riches accumulent peu puisqu'ils doivent redistribuer en multipliant les échanges et en donnant plus que les autres, et diviser l'héritage de manière équivalente. Ces redistributions sont imaginées génératrices d'encore plus de chance et de richesses. L'idée étant que plus on donne aux autres, plus on s'enrichit. Mais pour pouvoir donner, il faut être capable de réunir les fonds nécessaires, et ainsi avoir déjà reçu de la chance des morts, qui ne s'obtient que par l'échange avec eux. Il n'y a donc pas de « dons » mais que des « échanges », puisque ces biens, cette chance, cette santé, et cette *diteng* sont toujours situés dans des chaînes de circulations et de relations entre humains et défunts qui ne s'arrêtent jamais. Cette logique est exprimée de manière encore plus forte dans le contexte rituel où plus une personne est capable financièrement de donner – parce qu'elle a été « chanceuse » et fait fortune dans le passé –, plus elle peut et même doit donner – redistribuer –, et recevra en conséquent plus de chance qu'une autre qui n'est pas en mesure de donner autant.⁶⁷ Le nombre et la qualité des offrandes est ainsi directement associée à la chance octroyée par les défunts. En d'autres mots, plus on est riche, plus on le sera, et plus on doit redonner aux vivants et aux morts. Toute personne se situe dans un cycle d'échange transgénérationnel qui le dépasse, puisqu'il a commencé par ses ascendants avant lui, et continuera après lui avec ses descendants.

Comme chez les Mangyan Patag (Luquin 2021), ce qui donne de l'autorité c'est avant tout le fait d'occuper la terre, soit d'avoir hérité ou obtenu les fonds pour acheter un titre, et donc d'être en relation avec des morts et des ancêtres, et d'avoir les capacités de faire des rituels. Les aînés qui sont avancés en âge (60 ans et plus), ayant accumulé de l'expérience et surtout cultivé une terre et veillé sur des morts, ont une autorité considérable dans la société. Les plus jeunes les respectent et les sollicitent régulièrement pour des conseils et des prises de décision. Le Senior Citizen Association, une association reconnue par l'État, constitue un moyen de garder une influence importante au sein du barangay. S'il y a encore quelques générations ils décidaient des mariages

⁶⁷ Ce paradoxe a été observé par Godelier (1999) dans sa critique des théories du don de Mauss et Lévi-Strauss. Il affirme que dans les sociétés non agonistes, d'une part, le don et le contre-don ne sont pas substituables l'un à l'autre et, d'autre part, les donateurs conservent la propriété de ce qu'ils donnent (voir aussi A. Weiner 1992). Ainsi, les partenaires de l'échange restent inextricablement liés par les droits et obligations réciproques établis par l'échange.

arrangés (*kalon*) et formaient des conseils d'ânés (*tongtong*), ils perdent progressivement leur autorité au profit des politiciens, comme le *kapitan* et de ses sept *kagawad* (conseillers), ainsi qu'un plus grand nombre d'individus travaillant pour la fonction publique. Grâce à la structure de l'État, ces personnes deviennent des preneurs de décisions et détenteurs de pouvoir, capables de contraindre les individus et le collectif. Pour devenir politicien, il faut être riche. En effet, pour être élues, ces personnes doivent afficher leur générosité et leurs capacités financière en sponsorisant des activités, fêtes, et projets collectifs, en se présentant dans les rituels et ainsi, en circulant dans tout le barangay. Ils se « montrent » en faisant circuler leur corps et leur nom. Ils offrent des cadeaux collectifs en écrivant leur nom sur les objets qu'ils donnent. Par exemple, le cadeau le plus commun est celui de chaises en plastique sur lesquels leur nom est gravé, afin que tous puissent voir et se rappeler du donneur. Alors que les leaders comme Jerson partagent sans espérer recevoir en retour, les politiciens donnent en imaginant qu'ils augmentent leurs chances d'être élus. Il y a là une contradiction avec l'idée que la redistribution des richesses doit se faire avec humilité, au risque de perdre sa chance. Comme les ânés, les politiciens ont de l'autorité, mais ils ne sont pas pour autant des leaders.

Toute personne riche ne possède pas nécessairement de l'autorité et du leadership. Alors que les leaders inuit doivent exceller dans la chasse et la connaissance du territoire pour aspirer à ce statut (Nooter 1976), les Ibaloy doivent financer des rituels dans leur maison et sponsoriser ceux de leur clan pour l'obtenir. C'est la chance – l'habileté à satisfaire les besoins des morts qui la donnent – qui permet à certains *baknang* d'être regardés comme des leaders. Jerson Tamang, le père de Jazil, est devenu riche et propriétaire grâce à la chance et l'or qu'il a trouvé. Il possède les caractéristiques d'un leader. Pour désigner un leader, les Ibaloy emploient les termes de *ama* (père), de *toktok* (tête), ou de *tongaw* (assis), des images qui évoquent (généralement) les traits d'un propriétaire de maison (*maka baley*), soit un homme assis, en position hiérarchique, à la tête de sa famille (voir les chapitres 6 et 12). Les politiciens emploient cette image en s'asseyant comme les ânés dans les rituels et les événements collectifs, mais ils ressemblent en fait plus à des imposteurs, ne possédant pas toujours du leadership (cf. chapitre 12). La richesse et le statut ne permettent donc pas à eux seuls de qualifier une personne de leader, il faut, en plus, avoir de la chance (*ekasat*).

La société ibaloy est cognatique et hiérarchisée, mais les femmes ne sont pas « échangées », l'héritage étant partagé également avec tous les enfants, et transmis par le père ou la mère, en

fonction de celui qui a le nom et le titre. Une stratification sociale s'établit en fonction de la richesse et de la propriété héritée des ancêtres, mais également par le financement de rituels, ainsi que le maintient d'une terre et de restes humains. Si la population augmente, la terre disponible, elle, diminue, et par l'augmentation de la rareté de la terre, il y a là vraisemblablement un processus qui porte la société vers l'inégalité, soit à des relations asymétriques.

Le *tawid* ou la division de l'héritage et l'équivalence foncière

Lorsqu'un couple décède, leurs terres (agricoles, minières, et résidentielles) sont partagées également entre tous les enfants et petits-enfants qui ont été élevés par les parents et ont contribué aux dépenses de leurs funérailles.⁶⁸ Contrairement aux 'holder-heir' LoDagaa du Ghana qui « sacrifient » des pour hériter des ancêtres (Goody 1962), chez les Ibaloy le paiement au mort peut être vu comme une dette de vie que les enfants doivent rendre à leurs parents. Seulement après que les funérailles ont été payées par les héritiers, ces derniers peuvent occuper et cultiver les terres de leurs aïeux. S'il arrive que les enfants n'aient pas l'argent pour payer les funérailles, un membre de la famille ou du clan peut acquitter la somme à leur place, mais c'est cette personne qui héritera des terres du défunt. Cet héritage est appelé le *tawid*, un mot qui désigne aussi « ce qui est passé à la prochaine génération ». La répartition de ce patrimoine⁶⁹ prend en compte la superficie et la qualité agricole ou minière de chaque terrain, sa localisation, son accès à une source d'eau, à une route, etc. En règle générale, les enfants prennent le nom (*ngaran*) du parent biologique ou adoptif duquel ils héritent. Ce n'est pas la filiation biologique, mais la transmission de l'héritage qui permet à un groupe humain de revendiquer descendre d'un ancêtre fondateur, généralement le premier habitant d'un lieu, en portant son nom et en prenant soin de sa terre. Selon Ameda et al. (2011, p. 318), le mot *ngaran* serait employé par certains Ibaloy pour désigner un titre foncier : « *Anak to 'y*

⁶⁸ Lors de ce rituel — le *aremag* — qui se déroule sur plusieurs jours, un grand nombre de cochons sont mis à mort, des ensembles complets de vêtements et chaussures sont offerts, et de l'alcool de riz ainsi que du gin sont consommés et partagés avec les morts. Ces offrandes (*am-am*) sont transportées par le défunt, et l'accompagnent dans son voyage postmortem jusqu'au Aponan où il utilisera ces ressources pour combler ses besoins quotidiens dans ce nouveau monde. Voir chapitre 9 pour une description complète de ce rituel.

⁶⁹ Selon le dictionnaire en ligne CNRTL, ce mot est défini par l'« Ensemble des biens hérités des ascendants ou réunis et conservés pour être transmis aux descendants » (<https://www.cnrtl.fr/definition/patrimoine>). Bien que l'étymologie ecclésiastique du 12^e siècle de ce mot évoque une tendance patrilinéaire (« opposé au matremoine ») du legs, il me faut ici préciser que le patrimoine ibaloy peut être transmis aussi bien par le père que par la mère.

maka ngaran », soit « His son is the one who has title (to the land) ». La terre est ainsi inextricable du nom de l'ancêtre transmis lui aussi de génération en génération.

C'est le plus souvent le benjamin qui hérite de la maison et de la cour où sont enterrés ses parents. C'est son héritage pour avoir pris soin d'eux jusqu'à leur décès (Lolo Melanio vol. 3, p. 24). Les *naski*, ceux qui sont mariés et vivent dans une autre maison, héritent chacun d'une part du *omma* ou de la mine s'il y en a une. Ils ont eu plus de temps pour travailler, réunir des fonds, et construire leur propre demeure. Les nouveaux mariés peuvent choisir d'habiter dans la maison des parents de l'époux ou de l'épouse, en fonction de la terre disponible. La résidence est donc ambilocale. Si les deux partenaires héritent d'une parcelle, ils doivent cultiver tous les lots hérités, même s'ils se situent dans un autre lieu que leur résidence. Il s'avère souvent qu'un seul membre du couple hérite d'une maison ou d'un *omma*. Lorsqu'ils ont de nombreux enfants, les parents divisent l'héritage en prenant en compte celui des époux et épouses de leurs enfants mariés. Selon Muller Bato (communication personnelle, 23 mars 2023), les parents donnent souvent une plus grande part d'héritage aux hommes, car les femmes « seront mariées », et pourront profiter du legs de leur époux.

Si l'héritage ne se fait normalement qu'au décès, certains parents transfèrent leurs terres au mariage de leurs enfants, pour qu'ils aient accès à un lot dès le début de leur vie conjugale. Les parents se réservent dans ce cas un lot appelé *penganan* (« lieu où on mange »), qu'ils utiliseront comme genre de sécurité sociale pour s'assurer une source de nourriture jusqu'à la fin de leur vie (Prill-Brett 1992, p. 14). Lolo Edward et Lola Margarita ont fait ce choix, laissant leurs enfants cultiver les plus grandes parcelles de leur *omma*, tout en s'occupant eux-mêmes d'un petit lot qui suffit à les nourrir. Pour les enfants adoptés, le paiement de leur éducation peut être considéré comme étant leur héritage, comme c'est le cas de Jonalyn, la sœur de Jazil. Puisqu'ils adoptent le nom des parents qui les élèvent, ils peuvent aussi obtenir une partie de leurs terres. L'héritage varie donc en fonction du nombre d'enfants et de la situation de chacun, y compris de leur partenaire.

Pour la transmission d'un *omma*, on divise tous les lots (*keddeng*) de haut en bas. Le benjamin reçoit la parcelle la plus élevée appelée *sajongpopan* (désigne la première rizière à recevoir de l'eau le long du parcours d'un système d'irrigation). Le second plus jeune hérite de la seconde partie la plus haute, jusqu'à l'aîné qui reçoit la partie la plus basse appelée *alintoyod* (désigne la dernière rizière à recevoir de l'eau). Lors de l'irrigation, les nutriments du sol et des plantes se déplacent et

traversent les parcelles de cette agriculture en terrasse, pour aller se loger dans les paliers en dessous ; ces marches sont interconnectées. Pour assurer cette circulation, le choix des plantes et leur agencement dans l'espace sont importants, et une coordination entre les enfants est attendue. Une terrasse en santé apportera des nutriments et contribuera au développement des marches plus basses. Il est donc important que chacun veille à bien entretenir sa parcelle, en la nettoyant, en l'arrosant suffisamment, et en maintenant solidement les bords appelés *teneng* (constitués de pierres ou de terre battue) qui soutiennent chaque lot. Acabado (2015, p. 59) remarque chez les Ifugao que le contrôle de la vermine (par l'ignition et l'inondation) des rizières doit être coordonné entre tous ceux qui partagent une même montagne, autrement les insectes ravageurs et les rats iraient simplement dans le lot voisin (voir aussi Lansing et Kremer 1993). Cette chaîne renvoie à l'héritage de la terre partagée entre tous les descendants qui devront rester unis pour réussir. La saison des typhons (juin à novembre) met chaque agriculteur de l'*omma* au défi puisque les terrasses trop faibles risquent de s'affaisser, mettant en danger les parcelles en-dessous et au-dessus, et menaçant ainsi le travail collectif. En raison du surpeuplement, du terrain accidenté, et de la multitude des jardins côte à côte, ou encore de la pauvreté et des dettes, dans la pratique l'aménagement et la division des *omma* est plus complexe, et certains enfants se retrouvent même sans héritage. Malgré ces disparités d'accès à la terre, les Ibaloy mobilisent un esprit d'entraide, en particulier avec les familles en difficulté. Il est très commun que celles n'ayant pas accès à un lot reçoivent une parcelle inoccupée et appartenant à un autre membre de la famille plus fortuné. Le plus essentiel est que chacun contribue activement à prendre soin de ses défunts.

Les funérailles, les naissances et les mariages remettent en question la division de la terre, faisant que l'occupation des descendants n'est jamais garantie. La terre est occupée par les humains qui transmettent le nom de leurs ancêtres. Contrairement à l'héritage qui demeure au sein d'une même lignée, d'un même nom, les humains, eux, circulent. Ils peuvent être adoptés, prendre le nom d'un ancêtre, changer de nom, etc. On pourrait avancer que dans ce système ce sont les enfants, et non les femmes, qui sont échangés.⁷⁰ Bien sûr, le mariage (échange des hommes comme des femmes) permet de construire des alliances. Il n'y a toutefois pas de compensation matrimoniale comme chez les Blaan, ni de dot. La résidence est ambilocale et la filiation est indifférenciée (système

⁷⁰ À moins que l'équivalence de l'héritage ne cache un autre processus, comme celui du rééquilibrage de l'inégalité fondamentale de la beauté. Sur cette piste, qu'on peut qualifier comme étant le « point de vue féminin de l'alliance », voir Laurent (2010)

cognatique), un trait commun aux sociétés de la région (cf. Blust 1980a ; Macdonald 1987 ; Fox 1993). C'est l'héritage qui détermine la résidence d'un couple et le nom qu'ils prennent et transmettront à leurs propres enfants. Le *tawid* permet ici de résoudre l'inégalité fondamentale de l'accès à la terre. L'objectif du système est de créer les conditions pour que chaque personne puisse cultiver un lot, que ce soit celui de ses parents, de ses beaux-parents, ou d'un membre du clan.

Prendre soin des morts

Une bonne récolte est considérée être le fruit de la chance octroyée par les morts lorsqu'ils sont satisfaits des soins prodigués par leurs successeurs. Cette réciprocité est espérée des seconds après que les premiers ont obtenu la *diteng*, un état de bien être absolu et d'équilibre, absent de tout maux ou trouble.⁷¹ Lorsque les défunts en ont fait l'expérience, les vivants peuvent jouir à leur tour de la *diteng* et de récoltes abondantes. Inversement, la malchance (*eseng*) s'abat sur ceux qui n'ont pas répondu aux requêtes de leurs ancêtres, retardant le développement des plantes et la croissance des animaux domestiques, appauvrissant les vivants, et affaiblissant leur santé.

Pour s'assurer de la *diteng*, les héritiers doivent participer aux coûts des rituels post-funéraires destinés à subvenir aux besoins des ancêtres dont ils prennent connaissance à l'occurrence de rêves, de maladies, ou de possessions (*shepo*). Ces requêtes donnent lieu à plusieurs rituels, comme les anniversaires postmortem annuels, ou encore le *késheng ja waray batbat* lors duquel les humains exhument les restes de leurs ancêtres, et leur font des offrandes en biens et en argent (voir chapitre 10). Dans des cas plus rares, les défunts peuvent demander un paiement supplémentaire pour l'occupation de leur terre. Lolo Edward se souvient par exemple de son oncle qui rêvait à répétition de son père décédé lui disant : « You should leave this land because we will live here » (vol. 3, p. 29). Pour apaiser les morts, les vivants doivent les « payer » à l'occasion de rituels comme le *debbon* ou le *kasikas*, en offrant un cochon ou un chien, de l'alcool, des vêtements, et de l'argent. Lolo Edward (vol. 3, p. 49-50) remarque que si les morts apportent de la chance au *omma*, ils doivent être remerciés par un rituel, « If you are working and you have luck in the garden, you must

⁷¹ La *diteng* s'obtient, mais peut également manquer. Elle demeure tant que les défunts sont satisfaits, et disparaît si leurs besoins ne sont plus subvenus. Voir chapitre 7 pour plus de détails.

perform a ritual (*menoken*) so that you will be given luck by your own ancestors' spirits ». Accepter cette chance oblige à redonner immédiatement au défunt : cochon, monnaie, alcool et tabac. Si les morts donnent lorsqu'ils sont satisfaits des offrandes et du traitement postmortem qu'ils reçoivent, les humains sont eux obligés de donner à chaque fois. Ils avancent les dons et redonnent dès qu'ils obtiennent de la chance.



Figure 79. Vêtements, chaussures, draps, monnaies, tabac, bières, gin, vin de riz, sodas, et cochons offerts lors d'un rituel. Sabkil, février 2018.

Les *omma*, jardins, sont donc marqués par des transformations, puisqu'ils font le lien entre des générations d'humains, vivants et morts, et qu'ils sont un terreau particulièrement fertile pour l'expression de la *diteng*. C'est aussi en haut des *omma*, dans les cours des maisons, que se situent les sépultures des morts. Et, comme pour les terrasses dont les nutriments circulent vers le bas, je ne peux m'empêcher de voir ici une analogie avec ces cadavres qui se décomposent lentement dans le sol, imprégnant la terre du *omma*, et les bénédictions que les morts accordent à leurs descendants via leurs récoltes. Ce point peut être mis en comparaison avec les pratiques de plusieurs populations Anga de Papouasie–Nouvelle-Guinée qui « assoient » leurs morts au-dessus de leurs jardins, laissant leurs restes pourrir lentement. Les sépultures (*dobok*) agissent ici comme des « marqueurs de l'espace » (Vuilleminot 2018), montrant de manière tangible l'appartenance d'une terre à une succession d'ancêtres partageant un même nom, protégeant ses occupants qui doivent veiller aux

bons soins de leurs aïeux enterrés là. Comme en Nouvelle-Guinée, ceux qui consomment la nourriture qui pousse sur une même terre peuvent être considérés comme des parents (Weiner 1982, p. 27). Nourrir la terre est inextricable du nourrissage des humains, du partage des fluides et substances corporelles humaines et non humaines, et ainsi d'un recyclage des principes vitaux. Comme nous le verrons au chapitre 6, les restes de naissance ainsi que les restes de décès sont enterrés dans la cour des maisons, au-dessus du *omma*. Comme ces corps se décomposent au-dessus des jardins cultivés, c'est comme si les morts nourrissaient les vivants. En faisant disparaître leurs restes, les nouveaux défunts fertilisent la vie et se transforment. Absorber les fruits du jardin nourris des cadavres des ancêtres et de leurs bénédictions, permet de créer des liens de parenté, et d'obtenir une « identité de substance » avec eux (Bonnemère et Lemonnier 1992, p. 135 ; voir également Strathern 1973 ; Hallam, Hockey, et Howarth 1999 ; Costa 2017).

Lolo Marcial (vol. 4, p. 112) résume sa philosophie de la mort : « life is not about money because we cannot bring money when we die. We are all rich in the place where we will go. We won't need a spouse when we are there ». Pour Lola Carmen (vol. 4, p. 113) cependant, la mort est loin d'être bonne et assurée pour tous : « For me, the life after death is not always good because there were *kedaring* who will come back and ask something from us ». Pour achever leur transformation, les *kedaring* ont besoin, comme de leur vivant, d'un grand nombre d'objets et de nourriture. À cet égard, Lola Carmen relate l'histoire d'une jeune fille dont le père décédé l'a possédée, afin de demander l'offrande d'un nouveau buffle d'eau (carabao), afin de remplacer l'ancien devenu trop vieux :

In the morning, we heard a loud sound inside the house and I asked, "Why is it that there was a loud sound? What is that noise?" Someone told me, "You go inside and see Maring because she is inside. She was possessed." I went inside the house, to her room, and I saw that she is not in her normal state. I asked her, "Why?" She said, "Where is Siril?" I sent someone to fetch Siril. Then, he asked, "What do you want?" The *kedaring* told him, "I told you to buy an animal with horns." He was referring to a carabao. Siril answered him, "You brought your own carabao when you died." The *kedaring* answered him back, "Yes, but we always used it there and it was old. You have to change the carabao for a new one so that we will have something to use again." Siril said, "Oh really?" I thought to myself, "I thought that if we die, we will have a good life in the place where we will go." I thought to myself

that why do they need to use a carabao there to support their life, to buy their own food. That is how I learned about the life after death. When we die, we don't expect that we will always have a good life (Lola Carmen vol. 4, p. 112).

Par la possession (*shepo*), Lola Carmen a appris que ses ancêtres continuaient d'avoir des besoins, et ainsi que la vie postmortem ressemble à celle des humains confrontés à l'adversité, comme si la mort constituait un monde parallèle à celui des humains. Lola Carmen suggère également que les plantes que les humains cultivent sur la terre de leurs ancêtres sont celles que ces derniers consomment dans leur lieu postmortem. Ainsi, les personnes riches contribuent à rendre la vie plus aisée pour leurs défunts, mais l'inverse est également vrai des morts dont les enfants sont pauvres.

Après le décès des parents, l'héritage de la terre implique de nouveaux devoirs. En effet, loin d'être séparés à jamais de leurs aïeux, les enfants, puis les petits-enfants, doivent continuer à prendre soin de leurs terres et de leurs restes humains, et ce, jusqu'à ce qu'ils deviennent des *kaapooan*, des ancêtres transformés, et donc, en tant que descendants, jusqu'à leur propre mort. Les vivants demeurent ainsi en situation d'échange avec leurs défunts au cours de toute leur vie. La transmission de l'héritage (et l'occupation d'un habitat) donne lieu à la relation d'échange entre des morts et des vivants. Ces deniers pourront subvenir aux besoins des premiers en entretenant leurs restes humains.

Le terme *tinawid* désigne ceux et celles qui ont hérité, ou qui jouissent de l'héritage. Ce mot peut être également utilisé pour désigner des occupants, en mettant l'accent sur la relation qui lie des successeurs à leurs ancêtres via la terre. Jazil précise, « nous utilisons surtout le terme de *tinawid* (« ce qui est hérité ») pour indiquer que nous sommes celui ou celle qui a hérité de cette terre, et non celui qui la possède ». Ainsi les héritiers se définissent d'abord par leur relation de descendant. Lolo Fermin (vol. 3, p. 25), un aîné et officier du barangay, explique que la terre héritée ne peut pas être vendue, puisque cela reviendrait à priver le défunt possesseur de son bien – de sa relation avec des descendants. La terre héritée doit être cultivée par toute la descendance et ainsi demeurer dans le même lignage. Dans la transmission de l'héritage, il se joue un rapport fondamental : celui qui unit plusieurs générations d'occupants et de possesseurs par le lien à la terre, en particulier au *omma*. Le *tawid* (héritage) constitue ainsi un genre de contrat d'assurance pour les aïeux qui s'assurent à la fois de leur bien-être (l'obtention de la *diteng*) pour la postérité, et garantissent un accès à la terre pour leurs descendants. Les *kaapooan* (les ancêtres possesseurs et le lien

intergénérationnel qu'ils entretiennent avec leurs descendants), et les *mangomma* (les agriculteurs qui veillent sur un lot confié par des ancêtres) constituent deux segments d'une relation asymétrique entre vivants et morts. Ces notions mettent l'emphasis sur des relations, plus que sur des statuts.

Kaapoan, les maîtres possesseurs

Les humains peuvent hériter, acheter des titres fonciers à l'État, et devenir *maka baley*, « propriétaire de maison ». Toutefois, ils ne considèrent jamais comme des « possesseurs » de la terre, mais plutôt comme des occupants en relation avec des *kaapoan*, des ancêtres possesseurs. Comme nous le verrons plus loin, ce rapport est asymétrique.

Prenons l'exemple d'un jeune époux dont les parents viennent de décéder. Dès ce moment, il devient occupant jusqu'à sa mort, prenant soin du lot qui lui a été confié, cultivant la terre, renforçant les bords de sa parcelle, creusant des tranchées d'irrigation, et ce faisant, marquant son empreinte sur cet espace. Il s'occupe également des restes humains de ses parents, enterrés en haut du *omma*. Au cours des années, il répond à leurs requêtes, leur offrant au sein de rituels s'étalant sur des décennies entières, de nombreux cochons, de l'alcool, du tabac, de l'argent, des vêtements, etc. Ayant fait le nécessaire, ses parents défunts font l'expérience de la *diteng*, et lui, aussi, jouit de cet état en plus de bonnes récoltes, de chance, et de promesses d'une longue vie prospère. Les restes humains de ses parents disparaissent peu à peu, et leurs requêtes aussi. Son contrat d'occupant tombe à échéance à sa propre mort. Remplaçant ses propres parents, il devient, avec son épouse, un *kedaring* (nouveau défunt). Un nouveau type de relation se développe entre lui et ses propres enfants. Ces derniers devront prendre soin de ses restes et cultiver sa terre, payant en quelque sorte la dette de vie qu'ils lui doivent pour les avoir élevés et leur avoir confiés un lot en héritage. Pour les successeurs, ils doivent d'une part assurer leur héritage conditionnel au bien-être et bien-devenir des défunts, et d'autre part préparer leur propre voyage postmortem, puisque c'est grâce à ce *omma* et à sa transmission qu'ils seront eux-mêmes à leur tour pris en charge par la prochaine génération d'occupants. Les vivants doivent prendre soin de leurs parents défunts, mais également des grands-parents et de leurs propres parents s'ils ont occupé la même terre, et ce jusqu'à ce que leurs restes

disparaissent, achevant la longue transformation des *kedaring* en *kaapoan*. Ainsi les vivants prennent souvent soin de plusieurs générations de *kedaring* à la fois.

Après leur décès, les morts continuent de porter le nom qu'ils avaient de leur vivant. Ils demeurent en relation d'échange avec leurs descendants. Ces défunts sont appelés les *kedaring*. Au terme de nombreux rituels d'offrandes et d'exhumation (chapitres 9 et 10), lorsque les besoins postmortem des morts ont été subvenus, que leurs restes ont totalement disparu, ils deviennent des *kaapoan*, des ancêtres transformés, laissant en quelque sorte la place aux prochaines générations de défunts qui peuvent être enterrés et faire l'objet des soins des descendants. Cette étape marque la fin des requêtes de l'ancêtre qui a atteint la *diteng*, cet état de bien être absolu absent de trouble, et qui n'a plus besoin des vivants pour continuer sa vie postmortem, tandis que ses propres descendants sont devenus *kedaring*. Plus aucune offrande individuelle ne leur est requise, et aucune réciprocité n'est attendue de leur part. Les Ibaloy continuent toutefois de les respecter et de les honorer régulièrement mais de manière collective, à chaque rituel. Lorsqu'il récite un *bonong*, le *mambonong* demande aux *kedaring*, les nouveaux défunts, de bien vouloir partager leurs offrandes avec les *kaapoan* qui en ont besoin. Tout comme les vivants, les morts continuent à échanger entre eux dans leurs lieux postmortem. Les morts deviennent possesseurs au terme de leur transformation en *kaapoan*. Ils sont « anonymes » car les vivants ont « oublié » leur nom – c'est ce qui disent mes interlocuteurs –, mais ils continuent de porter le nom de l'ancêtre fondateur qui est transmis de génération en génération. Ces maîtres possesseurs constituent une multiplicité d'ancêtres qui possèdent collectivement la terre.

Approfondissons désormais notre étude étymologique. *Kaapoan* est composé des mots : *ka-apo-an*. L'affixe *ka-* renvoie à un locatif, à un état d'être, ou à une relation réciproque. L'affixe *-an* est nominatif, locatif, ou verbal. *Apo* est à la fois un terme de parenté et un type de relation. Il désigne aussi bien les grands-parents et les ancêtres — les ascendants —, que leurs descendants, ou tout parent proche éloigné de plus d'une génération dans un sens ou dans l'autre, et ce jusqu'aux arrière-arrière-petits-enfants ou arrière-arrière-grands-parents (Ameda et al. 2011, p. 50). Les Ibaloy réfèrent tout particulièrement aux grands-parents et aux petits-enfants comme des *apo*. Cette notion met l'emphasis sur la relation entre au moins deux générations, et non sur un sujet individuel. *Apo* fait donc référence à la relation entre des générations qui ne se doivent rien directement. À cet

égard, on nomme aussi parfois les ancêtres *ap-apo*. Les *kaapoan* sont les *apo* transformés. Continuons.

Le Aponan, littéralement « le lieu des *apo* », est l'endroit où résident les morts.⁷² Le Aponan est le lieu final que les *kedaring* cherchent à atteindre. Pour y arriver, ils doivent d'abord passer par le Pulag (ou Polag), la deuxième plus haute montagne des Philippines (2 928 m), quelques mètres de moins que le Mont Apo, à Mindanao. Le Aponan ne peut être localisé par les vivants, mais avec l'influence du Christianisme, les Ibaloy substituent parfois ce lieu au *langit*, le ciel. Les missionnaires ont utilisé le second terme pour traduire le concept chrétien du paradis, mais ils n'ont pas réussi à effacer la croyance selon laquelle les défunts peuvent encore communiquer avec les vivants, voire retourner parmi eux pour exprimer leurs demandes. *Kaapoan* peut aussi se traduire par « ceux qui sont *apo* dans l'Aponan ». Chez les Ibaloy, il n'y a pas de maison commune des esprits comme dans de nombreuses sociétés à Mindanao, Bornéo, et en Indonésie (cf. Macdonald 1987 ; Waterson 1990 ; Carsten et Hugh-Jones 1995). Les morts résident dans des espaces communs où tous les ancêtres passent et convergent. Plusieurs origines sémantiques de *aponan*, *apoan*, sont possibles. Selon Ameda et al. (2011, p. 50, 182) ces termes sont reliés à *epon* qui désigne « to collect, gather, assemble in one place (as people, animals) ». Le *aponan* est un lieu de rassemblement. Le Pulag (ou Polag) renvoie lui à l'action de tomber ou de rouler vers le bas.

Le terme *dapoan* désigne le lieu d'origine, celui des ancêtres qui ont transmis leur nom. Le mot *dapo* est utilisé dans la conversation de tous les jours pour s'enquérir du dernier lieu visité par une personne : *dapoan mo ?* (« d'où viens-tu ? », ou « d'où arrives-tu ? »). C'est généralement la première question demandée à une personne que l'on rencontre. Cette phrase revient à demander : « de quel *apo* (ancêtre) viens-tu ? », dans la mesure où les humains habitent les mêmes maisons et cultivent les mêmes *omma* que ceux ayant appartenus à leur *apo*. En dernier lieu, l'*opo* est l'argent qu'offrent les vivants à leurs morts lors de chaque nouveau décès. En effet, chaque descendant qui a perdu un ou deux parents est dans l'obligation de donner un montant d'argent (variant généralement entre 50 et 500 pesos) aux funérailles d'un nouveau défunt — même si celui-ci appartient à une autre famille ou à un autre clan — qui le transportera jusqu'au Aponan pour l'offrir

⁷² Le monde des morts est à certains égards une sorte d'univers à l'envers. En rituel, offrandes et aliments sont dédoublés dans leur monde, transformés par la *dowag*, la vapeur de cuisson, ou portés sur le dos des cochons mis à mort (voir chapitres 8 et 9).

à l'ancêtre auquel il est destiné (voir chapitre 9). L'*opo* ne se transmet qu'entre parents défunts et enfants héritiers, soit d'une génération à l'autre.



Figure 80. À l'occasion des funérailles de Lola Victoria (défunte), Lola Linda lui demande d'acheminer l'*opo* qu'elle offre à ses propres parents décédés. Sabkil, février 2020.

Les *apo* (ascendants et descendants) proviennent donc du même *dapoan*, du même lieu où un *omma* est transmis et hérité de génération en génération. Pour qu'un *apo* descendant (humain, occupant) devienne un *apo* ascendant (*kaapoan*, possesseur), il doit entrer en relation d'échange avec son aïeul, en lui offrant biens et monnaies régulièrement, et plus particulièrement de l'*opo*. Dans ces termes, *apo* renvoie à la relation entre aïeux et successeurs via la terre qui est héritée. Cette notion est particulièrement marquée par la possession, puisque ce sont les ancêtres défunts qui transmettent la terre et ont besoin des vivants, les occupants, qui eux subviennent à leurs requêtes et espèrent hériter. Retenons ici que la racine *po* s'apparente à une relation intergénérationnelle asymétrique, et est liée à l'action de pourvoir à une entité en échange de sa protection. Aux Philippines, et de manière plus large en Austronésie, en particulier dans les sociétés organisées autour de parentèles bilatérales et de la filiation cognatique⁷³ la racine *po/pu/fu* (et ses quatre

⁷³ En Austronésie, ce type de société serait limité à la Péninsule Malaise, Java, Sumbawa, Bornéo, le Sulawesi, et les Philippines, ainsi que chez les Chamorro des Îles Mariannes (Blust 1980a, p. 223).

variantes : **ampu*, **empu*, **impu*, et **umpu*) désigne « ancêtre, seigneur, maître, possesseur/propriétaire » (Blust 1979 ; voir également la discussion des linguistes sur le texte de Blust 1980a). La racine *po*, présente dans *apo* et dans *kaapoan*, renvoie à la possession de la terre en tant que relation intergénérationnelle avec des descendants. Aux Philippines, Fox (1995, p. 49) observe que la racine **rapu* désigne « origine, source, base ». Ainsi, on retrouve l'idée que les *kaapoan* « les *apo* dans l'Aponan », constituent une source d'origine – ils sont les ancêtres fondateurs et les maîtres possesseurs de la terre –, et ayant complété leur cycle de *kedaring*, ils se sont transformés (voir aussi Fox 1988, p. 9). À cet égard, le terme *kapo* désigne un « commencement », et renvoie à l'idée que la mort est un nouveau cycle, un nouveau départ. Pour comprendre la précérence de ces types de sociétés, Fox (1995, p. 14-16) propose de s'intéresser non pas à la filiation, mais à l'origine, soit aux ancêtres (voir Wurm et Wilson 1975, p. 92-93 ; Barnes 1979). J'y reviendrai au chapitre 7.

Une relation asymétrique

Si la stratification sociale et le statut économique distinguent les familles et les individus, créant des inégalités, la division du *tawid*, de l'héritage – et la relation d'occupant à la terre qui lui est liée –, rééquilibre le système, permettant des équivalences entre les humains. Sur le plan de la propriété, à l'exception des plus pauvres, chaque famille demeure sur un certain pied d'égalité. Les familles mieux nanties comme celles plus modestes occupent des terres agricoles d'une étendue relativement semblable. Bien sûr, des différences sont à observer, comme l'accessibilité et la qualité de ces terrains : certains étant contraints d'exploiter des terres éloignées de la route et de leur maison, ou situées sur des pentes à pic ou sur une terre de mauvaise qualité. L'amélioration du lot est un travail essentiel pour obtenir le droit de l'occuper et de le transmettre à ses successeurs. L'abondance et la qualité des récoltes sont considérés dépendre du labeur humain et de la générosité des ancêtres. Ainsi, même une « mauvaise » terre peut rendre beaucoup si le travail est conséquent. Rares sont les familles qui occupent des terres plus vastes que ce qu'elles peuvent cultiver. Si c'est le cas, elles sont regardées avec mépris et jalousie par les autres, voire ostracisées. Pour mes interlocuteurs, l'important est de bien prendre soin de la terre qui est confiée par ses aïeux. Le lot doit assurer l'autosuffisance alimentaire d'une famille. Si une terre est trop vaste, celle-ci peut être

fractionnée, et les espaces non utilisés donnés à des proches qui n'ont pas d'héritage. Avec l'arrivée des titres fonciers au cours du 20^e siècle, de nombreuses personnes ont acheté des titres. Ces nouvelles lois ont provoqué des frictions en privant l'accès à la terre des personnes qui n'ont pas de titre. Le système se rééquilibre au sein d'un clan, et il est fréquent que des familles donnent souvent un lot non cultivé aux couples mariés qui n'en ont pas, comme cela a été le cas des Tamang avant qu'ils n'achètent un lot à Tekkong. Des contrats de métayage existent aussi pour venir en aide à ces personnes, en leur permettant de cultiver un lot sous conditions. Si la possession de titres est inégale, l'accès à la terre est en principe équivalent entre les Ibaloy. Lorsque des inégalités apparaissent, le réseau de parenté d'une famille permet aux couples sans titre d'occuper une terre de façon permanente, ou temporairement, jusqu'à ce qu'elle réunisse les fonds nécessaires pour acheter un lot. La richesse et la capacité à échanger, ainsi qu'à organiser des rituels, varie fortement entre les familles, mais grâce aux règles du *tawid*, les Ibaloy trouvent généralement le moyen d'assurer l'autosuffisance alimentaire aux nouvelles générations en leur léguant un lot ou en leur donnant un espace à cultiver. L'accès à la terre est un défi que chaque couple marié doit relever. À défaut de pouvoir occuper le domaine de leurs parents, un couple peut devenir tenancier sur un lot appartenant à un propriétaire, ou obtenir un titre foncier reconnu par l'État. Le danger qui menace tout couple est qu'à leur décès ils n'aient aucune terre à transmettre en héritage à leurs enfants. Cette situation met toute la famille dans une position précaire. Sans terre à occuper, les enfants seront incapables de cultiver pour se nourrir, d'échanger des produits du jardin, de gagner de l'argent, d'organiser des rituels, et d'obtenir de la chance. Par conséquence, ces derniers n'auront pas les moyens d'offrir suffisamment à leurs parents défunts qui risquent, eux, de ne pas obtenir de *diteng*, de connaître la pauvreté dans le postmortem, voire de ne pas se transformer du tout en *kaapoan*, et devenir des esprits errants incomplets (cf. chapitre 7). Le destin des générations humaines, vivantes et défuntes, sont intimement liés. La richesse, la chance, la vie, et la *diteng*, ne s'obtiennent que par des relations d'échanges avec les ancêtres de la famille, et qu'à la condition que les humains aient une terre à occuper.

Pour résumer, un héritier devient occupant lorsque son parent décède et qu'il est enterré dans une sépulture, normalement adjacente à la maison et au *omma*, et que les dettes et les dépenses des funérailles ont été payées (cf. Chapitre 9). Un défunt (*kedaring*) devient *kaapoan*, possesseur, lorsque ses restes humains ont disparus, après avoir lentement pourris et engraisé la terre, et qu'il ait atteint la *diteng* grâce aux rituels et aux offrandes humaines. Ce moment coïncide avec son

arrivée dans le Aponan, là où la communauté des ancêtres l'accueille. Désormais, plus aucun don individuel entre lui et les descendants n'est requis. Les humains honorent les ancêtres à chaque rituel, mais de manière collective. Devenir possesseur peut prendre plus d'une génération. Les *kaapoan* (possesseur) et les *mangomma* (occupant) composent deux parties d'une relation asymétrique entre vivants et morts où les uns subviennent aux besoins des autres, en échange de leur protection et d'un accès à la terre.

Cette dynamique a été observée par Daniel de Coppet dans le système de tenure foncière des 'Aré'aré (îles Salomon) qu'il commente dans un magnifique texte *Land owns people* (1985). Dans cet article, de Coppet discute la notion de hiérarchie (l'ordre engendré par la valeur) chère à Louis Dumont (1966), et offre une mise en pratique de sa théorie de l'englobement du contraire. Les prémisses de ce système commencent ainsi :

Le peuple 'Aré'aré ne possède pas la terre. La terre possède le peuple 'Aré'aré. La terre appartient aux hommes et aux femmes ; ils sont là pour prendre soin de la terre (de Coppet 1985, p. 81).

Ces deux phrases traduisent le point de vue de l'individu qui possède la terre, mais également le point de vue holiste où la terre possède les humains. Cette observation éclaire les relations des Ibaloy à la terre, et elle est valable pour une multitude de peuples autochtones, bien au-delà des Philippines. La distinction de possession se fait ici non pas avec le pronom possessif, mais avec le préfixe : les humains occupent la terre, car ils sont à la fois les *mangomma*, les occupants qui s'occupent d'un *omma* qui leur a été confié, et les *tinawid*, ceux qui ont hérité d'une parcelle (cf. Keen 2013). Les morts possèdent la terre puisqu'ils en sont les *kaapoan*, les ancêtres qui ont cultivé le lot toute leur vie, et la transmettent en héritage à leurs successeurs. Ascendants et descendants sont donc liés par une relation asymétrique qui englobe une part d'autorité, d'échange et de transformation. Les défunts assurent la satisfaction de leurs besoins postmortem, le bon traitement de leurs restes, l'obtention de la *diteng*, et leur transformation ultime en *kaapoan*, en ancêtres, forme sous laquelle plus aucun contrat d'échange (i.e. de relation interpersonnelle) n'existe. Les humains obtiennent de leur côté un accès à la terre, de la chance et une bonne vie, ainsi qu'un héritage à transmettre à leurs propres enfants, pour perpétuer ce cycle transgénérationnel.

Dans le monde austronésien, le possessif peut s'inverser et « englober son contraire ». Daniel de Coppet conclue :

In our effort to understand this Melanesian land tenure system, we have not encountered simple paradox and contradiction, but rather the hierarchical formula: ‘the encompassing of the contrary’. The superior level of value corresponds to the totality and stresses that land owns people, this principle encompassing people’s right to own land. We have found also that the twofold demonstration comes full circle in a rather peculiar fashion. The hierarchy of values is firmly established in one unceasing circular movement embracing what Westerners separate: life and death. The precept is not only reversed, but this reversal is made possible by the fact that, in the global life cycle of the society, the living recognize the supreme value of the ancestors and partake thereof (de Coppet 1985, p. 88-89).

La possession et l’occupation de la terre s’insèrent dans une conception circulaire de la vie et de la mort où le second principe englobe le premier. Ainsi, aucun paradoxe à dire que les Ibaloy s’approprient la terre, et que la terre (ou plutôt les ancêtres) possède les humains.

La possession appelle à une complexité qui dépasse le concept naturaliste de la propriété définie comme impliquant « que la personne est une entité à laquelle les choses sont externes » (Strathern dans Barraud 2010, p. 138 ; voir aussi Strathern 1984 ; Barth 2000). Chez les Ibaloy, elle évoque les notions d’une personne qui « prend soin de », qui « est responsable de », qui « veille sur » au nom d’une entité qui exerce une autorité supérieure, qui transmet, redonne, protège (Barraud 2010, p. 138-139), et peut également punir.⁷⁴ C’est en somme un *mangomma*, un occupant qui prend soin d’un *omma* au nom de son ancêtre possesseur. Pour Cécile Barraud (2010, p. 139) qui analyse les travaux de linguistes en Austronésie, les difficultés de traduction de ces concepts de possession ne viennent donc pas de leur polysémie, mais de ce qu’ils qualifient : des relations asymétriques d’autorité entre des êtres et des « choses ». Cette définition correspond bien à celle complexe de la racine *po* qui appelle à des relations analogues entre vivants et morts.

Chez les Mangyan Patag, E. Luquin (2004, p. 404, 2006, 2021) observe le double sens du terme ‘*āpu*, renvoyant aux ancêtres et aux petits enfants, mais également à une relation (asymétrique). Pour elle, le lien à la terre est avant tout une relation, pas une marque de propriété. Chez les Ibaloy, la notion de *apo* renvoie à ces mêmes idées, en particulier dans le transfert d’un patrimoine, d’un habitat, d’une terre. C’est cette relation qui relie la société et la divise en familles, et permet les

⁷⁴ Si les besoins des défunts sont ignorés, ils peuvent se venger des vivants en prenant possession de leur corps, ou en apportant la maladie et la mort (cf. chapitres 10 et 11).

échanges entre les vivants et les morts. Sans elle, les Ibaloy n'auraient aucune raison de prendre soin de leurs défunts. La relation asymétrique d'occupation-possession va au-delà d'un rapport de propriété, de filiation, ou d'héritage, puisqu'elle connecte des générations de vivants et de morts, et est génératrice d'une multitude de cycles de vie et d'échange, de pérennité.

La notion de propriété individuelle et aliénable, telle qu'amenée par l'État (cf. chapitre 2) est incompatible avec la possession (et l'occupation) des Ibaloy. L'idée de propriété — et du statut de propriétaire — inverse les paramètres de la relation. Elle empêche les ancêtres d'exercer leur autorité, puisque le titre foncier remplace leur fonction. Ce faisant, la propriété accorde à son titulaire toute la légitimité de sa présence et de son exercice sur la terre, sans assurer aucun lien à des ascendants ou à des descendants puisqu'il ne leur doit rien et que la terre peut donc être vendue. En somme, en plus d'être une relation, l'occupation ou la possession de la terre est une dette qu'on transmet, de génération en génération.

Chapitre 6. L’habitat, le cœur social et cosmologique

Habitants et résidents

Les Ibaloy emploient le mot *pamilja* (de l’espagnol *familia*) ou encore celui de *family*, pour désigner ceux qui demeurent ensemble dans une maison — à l’image d’un *domus* (cf. Scott 2017, p. 73) —, qu’ils soient consanguins ou non, alliés ou adoptés. En nabaloy, on les appelle aussi les *bobong*, littéralement la panne faîtière, ou le plus haut point d’une maison. Ce terme met l’accent sur le fait de partager le même toit, sans égard à la consanguinité, la filiation, ou l’alliance. Les Ibaloy de Tublay appellent eux la maison *bubung* (Afable 1975, p. 104).

Dans le contexte rituel, la « famille », ou les *bobong*, désigne tous les membres de la parenté de la personne ou du groupe pour lequel le rituel est fait : leurs parents, leurs enfants et petits-enfants, leurs frères et sœurs, oncles et tantes, cousins et cousines jusqu’au 4^e degré,⁷⁵ ainsi que leurs amis et alliés qui contribuent financièrement aux dépenses du rituel ou aident dans les tâches et l’organisation. Peu importe le lieu de leur domicile, toutes ces personnes partagent, le temps d’un rituel, un même toit, et sont donc considérées faire partie d’un groupe de *bobong*. Elles doivent cuisiner, mettre à mort les porcs, faire le ménage, mais surtout accueillir les convives et demeurer accroupis auprès des offrandes pour y boire et y manger en compagnie des morts. Une autre façon de distinguer ces personnes est d’identifier à contrario ceux qui n’ont pas d’obligations rituelles, n’offrent pas de cochon, ou ne contribuent pas aux dépenses ou aux tâches. Ces personnes appartiennent au groupe des convives, elles sont libres de se joindre au rituel, de manger et de boire à volonté. Elles doivent s’asseoir un peu à l’écart des offrandes, autour des *bobong* (voir chapitres 8 et 12).

Les Ibaloy utilisent le terme anglais de *clan* pour désigner tous ceux qui partagent un ancêtre fondateur (*kaapoan*) et un nom de famille (*ngaran*) commun. Les Ibaloy cumulent parfois plusieurs noms, et considèrent ainsi appartenir à plusieurs clans. Ces noms sont transmis par le parent qui

⁷⁵ De manière coutumière, c’est à partir du 4^e degré que des cousins ont la possibilité de se marier, bien que certaines exceptions mentionnent des cas de mariage après le 2^e degré, par exemple à Virac, un barangay voisin (Bato 2023, p. 19).

transmet un lot. Chaque année, les clans organisent une réunion à laquelle tous les membres sont conviés. Cet évènement est un moment clé pour choisir les personnes à soutenir pour les élections locales. Les ancêtres fondateurs construisent des clans – toutes les familles portant le même nom – dont les membres ont parfois des liens de parenté éloignés. Ces personnes considèrent qu’elles font partie d’un même réseau d’échange et de parenté, adressant les personnes de même génération par le terme de « cousin ». Au sein d’un clan, même si aucun lien proche de parenté n’est établi, le mariage est généralement prohibé.

Le 29 avril 2023, les Tamang ont organisé une réunion de clan sur le toit de leur résidence. L’affiche d’invitation retrace le nom des 12 descendants suivant l’ancêtre fondateur Pokingan (figure 81).



Figure 81. Affiche d’invitation des descendants de Pokingan.

En parlant des Ibaloy, j’utiliserai de manière générale le mot « famille », en référence aux notions de *bobong* et de *pamilja*, pour désigner les habitants d’une même maison, soit, en plus de la famille

nucléaire, tous les consanguins, amis, adoptés, invités, ou alliés qui y demeurent. Lorsque nous serons en contexte rituel, ce mot englobera un groupe plus large : celui des enfants, des frères, des sœurs, des parents, des grands-parents, et des alliés des personnes accueillant le rituel sous leur toit. J'ai observé que chaque clan possède ses propres pratiques, modifiant l'ordre et la succession de certaines séquences, utilisant des objets différents, ou employant des paroles et gestes spécifiques que leurs ont transmis leurs ancêtres. Dans les Verbatim, lorsque les aînés expliquent les pratiques et les rituels, ils le font toujours en mentionnant que c'est ce qu'ils ont vu et appris de leurs propres aïeux, montrant ici que les techniques et les usages sont ancrés dans une mémoire ancestrale, liée à un nom et à un lieu, et donc à un lignage.

Au quotidien, lorsque les Ibaloy s'adressent à une personne, ils emploient le terme d'adresse approprié à leur position dans le système de parenté : mon oncle, mon cousin, etc. Lorsqu'ils se réfèrent à des personnes qu'ils connaissent bien, mes interlocuteurs les désignent souvent en tant que « cousin », ou « oncle », même s'ils ne sont pas membres du même clan ou qu'ils ne vivent pas sous le même toit. Mes interlocuteurs considèrent les personnes qui habitent leur barangay comme étant tous membres de leur « grande famille ». La parenté — et les devoirs que cette notion implique — est large, et les nouveaux membres sont facilement intégrés. J'ai pu en faire moi-même l'expérience avec ma famille adoptive qui, le temps de mon séjour, m'a considéré comme un *bobong*.

C'est à partir de la résidence, et en particulier de son toit (*abong*, ou *atep*) et de sa panne faitière (*bobong*), que les habitants s'assemblent. Chaque habitat héberge un groupe de *bobong*, des personnes qui partagent un toit, entretiennent des sépultures, et cultivent un jardin.

Le barangay compte lui-même sa population par nombre de *household*, voyant dans la structure de la maison, l'unité sociale fondamentale (figure 82). Selon le recensement officiel, il y aurait un total de 1718 maisons, pour 2078 familles, et 7914 personnes.



Figure 82. Carte du barangay de Loacan divisé en villages représentés par des maisons.



Figure 83. Légende de la carte de la figure 82 agrandie.

Comme on peut le voir sur la légende à la figure 83, la carte identifie également le nombre d'enfants « perdus », malades, ou « normaux », ainsi que les femmes enceintes, et les familles dont le nombre de résidents excède cinq personnes. On peut remarquer l'importance que le barangay accorde aux ménages et à leur composition, et en particulier aux familles qui ont besoin d'assistance en raison d'un nombre trop élevés d'enfants, de maux ou de maladies. Il est commun pour les Ibaloy d'adopter des enfants des familles en difficulté, et la situation familiale est ainsi une affaire publique. Qu'il s'agisse du *tawid* (héritage), de l'adoption (*tagibi*), ou du mariage, les Ibaloy emploient plusieurs dispositifs pour rééquilibrer la société et s'assurer que chaque personne puisse jouir d'une éducation, d'un partenaire de vie, et d'un accès à la terre.

Le principe résidentiel et le mariage

Les Ibaloy tiennent leur ethnonyme des mots *i-* (affixe indiquant l'origine, surtout d'un lieu), et de *baley*, maison. Les *ibaley* sont littéralement ceux qui viennent des maisons. Ce terme désigne aussi le placenta, comme si la maison situait, par analogie, l'origine d'une personne. L'expression « *toway nay anakan mo?* », soit littéralement « où es-tu devenu un enfant ? », est fréquemment employée pour demander l'origine d'une personne. Cette phrase met l'emphasis sur la transformation de l'enfant dans une maison. L'enfant biologique ou adopté prend ainsi le nom et la succession des parents qui l'ont éduqué.

À leur mariage, un nouveau couple peut décider de construire une nouvelle maison. Le plus souvent, en attendant de réunir les fonds nécessaires, ils vivent dans le ménage de leurs parents ou beaux-parents, ou d'un autre membre de leur famille étendue. Ils y cultivent un lot de terre. La résidence est ambilocale, mais le choix des enfants porte sur le lieu qu'ils pourront cultiver. Le terme *inbaley*, du mot *baley* (maison), est utilisé pour désigner l'action d'épouser une personne, comme si le mariage était intimement lié au partage d'une même maison. Mes interlocuteurs m'ont expliqué que l'ordre du mariage des enfants est important. De manière générale, ils se marient dans l'ordre, de l'aîné au benjamin. Gliseria dont la sœur aînée est célibataire, répond souvent avec humour qu'elle ne peut pas chercher un partenaire tant que sa sœur ne s'est pas mariée. La notion d'habiter ne fait sens qu'en intégrant les trajectoires des femmes (ou des hommes) résidant dans leur famille

ou dans celle de leur partenaire, parcourant ainsi des lieux, des « pathways », s'attachant à un ancêtre fondateur ou un autre, et s'y enracinant.⁷⁶ Ainsi la résidence dépend de la division de l'héritage (*tawid*), donc de la trajectoire des personnes via des ancêtres biologiques ou adoptifs. Un hameau regroupe généralement des personnes qui ont hérité des mêmes ancêtres. Les enfants occupent donc souvent des maisons adjacentes à celle des parents. Les mariages suivent les mêmes logiques que les rituels puisqu'ils sont organisés dans la maison des parents qui accueillent le nouveau couple.

Les aînés ont vécu le *kalon*, le mariage arrangé, qui est aujourd'hui interdit par la loi. Dans cette pratique, les aînés se regroupent pour discuter du mariage et des partenaires possibles, en s'assurant, par exemple, que tous les enfants puissent avoir une part suffisante d'héritage. Une fois qu'ils ont pris leur décision, les aînés se rendent au foyer des deux enfants et leur proposent une boisson alcoolisée. S'ils la boivent, cela veut dire qu'ils acceptent le *kalon*, et les préparations peuvent commencer. Les Ibaloy s'adressent aux défunts, les *kedaring*, mais également aux *kabunian*, les divinités. Les aînés chantent à leur intention et leur demandent de la santé, de la richesse, et de la chance :

Look upon us Kabunian, give your blessings to this married couple

So that they will be healthy and wealthy

So that they will be lucky and rich

So that they will always be a couple until they became old

They will bear healthy children and they will have good life (Lolo Melanio vol. 3, p. 9).

J'ai observé que Jazil et ses amies portaient beaucoup d'intérêt aux récits de leurs aînées, les questionnant sur leur expérience vécue du *kalon*, le mariage arrangé. Si ces dernières, comme leur

⁷⁶ Une littérature principalement indonésienne s'est intéressée à cette idée de trajectoires de mariage, de « alliance paths » (Barnes 1974, p. 240 ; Forth 2001, p. 104-105), de « pathways » (Mckinon 1991, p. 124), de « mouvement » (Barraud 1990, p. 214), qui agissent comme des types de « métaphores » (Fox 1997, p. 16-17). Pour C. Allerton, les trajectoires du mariage ne sont pas que des images, mais bien des expériences vécues. Elle écrit chez les Manggarai, « once a married woman has reached old age, she will have become very much an 'insider' in her husband's village, such that when her own children marry, she does not travel with them, but stays behind to 'root' their journey » (Allerton 2004, p. 357 ; voir aussi Allerton 2013). Dans un contexte « patrilinéaire » et « patrilocal », la femme devient ici une véritable souche identitaire des enfants, un intérieur à l'habitat, par opposition à l'extérieur masculin. Chez les Ibaloy, si les trajectoires de mariage peuvent être faites aussi bien par les hommes que les femmes, la même opposition, et « souche », s'établit (cf. chapitre 7).

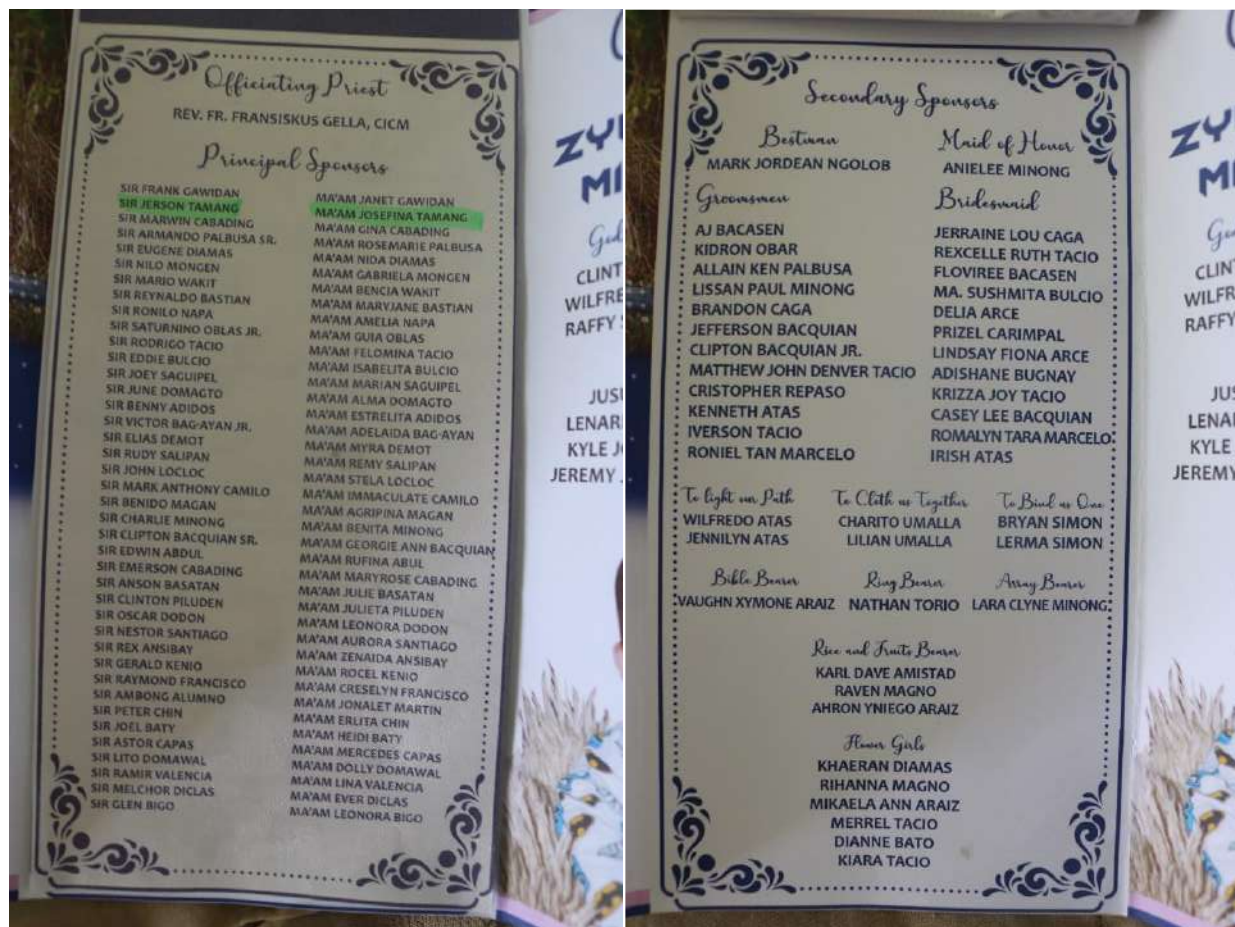
mari, ont rencontré de nombreuses difficultés dans leur vie conjugale, il en sort aujourd'hui un discours positif de cette pratique. Lolo Nardo témoigne :

In today's situation, the people marry anytime and anywhere, and there are couples who will separate afterwards. Even if the wife is pregnant, the husband can say that he wants to divorce, even if they were legally married. In the past, even if couples were made by kalon, they would last longer together. I can say that out of ten arranged marriages, only one marriage failed (Lolo Nardo vol. 2, p. 25).

Pour Jazil et les plus jeunes, il semble impensable pour eux qu'on leur impose un conjoint, et l'idée même les épouvantent ! Aujourd'hui chacun peut choisir son partenaire et il n'existe plus de règles aussi strictes que dans le passé. Jazil m'indique qu'il est avisé de se renseigner auprès de ses aînés afin de vérifier qu'il n'y ait pas de liens de parenté trop proches. Les partenaires doivent se situer au-delà du quatrième degré. Il est également préférable de choisir quelqu'un qui vient de loin. De cette façon, on a moins de chance d'être apparenté à l'autre, et on peut ainsi intégrer un plus grand nombre d'alliés (*kaising*), en intégrant une nouvelle famille au complet.

Les mariages ibaloy mobilisent plusieurs éléments culturels des mariages américains. Ils emploient une longue robe blanche pour la fille, et un costume avec cravate pour le garçon. Les mariés et les membres de leur famille, ainsi que des politiciens et des aînés, ont l'opportunité de prononcer un discours. La suite se déroule comme dans un rituel. Au moins un cochon doit être mis à mort, et généralement on en compte beaucoup plus. Lolo Nardo (vol. 2, p. 24) explique l'importance du cochon, se rappelant que dans sa jeunesse l'action de mettre à mort un porc était plus importante que l'obtention d'un certificat de mariage, "so that the marriage would be good and that they will not separate." Les tambours et les gongs sont joués, le *tayaw* est dansé, puis l'ensemble du groupe mange ensemble et repart avec les restes du festin. Comme nous le verrons au chapitre 8, ces sons permettent de convoquer les morts, et le mariage se fait donc en leur présence. Le mariage est entièrement public. Après le repas des *bakla* (transgenres) animent généralement une foule de jeux, jusqu'au moment du gâteau. Puis chacun annonce les cadeaux et l'argent offert aux époux. Les membres du clan et les amis invités décident à l'avance d'un montant précis qu'ils donneront. Des cartons d'invitation dans lesquels les noms des donneurs sont imprimés dans l'ordre du plus grand don au plus petit, circulent les semaines précédant le mariage. Lors d'une danse appelée « Money Dance », ces personnes donnent leur cadeau de mariage en cash, en plaçant l'argent dans les

cheveux du couple. Tout au long du mariage l'alcool coule à flot, et la fête se poursuit jusqu'au matin.



Figures 84 et 85. Liste des sponsors principaux (à gauche) et secondaires (à droite).

Les figures 84 et 85 montrent la longue liste des sponsors à un mariage. Les noms de Jerson et Josefina Tamang, surlignés en vert, sont en haut de la liste car ils ont contribué le plus.

À Loacan, les nouvelles générations ne veulent plus se marier jeunes. Les séparations sont de plus en plus fréquentes parmi les couples qui ne parviennent pas à s'entendre. Les aînés ironisent, rappelant qu'eux n'ont pas pu choisir leur partenaire, ayant été confrontés au mariage arrangé, le *kalon*, mais qu'ils ont appris à construire une relation conjugale, ne se séparant que très rarement. Pour eux, vivre ensemble est un processus d'apprentissage, d'adaptation et de résolution de conflits. Aujourd'hui, force est de constater le nombre important de jeunes adultes célibataires. De plus en plus d'Ibaloy se marient à un âge avancé. Ils demeurent longtemps dans la maison de leurs parents.

Ils travaillent et cumulent plusieurs expériences amoureuses, appréhendant un engagement permanent. Ils passent la plupart de leurs temps en groupe du même sexe.

Lorsqu'ils ne travaillent pas, les *balo dakey*, les hommes célibataires, discutent en mâchant des feuilles de bétel et de la noix d'arec, consomment du gin et des *demshang* (en-cas), en petit groupe. Les *mariket*, les femmes célibataires (désigne aussi la beauté féminine) passent plus de temps que les hommes à visiter les maisons des membres de leur clan et de leurs amis. Hommes et femmes ne se mélangent qu'à de rares occasions. Les groupes mixtes se joignent à l'occasion de rituels, de fêtes, ou d'activités collectives, comme des séjours touristiques en montagne ou en ville. Ces groupes sont bien souvent divisés en sous-groupes spécifiques au genre de chacun.

Comme chez les Jörai et les Kazakh, les femmes sont maîtres dans la maison (Dournes 1978, p. 25-27 ; Vuilleminot 2009, p. 146-151). Josefa est celle qui y passe le plus de temps et a le plus de pouvoir et de responsabilité. Avec ses filles et ses petits-enfants, elle cuisine, répare les vêtements, fait des ventes, etc. Les hommes sont tout le temps dehors. Ils ne rentrent quasiment que pour manger et dormir. L'intérieur des maisons est marqué par un espace féminin, dans lequel les femmes cuisinent et se réunissent, et accueillent leurs invités. L'extérieur est lui marqué par l'espace masculin où les hommes bricolent, boivent et discutent avec leurs visiteurs. Les hommes passent très peu de temps dans la maison, et ils sont souvent absents, occupés dans les mines, les jardins, ou dans les cours des autres. Leur présence prolongée dans la maison est malséante, comme s'ils n'y avaient pas leur place. Si la maison ibaloy évoque la description en antinomies de la maison kabyle qu'en fait Bourdieu (1972) dans son célèbre texte *La maison kabyle ou le monde renversé*, elle ne s'oppose pas ici à un « espace public », puisque, au sein de chaque espace genré, les visiteurs sont les bienvenus en tout temps, et on ne saurait les refuser (cf. chapitre 11). Il y a bien toutefois, comme le note Bourdieu, une opposition de la « culture » à la « nature », ou plutôt, de l'intérieur et de l'extérieur, qu'on retrouve ici dans la maison, espace féminin où on cuisine et donne la vie, versus la cour, espace masculin du rituel et de la mort. L'habitat est de même façon la moitié de la *shontog*, la montagne, qui n'est pas nommée et est habitée par des esprits errants. J'y reviendrai. Le jardin et la mine sont aussi des espaces où le rôle des genres est marqué, puisque hommes et femmes s'occupent de tâches différentes. Par exemple, les femmes ont l'interdiction de pénétrer les entrailles de la terre. En rituel, la cuisine est divisée. La préparation et la cuisson de la

viande est réservée aux hommes, et celle du riz et de l'alcool de riz est faite par les femmes (cf. chapitre 11).

Le système du mariage arrangé, le *kalon*, permet de surmonter les inégalités, comme celles liées au statut hiérarchique, à l'argent, à la beauté, et de rééquilibrer la société (Laurent 2010). Il permet ainsi à chacun de former une paire conjugale, promettant ainsi une descendance, ainsi que la pérennité du lignage, la transmission du nom et des terres des ancêtres, et l'assurance qu'une fois défunt, ses héritiers prendront soin de sa sépulture et lui feront des offrandes pour se transformer en *kaapoan*. Cette institution permet en définitive un renouvellement continu de la société. Le statut d'adulte et la responsabilité d'une terre ne commence vraiment qu'avec le mariage – lorsque la personne forme une paire –, l'enfance étant associée à une étape de la vie où la personne n'est pas encore complète (sans paire).

La problématique du mariage est inextricable de la transmission du patrimoine. En effet, à l'exception du benjamin, un nouveau couple doit dans l'idéal s'installer ailleurs que dans la résidence des parents, et en attendant l'héritage, construire sa propre maison, et trouver un lot à cultiver.

La structure de l'habitat et le foyer

Au cours du 20^e siècle, William Henry Scott (1962, p. 186-187) remarque que dans toute la Cordillère l'architecture des maisons s'est transformée et diversifiée avec l'accès à d'autres types de matériaux, et les influences culturelles multiples. Aujourd'hui, les familles riches ont des maisons en béton, en briques, et en tuiles, tandis que les moins nantis vivent dans des maisons faites de bois et de tôle (figures 86 et 87). Les maisons comptent parfois plusieurs étages, comme celle de Jazil. Lorsqu'elles n'en ont qu'un, les maisons plus modestes sont parfois posées sur pilotis. Comme les Maducayan, les Tinglayan, les Sagada, les Bontok, et les Kankanaey voisins, le plancher des maisons est le plus souvent construit au sol (Kroeber 1943, p. 98-100; Scott 1962, p. 213-214).



Figure 86. Maison ibaloy faite de bois et de tôle. Acnip, mars 2020.



Figure 87. Maison ibaloy faite de béton, de briques, et de tuiles. Acnip, mars 2020.

Chez les Ibaloy, plusieurs éléments des maisons sont fondamentaux, et on les retrouve dans chaque demeure, indépendamment de leur architecture. L’habitat de chaque famille regroupe une maison (*baley*), un foyer (*apoy*), une cour (*baeng*), des sépultures (*dobok*), un jardin (*omma*), et parfois une mine (*ossok*). Cet ensemble constitue un patrimoine transmis des ascendants aux descendants, de génération en génération. Il permet à l’ancêtre fondateur de se perpétuer dans le temps par la transmission de son nom. Comme on l’a vu précédemment, le patrimoine apparaît comme un principe résidentiel central à la filiation, l’alliance, et l’adoption. C’est sa division lors de l’héritage (*tawid*) qui conduit les enfants à s’établir ici ou là, et à prendre le nom de l’ancêtre biologique, allié ou adoptif, qui transmet son legs.

Le mot *baley*, employé pour désigner la maison, est souvent employé de manière générale pour parler d’un habitat. Comme je l’ai mentionné précédemment, les Ibaloy sont bien des *i-baley*, des personnes qui viennent des *baley*, comme si la « maison » était à la fois l’origine – ce terme désigne aussi le placenta – et le tout à partir desquelles la société humaine est constituée. À ma connaissance, les Ibaloy sont le seul groupe de la Cordillère dont l’ethnonyme est basé sur la « maison ». Les groupes voisins emploient un dérivé du mot *baley* pour désigner la maison, mais ont des ethnonymes non apparentés.⁷⁷ Selon R. Blust (1980a, p. 211) *baley*, et son homologue *uma*, viennent des racines du Proto-Malayo-Polynesian **rumaq* (house, domicile), et **balay* (public building) (voir également Blust 1976). Ce linguiste remarque également que dans plusieurs groupes, comme chez les Paiwan et les Rukai de Taiwan, **balay* est employé comme un terme de filiation : « children affiliate with the lineage or ‘house,’ i.e. assume the house name (*ngatan a[n] umaq*), of the household into which they are born » (Lebar 1975, p 131, cité dans Blust 1980a, p. 211). La maison est la filiation.

⁷⁷ W. H. Scott (1962, p. 203-204) énumère de nombreux exemples : « *bale* (Kiangnan), *fale* (Banaue), *pwale* (Mayoyao), *baley* (Bakod), *ba-ey* (Bakun), *bo-oy* (Kayan), *booy* (Asiga), *be-ey* (Tiempo), *boroy* (Bonot), *foruy* (Bangad), *buloy* (Mabaca), *fuloy* (Bugnay), *pfoloy* (Talalang), *bfuruy* (Maducayan), *fyarey* (Natonin) and *biloy* (Lubuagan). The same root word is found among neighboring dialects (e.g., Iloacano *balay*, Cagayan Negrito *bali*, Ibanag *bale*) and pretty generally throughout the Philippines (e.g., Mandayan *baey*, Tagalog *bahay*) – to say nothing of far Polynesia (e.g., Hawaiian *hale*, Samoan *fali*)”, ou encore de la *bali* des Blaen.

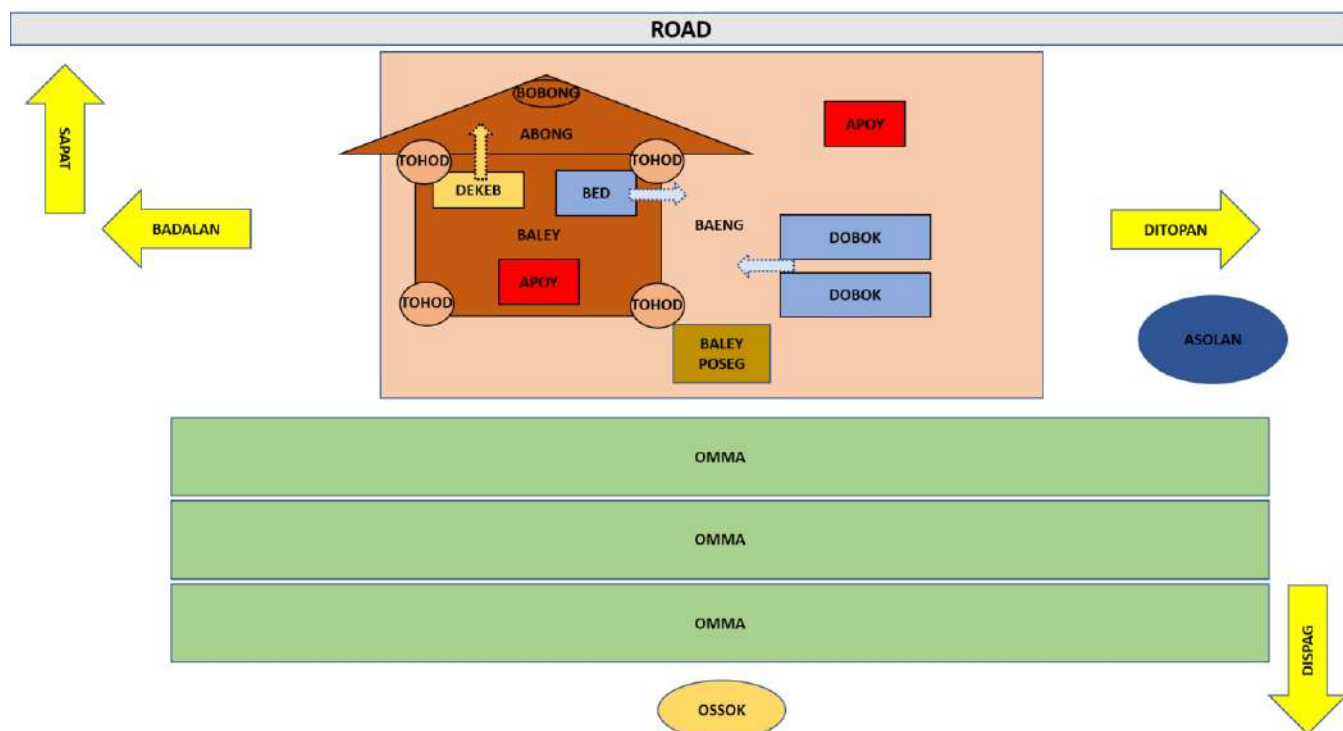


Figure 88. Schéma d'un habitat.

La figure 88 présente de façon schématique la configuration d'un habitat ibaloy. Bien sûr, la position de chaque élément peut varier en fonction d'innombrables variables qu'il est impossible d'énumérer. De façon « idéale », la maison, sa cour et les sépultures de ses ancêtres, sont situés en amont du jardin divisé en parcelles, et de la mine en contre-bas (*dispag*). Les maisons sont toujours à proximité d'une source d'eau (*asolan*) qui doit idéalement être à une altitude inférieure à la maison, afin que ses habitants n'aient pas l'impression de « porter l'eau sur leur tête », et d'éviter que les tombes deviennent humides. La porte (*dekeb*) ne doit jamais faire face aux morts, elle est généralement orientée vers le haut (*sapat*) de la montagne. Le lit est orienté pour le dormeur fasse face à l'ouest (*ditopan*), la direction inverse de celle des défunts, généralement tournés vers l'est (*badalan*) (cf. chapitre 12). La porte (*dekeb*) pointe d'habitude vers la route, et jamais vers les sépultures. L'habitat des Tamang à Tekkong présenté au chapitre 1, correspond bien à ce schéma.

Le mot *baley* fait référence à la structure d'une maison, soit aux quatre piliers (*tohod*) qui soutiennent le toit (*abong*) et la panne faîtière (*bobong*),⁷⁸ ainsi qu'au foyer intérieur (*apoy*) qui

⁷⁸ Le mot *bong*, de *abong* (toit, hutte), ou *bobong* (panne faîtière, habitants de la maison) est employé ailleurs aux Philippines pour désigner la maison. Chez les Sagada, *omabong* (*oma* + *bong*) désigne l'action habiter (Scott 1962, p.

constitue le cœur de la maison. Ces éléments sont centraux puisqu'ils définissent la résidence d'un couple et l'ensemble des résidents, les *bobong*, liés non pas par les liens du sang, mais par le partage d'un même toit. Le toit est large et construit de façon à couvrir une grande surface pour exposer les murs le moins possible aux intempéries. Les murs touchent le toit et isolent la maison de la vermine. Autrefois les toits des maisons étaient faits d'herbes *sap-sap* séchées. Selon Ameda et al. (2011), le plafond (*baleg*) sert aussi de grenier pour le riz, mais je ne l'ai moi-même jamais observé. Les greniers à riz ont presque disparu des maisons des Ibaloy, ce qui est peut-être dû au fait que, contrairement à leurs voisins Ifugao, ils cultivent rarement du riz. Ils achètent le riz en sacs de vingt-cinq kilogrammes, et le stockent dans une pièce de la maison, protégé par les chats. Pour Scott (1962, p. 210-211), l'architecture du grenier à riz constitue peut-être l'ancêtre de la structure des maisons du Sud de la Cordillère (qu'il oppose à celles du Nord) comme celles des Ibaloy, « An original granary-shaped house standing on three joists on two girders on four posts developed in Ifugao, and spread to Benguet, Lepanto and Bontoc ». Dans cette configuration, le grenier à riz est soit une maison miniature— un microcosme —, soit une partie constituante de la maison (e.g., un plafond-grenier). À Tubaly, Afable (1975, p. 104) remarque que c'est le foyer intérieur et le grenier commun qui marquent l'appartenance à une maison, la « Household unity ». Les liens entre la parenté et la maison sont nombreux. Ameda et al. (2011, p. 768) relèvent que la largeur d'une maison est appelée *an-anak* (de *anak*, enfant), et la longueur *am-ama* (de *ama*, père). Inversement, les arrière-arrière-petits-enfants sont appelés les *apo ni tohod*, soit les *apo* des quatre piliers fondateurs de la maison. La panne faîtière (*bobong*) fait elle référence au lignage habitant la maison.

Les Ibaloy ne déménagent que très rarement. Ils ne peuvent pas abandonner la terre transmise par leurs ancêtres qu'ils doivent entretenir coûte que coûte. Dans le cas où ils occupent un lot qui ne leur a pas été transmis en héritage, ils sont libres de s'installer ailleurs s'ils le veulent, après avoir, comme les Tamang, acheté un titre foncier sur lequel ils peuvent établir un patrimoine à transmettre. Dans ce cas, ils emportent leur maison qu'ils transfèrent dans ce nouveau lot. C'est ce qu'ont fait les Tamang en transportant leur maison depuis Blue House jusqu'à Tekkong. Moss observe que les maisons sont construites sans clous (comme pour les cercueils), mais plutôt fixées ou attachées avec du rotin : “No nails are used, but the timbers and boards are fastened by means of mortises

205). Chez les Pangansinan, *baley* désigne un lieu habité, et *abong* une maison. Chez les Blaan il désigne « gros » et employé pour parler des « big men » (*bong to*).

and grooves, while the rafters are tied to the joists with rattan” (Moss 1920, p. 219). Comme aucun clou n’est utilisé, les maisons peuvent être bougées ou défaites sans abîmer le bois de construction. C’est une caractéristique commune des maisons aux Philippines dont le toit, les piliers, et le plancher peuvent être facilement démontés.

L’intérieur de la maison (*baley*) comprend généralement plusieurs chambres à coucher pour séparer les couples et les enfants, et une salle commune pour accueillir les invités et prendre les repas. Cette grande pièce est aussi le lieu de la cuisine (*doto*). On y trouve le *apoy*, le foyer, constitué d’une boîte à feu (*shep-olan*), de deux barres en métal et d’un *shakidan*, soit de trois pierres pour poser poêles et casseroles sur le feu. Le *apoy* est le lieu pour cuire tous les aliments comme le riz et la viande, et préparer le café et le thé, ainsi que pour chauffer la maison. À côté on trouve généralement un évier et une réserve de bois pour le feu.

Le foyer intérieur joue un rôle essentiel dans les échanges avec les morts. C’est au-dessus du foyer que sont suspendus les *owik*, pieux en bois de goyavier ayant servis à la mise à mort des porcs, ainsi que leur crâne, leur vésicule biliaire et un morceau de leur foie (Lolo Edward vol. 1, p. 64). Organes et ossements ne servent pas tellement à recréer l’espace extérieur de la forêt ou de la sauvagerie, comme c’est le cas chez des sociétés de chasseurs (cf. Iteanu 1983 ; Simon 2021a), qu’à marquer l’espace et à montrer aux défunts que les vivants ont bien faits les rituels à leur intention. Après chaque rituel, le foyer doit demeurer allumé pendant trois jours, afin que les morts puissent distinguer la maison et ses habitants qui ont fait le rituel, et leur amener de la chance. Les cendres sont accumulées et ne sont jetées que lorsqu’elles débordent de la boîte à feu. Ce nettoyage n’est jamais fait la nuit – comme pour le balayage de la poussière sur le sol de la demeure –, car cela reviendrait à se débarrasser de la chance des morts. Les dons des défunts sont véhiculés par le foyer qui, come il constitue le lieu de cuisine, permet aux résidents de les absorber via les aliments qui y sont cuits (cf. chapitre 11).



Figure 89. Le foyer intérieur d'une maison. Tekkong, mai 2020.

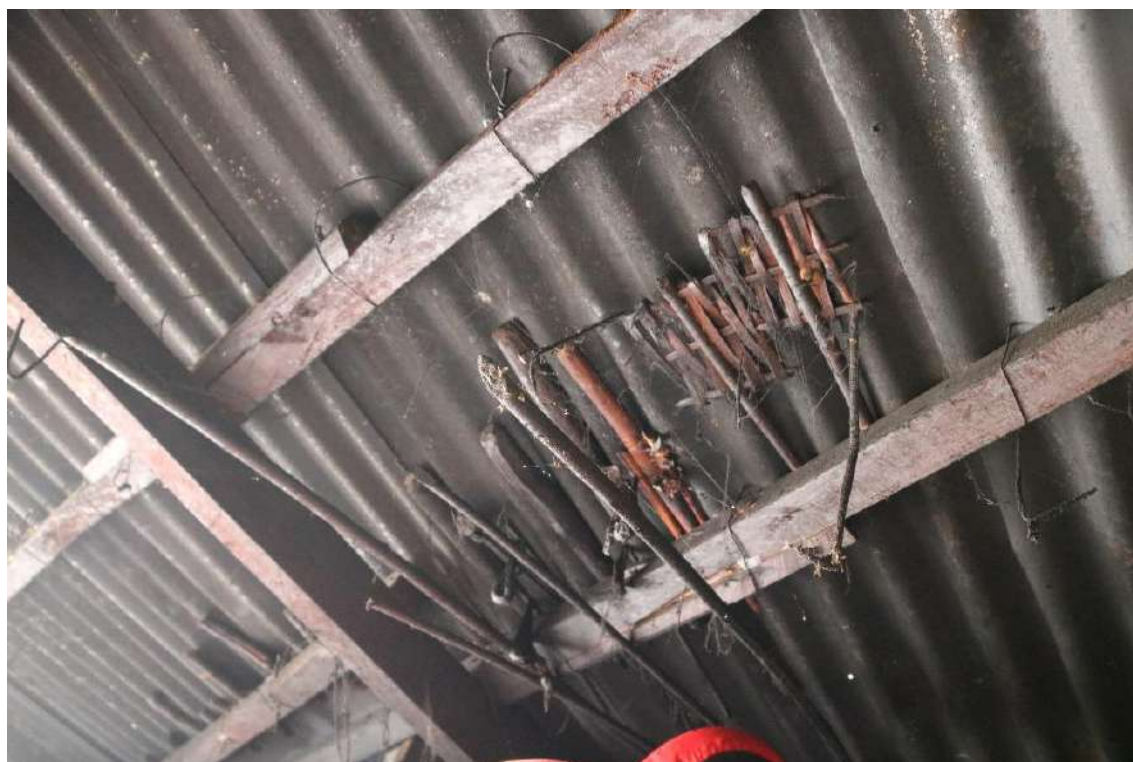


Figure 90. *Owik*, vésicules biliaires, foies, et ossements suspendus au-dessus d'un foyer. Sabkil, mai 2020.

Le foyer constitue parfois un prolongement de la maison, à l'extérieur du carré délimité par les quatre piliers de la maison, dans une annexe sous un toit secondaire (figure 91), ce qui permet d'évacuer plus facilement la fumée, les maisons n'ayant pas de cheminée. Ce design intérieur rend la pièce principale où on accueille les invités, plus propre, mais également plus froide, un désavantage qui est comblé par le port de plus de vêtements (Scott 1962, p. 187). Même lorsqu'il n'est pas situé sous le toit principal de la résidence, le foyer constitue un lieu essentiel ; c'est le cœur de la maison.



Figure 91. Foyer en prolongement de la résidence des aînés. Sabkil, février 2018.

La cour rituelle : microcosme de l'habitat

L'habitat englobe aussi la *baeng*, la cour. Cet espace est utilisé pour les tâches ménagères comme le lavage des vêtements, le bricolage et la réparation d'outils et de véhicules. La cour sert également de verger sur lequel on retrouve de nombreux arbres fruitiers : avocatiers, manguiers, pommiers,

caïmitiers, etc. Elle a généralement une forme carrée ou rectangulaire – comme une maison –, et est délimitée par des arbres ou par une barrière qui sert à limiter le passage des animaux.

L'habitat est également le centre rituel et donc d'échange entre les vivants et les morts. À l'exception de rares événements publics organisés au Barangay Hall ou sur un terrain de basketball, toutes les activités et rituels sont faits dans les cours des maisons. Les porcs y sont mis à mort, et parfois attachés à un *tohod* (pilier) de la maison pour montrer qu'ils sont destinés aux défunts des *bobong* qui l'habitent. À ces occasions, la cuisine (viande, riz, etc.) se fait exclusivement à l'extérieur, sur des foyers similaires qu'à l'intérieur, mais au sol, sur trois pierres (*shakidan*) ou sur des barres en fer. Les ibaloy emploient pour ce faire des *dangking*, de grands *cooking vat* capables de cuire une grande quantité de viande. Dans ces cas, les *shakidan* et les barres de fer sont retirés après le rituel et conservés dans un coin de la cour, et repositionnés au même endroit à chaque rituel. La cour, qui enclose la maison, le foyer, et la sépulture, est parfois appelée *bo-dayan*, un mot qui réfère de manière générale à un bien immobilier, au sens d'un patrimoine qui peut être transmis. Les offrandes (*am-am*) sont contenues dans des paniers de vannage (*kiyag*) au sol, près des porcs. Les *bobong* forment un cercle autour de ces objets. Les convives, qui sont libres de venir et de partir à tout moment, se tiennent un peu plus loin, autour de leurs hôtes. Après les rituels, les foyers extérieurs sont éteints, et leurs pierres rangées dans un coin de la cour. Les offrandes sont amenées à l'intérieur de la maison, et le foyer intérieur est allumé et entretenu pendant trois jours. Pendant tout ce temps, les *bobong* doivent suivre le *ngilin*, les interdictions de travailler et d'avoir des relations sexuelles. Les vivants s'attendent à ce que les morts apportent de la chance, identifiant le bon foyer grâce à la fumée et aux ossements exhibés. À l'issue de cette période, les offrandes peuvent être utilisées normalement par les vivants. Le passage de l'extérieur vers l'intérieur est marqué, notamment par les foyers qui permettent à la chance de circuler. Dans certains rituels, du sang de cochon est même versé sur le foyer intérieur, comme s'il y avait là une action directe pour transmettre la chance des défunts à la maison et ses habitants.



Figure 92. La cour rituelle. Sabkil, février 2020.

Dans le *sinekgowit*, les Ibaloy reproduisent la forme carrée de la maison. Ce rituel constitue une séquence du *batbat* (chapitre 8), et permet de protéger les *bobong* des esprits errants malveillants. La famille doit ériger quatre *porong*, des tiges de *sap-sap*, et former un carré, ce qui est appelé *kidigan*. Le cochon y est mis à mort, et plusieurs objets comme un *talyap* (assiette pour récolter le sang), deux *dopis* et un *kalesay* (bouclier), sont disposés. Sur ce bouclier on mélange du gras, du sang, et des morceaux de cervelle de porc, ainsi qu'une noix d'arec. On y met également une tête de cochon. Les aînés chantent le *angba*, et les deux *dopis* sont accrochés au-dessus du foyer intérieur de la maison. Du sang est mélangé à de l'alcool. Par sa forme, ainsi que les organes et ossements qui y sont exhibés, c'est comme si cet espace rituel représentait une miniature de la maison. En allant dans le sens de J. Remme (2014) pour qui le cochon est une « extension du corps humain », on peut avancer que c'est le corps du cochon, et en particulier ses substances, qui transforment la miniature en une maison. Nous verrons au chapitre 8 que le suidé est surtout l'animal connecteur par excellence. Par ses cris, il convie les morts *in situ*, et par ses chairs, il permet aux vivants d'échanger avec les défunts.



Figure 93. Le rituel du *sinekgowit*. Sabkil, février 2018.



Figure 94. Objets et organes utilisés lors du *sinekgowit*. Sabkil, février 2018.

La cour est aussi le lieu où sont enterrés les morts. À leur décès, les défunts sont enroulés dans des draps, et un grand nombre de rituels funéraires sont faits (chapitre 9). Les Ibaloy enterrent leurs morts de deux manières. La première consiste à les enterrer dans le sol, et recouvrir la sépulture de tôles et de pierres pour marquer l'espace et empêcher les chiens de déterrer les restes.



Figure 95. Sépultures accueillant les défunts.

La seconde est de les inhumer dans une tombe en ciment. Dans les deux cas, les Ibaloy emploient souvent un cercueil en bois de pin. Les Ibaloy enterrent les défunts en fonction de leurs souhaits et de la façon dont leurs propres ancêtres ont été enterrés. Les successeurs doivent imiter leurs prédécesseurs.



Figure 96. Tombe en ciment. Shinayngan, février 2019.

Les Ibaloy prennent le plus grand soin des dépouilles des défunts. Si ces derniers en font la demande, les vivants doivent les exhumer et les réenterrer dans une nouvelle tombe adjacente (chapitre 10). Contrairement aux Blaan (Laugrand 2021), les humains ne peuvent pas être chassés de leur habitat par les défunts. Mais s'ils ne prennent pas bien soin de leurs restes et n'écoutent pas leurs demandes, ils connaîtront la malchance, les maux, la maladie, et éventuellement la mort. Les vivants sont contraints par les morts.

Le toit en tôle protège la tombe de la pluie et du soleil. Comme au-dessus du foyer, des ossements de porcs sont également posés. Le toit ajoute à la sépulture un attribut essentiel de la maison – comme si elle en constituait une miniature – et donne l'image que les morts, même s'ils sont ailleurs, continuent d'habiter parmi les vivants (Hertz 1907, p. 21). R. Waterson (1990, p. 207-209) remarque qu'en Austronésie, et en particulier en Indonésie et à Bornéo – où les morts sont honorés par des pratiques très similaires à celles des Ibaloy –, les tombes et ossuaires sont construits comme des maisons, et souvent juste à côté de celles des humains, et suggèrent une association entre l'unité parfaite et la maison. Ici, cet état de perfection, d'accomplissement, est celui des ancêtres, une

transformation que les humains, puis les nouveaux défunts, passent toute leur vie à poursuivre (Bloch 1971, p. 126). Pour les Ibaloy, comme pour les Uut Danum, les morts sont de véritables ancêtres fondateurs des maisons (Couderc 2012, p. 189-191).



Figure 97. Sépultures situées à côté des maisons. Do-pa, avril 2020.

Une personne qui vient de mourir doit être enterrée dans la maison où elle est née, soit dans la cour où son placenta (*baley* ou *badayan*)⁷⁹ et son cordon ombilical (*poseg*) ont été enterrés. Le mot *baley*, qui désigne la maison et le placenta, prend ici un nouveau sens, celui d’une enveloppe corporelle.

La naissance doit se produire à l’intérieur de la maison. Généralement, c’est la mère qui coupe elle-même le *poseg*, le cordon ombilical, à l’aide d’un morceau de bois ou de bambou, mais jamais de métal.⁸⁰ Dans les cas d’adoption (*tagibi*), en raison de décès de frères ou de sœur aînés, Lola Vencina (vol. 8, p. 98) relate que c’est parfois la mère adoptive qui coupe le cordon ombilical, comme si ce geste permettait de tromper les esprits en associant l’enfant au nom du parent et au

⁷⁹ De façon figurative, *badayan* peut aussi désigner « source » (Bato, 9 avril 2023, communication personnelle).

⁸⁰ De manière analogue, les morts abhorrent le métal et les vivants doivent s’assurer que les sépultures en sont absentes (chapitre 10).

nouvel habitat dans lequel il demeure. Après avoir coupé le cordon ombilical, la mère doit suivre trois jours de *ngilin*, d'interdits de travail et de relations sexuelles. Pendant cette période, le cordon ombilical est attaché au placenta et ces restes de naissance (*afterbirth*) sont mis à sécher sous le foyer intérieur pour qu'ils demeurent invisibles aux yeux des *amdag* (Moss 1920, p. 275). Dans de plus rares cas, ces organes sont, comme chez les Blaen, accrochés à la branche d'un pin (Lola Tarccla vol. 9, p. 22). Une fois séchés, un morceau du cordon ombilical et du placenta sont mis dans une boîte et donnés à l'enfant pour qu'il les conserve toute sa vie. Après trois jours, le reste de ces organes séchés est enterré dans la cour *baeng* (Lola Vencina vol. 4, p. 87), ce qui marque là l'appartenance de l'enfant à la terre de l'habitat, et l'inscrit parmi une lignée d'ancêtres dont les restes humains ont été enterrés au même endroit. Selon Lola Vencina, enterrer ces organes est risqué, car s'ils sont recouverts par des pierres, l'enfant pourrait ne pas grandir correctement. Selon Lola Tarccla (vol. 9, p. 22), le cordon ombilical et le placenta doivent être conservés en bon état, afin que, par analogie, l'enfant demeure en santé, et obtienne de la chance (Lola Apolonia vol. 9, p. 177). Si le cordon est perdu, on dit que l'enfant deviendra distrait. Lorsqu'une personne construit sa propre maison, elle peut utiliser ces morceaux et les enterrer dans sa cour, là où elle sera un jour enterrée.

Le nombril (*poseg*) constitue un point vital. Par le biais du cordon ombilical (aussi désigné par le mot *poseg*) qui le relie au bébé, il est la source de la vie. Prenant l'exemple de l'abeille *potjokan*, Lolo Edward (vol. 3, p. 81) explique que ses piqures sur le dos sont inoffensives, mais que sur le nombril elles sont mortelles : « they [the Elders] say that the bees can bite our back, as long as they do not bite our navel from our stomach. They say that our navel is our life so it is very important. » Le nombril peut également être associé par analogie à la maison. Pour guérir l'état du *sigit*, « unpleasant or unusual feeling – to become sick in a strange way like vomiting, etc. », Lolo Edward (vol. 4, p. 61) conseille l'emploi de l'herbe de cogon (*Imperata cylindrica*) – une plante utilisée dans la construction des toits –, pour couvrir le nombril comme un toit couvre une maison. Cette image d'enveloppement se trouve également à la naissance, où, toutes les ouvertures de la maison doivent être fermées pour éviter que les esprits morts ne regardent à l'intérieur (« *peep* ») et affectent le nouveau-né (Lola Margarita vol. 2, p. 26). De manière similaire, les Blaen donnent naissance sans faire de bruit, de peur que des esprits cannibales viennent dévorer les nouveau-nés.

Lorsqu'ils sont enterrés, le placenta (*baley*) et le cordon ombilical (*poseg*) marquent l'espace, comme pour les défunts qui y sont enterrés. La transformation de la vie est liée à celle de la mort. Les restes de naissance et de décès sont précieusement conservés dans des contenants en bois et enterrés dans la cour de la maison, se décomposant lentement et se mélangeant dans ce qui constitue un type de « dépôt collectif » qui nourrit le jardin et unit les ancêtres aux nouveau-nés, comme s'ils constituaient une sorte de paire, ou le double de l'autre (de Coppet 1976 ; Couderc et Sillander 2012 ; Weiss-Krejci 2018). Ce processus attache l'enfant au patrimoine qu'il occupera, héritera, et transmettra à ses propres descendants. Le placenta, de même que le cadavre des défunts, forment des sortes d'enveloppes corporelles délimitant les extrémités de la vie. Ils sont enterrés à même le sol de la cour, en-dessous ou à côté des maisons. Le corps humain est ainsi indissociable de l'habitat, et ils constituent en quelque sorte chacun le lieu de prolongement de l'autre (cf. Hall 1966). La maison peut constituer un « corps » servant de « macrocosme » (Fox 1993, p. 146), soit d'une réplique d'un corps sur lequel les humains et les défunts peuvent agir en la marquant, et en lui véhiculant de la chance. Par l'action rituelle sur ce « corps », les humains peuvent reproduire l'ordre du monde et les relations sociales. Pour Fox (1993, p. 145), la recollection d'objets qui caractérisent de nombreuses maisons austronésiennes font qu'elles sont en quelque sorte des « palais de mémoire ». Chez les Ibaloy, les ossements et les organes de porcs exhibés, de même que le placenta, le cordon ombilical et le cadavre qui sont enterrés, contribuent à créer un lieu de mémoire visible et incarné. La mort est inséparable de la naissance et par leur caractéristique d'enveloppe, ces deux transformations sont parallèles. Les défunts meurent et se décomposent. Les nouveau-nés naissent et grandissent.

Waterson (1990, p. 196-197) remarque que les maisons austronésiennes marquées par l'inhumation du placenta constituent des images de l'utérus. Si elles évoquent une source de vie, elles marquent aussi des sociétés à maison où le rôle de la femme domine, au moins en son sein. Le placenta constitue une sorte de jumeau, de double de l'habitat (Howell et Sparkes 2003, p. 40), ce à quoi renvoie la double signification de *baley* (placenta, maison). En Austronésie, le placenta est enterré sous le plancher de la maison (Geirnaert-Martin 1992, p. 229 ; McKinnon 1991 ; Fox 1993), à côté de la demeure (Waterson 1990), accroché dans le centre de l'habitat (Hicks 1976, p. 31), ou encore, comme chez les Makassar, mis dans un récipient en noix de coco, dans le grenier (Gibson 1995, p. 136 ; Howell et Sparkes 2003, p. 40-41). Les restes de naissance (*afterbirth*) enterrés établissent une preuve de possession de la terre par un marquage simultané du corps et de l'attachement natal

au sol de l'habitat. Ce lien se maintient après la mort – les restes humains y seront aussi enterrés –, et relie la personne en substance (Strathern 1973) à tout le lignage d'ancêtres (masculin et féminin) qui le précède :

On its burial in the land, your afterbirth becomes proof of your multiple ancestral network of funeral sites extending on both 'sides'; the land itself bears witness to this. As 'your tree' extends your self vertically, 'your afterbirth' testifies to your relation to different pieces of land, extending your self horizontally to all the funeral sites of your intermediary ancestors (de Coppet 1985, p. 85-86).

La verticalité de la personne joue dans la figure de l'arbre (des ancêtres racines et troncs qui poussent le lignage du bas vers le haut; cf. chapitre 7 ; Fox 1988). En comparaison, l'horizontalité de la personne s'étend par la terre et connecte l'habitat de tous les ancêtres du lignage. D. de Coppet (1985, p. 86) conclue que les humains sont ainsi positionnés comme des « ancêtres intermédiaires », puisqu'ils sont connectés aux sites funéraires. De ce point de vue, l'identité humaine est celle d'un ancêtre puisque toute sa vie prépare son inhumation future pour qu'il devienne un maître possesseur de la terre. La vie humaine, comme la mort, s'inscrit donc dans un cycle enchevêtré.

La transmission du nom et de la terre peut se faire avec n'importe lequel des deux parents, mais elle se réalise le plus souvent du côté du père (chapitre 7). La société ibaloy n'est pas pour autant patrilinéaire, et contrairement aux Baruya ce n'est pas le sperme (*kesis*) qui fabrique l'enfant (Godelier 1982). Comme dans des sociétés matrilineaires telle que les Kavalan de Taiwan, c'est plutôt la substance féminine qui joue ce rôle, en particulier le placenta qui domine la procréation et la conception de la personne (Liu 2004, 2013, p. 368). Le placenta (*baley*) est littéralement la maison (*baley*) de l'enfant, et la maison est bien l'espace féminin, l'intérieur et le centre de l'habitat, entouré par la périphérie extérieure occupée par les hommes.

Dans la transformation de la vie, il y a un passage d'un microcosme (le cordon ombilical et le placenta), soit de la vie contenue dans une maison-placenta (*baley*), à un macrocosme (l'habitat et le patrimoine), soit du passage de la vie du nouveau-né à son intégration parmi une famille de *bobong* (sous un toit), à sa filiation à un ancêtre par l'attribution de son nom – par les parents biologiques ou adoptifs –, par l'inhumation de ses restes de naissance dans la cour avec les restes humains des ancêtres, et enfin de sa transformation ultime en *kaapoan* parmi la communauté des ancêtres. La pensée cyclique fait ici appel à une plusieurs cercles de taille différente, dont les

échelles s'emboîtent, du contenu liminaire (vie), au contenant total (habitat). Chaque cercle est autonome, et est en relation avec les autres, et en chevauche parfois d'autres. En nabaloy, le mot *molimol* désigne un rond, et est associé à la forme d'un corps humain (Ameda et al. 2011, p. 299), comme si la personne était ronde par nature.

Inaugurer la maison

Lorsqu'un couple construit une maison, certaines précautions doivent être prises pour s'assurer que la demeure n'attire pas de maux, et que les défunts l'acceptent et la protègent. Le *maka baley*, le propriétaire de la maison qui finance sa construction, peut demander de l'aide à des membres du clan, un travail qui est appelé *kamal*. L'hôte met à mort une bête, un cochon ou des poules, mais le plus souvent un chien, pour nourrir ses travailleurs. Le *kamal* mobilise huit à dix voisins ou membres du clan pour aider – généralement pour des travaux de grande envergure, comme pour poser le toit d'une maison –, en échange de viande d'un animal mis à mort pour l'occasion. Il doit ensuite faire le rituel du *diyaw*, aussi appelé le *diyaw ni baley*, le rituel d'inauguration d'une maison. Le *mambonong* aspire de l'alcool de riz sans l'avalier puis le recrache sur le foyer de la maison, là où le cochon sera cuit. Un cochon est mis à mort à l'intérieur de la demeure, ce qui constitue une exception, car en contexte rituel ce geste est exclusivement fait à l'extérieur. Son sang sert à marquer les quatre piliers de la maison appelés *tohod* (ou *tokod*), ainsi que l'avant et l'arrière de la porte d'entrée (*dekeb*) (figure 98). Des herbes *sap-sap* y sont également attachées. Son crâne, sa vésicule biliaire et le pieu ayant servi à sa mise à mort, ainsi que quelques morceaux de foie, de viande, et de gras de porc sont embrochés avec un tubercule de taro, et suspendus sous le toit de la maison, au-dessus du foyer. Une poule est mise à mort, mais seul le *maka baley* peut en manger, et ce, afin d'empêcher toute autre personne présente qui pourrait avoir de mauvaises intentions, d'affecter la maison et ses habitants. Le rituel est suivi d'un *ngilin*, une période de trois jours pendant laquelle le travail et les relations sexuelles sont interdites. Au terme du *ngilin*, les habitants doivent se laver. Le foyer intérieur doit rester allumé pendant tout ce temps.

Les gestes et objets servent à marquer la maison aux yeux des défunts. Il s'agit de montrer qu'elle a été construite par les *bobong*, et en particulier par le *maka baley* qui paie pour les dépenses et qui

a obtenu le lot de terre de ses ancêtres. Le cochon est mis à mort à l'intention des défunts et sa chair est consommée avec eux. Le sang de porc, ainsi que ses divers organes suspendus sous le toit, sont visibles des morts, et contribuent à marquer la maison. Le feu du foyer sur lequel a été cuisiné le cochon doit rester allumé, afin, encore une fois, de marquer la maison aux yeux des défunts.



Figure 98. Un pilier de la maison maculé par du sang de porc. Opey.

La fumée qui s'échappe du foyer, ainsi que les ossements et organes exhibés, permettent d'attirer la chance des défunts. Dans le rituel du *kape*, le *maka baley* et les *bobong* sont marqués du sang de porc sur la joue par le *mambonong* à l'aide du *owik*, le pieu de mise à mort. Ce geste est appelé le *ka-dos* (ou *ka-jos*), et permet aux *kedaring* de reconnaître ces personnes et leur maison, de leur apporter de la chance et de les protéger :

The reason why they insert the *owik* on the roof near the door is for the *mambonong* to bless it. This is where he will wave around the *owik* in the door, so that it will serve as a shield and prevent something bad from entering the house, like bad spirits, someone who has bad

thoughts, someone who has bad words or anything that is bad. The *owik* will be used to prevent bad things from entering the house (Lolo Melanio vol. 2, p. 92).



Figure 99. Un *mambong* faisant le *ka-dos*. Shinayngan, janvier 2017.

À l'aide d'un *owik* maculé de sang, le *mambong* marque le *maka baley* (au premier plan). Puis, d'un geste circulaire, en s'exprimant oralement – en faisant circuler la parole –, il marque également les *bobong* assis à l'intérieur de la maison.

Lorsqu'il est arrosé sous le toit, le *owik* sert de bouclier contre les esprits mal intentionnés. Ce pieu protecteur évoque le *faweng*, un bambou aiguisé accroché à l'extérieur des toits des maisons des Blaan pour effrayer les esprits malveillants (Laugrand 2021, p. 157). Pour Lolo Saturnino (vol. 1, p. 71), le rituel du *diyaw* protège les habitants de la maison, et surtout les enfants, afin qu'ils ne soient pas affectés par des maladies de la peau (i.e. *skin soreness*), des maux que transmettent les esprits errants. Ce rituel permet aux humains de s'assurer qu'ils n'aient pas d'ennuis et que la famille ne tombe pas malade en ayant la protection des morts. Il permet ainsi de protéger les nouveaux habitants de tout maux, en particulier si le bois utilisé pour la construction a été touché par le tonnerre :

We need to perform this so that we will not be sick if we are going to live inside and we will not have bad luck. Sometimes, if we do not perform this, it will give us sickness like skin disease or any kind of sickness. We do not know where the wood we use to build the house is coming from. It might have been struck by lightning, so that is why we need to perform the ritual *diyaw* in every new house (Lolo Nardo vol. 1, p. 65).

La foudre (*kimat / bagidat*) est crainte des Ibaloy car elle apporte la maladie. Partout aux Philippines (mais aussi en Austronésie), le tonnerre annonce le chaos ; c'est un anti-social total. S'adresser aux animaux dans la langue des humains (vol. 11, p. 72), les habiller de parures humaines ou en rire (Macdonald 1988a, p. 225-257), provoque un désordre cosmologique, celui d'une rupture des catégories entre les humains et les non humains.⁸¹ C'est aussi parce que les Ibaloy ne savent pas si le bois utilisé dans la construction de leur maison a déjà été frappé par la foudre, qu'ils doivent faire le *diyaw*, afin de s'assurer que le bois ne transmettra ni maux ni maladie.

Le mot *diyaw* vient de *diyavan* (*djavan, javan*), un pilier attaché près de l'entrée de la maison pendant le rituel du *kape* – un rituel pour montrer la gratitude envers les défunts après avoir reçu de la chance –, pour rappeler au défunt que c'est sa demeure :

a pole that consists of a young pine tree, eight twigs of *sapsap*, basket-like made of bamboo with eight splits to contain rice (*dagsay*); a short bamboo stick (cut around 1 foot long) divided into two – one is to contain *tafey* (rice wine) and the other is *shigo* (soup from a boiled hog). This is built near the door/main entrance of the house after the performance of *kapi* to remind the soul [*karashowa*] of the dead person of his home (Bato 2023, p. 60).

Ainsi le *diyaw* permet de protéger une maison et ses habitants du tonnerre, des maux et de la maladie, en reliant les défunts à l'habitat. Comme l'ont montré Wessing et Jordaan (1997) en Indonésie, les rituels pour les sites de constructions relèvent de l'apaisement ou de la protection. Le marquage de la maison, notamment par le sang, permet d'avoir une action sur le corps humain,

⁸¹ L'énigme du tonnerre en Austronésie a laissé la place à de nombreux travaux qui ont exploré des pistes variées telles que les offrandes de sang (Needham 1964), ou tenté d'expliquer les interdits provoquant la foudre par la punition de pétrification (Blust 1981a). Pour James Fox (communication personnelle, 20 février 2023), les tentatives pour saisir et expliquer le tonnerre et ses variations austronésiennes constitue « one of the longest running investigations in anthropology dating back to the 19th century ». Suite à l'analyse d'une centaine de mythes palawan, Macdonald (1988a, p. 257; voir aussi Macdonald 1988b) conclue lui que « Les faits d'ordre linguistique, religieux, idéologique et mythologique qui forment ensemble le complexe du tonnerre en Asie du Sud-Est attendent encore celui qui saura en faire la synthèse et en donner une explication convaincante ».

et inversement. La commensalité a un pouvoir sur la demeure et ses habitants. C'est en consommant la viande et le riz cuits sur le foyer que les humains incorporent la chance transmise par les défunts, ou en empêchant les autres de manger du poulet, que le propriétaire protège sa maison. On voit bien ici l'inextricabilité de l'habitat et du corps humain qui s'affectent mutuellement et sont tous deux le lieu de prolongement de l'autre.

Le *ba-diw* est un chant des aînés fait à l'intérieur d'une maison à l'occasion de nombreux rituels. Il est destiné aux *kaapoan* et aux divinités. Lolo Edward donne un exemple de ce chant :

They would say, "Ki-bit ka ali. Iyay ngon in debbonan shakejo. Apo ni be-e, apo ni daki. Ekebit Jodi dinitengan ono pineddaran, engesto ngod binaknang. Iyangan shakejo kineppe, shakejo inobaya," meaning, "Come in because your family performed this ritual for you. Ancestor of female (mother or wife) and ancestor of male (father or wife), you come inside this house together with the good luck, good health and good wealth. Here it is, they performed the *kape* for you." (Lolo Edward vol. 1, p. 27).

Le *ba-diw* a pour objectif de déplacer le centre du rituel depuis la cour vers l'intérieur de la maison. La parole est ici essentielle dans ce changement d'échelle. Après avoir réalisé les rituels à l'extérieur, les humains font tout pour attirer les défunts dans le foyer, au cœur de l'habitat.

La baley et la mesure du monde⁸²

Une unité fondamentale et concentrique

L'habitat, et en particulier la maison (*baley*), constitue l'unité sociale fondamentale à partir de laquelle toutes les familles s'unissent, qu'elles soient riches ou pauvres. La transmission de l'héritage (*tawid*) permet d'équilibrer les disparités économiques et d'obtenir une équivalence foncière. Le partage d'un même toit (*abong*) et d'une panne faîtière (*bobong*) distingue un groupe social, celui des *bobong*, qui inclut souvent des membres de la parenté étendue, voire non consanguins comme des enfants adoptés, ou encore des étrangers comme l'anthropologue.

⁸² J'emprunte cette expression à A-M. Vuilleminot (2009) dans *La yourte et la mesure du monde*.

L'habitat distingue ses occupants. Les femmes demeurent surtout à l'intérieur des maisons, occupées autour du foyer pour la cuisine. Elles récoltent le sang (la chance) du porc et le jettent sur le foyer intérieur où elles préparent la nourriture qui se mélangera à la chance apportée par les défunts et sera consommée par les habitants. Les hommes sont surtout dehors, dans la cour où, à l'exception de la cuisson du riz réservée aux femmes, ils font pratiquement tous les gestes du rituel. Dans les mines interdites aux femmes ils pénètrent les entrailles de la terre, et, grâce à leur chance, ils trouvent plus ou moins d'or. L'habitat distingue également le *maka baley*, le propriétaire de la maison qui a hérité de la demeure des parents ou qui a payé pour sa construction, et finance tous les rituels *in situ*. À ce rôle s'ajoute généralement celui de *sponsor*, puisqu'on attend de lui qu'il contribue aux dépenses des rituels des autres maisons. Au décès de ce dernier, ses restes humains sont enterrés dans la terre de son habitat, et ce patrimoine est transmis à ses propres descendants. Cette personne possède un statut économique, social et politique à part, puisqu'elle peut organiser des rituels, donner plus que les autres, recevoir plus de chance, et ainsi être plus riche. L'habitat est associé à un pouvoir politique et religieux (Godelier 1982). L'action de dépenser de l'argent pour un rituel permet au *maka baley* d'accéder à un statut de richesse en redistribuant, ce qui est associé à un potentiel de gain important. Celui qui donne peut ainsi s'attendre à recevoir de la chance des morts. Cette personne peut également aspirer au statut de chef de clan, en accueillant annuellement ses membres dans sa maison pour une réunion et un festin—en étant l'hôte et en payant pour toutes les dépenses. Le propriétaire a un titre de propriété sur la maison et sur l'habitat, mais il ne possède pas la terre pour autant. Tout moment de collectivité est lié à un habitat et à un *maka baley*, « propriétaire de la maison », ainsi qu'à sa famille de *bobong* qui accueille et contribue aux dépenses. Les dons en biens ou en argent sont les bienvenus et même attendus de la parenté et des alliés. Les *bobong* font parfois un appel aux dons, et distribuent du papier sur lequel les intéressés peuvent écrire leur nom et le montant d'argent ou le type de biens qu'ils donnent. Ces comptes sont affichés publiquement afin de montrer le support que les *bobong* reçoivent.

Comme le souligne Macdonald (1987, p. 80) à propos des sociétés de la Cordillère, l'élévation du statut dépend de la possibilité d'assumer des dépenses somptuaires et de commanditer des rituels extrêmement coûteux. Ainsi le statut social est lié à la capacité d'organiser des rituels, de nourrir des centaines de personnes et des défunts, et donc de dépenser beaucoup d'argent, voire de s'endetter pour le collectif. Dans la cosmologie ibaloy toutefois, plus on donne aux autres, plus on reçoit des défunts. Il est plus difficile pour les plus pauvres de redistribuer et d'accéder à la richesse.

Comme c'est dans la cour (*baeng*) que les rituels et l'élévation du statut se joue, c'est aussi le patrimoine disponible qui permet à certains de devenir plus riches que d'autres. Le lien du rituel à la maison est commun en Austronésie, comme chez les Roti où il est impossible de faire un rituel sans elle (Fox 1987, p. 176). Le nombre d'ossements de porcs exhibés sur les toits des maisons atteste de la capacité financière (et du pouvoir politico-religieux) des propriétaires de maison, un trait aussi partagé par les Ifugao (Acabado 2015, p. 52). Ce procédé est peut-être le plus explicite dans le *peshit*, un rituel qui a pour objectif d'élever son statut en redistribuant massivement des richesses, en mettant à mort un grand nombre de porcs, en offrande une abondance de viande, de riz, et d'alcool à la communauté et aux morts. Selon Tapang (2018, p. 105), « A *peshit* was one, long, continuous feast that, on the average, lasted some 15 to 30 days ». L'objectif de ce rituel est d'élever le statut social du *maka baley* et de sa famille en redistribution une quantité énorme de richesses. Le rituel doit être répété cinq fois à tous les cinq ans (Bato 2023, p. 37-38 ; voir aussi Moss 1920). À Loacan, de mémoire vivante, personne ne se souvient d'avoir fait l'expérience d'un *peshit*. Mes interlocuteurs considèrent que le financement d'un tel rituel est trop coûteux. La société ibaloy est stratifiée entre les riches et les pauvres, et on a vu que pour accéder à plus de richesses, il faut beaucoup donner, ce qui s'avère plus difficile pour les pauvres, mais pas impossible, comme le montre le cas des Tamang. Les *maka baley* constituent des types de big men, capables d'acquérir de l'autorité et du leadership, et autour desquels les autres personnes gravitent.

La chance obtenue de manière inégale par les *maka baley* est également divisée entre tous les habitants d'une maison, comme pour les participants à un rituel qui rapportent dans leur demeure les restes de viande (*wat-wat*) du festin afin qu'ils obtiennent une part de la chance des morts. Chez les Ibaloy de Tublay, ce lien est encore plus explicite puisque des paquets de viande sont donnés aux représentants de chaque maison, comme si l'appartenance à cette structure prévalait sur l'individu (Afable 1975, p. 104). L'habitat est une maison-commerce, comme vu au chapitre 1. C'est le centre des échanges socioéconomiques, de l'endettement, ce qui relie les Ibaloy à un réseau social. C'est aussi le lieu de l'hospitalité (chapitre 11). La présence de sépultures (de restes humains) distingue l'habitat de l'espace non humanisé, et en ce sens les humains vivent avec les morts. Ou plus exactement, les premiers veillent sur les seconds.

Les mots employés pour désigner l'intérieur (*daem*) sont également employés pour désigner l'action d'entrer (*sekep*) ou d'inviter une personne dans sa maison (*sekbit*). Les mots qui renvoient

à l'extérieur prennent aussi la maison comme point de référence : *showal* (dehors, cour), *powisha* (en-dehors de), ou encore *bo-day* qui désigne la terre, la cour, l'action de naître et l'orgasme masculin, et est ainsi associé à un transfert, comme lorsqu'un occupant hérite de la terre, ou que la vie passe depuis l'organe masculin ou le placenta vers l'extérieur.

Les espaces de l'habitat reproduisent des microcosmes de la maison, des cercles en relation avec tous les autres. C'est dans la cour qu'on enterre les restes de naissance et de décès des humains, soit un marqueur de leur habitat et de leur lien à une succession d'ancêtres. La cour rituelle met ces acteurs en jeu puisque c'est dans cet espace que la commensalité ainsi que les gestes et actions rituels sont réalisés (chapitre 8). La chance des morts sollicitée à l'extérieur est inversement ramenée à l'intérieur de la maison et incorporée par ses occupants, par le foyer, par le feu et la fumée, par la cuisson des aliments suivi de leur consommation, et par les ossements et organes de porcs exhibés. C'est dans le mouvement, dans le passage de l'espace de la cour extérieure à l'intérieur de la maison, que les mondes humains et non humains sont connectés. Ce lien doit aussi être brisé car les vivants ne sauraient demeurer dans une équivalence avec les morts, au risque que leur intériorité, leur *karashowa*, ne les suivent et qu'ils en meurent (chapitre 7). Ils doivent ainsi passer au-dessus d'un feu et se laver les mains et le visage, et lors des rituels *dawit* et *epas*, le *mambonong* doit rappeler le nom de leur *karashowa* pour que celle-ci revienne dans leur corps.

Le *omma* est lui un espace cultivé collectivement par tous les habitants de la maison, et les voisins – souvent des frères et sœurs qui ont hérité d'une parcelle adjacente – s'entraident à tour de rôle. Chaque jardin est lié puisqu'il se situe en haut ou en bas d'un autre. Les maisons sont établies en palier, comme pour les terrasses d'un jardin, adjacentes mais à des élévations différentes. Les nouvelles maisons sont construites au plus près possible de celle des parents, généralement sur la même montagne, partageant donc un même toponyme. Elles sont disposées de manière asymétrique, comme sur les paliers d'un jardin, distinguées à la verticale car chacune d'entre elles est construite à une élévation différente. Les parcelles du *omma* sont divisées de manière égale entre les enfants, et sont donc situées sur la même montagne, de manière verticale, soit les unes au-dessus des autres.

La mine est également collective en ce que plusieurs personnes d'une même famille y travaillent. La chance de chaque mineur est partagée en équipe. Ainsi, une mine compte plusieurs équipes divisées en autant de tunnels. Le boss hérite et récolte un pourcentage des gains de tous les autres

et il a un statut similaire à celui d'un *maka baley*. Les femmes n'obtiennent qu'un salaire journalier (*por dia*) et une partie des bénéfices des hommes. Contrairement aux femmes, ces derniers sont mis à l'épreuve par les morts et les *tinmongaw* qui attendent d'eux un bon comportement pour qu'ils reçoivent de la chance et trouvent de l'or.

Selon Moss (1920, p. 234), dans la cosmologie ibaloy la terre est supportée par quatre piliers, comme si le cosmos était une grande maison, et, inversement, que la maison était un microcosme de l'univers. La maison, le toit, la cour, le foyer, la sépulture, constituent des enveloppes qui contiennent et mettent leur contenu en circulation, jouant le rôle de microcosmes ou de macrocosmes. Les espaces de l'habitat sont représentés par une forme rectangulaire ou carrée, puisqu'on leur attribue quatre angles, quatre piliers (*tohod*), comme pour une maison. Ainsi les lots des jardins sont rectangulaires, de même que les cours des maisons, les sépultures, ainsi que les boîtes dans lesquelles les restes de naissance sont enterrés. Le rituel du *sinekgowit* recrée une miniature de cette structure en édifiant quatre tiges de *sap-sap* et un corps de cochon. C'est le mouvement qui leur donne un aspect circulaire et rond.

L'habitat est un macrocosme, une unité totale, avec un centre et une périphérie. Ce cercle concentrique contient l'ensemble. Tout se constitue autour de lui : filiation, résidence, alliance, adoption, etc.

Une société à maison ?

Avec l'importance de l'habitat, en particulier de la maison, on peut se demander si les Ibaloy s'inscrivent parmi les « sociétés à maisons » (« house society »). Si l'on considère l'habitat ibaloy (maison, foyer, toit, cour, sépultures, jardins, mine) comme une institution de ce type, la définition qu'en a donné Claude Lévi-Strauss dans la deuxième édition de *La Voie des Masques* (1979, p. 177) décrit bien les dynamiques observées dans les chapitres précédents :

[...] personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble.

Ici, la personne morale correspond au patrimoine, tirant son origine d'un ancêtre fondateur qui transmet son nom et ses biens, et prend le rôle d'une entité autonome. Contrairement à ce qu'avance C. Lévi-Strauss, dans le contexte ibaloy la « maison » ne se limite toutefois ni à la parenté ni à l'alliance. Les humains peuvent être attachés à un habitat-ancêtre ou un autre, en fonction de la succession d'une génération donnée. Chaque héritage remet en question les successeurs. L'ancêtre de référence constitue la première personne qui s'est établie dans l'habitat et a donné son nom au lieu (Chapitre 7).

Si Lévi-Strauss a perçu la centralité de la notion de maison dans plusieurs sociétés, il l'a surtout considérée comme un concept de parenté pour expliquer le fonctionnement des sociétés cognatiques. Après lui, des générations d'anthropologues ont essayé d'appliquer ce modèle, notamment dans la comparaison des sociétés austronésiennes qui nous intéressent, en concluant souvent que la volonté de converger vers un concept unique et totalisant, avec une valeur générale, brouille la notion puisqu'elle ne peut s'appliquer qu'en partie et différemment d'une société austronésienne à une autre (Sellato 1987, p. 195 ; voir également Macdonald 1987 ; Waterson 1990 ; Fox 1993 ; Carsten et Hugh-Jones 1995 ; Joyce et Gillespie 2000). Dans un ouvrage collectif (1987), C. Macdonald conclut qu'une majorité des groupes aux Philippines ne sont pas des sociétés à maison. Quelques exceptions perdurent avec les sociétés « caractérisées par l'existence d'une base démographique importante et d'une économie fondée sur la riziculture irriguée, ainsi que d'une organisation sociale stratifiée », mais Macdonald, prudent, ajoute que « ces conditions ne sont pas à elles seules suffisantes pour susciter l'existence de 'maisons' » (Macdonald 1987, p. 82). Les sociétés islamisées du sud des Philippines, et dans une moindre mesure, les sociétés de la Cordillère, présentent selon lui les meilleures caractéristiques (Macdonald 1987, p. 70, 81-82). Contrairement à lui, je pense que le fonctionnement de l'habitat ibaloy (comme macrocosme) présente des éléments fondamentaux d'une « maison » comme « personne morale », ce qui permet la comparaison avec d'autres sociétés de ce type.

Les Ifugao, étudiés par Stephen Acabado (2014), emploient un système de maison et de transmission du patrimoine proche de celui des Ibaloy, en particulier avec la division de rizières qu'ils maintiennent et transmettent de génération en génération. Les Ifugao transmettent la terre selon les règles de la primogéniture, l'aîné héritant de tout ou presque. L'attachement à un ancêtre et à un domaine comme « personne morale » est central, si bien que « the rice field becomes the

‘house’ and it is one of the properties that provide social rank, the basis of social relationships, and maintenance within the kinship group » (Acabado 2015, p. 61). Chez les Ibaloy, le jardin, de même que la cour ou le foyer, font partie de la « maison » en tant qu’habitat occupé et transmis de génération en génération. Ces espaces sont inséparables et constitutifs des relations sociales et de l’appartenance à une lignée d’ancêtres. La notion de « maison » prend une importance fondamentale qui non seulement englobe le domaine de la parenté, mais également à peu près toutes les dimensions sociales et cosmologiques.

On peut donner à la « maison », ou l’habitat, un sens assez large, puisqu’il englobe la demeure et le foyer intérieur, la cour, la sépulture des ancêtres, la mine, ainsi que le jardin. Ces espaces dont les utilités varient – cuisine, travail, agriculture, rituel, commensalité, hospitalité –, sont tous transmis en héritage et divisés entre les enfants. Ces derniers doivent en prendre soin jusqu’à leur propre décès. Il s’agit ici d’un élément central partagé par les sociétés à maison où l’habitat constitue une personne morale. Il affecte ses habitants, et réciproquement.

En Austronésie, R. Waterson (1990) a mis en évidence plusieurs éléments qui reviennent un peu partout, tels que la fusion de l’espace rituel avec la maison, l’équivalence entre le corps humain et le cosmos, entre le centre de la maison et la vie, ou encore la représentation de la parenté par la structure de la demeure. Elle remarque également l’importance du dualisme concentrique, soit de l’opposition entre le centre et la périphérie. À partir de l’intérieur des maisons, C. Allerton (2013) invite pour sa part à concevoir la cosmologie des Manggarai à partir de cercles concentriques de plus en plus grand.

La femme est elle-même une maison au sens qu’elle est une enveloppe qui contient un contenu, l’enfant-placenta. Le nouveau-né est immédiatement relié aux ancêtres biologiques ou adoptifs de la maison puisque ses restes sont enterrés à côté de ceux des morts. La personne a elle une identité double, une *karashowa* (intérieurité) contenue dans un corps extérieur (*bakdang*). Le foyer (*apoy*) est le centre de l’habitat, et en un sens, le foyer *est* la maison, car sans foyer, sans femme pour préparer la nourriture, il n’y pas de maison. Dans ce jeu d’images, le foyer est, comme le nombril, le centre et la source de vie, de chance (cf. Vuilleminot 2009, p. 219-220). La périphérie, la cour, est occupée par les hommes, elle enveloppe le centre. L’habitat humain est lui englobé par la *shontog*, le reste de l’espace non humanisé et non nommé, habité par des esprits errants. On voit ici apparaître une série de cercles d’échelles différentes qui s’emboîtent telles des poupées russes

de différentes tailles, du plus petit au plus grand. Le corps humain est imaginé comme une maison, et inversement (cf. Ellen 1986). Cette cosmologie de l'habitat où le corps et la maison sont le prolongement et le double de l'autre, constitue « la mesure du monde », un terme employé par Vuilleminot (2009) pour définir la yourte kazakh. Ainsi le monde ibaloy est façonné à l'image du corps humain et de la maison, et l'opposition fondamentale de l'intérieur/extérieur, ou centre/périphérie, se retrouve partout.

Chapitre 7. Le corps (double) des humains

Une cosmologie de paires

Dès mes premiers jours sur le terrain, j'ai accompagné Jazil dans tous ses déplacements. Nous faisons tout ensemble, que ce soit pour nettoyer nos vêtements, cuisiner, faire les courses, se promener. Les autres membres de la famille sont indépendants, mangeant par exemple à l'heure qui convient à chacun. Nous suivons la même routine, au point que certains pensent que nous sommes mariés ! Jazil en rigole, et raconte parfois de fausses histoires, pour se moquer de la crédulité des *chismosas*, les commères et trop curieux. Car en fait c'est ce que tout le monde veut entendre, que j'ai une compagne ibaloy et que Jazil a un compagnon. De nombreuses personnes que je rencontre me posent la même question, me proposant, sous forme d'une blague, si je ne voudrais pas épouser l'une ou l'autre de leur fille, sœur, ou cousine. Les tantes qu'on appelle les *aunties*, sont particulièrement insistantes sur ce point. Pour Jazil, ayant passé le seuil des trente ans, elle est considérée comme une *baak* (lit. « vieux », « vieilli »), une femme non mariée, ou plutôt, comme certaines diraient, qui devrait être mariée. C'est que, dans la cosmologie ibaloy, il faut avoir sa paire, son *kadkadwa*, lit. « double », compagnon. Moi je suis un *balo dakey*, lit. un « nouveau homme », sans partenaire, sans paire. Rester célibataire (être « un ») trop longtemps est inhabituel. L'enfance se termine au mariage, au moment où la personne forme une paire avec un époux ou une épouse. Les Ibaloy n'ont pas de mot pour désigner un « adulte » (que nous définissions comme un statut légal et un seuil de croissance), différenciant plutôt l'enfant (*anak*) d'une personne mariée (*asawa*).

Si une personne est seule, une des premières questions qu'on lui pose est généralement de savoir si elle est accompagnée, si elle a un *kait*, un compagnon de route : « *sipay kait mo ?* », « qui est ton compagnon ? », ⁸³ ou encore si elle a un *kadkadwa* : « *sipay kadkadwam ?* », « qui est ta paire ? ». J'ai remarqué que mes interlocuteurs demandent toujours à être accompagnés lorsqu'ils vont

⁸³ Selon Afable (1975, p. 105), le terme *ga'it* (*kait*) était autrefois strictement employé pour désigner les consanguins avec lesquels un individu est en mesure de retracer des liens généalogiques, soit les proches qui ne sont pas éloignés de plus de deux générations au-dessus ou au-dessous d'ego, et de deux degrés de collatéralité dans chacune de ces générations.

quelque part, veillant à n'être jamais seul. Dans tous les domaines, les Ibaloy respectent scrupuleusement cette dynamique de paires. Inversement, si deux personnes en âge de se marier et de sexe différent sont vues ensemble, les railleries fusent. Aux gens mariés, on ne fait pas de blague. Mais les hommes et les femmes sans paire sont constamment taquinés par les plus âgés qui les observent attentivement. La notion de *showa*, « deux », paire, est centrale à la cosmologie des Ibaloy. Inversement, tout ce qui relève de l'unicité, du singulier, du « un », soit d'« un nombre pair moins 'un' » (Luquin 2017, p. 91), est synonyme de moitié (*kashowa*) et d'incomplétude, soit un statut transitoire, comme l'enfance ou le décès, qui mène à une transformation, celle d'une paire de mariage, ou de l'achèvement en ancêtre. Il faut que chacun soit accompagné lorsqu'il se déplace, que chacun se marie dès qu'il est en âge, que chaque bien qu'on offre soit la paire d'une autre, etc. Dans le contexte rituel par exemple, lorsqu'on met à mort un animal, une paire doit toujours suivre, que ce soit un animal de l'autre sexe, d'une autre couleur, ou simplement un second animal, ce qui est appelé *esawa-an* (de *esawa*, *asawa*, époux ou épouse). Ces paires d'animaux sont imaginées se reproduire et donc se multiplier dans le postmortem. De manière analogue, les bouteilles de gin (appelées (« two by two »)), les chaussures ou les vêtements doivent toujours être offerts en paires. Lorsqu'ils sont en relation d'échange avec leurs défunts, les Ibaloy doivent honorer chaque défunt de manière individuelle, soit un à un, ce qui constitue une paire d'échange (chapitre 9). Dans les offrandes, les Ibaloy emploient toujours des chiffres pairs. Le chiffre huit revient régulièrement, ainsi que sa moitié, le chiffre quatre. Dans le rituel *poni* par exemple, les Ibaloy mettent à mort deux poules (un coq et une poule), deux paires de tasses d'alcool, et positionnent huit bols de riz et huit bols de bouillon de poulet pour « ouvrir » le rituel et invoquer les morts (chapitre 8). Lorsqu'ils utilisent des cochons, les attributs de chaque bête sont pris en compte : la couleur du corps, les tâches, etc., et au total toute particularité doit être présentée en paire. Par exemple, si un porc a une patte blanche et trois pattes noires, il faut trouver un autre cochon qui présente des caractéristiques similaires, afin que chaque caractéristique ait sa paire. Les cochons peuvent se compter par tête, mais également par nombre de pattes, faisant qu'il s'agit toujours d'un nombre pair. Dans le *tayaw*, les humains dansent en paire, un homme et une femme. Chaque danseur porte également sur ses épaules un *kedaring*, ce qui constitue aussi une paire. Seul le *mambonong*, qui agit par ses paroles et ses gestes comme le médiateur, ainsi que les trois musiciens qui circulent, sont impairs, marquant ici une différence importante avec les danseurs. Comme vu au chapitre 6 avec l'habitat et ses espaces, tous les existants sont doubles par nature, puisqu'ils ont un

corps/enveloppe et un intérieur. Il y a un foyer intérieur, et un foyer extérieur, la *baley* est la maison humaine et le placenta du nouveau-né, tandis que chaque espace est le centre ou la périphérie d'un autre. J'y reviens plus loin.

Les *kabunian*, les divinités, sont au nombre de vingt, ce qui revient à dix paires. Chaque paire est un couple de mâle-femelle dont chacun a des fonctions complémentaires.⁸⁴ Lolo Nardon donne l'exemple de Inshagem (le vent) et de Alipogpog (the whirlwind), ou encore de Angkirol (le tonnerre) et de Bagidat (l'éclair) :

they are a pair because when the lightning (Bagidat) will shine, Angkirol (thunder) will shout also like the sound of a bomb or the canon. They are like a couple. (Lolo Nardo vol. 2, p. 112)

Les *kabunian* apparaissent comme des unités cosmiques qui veillent sur tous les éléments du monde : le ciel, le vent, le tonnerre, l'eau, l'or, la chance, la vie, mais aussi les hommes et les femmes. Les *mambonong* font appel à eux dans presque tous les rituels pour que les *kabunian* les protègent et les guident. Ces divinités sont des modèles pour les humains qui recréent leur totalité dyadique partout.

Chaque existant est une moitié, la paire, d'un autre. Hommes et femmes, époux et épouse, parents et enfants, *apo* (grands-parents) et *apo* (petits enfants), humains (*too*) et ancêtres (*kaapoan*). Le centre de la maison, le foyer, est un espace féminin, tandis que sa périphérie est masculine. Les femmes sont maîtres du foyer et de l'intérieur des maisons (cf. Bourdieu 1972 ; Dournes 1978 ; Blust 1980b ; Forth 2001). Ce sont elles qui récoltent le sang des porcs pour le jeter sur le foyer, et elles cuisinent tous les aliments du foyer intérieur via lesquels les habitants consomment la chance transmise par les défunts satisfaits des rituels. Les hommes, eux, demeurent à l'extérieur, en mouvement permanent, ils cumulent de nombreux métiers et occupations : agriculture, mine, alcoolisation. En rituel, à l'exception de la cuisson du riz, ils s'occupent de toutes les tâches, et surtout mettent à mort et cuisent les porcs sur des foyers extérieurs. Un des objectifs du rituel est de ramener les défunts et leur chance à l'intérieur des maisons, dans l'espace féminin. Les femmes sont caractérisées par la mobilité entre les habitats. Ce sont elles qui visitent les maisons du clan,

⁸⁴ Lolo Edward (vol 1., p. 43) énumère leurs noms : « We call the male Kabunians, such as Kabigat, Pati, Wigan, Balitok, Suyan, Anduyan, Gatan, Kalan, Lumawig, Akdungay. The next would be the female Kabunians, such as Bugar, Bangan, Ubbang, Tangay, Diman, Maoshe, Ubbog, Ubboken, Shaongen, Shalongen ». Ces noms varient parfois selon le locuteur.

de la famille, des alliés, et des amis, ou inversement accueillent les visiteurs. Grâce à leur mobilité, les household demeurent en échange, car elles donnent des produits de leur *omma*, etc. Cette cosmologie du double, et ses logiques asymétriques sous-jacentes, sont présentes dans d'autres sociétés austronésiennes (voir les ouvrages collectifs dirigés par Fox 1988, Maybury-Lewis et Almagor 1989).

Les notions de l'espace

Pour localiser un lieu, un objet, une personne, ou une narration, les Ibaloy emploient le mot *shi*. Par exemple, « *shi baley jo* », « dans votre maison ». Le dérivé *shiman* désigne « là-bas ». Le mot *towa* est utilisé comme interrogatif : « *towa shi baley mo ?* », « où est ta maison ? ».

Les hameaux sont appelés des *sitio* (en espagnol, il désigne un site, un village), dans le jargon administratif des Philippines. Localement, on les appelle des *dogad*, des lieux. Ce terme est probablement tiré de l'espagnol *lugar*, lieu. En nabaloy, on utilise également le terme *kadan* pour parler d'un lieu. Ce mot est une contraction du terme *kawadan* (lit. « là où il y a ») et renvoie de manière contextuelle à un lieu où se trouve une maison ou un hameau, soit un espace « humanisé ». Ce mot ne réfère pas au lieu en tant que tel, mais plutôt à un espace plus ou moins défini dans un contexte d'énonciation : le *kadan* d'une personne ; c'est l'endroit où cette personne se situe au moment où le locuteur en parle : « *kadan to ?* », se traduit par « où est-il ? », soit une phrase qui interroge le lieu dans lequel il se situe. Du point de vue de la langue, c'est comme si un « lieu » n'existait pas en lui-même, et devait être contextualisé avec des humains et des non humains en relation. Ainsi, seuls les espaces habités ou cultivés par les humains, soit les *kadan* et les *dogad*, sont nommés. Les Ibaloy donnent un nom à chaque hameau ou village, et par extension à la montagne sur laquelle ils construisent leur maison, cultivent leur *omma*, et prennent soin des restes humains de leurs ancêtres. Généralement, c'est le premier habitant d'un lieu qui donne son nom. C'est aussi cette personne qui devient l'ancêtre de référence pour ses successeurs. Ainsi le « village » prend la forme d'un groupe de maisons apparentés et reliés à un ancêtre fondateur. Comme les Paiwan, les maisons ont un nom (Kuo 2021, p. 3), celui de l'ancêtre apical, mais contrairement à eux, si les Ibaloy déménagent la demeure, celle-ci change de nom pour prendre

celui du nouvel emplacement, soit celui de l'ancêtre fondateur qui a nommé et habité cette terre le premier. La maison et son nom sont bien ici inséparables de la terre et de l'ancêtre qui y a été enterré.

Les toponymes se délimitent par une route, une rivière, un ravin, ou un creux, séparant un lieu nommé d'un autre. Chaque toponyme englobe généralement un flanc de montagne (de haut en bas), jusqu'à une séparation qui en marque un autre. Un *sitio* peut compter des dizaines de maisons ou même une seule. Les hameaux possèdent souvent un « centre » constitué de plusieurs demeures proches les unes des autres, à proximité d'autres habitations dispersées sur un même flanc de montagne. De manière générale, deux maisons côte à côte ne sont pas construites à la même hauteur ; il y a presque toujours une petite différence de quelques mètres, comme si chaque maison occupait son propre palier, sa propre marche, à l'image d'une culture en terrasses (voir figure 100). Les Ibaloy prennent soin de construire leur demeure à flanc de montagne et de manière asymétrique aux autres. Les maisons voisines appartiennent le plus souvent au même groupe de successeurs. Comme pour la division d'un jardin, on retrouve l'aîné en bas, et le benjamin en haut (chapitre 3).



Figure 100. Maisons en palier. Aknip, février 2020.

L'habitat est le lieu, et les Ibaloy y font souvent référence pour se localiser : « *shi omma to* », « dans son jardin », « *shi baley sha* », « dans leur maison », etc. Le reste de l'espace appartient au *shontog*, à la montagne, ou au *kadasan*, à la « brousse », aux espaces non cultivés et sur lesquels on ne trouve aucune sépulture, soit tous les endroits avec lesquels les humains n'ont aucune relation. Ces espaces sont possédés par des esprits errants tels que les *ampasit* et les *tinmongaw* (chapitre 4). Ces lieux n'ont pas de nom spécifique. Les Ibaloy distinguent ainsi les espaces défrichés de ceux où les arbres et plantes forment une forêt. Cette relation « écoumènale » (Berque 1987) définit les espaces où les humains cohabitent avec les morts, de ceux où ils peuvent rencontrer des esprits errants, constituant deux « milieux » bien différents. Les mines sont dans l'entre deux, puisqu'à l'orée de leur entrée elles font partie de l'habitat, et dès qu'elles pénètrent dans les entrailles de la terre, elles font partie de l'habitat des *tinmongaw*. Comme chez les Jörai, il y a un territoire-village, le dedans, et un territoire-forêt, le dehors (Dournes 1978, p. 18).

Le nom et l'origine

Dans une conférence qu'il a donnée à Leiden en 1988, J. Fox observe que les anthropologues, basant notamment leur imaginaire sur la métaphore de l'arbre généalogique, ont abordé les systèmes de parenté des autres sociétés avec des images et des idées présumant systématiquement l'existence de structures de filiation avec des trajectoires allant depuis la cime (ancêtres apicaux) de l'arbre, vers ses racines (descendants), soit du haut vers le bas. Pour comparer les Austronésiens qui connaissent une grande diversité de systèmes de parenté, Fox propose de mettre la focale sur les « structures d'origine », en remettant en question l'universalité des « structures de filiation ». Fox donne ainsi l'exemple du tronc (*hu*) à Roti. Il constitue la base d'un arbre, et est employé pour parler de la cause ou de l'origine. Cette image botanique inverse l'orientation de l'arbre généalogique en ce que les ancêtres sont ici imaginés comme formant la base d'un tronc d'arbre, à partir duquel, depuis le bas et non le haut, s'étend la trajectoire généalogique vers les branches et les extrémités de l'arbre (*tip*) (Conklin 1964 ; Fox 1971 ; McWilliam 2009). En somme, il s'agit d'une ascendance inversée. On retrouve cette image ailleurs en Austronésie, comme chez les 'Aré'aré où D. de Coppet note que les humains emploient l'expression « ton arbre » pour parler

de la tête, de l'image d'une personne, de sa verticalité, soit de ses plus grands accomplissements, jardins, festins, possessions, contributions monétaires :

Its roots extend deeply into the earth, its highest branches reach up into the sky: in its spreading vertical dimension, it resembles a living transposition of an apical ancestor's extension after death (de Coppet 1985, p. 85).

Fox conclut sa conférence en ouvrant les possibilités de comparaison :

It is also worth noting that the origin structures in the ethnographic cases that I have invoked in this lecture relate mainly to persons. Elsewhere among Austronesian-speaking populations, origin structures may be based on other constituents. On Bali, for example, critically important origin structures focus upon temples; whereas, in other societies, similar origin structures may focus on villages or on 'houses.' (Fox 1988, p. 16).

Selon lui, les structures d'origines peuvent se décliner en de nombreuses formes et images, et ne sont généralement pas définies par la filiation comme nous la connaissons dans nos propres sociétés (voir aussi Fox 1995). Suivant les intuitions comparatives de Fox, interrogeons les structures d'origine des Ibaloy.

Lorsqu'ils sont interrogés sur leurs origines, les aînés répondent souvent par des noms de lieux. Ils indiquent l'endroit où ils sont nés ou ont été élevés, et nomment les parents avec qui ils ont vécu (biologiques ou adoptifs). Par exemple, à l'occasion d'entrevues semi-dirigées par Jazil et portant sur les histoires de vie des aînés (vol. 1, 8, 9), ces derniers se présentent systématiquement de la même manière :

I am Salcedo Bumacas. My parents are Gabino Bumacas and Suela. My grandfather was Morca and his wife was Tanap. Tanap was the daughter of Buruno. I was born here at Tocmo in 1942 (Lolo Salcedo vol. 8, p. 181).

Lola Tarcela présente ses parents biologiques ainsi qu'adoptifs :

I am Tarcela Simon Palkit. I was adopted, so I had two mothers and two fathers. My birth parents were Malta and Pokingan. The father of Malta was Edod. The father of Pokingan was Sokdad. The wife of Sokdad has a family name of Bumacas. I was born on April 1939

(...) I was adopted by Pausja and Kenko Simon. I was only four days old when they got me (Lola Tarcela vol. 9, p. 17).

Le nom (*ngaran*) que les Ibaloy emploient est souvent celui du parent biologique ou adoptif duquel ils héritent. Il s'agit d'un anthroponyme, puisque c'est le nom du premier habitant qui a nommé un lieu habité et l'a transmis en héritage. Ce nom est le plus souvent celui du père, une pratique qui date peut-être de la conversion au Christianisme et des changements de noms au cours du 20^e et du 21^e siècle.⁸⁵

Contrairement aux sociétés qui ont une très longue mémoire des généalogies, mes interlocuteurs ibaloy sont rarement en mesure de remonter très loin dans leurs ancêtres. Un point qui s'explique peut-être dans la transformation des défunts nommés (*kedaring*) en ancêtres collectifs (*kaapoan*) avec lesquels plus aucun échange individuel (un à un) n'est nécessaire. Les habitants d'une maison se souviennent toutefois de l'ancêtre fondateur qui a habité le premier et donné son nom à la montagne de son habitat. Pokingan, l'ancêtre de Lolo Melanio et des Tamang, a vécu à Kalabkaben et établi une mine à Bilis. À Sabkil, le premier habitant était Domagto, l'ancêtre de Lola Victoria.

Seuls les *mambonong* sont capables de tracer, jusqu'à plus de dix générations, le nom des *nampambonong*, les *mambonong* défunts qui les ont précédés, car ils sont les garants de leurs pouvoirs. Dans les rituels, lors des *bonong*, les paroles récitées aux défunts ou aux divinités, les *mambonong* doivent nommer tous leurs prédécesseurs :

This would be for the dead ancestor: 'To you who died in that place, just like the late *mambonong*. Shino, Sinekjad, Guisod, Marcos, Taynan, Pinangi, Wilson, Comba-as, Diganjo, Ventua, Saltero, Kidsa-oy, Pokingan, Carpio etc.' To you, late *mambonong* long before, take care of them (the family for whom the *bonong* is intended). To you, Kasto, Martes, Nating, Siljama, etc.' Those are names of the *mambonong* of the past. And then you would add, 'To you late *mambonong* in second degree, third, fourth, fifth, sixth, seventh,

⁸⁵ À Virac de nombreux Ibaloy ont changé de nom avec l'introduction du Christianisme et des registres d'identité de l'État, favorisant l'emploi du nom de famille du père. De nombreux facteurs ont contribué à la transformation des noms. Pour des raisons coutumières, il était fréquent que les enfants changent de nom s'ils étaient malades en bas âge. Pour des raisons typographiques, les représentants de l'État participant à la recension des registres identitaires étaient des allochtones et ont pu écrire incorrectement les noms ibaloy qu'ils entendaient. Pour des raisons économiques, certains changeaient de nom afin de pouvoir être engagés dans les mines des Américains qui n'acceptaient qu'un seul travailleur par famille. Enfin, pour des raisons de protection, pendant la Seconde Guerre Mondiale, les familles des guérilleros ont changé de nom pour protéger leur identité ou celle des combattants, et ont continué d'employer leur nouveau nom pour obtenir les pensions d'après-guerre (Bato communication personnelle, 13 mars 2023).

eighth, ninth, tenth. Don't *wayway* (don't give us sickness) and don't *baba-sing* (don't send us bad luck)' (Lolo Bante vol. 1, p. 74).

Pour parler d'origine, les Ibaloy emploient plusieurs mots comme *sengeg*, qui renvoie à une base, une source ou une origine, *kapo* et *shogi* à l'action de commencer, au commencement dans le temps et l'espace, ou *tonton* « to trace family lines », ou « marcher en ligne », une image qui renvoie à la filiation.

Le lieu d'origine d'une personne est appelé *dapo*, un dérivé de *apo* qui désigne toute relation entre deux générations, comme un grand-parent ou un petit-enfant, et est employé pour parler d'un ancêtre possesseur. Les *kaapoan* (*ka* + *apo* + *an*) sont les ancêtres transformés. Leur nom est lié à *kapo*, « commencer une action », et *kapoan*, « commencement, source, point de départ ». On voit bien qu'il y a là une association forte entre les ancêtres, la succession, la toponymie et l'origine.

Le cognat de *po/pu/fu* est associé en Austronésie à ces images d'origine. Chez les Toraja, Waterson remarque que le terme de *rapu* combine des images botaniques et des idées de l'origine ancestrale :

Those who trace their descent from a common pair of founding ancestors, man and wife, are called the pa'rapuan or rapu. Rapu tallang in Torajan means a 'stool of bamboo'. The family is compared to the bamboo whose many stems sprout from a single clump. The tongkanan, especially when being referred to in the most general sense of an origin-house, regardless of rank, is often called the banua pa'rapuan or 'house of the pa'rapuan'. From the same root is derived an adjective, marapuan, which means 'having a great many descendants' (Waterson 1986, p. 96, cité dans Fox 1995, p. 48).

Les structures d'origine des Ibaloy, et les images qui y sont liées, sont centrées sur l'habitat/domaine/patrimoine nommé et transmis. On se rappelle surtout le nom de l'ancêtre apical qui s'est établi le premier, qui a nommé le lieu-habitat et engendré une descendance. Celui-ci constitue la base (le tronc) et l'origine (les racines) des descendants d'un village. Une dernière image de l'arbre peut être suggérée. Dans l'atelier de 2017, les aînés ont conseillé aux jeunes femmes de ne pas monter sur les arbres : « do not climb up the trees », une métaphore qui se traduit par ne pas avoir de relations sexuelles avant le mariage, ce qui équivaldrait peut-être à aller trop vite dans l'ascension de l'arbre généalogique.

Le double et la moitié de l'humain

Le corps contenant

Dans la cosmologie des Ibaloy, une personne humaine (*too*) est composée d'un corps physique et technique, le *bakdang* (Mauss 1934, p. 10). Ce terme désigne aussi le « tronc » d'un arbre. Cette analogie n'est pas anodine. En continuant de creuser les images de ce vocabulaire, j'ai remarqué que le mot *bedat* désigne aussi bien la peau des humains que l'écorce des arbres, comme s'il y avait là une métaphore de corps, au sens d'un enveloppe physique, d'un contenant. Continuons. Le bois, en particulier celui de pin, est utilisé pour la construction des maisons et des cercueils, pour alimenter les foyers dans lesquels les Ibaloy font cuire la viande et le riz, et permettent de véhiculer par le sang et le feu la chance des morts. C'est également le tronc entier et vertical d'un pin qui est employé pour accueillir le cadavre d'un défunt (chapitre 12). Le placenta et le cordon ombilical (dont une partie est enterrée) sont eux conservés dans des bambous sellés. Dans cet ordre d'idée, le bois fait partie de la structure de l'habitat à tous les niveaux, même celui sous-terrain qui contient les restes de naissance et de décès. La maison, le placenta, sa boîte pour le contenir, la sépulture et le cercueil en bois, sont tous associés à des contenant, des enveloppes qui contiennent. Le bois est employé dans presque toutes les instances d'échanges entre les descendants et les ascendants, et constitue bien un corps, dans le sens d'un contenant qui contient un contenu, mais également d'un tronc qui permet au reste de se développer. Le *bakdang*, l'enveloppe matérielle, a une paire, un contenu. Les arbres et leur tronc sont utilisés comme des images par les Ibaloy pour parler d'une base, d'un corps contenant. Mais qu'est-ce que ces arbres contiennent?

La source de la vie se situe dans la relation du fœtus au placenta. Cette structure de base est donc dyadique, double, faite d'une paire, sur laquelle vraisemblablement un grand nombre de sociétés ont pu imaginer le monde et la source de la vie (voir la trilogie sur les sphères de P. Sloterdijk 1998 ; 1999 ; 2004, p. 13). Les humains ne sont pas des individus, mais plutôt des dividos. Ils sont doubles, donc en relation. Pour Sloterdijk, l'« être-au-monde » de son maître Heidegger – une notion largement reprise par les anthropologues s'inscrivant dans le tournant ontologique –, devient un « être-en-sphères ». Chez les Ibaloy, c'est plutôt au sien d'un cercle concentrique et d'un

mouvement cyclique que tout s'imbrique, cercle et demi-cercle après l'autre, de la source de la vie, à la totalité du cosmos. J'y reviens plus loin.

Ces doubles contenu/contenant, intérieur/extérieur sont partout. La vie qui s'échappe du *poseg* (nombril, ou cordon ombilical) et son contenant, le placenta (*baley* ; désigne aussi la maison, ou la source), la maison et ses habitants, le toit et ses membres, etc. L'être humain est lui-même double, puisqu'il possède une *karashowa* contenue dans un corps (*bakdang*).

La karashowa contenue

Le corps humain est composé d'une *karashowa*, ou *kadkadwa* (de *showa*, *dowa*, le chiffre deux), qui se traduit littéralement par paire, second ou double, et qui est traduite en anglais par mes interlocuteurs par le mot « âme ». ⁸⁶ Cette traduction évoque l'influence chrétienne sur leur société, mais réfère au-delà du syncrétisme à une intériorité, à un « contenu ». Selon les mots de Lola Margarita (vol. 3, p 153), la *karashowa* « is the same as the image of our own physical body ». Pour elle, c'est une sorte de paire, ou de double du corps. Chez les Mangyan Patag, *karadwa* signifie « plusieurs deux », soit « substantif + pluriel + deux » Luquin (2004, p. 48, 130). En nabaloy, une autre traduction peut être donnée à partir du mot *kawa* qui veut dire « moitié », et reviendrait donc au « moitié double », ou la moitié du double, soit un « un » de « deux » (Ameda et al. 2011, p. 191). Les Ibaloy de Tublay font référence à la *karashowa* en tant que *adiring*, ombre, pour illustrer son aspect de double (Afable 1975, p. 106). La *karashowa* est un principe vital car sans elle, une personne meurt. Lorsqu'il y a un décès, la *karashowa* du défunt se transforme en *kedaring*, en esprit défunt. Les Ibaloy traduisent eux-mêmes la *karashowa* par « *soul* » (âme) et *kedaring* par « *spirit* » (esprit), distinguant là ces deux types d'êtres, l'un appartenant au monde humain, et l'autre au monde non humain, opposant ici leur nature. Ces existants habitent des lieux différents. Selon Lolo Nardo (vol. 3, p. 156), les *kedaring* peuvent être aperçus par les humains à de rares occasions, ayant l'apparence transparente du vent. Les *karashowa* sont en temps normal invisibles aux yeux des humains. Certaines personnes dotées de capacités pour accéder au monde des non humains font exception, comme les *mambonong* et les *mansibok*, capables de voir certains esprits, de pratiquer la divination sur le foie et la vésicule biliaire, ainsi que sur le sang, y voyant

⁸⁶ Les Ibaloy réfèrent également à « l'âme » par le terme de *adiya*.

des signes de la satisfaction des invisibles et des dons à venir. Les animaux comme les cochons, mais également les objets comme l'argent, les vêtements, ou l'alcool – des corps extérieurs qui contiennent –, ont tous des *karashowa* – des intérieurs contenus – qui, lorsqu'ils sont offerts par les humains en rituel, sont transférés aux défunts qui peuvent les consommer et les utiliser eux aussi dans leur monde. Ainsi la *karashowa* est l'intérieur contenu des humains, mais également des animaux et des objets qui peuvent être offerts aux non humains, comme si ceux-ci ne pouvaient avoir accès qu'à cette essence intérieure. Les *kedaring*, inversement, sont des intériorités sans enveloppe corporelle (extériorité), faisant qu'ils sont invisibles aux sens de la plupart des humains. En ce sens, contrairement aux humains qui sont doubles, les morts sont incomplets, leur totalité n'étant qu'équivalente à « un », et présente les caractéristiques d'un contenu sans contenant. J'y reviendrai.

Ici, si visible et matériel se rapportent aux sens des humains, les invisibles et immatériels font référence à l'univers de sens des défunts et des esprits errants. En ce sens, les humains cumulent une composante matérielle de leur univers sensoriel, leur corps *bakdang*, ainsi qu'une composante immatérielle et inaccessible à leurs sens que constitue la *karashowa*, le « double » de la personne.

De la dividualité de la personne

Comme J. Remme (2014, p. 7) le montre pour les Ifugao voisins, les Ibaloy ne définissent pas une personne comme une entité unique ou individuelle, mais plutôt conçue de façon « hétérogène », mobilisant une multitude d'entités avec lesquelles la personne construit des relations enchevêtrées. Dans cette conception, une personne possède à la fois des aspects de l'individualité et du relationnel. Cette multiplicité fait ici référence à tous les êtres humains, membres de sa maison, de sa famille, de son clan, amis, voisins, et à tous les non humains, *kedaring* et esprits errants, divinités, avec lesquels la personne mange, boit, et échange. La *karashowa* offre ici un exemple remarquable de cette identité non pas individuelle, mais « dividuelle » (Strathern 1988, p. 13), car elle se traduit littéralement par le « second », ou la paire du corps vivant.

Le concept de « dividualité », développé par Marilyn Strathern dans *The Gender of the Gift*, renvoie à l'idée que, dans les sociétés dites mélanésiennes, les individus ne sont pas considérés comme des entités unitaires et délimitées, mais plutôt perçus comme étant constitués par leurs relations avec

les autres. L'indianiste McKim Marriott est un des premiers à avoir utilisé le concept de « dividualité », auquel il donne le sens de la divisibilité d'une personne, et de sa capacité à se mélanger, à absorber du matériel et des influences hétérogènes, et de se reproduire par la relation et l'échange d'essences, de substances, soit l'idée que « What goes on between actors are the same connected processes of mixing and separation that go on within actors » (Marriott 1976, p. 109). Il observe :

it appears that persons are generally thought by South Asians to be 'dividual' or divisible. To exist, dividual persons absorb heterogeneous material influences. They must also give out from themselves particles of their own coded substances essences, residues, or other active influences that may then reproduce in others something of the nature of the persons in whom they have originated. (Marriott 1976, p. 111).

Ainsi la personne dividuelle est en relation avec un ou plusieurs doubles qui peuvent avoir d'autres natures mais qui, lors des échanges, se mélangent et sont constitutifs de l'identité de l'autre. Le terme *ibaloy* se traduit par « ceux qui viennent des maisons *baley* », comme si la notion de personne était indissociable de celle d'habiter. Le lieu de résidence constitue l'espace où se transmet la terre de génération en génération, et là où sont déposés et entretenus successivement les restes humains des défunts, reliant ainsi les descendants à leurs ascendants. Chaque humain est associé à ses parents défunts avec lesquels il est en relation intergénérationnelle, d'occupant à possesseur. Au quotidien, les Ibaloy emploient les termes d'adresse, comme *apo*, *lolo*, *manong*, ou *anak* par exemple, plutôt que les noms des personnes, ce qui met l'emphasis sur leur relation plutôt que leur singularité.

La *karashowa* est une composante « invisible » et « vitale » qui peut se détacher de son enveloppe physique, le corps *bakdang*, notamment dans les rituels, pendant les rêves, ou dans de nouveaux lieux visités, soit des espace-temps où les défunts et les esprits errants sont les plus actifs et les plus puissants. Si la *karashowa* s'égare, la personne risque de « perdre la raison », ou devenir *bangag*, « folle », comme si cette composante était indissociable des capacités cognitives. La *karashowa* est intimement liée au nom des personnes et est susceptible de se mélanger avec les *kedaring*, voire de les suivre au moment où ils quittent le rituel. Lolo Pacito (vol. 9, p. 78) se souvient que dans son enfance, au cours des funérailles (*aremag*), les participants n'employaient jamais leur nom, de peur de provoquer leur mort immédiate ; ils s'appelaient tous par le nom Bodiwan, une sorte de ruse

pour cacher leur nom aux défunts. Selon Moss (1920, p. 277), si un veuf perd un époux, il doit changer de nom, car le *kedaring* réclamera son nom pour le rejoindre dans le postmortem. Lorsqu'ils se rejoignent dans le Aponan, les défunts sont dits continuer à y vivre une vie conjugale. Quand nous revenons d'un rituel ou d'un lieu éloigné, Jazil appelle nos *karashowa* par leur nom afin de s'assurer qu'elles reviennent dans notre corps et ne s'égarent pas : « *Oooh, Antoine, Gliseria, Jazil, ondaw kito* » (« Oh, Antoine, Gliseria, Jazil, nous nous mettons en marche »). Dans le rituel du *epas*, le *mambonong* rappelle la *karashowa* de toute la famille du défunt, s'assurant de les nommer un par un, de façon à ce qu'ils reviennent bien dans leur corps et n'accompagnent pas les défunts qui retournent dans leur monde. Dans le rituel du *dawit*, un coq est employé pour récupérer, d'un coup de bec, les *karashowa* des *bobong* qui se sont mélangées avec les morts. Lola Tarcela (vol. 9, p. 38) précise que le coq est parfois posé sur la tête de chaque personne, comme si ce geste permettait de reconnecter la *karashowa* à son corps. Cochons et poules mises à mort lors des *aremag* sont également dites aider les défunts dans le transport des *karashowa* de leurs objets et de leur *kedaring* vers le postmortem.

Contrairement au corps physique (*bakdang*) et au monde sensoriel perçu des humains, la *karashowa* est une composante moins matérielle, capable d'entrer en interaction avec les défunts et les esprits errants. *Karashowa* et *kedaring* se mélangent donc aisément dans le même univers sensoriel immatériel et caché aux yeux et sens des vivants. Les seuls sons audibles des défunts sont les paroles *bonong* et *madmad*, suivant ou précédant la consommation de nourriture et d'alcool, les cris de cochons mis à mort, ou les tambours *solibaw* qui annoncent la danse du *tayaw* (chapitre 8). Les gestes et sons perceptibles des défunts sont tous liés au partage de commensalité, à la possibilité pour eux d'échanger, et tout particulièrement d'obtenir des *karashowa* de biens (vêtements, monnaies, alcool, etc.) ou d'animaux. La *karashowa* est synonyme de vie et de santé parmi les humains. À la mort de son corps-réceptacle, elle se transforme en *kedaring*, et part vers l'*Aponan*, le « lieu des *apo* » où les ancêtres résident.

La *karashowa* aide également à la santé et au bien-être des morts, à leur transformation et leur régénération. Si les défunts ont besoin de leurs descendants qui prennent soin de leurs restes humains, ils les sollicitent également pour obtenir des *karashowa*. Les morts se nourrissent de cette intériorité, car n'ayant plus de *karashowa* eux-mêmes, et devenus des *kedaring*, ils ont toujours besoin de la consommer pour vivre dans leur monde, en attendant leur transformation finale. Quand

leurs restes humains disparaissent et qu'ils sont oubliés des vivants, ils deviennent des *kaapoan*, ancêtres anonymes, qui consomment toujours des *karashowa* d'offrandes, mais de façon collective, puisque plus au don individuel ne leur est dû. La *karashowa* a des propriétés vitales, puisqu'elle fait vivre les humains comme les défunts. Moss (1920, p. 282) note que si la *karashowa* humaine est absente (car elle se promène ou qu'elle a été capturée par un esprit errant), la personne ne pourra avoir d'enfants jusqu'à ce que sa *karashowa* revienne, comme si cette dernière jouait un rôle dans la création et dans la transformation de la vie.

Strathern (1988, p. 13) remarque également qu'un corps peut constituer en lui-même un microcosme contenant de ces relations. Ainsi, pour Strathern, une personne peut être dividualité dans le sens de « one of a pair », ou bien constituer par elle-même un microcosme composite et délimité en tant qu'unité (Strathern 1988, p. 275) :

the unity may be derived from the dividual through the halving of a pair or may be the dissolution of a composite, multiple condition into a bounded, homogeneous state (Strathern 1988, p. 288).

La personne ibaloy, son corps et sa *karashowa*, sont liés par cette dividualité de moitiés. Les humains sont composés de paires, et toutes leurs relations sont assemblées de cette façon : humains et défunts, parents et enfants, époux et épouse, etc. L'habitat qui joue le rôle d'une personne morale, est la paire de l'ancêtre apical. Cette « personne morale » qu'est l'habitat (ou la « maison »), ainsi que le processus de sa reproduction (héritage), composent deux parties (un espace et une relation) d'un macrocosme englobant au sein de laquelle toutes les paires sont possibles.

La diteng et le cycle de l'échange

L'existence des *kedaring* est liée à la relation intergénérationnelle avec les vivants, et au partage de *karashowa*. La chose la plus importante qu'ils s'échangent est la *diteng*, un état de santé, de bien être, absent de maladie, de trouble ou de mort. Les vivants comme les défunts peuvent en faire l'expérience. Le maintien de la *diteng* ne peut pas se réaliser de manière individuelle.

Cet état est inextricable de la relation entre les vivants et les morts. La *diteng* ne peut être atteinte qu'après que les parents décédés d'une personne en aient eux-mêmes fait l'expérience. Pour qu'ils l'obtiennent, les descendants doivent prendre soin de leurs restes humains et de leur *omma*, et leur faire régulièrement des offrandes de *karashowa* de porcs, de riz, de gin, de vêtements, et d'argent. En fait, il semble que la *diteng* survient lorsque les morts n'ont plus besoins de *karashowa*. Être en état de *diteng* implique d'être en relation. La *diteng*, fait donc aussi bien référence au bien être physique et mental que relationnel.

Lorsqu'un enfant naît (Lolo Edward vol. 1, p. 21), qu'une personne est malade et affectée par un esprit errant (Lolo Edward vol. 1, p. 29), ou encore lorsque des personnes dansent le *tayaw* (Lolo Nardo vol. 2, p. 129), le *mambonong* ou la personne qui s'adresse aux non humains récite des paroles et demande aux morts de leur accorder de la *diteng*. Lolo Edward donne ainsi l'exemple d'un *bonong* récité à l'occasion d'une naissance :

You (referring to the *kedaring*), give this child the luck and long life that he/she needs. You give the *diteng*, good health, he/she needs. May this child have children of his/her own (Lolo Edward vol. 1, p. 21).

La *diteng* apporte la santé et la longévité, et génère également une descendance, qui, on le sait, prendra soin du mort, de ses restes humains et de son *omma*, et perpétuera le cycle d'échange. Cet état est impermanent, et dépend de l'alimentation continue en *karashowa* de biens et de cochons aux défunts, de leur satisfaction et de leur propre bien-être donc, et lorsqu'il est atteint, de ses conséquences favorables sur les humains qui peuvent obtenir les dons des morts. Le « corps malade » est inversement lié à l'insatisfaction des morts ou l'hostilité des esprits errants qui affectent les humains de diverses manières lorsqu'ils ne sont pas protégés ou qu'ils n'ont pas pris soin de leurs ancêtres. La maladie est ainsi, comme la *diteng*, relationnelle (Therrien 1995). Le corps humain peut être affecté lorsque son propre aïeul est mal en point. À l'occasion du film sur les secondes funérailles, présenté au chapitre 10, un père de famille a fait l'expérience de maux de tête, d'un rhume, et de cauchemars, rêvant de son propre père défunt jouant du tambour. Le problème était que son fils, récemment décédé lors d'un accident de moto, a été mal enterré. Lorsque ses *bobong* ont déterré la tombe, ils ont découvert que les draps dans lesquels le cadavre était enroulé étaient humides. Par analogie, le défunt était incommodé dans le postmortem et, comme son père, il faisait l'expérience d'un rhume. En résumé, les maux des morts, comme leur

diteng, leur bien être, circulent également parmi les vivants, comme s'ils étaient inséparables. Cette circulation est toutefois unidirectionnelle, puisque seuls les défunts qui possèdent et transmettent la terre peuvent exprimer leur malheur et mal être aux vivants, tandis que les derniers ne peuvent que donner et espérer chance et santé en retour. Le corps est ici un contenant sur lequel s'exprime l'état malade ou sain des défunts et des humains qui sont interreliés.

S'il s'agit d'un esprit errant qui est en cause de la maladie, cette entité est dite s'attacher à la *karashowa* de sa victime. Certains esprits errants comme le *mandebbas*, chassent les *karashowa*, des humains comme des cochons, des proies. Cet esprit inverse la relation, puisqu'il consomme non pas les *karashowa* des cochons, mais celles des humains. J'y reviens plus loin.

La *diteng* est constitutive d'un lignage, et en son sein elle est fixe puisque contrairement à la chance et à l'argent, on ne peut pas échanger la *diteng* avec d'autres familles. La *diteng* est partagée par des descendants liés à un couple de parents défunts possesseurs. C'est à la fois leur relation, leur bien être et celui de leurs ascendants qui est en jeu. La *diteng* réunit tous les enjeux et ne s'obtient qu'après une *coopération* avérée entre vivants et défunts.

Du foie, de la vésicule biliaire, et de la vie

Pendant les restrictions du Covid, un ban sur l'alcool a été mis en place dans pratiquement toute la Cordillère afin d'éviter les rassemblements et le contact physique, mais également, selon la santé publique, pour limiter l'action néfaste de l'alcool. Cette interdiction a diminué grandement l'accès au gin et augmenté drastiquement son prix de vente (jusqu'à 140 pesos par bouteille, soit plus du double du prix original). L'État a rendu la consommation d'alcool non seulement illégale et passable d'amende, voire de prison, mais il a également prohibé tout rituel et rassemblement en groupe. Il va sans dire que de nombreuses personnes ont continué de se réunir pour boire et pour faire des rituels qui, attendus des défunts, ne pouvaient pas attendre la fin des restrictions sanitaires. Ces rituels ont été faits en plus petits groupes, de manière à ne pas attirer l'attention de la police. L'alcool, loin d'être dangereux aux yeux des Ibaloy, a au contraire des vertus sanitaires et protectrices. Nombreux sont les buveurs qui se moquent du Covid en affirmant que le gin les immunisent. Lors de l'anniversaire postmortem du père de Lola Tarcela, le grand-père de Jazil

Lolo Bering m'a fait boire du gin dans lequel il a versé de la bile de chien, m'assurant que je serai ainsi protégé du Covid et bénéficierai de vertus revigorantes, faisant ici une analogie avec le C-2, une boisson énergisante locale, aussi de couleur jaune (figure 101). Ce détail appelle un commentaire de l'anthropologue.



Figure 101. Bile de chien mélangée à du gin. Mai 2020. Kayapes, mai 2020.

Dans l'organisme, la vésicule biliaire (*apko*) concentre et stocke la bile créée par le foie (*altey*). Ces organes jouent, entre autres, le rôle de filtres, particulièrement efficaces pour la digestion du gras et de l'alcool. Lorsqu'un cochon ou une poule est abattu en rituel, de manière systématique, son foie et sa vésicule biliaire sont retirés en premier pour être examinés par le *mambonong*, à la recherche de *padto*, de prédictions. Tout est examiné. La vésicule biliaire doit être visible sur le foie, ce qui est appelé *ngilis*. Autrement, si elle est trop petite, ou cachée, ce qui est appelé *ek'keb*, c'est un mauvais signe. La vésicule biliaire est associée à la richesse:

If we say *ek'keb* or *na-keban*, it means it is covered. When you relate it with work, it means that you will have a bit of difficulty finding money. When it comes to *ngilis*, it means it is

uncovered or visible. When we relate it with work also it means that you would easily work and find money (Lola Vencina vol. 8, p. 59).

Les prédictions sont toutes des analogies. Si la vésicule biliaire est visible, l'or sera pareillement facile à voir dans les mines. Si le foie bouge, c'est de la chance qui sera obtenue car elle est mobile (elle est constamment échangée). La ligne du centre de la vésicule doit également être droite, ou alors c'est un mauvais signe. Lola Carmen donne l'exemple que des problèmes sociaux, comme l'infidélité (représentée par un coupement dans la ligne), peuvent être vus sur la vésicule biliaire, ou sur le foie (vol. 8, p. 168-169). Moss (1920, p. 265) note qu'on peut connaître un coupable en observant le foie d'une poule.

La vésicule biliaire permet aussi de connaître le sexe du bébé, ou s'il est prêt à sortir :

If a woman is pregnant, the ritual *pasang* is performed. It is called *pasang ni kinenakan*. If the *mambonong* sees that the gall bladder is covered by the liver, we call it *ekkeb*; it means that the baby will not yet come out. But if the gall bladder is shown and not covered, we call it *ngilis*; it means that the baby will come out soon. (...) If the *mambonong* says that it is *ngilis*, the Elders will conclude, "The baby will come out soon." If the gall bladder is somewhat pointed, it means that the baby is a boy. But if it is not, it is a girl. (Lolo Edward vol. 2, p. 26).



Figure 102. Foie et vésicule biliaire de porc. Sabkil, janvier 2018.

Le *mambonong* Lolo Edward et Jazil observent attentivement le foie et la vésicule biliaire.

Le foie de porc doit être complet et avoir cinq parties. S'il en a six, c'est un bon signe. L'objectif est de savoir si les *kedaring* sont satisfaits de l'animal offert. Dans le cas contraire, une autre bête du genre opposé (sa paire) doit être tuée, et la divination recommencée, jusqu'à ce que les Ibaloy obtiennent un foie complet et une vésicule biliaire convenable. Comme Hamayon (1990) l'a observé dans d'autres contextes, ces gestes sont répétés jusqu'à ce que les participants jugent les réponses satisfaisantes, que la chance apparaisse ; elle se fabrique. Les Alangan de Mindoro, eux, disent pouvoir réutiliser jusqu'à sept cochons, jusqu'à temps d'obtenir le résultat escompté (Laugrand et Laugrand 2021, p. 185). Les aînés ibaloy ont donné plusieurs exemples de situations vécues où la chance n'est apparue qu'après le troisième ou quatrième cochon.

En fin de rituel, la vésicule biliaire du porc est accrochée au *owik* maculé de sang (figure 103), au-dessus du foyer, sous le toit de la maison, pour que les *kedaring* voient que les vivants ont bien fait les rituels, ce qui constitue aussi une analogie à la visibilité de la vésicule biliaire sur le foie pendant

la divination. Des morceaux de foie sont parfois aussi accrochés avec des feuilles de taro et du gras de porc, comme dans le rituel du *sinekgowit* (figure 103).



Figure 103. Vésicules biliaires de cochon suspendues à des *owik*, et morceaux de foie, de gras et feuilles de taro accrochés sur des tiges de *sap-sap*. Senior Citizen House. Sabkil, février 2019.

Considéré comme un organe apte à véhiculer les dons des morts, le foie constitue une pièce de choix réservée aux aînés, consommé grillé. Selon Lola Vencina (vol. 8, p. 49), la *karashowa* des humains possède un grand appétit pour le foie. Dans le *sinekgowit*, deux morceaux du foie sont utilisés avec un bouclier en bois (*kalesay*) et d'autres objets pour appeler les *kabunian* et obtenir leur protection. Dans le *kape*, le foie et des morceaux de viande sont donnés à un veuf, ce qui est appelé le *inobaya*, soit laisser quelque chose tranquille, ne pas le déranger, et permet de protéger la personne de son époux *kedaring* qui réclame que son partenaire le joigne dans le postmortem. Le foie véhicule la chance et, comme on peut le voir dans les instances où il est utilisé, il permet de protéger son consommateur. La vésicule biliaire, par son lien au foie notamment, à un rôle semblable, bien qu'elle ne soit pas consommée. Lorsqu'elle est examinée par le *mambonong* ou accrochée au-dessus du foyer, elle est associée à la chance et la richesse, révélant des prédictions ou montrant aux *kedaring* que les humains ont bien fait les rituels.

La poule est parfois substituée au cochon, notamment lorsque les *bobong* n'ont pas les moyens de payer un porc, ou lors de certains rituels comme le *poni*. Dans ce cas, les poules doivent être offertes en paire, et le foie de la poule et du coq doivent tous deux être examinés. Selon Lolo Edward, leur équivalence est possible grâce à leur nombre de pattes (quatre au total, comme pour un porc). Lolo Melanio (vol. 2, p. 107) ajoute que si la famille n'a pas les moyens d'acheter un cochon, elle peut le remplacer par des intestins, un foie, et du sang d'un porc (ou par une tête et quatre pattes), en attendant de trouver l'argent pour acheter un animal entier. Ces détails montrent la position centrale du sang et du foie, aptes à véhiculer les dons des morts.

Les foies et les vésicules biliaires des chiens, des chevaux, des canards, ou des buffles ne font pas l'objet de divination. Leur foie est consommé, mais leur vésicule est considérée non comestible et elle est jetée aux chiens. Pourquoi, alors, la vésicule biliaire de chien est-elle considérée salutaire contre la Covid-19 ? Une piste possible est qu'en plus de la chance et de ses propriétés protectrices, la vésicule biliaire est, de manière générale, associée à la *karashowa*.

Le *mandebbas*, que Lolo Edward décrit comme ayant l'apparence d'une roussette, avec une tête humaine et un corps de chien, est un esprit errant capable de voler la vésicule biliaire des humains et de capturer leur *karashowa*, leur « âme » (*soul*), ou plutôt leur intériorité (le double). Si une personne entend un cochon couiner ou un chien hurler dans le ciel alors qu'aucun animal n'est présent, c'est qu'elle a été victime de l'attaque d'un *mandebbas*. Elle doit faire le rituel *amdag* et mettre à mort un cochon (ou un chien, selon le cri entendu) le troisième, cinquième ou huitième jour, sinon elle perdra définitivement sa vésicule biliaire et sa *karashowa*, et mourra (Lolo Edward vol. 1, p. 75). Si le rituel n'est pas fait, le *mandebbas* donnera la vésicule des humains aux chiens (Lolo Melanio vol. 1, p. 160). Il semble y avoir un lien inextricable entre la vésicule biliaire et la vie, ou plutôt la *karashowa* d'une personne.⁸⁷ La *karashowa* d'un cochon ou d'un chien est ainsi offerte à l'esprit errant en échange de la *karashowa* d'humain qu'il a capturé, ce qui suggère qu'il peut y avoir une équivalence entre ces intériorités. Dans une autre description du *mandebbas*, Lolo Edward remarque que cet esprit voit les humains comme des cochons (des proies), comme s'il y avait là un perspectivisme et une inversion possible entre le corps des humains et des animaux (Viveiros de Castro 1998).

⁸⁷ Chez les Kazakh, c'est plutôt le foie qui joue ce rôle. Ils emploient l'expression « tu es mon foie », qui se traduit par « tu m'es vital », soit un allié à la parentèle (Vuilleminot 2009, p. 76).

Le porc est l'animal médiateur parfait dont les chairs (viande, gras, sang, foie et vésicule biliaire) et les sons connectent vivants et morts (chapitre 8). Les humains qui le chassaient autrefois l'élèvent et le mettent à mort pour les défunts, le consomment ensemble, et exhibent sa vésicule biliaire pour montrer que le rituel a bien été fait. Le chien a lui une position ambiguë. Il se tient près des humains qui l'apprécient, mais il est écarté en rituel pour qu'il ne vole pas la chance des humains, comme s'il y avait là aussi une certaine équivalence possible avec les humains (cf. chapitre 8).

Le *mandebbas* menace d'inverser la position des êtres, soit de mettre à mort les humains en les privant de vésicule biliaire et, donc, de *karashowa*, et en la donnant aux chiens. Ce procédé qui correspond au traitement réservé au porc transforme les rapports entre les êtres : le chien obtient la chance au lieu des humains qui eux prennent la place du porc. Humains et animaux se ressemblent beaucoup, et des mécanismes sont nécessaires pour éviter qu'ils ne tombent dans la même classe ou catégorie, ou encore pour que les animaux ne volent pas ce qui est destiné aux humains.

Peut-être que la vésicule biliaire constitue le réceptacle de la *karashowa*, ou en tout cas, qu'elle en constitue un lieu de quintessence. Dans cet ordre d'idée, la vésicule biliaire de chien, mélangée au gin, apporte un concentré de *karashowa*, d'« intériorité », de « vie ». La consommer apparaît enfin comme une certaine revanche sur le *mandebbas*, chimère anthropomorphe au corps de chien et de roussette, et également sur le chien voleur de chance. Ces propriétés rappellent celles de la chauve-souris dont la viande est considérée par de nombreux groupes autochtones des Philippines comme les Ayta et les Mangyan, comme vivifiante, une source de vie et un remède à toutes les maladies (Laugrand et Laugrand 2020 ; Laugrand, Laugrand et Simon 2023).

Le double et la moitié des morts

Les kedaring, ou les moitiés morcelées

À partir de leur décès et du rituel des *aremag* (premières funérailles), les humains accompagnent les morts dans leur long voyage postmortem (chapitre 9), passant par le Pulag, et cherchant

ultimement à atteindre le Aponan. Les *kedaring*⁸⁸ habitent un monde à l'envers où tout est dédoublé. Comme les vivants, ils utilisent des vêtements et de l'argent, se nourrissent de porc et de riz, boivent de l'alcool et fument du tabac. Ils ont cependant besoin de ces derniers pour qu'ils leur fournissent tous ces biens qu'ils ne peuvent obtenir autrement. Ce rapport d'échange d'« un » à « un », ou d'héritier à parent défunt, se déroule parfois sur plusieurs générations, jusqu'à ce que le *kedaring* atteigne le Aponan, obtienne la *diteng*, et que ses restes humains disparaissent complètement dans la terre de son domaine. À ce moment, il se transforme en *kaapoan*.

Les Ibaloy réfèrent au corps en décomposition et à l'intériorité des nouveaux défunts par un seul terme, *kedaring*, comme s'ils ne formaient qu'un. Pourtant, ils imaginent les morts ailleurs, dans un long voyage postmortem, et également à la fois capables de revenir à chaque rituel et à chaque repas, ou s'ils ont besoin d'offrandes. Ces contradictions montrent l'état instable des *kedaring* qui ne sont plus vraiment parmi les vivants, et pas encore totalement chez les morts, dans une sorte de transition entre les deux mondes. Leur intériorité et leurs restes composent une paire qui, à l'inverse du contenant contenu de l'humain, est séparée, morcelée, décomposée. Comme la *karashowa*, le *kedaring* est une intériorité, les Ibaloy traduisant ce mot par le terme de *spirit*. Comme le corps *bakdang*, ses restes humains constituent son (ancienne) enveloppe. La transformation du *kedaring* ne peut ainsi se terminer que lorsque son corps-contenant a totalement disparu dans la terre de la cour, nourrissant comme un engrais les cultures des humains. Ainsi la mort véhicule aussi de la vie. Inversement, les vies de cochon et leur *karashowa* permettent aux morts de s'accomplir et de se transformer en *kaapoan*.

Contrairement aux humains et aux *kaapoan* qui sont complets, dans un état d'équilibre, les *kedaring* sont incomplets, leurs deux moitiés (*kashowa*) étant séparées, et leur totalité n'étant donc qu'équivalente à « un ». Contenu sans contenant, et contenant sans contenu. Contrairement aux humains et aux *kaapoan*, ils ne sont rattachés à aucun lieu fixe. Ils sont en mouvement, en transformation, entre ciel et terre, entre humains et ancêtres, entre occupants et possesseurs. Ils ne sont ni l'un ni l'autre, se situant dans un genre de milieu, un entre deux. Alors que les Ibaloy emploient systématiquement des catégories en paires et des chiffres pairs, il n'est pas anodin que le nombre de jours des *aremag* est un impair (sept ou neuf jours), comme si cela correspondait à la

⁸⁸ Si l'étymologie du mot « *kedaring* » m'est inconnue, il n'est pas impossible qu'il y ait un lien avec le terme de *kodiring* qui, chez les Uut Danum de Bornéo, désigne l'ossuaire des restes humains des défunts en attente de leur transformation en ancêtres fondateurs (Couderc 2012, p. 166-167).

nature désormais incomplète des *kedaring*. Peut-être que le chiffre impair permet de casser la logique des paires pour rendre possible la transformation d'une personne vivante à un défunt, ou qu'il a là un processus pour marquer le fait que le défunt est désormais à l'état de moitié (*kashowa*). Chez les Mangyan Patag, les '*āpu dāniw* sont des ancêtres pensés en paires (Luquin 2021, p. 4-5). S'ils sont impairs, leur autorité s'affaiblit et ils deviennent alors dangereux. Chez les Ibaloy, c'est peut-être parce que les *kedaring* sont incomplets qu'ils sont plus dangereux que les *kaapoan*. Ils sont régulièrement affamés et assoiffés, et menacent les vivants de maux et de mort s'ils ne reçoivent pas les *karashowa* qu'ils demandent. *Kedaring* et *karashowa* sont des intériorités volatiles, et il est essentiel qu'elles ne se mélangent pas, au risque que la *karashowa* humaine ne revienne jamais à son corps, et que la personne meure.

Toutes les offrandes (*am-am*) des rituels sont dédoublés dans le monde des morts et peuvent être utilisés par ces derniers qui en ont besoin pour recréer des réseaux d'échange avec tous les défunts. La transformation d'un *kedaring* s'achève par son arrivée dans le Aponan, grâce aux rituels et offrandes de sa famille. Si ces rituels ne sont pas faits, le défunt ne peut jamais atteindre le Aponan, ce qui l'empêche de se transformer :

The non-observance of the practices or non-performance of required rituals would lead to rejection by the community of spirits who would not welcome the new arrival, ignoring his or her (*maydesin*) presence. This exclusion among Ibaloy in the spiritual world is unacceptable because the spirit can never join his/her father/mother or other dead relatives even if he/she can see them, leaving him/her wandering alone and never finding peace (*in-ulay ni anak*). This isolation from the community of his/her relatives can only be redressed by the performance of prescribed rituals and practices before the burial, during the wake and after the burial (Camte-Bahni 2017, p. 141).

Comme le suggère cette Ibaloy de Loakan (un autre barangay à Baguio), les rituels servent à transformer le défunt et à le faire accepter par la communauté. Les offrandes en *karashowa* lui permettent de dédoubler ces biens et monnaies dans le postmortem et des les échanger avec les autres morts. Sans offrande, il ne peut échanger, et ne pourra donc pas être intégré dans le Aponan, et, seul, sans partenaire d'échange, il restera incomplet. Mes interlocuteurs m'ont partagé que les esprits errants sont des anciens humains, et je me demande s'ils ne sont pas justement des morts qui n'ont pas été transformés, n'ayant pas reçu suffisamment d'offrandes de leur famille. C'est

peut-être aussi pour cette raison que, comme les *kedaring* impairs et inachevés, les esprits errants cherchent à s'attacher à la *karashowa* des humains, comme s'il y avait là une tentative de forcer une paire. Lorsque cela arrive, les Ibaloy appellent cela un *kalon*, un « mariage arrangé » (forcé) entre un esprit errant et une *karashowa* humaine.

Les kaapoan achevés

Les *kaapoan*, les *kedaring* transformés, sont achevés. Grâce aux dons des descendants, aux *karashowa* de cochons, d'argent, de vêtements, d'alcool, etc., ils ont atteint la *diteng* et ont reconstruit une vie dans le Aponan. Cet état est partagé avec les humains qui, ayant répondu aux requêtes du défunt, ont obtenu ses dons de vie, longévité, protection, richesse, et chance, bénéficiant à leur tour de *diteng*. Remarquons que l'accomplissement des morts est inextricable de celui des humains, ou inversement, que leur échec met également en danger les *kedaring*.

À l'état de *kaapoan*, les *apo* dans le Aponan, les morts désormais ancêtres ont atteint la fin de leur cycle. Autrement dit, leur succession et la perpétuation de leur domaine et de leur nom est assurée. Leur moitié s'est recomposée en état de complétude, ayant intégré un monde double de celui humain. En tant que maîtres possesseurs, ils partagent dorénavant une relation asymétrique avec les occupants de leur habitat. Les *kaapoan* n'ont plus besoin des humains. Une fois dans le Aponan, ils ont tous les biens pour continuer à vivre sans eux. Leur monde est parallèle car ils font tout comme les vivants : ils peuvent retrouver leur époux, épouse, élever des cochons, manger, boire, danser, etc. Ils sont encore invités de manière collective parmi les vivants, comme s'ils constituaient un groupe uni. Leur existence double celle des humains. Ils sont enfin caractérisés par un état de permanence, de possesseurs, étant connectés dans un lignage d'ancêtres liés à une terre. C'est la fin d'un cycle.

Mon hypothèse est que c'est pour retrouver l'état de complétude que les *kedaring* échangent. Comme les humains, ils doivent être en relation d'échange pour exister et mener une bonne vie postmortem, et ultimement se transformer. Ils font des descendants leur paire d'échange asymétrique, jusqu'à ce qu'ils se transforment en *kaapoan*, ancêtres qui n'ont plus besoin de partenaire individuel d'échange. Les humains, pourtant complets (doubles) en nature, sont confrontés aux besoins des morts qu'ils transforment en dons de chance, de vie, et de richesse. Par

l'héritage de terre et de statut, les humains ne sauraient se soustraire aux demandes des défunts. En prenant soin d'une terre et d'ancêtres, ils préparent ainsi leur propre mort et transformation future, puisqu'ils auront à leur tour des héritiers desquels dépendre.

On peut également observer qu'il y a une abondance de relation, de chance, de vie, lorsqu'il y a circulation, et maux, incomplétude de vie, et absence de relation, lorsque l'échange est brisé ou arrêté. De ce point de vue, les échanges entre les vivants et les morts permettent d'atteindre un équilibre entre les mondes et les existants.

L'interdépendance de la vie et de la mort

Les Ibaloy traduisent la « vie » par *biyag*, l'opposé de la « mort » (*etey*). Le feu est considéré comme une source de vie. Après les rituels funéraires, il permet de séparer les *karashowa* des défunts. Il marque le foyer dans lequel un rituel a été fait et permet aux *kedaring* d'y amener la chance, et de cuire les aliments qui la véhiculent. Le feu est également un élément qui protège contre les *mandebbas*. Lolo Nardo explique qu'il laisse le feu de son foyer allumé en permanence, ce qui est appelé le *takshol ni biyag*, soit littéralement le « feu de vie », faisant là une analogie avec la vie humaine :

The meaning of the *takshol ni biyag* is for us to have a long life. In the past, there was a woman Elder named Ba-inay who told a story about the fire. She said that fire goes along with our life. I believe her because she was an Elder. I remember that if I did not follow what she told me, maybe I would not have reached my age right now. This is why, even when I am not performing any rituals, I always make sure that there is fire in our fireplace. When I wake up in the morning, I make sure that there is still fire (vol. 2, p. 100).

Entretenir le feu du foyer permet donc d'assurer la longévité humaine. Le feu est un connecteur entre les vivants et les morts. C'est également un autre élément qui vient s'ajouter au parallèle entre la vie humaine et son habitat qui le « contient ». Chez les Ifugao le *iennawa* constitue une essence de vie qui est échangée avec les ancêtres par la culture du riz, l'élevage des animaux, et leur « sacrifice ». Remme (2017, p. 331) décrit cette chaîne d'échange: « Eating rice thus brings Iennawa back to humans again, who can then use their life force to continue cultivating rice and

raising animals ». Cette idée de force de vie se retrouve dans la *karashowa* qui est échangée et consommée par les vivants et les morts, et est constitutive de leur relation et de l'équilibre entre leurs mondes. La *karashowa* est un autre principe vital qui nourrit les morts et permet aux vivants d'échanger. En élevant des cochons, en cultivant le *omma* des ancêtres, en prenant soin de leurs restes et en les honorant par des offrandes, les humains créent les conditions pour que la *diteng* apparaisse chez leurs défunts, et qu'en retour ces derniers rendent leurs champs fertiles, leurs animaux gras, et qu'ils puissent travailler et s'enrichir facilement. Faisant l'expérience de la *diteng*, les morts n'ont plus besoin d'offrandes, et, s'ils sont satisfaits assez longtemps, leurs restes disparaissent, et ils transforment en *kaapoan*, en ancêtres collectifs. Contrairement aux Mangyan Patag qui ont besoin de garder un équilibre entre la *karadwa* (esprit double), le corps, le sang et le souffle pour être en santé (Luquin 2004, p. 408-409), chez les Ibaloy c'est principalement la relation avec les défunts qui détermine l'apparition de la santé (*diteng*) ou du trouble.

En Austronésie, la personne humaine est souvent définie comme triple, possédant le corps, le souffle, et l'image (de Coppet 1985, p. 84 ; voir aussi Mauss 1934 ; et Gibson 2019, p. 238). Pour les Ibaloy elle est double, et c'est en gardant le lien entre les deux moitiés qu'ils trouvent un équilibre, une unité achevée. À mes questions sur le *jasjas*, le « souffle », mes interlocuteurs ont été peu loquaces, sauf sur le fait que sa présence ou son absence est employée comme un signe pour distinguer une personne vivante d'un nouveau défunt qui n'en a plus. Dans ses travaux aux Philippines et en Indonésie, M. Paluga (2021) fait une comparaison des notions du « souffle » : « breathing is a core-piece of one's being, is detachable, and can be contained in another entity or vessel » (Paluga 2021, communication personnelle). Il observe ainsi que la parole – l'énonciation de mots – constitue une paire omniprésente dans l'action d'émettre un souffle et de prononcer des mots, et marque la notion de personne. Comme le remarquent Howell et Sparkes (2003, p. 41), par leur association à la « maison », le placenta et les ancêtres appellent à une circulation de la vie et de la mort comme un cycle continu.

Un monde circulaire et cyclique

Les relations entre l'habitat et ses éléments, ses existants, peuvent être représentées au sein de cercles concentriques autour desquels tout gravite. Ces cercles se succèdent en cycles.

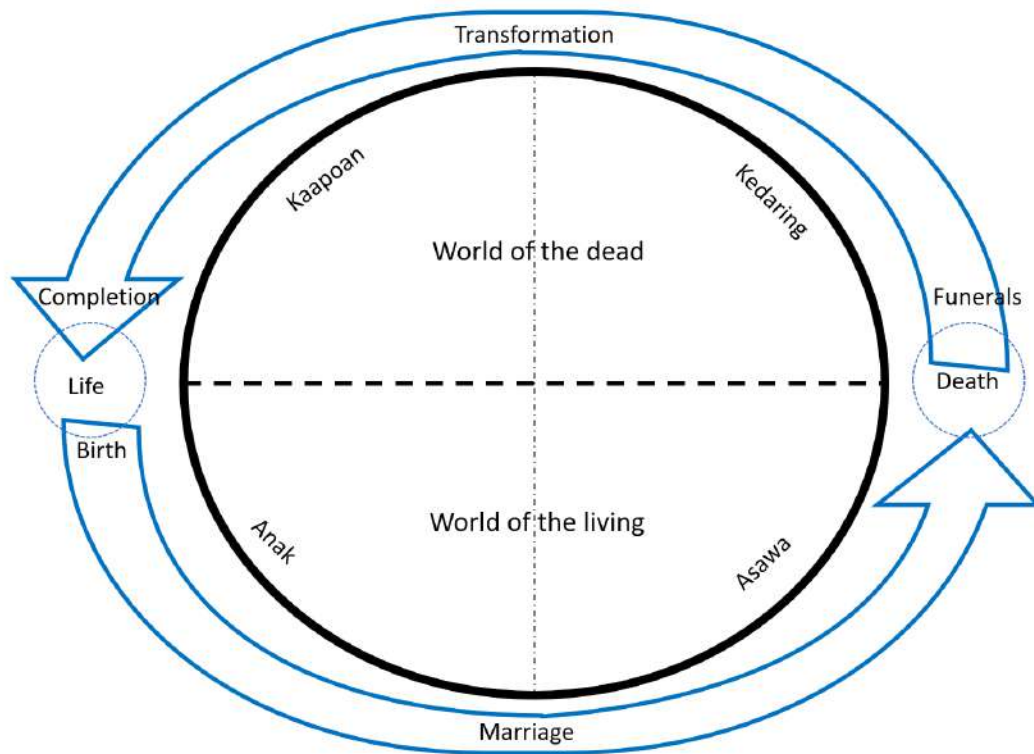


Figure 104. Le cycle de la vie et de la mort.

Le schéma de la figure 104 présente le cycle de la vie et de la mort. Le cercle englobe le monde et ses existants, et il divise celui des vivants et des morts en deux moitiés (demi-cercle), formant ensemble une paire, un cercle. Ce cercle total, l'habité, constitue un cycle.

Pour ce schéma circulaire, positionnons le monde des morts au-dessus, et celui des vivants, en-dessous. Si les restes humains (moitiés morcelées) se décomposent dans le sol, vers le bas, il est explicite que les lieux postmortem se situent vers le haut: le Pulag est la plus haute montagne de Benguet, et le paradis chrétien, situé au ciel, ne vient que confirmer cette représentation spatiale.

Un mouvement global et circulaire constitue un cycle entre le monde des vivants et des morts : la naissance, la vie, le mariage, le décès, la mort, la transformation, et l'arrivée dans la communauté des *kaapoan*, où la personne se complète, terminant un cycle. Simultanément, une multitude d'autres cycles apparaissent à chaque naissance et chaque décès où nouveau-nés et nouveaux défunts doivent être pris en charge par la communauté humaine, tissant là des rapports complexes

d'échanges. Si à la naissance, l'enfant est impair, il forme une paire à son mariage, et devenu adulte il cultive une terre, habite sa propre maison, veille sur des défunts. Le mariage joue ici le rôle d'un rite de passage, de transformation de la personne. À sa mort, son corps et son *kedaring* se séparent, et il devient impair à nouveau, jusqu'à sa transformation en *kaapoan* où il s'accomplit totalement et n'a plus besoin des humains. L'état impair (enfant, nouveau défunt) correspond à un moment où la personne a le plus besoin des autres. Le pair et l'impair se succèdent dans ce cycle, comme si la mort suivait le cycle de la vie, et inversement. L'emploi d'un seul terme (*apo*) pour désigner les petits-enfants et les grands-parents, soit des âges opposés dans le cycle de la vie, est un exemple évocateur de cette logique du double où l'inverse est le même, la moitié parallèle de l'autre. La superposition du monde des vivants avec celui des morts incarne aussi cette inversion double.

Chez les Ibaloy, il n'y pas d'éponymie ni de forme de recyclage de la personne comme on peut en trouver dans le bouddhisme tibétain. Le mouvement est cyclique dans le sens où c'est le lignage ainsi que toute la société des vivants et des morts qui est concernée par chacune des étapes de la vie: la naissance intègre de futurs descendants, le mariage forme des couples d'occupants, le décès oblige les humains, et l'ancestralité, soit la fin d'un cycle, compose une relation asymétrique durable.

Parallèlement au cycle de vie, un autre mouvement circulaire est celui des échanges entre humains et morts. Les premiers envoient des cochons, de l'alcool, de l'argent, des vêtements aux seconds qui eux leur donnent de la chance, de la vie, de la longévité, de la protection. Ces mouvements cycliques, de l'impair au pair, sont unidirectionnels. Ainsi les vivants peuvent donner aux morts, sans réclamer d'eux, et ceux-ci, s'ils sont satisfaits, donnent aux vivants, favorisant la génération de la vie. De même, le cycle de la vie ne va que dans un sens : on ne peut pas rajeunir ou ressusciter, on ne peut que vieillir et mourir.

Dans notre schéma, chaque demi-cercle peut se diviser encore en deux, ce qui correspond à des quarts de cycle qui vont de pair : enfant (*anak*) et époux/épouse (*asawa*), nouveau défunt (*kedaring*) et ancêtre (*kaapoan*). Ces moitiés peuvent se diviser à nouveau : nouveau-né et adolescent, jeune marié et aîné, etc. Au sein de ce cercle, dans chaque moitié, une multitude de plus petits cercles peuvent apparaître, représentant les rapports entre les humains. Par exemple, pour chaque rituel fait aux morts, les humains échangent entre eux hospitalité et commensalité. En-dehors de ces rapports, membres d'un même réseau donnent, vendent, créditent et débitent, et forment ainsi une multitude

de transactions interreliées. Les morts ont leur propre monde et leurs propres échanges, comme s'ils doubleraient ici les humains, et c'est aussi pour ces raisons qu'ils ont besoin des mêmes biens qu'ils avaient de leur vivant pour se nourrir et échanger avec les autres défunts.

L'habitat comme totalité et centre

L'habitat constitue un tronc, un centre, une base, une « structure d'origine ». Cet espace est imaginé de forme carrée (avec quatre piliers, ou angles), et sépare l'intérieur de l'extérieur, le contenant du contenu. Le corps humain est représenté de manière analogue, comme s'il constituait lui aussi une maison, ou inversement que la maison était un corps, à partir de quoi tout le reste est situé à l'intérieur ou l'extérieur de lui. La maison constitue ainsi un macrocosme du monde des vivants et des morts. L'habitat génère des mouvements circulaires, concentrique (cf. Lévi-Strauss 1956 ; Allerton 2013). Ce cercle englobant et englobé possède un centre, Dans le cas des structures concentriques, l'inégalité des catégories va de soi puisque les deux éléments sont ordonnés par rapport à un même terme de référence : le centre et la périphérie, où l'un des cercles contient l'autre.

Autour de l'habitat et en son sein, on peut distinguer des points mobiles et des points fixes. L'argent, les objets, les biens, la nourriture, l'alcool, et les animaux, ainsi que leur *karashowa*, circulent, pouvant être achetés, donnés, crédités, échangés, consommés, et transformés. La chance (*ekasat*) et la *diteng* circulent également, pouvant être joués, gagnés, ou perdus. Les dons des morts circulent via les chairs des animaux, vers les foyers, les maisons, les mines et les *omma* des humains. Ces espaces doivent être marqués à chaque rituel pour que ces dons arrivent dans la bonne maison. La *karashowa* des humains erre lorsque son enveloppe humaine rêve, ou lors des rituels en se mélangeant aux *kedaring*. De grandes précautions sont prises pour qu'elle revienne aux humains et ne partent pas avec les défunts dans le postmortem – ce qui signifierait sa mort. Dans la cosmologie ibaloy, presque tout circule et peut être échangé entre humains et non humains. On assiste à une circulation de la richesse, de la chance, et de la *diteng* comme une façon de faire société (Iteanu 1983). Ces chairs, biens, sons, intériorités qui s'échangent peuvent être comparés avec la circulation de la belle parole chez les Kazakh (Vuilleminot 2003, 2009), et permettent d'envisager le don – donner, recevoir, rendre – autrement.

Quelques points fixes permettent ces échanges et circulations. Pour les humains qui marchent et visitent régulièrement les autres pour participer aux rituels, partager la commensalité de viande et d'alcool, ou échanger des biens et de l'hospitalité, leur point fixe est l'habitat auquel ils sont attachés. Ils doivent occuper la maison de leurs ascendants, cultiver leur *omma* et prendre soin de leurs restes humains. Pour les défunts, le point fixe est le Aponan, le lieu postmortem des *apo* où ils vivent. De là ils vont, comme de leur vivant, visiter fréquemment leur famille et en particulier leurs descendants. Ils continuent de partager la commensalité avec eux et échangent non plus des biens mais des *karashowa* et de la chance, espérant recevoir la *diteng*. Ce qui relie de manière permanente les vivants aux morts, c'est le lien intergénérationnel de transmission et d'héritage de la terre qu'ils partagent.

L'habit (maison, toit, foyer, cour, sépulture, jardin, mine) constitue un point fixe sur lequel chaque famille ibaloy se situe de manière permanente. L'espace agricole, résidentiel, et mortuaire sont ainsi indissociables. Ils sont transmis au sein d'un même lignage, et les descendants se concentrent donc dans les mêmes espaces. Cet ensemble est ce qu'on pourrait appeler un espace social et cosmologique total. D'une part, tous les événements sociaux fondamentaux (naissance, rituel, mariage, décès, traitement post funéraire) s'y déroulent. D'autre part, tous les humains et les biens qui circulent prennent ces espaces comme points fixes entre lesquels ils peuvent échanger et être échangés. Ce patrimoine est fixe, et les humains comme les non humains et leurs biens circulent entre eux. C'est à partir de l'habitat que tout gravite, et que les humains échangent et construisent des relations avec leurs voisins et leurs défunts.

À Mindoro, chez les Mangyan Patag, Luquin décrit des pratiques très proches des Ibaloy. Elle remarque notamment que les oppositions de spatialité montrent surtout le mouvement ou son absence :

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. (Luquin 2004, p. 51).

Ces observations pourraient être écrites à l'égard des Ibaloy. L'habité ibaloy se structure autour d'un habitat fixe, un centre social et cosmologique total, à partir duquel tout se structure et gravite autour : le haut et le bas de l'habitat, son intérieur et son extérieur, son dessus et son dessous, l'horizontal et le vertical, etc. Le monde des morts est en haut, et celui des humains en bas. Les défunts doivent idéalement mourir à l'intérieur de la maison, sinon ils sont ramenés par la séquence du *dawit*. Leur *karashowa* doit se transformer depuis l'intérieur de la maison en *kedaring*. Inversement, la naissance doit s'opérer à l'intérieur de la maison. Les sépultures, elles, doivent être juste à l'extérieur du foyer, dans la cour, dans un espace entre celui intérieur des humains, et celui extérieur des morts et des esprits, veillant sur la terre, le *omma*, et la *shontog* (montagne). Le mariage et tous les rituels sont faits dans la cour, un espace dans lequel la transformation des humains et des morts est le plus marqué. Restes de naissance et restes humains sont enfermés pour empêcher le mouvement, assurant d'une part le morcellement des *kedaring* (leur transformation séparée), et d'autre part le lien de chaque individu à la terre et à une lignée d'ancêtres enterrés là. Pour se transformer, les défunts sont en mouvement, occupés dans leur voyage postmortem vers le Aponan. Ils peuvent également revenir à chaque rituel ou repas. Les humains, en partie immobilisés dans un habitat, doivent faire circuler richesse et chance pour mener une bonne vie. Qu'il s'agisse des rituels, de la structuration de la maison, de ses piliers et de son toit, de la différente élévation des terrasses et des cours, de la localité des ossements et du placenta, du positionnement des *bobong*, des invités ou des morts, tout tourne autour de cet habitat-patrimoine. La cour est concentrique car c'est en son sein que renferment les restes humains de naissance et de décès, que les offrandes sont faites, et autour desquelles les *bobong* puis les convives se situent, et également qu'on y danse en rond le *tayaw*.

Dans une cosmologie où tout circule : les animaux, les biens, les fruits du jardin, les véhicules, l'entraide, l'argent, la richesse, la santé, la chance, et même les enfants, le seul point fixe est l'habitat. Chaque famille occupe un jardin et un foyer qu'elle hérite des défunts et maintient pour les transmettre. La terre est inextricable de la relation intergénérationnelle qui lie les descendants vivants aux ascendants défunts. Les Ibaloy, ainsi que leurs voisins de la Cordillère, se démarquent d'autres groupes autochtones des Philippines comme les Blaan où la circulation est inversement

marquée dans l'habitat et l'agriculture, ces derniers étant contraints de construire des maisons et faire des essarts dans différents lieux au cours de leur vie (Laugrand 2021). Pour les Ibaloy, l'accès à la terre – l'occupation humaine – dépend de la relation asymétrique à ses possesseurs, des non humains qu'il faut respecter et honorer régulièrement.

Le système ibaloy cherche à perpétuer un patrimoine en transmettant le nom d'un ancêtre, en nommant un héritier de la maison, gardien des sépultures des parents défunts. Parallèlement, il y a une dispersion de l'héritage qui est divisé entre les enfants. Ces derniers se partagent le jardin et la mine, et par le choix de leur résidence, se dispersent également dans l'espace. Le patrimoine est divisé entre les enfants, mais ces derniers partagent un même domaine : un *omma* interconnecté par sa proximité, et par le partage de l'eau, une entraide dans le travail des champs, et des échanges des produits cultivés. Les maisons sont elles séparées en ce qu'elles constituent chacune un centre rituel propre avec un *maka baley*, et un système de visites et d'échanges économiques entre elles ; tous les enfants héritent du nom du premier ancêtre. Chaque maison est située à une élévation différente, ce qui constitue une autre asymétrie entre les familles.

Le placenta, qui se traduit par *baley* (maison) ou par *badayan* (source), est enterré avec le cordon ombilical (*poseg*) dans la cour, là où la personne sera également enterrée à son décès. L'habitat constitue un prolongement du corps humain, et inversement le corps humain est un prolongement de l'habitat et du patrimoine qui est transmis, construisant par là une totalité du monde, un macrocosme (Hall 1966). Les descendants occupent la maison et cultivent le jardin, et, surtout, ils doivent prendre soin des restes humains des ancêtres. Le corps humain et l'habitat sont aussi marqués par le sang, l'exhibition d'ossements et d'organes de porcs, par la cuisine, le partage de commensalité, la fumée, l'inhumation de la dépouille, du placenta et du cordon ombilical. Ces partages de substances sont constitutifs d'une identité partagée entre les vivants et les morts dont le corps des seconds nourrit celui des premiers, et permettent de perpétuer leurs relations. Selon Fox 1988 (p. 174-175), l'identité ne s'arrête pas à la mort qui au contraire en constitue une étape. L'identité sociale se définit donc sur plusieurs générations. Ces remarques s'appliquent très bien aux Ibaloy qui construisent des relations et transmettent un patrimoine sur de nombreuses générations.

De l'ordonnancement des catégories à la préséance

Les Ibaloy conçoivent le « deux » plus que le « un », un aspect qu'a aussi relevé Luquin (2004, 2017, p. 91) chez les Mangyan Patag. Le premier constitue l'unité achevée, le double, tandis que le second exprime l'incomplétude, la moitié. Il y a bien chez les Ibaloy une cosmologie du « deux » et du double. Comme l'a jadis montré Lévi-Strauss (1956) dans un texte au nom évocateur, *Les sociétés dualistes existent-elles ?*, les sociétés dites dualistes possèdent un trop grand nombre d'anomalies pour exister. La présence de logiques dualistes révèle l'existence de structures complexes. On l'a vu avec le schéma de la figure 104, le monde des humains et celui des morts constituent un cercle (deux demi-cercles), une paire. Ils se divisent et se dédoublent, révélant l'existence d'une multitude d'autres paires en relation avec leur moitié ainsi qu'avec leur totalité concentrique qui les englobe et les fait circuler.

La notion de paire est particulièrement marquée dans la cosmologie ibaloy, ainsi que son image de contenu/contenant, intérieur/extérieur. Le corps enveloppe la *karashowa* des humains qui est appelée littéralement son double. La cosmologie met en ordre une série d'oppositions (de doubles), de cercles qui s'emboîtent et s'englobent les uns après les autres, du plus petit au plus grand, créant des cycles qui se répètent et perpétuent l'échange.

En Inde, dans l'holisme, L. Dumont (1966) montre que la hiérarchie s'explique non pas par le pouvoir, mais par la définition de la valeur (l'ordonnancement des choses). Pour cet anthropologue, la hiérarchie en Inde est une totalité du monde (et non une collection d'individus comme dans l'individualisme), dans laquelle les valeurs sont hiérarchiquement ordonnées. Un élément donné n'existe que par la place qu'il occupe par rapport à l'ensemble, le tout socio-cosmique. Chez les Ibaloy, on peut dire que la valeur est représentée par le concept de double (*showa*), de paire, constituée de deux moitiés (*kashowa*). Chaque acteur peut être ordonné en fonction de quelle moitié de quelle paire il est, et résulte d'une unité achevée (deux moitiés continues) ou incomplète (moitiés séparées ou singulières). L'impair (enfants non mariés, *kedaring...*) est destiné à se transformer et s'accomplir et former une paire (mariés, *kaapoan*).

Un exemple connu est celui développé par R. Hertz (1907), dans la prééminence de la main droite, en tant qu'opposée à la gauche. Dans un grand nombre de sociétés, la société accentue ces différences, par exemple comme en Inde où la main gauche, considérée sale et impure, est « paralysée » le long du corps, ou comme en Occident où les enfants étaient jadis obligés

d'apprendre à écrire de la main droite. Pour Hertz, le corps organique est ainsi asymétrique par nature, observant par là que chaque société distingue une hiérarchie d'oppositions, à commencer par leur propre corps (voir aussi Tcherkézoff 1983). Ces oppositions s'insèrent dans le schéma du rapport du Tout à la partie : le Tout est la main droite, celle-ci permettant d'accéder à une totalité, à l'ensemble, versus la main gauche qui est limitée à une partie de celle-ci. Chaque élément est à l'intérieur d'un Tout, en relation avec lui (Dumont 1966 ; Iteanu 2019).

Se basant sur la notion de hiérarchie de Dumont, Fox (1989, p. 51, 1994, p. 87) propose de s'intéresser aux figures de préséance en Austronésie, en combinant « categorical asymmetry », et « recursive complementarity » (voir aussi Ku et Gibson 2019 ; Gibson 2019). À Roti, il montre que chaque catégorie possède des oppositions (haut/bas, mâle/femelle, etc.) dont chaque moitié est plus ou moins grande ou marquée, et complète l'autre, ce qu'il appelle une « asymmetry of valency » (Fox 1994, p. 97-98). Contrairement à Dumont, pour Fox il ne s'agit pas là encore de « hiérarchie », mais plutôt de « a complex interaction of valent oppositions » (Fox 1994, p. 98). Un autre élément important est que la valence de chacune de ces oppositions (dont une moitié est plus marquée que l'autre) peut s'inverser, généralement dans un contexte rituel délimité dans le temps et l'espace. Ce système aux catégories asymétriques opposées, complémentaires et alternantes (« recursive ») construit tout système de préséance qui peut être organisé autour de valeurs différentes, comme, par exemple, les structures d'origines, particulièrement marquées dans la région. Fox (1994, p. 99) donne l'exemple des catégories « elder > younger », utilisées en opposition avec celles de « male > female », qui permettent d'attester de la préséance. Ainsi l'opposition binaire, en plus d'être classée (Lévi-Strauss 1962), ne peut exister que si elle est pensée en rapport asymétrique, qu'il s'agisse de hiérarchie ou de préséance (Iteanu 2019).

En examinant le système de préséance (et non de hiérarchie) ibaloy, la catégorie « aîné > cadet » est importante, en ce que les plus âgés sont respectés des plus jeunes. Pendant l'héritage, les catégories s'inversent puisque c'est souvent le benjamin qui hérite de la maison des parents et de la plus grande partie des terres, une forme d'ultimogéniture. Avec les morts, les oppositions sont les suivantes : « ancêtres > descendants », ou « *kaapoan* > *kedaring* > descendants ». Cette formule guide les échanges et la force d'attraction de l'asymétrie : au plus grand, les ancêtres peuvent demander, au plus petit, les descendants sont obligés.

En définitive, l'habitat-corps est une totalité. Son centre, ainsi que chacun de ses éléments, est une partie en relation avec lui. Les acteurs et les catégories sont mis en ordre par rapport à ce centre.

Partie 3. Mettre à mort, s'endetter, connecter, circuler. L'habitat comme centre rituel

Chapitre 8. La commensalité du rituel

La conception du rituel

À l'instar des repas pris seul ou en famille à la maison, et pour faire référence à un autre type de commensalité qui engage non plus que des *bobong* — « ceux qui vivent sous le même toit » —, mais également un groupe élargi de convives, les Ibaloy parlent de *kikan*, un terme utilisé de manière générique pour désigner un rituel.⁸⁹ En nabaloy, le verbe *kan* se traduit par « manger ». Un *kikan* c'est donc un repas, comme si l'essence du rituel était constituée par l'action de manger. Les *makikan/mekikan*, littéralement « manger avec (d'autres) », ⁹⁰ ces « mangeurs », sont les convives qui assistent au *kikan*, et, bien qu'ils demeurent séparés des *bobong* qui organisent le rituel, ils partagent le repas — le porc, le riz et l'alcool — avec eux. Si certains comme Bato (2013, p. 35) ont essayé de classifier les rituels en quatre catégories, j'ai observé que les Ibaloy parlent couramment de ces pratiques sans explicitement les distinguer.⁹¹ Les rituels sont tous caractérisés par la présence des défunts, de l'échange et du partage de commensalité avec eux, et se situent, à quelques exception près, toujours dans la cour de la maison du *maka baley*, le propriétaire qui paie pour ses dépenses. En fonction du type de rituel, les humains se réunissent pour aider une famille à traverser une épreuve — c'est-à-dire la maladie ou le deuil — ou se réjouir en groupe à des occasions plus festives. Ils sont libres de se présenter ou de quitter les lieux à tout moment, et peuvent consommer nourriture et alcool à volonté. Les *bobong* contribuent aux dépenses d'un rituel et s'affairent à toutes ses tâches (cuisine, mise à mort et découpe du cochon, accueil des convives, etc.). Parfois, ils ne vivent pas tous dans la même maison, mais le temps d'un rituel ils partagent un même toit. Ils s'opposent donc aux *makikan* qui demeurent à l'extérieur de la maison, dans les prémisses de la cour. D'autres acteurs sont présents, ce sont les sponsors externes, aussi appelés

⁸⁹ Les Ibaloy emploient les termes de *kikan*, de *késheng* (qui réfère à l'action de terminer quelque chose), de *kedot* (l'action de rôtir de la viande), de *shilos* (terme générique qui renvoie au mode d'existence des défunts et de leur relation aux vivants, et par extension aux rituels faits en leur honneur), ou encore de *kanyaw* (ou *cañao* ; terme générique utilisé dans la Cordillère pour faire référence à un grand rituel ou à une fête collective importante).

⁹⁰ Ce terme est parfois utilisé de manière péjorative, lorsqu'il désigne « ceux qui n'assistent aux rituels que pour manger ».

⁹¹ Bato distingue ainsi les cérémonies pour guérir (*shilos*), pour résoudre un conflit (*sumang*), pour obtenir de la chance (*sangbo*), ou pour répondre à la requête d'un défunt (*sapnak*). Selon lui, la cérémonie des funérailles (*aremag*) ne peut toutefois être classifiée sur le même plan que les autres rituels.

les *manshilos* (« ceux qui font les *shilos* », terme générique pour rituel). Ces derniers sont généralement des membres de la famille plus ou moins éloignés des *bobong* ou de la personne concernée par le rituel (i.e. le *maka baley*, une personne malade, ou encore le défunt), et qui contribuent par choix aux dépenses d'un rituel. Ces personnes sont invitées à partager nourriture et alcool, et comme les *bobong*, elles peuvent aider dans toutes les tâches.

Les Ibaloy font des rituels pour toute maladie, problème, ou réjouissance. Ils s'unissent à ces moments. Il est rare de voir un groupe de plus de dix personnes s'il n'y a pas un rituel en cours. Toutes les occasions sont bonnes pour offrir aux défunts et espérer obtenir la chance et la santé des morts. Ainsi, la plupart des rituels sont faits à leur intention. Il s'agit de subvenir à leurs besoins exprimés lors de rêves ou de *shepo*, possession, ou encore les honorer parce qu'on est chanceux et riche, et qu'on veut à la fois redonner le fruit de la chance à ceux qui nous l'ont offerte, et continuer de la recevoir. La chance et la richesse sont véhiculées par l'échange, et pour la faire apparaître, comme la belle parole kazakh, il faut qu'elle circule constamment entre les vivants et les morts (Vuilleminot 2003, 2009). De plus rares rituels sont faits à l'intention d'esprits errants lorsque ceux-ci affectent les humains. Les divinités ne sont également conviées qu'à certaines occasions pour protéger les vivants. Les défunts prennent ici une place importante, puisque contrairement aux autres non humains, ils sont systématiquement conviés aux rituels.

Si les Ibaloy passent une grande partie de leur temps en rituel, peu d'entre eux sont en mesure d'expliquer exactement ce qu'il faut faire et dans quel cas. Lors des ateliers les aînés ont rappelé aux plus jeunes l'importance de se présenter aux rituels des autres, de participer aux tâches, et d'observer ce qui s'y fait, afin de pouvoir organiser chaque séquence et de transmettre ces savoirs à leur tour. Les rituels sont également les moments pour rencontrer et mieux connaître les membres de son clan et des autres familles, et par extension, de trouver un partenaire de vie.

En anthropologie, le rituel peut être compris comme un « mode particulier d'action ». À l'inverse des mythes, « les rituels ne racontent pas des histoires; plutôt, ils mettent en place des réalités particulières » (Houseman 2003, p. 534). Il s'agit ici de relations entre les acteurs humains et non humains chargées d'intentions et d'émotions, et agies dans le rituel. Houseman souligne bien que ces relations sont exceptionnelles, en mettant en mouvement une foule de registres différents qui, en instance non rituelle, sont rarement mélangés. Un autre élément important du rituel est sa signification pour ses participants. Si ces derniers ne comprennent pas toujours la fonction de

chaque geste, ou n'entendent pas les mots proférés par le *mambonong*, ce qui est important ce sont les « performances elles-mêmes – le fait de les accomplir – qui leur servent d'ancrage expérientiel pour les 'vérités' irréfutables et néanmoins partiellement indéterminées que ces performances actualisent. En ce sens, les rituels suffisent à eux-mêmes » (Houseman 2003, p. 535). Le rituel est profondément expérientiel, et seul l'action d'y participer, même en tant qu'observateur, suffit à activer les relations souhaitées. Les Ibaloy invitent à cet égard toute personne à se présenter au rituel des autres, et au minimum, à partager la commensalité avec eux. Ils ajoutent que ceux qui ne se présentent pas ou ne consomment pas la chair des porcs mis à mort, ne recevront aucune chance, et donc que le rituel n'aura aucun effet pour eux. Les aînés précisent que le plus important est de participer aux rituels, et non de les comprendre, mettant l'accent là sur le geste et l'action. Le rituel marque également une continuité, une double action, un geste de rupture puisque l'avant et l'après s'opposent, mais en même temps l'action rituelle est aussi une « confirmation du système d'interconnexions unissant les différentes personnes (et les autres entités) concernées » (Houseman 2008, p. 114), soit les vivants et les morts. Enfin le rituel permet d'accéder au Tout social (de Coppet 1992), inversant certaines catégories asymétriques qui, en temps normal (« non rituel »), établissent l'ordre de préséance des catégories (Fox 1998, 1994 ; Ku et Gibson 2019).

Pour mes interlocuteurs, le rituel est un espace-temps collectif partagé avec les défunts (cf. de Coppet et Iteanu 1995). Si par le rituel les humains règlent un grand nombre de problèmes de santé et s'adressent à une foule de non humains, qu'ils soient des ancêtres, des divinités, ou des esprits errants, les morts sont toujours présents, profitant des offrandes et partageant la commensalité avec leurs descendants vivants. De manière systématique, au moins une paire d'animaux (poules, cochons, chiens, chevaux, buffles) est mise à mort, du riz et de l'alcool sont consommés, et des offrandes sont présentées. Les rituels sont toujours des moments festifs dans lesquels on mange et on boit beaucoup.

Pendant les ateliers, avec l'aide des aînés j'ai identifié plus d'une quarantaine de rituels. Chaque rituel comprend plusieurs séquences qui constituent elles-mêmes des sortes d'unités, ou des « briques » pour reprendre l'expression d'André Iteanu à propos des Orokaiva de Papouasie Nouvelle-Guinée (*Les Possédés et leurs mondes*, livre 7), qui peuvent être collées à la suite dans des ordres différents.⁹² Ces séquences sont nommées par les gestes qui les décrivent. Ainsi on

⁹² Voir : <https://www.youtube.com/watch?v=0RxjoDS83DI>.

retrouve le *owik*, la mise à mort du cochon, le *depshit*, l'arrachage de poils, le *tayaw*, la danse du même nom, etc.

L'ordre de ces séquences varie selon un grand nombre d'éléments, comme les types de maux affectant une personne, ou encore de l'ajout d'une séquence oubliée dans le passé (voir chapitre 10). Il en résulte une grande diversité des pratiques et chaque village possède ses propres variantes. Tous ces rituels requièrent des cochons, de même que des poules et parfois aussi des chiens, des vaches, des buffles d'eau ou des chevaux. Il faut généralement au moins une paire de cochons, du riz, et de l'alcool pour une centaine de personnes, des draps, des vêtements et des chaussures neuves pour les offrandes au défunt. Les coûts des rituels sont élevés et partagés avec les *bobong*. J'ai pu toutefois observer que les rituels sont le plus souvent pratiqués par les personnes les plus riches. Comme le note Bloch chez les Zafimaniry de Madagascar, les vivants ont une importante dette de vie aux morts, et ainsi les plus aisés sont ceux qui ont reçu le plus des défunts « these more pressing demands are made especially of those who have succeeded well in life and who therefore owe most » (Bloch 2010, p. 239). Les moins nantis doivent se contenter de rituels moins coûteux. Ils achètent moins d'offrandes et d'alcool, remplacent les cochons offerts par des poules ou par une tête de porc, et, en fin de compte, reçoivent moins de chance.

Dans la Cordillère, un grand nombre de travaux portent sur les rituels des Ibaloy (Moss 1920 ; Afable 1975 ; Russell 1989, 2007 ; Anacin 2009 ; Laugrand et Laugrand 2019, 2021 ; Laugrand et al. 2020, 2021). Je souhaite montrer également que le rituel joue un rôle essentiel dans la circulation de la chance et des richesses auprès de tout le groupe, contribuant à la redistribution, mais aussi à l'unification des humains, et ultimement à la transformation des morts. Les acteurs présents obtiennent également plus ou moins de chance selon leur rôle et leur position, plus ou moins de porcs, d'offrandes, de tâches. Je donnerai le contexte des pratiques et des gestes afin d'entrer dans la complexité et la diversité des rituels.

La séquence du *karingan*

Pour analyser les manières de boire et de manger propres au rituel, je vais décrire la séquence du *karingan* qui a été fait dans un rituel *batbat*, le plus grand festin, que j'ai pu observer en 2018, et

auquel j'ai pris part en tant qu'acteur. Ce rituel avait alors pour objectif de déterminer si l'atelier de transmission intergénérationnelle des savoirs serait bien accueilli par les défunts et apporterait de la chance à la communauté de Upper Loacan. Le *batbat* fut également l'occasion de conclure cet atelier d'une semaine et de réunir l'ensemble du barangay pour redistribuer des richesses en termes de nourriture, d'alcool, et de chance, au groupe élargi. Logeant chez les Tamang, je suis considéré comme faisant partie des *bobong* qui vivent sous un même toit. À l'occasion du *batbat* ce statut prend toute son importance puisqu'avec eux nous obtenons tous les obligations de payer pour les dépenses du rituel, de faire des offrandes, et de manger et boire. Comme ce rituel a eu lieu dans la maison des aînés, là où l'atelier s'est déroulé, les participants et les aînés présents constituent, le temps du *batbat*, un groupe de *bobong* distinct. Les Tamang ont choisi d'être les sponsors principaux au rituel en payant notamment pour l'achat des trois porcs.

Le *karingan* intervient en tant que séquence dans de nombreux rituels différents. Il peut également être fait en tant que rituel à part entière. À l'occasion de l'atelier, le *batbat* a été divisé en cinq séquences : *poni*, *karingan*, *batbat*, *sinekgowit*, et *kape*. Le *batbat* peut aussi constituer une séquence d'un autre rituel qui en compte plusieurs, comme pour le rituel du même nom. *Batbat* se traduit par « en ligne », et fait référence aux offrandes alignées pour les défunts et en particulier aux jarres en céramique *salaw* contenant l'alcool de riz et sur lesquelles le *mambonong* pose une feuille de taro pour récolter la bénédiction des dieux.

Chaîne opératoire d'un batbat

De manière générale, cinq séquences se distinguent dans l'organisation d'un *batbat*. La séquence du *poni* ouvre le rituel par de la divination réalisée le premier jour. Le *karingan* consiste à faire des offrandes aux morts et à danser le *tayaw* avec eux. Le *batbat* constitue le plus grand festin et compte de nombreuses formules rituelles appelées *bonong*. Le *sinekgowit* permet d'appeler les divinités (*kabunian*) pour obtenir leur protection. La séquence du *kape* est l'acceptation des dons des morts et la dernière bénédiction pour la famille. Elle clôt le rituel. Toutes ces séquences s'adressent aux *kedaring*, les nouveaux défunts. À l'exception de la divination du *poni* réalisée avant l'atelier, les Ibaloy réfèrent aux quatre autres séquences en tant que *fiesta* (fête) pendant laquelle la commensalité s'avère centrale. Pour les *bobong* qui paient pour les dépenses du rituel, ils cherchent

à obtenir les bénédictions et la chance des défunts. Dans le cadre de l'atelier, le rituel vise également à souder des liens entre les chercheurs et la communauté. Lorsqu'ils ont été interrogés au sujet de l'éthique de la recherche, les participants ont ainsi accordé plus d'importance au fait de prendre part au rituel, soit de manger et de boire ensemble — ce qui équivaut selon eux à un « consentement oral » —, qu'à celui de s'engager dans une déclaration écrite, dont ils ont expliqué qu'elle pourrait être utilisée contre eux (cf. Laugrand et al. sous presse).⁹³ En outre, Lolo Edward affirme que si nous avions de mauvaises intentions, ils le sauraient en examinant le foie du cochon mis à mort.⁹⁴

La fête a requis trois cochons dont les chairs ont nourri la centaine de participants et les *kedaring* appelés pour l'occasion. Les commentaires qui accompagnent la description du rituel proviennent des Ibaloy et de quatre volumes (Volumes 1, 2, 3, et 4), soit les verbatim des ateliers et un recueil des histoires de vie des aînés.

En créant une *chaîne opératoire* de photos qui traverse la séquence du *karingan*, l'analyse s'attachera à suivre la mise à mort d'un cochon comme un geste qui crée des connexions et des échanges entre les vivants et les défunts. Au cours de cette action, de nombreux objets sont utilisés, leur signification éclaire également sur ce qui se joue lors de ces séquences.

Comme le rappelle L. Coupaye (2015, p. 4-5), la chaîne opératoire est un transect, une coupe systématique entre deux points, ou encore une transcription d'observations de l'ethnographe présentant des personnes qui *font* (voir Sigaut 2003) ; ce n'est donc pas un discours mais une description — certes dense mais pas herméneutique — qui capture un événement ou espace-temps unique et l'hétérogénéité de ses éléments. La description d'une chaîne opératoire dans ses moindres détails permet de rendre compte des relations entre les êtres et les objets. Ici, je m'attarderai aux rapports qu'entretiennent les Ibaloy avec leurs défunts par le geste de la mise à mort du cochon, d'une part. Et je me concentrerai aux manières dont les chairs et les liquides circulent entre la famille et les convives, d'autre part. Ces gestes contribuent à *faire* le rituel, à activer ses relations et établir son efficacité. L'objectif est ainsi d'arriver à « déplacer la focale depuis l'objet vers le

⁹³ À cet égard, nous avons été confrontés à la visite d'un représentant du NCIP (National Commission on Indigenous Peoples). L'anecdote se passe en 2018, lorsqu'un jeune politicien n'ayant pas été invité à l'atelier, dépose plainte au bureau du NCIP, accusant notre équipe de recherche d'avoir des intérêts financiers et pharmaceutiques cachés à propos des savoirs ibaloy. Cette aberration fut mise en évidence par les participants qui, de façon subtile, ont ostracisé cet invité du NCIP, pourtant lui-même ibaloy, dont ils ne reconnaissaient pas l'autorité.

⁹⁴ À Mindoro où j'ai co-organisé trois ateliers en 2012, 2018, et 2019, les Alangan Mangyan nous ont affirmé la même chose, soulignant qu'ils peuvent connaître nos intentions en observant le foie, la rate, et le péritoine du porc (Laugrand et Laugrand 2021, p. 194).

processus » (Coupaye 2015, p. 7), indépendamment de sa relation avec l'objet fini, soit la mort du cochon et la disparition de ses restes entièrement consommés. Il s'agit de passer du geste de la mise à mort aux processus d'échanges entre les vivants et les défunts. La chaîne opératoire, comme outil méthodologique, aide le chercheur à savoir quels concepts s'avèrent « opératoires » (Lemonnier 2004, 2012). Elle demeure artificielle et constitue un choix assumé. Je décris ici en détail une seule séquence du rituel *batbat*, le *karingan*. Pour comprendre l'efficacité des gestes et des objets, je contextualise cette séquence par rapport à l'ensemble du *batbat* et des cinq jours sur lesquels le rituel s'est étalé.

Le batbat

Le poni

Le rituel s'ouvre le premier jour précédant l'atelier, au matin, avec l'arrivée des *bobong* (la famille Tamang et les participants de l'atelier) et du *mambonong* dans la maison où il sera conduit. Le mot *poni* se traduit par l'expression « mettre la table ». Ces personnes s'assoient en rond, prennent le café et mangent du pain et de la patate douce comme *meryenda*, un en-cas. Remarquons d'entrée que c'est en partageant nourriture et café sous un même toit que les participants, appartenant pourtant à des familles et des clans différents, s'unissent temporairement en un groupe commun.

Dans le rituel *poni*, le *mambonong* et les *bobong* préparent une jarre d'alcool de riz, deux tasses avec de l'eau et du gin, huit assiettes pour le riz, huit tasses pour le bouillon, et deux *kawil* (coquille de noix de coco) remplies d'alcool de riz. Les deux *kawil* sont positionnés aux extrémités. Deux poules sont mises à mort et consommées. Leur sang est précieusement récolté dans deux assiettes. Pendant que ce liquide coagule, le *mambonong* récite un *bonong*, prononçant le nom de tous les *kabunian*, les divinités, ainsi que celui de chaque participant présent.



Figure 105. Le *mambonong* prononce ses *bonong* avant de mettre à mort les poules. Sabkil, Senior Citizen House. Février 2018.



Figure 106. Le *mambonong* demande aux défunts de s'attabler et de consommer en premier le riz, le poulet, le bouillon, et l'alcool qui leur sont offerts. Sabkil, Senior Citizen House. Février 2018.



Figure 107. Le sang coagulé laisse apparaître deux chiffres. Sabkil, Senior Citizen House. Février 2018.

Puis, le sang est examiné par les aînés qui y cherchent des *padto*, des signes et prédictions des défunts qui prennent la forme de chiffres au nombre de deux. Lorsque la viande est cuite, les hommes remplissent les assiettes de poulet et de bouillon, avec du riz et deux œufs. L'alcool de riz est de nouveau versé dans les *kawil* et les tasses, et bu. Après le *bonong*, les *bobong* s'accroupissent et mangent l'intégralité des offrandes partagées avec les défunts. Toute autre personne est la bienvenue pour le repas, mais comme la viande est limitée à deux poulets et qu'aucun cochon n'est mis à mort ce jour-là, très peu de convives se présentent ; ces derniers attendront le dernier jour de l'atelier, pendant le *karingan*.

Le karingan

Au dernier jour de l'atelier, le *karingan* commence avec l'arrivée des cochons sur les lieux. En temps normal, le rituel se déroule au foyer des *bobong* qui préparent le *batbat*. Ici, il est fait à la maison du Senior Citizen Association à Sabkil où les ateliers ont eu lieu. Les Ibaloy préfèrent les cochons qu'ils ont eux-mêmes élevés et nourris pour les mettre à mort. En effet, dans le cadre des offrandes faites aux morts, un cochon élevé présente les caractéristiques d'un don de soi, d'un

endettement personnel plus élevé que pour un cochon acheté. Plus on donne, ou plutôt s'endette pour satisfaire les besoins de nos défunts, plus ces derniers seront honorés et donneront à leur tour (chapitre 9). Lorsqu'une famille n'a pas de cochon disponible, un voisin ou un membre du clan accepte parfois de se départir d'une de ses bêtes pour le bon prix. Mais la demande est telle que les Ibaloy doivent souvent s'en procurer ailleurs. Le matin même (entre 4h et 5h), Jerson, le père de Jazil, achète les cochons nécessaires au marché de Baguio, la capitale de la Cordillère.



Figure 108. Cochons dans un enclos. Source: (http://mexico.philippineslisted.com/pets-animals/for-sale-native-pigs_3495709.html).

Trois porcs sont choisis en fonction de qualités spécifiques demandées par le *mambonong*. Le nombre d'animaux et leurs caractéristiques requises varient en fonction du rituel et de ses séquences.



Les couleurs sont importantes. Ici, par exemple, quatre pattes noires et quatre pattes blanches sont utilisées. Il est important que ces attributs soient toujours présentés en paires. Le prix d'achat de chaque cochon est négocié, et dépend du poids des bêtes et de leurs traits physiques. Pour donner un exemple des attributs à observer, Lolo Edward, le *mambonong* du rituel, décrit plusieurs éléments à prendre en compte, en particulier les couleurs des pattes :

When it comes to parties, like for a birthday, we can buy any pig we want. But when it comes to rituals, we need to choose the right pigs. We must check if the pig's foot has *likid* and *dobo*. If we say *likid*, one foot of the pig is white and the others are black. If it is the *dobo*, there are two white feet and two black feet. In addition, we also have the *pisi*, when the color of the foot on one side (either front foot or back foot) is white, and the black color is on the other side. We may use the pig that is *pisi* because the color is *bana-bana*, so it means it is a pair. If we use the pig that has *dabang* color (two colors) like the *bowet* (a kind of bird), we perform the *ngilin*, taboos (Lolo Edward vol. 2, p. 117).

Les cochons sont ensuite transportés en jeepney, puis portés sur les épaules, ou sur un bambou s'ils sont trop lourds, et déposés au centre de la cour de la maison. Leurs pattes sont attachées avec une corde pour les immobiliser.





De gauche à droite : les trois cochons, les bouchers (au centre) et Jerson (à droite).



Les pattes des cochons sont attachées avec du plastique et avec une corde en polypropylène tressée de manière à ce qu'ils ne puissent pas se relever.





Pendant ce temps, les *bobong* préparent des offrandes (*am-am*) destinées aux *kedaring*, les esprits des morts de la famille : vêtements, couvertures, monnaies, tabac, alcool de riz, gin, bière et boissons gazeuses, ainsi que cinq jarres en céramique contenant de l'alcool de riz (*tapey*). Chaque jarre représente une paire de *kabunian*, de divinités. Ces types de jarres sont rares, et comme il en manque deux, elles sont remplacées par des bouteilles de gin remplies d'alcool de riz. Lolo Bante, le *mambonong*, y dépose cinq feuilles de taro afin de récolter les bénédictions des divinités qui se mélangeront à l'alcool et seront ingurgitées par les vivants. Le premier cochon qui sera mis à mort est couché à côté des offrandes pour montrer aux *kedaring* qu'il leur est destiné. Un membre de la famille tient la corde attachée à l'animal, en plus d'une pièce en argent, pendant que le *mambonong* récite le *pasang ni bi-shas shi naykayang*, des paroles adressées aux divinités afin que les membres de la famille ne tombent pas malades. À d'autres occasions, la corde qui entrave le cochon est reliée à un pilier (*tohod*) de la maison. Ce lien établit une connexion entre les *bobong* (les personnes habitant sous le même toit et qui participent au rituel) et la maison dans laquelle le rituel est fait, ainsi qu'à leurs ancêtres qui entendent les vivants par le biais du cochon. Bato (2023, p. 39) remarque qu'il est interdit d'enjamber cette corde, comme pour le tapis de *sap-sap* sur lequel les

cochons ont été mis à mort. Le *mambonong* récite un dernier *bonong*, informant les *kedaring* de la conduite du rituel en leur intention, et leur demandant d'offrir en retour de la chance et des bénédictions. Dans cette formule chantée à voix basse, le *mambonong* récite les noms des *nampanbonong*, les esprits des *mambonong* défunts les plus puissants qui lui ont octroyé sa charge de *mambonong* en tant que médiateur auprès des humains, et ses connaissances des rituels.

Pendant toutes ces étapes, le *mambonong* et les *bobong* sont assis près des offrandes, et ingurgitent à grandes traites l'alcool offert. Chaque gorgée prise enivre les *kedaring* qui profitent des offrandes et apprécient ces boissons.







La mise à mort de l'animal se fait de la même manière que dans tous les autres rituels ibaloy impliquant des suidés. Le cochon est placé sur le sol sur son côté gauche, la tête faisant face à l'est. Il est immobilisé par un ou deux hommes. À l'aide d'une machette, un troisième ouvre un pan de la chair du cochon — sans faire couler le sang — au niveau du cœur. Puis, il lui enfonce un *owik*, un pieu fabriqué à partir d'une branche de goyavier, dans la plaie en évitant d'abord le cœur, ce qui a pour effet de faire durer de quelques dizaines de secondes la mise à mort, avant que la bête ne soit achevée par un coup ultime qui lui transperce le cœur. L'animal se débat et pousse des cris d'agonie qui, selon les Ibaloy, ne doivent être ni trop longs, ni trop courts. La mise à mort doit être parfaite. Ces sons sont entendus par les défunts qui comprennent alors que le cochon est offert en leur honneur. Le sang doit couler abondamment. Il représente la bénédiction qu'offrent les *kedaring* aux vivants. Tout éclaboussement est considéré comme un don de chance. Le sang matérialise la chance des morts, et il ne doit donc couler qu'une fois que les morts sont présents. Une fois la mise à mort terminée, le *mambonong* saisit le *owik* maculé de sang, se lève et d'un geste circulaire pointe les *bobong* puis l'ensemble des convives en s'adressant aux défunts : « ce cochon a été offert en votre intention. Accordez-nous vos bénédictions et votre chance ». Puis le *mambonong* place le *owik* près des offrandes.



Jazil récolte le sang coulant de la plaie. Ce liquide sert à véhiculer la bénédiction des *kedaring*. Il ne doit pas entrer en contact avec les chiens qui rôdent autour – autrement la chance serait perdue et les chiens l'emporteraient à la place des humains –, d'où l'usage du *apay*, ce tapis fait d'une graminée géante (*sap-sap*) utilisé pour mettre à mort le cochon et le découper. Comme chez les Alangan Mangyan qui y voient un signe de protection et un mélange des bénédictions des ancêtres aux cultures des humains, le sang imbibe le sol de la cour de la maison, marquant la terre où le rituel a été fait. De la mise à mort à la découpe et la séparation des morceaux de viande, seuls les hommes sont autorisés à toucher les entrailles du porc. Contrairement aux femmes Seejiq qui nettoient les organes internes (Scott 2015a, p. 704), les femmes Ibaloy ne sont en contact avec le cru que via le sang qui a coulé à l'extérieur, versant ce liquide sur le foyer intérieur de la maison pour y transférer la chance. Observons ici encore la récurrence de l'opposition intérieur/extérieur en parallèle avec celle homme/femme, et où chaque genre doit demeurer dans son espace approprié pour faire circuler l'échange.





La queue du cochon est donnée aux enfants pour qu'ils jouent avec. Le porc est passé à la torche à propane afin de griller sa peau et d'éliminer ses soies. Un bâton est employé pour gratter et enlever les poils une fois que des bulles de brûlure sont apparues sur la peau. Puis, le cochon est rincé avec de l'eau.





La dépouille est installée sur un tapis de plantes *sap-sap*, et son découpage peut alors commencer. Cette tâche incombe à un ou deux hommes aguerris qui, à l'aide d'une machette, suivent une série d'incisions précises pour ouvrir le cochon, récolter le sang et extirper les organes dans le bon ordre. Le foie (sur lequel est attachée la vésicule biliaire) est retiré en premier.





Le *mambonong* et les aînés examinent ces entrailles. Ils comptent les parties du foie pour vérifier qu'il soit complet, et cherchent des *padto*, des prédictions, afin de savoir si le rituel va réussir et porter ses fruits. S'il manque un morceau au foie (*sha-des*), ou si la vésicule biliaire est couverte (*ek'keb*) c'est un mauvais présage. Dans ce cas, les *bobong* devront tuer un nouveau porc et recommencer jusqu'à ce qu'un cochon présente un foie complet. L'état du foie témoigne de la satisfaction ou non des *kedaring* qui ainsi s'expriment. Si la vésicule biliaire est visible (*ngilis*), c'est un signe que les *bobong* recevront chance et bénédiction. Ici, le foie présente une partie supplémentaire ; c'est un signe de chance. Les *bobong* ôtent cette partie et doivent la conserver dans leur maison pour accepter le don.



Les autres organes sont détachés entiers, tandis que la viande sur os (côtes, cuisses, dos, jarrets, etc.) est réduite en petits morceaux sur des billots de bois, et mise à cuire dans une grande marmite. Le foie, le cœur et quelques portions de gras finissent sur le grill pour être consommés en attendant le repas comme *demshang*, en-cas. Vidés et nettoyés plusieurs fois à l'eau, puis remplis du sang de cochon précédemment récolé dans un chaudron, les intestins servent à faire des saucisses. Ils sont placés dans un sac plastique pour éviter qu'ils soient percés, puis mis dans l'eau bouillante d'une grande marmite. La viande est cuite avec un peu d'eau et du sel. Rien n'est gaspillé, tout le cochon est consommé, à l'exception de la queue donnée aux enfants. Lors de certains rituels comme le *pakshel*, la queue est bouillie, ou encore séchée et consommée. Je n'ai pas beaucoup d'informations sur la queue de cochon. J'ai toutefois remarqué que les habitants des basses-terres se moquent des autochtones en imaginant qu'ils ont des queues, ce qui explique peut-être la réticence à la consommer et leur tendance à la transformer en un jouet dérisoire. À propos de la queue du chien, le reporter explorateur américain William Boyce (1914, p. 92, cité dans Heinrich 2017, p. 26) note que « the tail is considered fit only for an enemy », comme si c'était la pire nourriture, la plus insultante à servir.





Les hommes s'affairent auprès du porc, tandis que les femmes préparent le riz, les patates douces, et le café. Pendant le découpage et la cuisson de la viande, les *bobong* boivent l'alcool de riz et le gin qu'ils partagent avec les *kedaring*, qui eux consomment la *karashowa* (l'intériorité) de la substance, qui se matérialise via la *dowag*, la vapeur des aliments qui émane lors de la cuisson (cf. chapitre 11). Les cigarettes offertes peuvent être fumées ; la fumée est également partagée avec les *kedaring* qui fumaient lors de leur vivant.



Une fois la viande cuite, elle est découpée (toujours avec les os) en plus petits morceaux. Un peu de cervelle émincée avec du piment fort, du sel et du citron vert, est servie dans une assiette devant les offrandes, et consommée par les *bobong*.



Ces derniers boivent encore de l'alcool de riz, du gin, de la bière et des boissons gazeuses avec les défunts. Le *mambonong* récite un *bonong*, s'adressant aux *kedaring* qu'il invite au repas, leur indiquant que s'il manque quoi que ce soit ils peuvent toujours utiliser l'argent offert pour compléter eux-mêmes. Une fois que la viande est cuite, des morceaux de chaque partie du porc sont mis dans un récipient et apportés avec six assiettes de riz et trois bols de soupe. Le *mambonong* invite les défunts à manger en compagnie des *bobong* qui sont accroupis.





Une fois qu'ils ont commencé à manger, les convives qui se tiennent un peu plus loin peuvent manger à leur tour. Des volontaires préparent des assiettes avec du riz, des morceaux de viande, et une saucisse de sang pour ceux qui en mangent.⁹⁵ Une chaîne de distribution des assiettes se met en place spontanément pour acheminer la nourriture à tout le monde (entre cent et deux cents personnes). Les aînés, de même que les politiciens présents, sont servis en premier et reçoivent les morceaux de choix. Puis ce sont les enfants, et ensuite les adultes indistinctement. Les assiettes sont bien remplies et accompagnées d'un sac de plastique utilisé pour emporter les restes de viande, le *wat-wat*, qui véhicule la chance *ekasat*, octroyée par les défunts à tous ceux qui ont partagé la commensalité sur place. Chacun remporte cette viande dans sa maison, et en la mangeant dans les jours qui suivent, il continuera de recevoir de la chance. Les aînés précisent que ceux et celles qui consommeraient cette viande sans avoir participé au rituel n'en retireront, en revanche, aucun bénéfice. Pendant le repas, aucun alcool n'est consommé. Les mangeurs sont silencieux, et si la parole n'est pas prohibée elle est fortement réduite.

⁹⁵ En raison de leur appartenance à une église adventiste, baptiste, ou pentecôtiste, plusieurs refusent de consommer du sang.





Une fois repus, les *bobong* servent le café aux convives qui sont assis, et les discussions reprennent. De nouveau, l'alcool et en particulier le gin coule à flots.

Les buveurs consomment tout au long du rituel, prenant des pauses au repas et lorsque les bouteilles sont vides. L'alcool est fourni dans un premier temps par les *bobong* qui organisent et prennent part aux tâches, mais les convives peuvent également acheter des bouteilles supplémentaires, ce qu'ils sont souvent encouragés de faire lorsque leur consommation devient trop importante (cf. chapitre 9).

Après le repas, les musiciens se préparent pour le *tayaw*, la danse. Pour la musique, ils utilisent des *solibaw* (tambours), des *kalsa* (gongs) et des *tiktik* (deux morceaux de métal).







Les *bobong* dansent en paire et à tour de rôle, effectuant plusieurs rondes autour d'un cochon. D'abord, le *tayaw* est ouvert par le propriétaire de la maison (*maka baley*) et une femme qui a contribué financièrement au rituel. Ici, bien que je ne sois pas *maka baley*, c'est moi qui joue ce rôle, et je danse avec Josie, une participante de l'atelier. Puis, c'est Lolo Melanio et Lola Julie, ainsi que Lolo Salcedo et Lola Apolonia qui suivent. Ils dansent l'un derrière l'autre au son des gongs, formant un cercle. Chaque humain porte un *kedaring* de la famille qui « s'assoit » sur ses épaules. Selon Lolo Nardo (vol. 3, p. 154), ces morts sont comme le vent qui tourne autour des danseurs et est porté et déplacé par leurs mouvements. Pendant le *tayaw*, le *mambonong* prononce le nom des défunts, et non ceux des humains.

Les hommes ont deux couvertures autour des épaules, tandis que les femmes s'enroulent dans un tissu. L'homme imite un aigle qui vole et plane (*tayaw*), pendant que sa paire féminine balance son torse vers le côté en gardant ses mains levées vers le ciel (*sarong*). Ils lèvent les bras et ouvrent leurs mains pour attirer et récolter la bénédiction et la chance que leur accordent les *kedaring*, mais aussi les *kabunian*, les dieux. Puis, les danseurs et les musiciens boivent l'alcool de riz et le gin qu'on leur offre pour incorporer les dons des non humains. Pendant toute la danse, le *mambonong* récite un *bonong*, s'adressant aux morts et aux divinités. Le groupe rassemblé autour chante lui le

owag : « o-o-wag ... a-di-bay ... wooh, wooh », un mot dérivé de *dowag*, la vapeur. Comme la vapeur qui transforme les aliments qui cuisent en nourriture comestible pour les *kedaring*, le chant *owag* contribue par inversion à l'incorporation des bénédictions des défunts aux danseurs. La chance circule, comme la danse, sans s'arrêter. Ainsi après chaque danse, le danseur doit passer ses couvertures au prochain. Il ne faut pas refuser, car cela reviendrait à jeter la chance et à bloquer la circulation (Bato 2023, p. 38).

Pendant les rituels, les *mambonong* portent souvent une couverture sur l'épaule. Ce vêtement représente leur statut de médiateur entre les vivants et les morts. De même façon, les danseurs jouent un rôle de médiateurs dans le *tayaw*, puisqu'ils portent les couvertures et les défunts (cf. chapitre 9).

Après avoir exécuté la danse *tayaw*, les offrandes, comme les vêtements, les couvertures et la jarre contenant l'alcool de riz sont amenées dans la maison. Elles devront y rester quelques jours sans être touchées, puis pourront être utilisées à nouveau. Les *bobong* s'assoient à l'intérieur de la maison et versent un peu d'alcool sur le sol, ce qui est appelé le *peltik*. Le *mambonong* convie les défunts de les suivre, en prononçant ces paroles :

Come inside this house where they performed this *karingan*. Let the good life come in this house like your life before that you are lucky in raising animals and lucky in traveling. Come in because they performed this ritual and they did the *peltik* here inside (Lolo Edward vol. 1, p. 33).

Les morts sont invités à entrer dans la maison pour y amener leurs dons. Les aînés chantent ensuite le *ba-di-w*, implorant les défunts d'accorder santé et fortune aux *bobong*.

Une femme aînée verse de l'alcool de riz dans un récipient tout en le tournant. À l'extérieur, les convives peuvent danser ; il s'agit du *tayaw* ouvert à tous ceux qui ont assisté au rituel. Le *mambonong* récite à son tour un *bonong* en utilisant de l'alcool de riz qu'il fait boire aux *bobong*.

Après le *karingan*, dans la même journée, les séquences du *batbat*, du *sinekgowit*, et du *kape* se succèdent. Les deux autres porcs sont mis à mort et consommés. Le rituel du *batbat* se clôt avec le placement des *owik*, les pieux aiguisés ayant servis à la mise à mort des cochons, au-dessus du foyer intérieur, sous le toit de la maison où le rituel s'est déroulé, afin de montrer aux *kedaring* que la famille a complété l'intégralité des séquences du rituel et répondu à leurs requêtes. Chaque

vésicule biliaire de cochon est accrochée au *owik* maculé de sang, près des crânes de porcs affichés. Ces objets marquent l'espace, montrant aux morts que des rituels ont eu lieu à leur intention. Lolo Castro dit qu'on ne peut pas jeter ces ossements, ou alors il faut faire un rituel *kape* afin d'échanger ces objets avec de nouveaux. Autrement, le *kedaring* se plaindra : « Why is it that they are throwing away the bones? (...) Change the *owik* you threw away with those of a new pig » (Lolo Castro vol. 2, p. 58-59).



Après le rituel, trois morceaux de l'herbe *sap-sap* maculés de sang sont placés au-dessus du toit de la maison, pour que les *kabunian* voient que le *kape* a été fait et qu'ils continuent de protéger les *bobong*. Après trois jours, ils sont plantés dans le *omma* pour le protéger de l'attaque des vers, et probablement aussi pour qu'il imprègne la terre des dons véhiculés par le sang. Les herbes *sap-sap* restantes ayant servis à la découpe des cochons sont brûlés. Les *bobong* doivent suivre trois jours de *ngilin*, des interdictions de travailler et d'avoir des relations sexuelles. S'ils ne respectent pas ces interdits, le rituel n'aura aucune efficacité. Pendant cette période, ils doivent rester dans leur maison et laisser le feu du foyer intérieur allumé en permanence. Par la fumée, les *kedaring* reconnaîtront les bonnes maisons pour y apporter la chance, et en cuisinant les aliments sur le feu, les habitants incorporeront ces dons.

Analyse du rituel

En découpant plusieurs séquences du *batbat*, et en décrivant en détail l'une d'entre elles, le *karingan*, la chaîne opératoire montre qui fait quoi, quand, où, et comment. Le commentaire de

l'anthropologue permet d'ajouter le pourquoi. La finalité de l'exercice n'est donc pas la description exhaustive d'un rituel, mais bien de saisir les relations de fond entre les acteurs.

Dans le *batbat*, deux trames d'analyse se distinguent. Premièrement la commensalité s'avère centrale à chaque étape. Elle permet d'une part d'unir en un seul groupe les *bobong*, les convives et les morts qui partagent le repas et communiquent, et d'autre part pour les défunts d'être satisfaits des offrandes, et pour les vivants d'incorporer la chance et la fortune qui leur sont accordés en échange de leurs honneurs. Je développerai également cette piste au chapitre 9, en la mettant en comparaison avec la commensalité quotidienne et la notion d'hospitalité. Deuxièmement la spatialité rituelle est marquée par l'opposition récurrente de l'intérieur et de l'extérieur, ainsi que par le mouvement et son absence.

La circumambulation du rituel

Parmi les vivants, deux groupes se distinguent : les *bobong* et les convives. Les *bobong*, les personnes habitant « sous le même toit », appartiennent ici à plusieurs maisons différentes, voire de l'extérieur puisqu'ils intègrent ici aussi des chercheurs étrangers, et contribuent tous aux dépenses du *batbat*. Ce groupe hétérogène forme le temps du rituel un ensemble homogène et intime. Les cochons et les offrandes sont réunis dans les prémisses de la cour de la maison — ici celle des aînés servant à l'atelier. Les *bobong* se rassemblent autour de ces offrandes, les *am-am*, qui constituent le centre du rituel autour duquel un premier cercle de *bobong* est groupé, entouré un peu plus loin d'un second cercle composé du reste des convives qui proviennent de partout au barangay. Dans certaines variantes, les cochons sont attachés par une corde qui est accrochée au centre de la maison, reliant matériellement la bête à l'intérieur de la demeure, pour que les défunts voient que le cochon a été offert par ses membres. Les *bobong* accroupis en cercle autour de leurs offrandes sont visiblement séparés de ceux qui ne participent pas au rituel de la même façon (cf. chapitre 12). Ainsi, tandis que les convives, les *makikan*, ne participent qu'en tant que « mangeurs » au rituel, ce sont les *bobong* qui paient les dépenses et qui s'affairent à la préparation des offrandes et des aliments, à la mise à mort des cochons, et jouent le rôle d'hôtes. Les deux groupes s'unissent autour de concepts analogues. Les premiers autour de l'intimité spatiale du partage d'un même toit ainsi que d'ancêtres communs qui se rassemblent pour le festin et les offrandes. Les seconds autour de la commensalité et de l'union d'un groupe encore plus hétérogène constituant momentanément

une communauté solidaire. Tous sont liés aux morts présents, espérant obtenir leurs dons. On voit ici plusieurs cercles se concentrer autour d'un même milieu.

La danse *tayaw* constitue un autre cercle concentrique. Elle est souvent faite autour d'un cochon, et toujours dans le sens anti-horaire (figure 109) – le même sens dans lequel un veuf tourne autour de son époux défunt pendant l'enterrement et revient à la séparation finale. Les *bobong* et les convives entourent le *mambonong*, les deux danseurs et les trois musiciens, ainsi que le porc qui constitue le centre, là où les humains concentrent toute leur attention puisque c'est par ses chairs et son sang qu'ils obtiendront de la chance.



Figure 109. Danse *tayaw* autour d'un porc. Sabkil, janvier 2017.

Les mêmes draps sont portés successivement par les danseurs. Les hommes « portent » et les femmes « s'enroulent » dans des couvertures. Ce « vêtement rituel » permet aux humains d'être marqués et de s'attacher temporairement au défunt (Vuilleminot 2018, p. 255), à moins qu'il ne

s'agisse là d'une certaine matérialisation perspectiviste (Viveiros de Castro 1998), comme si les danseurs s'habillaient en défunts. Je pense toutefois que les humains ne cherchent pas à « jouer » les morts (cf. Hamayon 2012). Leur contact est toujours dangereux et il est important de les ruser pour ne pas leur ressembler complètement. Ainsi les morts sont enroulés à leur décès dans des draps fins et de qualité – pour montrer leur statut social –, tandis que les vivants au quotidien ou lors des danses *tayaw* emploient des couvertures plus épaisses et moins raffinées.

Le *owik*, cette branche de goyavier, sert à enfoncer le cœur des porcs et les mettre à mort, à percer leur corps pour atteindre leur intérieur, leur *karashowa* qui est ainsi offerte aux défunts. À mesure que le porc est mis à mort, son cri se libère et appelle les défunts à se joindre aux vivants. Ses substances comme le sang, ses selles et son urine jaillissent de son corps, sa *karashowa*, sa composante vitale, s'extirpe, nourrissant les défunts, et matérialisant la chance et les bénédictions offertes aux vivants. Dès que les cochons ont été mis à mort — qu'ils ont crié —, les défunts sont omniprésents sur les lieux. Ils attendent de recevoir des *karashowa* de l'argent, du tabac, des vêtements et des chaussures, mais surtout de porcs, de riz, et d'alcool. Comme en Asie centrale et dans l'Himalaya, la circumambulation et l'action de « tourner » traduisent bien une « relation particulière au milieu », celle de la circulation de l'échange et des relations aux défunts (Vuilleminot 2018, p. 311). Ce mouvement dansé permet de concentrer les morts sur le lieu de la danse, dans la cour rituelle. Le *batbat* se clôt par un passage soudain de la cour où a été mis à mort le cochon, vers le foyer intérieur. En compagnie des aînés, les *bobong* entrent dans la maison pour le chant *ba-di-w*, amenant également les offrandes avec eux, et invitant les défunts à les suivre. Pendant ce temps, les *makikan* continuent de danser et de boire à l'extérieur. Les entrailles et les crânes des porcs sont affichés sous le toit de la maison, et ils y resteront pendant longtemps en guise de preuve aux morts que les rituels ont bien été faits. Tous ces gestes visent à convier d'abord les défunts dans la cour (à l'extérieur), puis à les amener à l'intérieur de la maison pour qu'ils y laissent leur chance. Les convives présents rapportent le *wat-wat*, les restes du festin dans leur propre maison afin d'incorporer également une partie de la chance. Vivants et morts s'unissent par la commensalité, mais également par le mouvement, et en particulier par celui de la circumambulation qui consiste à reproduire un cercle, une intimité appelant au mélange, au passage de l'extérieur à l'intérieur.

Par la fréquence et l'importance des rituels, on peut parler d'un rythme social centré sur ces pratiques. Il y a des jours rituels, des jours d'interdits suivants les rituels (*ngilin*), et des jours sans rituel. L'alternance d'effervescence et de relâchement de l'activité sociale au cours du temps, fait du rythme rituel (ou le précédant, ou le suivant) une constante sociale, un système de fonctionnement qui marque et structure les temps sociaux (Mauss 1906; voir aussi Michon 2010, p. 67-69, 80-81). Le quotidien de mes interlocuteurs, ainsi que les échanges qu'ils ont avec leurs défunts, est rythmé par intermittence par la présence ou l'absence de rituels, et de manière analogue, de la mobilité ou de l'immobilité des vivants et des morts.

Unir les chairs pour mieux échanger

Si par leur présence les convives montrent leur appui pour l'atelier et aspirent aussi à obtenir la chance des morts, ils participent surtout par la commensalité, en particulier dans la consommation du riz, du porc, et du gin. Leur surnom, les mangeurs *makikan*, ne pourrait mieux les décrire. Les repas des rituels dépendent du nombre d'animaux abattus. Par exemple, à l'occasion des secondes funérailles, lors du *késheng ja waray batbat*, lorsqu'une dizaine de cochons sont mis à mort dans la même journée, un repas suit chaque mise à mort, ou chaque deuxième — les animaux étant souvent abattus par paires —, à deux ou trois heures d'intervalle, soit le temps de découper et de cuire la viande. Pour faire patienter les convives, du café et du gin sont offerts, ainsi que des patates douces ou du pain. Des en-cas de viande grillée (*demshang*) circulent pendant que la viande et le riz cuisent.

Les *bobong*, eux, mangent en premier et auprès des offrandes, dans des plats collectifs déposés par terre. Ils ont l'obligation de consommer l'entièreté du contenu ; ainsi, une fois les assiettes vides, les Ibaloy sont certains que les défunts ont eux aussi mangé à leur faim. Les *bobong* sont suivis de près au repas par les convives qui mangent dans des assiettes individuelles. Contrairement aux premiers, ces derniers n'ont pas l'obligation de finir leur repas, et sont même encouragés à conserver des restes (*wat-wat*) qu'ils emporteront dans des sacs de plastique et déposeront à l'intérieur de leur propre maison. Cette viande continuera de leur apporter, dans les jours qui suivent, la chance des défunts. Ils peuvent également manger et boire autant qu'ils le veulent, n'ayant rien à payer, et pouvant aussi venir et partir à tout moment. Les *bobong* et ceux qui les ont aidés dans la préparation du rituel doivent consommer tout l'alcool offert, tandis que, un peu plus

loin, les convives consomment des bouteilles de gin achetées par les *bobong*. Pendant que le *mambonong* et les *bobong* s'affairent auprès des offrandes, des cochons, et de la cuisine, les convives sont assis autour, occupés à discuter et à boire du gin et du café. Lorsqu'ils ont obtenu leur *wat-wat*, garant de chance à venir, la plupart d'entre eux quittent les lieux. Ceux qui restent continuent à consommer de l'alcool, souvent jusqu'à tomber ivre mort. Tandis que les participants directs au rituel — les *bobong* et les personnes qui contribuent en argent ou en espèces aux coûts, ou aident dans les tâches — ne comptent parfois qu'une ou deux douzaines de personnes, le groupe élargi de convives qui n'est pas impliqué directement dans ces tâches compte souvent jusqu'à plusieurs centaines de personnes aux heures de repas. Si les mauvaises langues disent que certains ne viennent « que pour manger », les raisons sont un peu plus complexes.

Pour les morts, plus les vivants sont nombreux, plus la commensalité est forte et leur permet de consommer plus de viande et d'alcool et d'être ainsi mieux satisfaits. Chaque fois qu'ils mangent de la viande ou boivent de l'alcool, les humains permettent aux défunts de se nourrir et de s'enivrer. Les Ibaloy traduisent à cet effet le *batbat* par « le plus grand festin ». Toute personne, même inconnue, est la bienvenue pour se joindre pendant toute la durée du rituel. Les étrangers sont encore mieux accueillis, comme si du fait qu'ils viennent de loin et que leur voyage a été long et coûteux, ils honoraient par là encore plus les morts. Je reviendrai sur cette notion d'endettement au chapitre 9. Le *tayaw*, qui fait danser les vivants comme les défunts assis sur leurs épaules, est accompagné d'une forte consommation d'alcool, destinée à permettre l'incorporation de la chance par les danseurs. Chaque séquence présente des aliments et des boissons, si bien que tout du rituel évoque la commensalité. On pourrait voir une certaine forme de potlatch commensal, tellement l'abondance de viande et d'alcool est marquée. Alors qu'au quotidien les Ibaloy sont sobres, pragmatiques, et dépensent peu, en rituel ils font des dépenses somptuaires, s'assurant qu'il y ait de la nourriture et de l'alcool pour tous, que rien ne manque, et que les besoins des défunts soient satisfaits. Ces dépenses prennent la forme d'une redistribution des richesses, et de dons à venir. Ainsi, pour mes interlocuteurs, plus on donne en rituel, plus les morts apporteront de chance aux vivants. Les règles des rituels sont souples, faisant que les familles les moins nanties comme celle de Gliseria peuvent employer moins de cochons, bien qu'elles attirent par là moins de visiteurs. Pour les plus riches comme la famille de Jazil, il semble n'y avoir presque aucune limite quant au nombre maximum de cochons et d'alcool mis à disposition, comme s'il y avait là une vertu à les consommer en grande quantité, assurant aussi la présence d'un grand nombre de convives. Tout ce

qui est offert doit être consommé en entier ou rapporté en restes dans l'intérieur des maisons. Rien n'est gaspillé, et lorsque le nombre de cochons mis à mort est trop élevé par rapport au nombre de participants, des morceaux de viande sont mis à sécher ou à fumer au-dessus d'un feu pour éviter qu'ils pourrissent. Tout est consommé, matériellement et « immatériellement » puisque les défunts se nourrissent de la *karashowa*, de l'intériorité des offrandes, ce qui constitue aussi une sorte de dédoublement des offrandes. La notion de festin, et particulièrement de « feast of merit », permettant de transformer le statut social, a été développé par les anthropologues de la Cordillère (Tapang 2015 ; Lapeña et Acabado 2017 ; Tolentino 2018). Le festin renvoie à la notion de *kikan* (de *kan*, « manger ») pour désigner de façon générique un rituel. Si au quotidien les vivants appellent les défunts dès qu'ils s'attablent, consomment de l'alcool, du tabac, de l'arec et du bétel, en rituel la commensalité avec les morts est la plus forte. Maurice Bloch a souligné l'importance de l'alimentation dans les rituels funéraires: « Commensality evokes a dialectical process of temporal unification and diversification. Eating the same food will unite bodies that eat together, and eating different foods will distance them from each other » (Bloch 2010, p. 85). Cette description s'applique parfaitement aux Ibaloy.

Tout au long du rituel, la notion de partage est marquée. À l'exception de la part du *mambonong* et de certains morceaux de viande réservés aux aînés, la nourriture et l'alcool sont divisés équitablement et peuvent être consommés à volonté par tous. Le riz, le sang cuit en saucisse, le bouillon, la viande et le gras sont distribués également entre toutes les convives. Dans la préparation du rituel, toutes les tâches incombent aux *bobong*. Souvent, des amis et des membres du clan aident spontanément. Il arrive que pour certaines tâches plus délicates, comme le découpage du cochon, aucune des personnes présentes ne soit en mesure de le faire, ou encore parce que les *bobong* sont en nombre insuffisant, surtout lorsque le rituel nécessite de nombreux porcs. Dans ces cas-ci, il est possible de demander de l'aide à des personnes expérimentées. C'est ce que nous avons fait pour ce *batbat*. Ces personnes reçoivent généralement une compensation financière pour leur expertise, ainsi que plus de viande. Les amis ou proches des *bobong* qui aident à la préparation du rituel ou au paiement de ses dépenses ont la possibilité de boire l'alcool avec les *bobong* auprès des offrandes. Le *mambonong* qui a aussi ce privilège reçoit un montant variant entre 500 et 2000 pesos ainsi que le *shoy shooan*, une cuisse de porc, pour son aide. La patte est découpée, mais n'est pas cuite. Il mangera cette viande chez lui, en compagnie des *nampanbonong*, des *mambonong* défunts, afin qu'ils continuent de le soutenir et de l'aider dans sa pratique.

L'argent est laissé à côté de lui, et ne constitue pas un salaire. C'est considéré comme un *awil*, un genre de cadeau affectif. Au repas, dans l'ordre, les *kedaring* mangent en premier, puis ce sont les *bobong*, suivis par le *mambonong* et les aînés qui eux jouissent des meilleurs morceaux comme la tête de porc, et finalement les enfants et le reste des convives reçoivent leur assiette.

On peut observer une certaine redondance du rituel dans les gestes et paroles, ce qui permet de mettre l'emphasis sur ce que les vivants espèrent obtenir en échange. Les vivants s'assurent que les ancêtres sont bien présents et ne sont pas oubliés, et leur demandent à chaque séquence de leur accorder leurs bénédictions : chance, santé, protection, richesses, et une bonne vie. Ces répétitions se conjuguent à l'obsession que les vivants ont pour leurs morts, capables de les aider ou de leur nuire. À contrario, les divinités *kabunian* qui accordent aussi des bénédictions aux humains occupent une place minime. Cinq jarres en céramique d'alcool de riz leur sont notamment offertes, et on danse également à leur nom pendant le *tayaw*. Il semble qu'ils soient conviés dès qu'il y a un *tayaw*. En-dehors de ces moments, ce sont les morts que les vivants honorent et convient. Presque tous les gestes et échanges effectués sont rendus et on pourrait avancer que la présence de chacun, humain ou non humain, est motivée par les bénéfices qu'il peut en tirer en matière de biens consommables ou de bénédictions.

Tous les sens sont mobilisés. Le cri du cochon mis à mort percute les tympans. Son sang qui jaillit éclabousse l'épiderme. L'odeur de sa chair qui cuit émoustille les narines et imprègne les vêtements et les cheveux. Les goûts rôtis, grillés, bouillis, salés et gras de la viande, puis amers, sucrés et aigres du gin et de l'alcool de riz, viennent trouver leur place au sein des papilles gustatives. La viande laisse de la graisse sur les mains et la bouche. L'alcool de riz et le gin, ainsi que l'eau, sont bus dans les mêmes récipients dont les restes d'alcool et de salive coulent sur les lèvres et les poils du visage. Les objets sont similairement partagés. Ainsi les tasses, les verres et les assiettes sont utilisés indistinctement par tous pour manger et boire. Les humains se trouvent marqués de manière sensorielle, et ce mélange collectif de substances facilite la promiscuité commensale avec les morts et l'incorporation de leurs dons.

Manger permet aux personnes qui partagent la même chair de devenir un ; lors des ateliers, les aînés ont exprimé l'importance de participer aux rituels et de manger ensemble un même animal mis à mort, en compagnie des ancêtres protecteurs, pour obtenir la confiance mutuelle, comme si manger la même chair permettait l'unité, de devenir allié. Pour les Ibaloy, cet échange de

commensalité équivaut à une déclaration éthique, exprimant également que pour eux, signer un document écrit n'a aucune valeur, et pire, qu'il pourrait être utilisé contre eux.

Échanger la vie

Comme on l'a vu au, la chair, le sang et la *karashowa* des cochons ont des destinées spécifiques et unissent aussi bien les *bobong* que les convives d'un rituel, ainsi que les ancêtres de toute la communauté. La *karashowa* est une intériorité partagée par les êtres vivants, c'est le double, la paire de son enveloppe corporelle, pouvant être transformée par des processus rituels pour nourrir les défunts et être utilisée dans leur monde. La *karashowa* comme une génération de la vie est ici entendue comme une composante transformatrice qui circule des vivants aux défunts.

La mise à mort du porc et son cri marquent un transfert de *karashowa*, de vie. Sa viande incarne aussi la notion de monnaie, dans le sens où sa chair s'échange comme une richesse qui lie socialement et économiquement les défunts et les vivants. Le porc est une richesse pour le défunt qui peut l'utiliser dans son monde postmortem, et une valeur d'échange pour les vivants qui fournissent des cochons et reçoivent en retour — héritage, chance, récoltes abondantes, minerais d'or. Ces points expliquent pourquoi je n'utilise pas la notion de sacrifice comme d'autres l'ont fait chez les Tau-buhid (Gibson 1986, Rosales 2021), ou ont tenté de le démontrer plus généralement en Asie (Howell 1996 ; Wessing et Jordaan 1997 ; Kolb 1999). Le cochon n'est pas une extension du corps humain, comme c'est le cas chez les Ifugao (Remme 2014), ni « son double somatique », comme dans certaines sociétés de Papouasie-Nouvelle-Guinée (Breton, 1999, 310). Comme vu dans les chapitres 6 et 7, c'est plutôt la maison qui constitue une prolongation du corps humain, et inversement. Chez les Ibaloy, la mise à mort du porc contribue à établir une connexion entre les deux mondes. Les offrandes aux morts sont une contrepartie nécessaire aux vivants pour obtenir leurs grâces. T. Gibson propose la notion de sacrifice pour analyser les rituels à cochons des Buid de Mindoro, suggérant une association entre le sacrifice rituel du cochon et le « concept de compensation » :

Gibson (2015) suggests an association between ritual sacrifice of the pigs and the concept of “compensation” where the Buid are compelled to sacrifice only animals they raised. In this logic, sacrificing domesticated pigs is safe because “they owe their lives” to the human

owners who raised them (Gibson 2015: 176). Simply put, there is no sacrificial payment necessary for such pig killings when their vitality is needed in some rituals, especially in healings (Rosales, 2021, p. 140).

Les Ibaloy n'adhèrent pas à la notion de sacrifice. Ils emploient le mot *owik*, la technique de la mise à mort en utilisant un pieu en bois du même nom, soit un don de la vie du cochon et de sa *karashowa* aux morts, ainsi que de sa viande aux vivants. Comme les Build, les Ibaloy préfèrent utiliser les cochons qu'ils ont eux-mêmes élevés pour les rituels. Mais il ne s'agit pas d'un souci d'une dette de vie du cochon envers les humains — les Ibaloy ne semblent pas intéressés par l'agencéité des cochons —,⁹⁶ mais plutôt car ils considèrent que ces cochons élevés dans l'habitat ont une plus haute valeur d'échange, ayant été élevés par les *bobong* au cours de toute leur vie. Ceux-ci ont passé du temps et consacré des ressources pour les faire grossir – ils correspondent à un type dette –, et donc ils plairont plus aux *kedaring*. Lola Maximina (vol. 8, p. 97) remarque à ce point que les générations passées ne vendaient pas de cochons, et n'utilisaient que les porcs élevés par la famille. Le point de vue des cochons n'intéresse pas les Ibaloy, et s'ils leur attribuent une *karashowa*, une intériorité semblable à la leur – comme pour toutes autres offrandes –, c'est pour mieux l'échanger avec les morts.

Le cochon est un connecteur

Il est remarquable que le cochon joue un rôle majeur dans les échanges dans toute l'Asie du Sud-Est. En Papouasie-Nouvelle-Guinée notamment, des générations d'anthropologues ont étudié les cycles d'échanges des porcs (voir par exemple Dwyer 1937, 1993 ; Strathern 1971 ; Rappaport 1968 ; Iteanu 1983 ; Dywer 1993; Lemonnier 1992, 1993). Aux Philippines où la littérature est plus courte, les anthropologues ont tous remarqué le rôle majeur du porc comme « connecteur » dans les rituels (Conklin, Lupaih, et Pinther 1980 ; Gibson 1986 ; Remme 2014 ; Laugrand 2015 ; Rosales 2021; Laugrand et Laugrand 2021 ; Laugrand et al. 2020, 2021 ; Smith 2022 ; voir aussi le numéro sur les suidés édité par Lagneaux, Laugrand, et Simon 2021). Les rituels à cochon sont particulièrement puissants en ce qu'ils permettent de reconstruire la socialité entre vivants et morts, ainsi qu'entre membres d'un même collectif. Les dons de vie de cochons et leur mise à mort participent à la solidarité et la résilience en connectant et déconnectant ceux qui les échangent. Les

⁹⁶ Sur les relations écologiques avec les cochons, voir Dwyer (1937).

notions d'échanges marchands et non marchands se confondent. Là où les *kedaring* obtiennent des vies de cochons, les vivants, eux, espèrent recevoir de la santé et de la chance des morts, et faire l'expérience de leur *diteng*. C'est peut-être ces échanges qui permettent aux Ibaloy d'être imperméables au Christianisme et au capitalisme, séparant leurs pratiques des religions et n'intégrant par les dons dans une dynamique d'accumulation et de propriété (Laugrand et Laugrand 2019; voir aussi Li 2010).

Selon Lapeña et Acabado (2017, p. 593), les rituels à cochons et leur « intensification » auraient ainsi été à l'aune de la résistance à la conquête espagnole, maintenant au sein de la société ifugao une « économie de prestige » qui les a préservés des conséquences d'une conquête militaire et économique. Aujourd'hui, l'augmentation des rituels chez les Ibaloy peut être vu comme résultant de meilleures conditions socioéconomiques pour les habitants.

La dimension sonore est une des clés du rituel et de la communication entre humains et non humains. Les morts savent se faire entendre en entrant dans le corps des vivants à travers la possession (*shepo*), en apparaissant en rêve, ou en provoquant la maladie. Les humains s'adressent à eux grâce à des formules rituelles appelées *bonong* et *mad-mad*. Les Ibaloy disent aussi que la musique du *tayaw* leur est audible, et notamment le son des tambours qui, dès qu'ils sont joués, invitent les défunts à la danse. Ce son est marqué, et si par mégarde l'on jouait du tambour sans faire de *tayaw*, les morts, affamés, se mélangeraient dangereusement aux vivants, attendant leurs offrandes. Les vivants ont besoin du cochon et de ses cris qui permettent, mieux que tout autre son, de convoquer les *kedaring*, et par leur *karashowa* offerte, de les satisfaire. Lorsqu'il est mis à mort, son agonie est entendue par les morts qui savent qu'un rituel aura lieu, et se joignent donc aux humains. Le cochon joue ainsi un rôle de connecteur. Son foie permet aux vivants de savoir si les *kedaring* sont satisfaits ou non du nombre d'offrandes et de leur qualité. Le sang qui jaillit, produit des bulles, éclabousse, témoigne de la satisfaction des défunts et matérialise la chance qu'ils octroient aux vivants. Le sang sert également à marquer les participants qui ont accompli le rituel, afin que les *kedaring* les reconnaissent pour leur donner encore plus de bénédictions dans les jours qui suivent. Le sang (ainsi que les os de porcs) agit comme le marqueur d'une connexion établie avec succès entre les morts et les vivants, et également comme un connecteur entre ces mondes. Sa chair et ses substances unissent le collectif qui les partagent. Pour Remme (2021), le cochon joue un rôle de « trans-temporal hinge », soulignant là qu'il met en relation des temporalités différentes

entre les ancêtres et les humains, articulant une continuité des attentes du passé et une prospective future (voir aussi McKay 2010).

À l'exception de quelques rituels comme le *poni*, dès que les vivants et les défunts sont en contact, un ou des porcs doivent être mis à mort. À la question posée aux aînés : « Pourquoi utiliser ces animaux dans les rituels ? », les Ibaloy répondent que ces bêtes sont tout simplement la nourriture que préfèrent les *kedaring*. Le *batbat* comme les autres rituels funéraires permettent aux Ibaloy de maintenir un solide ancrage local et de bonnes relations communautaires, en ce sens que les rituels sont ouverts à tous et qu'ils se terminent à chaque fois par la distribution de *wat-wat* à tous les participants qui repartent chez eux avec une partie de la viande.

Les Ibaloy dépensent des sommes importantes pour l'achat de cochons, indispensables à leurs rituels. Le corps et en particulier le sang, le foie et la vésiculaire biliaire du cochon sont utilisés pour échanger avec les *kedaring*. Cochons, humains, et *kedaring* sont ici dans une relation d'interdépendance. Le cochon demeure l'animal rituel idéal, même si d'autres animaux comme la poule et le chien sont également mis à mort. Les substances du porc créent des connexions entre les humains et les défunts. Dans les rituels, il permet de les unir en substance. Le corps du cochon est analogique. Son foie, sa vésicule biliaire, son sang, etc. montrent des signes de l'appréciation des défunts, et dans le cas contraire les Ibaloy doivent mettre à mort un nouveau porc.

Des cochons et des chiens

Le cochon (*keshel*) est un animal connecteur dont les chairs et les sons permettent aux vivants et aux morts d'entrer en échange. En le comparant à cet animal, le chien (*aso*) trouve une position ambiguë et antinomique. Comme le porc il est consommé en rituel. Toutefois, contrairement au cochon, son foie et sa vésicule biliaire ne font pas l'objet de divination, et ses organes, de même que le crâne, ne sont pas exhibés au-dessus du foyer des maisons. Tandis que le cochon est mis à mort à l'aide d'un pieu enfoncé dans son cœur pour le faire crier et appeler les morts, le chien est assommé à coups de bâton, soit la même technique utilisée pour une poule, une vache, ou un cheval. Comme pour ces animaux, ses chairs ne véhiculent pas de chance. Sa chair est cuite dans l'eau ou rôtie sur le grill, ce qui constitue un encas délicieux avec du gin. Si le cochon est consommé dans

presque tout les rituels, le chien ne l'est que dans quelques instances. Dans le *shaw-es*, un rituel fait pour les personnes qui ont vu un accident ou aidé dans le transport d'un cadavre, le chien est mis à mort pour les protéger, et faire qu'elles ne soient pas affectées par le *kedaring*. Le chien est également consommé dans le *temmo*, un rituel pour contrer la folie, comme celle pouvant atteindre une personne après le meurtre d'un proche (cf. R. Rosaldo 1980), ainsi que dans le *topja*, un rituel destiné à contrer un mauvais sort (*angja*, *wayway*). Dans les *aremag*, au deuxième jour ainsi qu'au jour de l'enterrement, une paire de chiens est tuée. Les Ibaloy disent que cet animal élimine la brume du sentier sur lequel passera le *kedaring* qui n'aime pas être mouillé. Selon Lolo Edward, les chiens sont mis à mort pour les personnes qui ont ramassé le bois pour le feu et pour la fabrication du cercueil qui constitue de manière explicite une sorte de « maison » :

It is the same when it comes to death or funeral; we always need to kill two dogs because it is like we are building a house also. It is a must to kill two dogs, a pair, so a male and a female (Lolo Edward vol. 1, p. 59).

Ainsi, pendant le *kamal*, un travail collectif pour construire une maison, deux chiens doivent être consommés. Sa mise à mort constitue un échange avec les défunts, et permet aux humains d'habiter. En les mettant à mort pendant les rituels funéraires, les Ibaloy s'assurent aussi que les défunts pourront emporter des *karashowa* de chiens dans le postmortem, un monde où les morts ont besoin de tout ce qu'ils avaient de leur vivant. Le chien est donc marqué par l'échange de sa vie (*karashowa*) auprès des défunts.

Au quotidien, les cochons sont gardés dans un enclos avec un toit, dans la cour de la maison. Aucun nom ne leur est attribués. Conscients que leur santé est fragile, les Ibaloy en prennent le plus grand soin. Ils les nourrissent avec les épluchures de légumes (patate douce, chayotte, courges, etc.), sans jamais leur donner de viande, et emploient parfois des nourritures industrielles pour les engraisser. Les cochons sont élevés jusqu'à ce qu'ils soient jugés assez gras pour être consommés en rituel. Ils sont parfois vendus à des membres du réseau qui en ont besoin.

Les humains nomment leurs chiens, s'inspirant souvent de leurs caractéristiques physiques, comme par exemple « Blackie », « Whitie », « Brownie », faisant ici référence à leur couleur de peau.⁹⁷

⁹⁷ Lola Apolonia a nommé un de ses chiens Duterte, le nom d'un président qu'elle apprécie. L'anthroponymie avec les chiens est toutefois rare.

Lolo Marcial décrit l'importance d'avoir un chien, et également le traitement analogue au cochon qui mange une nourriture similaire :

We would always have dogs as pets. We must always have dogs in our house. The food they cook for the pigs, like the camote [sweet potato] peelings, will be given to the dogs, too. We would always bring our dog wherever we went, like to the mountain when we would collect firewood, or our farm or the garden. Dogs are useful because they always go along with you. They know when someone is coming because they feel and smell it. They are very useful, especially at night (Lolo Marcial vol. 1, p. 142).

Les chiens sont utiles et socialisés, et ils accompagnent les humains partout. Toutefois, cette socialité est contrastée. Contrairement aux cochons, les chiens n'ont pas de maison. Ils sont interdits d'entrer dans la demeure de leur famille, et dans la cour des voisins, sous peine de subir le tir de cailloux et d'onomatopées véhéments pour les chasser : « sssttt...hhhe! ». Ils passent leurs journées à errer dans les cours et les jardins, à attendre les rituels et la commensalité des humains, espérant obtenir quelques os de porc. Le chien se situe donc dans un espace entre-deux. Il appartient à une famille, protégeant le jardin des autres chiens et des voleurs, mais est interdit de pénétrer dans la demeure. Le chien mange les restes des repas des humains, y compris la viande et les os. Les Ibaloy ne témoignent pas d'affection physique pour lui, et ne le touche que pour frapper sa tête s'il s'avance d'un cochon ou d'un repas destiné aux humains.

Les chiens meurent fréquemment d'accidents de la route – ils dorment sur la route ou la traversent, et les Ibaloy n'arrêtent jamais leur véhicule pour un chien – ou de maladies. Entre février et juin 2020, dans la famille de Jazil, cinq de leurs chiens sont morts de diverses causes. Lorsque cela arrive, les hommes s'empressent de passer cet animal à la casserole. Il arrive qu'un chien mal en point, malade ou amoché après un accident, soit mis à mort et cuisiné dans l'heure. La consommation de cet animal suit une série d'interdits. Sa chair est considérée délicieuse, mais également dangereuse car elle peut provoquer l'hypertension artérielle, et il ne faut donc pas en abuser. Les mineurs ne peuvent pénétrer les entrailles de la terre s'ils ont mangé du chien, ou toute viande rituelle.

Les Ibaloy se méfient des chiens. Ils recouvrent les traces de sang des porcs mis à mort par un tapis d'herbes *sap-sap* appelé *apay*, pour que ces deniers ne puissent pas le boire. Ils placent les restes de viande sur des *daktang*, des structures en bambou, pour empêcher les chiens de les manger. Si

les chiens consommaient du sang ou de la viande de porc rituelle, ils voleraient la chance des humains. Ils protègent les sépultures de tôles, de pierre ou de ciment, pour les empêcher de déterrer les cadavres. Comme les corbeaux, ils chassent parfois les poules, et plus particulièrement les poussins et les œufs. S'ils ne véhiculent pas de chance en rituel, ils peuvent la voler aux humains. Et s'ils protègent les humains dans les rituels et au quotidien, on voit bien qu'ils sont mis à distance et traités comme des suspects, des sortes de voleurs et pilliers de tombe. Le chien est proche de l'humain. Il prend même la figure d'un bouc émissaire lorsque, par ses hurlements, il annonce la mort imminente d'une personne. Lola Juana recommande alors de le tuer :

What I know is that if the dog howls unusually, you should kill it because we say it represents fetching someone. That is the reason why we stop a dog from howling, especially at night and if the howling goes on too long. If you have a sick neighbor and the dog is howling, it means that they will fetch someone. It's like they are letting you know that someone will die in your neighborhood (Lola Juana vol. 1, p. 170).

Selon Lola Tarcela, les cris du chien éloignent ainsi les *kedaring* et des esprits errants dangereux, capables d'emporter la vie des humains.

Les chats ont un traitement similaire aux chiens, mais ils ne sont pas consommés. Selon Jesebel Ambales, le chien serait devenu la nourriture de l'humain parce qu'il a été trop gourmand et mangé la nourriture du chat :

Fables like one about the dog that ate the cat's food also reveal Ibaloy's cultural practices. The cat warned the dog not to be too greedy or else it would end up as the ritual food for the death ceremony of their master, who was sick and dying. After a week, the cat's word was proven true, and the dog, which had not heeded the cat and had become fat, was killed for the death ceremony.⁹⁸

Cette histoire met en évidence, encore une fois, les défauts du chien, ici accusé d'être trop gourmand.

S'ils sont nécessaires pour garder les maisons des voleurs et des autres chiens, ainsi que pour accompagner les défunts dans leur voyage vers le postmortem, les chiens jouent un rôle semblable

⁹⁸ Voir : (<https://pdfcoffee.com/ibaloi-houses-pdf-free.html>).

au cochon, mais sans être son équivalent, puisque contrairement aux porcs, ils n'octroient pas de chance et d'initient pas un grand nombre d'échanges entre les vivants et les morts (cf. chapitre 9). Lorsqu'ils sont mis à mort en rituel, c'est comme si l'échange de leur vie permettait de protéger les humains.

Chez les Kazakh et de nombreux autres groupes aux Philippines et ailleurs (par exemple, Laugrand, Laugrand, et Tremblay 2018), les humains donnent au chien une figure de traître à la fois (trop) proche et tenu à distance. Le cochon, lui, est à sa place. Il est l'animal parfait pour échanger avec les morts et connecter les deux mondes. La poule peut être substituée au cochon, les Ibaloy disent qu'il faut deux poules pour remplacer un cochon, en comptant ici le nombre de pattes. La poule est la moitié du cochon. Le chien est une inversion déformée, un entre-deux, une sorte d'impair qui ne peut s'achever. Il apparaît comme l'antinomie d'un porc qui est lui une totalité complète.

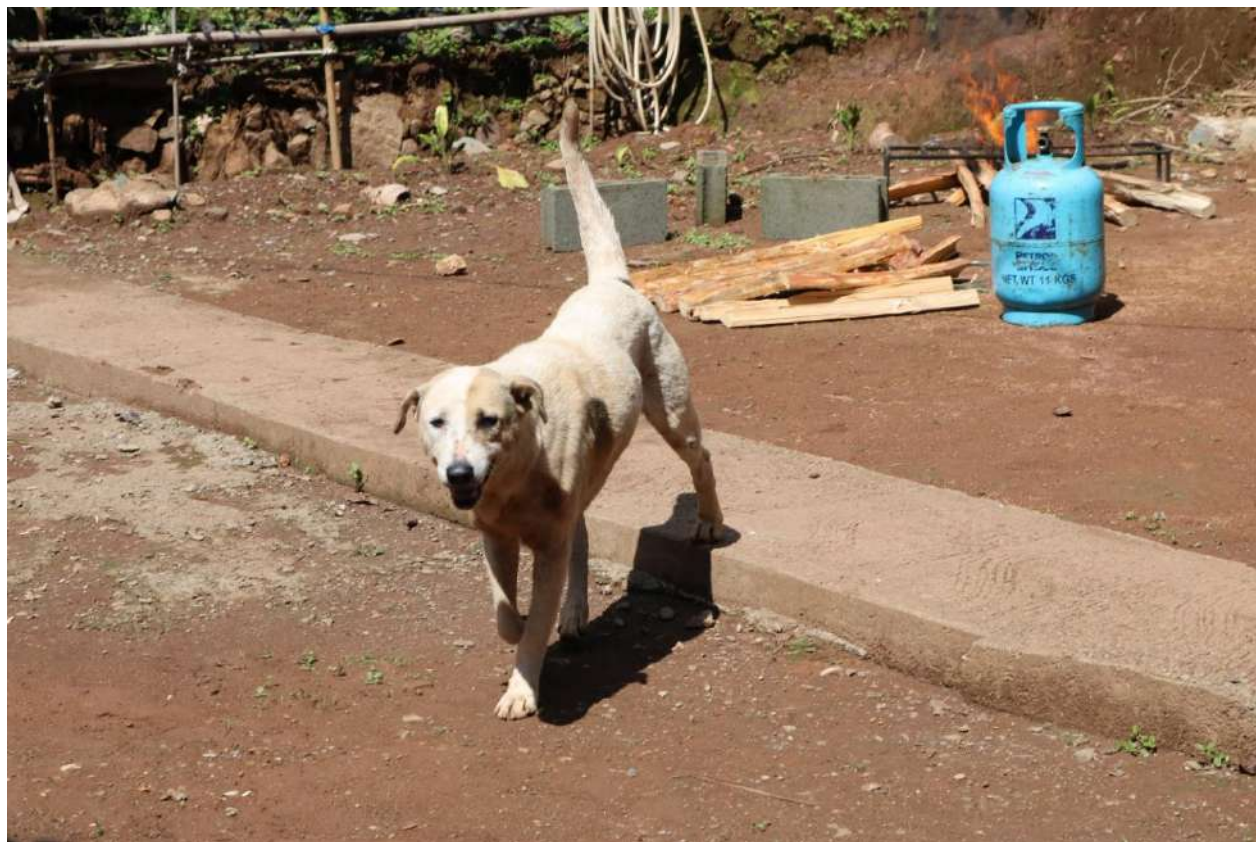


Figure 110. Chien natif. Tekking, Mars 2020.



Figure 111. Daktang, la structure en bambou où les restes de viande sont conservés à l'abri des chiens. Sabkil, février 2020.

Le cochon est un allié « bon à manger », et pour cette raison sans doute il doit être gardé à distance, un argument qu'ont jadis défendu Rubel et Rosman (1978) dans leur fameux texte *Your own pigs you may not eat*. À Taiwan, S. Simon (2015a) a montré des rapports analogues entre les Seejiq et leurs animaux, associant des relations masculines de confiance et d'amitié avec les chiens de chasse, et de distance calculée et d'échange féminin avec les porcs sacrifiés, montrant aussi que le concept de domestication est insuffisant pour expliquer la nature du rapport avec l'humain et les animaux. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, A. Iteanu (1983, p. 268-282) a lui montré comment la mise à mort des porcs domestiqués et des porcs sauvages est successivement employée pour échanger avec les humains ou les esprits au sein d'une véritable *ronde des échanges*. Avec les oiseaux, les poules, les chiens, et les cochons, les Ibaloy tissent des relations qui ne relèvent pas de la domestication, mais plutôt de compagnonnage. S'ils n'entrent pas totalement dans la catégorie d'« espèce compagne » de Haraway (2003, 2018), ils « cohabitent », coévoluent, et établissent des relations complexes avec les humains (Caymaex, Despret, et Pieron 2019 ; Laugrand, Laugrand, et Simon

2023). Pour les Ibaloy, ces animaux n'appartiennent pas à la « nature ». S'ils ont, comme les humains, une *karashowa*, une vie, c'est pour mieux l'échanger. En les mettant à mort et en les consommant avec les défunts, les vivants se servent de leurs chairs et substances comme des monnaies d'échange et des connecteurs entre les mondes des vivants et des morts.

Chapitre 9. S'endetter pour habiter : circuler dans les *aremag* (funérailles)

On a vu au chapitre précédent que les *bobong* et les convives prennent part au rituel et s'unissent par la commensalité, consommant les chairs du porc et l'alcool offerts. Le cochon agit comme un véritable connecteur, permettant, par ses chairs et substances, de véhiculer la chance et les échanges. Ce chapitre interroge les types d'échanges qui circulent, notamment la dette et les monnaies. Au travers du rituel des *aremag*,⁹⁹ des funérailles, il s'agira de montrer le point de vue de la famille endeuillée, mais également de la communauté des défunts qui s'apprêtent à accueillir une nouvelle personne. Par l'échange, vivants et morts s'identifient et reconfigurent des relations.

La mort : un nouveau départ

Chez les Ibaloy, comme ailleurs aux Philippines (Cannell 2001) et en Asie du Sud-Est (Couderc et Sillander 2012), la mort est considérée comme une forme de vie, une transformation (voir aussi les ouvrages édités par A. Robben 2004, 2018). Les morts ne se reproduisent plus sexuellement, mais leur nombre augmente. Surtout, ils agissent et réagissent en réponse aux pratiques des vivants. Contrairement aux Ibaloy de Kabayan (Becket 2020) ou aux Kankanaey de Sagada (Weiss-Krejci 2018) qui exhument dans un même lieu – formant un dépôt collectif – des défunts appartenant à différents lignages, les Ibaloy de Loacan, enterrent leurs morts près des maisons, dans les cours (*baeng*). Des générations d'ancêtres se succèdent dans la terre de chaque habitat, y constituant un dépôt multigénérationnel faisant partie du patrimoine hérité. Comme les vivants, les défunts se nourrissent de porcs et ont besoin d'une multitude de nourritures et d'objets dans leur vie après la mort.

Aucun enterrement ne peut avoir lieu sans cochon. Dans son travail chez les Anga de Papouasie–Nouvelle-Guinée, P. Lemonnier (2007, 34) montre l'« effet d'auto-amplification » des porcs qui se

⁹⁹ La notion d'*aremag* se distingue de celle de *késheng ja waray batbat*, l'exhumation et le nettoyage des restes humains, qui peut être faite après l'enterrement et répété autant de fois que nécessaire (chapitre 10). Le *siling* désigne lui le traitement du défunt depuis son décès jusqu'à sa transformation en *kaapoan* (ancêtre).

reproduisent facilement, et leur utilité comme une sorte de monnaie.¹⁰⁰ Chez les Ibaloy, l'utilisation du porc comme substitut de la « monnaie » n'est pas toujours explicite, mais la valeur financière des cochons est marquée, car ils sont considérés comme une sorte de « richesse personnelle » (*kameng to*). Lemonnier a aussi observé que dans les hautes terres de Papouasie Nouvelle-Guinée, la vie surgit de la mort et se nourrit de celle-ci. Cette idée s'applique également aux rituels funéraires ibaloy qui permettent des transformations. L'intériorité de l'animal – son énergie vitale, sa *karashowa* – peut être transférée au défunt par sa mise à mort. Les porcs sont tués à l'aide d'un pieu (*owik*) fait de bois de goyavier, et sont censés crier, ce qui indique un transfert réussi de la vie, et une communication avérée avec les morts. Les cochons qui connectent les vivants et les morts, incarnent la meilleure monnaie d'échange, de nourriture, ainsi que de chance (via le sang). Leurs crânes, ainsi que leur vésicule biliaire sont conservés après les rituels et suspendus au-dessus du foyer intérieur des maisons, employés comme des marqueurs de l'espace afin de montrer aux morts que les rituels ont bien été faits. Seuls ces animaux possèdent un tel traitement de leurs os et organes. Les poules et les chiens sont également mis à mort dans certains rituels, et s'ils jouent parfois un rôle de substitut, ils ne remplacent jamais les porcs dans leur rôle de « connecteur ». Ainsi, leurs cris, leur sang, leur chair, et leurs ossements ne peuvent être remplacés par ceux de ces animaux.

Chez les peuples autochtones de la Cordillère, les pratiques funéraires sont bien documentées (voir Afable 1975 ; Canol 1981 ; Celino 1990 ; Lewis 1992 ; Laban 1995 ; Piluden-Omengan 2004 ; Anacin 2009 ; Ameda et al. 2011 ; Camte-Bahni 2017, 2018 ; Tolentino 2018), et des études archéologiques et historiques sont disponibles sur les momies, en particulier à Sagada (Morimoto 1993 ; Picpican 2003 ; Weiss-Krejci 2018) et à Kabayan (Salvador-Amores 2012 ; Beckett et al. 2017 ; Beckett 2020). Le tatouage et la momification servent ainsi à protéger les restes humains le plus longtemps possible, parfois pendant plusieurs siècles. À Loacan les Ibaloy ne momifient pas leurs défunts, mais ils en prennent grand soin et veillent à les conserver sur plusieurs générations, le temps que les *kedaring* se transforment en *kaapoan*. Leur transformation implique des devoirs pour les humains, et ces derniers, obligés, soutirent également d'importants bénéfices de ces échanges.

¹⁰⁰ Lemonnier écrit : « La capacité qu'a le porc de se reproduire joue un rôle important dans ce système, notamment par l'effet auto-amplificateur du 'financement', qui s'appuie sur un réseau de partenaires dont l'extension dépend elle-même de la circulation des animaux » (2007, p. 34-35). Lemonnier rapporte également que dans le passé, les porcs étaient utilisés pour indemniser des homicides ou pour payer une épouse (voir aussi Breton 1999). Dans un article de 1992, il utilise le terme porcs pour signifier « richesse ordinaire » (voir aussi Lemonnier 1993).

Patricia Afable (1975) a fourni un travail remarquable sur les *aremag* chez les Ibaloy de Tublay, une municipalité voisine. Elle décrit de façon saisissante le rituel des *aremag*. Son texte fournit des détails précieux pour la comparaison avec les pratiques contemporaines des Ibaloy. Par exemple, alors qu'Afable soutient que les Ibaloy oublient facilement les défunts après un certain temps, les Ibaloy de Loacan semblent presque obsédés par eux. Les rituels funéraires varient beaucoup selon les localités et les familles. Des variantes peuvent même être observées entre le Upper et le Lower Loacan. Alors que bon nombre de leurs caractéristiques ont changé, les rituels funéraires contemporains ont conservé leur valeur. Évidemment, perdre un membre de la famille est toujours un moment douloureux et émouvant pour la famille. En tant qu'ethnographe, j'ai été frappé par le fait que les *aremag* soient fréquentées non seulement par l'ensemble de la parenté du défunt mais aussi par un groupe élargi composé d'autres membres de toute la communauté qui peuvent soudainement se connecter avec leurs propres morts. Chaque jour, des actions sont réalisées pour accompagner le départ du défunt et son grand voyage vers le postmortem. Sur place, la famille n'est jamais laissée seule et les visiteurs sont accueillis et nourris généreusement. Le décès d'une personne crée un contexte permettant à toutes les personnes vivantes de communiquer plus directement avec la communauté des morts dans son ensemble. Une certaine intimité peut être observée dans la maison du défunt, mais à l'extérieur, tous les vivants participent au rituel. Pour faciliter le transfert de vie qui accompagne la transformation du mort, les participants non seulement abattent plusieurs porcs, mais restreignent également leur propre capacité de reproduction, évitant toute relation amoureuse ou sexuelle. La mort apparaît ainsi comme un moment dangereux. D'une part, il s'agit de partager largement viande et richesse, mais, d'autre part, le rituel est marqué par des restrictions et des interdits qui visent à faciliter le transfert de vie. Le décès d'une personne active aussitôt une série de règles qui interdisent le travail et les relations sexuelles, ce que les Ibaloy appellent *ngilin*. Sans ces interdictions, les rituels sont inutiles et impuissants.

À Loacan, l'*aremag*, le premier cycle funéraire, sert à gérer le départ d'une personne vers l'autre monde, le Aponan, là où les *kedaring*, les défunts, deviennent des *kaapoan*, des ancêtres possesseurs. La mort n'exclut ainsi pas entièrement la personne de la vie sociale. Les vivants et les morts continuent d'interagir les uns avec les autres. Les premiers fournissent aux seconds de la nourriture et des objets tout en prenant soin de leurs restes humains, en les gardant au sec et en les protégeant des termites et d'autres impuretés. Dans ces transactions, les vivants ont plusieurs motifs.

Ils souhaitent empêcher les morts de les déranger avec des demandes ou de leur infliger des maux, ce qui peut arriver si certains rituels ont été mal faits, ou si les restes n'ont pas été correctement soignés. En ce sens, Maurice Bloch (1993) a raison : les vivants accomplissent des rituels pour se débarrasser des morts. Les Ibaloy espèrent aussi des bénédictions, de la santé, de la fortune, et de la chance des morts, ce qu'ils ne peuvent obtenir qu'au terme de bons soins et de nombreux échanges, jusqu'à ce que les défunts soient satisfaits. Mais il y a encore plus important. Les vivants veulent obtenir la légitimité d'occuper les terres de leurs prédécesseurs, d'occuper leur habitat, de cultiver leur *omma* et d'exploiter leur mine, pour avoir ensuite la possibilité de transmettre ce patrimoine en héritage à leurs propres descendants, et ainsi assurer leur propre voyage postmortem et ultimement leur transformation en maîtres possesseurs. Il y a donc là une succession d'échanges nécessaire pour devenir un ancêtre, tous liés à l'occupation et la transmission d'un habitat.

Même s'ils sont invisibles ou vivent séparés d'eux — par la distance géographique ou parce que leurs besoins ne sont plus tout à fait les mêmes — les vivants mangent encore avec les défunts. Avant chaque repas il faut en effet annoncer à voix haute, *Kalejo mangan* (« Mangeons », ou « Allons manger ») pour inviter les morts à table. Les Ibaloy communiquent souvent avec les ancêtres par le biais de rêves. Ceux-ci avertissent les vivants des dangers en envoyant des messagers comme des oiseaux qui chantent à certains moments (Laugrand et Laugrand sous presse), ou encore des serpents qui apparaissent subrepticement sur les routes ou dans les maisons (Laugrand et Laugrand sous presse). Mais qu'est-ce qui motive les morts dans ces échanges ? Ils ont besoin de viande, de vêtements, et d'argent pour vivre une bonne vie postmortem. Ils se souviennent de leurs descendants et attendent d'eux un soutien régulier, ainsi qu'à chaque nouveau décès, soit à chaque fois qu'une personne rejoint la communauté des défunts.

Le rituel des *aremag*

Mon arrivée sur le terrain s'est faite au sein des rituels qui constituent la routine, en particulier les funérailles appelées *aremag*. En 2020, quelques jours seulement après mon arrivée à Loacan, Lola Victoria, une aînée du village de Sabkil, décède. Jazil qui connaît bien sa famille m'invite à assister au rituel du début à la fin (soit sept jours), ce que j'accepte. Tous les jours, après une courte marche

de quelques minutes, je me présente à la maison de Lola Victoria. Bien qu'étranger, ma présence n'a rien d'étonnant pour ces gens qui ont pour habitude d'aller aux rituels d'autres familles, même de celles qu'ils ne connaissent pas ou peu. Je participe, du matin au soir, au déroulement des activités. Je rencontre des centaines de personnes. Nombreux sont ceux et celles qui me reconnaissent pour m'avoir vu ou rencontré ailleurs lors de mes séjours précédents, et d'autres que je rencontre pour la première fois. Chaque journée se finit tard dans la nuit, autour de bouteilles de gin, de cartes, de bingo et d'autres jeux d'argent.

Dans ce chapitre, je décris le rituel des *aremag*, à partir de l'observation des funérailles de Lola Victoria, en complétant avec des commentaires et observations d'autres *aremag* que j'ai pu filmer. L'analyse montre en quoi les rituels ibaloy constituent des espace-temps centraux à la circulation de *karashowa*, soit de la vie, entre les humains et les défunts, permettant aux premiers de devenir occupants, et aux seconds de compléter leur long voyage pour se transformer en *kaapoan*. En définitive, la notion d'endettement apparaît centrale aux échanges.

Jour 1 (sepit)

Les *aremag* des Ibaloy durent entre quatre et neuf jours et comptent de nombreux rituels. Lorsque la mort survient dans une famille, une série de questions sont immédiatement abordées pour déterminer l'ordre des séquences du rituel. Cette discussion ouvre le premier jour des funérailles, appelé *sepit*, un mot qui réfère au goût du gras de porc.¹⁰¹ Tout d'abord, la famille attend quelques heures pour vérifier si la personne est réellement morte. Dans les ateliers, les aînés ont rappelé de nombreux exemples de personnes décédées qui, peu de temps après leur mort, ont décidé de revenir pour fumer une cigarette ou faire quelque chose qu'elles avaient oublié et sont revenues à la vie. Un deuxième problème à résoudre est de savoir si la personne est décédée à l'intérieur ou à l'extérieur de sa maison, car des procédures différentes s'appliquent. Dans tous les cas, le défunt doit être ramené à l'habitat où il est né ou à l'endroit où son cordon ombilical et le placenta de sa mère ont été enterrés.

Si la personne est décédée à l'intérieur, les vivants devront positionner le corps de manière que sa tête soit tournée vers l'est, et, pour l'enterrement, le corps sera sorti les pieds devant (chapitre 12).

¹⁰¹ À Kabayan, ce jour est appelé *pangan to*, « son repas »

Si la personne est décédée à l'extérieur de la maison, son corps doit être ramené à l'intérieur. Pour ce cas de figure, la famille devra effectuer le rituel *dawit* au cours du premier jour, en utilisant les vêtements du défunt et un coq. On suppose que lorsqu'une personne meurt, son *kedaring*, son esprit, s'éloigne de son corps et erre aux alentours ; elle est séparée. Selon Moss (1920, p. 277), sans rituel une personne morte à l'extérieur de sa maison ne saura pas retrouver le chemin de sa maison pour participer à ses funérailles. Le *dawit* permet de rappeler le *kedaring* errant à la maison. Un coq est utilisé comme moyen de transport pour le *kedaring*, il ne doit donc pas être tué lors du rituel. Lorsqu'il est vu picorer sur le sol, cela indique, par analogie, que le *kedaring* est revenu à sa dépouille. À la fin du rituel, c'est également un coq qui est utilisé lors du *dawit* pour récupérer les *karashowa* des vivants qui se sont égarées autour.

Si une personne est décédée par accident, meurtre ou suicide, la famille du défunt doit d'abord effectuer le rituel *shaw-es* à l'aide d'un chien,¹⁰² puis le *selshi / sari* à l'aide d'une pierre.¹⁰³ Ces deux rituels sont destinés à décourager la *karashowa* des membres vivants de la famille de suivre le défunt dans cette mort anormale. Si ces rituels ne sont pas faits, la personne risque de devenir folle. Lola Alice rappelle que ces rituels sont essentiels, surtout s'ils impliquent le contact avec des accidents violents. Le rituel du *temmo* est également fait pour les personnes qui ont senti beaucoup de sang après un accident, afin qu'elles ne deviennent pas folles.

Les Ibaloy honorent peu les morts d'accidents, en leur faisant des funérailles très rapides, et en séparant les offrandes à leur égard de celles destinées aux autres défunts, et ce pour montrer que les vivants n'approuvent pas leur choix :

If you are going to show too much respect for them, the spirits of deceased will think that we like people who died because of accidents or suicide. "Ah, they like people who died because of accidents or suicide." That is why we must show them we don't like them—so that the incident will not happen again in the future (Lolo Melanio vol. 4, p. 109-110).

Les personnes qui commettent le suicide sont particulièrement mal traitées. Si le suicide a eu lieu à l'intérieur d'une maison, la structure doit être entièrement démantelée et reconstruite ailleurs,

¹⁰² Ce rituel est fait pour les personnes qui ont vu l'accident ou aidé dans le transport du corps, afin qu'elles continuent d'avoir une bonne vie absente d'accidents, et qu'elles ne soient pas affectées par le défunt et la folie qu'il propage (Lolo Edward vol. 4, p. 117).

¹⁰³ Ce rituel consiste à enterrer une petite pierre sur le lieu de l'accident ou devant la porte de la maison pour que l'accident ne se reproduise pas avec d'autres personnes.

afin de s'assurer que le *kedaring* de cette personne ne demeure pas près des vivants. Si le suicide a été fait sur un arbre, celui-ci doit être coupé et brûlé. Chez les Blaan, c'est la maison qui est incinérée. Selon Lolo Edward, si le bois de cet arbre est vendu, les acheteurs tomberont malades et devront consulter un *mansibok*, un spécialiste des rêves et des signes, capable de conseiller sur les rituels à faire. Lolo Nardo précise que la corde utilisée pour le suicide doit être coupée en petits morceaux pour qu'elle ne puisse jamais servir à nouveau. Tous ces gestes sont faits pour décourager les vivants à imiter les suicidés. Lola Margarita observe le danger que représente ces défunts pour leur entourage :

[...] sometimes the friends of the person who committed suicide will follow him and there will be a tendency that he will make his friends become insane or crazy. At the same time, it might encourage people to follow what he did to himself. In other situations, they may hear someone saying, "You drink poison," or, "You get this rope and use it." If you are going to follow what you heard, you will commit suicide without knowing it (Lola Margarita vol. 2, p. 122-123).

Si une personne entend la voix d'un défunt mort de suicide, elle risque de devenir *bangag*, démente, Le rituel *kemtad* s'impose, en découpant en petits morceaux les pointes d'ailes de poulet, afin que le *kedaring* se sente honteux et arrête d'influencer la personne.

Le jour du décès de Lola Victoria, les membres de sa famille s'empressent de faire circuler la nouvelle à ses frères et sœurs, oncles et tantes, enfants et petits-enfants, cousins, alliés, voisins, aînés de la Senior Citizen Association, et officiers du barangay de Loacan. Les membres de la famille, en particulier les enfants et les frères et sœurs, doivent se présenter au plus vite ou faire parvenir de l'argent, étant dans l'obligation de contribuer aux dépenses des funérailles. Les Ibaloy utilisent à cet effet les téléphones portables, Facebook et Messenger, pour annoncer publiquement le décès. Pas d'invitation formelle à se présenter, mais chacun est le bienvenu et en fait attendu, comme il en est d'usage. Chacun s'enquiert du nombre de jours des *aremag*, afin de planifier sa visite. Le plus important n'est pas de rester longtemps ou de venir chaque jour, mais bien de se présenter au moins une fois, de partager un repas, manger du cochon, rapporter de la viande à sa propre maison, et contribuer à l'*opo*, un système d'échange monétaire avec les morts que je décrirai plus loin. Chaque groupe de *bobong* veille à envoyer au moins un représentant aux funérailles, mais les aînés encouragent tout le monde à se présenter. On considère que plus un individu a circulé

dans les rituels funéraires des autres dans sa vie, plus il aura d'hôtes lors de ses propres *aremag*. Inversement, on met en garde ceux qui ne vont pas aux rituels des autres : lorsqu'ils décéderont ils seront seuls à leur enterrement, ce qui aura pour effet de diminuer le nombre des offrandes (moins de cochons mis à mort, moins d'alcool consommé, etc.) et de leur offrir ainsi un piètre départ dans leur nouvelle vie postmortem. Il est ainsi imaginé qu'en se rendant souvent à des rituels, cet acte de présence sera rendu.

Visiter et observer les rituels est la façon d'apprendre, et les aînés ne manquent pas de souligner que cette expérience est indispensable pour savoir réagir à la mort et à d'autres types d'évènements qui interviendront dans la vie de chacun. Chaque incident ou décès requiert en fait des rituels. Les rituels varient énormément dans la succession de leurs séquences ou dans les gestes et offrandes. Oublier un élément ou ne pas faire les séquences dans l'ordre peut irriter les *kedaring* et les inciter à se plaindre en provoquant des crises de possession, des cauchemars et des maladies, menaçant d'emporter avec eux des membres de la famille si leurs besoins ne sont pas comblés. Les connaissances et habiletés des *mambonong* sont indispensables à la bonne conduite des rituels. Après un décès, la famille fait donc immédiatement appel à un *mambonong* pour les aider.



Figure 112. Affiche de décès de Lola Victoria, reprenant la liste de tous ses enfants, frères, sœurs, partenaires, et petits-enfants. Sabkil, février 2020.

Les Ibaloy créent des affiches (figure 112) qu'ils exposent à l'intérieur de la maison. Ces images énumèrent les membres de la famille du défunt : ses parents, ses enfants et ses frères et sœurs dans l'ordre d'ancienneté, leurs partenaires, ainsi que leurs propres enfants (les petits-enfants). À l'exception des petits-enfants, toutes ces personnes doivent contribuer aux dépenses des funérailles. Lola Victoria a quatre enfants et dix frères et sœurs dont quatre sont décédés.

Le premier jour, deux points doivent être discutés. Le premier concerne la durée des funérailles. Les membres de la famille doivent décider si les *aremag* dureront quatre, sept ou neuf jours, en fonction de leur capacité financière, du rang social et de la tradition de leurs ancêtres.¹⁰⁴ Par exemple, si le père d'un homme a eu des funérailles de neuf jours, son fils peut également avoir neuf jours ou moins, mais pas plus que son père. Selon Bato (communication personnelle, 13 mars 2023), cette règle s'applique également pour les femmes si elles sont veuves : elles doivent suivre le nombre de jours des *aremag* de leur mari défunt. Pour expliquer cette règle, il fait un parallèle avec la danse du *tayaw* dans laquelle la femme qui danse le sarong doit toujours suivre son mari qui la précède, et jamais l'inverse. Pour Lola Victoria, il est décidé que les *aremag* dureront sept jours, autant que celles de son père Daniel Monang Domagto, dont le corps repose dans une tombe en ciment, à l'extérieur de la maison. Le deuxième point à discuter est à propos du cercueil qui doit être fait avec un pin droit. Comme pour la construction d'une maison, le bois utilisé ne peut pas être tordu, il doit provenir d'un arbre droit. Aujourd'hui, cette tradition s'est érodée, car les services funéraires sont généralement en mesure de fournir un cercueil en bois commercial et sans métal, mais certains fabriquent encore des cercueils en pin. Pour l'enterrement de Lola Victoria, la famille a acheté un cercueil et fait appel à un service funéraire.

Au premier jour (ou le jour suivant le décès), à l'aube, les *bobong* résidants à la maison de Lola Victoria s'activent. Il faut libérer de l'espace à l'intérieur et à l'extérieur de la maison pour accueillir les nombreuses convives qui se présenteront dans les jours suivants. Les *bobong* installent de grandes bâches en plastique destinées à protéger de la pluie. Ils apportent des chaises en plastique pour pouvoir asseoir tout le monde. Les hommes vont acheter des cochons, des fagots

¹⁰⁴ Afable (1975, p. 112) relate quelques cas de personnes très riches qui ont eu des *aremag* de 12, 17, et même 31 jours.

de bois, et des bonbonnes de gaz propane au marché de Baguio ou aux voisins. Les femmes s'occupent du riz, des légumes, du café et du pain. Voisins, consanguins et alliés affluent déjà pour prêter main forte aux préparations. Le mot est passé dans tout le barangay, mais la majorité des visiteurs attendront onze heures du matin pour se présenter, au moment où le premier cochon est mis à mort. Comme aucun *mambonong* n'a pu se libérer pour le premier jour, Lolo Marcial, l'oncle de Lola Victoria, supervise les opérations. Il récitera la plupart des *mad-mad* pendant les *aremag*. Lolo Melanio qui représente le Senior Citizen Association, vient offrir ses condoléances et sa sagesse.



Figure 113. Des hommes coupent du bois à la tronçonneuse et à la hache pour alimenter les foyers extérieurs. Sabkil, février 2020.

La famille se tient à l'intérieur et propose déjeuner et collations à tout nouveau visiteur qui entre dans la maison. Le corps de Lola Victoria repose sur un matelas au sol, dans le hall, face à la cuisine. Des bancs sont installés sur les côtés, et plusieurs membres de la famille veillent à ses côtés. Tout en s'adressant à elle en récitant un *mad-mad*, ils lui lavent le visage en utilisant sa propre main droite, en souhaitant qu'elle les aide tout au long des *aremag* et à l'avenir. Cette procédure est

destinée à aider le défunt à bien paraître lorsqu'il rencontrera d'autres défunts. Une casquette ou un chapeau est également nécessaire, et un *mad-mad* doit être prononcé pour indiquer au *kedaring* qu'il lui est destiné. Des embaumeurs professionnels retirent les vêtements du corps et procèdent à l'embaumement. Ils maquillent son visage et ses mains, et l'habillent en blanc. Les vivants et les morts ne peuvent pas porter les mêmes vêtements, et il est important de marquer cette différence. Les vivants portent des habits de tous les jours.



Figure 114. Les enfants de Lola Victoria utilisent sa main pour lui laver le visage. Sabkil, février 2020.



Figure 115. Un embaumeur professionnel maquille Lola Victoria. Sabkil, février 2020.

Le défunt est maquillé et habillé dans une tenue neuve et propre pour bien paraître à son arrivée devant les autres *kedaring*. Il doit aussi porter les bons draps pour afficher le bon statut social dans le postmortem, le même que celui de ses ancêtres qui l'attendent :

That is why you must be very observant when it comes to your family when a grandfather, grandmother, father or a mother dies. You must follow what they used during the ritual before and what they had prepared. You must follow and use the same kind of clothes and blankets they used when their ancestors died. When your parents die, you must use these same kinds of clothes, and you will use these also when you die (Lolo Castro vol. 2, p. 44).

L'importance de la beauté est mise en avant pendant les *aremag* où beaucoup d'attention est portée à la tenue du corps, à la position du cercueil et du mobilier qui le soutien, à l'éclairage, aux offrandes, vêtements et chaussures positionnées : tout doit être propre et ordonné. Le cercueil

possède également une fenêtre qui permet aux *bobong* de voir son visage une dernière fois avant l'enterrement.



Figure 116. Lola Victoria repose dans son cercueil, maquillée et prête pour son départ. Sabkil, février 2020.



Figure 117. Intérieur de la maison avec cercueil. Sabkil, février 2020.

Le sang et les vieux vêtements du défunt sont mis dans une boîte et enterrés à quelques mètres plus bas de la maison, juste au-dessus des tombes des voisins d'en-dessous, chez les Bulcio. Ils seront récupérés par le défunt, dans un délai d'un an. Lola Victoria est ensuite installée dans un cercueil avec un oreiller, et enroulée dans un drap noir avec des lignes blanches (*sinobel*), un vêtement utilisé pour la classe moyenne. Dans le passé, il n'y avait pas d'embaumement, mais, selon Lolo Castro (vol. 2, p. 41), un aîné de Labilab, des feuilles de goyavier étaient brûlées pour atténuer l'odeur du cadavre. Aujourd'hui, les services funéraires sont disponibles pour un prix raisonnable. Les lumières, les décorations, les affiches, le cercueil et la boîte de l'*opo* sont apportés et installés sur place. Une fois que le corps est habillé en blanc, il est enveloppé dans deux draps. Le premier, pour les hommes, est blanc avec un contour noir (*kolebaw*), et pour les femmes, il est noir avec des rayures blanches (*sapey*). R. Camte-Bahni (2017, p. 141) remarque qu'un coin de ces draps est replié, le côté gauche sur le droit pour les hommes, et l'inverse pour les femmes. Un deuxième drap est utilisé en fonction du rang social du défunt et de ce qui a été utilisé pour ses ascendants. Par exemple, si l'ascendant du défunt a eu un drap de type *shindi*, qui est destiné aux riches, il peut

également l'utiliser. Le *shindi* peut être employé aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Les moins nantis prennent les draps *sapey* et *kolebaw*. Une paire de chaussures et des chaussettes blanches doivent également être achetées et placées sous le cercueil. Lolo Nardo décrit l'importance des vêtements:

We are not going to put the shoes on the feet of the deceased because he/she might not like it, especially if the shoes are made up of rubber. We will just put on the clothes and the blankets but not the shoes. The deceased are like us, they need clothes. If our clothes are destroyed, we would get new ones, so we need to give the deceased new clothes as well. Otherwise, they will ask from us, especially if they see that we are lucky. They may ask, "Can you give me new clothes?" It is the same with us when we see that our parents, especially our father, get money, we will ask, "Could you give me money for me to buy tobacco and sugar?" For us who are still living, we also ask our parents but it is not like that for the deceased, for them we need to perform a ritual. If we have extra clothes and money that we can share, we may share these. We may say, "I will give you these clothes." It is important to give clothes to our deceased family or relatives (vol. 1, p. 63).

Tout comme le ferait toute personne vivante, si le *kedaring* voit que ses proches possèdent des épargnes, il peut leur demander de lui acheter un nouvel ensemble de vêtements. L'utilisation des bons draps et objets est fondamental pour assurer un bon départ au défunt. Lola Lucia se souvient du cas de son mari qui s'est plaint en rêve à sa fille, lorsque ses proches n'ont pas utilisé de drap à son enterrement :

In that seven days of his wake, we killed and butchered pigs. When Paltoki came to my husband wake, he said that we must remove the *kolebaw*, the white blanket used for the dead, that we had used. He said, "Nowadays, poor people don't use blankets anymore." I was angry when they removed the blanket. When they removed the blanket, my daughter Nina, who was pregnant at that time, dreamt of her father and her father said, "Leave the white blanket alone," thinking that he was not yet buried. But then, we had buried the dead body already. I asked the elder Awal, "What should we do? Can we bury that on his grave?" He said, "Yes, you bury that when it is dawn." And then someone buried the blanket that Paltoki asked to be removed from my husband's body (vol. 1, p. 162).

Le cercueil est laissé ouvert pour qu'on puisse voir le corps et le visage, et est placé sur un piédestal au fond de la pièce, sous des lumières, afin qu'il soit bien visible. À toutes ces étapes, Lolo Marcial prononce un *mad-mad*. Il s'adresse à sa nièce, la suppliant d'être flexible, et lui demandant la permission de positionner correctement ses vêtements et draps autour de sa dépouille. Il lui assure que la famille prend toutes les dispositions pour la bonne conduite de ses *aremag*. Chaque formule rituelle doit être prononcée avec une tasse de gin à la main.



Figure 118. Lolo Marcial Monang prononçant un *mad-mad* à Lola Victoria, lui annonçant que ses proches mènent l'*aremag* correctement. Sabkil, février 2020.

Dehors, des hommes transportent des fagots de bois qu'ils découpent à la hache. Une structure en bambou qu'on appelle le *daktang* est construite, elle servira à entreposer les restes de la viande à l'abri des chiens. Des tapis de graminée géante (*sap-sap*) sont placés sur le sol, attendant d'être utilisés pour mettre à mort et découper les cochons. Midi approche, et le nombre des visiteurs augmente, surtout du genre masculin. Les hommes qui aident la famille ont déjà ouvert les premières bouteilles de gin. Le riz cuit tandis que le premier cochon fait son entrée sur les lieux. Tasse de gin à la main, Lolo Marcial rejoint Lola Victoria auquel il s'adresse par un *mad-mad*, expliquant qu'ils vont mettre à mort le premier cochon en son intention et lui offrir.

Si le défunt laisse derrière lui un conjoint, le rituel *tek-oy* est obligatoire à cette étape. Le *mambronong* verse de l'alcool de riz (*tapey*) sur la terre pour faire prendre conscience aux autres *kedaring* que la personne qui vient de mourir est désormais séparée de son épouse et se prépare pour le grand voyage. Comme Lola Victoria est veuve, ce rituel n'est pas nécessaire.

Le premier cochon est mis à mort, couché sur le côté droit, face à l'est. Il est mis à mort avec le *owik*, un pieu en bois fait d'une branche de goyavier qu'on enfonce sur son côté gauche, au niveau du cœur. Un morceau de sa chair est d'abord ouvert avec un couteau, et le pieu est enfoncé ensuite dans la plaie, en prenant soin d'éviter le cœur. L'agonie dure plusieurs dizaines de secondes avant que le cochon ne soit achevé par un dernier coup dans le cœur. Le cochon doit crier. Sa peau est brûlée à l'aide d'un lance-flammes au propane pour le nettoyer et lui enlever ses soies. Puis, son corps est découpé par les hommes. Son foie est d'abord prélevé et étudié par les aînés pour voir s'il est complet. Comme il n'y a pas de *mambronong* présent, la tâche incombe à Lolo Marcial. Le foie, ainsi que la vésicule biliaire qui lui est attachée, doit avoir cinq parties ou plus. Ces caractéristiques matérialisent la chance. S'il y a moins de cinq parties, c'est signe que le *kedaring* veut plus, et un autre porc devra être utilisé et abattu. Les reins doivent également être examinés. S'il en manque un, cela signifie qu'un événement néfaste se réalisera.

Trois morceaux de chaque partie du porc (foie, estomac, dos, cou, etc.) sont séparés et placés sur un fil de fer pour être cuits et mangés séparément par les membres de la famille les plus proches, comme les frères et sœurs, ainsi que les enfants et les petits-enfants du défunt. Cette viande séparée est appelée *ayag* (figure 119). D'autres morceaux de viande composés de foie et de quelques morceaux de graisse sont rôtis et consommés d'abord comme *demshang*, en-cas, en attendant que la viande et le riz cuisent. Dès qu'ils sont prêts, ces aliments sont placés dans des assiettes près du corps du défunt, avec des piments, du vinaigre, et une tasse de gin, pour être consommés par le *kedaring* de Lola Victoria.



Figure 119. *Ayag*, trois morceaux de chaque partie du porc sont séparés et consommés par la famille. Sabkil, février 2020.



Figure 120. Mise à mort d'un cochon. Sabkil, février 2020.

Une fois que la *dowag*, la vapeur de cuisson des aliments, a disparu — signifiant que le *kedaring* a commencé son repas —, les membres de la famille du défunt commencent à manger. Dès qu'ils ont goûté la viande, une distribution complète de la viande et du riz s'opère pour tout le monde. Lors des *aremag*, le premier cochon mis à mort est considéré comme le *balon* (déjeuner) pour le *kedaring* du défunt, afin qu'il puisse avoir de la nourriture pour son voyage jusqu'au Aponan, le lieu postmortem où tous les ancêtres l'attendent. Le cochon consommé lors de ce repas est appelé *kameng to*, littéralement, « sa richesse » (ou fortune). La viande du cochon est partagée par tous les participants, à l'exception du veuf et des parents s'ils sont encore en vie. La viande préparée lors des funérailles est appelée *shangdis*. Il peut y avoir des gens qui ne veulent pas en manger ; ceux-ci sont appelés les *mantekili*. Ce refus est bien accepté, car les Ibaloy savent que certaines personnes tombent malades en mangeant pendant les funérailles ou sont dégoûtées par cette viande. Comme la commensalité est essentielle, ces personnes devront manger leur propre nourriture sur place dans une maison séparée et à proximité qui s'appelle *penganan ni eg mangan ni shangdis*, soit « la maison où la viande *shangdis* n'est pas consommée ». À l'heure du repas, on compte plusieurs centaines de visiteurs. Ceux-ci se passent de main en main les assiettes pleines de riz et de viande. Des sacs de plastique sont distribués pour emporter les restes des assiettes dans la maison de chaque visiteur. Cette viande est appelée le *wat-wat*, et représente la chance octroyée par le défunt à tous ceux qui la mangent et qui ont participé au rituel. Les officiers et le *kapitan* couvrent le défunt du drapeau national, témoignant de leurs condoléances et de leur respect. Puis ils se joignent à la foule et sont nourris. Après le repas, le nombre de visiteurs s'amointrit. Café et gin sont consommés à nouveau et en continuité jusqu'à la fin des *aremag*.

Dans l'après-midi, Lolo Marcial, fin connaisseur des rituels, s'occupe du *kibdong*. Ce rituel consiste à asperger tous les *bobong* réunis en un rond autour de lui, à l'aide d'une canne à sucre et de l'eau, afin de les « purifier » et qu'ils ne tombent pas malades. Une pièce de cinq pesos est mise dans l'eau et chaque personne a la possibilité de la frotter sur ses genoux pour obtenir la chance et la bénédiction du défunt. Des intestins de porc sont mélangés avec du gingembre et de l'alcool de riz et consommés tandis que Lolo Marcial prononce un *mad-mad*. Après ce rituel, la famille proche du défunt déclenche le *ngilin*, cette période de tabous où travailler et avoir des relations sexuelles est prohibé. Le *ngilin* est généralement pratiqué pendant un mois, mais le veuf doit le suivre pendant un an. Selon Lolo Marcial, le *kibdong* permet aux participants de surmonter l'*ekel*, le dégoût de manger de la viande à côté d'un cadavre :

We have to do the *kibdong* at the beginning of the wake and at the day of burial. [...] The purpose of this *kibdong* when someone died is to serve us who are still living so that when you go anywhere, you will not dislike any food that they will serve you. I believe this because there are other people who do not eat the food served in a funeral because they were not present during the *kibdong* (vol. 1, p. 131).

Les convives qui sont assis autour sont aussi aspergés par l'eau, et bénéficient également de cette protection.

Les restes de viande sont mis à part sur la structure *daktang*, afin d'être cuits pour le prochain repas. Le *owik*, le pieu utilisé pour la mise à mort, et la vésicule biliaire sont aussi placés en hauteur, afin que les chiens ne puissent pas les toucher. Ils seront pendus au-dessus du foyer intérieur pour montrer que les *bobong* ont bien réalisé les rituels.



Figure 121. Le *kibdong*. Sabkil, février 2019.

Après un après-midi plus tranquille, le soir, la maison est bondée. Les femmes et ceux qui souhaitent chanter et faire de la musique restent à l'intérieur. Les hommes et ceux qui consomment du gin et jouent aux cartes et au bingo restent dehors et font du bruit jusqu'au lever du soleil. Beaucoup de gin est consommé. Dans le passé, les Ibaloy utilisaient le chant *ba-di-w*, mais de

nouvelles chansons religieuses et des musiques modernes sont désormais acceptées. Dans le *ba-di-w*, un aîné de sexe masculin chante, tandis que les femmes chantent le *atob*. Les chanteurs demandent une bonne santé, une bonne vie et de la chance aux *kabunian* (divinités), aux *kaapoan* (ancêtres), et à Dieu (Lolo Castro vol. 2, p. 47). Au moins un ou deux *bobong* sont priés de rester près de la personne décédée pendant toute la nuit, mais généralement, de nombreuses personnes restent éveillées.

Le premier jour des *aremag* se caractérise par la nécessité de préparer les morts à leur voyage. Les vivants doivent s'assurer que le corps est complet et prêt à partir. Ils mettent à mort un cochon, la « richesse du défunt », dont l'*ayag*, la viande consommée séparément par les *bobong*. Par la commensalité, le rituel distingue le défunt qui mange en premier, des membres de la famille en seconds, puis de tous les autres participants au rituel qui mangent en dernier. Cette distinction s'estompe peu à peu au fur et à mesure des jours qui suivent.

Jour 2 (bangon to)

Le deuxième jour des funérailles est appelé *bangon to*, littéralement, « son réveil ». Ce jour-là (bien que cela puisse également être fait au premier jour), les hommes doivent aller dans la forêt ramasser du bois pour le feu. Ils exécutent d'abord le rituel *peltik*, demandant la permission au *tinmongaw*, l'esprit assis de la montagne, possesseurs des arbres et des mines, de couper un pin. Ils doivent revenir en groupe. Personne ne doit rester sur place ou revenir seul, ni tomber en portant le bois. Si l'une de ces choses se produisait, cela signifierait que la *karashowa*, l'âme vivante de la personne, est restée coincée dans la forêt. Si le cercueil est fait d'un pin, les hommes doivent couper un arbre droit le deuxième ou le troisième jour. Pendant ce temps, les femmes restent auprès de Lola Victoria et cuisinent. Une fois les hommes revenus, un chien est mis à mort. Comme la tombe en ciment n'est pas encore construite, ce rituel est reporté au quatrième jour.

Si le cercueil et les vêtements sont disponibles le premier jour, aucun cochon n'est abattu le deuxième jour, et seul un chien est tué. Pour Lola Victoria, un cochon est offert lors du deuxième jour. Dans tous les cas, au cours des *aremag*, une *karashowa* de chien est nécessaire, car elle dégagera le chemin pour le *kedaring* de la personne décédée lors de son voyage. Le chien élimine la brume sur le sentier, car les *kedaring* n'aiment pas être mouillés. Le chien qu'on retrouve dans

toutes les maisons, est également indispensable pour les défunts qui ont, dans leurs lieux postmortem, les mêmes besoins que de leur vivant. Les *karashowa* des animaux mis à mort lors des rituels sont ainsi élevés par les défunts.

Un cochon est mis à mort. Huit assiettes de riz et de viande sont placées à côté du cadavre. Les enfants et les *bobong*, à l'exception du veuf et des parents du défunt s'ils sont encore en vie, sont invités à manger cette nourriture. Sur l'interdit du veuf, Lola Juana, une aînée de Proper Loacan (Lower Loacan), explique :

The widow/widower can't eat the meat from the pig they butchered in the wake of her husband because it can give sickness. It triggers asthma. Their children will be the ones who eat the meat of the pig in the funeral of their father/mother. You can't eat the meat of the pig butchered in your child's wake because he/she came from your flesh, your blood. But if it is your parent's funeral, it's okay to eat (vol. 1, p. 173).

Selon les mots des aînés, manger la viande de cochon offerte à son enfant reviendrait pour un parent à « dévorer sa propre chair ou celle de sa progéniture ». Ce détail évoque le célèbre texte de Rubel et Rosman (1978) *Your own pigs you may not eat*, et suggère une équivalence entre le cochon et l'humain. Dans cette situation, les Ibaloy refusent de manger de la chair de porc pour éviter tout semblant de cannibalisme. Remme (2014, p. 138-139) a fait une remarque similaire sur les Ifugao qui considèrent le cochon comme une « extension du corps humain ». Chez les Ibaloy, bien que le cochon ait aussi une *karashowa*, sa chair ne partage pas une équivalence avec celle des humains. Cet interdit préviendrait plutôt le danger d'inverser le cycle d'échange, puisque ce sont les descendants qui doivent normalement offrir des cochons à leurs parents et ancêtres défunts, et jamais l'inverse.

Si le défunt laisse un veuf, celui-ci a le choix de rester dans sa propre maison ou d'aller dans une autre maison pour dormir. Il ne doit pas marcher sur l'*apay* (l'herbe *sap-sap* posée sur le sol pour découper le cochon et protéger le sang qui imbibe lentement le sol). Selon les aînés, contrevenir à ces règles reviendrait à manger le cochon offert à l'époux défunt. Le veuf doit donc éviter tout contact physique avec la chair et le sang du cochon. Il ne doit ni travailler ni regarder autour de lui afin d'éviter d'avoir des tics. La mobilité est marquée : pour que le défunt avance dans son voyage vers le postmortem, le veuf doit s'asseoir et privilégier l'immobilité. Cette absence de mouvement

le distingue également des autres vivants qui le jour s'activent autour dans les préparations du rituel, et le soir dans le ludique des jeux de chance. Les autres jours sont consacrés aux offrandes et à la transformation de la vie. Ils sont marqués par l'abattage de porcs issus d'un cercle social plus large. Les *bobong* et les convives s'engagent désormais dans un ensemble d'échanges de viande et d'argent. Les cochons (et éventuellement le chien) mis à mort durant les deux premiers jours sont payés collectivement par la famille du défunt (principalement les enfants, ainsi que les frères et sœurs).

Jour 3 (katdo)

Le *katdo*, le troisième jour, l'aîné marié des enfants de Lola Victoria offre un premier cochon qu'on appelle le *semmek* (amour, pitié, compassion), qui est abattu le même jour. *Semmek* est un porc qui est offert au défunt par un enfant ou un frère. Un veuf ne peut pas donner de *semmek* à son époux défunt. L'aîné est suivi des autres enfants qui donneront un cochon à leur tour. Un *semmek* doit toujours être apparié avec un autre cochon. Ainsi, si une personne donne un cochon femelle, la seconde devra donner un cochon mâle. Si le défunt a un nombre impair d'enfants, un frère ou un oncle devra également donner un *semmek*. Seuls les enfants sont obligés de donner un *semmek*. Ne pas le faire provoquerait la colère du parent décédé. Si le défunt n'a pas d'enfant, deux membres de la famille proche devront remettre une paire de *semmek*. Habituellement, plusieurs porcs sont tués ce jour-là. Pour les *aremag* de Lola Victoria, deux cochons sont mis à mort et partagés de la même façon que les jours précédant. Ces cochons ne sont pas des monnaies d'échange à proprement parler, ils s'apparentent à l'expression de *semmek*, de l'amour offert au parent décédé, et comptent parmi une série de transactions avec le défunt.

À partir du troisième jour, tout membre de la parenté du défunt peut désormais offrir un cochon destiné à son propre ancêtre. On désigne ce type de don par le terme *teknal*. *Teknal* se traduit par « lancer quelque chose avec peu d'effort ». Ces cochons peuvent être offerts le troisième, le cinquième, le sixième et le huitième jour des *aremag*. Il est présumé que la personne nouvellement décédée apportera le cochon *teknal* aux parents décédés du donneur une fois arrivé dans le Aponan. Il faut prononcer un *mad-mad* pour que le défunt puisse jouer le rôle de messager et de transporteur de cochon. Si les deux parents du donneur sont décédés, un seul cochon *teknal* doit être offert ; il sera partagé par le couple. Il en est de même pour les frères et sœurs décédés. Pour éviter la jalousie

entre les *kedaring*, il faut dire un *mad-mad* pour expliquer au mort que le cochon n'est offert qu'à l'un d'eux, en priant le défunt de le partager avec les autres.

Ce jour-là également, les convives du rituel, soit tous ceux qui ne font pas partie des *bobong* ou du lignage du défunt, peuvent commencer à faire l'*opo*, en donnant de l'argent en guise de cadeau (*paw-it*) qui sera, comme le *teknal*, apporté aux autres défunts par l'intermédiaire de la personne nouvellement décédée. Ce même jour, des dons *solpon*, soit une contribution volontaire d'argent ou de biens pour les frais des *aremag*, peuvent être remis à la famille du défunt par toute personne. Il s'agit généralement de riz, de pain, d'alcool, de boissons gazeuses ou de légumes. Certains clans récoltent des petits montants de chaque personne, jusqu'à obtenir des montants de plusieurs dizaines de milliers de pesos qu'ils offrent collectivement. La nourriture et les matériaux sont utilisés immédiatement, mais l'argent est placé dans une boîte séparée et n'est ouvert qu'après les *aremag* pour payer les dépenses et les dettes du rituel. Tous les membres de la famille qui ont donné un cochon *teknal* sont priés d'offrir et de boire un verre de gin ou d'alcool de riz en prononçant un *mad-mad*, afin d'incorporer la chance et les dons des morts. Ceux qui ont donné le *teknal*, soit les enfants du défunt, sont les premiers à manger. Ils rapporteront également à la maison un morceau de viande de leur cochon offert, afin de continuer à recevoir la chance du défunt. Pour les dons d'*opo* il faut s'adresser au mort par un *mad-mad* en lui demandant de bien apporter l'argent à la bonne personne. La présence d'un *mambonong* est nécessaire ce jour-là. Les aînés peuvent aussi faire les *mad-mad* destinés au *kedaring*. Enfin, si le défunt possédait des animaux, comme une vache, un buffle carabao ou un cheval, l'un d'eux doit être abattu le même jour. Encore une fois, il doit être jumelé le lendemain avec un animal de la même espèce et de sexe opposé. Désormais, tout le monde est invité à manger, non seulement les vivants, mais aussi tous les *kedaring* et les ancêtres *kaapoan* qui sont conviés à se joindre au rituel. Le repas commence par la viande grillée, et se poursuit par de la viande bouillie. Encore une fois, un ou deux membres de la famille sont priés de rester près de la personne décédée toute la nuit pendant que les autres consomment du gin, pratiquent des activités ludiques et chantent.

Jour 4 (kapat)

Le quatrième jour (*kapat*), un cochon offert par les *bobong* est abattu, on l'appelle, comme pour le jour 1, le *kameng to*, « la richesse du défunt ». Comme pour tous les autres cochons offerts, son

foie et sa vésicule biliaire sont vérifiés pour voir si le *kedaring* donnera de la chance à la famille. Ce jour-là, les *solpon*, dons d'argent ou de biens aux *bobong* continuent, mais pas d'*opo*. Un chien est abattu pendant que la tombe est construite par les enfants de Lola Victoria, aidés des voisins et d'autres membres de la famille. Un homme met à mort un chien en le frappant sur la tête avec une bûche. Un couteau est utilisé pour trancher sa gorge et recueillir son sang. L'animal est découpé sur des feuilles de bananier et servi aux hommes qui ont ramassé le bois. Comme le chien doit être mis en couple, un deuxième chien du sexe opposé sera mis à mort le jour de l'enterrement. Les légumes et le taro sont aussi consommés. Avant de construire la tombe, un *mad-mad* est prononcé par Lolo Marcial pour demander la permission au défunt de creuser la terre à l'endroit choisi, toujours à quelques mètres de la maison, et près des autres tombes de la famille. Les participants demandent un signe pour indiquer l'endroit où le *kedaring* veut être enterré. Le rituel *peltik* (verser du gin sur le sol en prononçant un *mad-mad*) est requis. L'endroit choisi se trouve à cinq mètres de la maison. La tombe est positionnée de manière à ce qu'une fois refermée, la tête du défunt pointe vers l'est (*badalan*). Une fois le trou fait, on y met une *sebbit*, une plante épineuse, pour empêcher la *karashowa* des vivants d'y pénétrer et de se mélanger avec le *kedaring* du défunt.

Jour 5 (kalima)

Le cinquième jour (*kalima*), les offrandes de cochons *tekna* continuent pour les enfants qui n'ont pas encore donné. L'*opo* et les autres dons se poursuivent également, et plusieurs cochons sont consommés. Comme Lola Victoria faisait partie de la Senior Citizen Association, la contribution des membres de l'association est attendue ce jour-là. Chacun met entre 50 et 200 pesos dans une enveloppe commune destinée à aider la famille.

Jour 6 (kanem)

Les jours suivants, lorsqu'une telle prolongation a été prévue, des répétitions des jours précédents sont effectuées. *Kanem* (sixième jour) est décrit comme une répétition du cinquième jour. Les troisièmes, cinquièmes, sixièmes et huitièmes jours sont généralement les mêmes ; et les deuxièmes, quatrièmes, septièmes et neuvièmes jours sont également les mêmes, à l'exception du jour de l'enterrement. *Kapito* (septième jour) est le même que le deuxième, le quatrième et le neuvième jour. Pour Lola Victoria, le sixième jour est le moment où le dernier *semmek* est offert. Ce cochon

est offert par le benjamin, et est appelé *segpep*, « le temps presse ». Une fois le *segpep* offert, plus aucun *tekna* ne peut être donné. S'il y a encore des cochons à donner, on les appelle les *kameng to*. Le sixième jour, deux cochons et un chien sont mis à mort.

Jour 7 (soybokan)

Le septième jour, jour de l'enterrement dit *soybokan* (lit. « blessé par un coup dans l'abdomen ») ou encore *ponpon* (dernier jour) en ilokano, plus aucun porc ne peut être offert par des personnes extérieures à la famille. Le jour de l'enterrement peut également avoir lieu le quatrième ou le neuvième jour. Cette nuit-là, la lune doit être visible et l'enterrement a généralement lieu dans l'après-midi. Si la lune est absente, l'enterrement doit être retardé jusqu'à ce que la lune apparaisse. Si l'hululement d'un hibou ou le cri d'un oiseau de proie se fait entendre, ou si une personne éternue, ou si un éclair ou un tremblement de terre se produit, l'enterrement sera retardé, comme le note également Afable (1975, p. 118) à Tublay. Les animaux ayant appartenu au défunt sont mis à mort le jour de l'enterrement. Deux cochons et deux poules sont abattus. Chaque cochon est à nouveau appelé *kameng to*, « sa richesse ». Autrefois, aucun *tekna* n'était autorisé ce jour-là, mais aujourd'hui, il est possible d'offrir des cochons le jour de l'enterrement tant que le *segpep*, le dernier cochon n'a pas encore été offert.

Ce jour là, le *mambonong* Lolo Bering (le grand-père de Jazil) se présente. Il supervise la mise à mort des animaux et observe leur foie. Une réunion du clan de Lola Victoria a lieu le matin. Chacun a l'occasion d'exprimer ses émotions et dire ce qu'il veut à propos du passé ou de l'avenir. Puis, un prêtre catholique arrive et donne une messe. Il termine son propre rituel par une prière sur la tombe et l'aspersion d'eau bénite.

La famille prépare un paquet de nourriture appelé *balon to*, « son casse-croûte », pour que le défunt puisse le manger pendant son voyage. À l'intérieur de cette « boîte à lunch », deux œufs, du riz et de la viande de poulet (provenant d'une poule et d'un coq) sont placés dans une boîte en plastique, puis dans un sac. Un *mad-mad* est prononcé : « Ceci est votre *balon* ». Le *balon to* est tenu par une veuve aînée et ensuite consommé par les aînés.



Figure 122. *Balon to* d'un défunt. Sabkil, février 2020.

Après le repas de midi, les membres de la famille déplacent le cercueil à l'extérieur de la maison et le déposent à côté de la tombe. Ceux qui portent le cercueil doivent être des *bobong* ou des proches, car ce geste apporte de la chance.

Pour la dernière fois, le cercueil est ouvert et le corps examiné. S'il y a un oreiller, il est retiré, de même que la plante épineuse à l'intérieur de la tombe. Si le défunt laisse un veuf, celui-ci devra, en compagnie d'une personne âgée, faire le tour de la tombe, dans le sens inverse des aiguilles

d'une montre. Il s'agit de la dernière salutation au défunt. C'est un moment émouvant et les gens pleurent. Lolo Marcial s'adresse une dernière fois à Lola Victoria, lui assurant que les rituels des *aremag* ont bien été faits, et que si elle venait à manquer de quoi que ce soit, elle peut utiliser l'argent offert pour combler ses besoins. Les participants couvrent le cercueil ou procèdent à l'enterrement si la tombe est creusée dans la terre, ajoutant, à côté de la sépulture, une paire de souliers blancs et la liste des noms de l'*opo*. Des fleurs et une bouteille d'eau sont laissés à côté de la tombe, et la plante épineuse est posée sur le dessus pour que ceux qui passent ne soient pas affectés par la maladie. Pendant l'enterrement, personne ne doit éternuer, car cela serait un mauvais présage. Lolo Nardo rapporte qu'autrefois, "children were not allowed to attend because they might suddenly sneeze" (vol. 1, p. 53). Un éternuement signifie que le défunt s'exprime et n'est pas encore prêt à être enterré. Selon Lolo Castro (vol. 2, p. 43), si un deuxième éternuement se fait entendre, le défunt doit être ramené à l'intérieur de la maison, et l'enterrement reporté à un autre jour.



Figure 123. La tombe de Lola Victoria. Sabkil, février 2020.

Lorsque les vivants reviennent du lieu d'enterrement, ils doivent passer au-dessus d'un feu et se laver les mains et le visage pour éviter que leur *karashowa* ne parte avec le défunt. La famille se rassemble ensuite en un cercle à l'extérieur de la maison. Ils font à nouveau le rituel du *kibdong*, comme au premier jour.

Afable (1975, p. 119) a noté que les Ibaloy de Tublay adressent des suppliques au défunt tout au long de l'enterrement : « go and leave us alone », ou encore : « go and leave us your good fortune and your wealth ». À Loacan c'est le veuf ou un aîné qui doit faire ces déclarations.

Ce dernier jour du cycle funéraire est essentiel. Le mort reçoit son lunch censé le nourrir pendant son voyage vers le Aponan, au terme duquel il sera pleinement transformé en *kaapoan*. Les vivants doivent eux se séparer à nouveau du défunt en sautant par-dessus le feu à la fin de la journée.

Si-si : le nettoyage

Le jour suivant est appelé *si-si*, « le nettoyage ». Tôt le matin, tout est nettoyé et brûlé. Autrefois, la plate-forme en bambou (*daktang*) était démolie et le feu était mis partout, un peu comme pour nettoyer un *omma* par le feu, une image de régénération. Aujourd'hui, le feu n'est utilisé que pour brûler les branches et les feuilles utilisées pour les *aremag*. Le sol de la maison est balayé et lavé, tout comme les personnes qui ont participé aux funérailles. Les frères et sœurs et les enfants du défunt doivent se laver pour chasser le mauvais sort. Et lorsqu'ils reviennent, ils se lavent le visage. Dans le passé, aucun d'entre eux ne se lavait pendant tout le cycle des funérailles.

La famille compte l'*opo* collecté et l'utilisera désormais pour payer les dettes éventuelles laissées par le défunt, ainsi que les dettes des enfants qui ont payé les dépenses de l'*aremag*. Avant d'utiliser cet argent, le *mambonong* fait le *peltik*, il verse du gin en prononçant un *bonong*, indiquant que cet argent sera utilisé pour rembourser les dettes. Les *mambonong* ne sont ici pas payés, mais ils reçoivent une cuisse de porc — une part de viande appelée *shoy shoan*. Les *bobong* font le rituel du *dawit*, rappelant les *karashowa* des membres de la famille qui ont pu se disperser aux alentours lors des *aremag*. Le *mambonong* tient un coq pendant qu'il prononce un *bonong* et appelle les noms des membres de la famille un par un. Lorsque le coq picore les grains de riz mis au préalable dans la coquille d'une noix de coco, cela signifie que les *karawhowa* des *bobong* qui se sont promenées

ont été ramenées avec succès. Cette action est essentielle : si elle n'est pas effectuée correctement, des accidents pourraient se produire. Après le rituel le coq est relâché.

Restructurer les liens

Restreindre la vie

Pendant toute la durée des *aremag*, hommes et femmes sont séparés. Chaque jour, les hommes se tiennent ensemble, ils s'occupent du bois pour le feu, abattent les animaux, creusent la tombe, jouent aux cartes et consomment du gin. De même, les femmes s'occupent de la préparation du riz et des légumes, lavent la vaisselle, jouent au bingo et récitent en chœur des chants chrétiens. Les enfants constituent également un groupe et restent auprès des femmes. La famille du défunt demeure le plus souvent à l'intérieur de la maison, près du cadavre ; elle accueille les invités, chante à l'occasion, prépare la nourriture, et sert les visiteurs. Tout se passe comme si les personnes encore fertiles devaient être séparées de celles du sexe opposé, les vivants devant par là restreindre leur énergie vitale, leur *karashowa*, caractérisée par la sexualité et le potentiel de procréation, pour permettre à celle du mort de s'exprimer et de se transformer en *kedaring*. À l'instar des hommes et des femmes qui sont séparés, les aînés et les enfants, inaptes à procréer, sont autorisés à se mêler à n'importe quel groupe. Les *bobong* sont censés suivre le *ngilin*, l'abstinence sexuelle et l'interdiction de travailler, dès le premier jour, jusqu'à un mois après l'enterrement (et un an pour un veuf). Cet état marque l'absence de procréation et l'impossibilité de gagner de l'argent pour la famille. Une autre caractéristique frappante est la jovialité. Pendant les premiers jours d'un *aremag*, les gens font de leur mieux pour fraterniser, rire, plaisanter, jouer et consommer. Mais le jour de l'enterrement, les gens pleurent et montrent leur chagrin juste avant l'inhumation du corps, l'étape finale qui marque le départ du mort vers le postmortem. Le corps du défunt n'est jamais laissé sans surveillance et les vivants lui tiennent compagnie jour et nuit jusqu'à son départ. Les funérailles sont marquées par des sentiments et des comportements contrastés qui visent à transformer non seulement le mort, mais aussi sa famille qui doit dès lors recomposer sa socialité en échangeant avec lui. Tous les membres de sa famille se présentent aux funérailles pour manger et partager le

repas. La commensalité permet de réunifier le groupe qui se reconfigure dans ses nouvelles relations.

Les échanges de la famille

Tout au long des *aremag*, différents types d'échanges individuels et collectifs sont faits, notamment de cochons. Ils différencient les enfants du défunt qui contribuent financièrement le plus, du reste du groupe. Les Ibaloy de Loacan fournissent toujours au moins une paire de porcs (mâle et femelle) à la personne décédée, qu'ils appellent le *kameng to*, la richesse du défunt. Il s'agit d'un cochon offert collectivement par les *bobong* à la personne décédée, qu'elle apportera avec elle et élèvera dans le Aponan. Le *semmek* est lui un cochon offert par un enfant du défunt. Pendant les *aremag*, chaque enfant doit offrir un cochon. Le *teknal*, en revanche, fait référence à un cochon offert par un autre membre de la famille (un frère, un oncle, ou un cousin) pour ses propres parents décédés, et que le nouveau défunt apportera pour donner au *kedaring* auquel il est offert. Pour ces personnes, ce don équivaut à un *opo* fait à leurs propres parents, puisqu'en tant que membres de la famille du défunt, ils ne peuvent pas donner d'argent. Pour tous ces dons de cochons, les Ibaloy précisent que la personne nouvellement décédée apportera la *karashowa* du cochon, et non le cochon vivant. Cette intériorité peut être transférée à la communauté des morts qui peuvent élever ces *karashowa* d'animaux. Tous les biens et objets offerts ont également des *karashowa*, et en les offrant aux défunts, elles peuvent être intégrées dans leur monde. Les *kedaring* peuvent consommer, partager, et échanger les *karashowa* de cochons, d'argent, de tabac, de vêtements, et d'alcool avec les autres défunts. Ils ont ainsi leur propre économie et réseau d'échanges. Les vivants espèrent qu'après que le mort ait élevé ces animaux, il y aura un moment où ce dernier portera chance à la famille qui lui a offert un cochon. Ainsi, mieux la famille prend soin de ses morts, plus elle gagnera en retour de ces derniers. Plus les morts reçoivent d'argent et de cochons — leur assurant une bonne vie postmortem —, plus ils redonneront aux vivants en leur apportant chance, bénédiction, richesse, et santé. Il y a bien là une chaîne de circulation où plus une personne donne, plus elle reçoit, et plus tous les autres partenaires de l'échange en profitent également. L'échange est collectif car il met plusieurs acteurs en relation qui en profitent tous, mais il est aussi inégal. C'est généralement le premier qui donne et/ou qui donne le plus, généralement le propriétaire de la maison (*maka baley*) et les sponsors les plus importants, qui reçoivent plus que les autres. En revanche, les visiteurs qui

eux donnent moins ou rien, reçoivent moins de chance. Ces échanges inégaux permettent aussi à ceux qui en profitent le plus de marquer leur statut social (riche, commun, ou pauvre). Le *kameng to* est un transfert de richesse au mort, offert collectivement par la famille. Ce point est crucial, tout comme les draps qui doivent correspondre au statut social des ancêtres. Ainsi les nouveaux défunts doivent être enterrés le même nombre de jours et avec les mêmes draps que leurs aïeux, afin que le statut social de la lignée reste le même. Si les *bobong* n'ont pas assez d'argent, ils peuvent acheter de moins bons draps et faire durer les *aremag* moins longtemps, ce qui risque de provoquer la colère des ancêtres. Par l'*opo* et le *teknal*, les vivants présentent enfin leurs respects à tous les morts. Les Ibaloy disent que les porcs *teknal* et *semmek* assurent la prospérité des *kedaring*. De même, si aucun cochon n'est offert, les vivants connaîtront le malheur.

Comme l'observe Leñaño (1965, p. 159) chez les Ibaloy de Trinidad, à leur décès les défunts gardent le statut (riche, moyen, ou pauvre) qu'ils avaient de leur vivant et qui était celui de leurs ancêtres. Ce transfert de statut ne peut toutefois se faire que si les offrandes des *aremag* ont été satisfaisantes, et si les draps utilisés pour l'inhumation et le nombre de jours des funérailles ont été les mêmes que pour le parent prédécesseur. Les draps sont particulièrement importants, et ils distinguent aussi les hommes des femmes qui n'emploient pas les mêmes. À Virac, les aînés se souviennent que les riches portaient des draps au quotidien – comme les morts – pour afficher leur statut (Bato 2023, p. 46). Dans les *aremag*, on ne peut pas gagner un meilleur statut social (i.e. d'augmenter le nombre de jours de ses *aremag* et de porter des draps de riches), mais si les offrandes manquent, si les draps ne sont pas les mêmes, ou si les *aremag* sont plus courtes que celles de son prédécesseur, le nouveau défunt perd son statut – ce qui risque de provoquer sa colère sur les vivants. Selon mes interlocuteurs, il est impossible d'améliorer son statut, d'où l'importance d'offrir au mieux de ses capacités financières, quitte à s'endetter pour avoir les mêmes standards que ses aïeux. Dans les *aremag* on joue le statut social de toute sa descendance qui devra se conformer aux ascendants les précédant. Les *aremag* sont le lieu de marquage d'une stratification sociale. Le rituel rappelle que les familles sont inégales. Leur richesse correspond à la capacité de chaque famille d'échanger, soit de faire circuler des biens entre les humains et les morts.

Une dette de vie

S'endetter pour ses morts

Lolo Edward explique que l'argent utilisé pour payer les dépenses des funérailles doit être emprunté si nécessaire :

If you don't have money yourself, you may borrow some from someone else. We have a belief that if you borrow money from other people which you use for your deceased parents or family, you will easily find a way to pay the money. We have a belief that the *kedaring* of your deceased parents or family will help you with your work so that you will pay your debt. If you planted crops or vegetables, you will notice that if you sell your products, people will pay for it the high price (vol. 3, p. 141).

Pour payer les coûts des *aremag*, l'endettement est recommandé, puisque les *kedaring* aideront la personne endettée à rembourser ses dettes en lui octroyant de la chance et de la réussite dans son travail. Afable (1975, p. 125) souligne qu'à Tublay le financement de ces rituels mortuaires est rendu possible par la vente ou l'hypothèque de certaines exploitations ou rizières irriguées, et la perte des quelques têtes de bétail et buffles que le défunt possédait de son vivant.

L'endettement en général, mais encore plus lors du contexte funéraire, est perçu de manière positive par les Ibaloy. Du point de vue du mort, il témoigne de la détermination des vivants à faire tout en leur pouvoir pour subvenir à ses besoins et lui assurer un bon départ vers le postmortem avec suffisamment de *karashowa* de cochons, d'argent, de tabac, de gin, de vêtements et de chaussures. Ce sont les enfants du défunt qui sont censés payer toutes les dépenses des funérailles de leurs parents. C'est considéré comme le paiement d'une dette de vie, celle d'avoir reçu la vie et d'avoir été élevé. Selon Lola Juana (vol. 1, p. 168) "They took care of you when you were small or they gave you money. It's like paying them back for what they gave you." Pour Lola Agustina (vol. 1, p. 98), cette dette de vie est même une prevue d'amour: "If the deceased took care of you when you were young, you must give something back to show that you love him/her." Ainsi les enfants remboursent leur dette en payant pour les cochons, les chiens, les poules, le gin, le tabac, le riz, les légumes, le pain, le café, les draps, le cercueil, le service funéraire, le bois, bref tous les coûts liés aux rituels et aux offrandes pour leur parent défunt, à l'accueil de centaines de visiteurs et à leur alimentation tout au long des *aremag*. Ces coûts sont très élevés, atteignant jusqu'à

plusieurs centaines de milliers de pesos pour les funérailles les plus coûteuses.¹⁰⁵ Il est fréquent que les enfants doivent s'endetter pour payer ces frais. Évidemment, les autres membres de la famille peuvent contribuer, soit en étant leurs crédateurs, soit en offrant des *solpon*, des dons en biens ou en argent. Les dons de porcs *teknal* aident les enfants, car même s'ils sont donnés pour d'autres morts, ils sont consommés par tous les visiteurs.

À l'issue de l'enterrement, une nouvelle dette lie les enfants au défunt pour assurer un renouement de ces échanges qui ne doivent surtout pas s'arrêter : ils héritent de sa terre. Les enfants ne deviennent pas pour autant des possesseurs, mais plutôt des occupants. Ils devront cultiver cette terre et en prendre soin pendant toute leur vie. Le mort ne perd pas son attachement à sa terre, car les récoltes des jardins qui y seront cultivés sont dites dépendre de la volonté du *kedaring* qui pourra les rendre plus ou moins abondantes, en fonction de sa satisfaction des soins que les enfants porteront pour sa terre, en l'honorant au cours de rituels postmortem et en exhumant ses restes humains s'il le souhaite (chapitre 10). Si les enfants ne peuvent pas payer les funérailles de leurs parents, ou s'ils ne veulent pas s'endetter, une autre personne de la famille peut le faire, mais c'est elle qui héritera des terres du mort. L'argent ramassé au cours de l'*opo* sera enfin utilisé pour rembourser les dettes éventuelles du défunt, et s'il reste de l'agent, il servira à défrayer les coûts et dettes des enfants liés aux *aremag*.

Les enfants s'endettent, et doivent offrir des cochons *semmek*, *teknal* et *kameng to*. Les frères et sœurs participent également dans ces tâches, ainsi que dans une moindre mesure les autres membres de la famille (oncles, tantes, cousins, grands-parents, alliés), mais à l'inverse des enfants, ils n'héritent d'aucune terre. Les parents du défunt, eux, ne peuvent ni nettoyer son cadavre, ni manger les cochons qu'ils offrent, car cela reviendrait à aller à l'inverse de l'échange et de la préséance de l'héritage dans lequel des descendants offrent des cochons et prennent soin de leurs ascendants, en échange d'un accès au foncier. Si le défunt n'a aucune terre à transmettre, n'ayant jamais hérité d'un lot, et/ou engendré de descendance, il ne peut pas transmettre de terre, ni entrer dans une relation asymétrique d'échange avec ses parents ou ses enfants. Par conséquent, l'interdit de ses parents à manger « son cochon » – dont la chair et le sang sont supposés transférer la chance du mort – s'explique peut-être par une situation où la circulation de l'échange est impossible.

¹⁰⁵ À titre indicatif, en 2023 100 000 pesos valent 1600 euros.

J'observe une abondance dans le rituel qui s'inverse au quotidien où la sobriété et la simplicité sont mis en avant par les interlocuteurs. Selon les dires des aînés, les rituels funéraires sont de plus en plus coûteux et demandent de plus en plus de cochons. Le nombre de porcs requis pour les rituels est devenu si important que les Ibaloy doivent souvent les acheter dans le marché de Baguio. La plupart des familles, comme celle de Jazil, sont incapables d'élever assez de cochons pour subvenir aux besoins des ancêtres. Lorsqu'ils honorent les morts, les Ibaloy n'ont pas de limite dans leurs dépenses. Les vivants doivent donner tout ce qu'ils ont. Plus la famille est riche, plus ils doivent donner. Les Ibaloy contemporains ont certainement plus d'argent que leurs ancêtres, et participent plus facilement au système économique de l'État que par le passé. Mais il y a peut-être plus. La notion d'endettement semble fondamentale aux *aremag*, ce qui explique que même les plus riches doivent dépenser jusqu'à s'endetter afin de montrer au mort leur détermination « sans limite » pour rembourser leur dette de vie. L'amplification des rituels, de leur coût et du nombre d'offrandes, en argent et en cochons particulièrement, conduit les aînés à plaisanter : « Our ancestors made us poor ». Pourtant, la logique de ces offrandes est que plus on donne aux morts, plus ces derniers redonneront de chance et de richesse à la famille, comme s'il y avait là une logique de surenchère illimitée.

L'opo : les échanges avec tous les morts

À partir du troisième jour, après que le premier cochon *teknal* a été donné, les autres participants au rituel qui ne font pas partie des *bobong* peuvent offrir l'*opo* à leurs propres morts. Les enfants et la famille du nouveau défunt ne peuvent pas donner d'*opo*, car ils donnent déjà des porcs *kameng to*, *semmek* ou *teknal*. L'*opo* n'est donné que par d'autres membres extérieurs aux consanguins, et est destiné à leurs propres défunts. Quand on donne l'*opo*, il faut écrire sur un papier dans lequel on emballe l'argent, son nom, suivi du nom du parent décédé à qui l'*opo* est destiné, et le montant qu'on donne.



Figure 124. Boîte d'opo et de dons. Sabkil, février 2020.

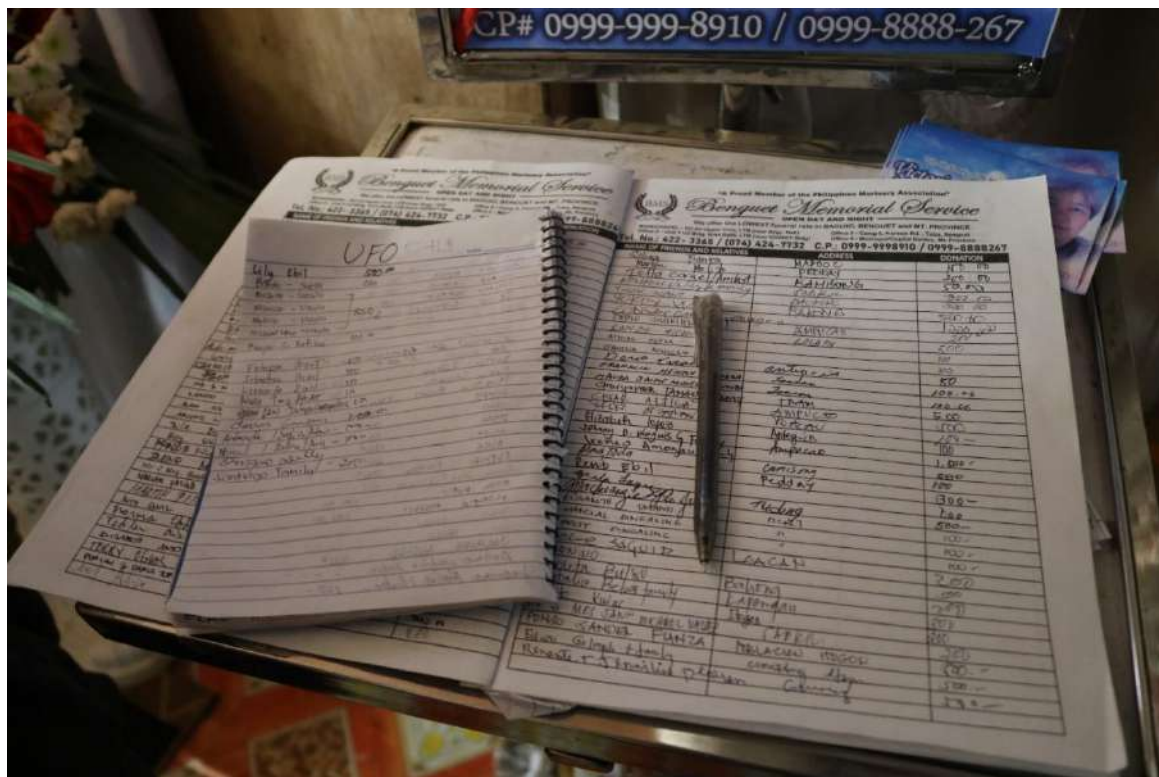


Figure 125. Cahier répertoriant tous les opo donnés. Sabkil, février 2020.

À côté de la boîte d'*opo*, un cahier est mis à disposition pour enregistrer tous les dons effectués, avec le nom des donateurs, l'adresse de leur village, et le montant. L'*opo* ne peut être donné qu'à des parents décédés. Il ne peut donc pas être donné à un enfant ou à un frère décédé. Si on ne peut pas aller aux *aremag*, on peut emballer son montant dans du papier avec le nom du donneur et receveur (figures 126 et 127). Selon Jazil, si c'est un aîné qui donne l'*opo*, le don sera plus puissant.

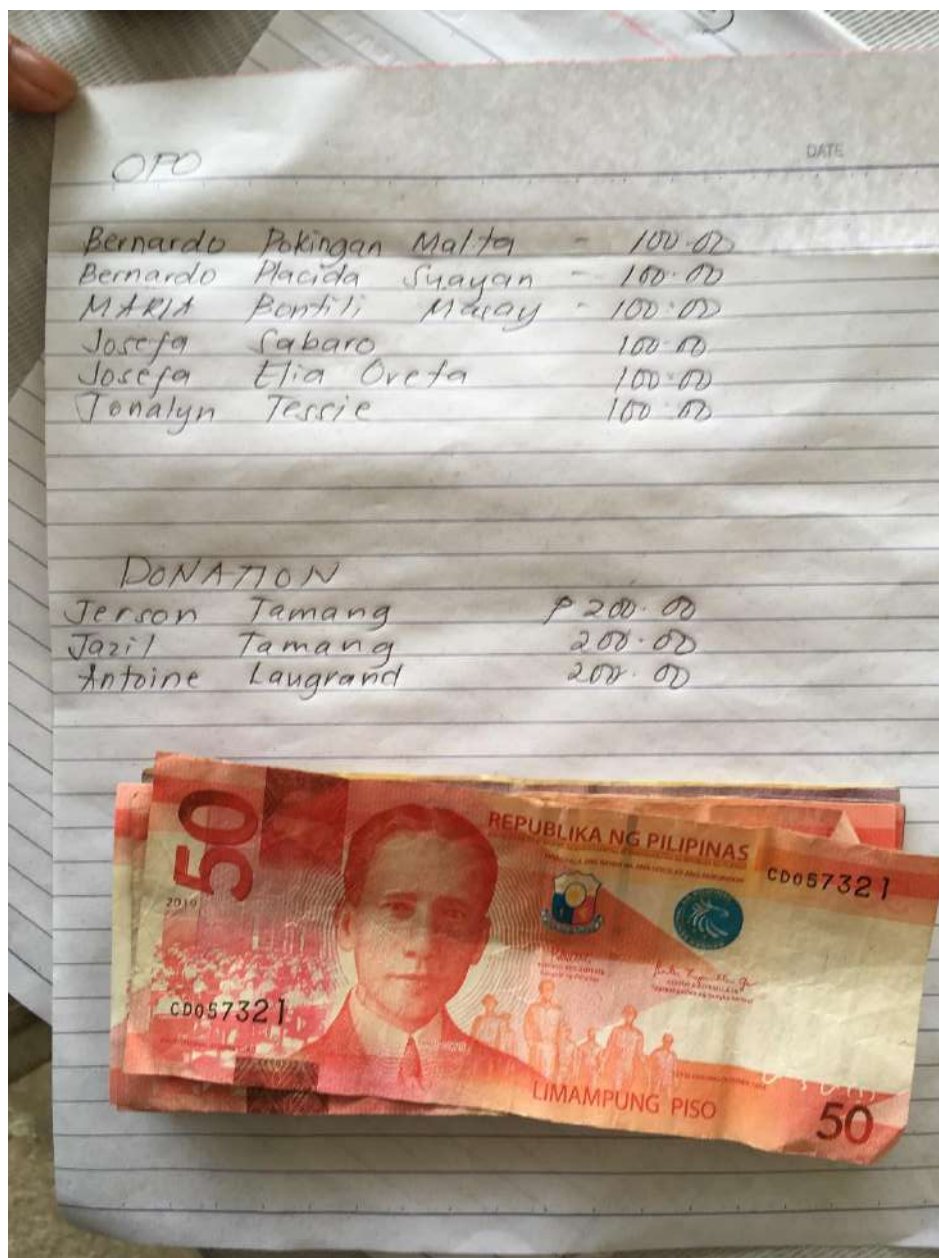


Figure 126. Liste de l'*opo* et des dons (pour ceux dont les parents sont encore vivants) donnés par les Tamang. Tekkong, février 2020.

Les écritures aideront le nouveau défunt à redistribuer l'argent aux *kedaring* qui l'attendent. On peut lire sur la figure 126 que Josefa donne deux fois l'*opo* : un à son père Sabaro, l'autre à sa mère Elia. Jerson et Jazil, qui ont encore leurs parents, ne peuvent pas donner l'*opo*, et font donc un don.

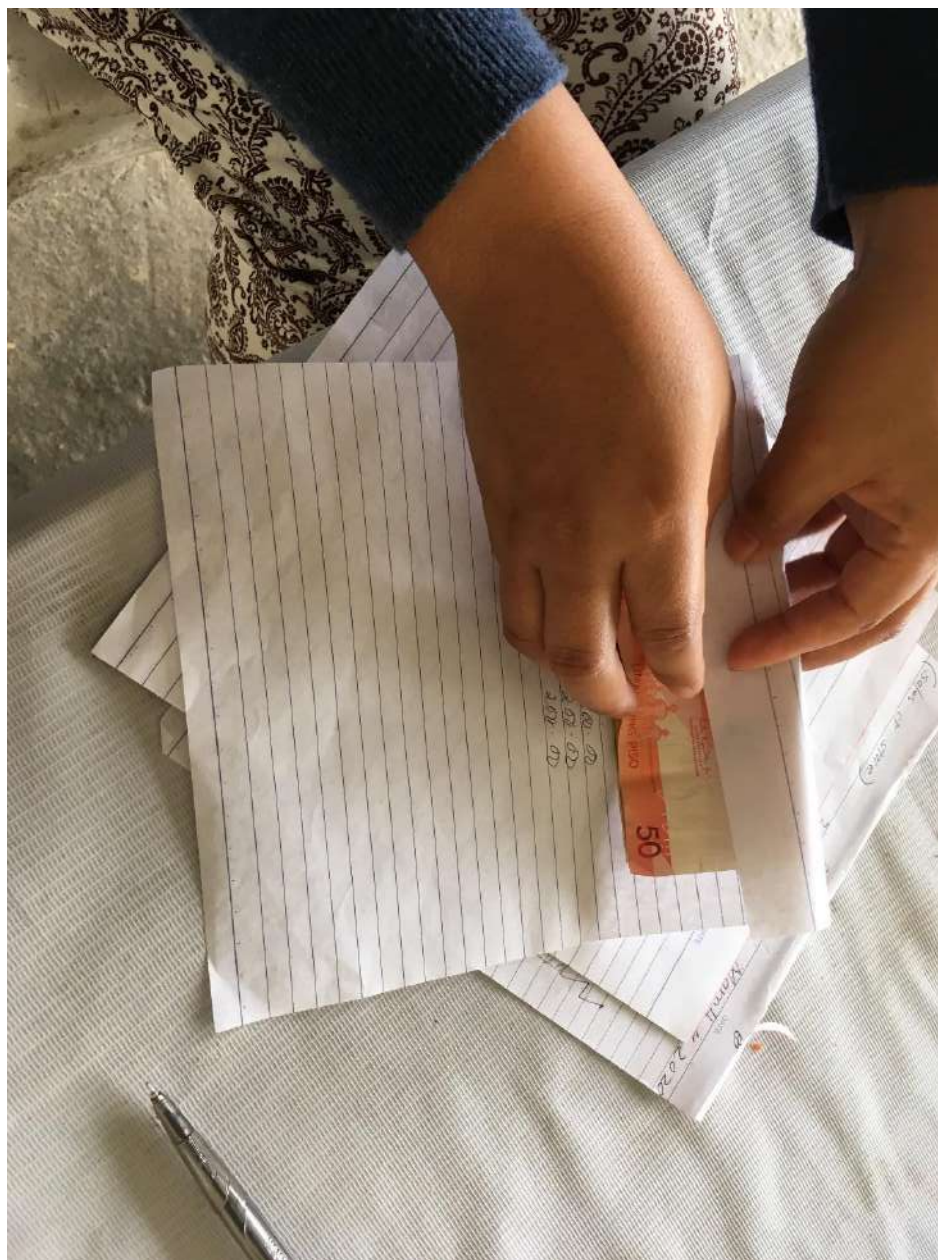


Figure 127. L'argent de l'*opo* et des dons est enroulé dans un papier. Sabkil, février 2020.

Un *mad-mad* doit être prononcé pour donner l'*opo* au cas où le *kedaring* qui le reçoit ne sait pas lire l'écriture sur le papier. Si un donneur d'*opo* a deux parents décédés, il doit faire un don égal pour éviter de provoquer la jalousie. Sinon, le *kedaring* qui reçoit moins peut se plaindre. Ne pas

donner d'*opo* peut entraîner de graves conséquences. Lola Juana explique que le nouveau défunt sera questionné par les ancêtres qui l'attendent :

In *opo*, this is when we would give *paw-it*, sending money to the deceased. For example, if my parents are already dead and I want to send some money to them, I believe that the *kedaring* of the dead person will send and bring the money to my parents. If I don't send money for my parents, they will ask the *kedaring* of the dead person. When he will arrive in the spirit world, the others will say, "Why they didn't give anything for me?" And the *kedaring* of the dead person will reply, "No. They didn't give anything. You, go and ask" (vol. 1, p. 173).

Si des *kedaring* ne reçoivent pas d'*opo* à l'arrivée d'un nouveau mort, ils reviendront exprimer sur terre leur mécontentement, en apportant cette fois la maladie et la mort, en provoquant des cauchemars et des possessions (*shepo*) à des membres de la famille. Lolo Edward souligne qu'à l'arrivée d'un nouveau défunt, les morts attendent de l'argent :

We have a belief that if someone died, the spirits of our deceased parents, either father or mother, will be waiting for the money which we are going to give them at the Aponan. If they will not receive something, they will feel ashamed and that is the time when their spirits are going to visit us and ask for money or something they need. It is our belief that the spirits of our deceased family members will hold a coconut shell and wait if someone will place or put money into it. If they do not receive something, they will come back to us and ask. They always carry their own coconut shell (vol. 3, p. 146).

Ne pas donner l'*opo* interrompt le cycle des échanges entre les vivants et les morts. Pour le nouveau défunt, cela l'empêche d'être intégré à son arrivée aux réseaux d'échange des autres *kedaring* qui n'auraient alors aucune dette envers lui en ne recevant pas d'*opo* de sa part. Le défunt a donc besoin de l'appui de toute la communauté des vivants pour intégrer son nouveau monde et qu'il puisse échanger.

Les Ibaloy disent que les *bobong* utilisent l'*opo* pour payer les frais des *aremag*, mais ils ajoutent que le nouveau défunt apporte l'argent aux autres morts qui s'attendent à recevoir leur dû à chaque nouveau décès. Si ces conditions sont remplies, les morts apporteront chance et bonne fortune aux vivants. Ils sont dans une relation d'échange et d'interdépendance. Comme pour les cochons,

l'argent est dédoublé, puisque les vivants utilisent les billets, et les morts leur *karashowa*. En ce sens, argent et *karashowa* constituent des monnaies qui s'échangent. Ceux qui offrent l'*opo* enrichissent leurs propres parents décédés aussi bien qu'ils soutiennent financièrement les enfants du nouveau défunt qui pourront se servir de cet argent pour payer leurs dettes ainsi que celles du mort. C'est donc la collectivité qui prend en partie en charge la dette d'un nouveau mort. Ce détail est important. D'une part, l'*opo* agit comme un remboursement monétaire qui annule la dette du défunt à la communauté des vivants, terminant symboliquement son cycle d'échange avec les personnes extérieures à la famille — puisqu'il n'est dès lors plus endetté envers eux —, tout en renouant les échanges avec sa descendance auquel il demeure lié comme créancier et comme endetté. On peut aussi considérer que le fait de se présenter comme visiteur aux funérailles du défunt repaie la dette du mort qui s'est présenté, au cours de sa vie, aux *aremag* des autres. D'autre part, ces dons d'*opo* assurent que le nouveau défunt commence sa nouvelle vie parmi la communauté des morts dans le Aponan où, via les *opo* qu'il transporte pour les autres, il noue dès son arrivée de nouveaux échanges et d'endettement avec ses pairs, les *kedaring*, qui lui doivent de leur avoir apporté l'*opo* et des cochons *teknal*. Si le nouveau mort cesse complètement les échanges avec les personnes qui offrent l'*opo*, puisqu'il n'a plus de dettes envers eux, son cercle d'échange se transforme et se restreint désormais à ses propres enfants qui cultiveront sa terre, et lui procureront de l'*opo* à chaque nouveau décès, et dans une moindre mesure, à toute sa famille vivante qui prendra soin de ses restes et l'honorera au cours de rituels postmortem.

Le cochon (sa viande et son sang qui véhiculent la chance, ainsi que sa *karashowa*) est une monnaie d'échange qui s'offre, se crédite et se débite, au même titre que l'argent. Ceux qui n'offrent pas d'*opo* offrent des cochons, et inversement, faisant qu'on ne peut offrir que l'un ou l'autre. Ces monnaies possèdent toutes une *karashowa*, une intériorité qui peut être transférée du monde des vivants à celui des morts. Afable (1975, p.116) remarque que les Ibaloy considèrent l'*opo* comme des cadeaux d'amour, des *semek sha* (« leur amour »). Dans les *aremag*, les vivants ne font pas qu'échanger avec les morts. Ils échangent aussi entre eux. Les convives donnent aux *bobong* des *solpon*, des dons en biens ou en argent, ou de l'*opo*. Ils reçoivent en contrepartie de la viande, le *wat-wat*, qu'ils rapportent à la maison afin de continuer à incorporer la chance du défunt. Le *mambonong* reçoit pour sa part le *shoy shoan*, une cuisse de porc pour le remercier de son travail et de ses conseils. Convives et *mambonong* sont accueillis et nourris pendant le rituel.

Afable (1975, p. 113) écrit que « For many urban-dwelling Ibaloy [in Tublay], the context of the rites following the death of a close relative is an important occasion for renewing old ties and for reaffirming their membership in their home community. » Elle rapporte qu'à Tublay :

There is a large amount of reciprocity involved in 'upu-giving'. If A contributes 'upu' at B's death, any member of B's household is obligated to reciprocate in comparable form at the death of a member of A's household. Formerly, each contribution was signaled by the tying of a knot on a string kept near the corpse. (1975, p. 116)

À Loacan, un cahier est réservé à cet effet. Cependant, aucune réciprocité directe entre les familles n'est véritablement attendue, même si chaque groupe de *bobong* veille à contribuer si possible à tous les *aremag* du barangay. Les échanges de l'*opo* (entre les humains) relèvent des logiques observées par Mauss (donner, recevoir, rendre), mais il y a plus.

Des échanges asymétriques

Dans ses premiers travaux théoriques, Lévi-Strauss (1967 [1949]) opposait l'échange « restreint » à celui « généralisé ». Si le premier système établit une symétrie matrimoniale de donneurs et de preneurs d'épouses, le second se base sur une asymétrie des acteurs qui sont nettement distingués dans un système « en cercle ». Lévi-Strauss peut être considéré comme un des pères d'une anthropologie de l'asymétrie, notamment dans son texte critique sur les sociétés dualistes (1956). Il remarque que même dans les sociétés diamétrales divisées en moitié, l'opposition mobilise toujours au moins un troisième paramètre hiérarchique qui distingue ou inverse le centre et la périphérie, ou encore leur préséance. Pour Michael Houseman, si l'échange symétrique est trop simpliste, l'échange asymétrique permet lui d'intégrer une multitude « d'unités échangistes » et de « boucles interconnectées » servant de base à un réseau d'échange et à l'organisation d'une société (Houseman 2018, p. 11-12). Pour lui, c'est le processus de différenciation même (toute opposition dualiste) qui génère la relation asymétrique. Houseman (2018, p. 13) défend que l'asymétrie renverse souvent le système. Cette idée a aussi été développée par Dumont (1966) dans l'« englobement du contraire » où il propose avec l'« opposition hiérarchique » des castes indiennes, de distinguer la nature et la valeur de toute relation, refusant d'y voir des oppositions

symétriques – ce qui lui a aussi provoqué des critiques (cf. Marriott 1976). L’anthropologie doit à Marcel Mauss, prédécesseur de Lévi-Strauss et de Dumont, sa réflexion fondatrice sur le don. Pour ce dernier, les trois obligations du don (donner, recevoir, rendre) et le paradoxe qui réside « dans le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations » (Mauss 1925, p. 7), sont à la base de toute société, et guident toute forme d’échange. Sa contribution la plus importante, en plus d’ériger le mythe du troc (voir aussi Graeber 2011, p. 30-54), fut probablement de percevoir la dimension asymétrique de tout échange, en l’analysant sous une forme tripartite plutôt que duelle. Par ce texte, Mauss a aussi lancé un véritable champ de recherche sur le don. Denis Vidal montre dans son texte remarquable *les trois Grâces* que la chaîne du don et de la réciprocité est un mythe qui traverse le temps et l’espace. Pour ce dernier, « il n’y a pas et il n’y a jamais pu y avoir d’automatisme dans le don » (Vidal 1991, p. 47). C’est une allégorie qui fait du don une problématique certainement universelle, mais pas un modèle parfait. Cette réflexion porte ses fruits dans le contexte ibaloy où plusieurs types d’échanges entre vivants et morts se succèdent et se produisent simultanément.

Les transactions ibaloy s’insèrent dans un système d’échange plus vaste et complexe qui ne se limite pas à des dons et contre-dons symétriques ou duels (e.g. de A à B). Nous pouvons le qualifier de système d’échange asymétrique entre vivants et morts. Ces derniers ont besoin des premiers, qui ont besoin d’argent et de *karashowa*. Là où les morts sont en droit de réclamer des offrandes : plus de cochons, plus d’argent, plus de monnaies, plus de vêtements, plus d’alcool, plus de rituels, en menaçant de rendre malade ou de prendre possession d’un membre de la famille si on ne les écoutait pas, les vivants, lorsqu’ils interagissent avec les morts, peuvent – et doivent – donner, mais sans pouvoir réclamer un contre-don. Ils l’espèrent certainement, mais ne peuvent l’obliger. L’avarice et la cupidité sont condamnées par les Ibaloy, et exposent la personne à de la malchance (cf. chapitre 4). Les échanges entre les vivants sont analogues : on peut donner et partager, mais rarement réclamer la réciprocité. Bien qu’elle soit généralement attendue tôt ou tard, il n’est pas rare qu’une personne donne plusieurs fois à une autre avant de recevoir à son tour.

Le point économique qui ressort des *aremag*, c’est la notion de dette (*utang*) qui participe à distinguer les groupes humains entre eux et est à la base de création du tissu social. La dette est bien une relation basée sur la promesse : elle lie une personne à une autre (Graeber 2011). Ici la dette lie des descendants à des ascendants défunts. Les premiers essaient de rendre la vie aux

seconds, mais ne peuvent jamais égaliser, et sont dans une relation asymétrique d'endettés. Ils doivent veiller aux besoins des *kedaring* et maintenir leurs restes, les exhument si besoin, et, jusqu'à ce qu'ils se transforment en *kaapoan* et que leurs restes soient décomposés dans la terre du domaine familial. Pour ce faire, ils échangent un grand nombre de vies de cochon et d'autres biens consommables. Ce processus peut continuer après leur mort, et en ce sens l'endettement des humains est porté pendant plusieurs générations. Pendant cette période, leurs échanges ne doivent jamais arrêter, et toute occasion est bonne pour honorer ou remercier ses défunts. La transformation d'un *kedaring* en *kaapoan* n'intervient ainsi qu'après que ses restes humains ont totalement disparus et qu'il a atteint la *diteng*.

Cette dette n'est pas que monétaire, puisqu'on peut aussi la rembourser par des engagements ou des relations sociales qui mobilisent d'autres types de monnaies.¹⁰⁶ L'important n'est pas de rembourser un montant, mais plutôt de perpétuer les échanges par la circulation de *karashowa* et de commensalité. Dans les rituels, ces gestes ont collectivement de la valeur puisqu'ils permettent à toute la communauté des vivants, mais aussi des ancêtres, de profiter de la viande, du riz, de l'alcool, de l'argent, et de la chance qui circulent.

La notion de circulation (cf. Vuilleminot 2009) est peut-être la plus explicite dans l'échange de la *diteng*. Les Ibaloy considèrent ainsi qu'ils sont riches (*baknang*) lorsqu'ils sont en bonne santé et ont atteint un état de *diteng* (bien-être, santé), lorsqu'ils appartiennent à une grande famille, qu'ils ont un réseau social étendu et actif. La *diteng* ne peut être obtenue que lorsque les morts eux-mêmes en font l'expérience, grâce aux efforts des vivants qui prennent soin de leurs restes et leur font des offrandes suffisantes et régulières. On peut alors attendre des morts de la chance, de la prospérité, et de la *diteng*. Cependant, personne ne doit donner et espérer en retour, car cette attitude conduirait à la malchance et à la pauvreté. C'est donc grâce à la protection et aux bénédictions des défunts qu'on mène une bonne vie.

L'importance de la circulation est également marquée dans les récits ibaloy. Bato observe que la communauté de Epukaw (Acupan) aurait disparue car ses membres seraient devenus tellement riches qu'ils considéreraient ne plus avoir besoin de travailler ou de servir (d'échanger) :

¹⁰⁶ Chez les Ifugao, Mettra (2020, 2021) a montré la capacité de l'argent à se substituer au riz (« la valeur d'échange par excellence ») et de provoquer non pas une destruction du social, mais des mutations économiques et relationnelles locales.

Some of these old folks tell a tale which concerns a vanished way of life among a people who might or might not have constituted the Acupan community of old. According to this tale, all the people of the said *community had so prospered on the gold trade that none of them could any longer be ordered to work or serve. They all became so lazy; they would not even bother to gather firewood for cooking. Yet they feasted a great deal. When they did so, they cooked the meat of the pigs and cattle they butchered by using the fat of these animals as fuel. They eventually consumed all their wealth – that is, the livestock they had accumulated from the gold trade. Along with this wealth, their decadent way of life also vanished, and they themselves disappeared from the area – epukaw – is derived the place name, Ampucao.* (Commentaries from Gimenez, 1996, p.40) (Bato 2023, p. 21).

Selon ce témoignage, ces personnes étaient devenus tellement riches qu’elles ne faisaient que consommer leurs richesses, et ne travaillaient plus, allant même jusqu’à utiliser le gras de porc pour alimenter le feu, ce qui constitue un gaspillage de nourriture et un interdit. Si les échanges rituels sont centraux, ils ne doivent pas remplacer le travail et les échanges de salaires, de ventes de bois, de produits d’agriculture, etc. Ce récit montre ainsi que l’asymétrie de l’échange, de la circulation, et des statuts (riches, communs, pauvres), est fondamentale pour perpétuer la société.

L’obligation de rendre est essentielle, mais il ne s’agit jamais d’un remboursement égal ou symétrique. Même avec les autres membres avec lesquels les Ibaloy partagent des relations d’échange, si la dette (*utang*) est omniprésente au quotidien (acheter par endettement, rabais sur la vente, échange de services, etc., échange de monnaies sous forme de *solpon*, d’*opo*, de sponsorship, ou de cochons *teknal*, etc.), il est rare de la rembourser par le même montant ou par le même service. La réciprocité peut prendre de multiples formes, mais deux points ressortent. D’une part, celui qui donne « plus » accède à un statut social supérieur menant vers le statut de riche (*baknang*). D’autre part, le montant ou la forme d’un don a moins d’importance que le geste de donner en lui-même qui réactive constamment le réseau d’échange et ses acteurs qui sont sollicités à réagir, et perpétue la circulation d’argent, de cochons, de viande, de riz, d’alcool, de *karashowa*, et de chance. Ainsi peu importe le type de réciprocité, tous les acteurs de l’échange en profitent. L’échange est donc par nature asymétrique, et c’est aussi cette « inégalité » qui permet de perpétuer le système. Endetté, il faut donner dès que possible. Crédeur, plus on donne, plus on reçoit. Il n’y a donc pas tant de « don » (donner, recevoir, rendre) qu’une circulation ininterrompue d’échanges entre des acteurs.

La dette lie les vivants et les morts et participe à la reconfiguration de leur relation. L'obligation de donner est unidirectionnelle : des descendants aux ascendants. Les *kaapoan* (ancêtres possesseurs) réclament, de manière collective, offrandes et bons soins des vivants, en échange de quoi ils peuvent les protéger et leur donner de la chance. Les humains, eux, ne peuvent jamais réclamer aux défunts. Ils ne peuvent que subvenir à leurs besoins, et espérer leurs dons. Il y a bien un rapport asymétrique et inégal d'échange entre les morts qui peuvent réclamer des dons aux vivants qui eux ne peuvent pas réclamer des premiers.

Les échanges créent des liens entre les vivants et les morts, mais ils les établissent également comme des partenaires distincts (Strathern 1988). La solidarité est élevée entre eux, mais les premiers demeurent endettés car ils ne pourront pas rendre la pareille, étant dans l'impossibilité d'égaliser le don de la vie, et celui de la terre qu'ils reçoivent des seconds. Enfants et parents sont bien dans une relation d'échange asymétrique. Ce qui lie les humains aux défunts c'est la préséance du lien intergénérationnel entre des descendants qui héritent et des ascendants qui transmettent l'habitat en héritage.

Les *aremag* offrent de nombreuses opportunités. Nous avons vu que les défunts doivent être enterrés selon des traditions qui dépendent de leur statut social. Les draps sont utilisés en conséquence. Les animaux que possédait le défunt sont également tués. Le don de porc *semmek* est appelé richesse ou amour, mais il implique également et au même titre que l'argent (en tant que *solpon* ou *opo*) des transactions économiques qui, avec l'endettement, sont des conditions préalables à l'héritage de la terre. Pour les enfants du défunt, les *aremag* ne sont pas une fin, elles marquent plutôt le début d'une nouvelle relation à la terre et aux morts. En payant les dépenses des *aremag*, les Ibaloy acquièrent le droit d'habiter et de cultiver le *omma* de leurs ancêtres, ainsi que de le transmettre plus tard en héritage – et d'assurer leur propre transformation future. Dès lors, pour ces occupants, un nouvel objectif apparaît : prendre soin de la terre, honorer les morts et entretenir leurs restes humains.

Chez les Ibaloy, la mort n'est ni un destin inexorable ni une source d'angoisse. Le cadavre n'est pas non plus considéré comme sale ou polluant. Bien au contraire. Si, lors du transport du cadavre les porteurs sont touchés par des fluides ou des substances qui s'écoulent du cercueil, on y voit un signe de prospérité future :

While carrying the dead body, the blood would drip, even on the people carrying it. There was a meaning if the person who carried the dead body was covered in dripped blood. They say that the person would be lucky because of the blood that dripped on him. I experienced that because when our mother died, we carried her body to the grave. Together with my siblings, we carried it and I was the last one who carried it to the grave. I was surprised because there was blood on my clothes. An Elder came to me and said, “Because of that, you will have long life and you will have grey hair.” That was what they said to me about the blood. I was thinking, what if they also said that I will be rich? (laughs) (Lolo Castro vol. 2, p. 41).

Le liquide corporel (*sheddeng*) d'un cadavre est toujours considéré comme une source de bonne fortune et de fertilité. Un autre point des *aremag* est l'échange de vie qui suit la transformation du mort : sa chance annonce une bonne vie aux vivants, ainsi que de la *diteng*. Selon les aînés, les personnes qui font les rituels et se présentent à ceux des autres vivent plus longtemps et obtiennent plus de chance et de fortune.

Comme Hertz (1928) et Bloch (1993) l'ont montré, les « morts » du rituel ne sont plus vraiment vivants mais ne sont pas non plus totalement morts. Ils ne disparaissent jamais vraiment, comme l'affirme Despret (2019) dans *Au bonheur des morts*, dans un contexte différent. Les deux groupes évoluent simplement dans des mondes différents. Lolo Marcial (vol. 2, p. 123) décrit même l'expérience d'être un *kedaring*, comme la seconde vie des humains.

Les nouveaux défunts (*kedaring*) sont incomplets, étant séparés de leurs restes humains laissés sur terre sous la protection de leurs descendants. Le rituel des *aremag* vise à leur transformation en *kaapoan*. Les vivants doivent accompagner le défunt dans cette nouvelle configuration, veillant à tout ses besoins. Tandis que les premiers se rassemblent pendant les rituels et réaffirment leur solidarité entre eux, les seconds se dirigent vers la communauté des morts qui les attendent dans le Pulag et le Aponan. Les *aremag* constituent une étape du cycle de la mort, et ce passage du *kedaring* impair au *kaapoan* achevé et possesseur peut être comparé au mariage du cycle de la vie dans lequel un enfant devient un époux accompli et un occupant de la terre.

Les échanges des *aremag* posent la question de la multiplicité des modes d'existence des morts, une idée avancée par Berthod (2005, p. 534). Ils existent de différentes manières. Ils peuvent être dispersés dans la vie quotidienne, ou bien ils peuvent se réunir pour des rituels où ils agissent et

mangent comme n'importe quelle personne vivante. Ils sont morts, mais leur apparence est semblable à celle qu'ils avaient lorsqu'ils étaient vivants. Loin de marquer la fin de la vie, la mort est considérée comme une façon parallèle de vivre, une double transformation : celle du *kedaring* qui se dirige vers le Aponan, et celle de ses restes humains qui se décomposent lentement dans la terre du domaine familial. Les *kaapoan*, les ancêtres transformés constituent ainsi une autre catégorie de défunts avec lesquels les humains entretiennent d'autres types d'échanges. De nouvelles opportunités et de nouveaux devoirs apparaissent de part et d'autre. Ces récits sur les premières funérailles montrent aussi l'interdépendance socio-économique entre les vivants et les morts et l'importance de la dette, notion centrale de l'échange asymétrique.

En somme, dans les *aremag*, l'héritage d'un habitat par les enfants du défunt commence avec la dette de vie qu'ils lui doivent.

Chapitre 10. Exhumer les morts

Après les *aremag*

Dans les huit jours qui suivent l'enterrement, les enfants, y compris tout membre de la parenté qui a donné un cochon *teknal*, effectuent le rituel du *kape* dans leur maison le troisième, quatrième ou cinquième jour. Selon Lolo Pacito (vol. 9, p. 75), il est mieux de faire le *kape* dès le troisième jour après l'enterrement, car c'est à ce moment que le défunt arrive au Pulag, cette montagne qui est le premier lieu postmortem où le *kedaring* peut se reposer, précédant son arrivée au Aponan où résident tous les *kaapoan*. Ce rituel sert à faire prendre conscience au défunt qu'il est bien mort, soit que son intériorité (*kedaring*) est séparée de son enveloppe (cadavre), et pour les vivants, d'accepter la chance et les dons du défunt, et de reconfigurer leur relation d'échange. Dans le *kape*, un cochon est mis à mort. Son sang est récolté par une femme et jeté sur le foyer intérieur. Les *bobong* sont également marqués au visage par le sang afin qu'ils puissent être identifiés par le *kedaring* qui pourra voir là un signe distinctif chez les humains. La vésicule biliaire est finalement attachée au pieu maculé de sang, et est suspendue au-dessus du foyer, afin de montrer au *kedaring* que la famille a accompli toutes les séquences du rituel. Suite au *kape*, les *bobong* doivent respecter trois jours de *ngilin*, d'interdits, et laisser leur foyer allumé jour et nuit.

Pour que les rituels fonctionnent, le *ngilin* doit être strictement respecté par tous les *bobong*. Comme à Tublay (Afable 1975, p. 119), aucun travail n'est autorisé dans les maisons et les terres agricoles qui sont visibles depuis l'habitat du défunt. Comme à Tublay encore (Afable 1975, p. 124), le conjoint survivant est généralement soumis à des interdictions de divers types pendant toute une année suivant le décès de l'époux, notamment en ce qui concerne les relations sexuelles, les voyages, les transactions commerciales et le travail dans les rizières. Le feu doit être entretenu pendant un an dans les foyers de l'ancienne maison de la personne décédée et dans les maisons de ses enfants mariés. Grâce à sa fumée, les Ibaloy s'attendent à ce que le *kedaring* revienne apporter chance et bénédictions.

Chaque année, la famille célébrera l'anniversaire du décès de Lola Victoria par l'organisation d'une petite fête, cette fois réservée aux membres de sa famille. Les Ibaloy produisent parfois une affiche

à cette occasion. Pour ces rituels, un cochon et des poules sont généralement abattus, et consommés avec du pancit canton et un gâteau.¹⁰⁷ Les Ibaloy de Kabayan, qui appellent ces anniversaires *sekbit*, « invitent » le *kedaring* du défunt à entrer dans la maison de chaque enfant indépendant afin qu'il puisse, comme s'il était vivant, les visiter (Ameda et al. 2011, p. 433). Pendant ces fêtes, en plus du repas ils dansent le *tayaw*. Ces fêtes sont plus intimes que les rituels funéraires puisqu'on retrouve seulement des membres de la famille. Sur les réseaux sociaux, les Ibaloy font leurs vœux d'anniversaires aux défunts dont le profil est toujours « actif ».

Les secondes funérailles

Après un an, si le *kedaring* le demande, la famille peut effectuer le *késheng ja waray batbat*, le rituel d'exhumation des restes humains. Sinon, elle se contentera d'effectuer le *batbat*, le festin, sans la séquence du *ka-il*, l'exhumation à proprement parler. Le *késheng ja waray batbat* peut être accompli plusieurs fois dans une vie. Souvent, de telles requêtes sont faites à travers un rêve récurrent ou une maladie, ou encore par le *shepo*, la possession.

J'ai observé plusieurs rituels d'exhumation, notamment celui du père de Gliseria en 2020. Pour décrire ce rituel, j'ai choisi d'utiliser un film réalisé en équipe avec Frédéric Laugrand, Jazil Tamang, et Gliseria Magapin qui montre un rituel d'exhumation fait chez un voisin à Shinayngan, près du Barangay Hall. Le rituel a été filmé par Gliseria et Jazil à qui nous avons prêté notre caméra pour l'occasion. C'est un point important. En effet, en visionnant les rushs qu'elles ont fait, il nous est apparu que nous aurions été probablement gênés de filmer une famille en deuil, des cadavres déterrés, et un groupe de personnes que nous ne connaissions pas, de manière aussi « intime ». Le cadrage, les acteurs filmés, et la participation active des caméramans qu'on peut entendre parler dans le film, font partie intégrante de cette démarche de co-construction anthropologique.¹⁰⁸ Nous avons monté en équipe les séquences en Belgique, et, avec l'aide des aînés, nous avons rédigés un commentaire narratif et lu par Jazil.

¹⁰⁷ Ce plat est probablement une influence chinoise. Partout aux Philippines, lors des fêtes et rituels le pancit canton est consommé. La longueur des pâtes correspond par analogie à la longévité de la vie qu'on souhaite aux participants.

¹⁰⁸ Un travail de ce type se retrouve dans les films de Jean Rouch, notamment dans *Moi un Noir* (1959).

Nous suivrons un groupe de *bobong* qui a organisé un *késheng ja waray batbat* en 2018. L'histoire commence lorsque le père de la famille, qui a souffert d'une migraine et d'un rhume pendant plusieurs jours, rêve de son propre père décédé, jouant du gong. Il consulte un *mambonong* qui lui annonce que son fils défunt – mort d'un accident de moto – est celui qui a provoqué sa maladie. Les morts réclament des honneurs et des offrandes. Le grand-père vu en rêve s'est plaint à la place de son petit-fils. Le *mambonong* conseille au père d'effectuer le rituel du *késheng ja waray batbat* et d'exhumer les corps de son fils et de son père. En tant que tel, le rituel est le résultat d'une crise fortuite : une personne de la famille fait l'expérience de la maladie car un défunt de la famille est en mauvais état.

Le film est divisé en six parties, soit les différentes séquences du *késheng ja waray batbat* dans leur ordre chronologique. La séquence du *poni* ouvre le rituel par la divination le premier jour. Elle consiste à appeler les *kedaring*. Vient ensuite la séquence du *ka-il* : l'exhumation des morts, le nettoyage des ossements, et le scellement de la sépulture. La séquence du *inkaringan* est le moment où l'on honore les demandes des défunts par des offrandes et la danse *tayaw*. Le deuxième jour, la séquence *batbat* comprend le plus grand festin et de nombreuses formules rituelles adressées aux *kabunian*. La séquence *sinekgowit* consiste à faire de nouveau appel aux divinités pour leur protection. Le troisième jour, la séquence *kape* est l'acceptation des dons des défunts. Elle met fin au rituel. Au total, onze porcs ont été mis à mort, et plusieurs centaines de convives se sont présentées.

Le film qui est aussi un type d'écriture, permet d'accéder, par le son et l'image, à d'autres répertoires sensoriels et émotionnels. Je souhaite que le lecteur profite de ce format pour approfondir son immersion dans l'univers des Ibaloy. Le lecteur alerte pourra reconnaître plusieurs interlocuteurs qui apparaissent dans la thèse, comme Jazil et Gliseria. Il pourra observer le comportement et les rapports entre humains. Les gestes et techniques menés dans les rituels et au repos. Leurs mouvements, les habits qu'ils portent. Leurs manières de manger, de boire, de s'exprimer, de s'asseoir et de se positionner dans l'espace. Les objets et les plantes employés. La place des animaux comme les chiens, les poules et les cochons. Les sons de la musique et ceux de l'environnement comme les camions qui passent le long de la routine nationale, les coqs qui chantent, les personnes ivres qui se font entendre, les femmes qui rient, ou encore les chants des

ânés et de la foule. Tous ces éléments contribuent à offrir une expérience complémentaire et enrichissante à l'écriture.

Le film du késheng ja waray batbat

J'invite maintenant le lecteur à visiter Youtube pour accéder au film (73min) :

<https://www.youtube.com/watch?v=NFUS9aSpgjw>

Il est également possible de trouver le film en recherchant le titre « *késheng ja waray batbat* ».



Figure 128. La sépulture du grand-père (Calis Teres). Shinayngan, février 2019.

La sépulture du grand-père (Calis Teres), deux ans après le film. Des ossements de porcs sont laissés au-dessus du toit de sa sépulture, comme s'il s'agissait d'une maison miniature.

Le temps et l'espace du rituel

Au terme des *aremag*, des funérailles, les relations des vivants avec leurs défunts ne s'estompent pas. Les morts continuent, comme de leur vivant, d'avoir des besoins de nourriture, d'alcool, d'argent, de draps, et de vêtements. Ils ont besoin de leurs descendants pour leur fournir régulièrement tous ces biens. Chaque fois que les morts se sentent gênés ou mal à l'aise dans leur lieu de repos – quand ils perdent leur *diteng* – ils contactent les vivants pour qu'ils nettoient leur tombe et les débarrassent des termites, du plastique, des métaux ou de l'humidité. Les besoins d'exhumation sont des affaires courantes. Selon Moss (1920, p. 282), les *kedaring* se manifestent surtout dans les rêves lorsqu'ils ont faim. Lolo Edward a donné l'exemple de sa mère qui a fait l'expérience de migraines parce que les restes de sa grand-mère n'étaient pas bien entretenus :

When my grandmother died, they buried her in the Makidop during the time of Liberation. After that, my mother always felt she had a headache. Because of that, she said, "Can you go to Makidop and visit the grave of your grandmother?" We went there and found the grave of our grandmother Almaya. When we dug the grave, we found out that the bones were surrounded by the roots of the ferns, especially the head part. After performing rituals, we were glad that my mother got well and she got old before she died. That shows the importance of cleaning the bones (Lolo Edward vol. 2, p. 123-124).

Ces problèmes sont ressentis par les vivants à travers des correspondances. Les *kedaring* dans le Aponan communiquent à travers des signes dans le monde humain. Au début du rituel, nous avons vu comment l'humidité excessive dans la tombe du petit-fils *kedaring* était directement liée au rhume et à la migraine du père. Si les humains ne prennent pas bien soin des morts et de leurs restes, ces derniers se mettront en colère, reviendront perturber les vivants, comme on l'a vu dans la séquence du *shepo*, de la possession de la sœur du grand-père défunt, menaçant d'apporter la malchance, la maladie, et la mort s'ils ne sont pas écoutés. Leurs descendants sont obligés d'obtempérer rapidement.

De même façon que le *omma* doit être soigneusement cultivé au nom des ancêtres par ses occupants, les restes humains doivent être bien préservés, et, comme vu pendant le film, les vivants prennent les plus grandes précautions lorsqu'ils touchent le cadavre. Ils veillent à bien nettoyer chaque os, extrayant poussières et autres saletés. Puis ils les remettent soigneusement en ordre dans un drap. Ils protègent les ossements du soleil et positionnent un cache-sexe pour le fils. Ils mangent du porc et du riz, et boivent de l'alcool accroupis à leurs côtés. Ils portent avec délicatesse le cadavre jusqu'à sa nouvelle sépulture. Celui-ci est très lentement recouvert de terre ou de ciment, et les *bobong* s'assurent qu'aucun déchet ou trop grande pierre ne s'y trouve. La sépulture est finalement scellée à l'abri des termites et de l'humidité, afin que le *kedaring* y soit confortable.

En termes de chronologie, le rituel commence par deux séquences centrées sur la famille du défunt : le *poni* et le *ka-il*. Le *poni* ouvre le rituel et le *ka-il* continue avec l'exhumation des corps. Avec les séquences *inkaringan* et *batbat*, le rituel s'étend au-delà du cercle familial pour inclure toute la lignée ancestrale. D'autres porcs sont nécessaires. Avec les séquences *sinekgowit* et *kape*, le rituel se concentre de nouveau sur le cercle de la famille élargie. De même, lorsque le rituel débute par le *poni*, les participants s'adressent avant tout aux *kedaring*. Puis, avec la séquence *inkaringan*, les *kabunian* (divinités) sont convoqués sur les lieux. C'est sous leur protection que les vivants exhument les restes et mangent avec les morts. Ces dieux normalement dispersés dans la vie quotidienne sont maintenant réunis. Sur le plan spatial, le rituel se déroule sur un seul site, dans la cour de la maison, là où se trouvent les sépultures. Progressivement, la scène s'élargit. Le *ka-il* et le *inkaringan* se déroulent dans un espace plus large avec la mise à mort de porcs supplémentaires et la danse *tayaw*. Avec le *batbat* et le *sinekgowit*, l'échelle d'affect change à nouveau et l'accent est désormais mis sur la maison de la famille qui a besoin d'être protégée des esprits errants. Dans le *batbat*, le rituel s'étend verticalement avec la viande de porc qui est donnée aux *kedaring*, mais aussi aux *tinmongaw*, les esprits de la terre. Le *kape* clôt le rituel avec le *epas* qui rappelle les *karashowa* des *bobong*, avec le *depshit* pour les protéger, et avec le *ngilin*, les interdits pour tous les participants. Ces derniers quittent les lieux avec du *wat-wat*, la viande de porc qu'ils rapporteront dans leurs maisons en respectant les interdits. Le rituel semble impliquer une expansion du champ de la socialité, des *bobong* jusqu'à la famille élargie, puis à la communauté, aux animaux et aux *kabunian*, et également une expansion du temps où la création de vie est momentanément suspendue pour les humains (par le biais du *ngilin*), afin de faciliter la transformation du défunt. Pendant le rituel, le couinement des porcs qui agonisent permettent aux

vivants d'être entendus des *kedaring* et des *kabunian*. Les aînés soulignent que seuls ces sons, ainsi que ceux des gongs, permettent aux défunts de savoir que des rituels auront lieu. Il s'agit de faire crier les porcs pour parler aux morts (cf. Laugrand 2015, Laugrand et Laugrand 2021). Comme on l'a vu, le cochon est un connecteur par ses sons, sa chair et son sang (chapitre 8). Les *kabunian* protègent les humains dans les moments les plus dangereux : à l'ouverture du rituel (l'appel des défunts à se joindre), pendant la danse *tayaw* (dans laquelle les morts s'assoient sur les épaules des danseurs), et à la clôture du rituel (là où les *karashowa* humaines doivent être séparées des *kedaring*). L'immobilité des vivants qui se rassemblent et mangent ensemble dans le rituel contraste avec la mobilité des morts. Alors que les seconds se déplacent vers leurs lieux postmortem, les premiers se rassemblent et réaffirment leur solidarité avec eux. En contrepartie, si les défunts se sentent bien, ils donneront de la chance et de la santé aux vivants, qui pourront ressentir par analogie le même bien-être. Les vivants sont reliés aux morts par la transmission et le maintien des restes humains et de l'habitat.

Un rituel dangereux

Bloch (2014) a observé que la crainte d'être en contact avec un cadavre est universelle. À Loacan, les vivants ne montrent pas beaucoup de dégoût pour la chair morte lorsque les restes humains sont exhumés, mais ils utilisent des gants et la situation est ambiguë. Certes, la famille du défunt a la délicate tâche de nettoyer le cadavre et les ossements exhumés, mais les autres participants se joignent librement à manger de la chair de porc *in situ* et à proximité du cadavre, comme le montre très bien le film. À Tublay, Afable (1975, p. 119) rapporte qu'une sorte de dégoût est apparu au fil des années : « People complain of no longer being able to remain insensitive to the obnoxious odor of a decomposing body for more than a few days; and besides, government health officers have been waging a campaign against the practice of displaying a corpse for long periods ». La chair d'un porc mis à mort à l'intention de l'enfant défunt dégoûte ses parents qui ne peuvent pas la consommer, comme le montre la réaction du père. S'ils mangeaient le porc offert à leur enfant défunt, cela reviendrait, selon les mots des aînés, à « manger leur propre enfant ». Comme on l'a vu au chapitre précédent, l'échange asymétrique entre vivants et défunts ne marche que dans un sens, celui des descendants qui offrent des porcs à leurs ascendants. Aller dans le sens inverse met

en danger toute l'organisation sociale. Remarquons aussi que les parents du défunt ne sont pas autorisés à nettoyer les restes humains. Seuls les enfants et les frères et sœurs peuvent le faire. C'est pour cela que dans le film le père contribue à l'exhumation de son propre père, mais pas à celle de son fils. Un fils mourant avant son père n'a rien à lui transmettre en héritage, et c'est aussi peut-être pour cette raison que son traitement est différent. À Loacan, le dégoût apparaît également lors des premières funérailles, lorsque certains participants ne souhaitent pas manger le porc rituel parce que cela les rend malades. Ces personnes sont appelées les *mantekili* et peuvent manger d'autres aliments dans une maison séparée. Selon les aînés, ce dégoût apparaît chez ceux qui n'ont pas participé au rituel du *kibdong*.

Les défunts sont dangereux et les vivants veulent s'assurer qu'ils ne reviendront pas les hanter. C'est en partie pourquoi ceux qui sont morts par accident ou par suicide sont traités séparément dans toutes les séquences. Quelques-uns de ces morts peuvent réapparaître en errant et en dérangeant les vivants. Réunir les vivants et les défunts, même sous la protection des *kabunian* et les conseils du *mambonong*, est délicat. Les Ibaloy maintiennent des liens forts avec leurs ascendants, notamment à travers les rituels, mais ils ont également besoin de se séparer d'eux. À l'issue de tout rituel, ils doivent retourner dans leurs mondes respectifs. Il est important de savoir rompre cette relation, comme on le fait à la fin du *ka-il*, lorsque les participants sautent par-dessus le feu et se lavent le visage et les mains, comme pour se déconnecter du monde des morts, et aussi pour enlever la malchance. Les participants se lavent également le visage et les mains avant de rentrer chez eux. La communication avec les *kedaring* n'est pas sans risque, et les personnes doivent se protéger des esprits errants. C'est ce que suggère la séquence *sinekgowit* où les participants utilisent un « bouclier » (*kalesay*), des noix d'arec, des feuilles de taro et une jarre en terre cuite contenant de l'alcool de riz. En utilisant le sang de porc, ils dessinent une représentation d'un *kabunian* sur le bouclier pour protéger la famille des esprits errants. La séquence finale du *kape* montre le rôle clé du *mambonong* qui, à son tour, aide à protéger la famille. À l'aide d'une feuille de taro, il appelle et capture les *karashowa*, les âmes, des *bobong* qui se sont égarées pendant le rituel. Pendant cette séquence du *epas*, il nomme chaque *karashowa* et ne doit oublier personne. Tout ceci suggère qu'à l'issue du rituel les *karashowa* des vivants risquent de s'attacher aux *kedaring*. C'est peut-être parce qu'il est séparé de son corps que l'intériorité du défunt cherche à s'attacher à la *karashowa* des vivants, comme s'il y avait là un moyen de forcer une paire. Les deux groupes doivent demeurer séparés, sauf pendant la commensalité et la danse *tayaw* où vivants et morts s'unissent. Une fois le

rituel terminé, la famille qui l'a accompli s'attend à recevoir des bénédictions et de la chance de la part du *kedaring*. Encore une fois, la famille est identifiée en gardant allumé le feu de leur foyer, et les *bobong* entrent dans une phase où les relations sexuelles et le travail sont prohibés (*ngilin*). Ces pratiques se font écho, comme si les morts ne pouvaient exprimer pleinement leur essence que si les vivants mettaient un frein à leur fertilité.

La mort transformatrice

L'exhumation des restes des personnes décédées par la violence est bien connue dans les pays où des conflits ou des guerres civiles ont eu lieu. Les exhumations se produisent souvent dans les sociétés où cette pratique fait partie du devoir des vivants de prendre soin de leurs défunts. L'exhumation des restes humains est pratiquée dans plusieurs régions du Mexique et de la Colombie, notamment chez les Wayùu de Colombie, (Simon 2020, 2021), à Madagascar (Fournel 1962 ; Bloch 1971 ; Graeber 1995) et en Indonésie chez les Toraja (Volkman 1985).¹⁰⁹ Aux Philippines, le rituel d'exhumation est particulièrement persistant dans la Cordillère centrale de Luzon. J. Remme (2014, p. 113-126) l'a décrite chez les Ifugao voisins, en disant qu'elle pouvait avoir lieu plusieurs fois si nécessaire et jamais qu'une seule fois. Chez les Ibaloy, il n'y a pas de vénération des ancêtres, pas d'art statuaire, ni aucune forme de culte des reliques. Comme chez les Yukpa de Colombie (Halbmayer 2013), les défunts restent en permanence connectés aux vivants, et comme à Bornéo ils sont source d'autorité morale (Couderc et Sillander 2012, p. 46).

Lorsqu'ils traitent du sujet de la mort, les anthropologues ont souvent cherché à comprendre comment les vivants transforment les cadavres en ancêtres, en une altérité. Le rituel funéraire permet de modifier symboliquement les composantes intérieures et extérieures du défunt, et tout en le « défaisant », les humains construisent de nouvelles formes à leur relations (Lemonnier 2009, p. 109). L. Simon (2021) relève qu'en Amérique du Sud deux grandes thèses aux apparences antinomiques ont généralement dominé la littérature sur le traitement des morts : celle de la rupture et de l'oubli (Allard et Taylor 2016), et celle de la continuité des relations (Chaumeil 1997, 2007).

¹⁰⁹ Voir le reportage de National Geographic en 2021 (<https://www.nationalgeographic.fr/reportage/celebes-ile-ou-la-mort-nest-pas-un-adieu>).

Comme chez les Wayùu de Colombie, à Loacan le traitement des morts est double. D'une part, les vivants cherchent à perpétuer les circulations d'échanges avec les défunts pour s'approprier leur chance, et aussi car ils leur doivent une dette de vie. D'autre part, ils veulent terminer la relation pour que le défunt se transforme et que les descendants héritent et fassent l'expérience de la *diteng*. Toutefois ces rapports opposés se chevauchent, et « ni la rupture, ni la continuité n'apparaissent comme paradigmatiques, puisqu'elles se contrarient mutuellement et n'atteignent jamais leur pleine expression » (Simon 2021, p. 64).

Les anthropologues se sont particulièrement intéressés à la notion de « secondes funérailles », utilisée depuis longtemps par Robert Hertz (1928 [1907]) pour désigner une cérémonie destinée à normaliser les relations entre les vivants et leurs morts. Une étape clé est celle de l'exhumation, lorsque les restes humains sont transférés vers un autre lieu de sépulture (cf. Metcalf 1982 ; Wilder 2003 ; Couderc 2007 ; Couderc et Sillander 2012). Selon Hertz et ses disciples, cette étape marque la fin des obligations rituelles de l'endeuillé, l'intériorité du défunt se déplaçant désormais vers des lieux postmortem. Les vivants sont guéris, et leur société est renouvelée. Huntington et Metcalf (1979) ont suivi les intuitions de Hertz et ont souligné la célébration de la vie qui découle de cette fête des morts. Bloch et Parry (1982) ont mis en évidence le rôle de la fertilité, de la sexualité et, plus largement, de la vitalité dans les pratiques funéraires.¹¹⁰

Le *késheng ja waray batbat* reflète l'idée de Hertz selon laquelle, dans de nombreuses sociétés d'Asie du Sud-Est et ailleurs, la mort est une transformation lente et partielle qui culmine avec la transformation d'un défunt en ancêtre. Néanmoins, ce rituel suggère les limites de son approche. Les morts restent des êtres vivants invisibles que les Ibaloy nourrissent et soignent en leur offrant des *karashowa* de porcs, de vêtements, d'alcool, et de tabac. Bien qu'ils soient morts, ils aspirent à faire l'expérience de la *diteng*, le bien-être absent de trouble, ce qui ne peut arriver que si leurs demandes sont honorées et que les restes humains et leur sépulture sont bien maintenues. Les défunts vivent dans une sorte de monde parallèle à celui des vivants, et ils continuent à participer aux échanges avec leurs proches tout au long de leur voyage postmortem vers l'Aponan. Selon mes interlocuteurs, tous les défunts sont exhumés au moins une fois dans leur vie. De leur point de vue, c'est comme s'ils voulaient prolonger la durée de leurs ossements, renouer des circulations

¹¹⁰ Cederroth, Corlin et Lindström (1988), Bloch (1993) et Godelier (2014) ont également écrit sur la mort et les lieux postmortem. Leurs articles portent sur le concept de personne, le sens de la mort et les conceptions de l'au-delà. Pour une perspective différente, voir Delaplace (2009).

d'échanges, et aussi qu'ils ne soient pas oubliés si vite. Au terme des exhumations, les *kedaring* et leurs descendants ont repayé leur dette de vie aux *kedaring* prédécesseurs, et ils peuvent ainsi se transformer en *kaapoan*. Si les morts d'accidents et de suicide peuvent aussi être exhumés (comme le montre le film), les humains marquent leur différence, en séparant leurs offrandes, afin de montrer aux autres qu'il vaut mieux ne pas les imiter. Leur départ précipité fait parfois qu'ils ne laissent aucun héritier, et donc aucune dette de vie ne leur ait due. S'ils ne sont pas maîtres d'une maison, leur pouvoir de contraindre et d'obliger les vivants est moindre. Dans le film, cet aspect est mis en lumière par le fait que c'est le grand-père qui communique au père que son fils décédé d'un accident est dans le besoin.

S'appuyant sur la perspective de Bloch et Parry (1982), la régénération (ou transformation de la vie) a lieu non seulement pendant le rituel par la mise à mort d'un porc et le transfert de sa *karashowa* vers les lieux des morts, mais se poursuit également après, lorsque les défunts sont invités quotidiennement à manger le repas préparé par les vivants. Toutes les offrandes se transforment, et leur *karashowa* est transférée dans le domaine des morts où elle peut être utilisée et consommée. À l'issue des *aremag*, le défunt, lui, perd sa *karashowa* et se transforme en *kedaring*.

À Loacan, le *késheng ja waray batbat* peut être fait plusieurs fois au cours de la transformation du défunt, et ce jusqu'à ce que ses restes se soient entièrement décomposés. Les Ibaloy disent que le rituel du *késheng ja waray batbat* peut être répété indéfiniment à la demande du *kedaring*. Il se fait de préférence avec le cadavre et ses ossements, mais il peut s'agir de très peu de restes, voire de fragments. Le rituel est aussi toujours une occasion de communiquer avec tous les morts, même ceux qui n'ont pas été exhumés, comme les *kaapoan*, les ancêtres collectifs qui ont terminé leur transformation. Contrairement à de nombreuses sociétés de chasseurs (Ingold, Riches, et Woodburn 1988 ; Couderc et Sillander 2012), les morts des Ibaloy ne sont pas transformés en gibier ou en nourriture pour les vivants. Ils deviennent des êtres invisibles capables de voyager et d'échanger avec ces derniers.

Pour les anthropologues, les rites d'exhumation des Ibaloy sont un défi. Ils s'intègrent mal dans le concept de « double funérailles » introduit par Hertz. D'une part, ils peuvent être répétés indéfiniment. D'autre part, les morts continuent d'interagir avec les vivants qui, autrement, ne peuvent pas vivre une bonne vie. Les morts ressemblent aux vivants et les doublent à bien des égards. Bien qu'ils soient immatériels et invisibles, ils élèvent également des cochons, ont besoin

d'argent et continuent à consommer des ressources. Les vivants continuent à échanger avec eux. Les Ibaloy soulignent que pour vivre pleinement sa vie, il faut suivre les rituels funéraires dans les moindres détails et ne jamais tourner le dos aux morts. L'exhumation offre donc aux vivants une occasion idéale de montrer leur respect aux défunts. Dans le cas contraire, la maladie et la malchance viendront. Les morts peuvent même être violents envers les vivants :

I experienced one, I saw a spirit of a deceased person. I was in this side and he was on the other side. When we met at the center, he threw me down, that's why I have sore skin and I did not yet heal from that ... But the spirits of the deceased people who died long time ago are okay, because you would just see and meet them without them touching you (Lola Juana vol. 1, p. 71).

Selon le témoignage de Lola Juana, les morts les plus récents sont les plus violents, comme si leur comportement changeait au fur et à mesure de leur transformation, ayant de moins en moins besoin des vivants. Considérées dans une perspective plus large, ces pratiques d'exhumation semblent particulièrement présentes là où l'analogisme prédomine, comme si ces pratiques étaient, avec le cochon connecteur et la possession, des moyens de se relier aux autres, dans un contexte où tous les existants sont considérés comme des singularités possédant une intériorité, et pouvant être reliés entre eux par l'échange. Chez les Ibaloy, la vie et la mort ne sont pas seulement deux mondes opposés mais aussi deux mondes contigus où des relations très étroites sont établies dans la vie quotidienne et rituelle. Les défunts sont considérés comme ayant leur propre vie. Ils ne disparaissent jamais vraiment.

Après avoir fait circuler l'échange, les défunts, désormais possesseurs, deviennent un avec la terre de l'habitat où leur cadavre s'est décomposé. En se transformant, les morts nourrissent les vivants. Cet espace qui mélange les sépultures, la cour, les jardins et les mines constitue un dépôt collectif multigénérationnel. Chacun *kaapoan* devient, comme chez les Wayùu, anonyme, donc sans individualité, puisqu'il renvoie à une lignée impersonnelle et collective (Simon 2021 ; voir aussi Maaker 2006). Seul le nom de l'ancêtre fondateur qui a donné son nom au lieu et à ses descendants, est mémorisé.

Partie 4. Manger, boire, s'asseoir. L'habitat comme lieu d'hospitalité et de positionnement

Chapitre 11. Donner et recevoir l'hospitalité : des manières de boire et manger

Dans ce chapitre, j'explore les manières de boire et de manger au sein des échanges et des visites. Nous verrons comment au quotidien les aliments, les goûts, et les manières de boire et de manger informent sur les rapports entre humains, mais également avec les défunts. Comme G. Lacaze (2004, p. 34-35) l'a montré chez les Mongols, « les alentours de la 'table' correspondent, alors, à la sphère d'expression de la sociabilité par excellence, caractérisée par l'alimentation, les conversations et le respect des règles de bienséance ».

L'hospitalité commensale

C'est en visitant la maison de nombreuses personnes, et en les accueillant à mon tour à la maison des Tamang, donc par l'échange d'hospitalité, que j'ai pu prendre part en tant que participant aux échanges quotidiens. En marchant seul ou accompagné de Jazil ou de Gliseria, j'ai visité de nombreuses maisons, et ai été invité et accueilli quotidiennement à manger du porc et du riz, et boire du café et du gin. Les premières pages de mon carnet de terrain rassemblent de nombreuses expressions sur cette thématique. On peut y lire, « *kalejo mangan* » (« mangeons »), « *naagangak* » (« j'ai faim »), ou encore « *engan ak ni kay* » (« j'ai déjà mangé il y a peu »). Ce sont toutes des expressions utilisées en tant que visiteur ou hôte.

Lorsqu'ils ne sont pas dans leur jardin ou dans une mine, les Ibaloy passent une grande partie de leur temps libre à visiter à pied ou en voiture les membres de leur clan et leurs amis. Toutes les occasions sont bonnes pour circuler, et nul besoin d'annoncer son arrivée à l'avance. En faisant connaissance avec mes interlocuteurs, la plupart m'encouragent à visiter leur maison dès que j'en ai la possibilité. Jazil et Gliseria m'apprennent quelques phrases utiles à cet effet : « *ulop mo ak shi baley jo* » (« invite-moi dans votre maison »), et d'ajouter : « *no eg mo ap edopen ondaw ak ladta !* » (« si tu ne m'invites pas, je vais quand même venir ! »). Cette phrase humoristique traduit une notion fondamentale de la visite : nul ne saurait interdire l'entrée de sa maison à un visiteur. Dit autrement, tout visiteur est le bienvenu et en tout temps. Ces visites n'ont pas de limite, bien

que j'ai surpris Jazil plusieurs fois montrant discrètement son exaspération de la visite trop fréquente ou trop tardive d'une tante ou d'un oncle. L'hospitalité ne peut être refusée et le visiteur doit être bien traité. Les mauvais hôtes et les visiteurs qui profitent trop de la nourriture et de l'alcool sont regardés d'un mauvais œil. Les règles de la visite sont subtiles et contextuelles. Lolo Edward présente son fonctionnement général:

If there are visitors who come to our house, we must entertain them. We must cook for them and we must let them eat with us. That is what we did long before. For me, now that I have great-grandchildren, I need to prepare for them when they visit us. If there is no cooked rice, we need to cook some for them. If you have visitors, we feel that we are ashamed if they will be hungry when they visit us in our house (Lolo Edward vol. 2, p. 113).

L'hospitalité doit être donnée à tous les visiteurs. Être un mauvais hôte est inversement une source de honte. En outre, on ne visite pas une personne, mais une maison, une *baley*, ce qui met en valeur le groupe puisque cet espace est partagé par des *bobong*, les personnes qui partagent un même toit. Les visiteurs sont ainsi reçus par l'ensemble des individus présents. Lorsque nous souhaitons visiter une personne que nous connaissons peu, Jazil déclare simplement : « *ondaw kami shi baley jo* » (« nous viendrons dans votre maison »), soulignant l'aspect collectif plutôt qu'individuel d'une maison habitée par toute une famille. L'intention de visiter une demeure ou l'invitation à le faire ne saurait expirer. Pour les personnes avec lesquelles nous avons une relation plus familière, la visite n'a pas besoin d'être annoncée. La visite est même attendue de la part des amis, comme si on entretenait par ce mouvement la relation sociale –la circulation de biens et de personnes –, et signalait le partage d'une relation conviviale.

J'entends rarement les Ibaloy nommer ces « visites ». Lorsqu'ils le font, ils appellent cela *ekkad*, une « marche », ou encore une « visite de lieux », comme si l'objectif premier était moins de socialiser que de circuler dans l'espace. « *Man ekkad tayo* », « nous allons effectuer une marche », m'annonce Jazil tous les jours, ne mentionnant ni le « lieu d'arrivée » ni les « lieux de passage ». Ces deux derniers termes ne possèdent aucune traduction en nabaloy. Comme vu au chapitre 7, l'espace n'est constitué que de *kadan*, des lieux nommés où vivent des humains, et de *shontog*, des montagnes habitées par une foule d'esprits errants. Là où il n'y a pas de *baley*, de maison, on ne trouve que des non humains. La marche *ekkad* n'est donc faite que de *kadan* en *kadan*, là où il y a des maisons, si possible au bord des chemins où la marche à pied est facile, ou des routes où le

déplacement en véhicule est possible. Nous ne passons au travers des montagnes et de la forêt, là où il n'y a pas d'itinéraire tracé, qu'en dernier recours. Ces promenades en bord de route ou en forêt passent toujours par un village, et c'est l'occasion de visiter les amis.

Lorsqu'on rencontre quelqu'un, pour le saluer, on lui demande systématiquement : « *dapoan mo ?* », « d'où arrives-tu ? », ou plutôt, « quel est le dernier lieu que tu as occupé ? », suivi de l'interrogation « *dowan mo ?* », où vas-tu ? ». L'expression, « *toway nay anakan mo ?* », « d'où viens-tu », ou littéralement, « où es-tu devenu un enfant ? » est rarement utilisée. L'important, lorsque l'on croise quelqu'un, ce n'est pas de connaître son origine, mais plutôt de savoir quelle direction il a suivi, quel a été son dernier lieu occupé, et vers où il se dirige.

En règle générale, les visiteurs sont reçus par leur hôte du même genre. Les femmes demeurent à l'intérieur, et les hommes à l'extérieur de la maison. Hommes et femmes visitent principalement leurs pairs du même genre, ou de l'autre si au moins deux générations les séparent. Les Ibaloy font attention à l'âge et au sexe des personnes qu'ils visitent, car les rumeurs partent vite, qu'ils soient célibataires ou mariés. À cet égard, lorsque nous visitons un homme, j'ai remarqué que Jazil mentionne que nous passons plutôt pour voir un aîné ou une femme, ou elle justifie la visite par ma présence. Les jeunes hommes préfèrent rester à l'extérieur, mâcher de la noix d'arc et du bétel, fumer des cigarettes, et boire de l'alcool. Comme les hommes sont souvent dehors, ce sont surtout les femmes qui reçoivent et visitent le plus.

Pour expliquer l'opacité qui entoure les visites et ses règles implicites, une piste est celle du *kalon*, le mariage arrangé (cf. chapitre 6). Ce type de mariage était d'usage à la génération des parents de Jazil. Dans cette pratique, c'est la famille du futur époux qui visite « à l'improviste » la maison de la future épouse. Ils partagent du poulet, du café, et du gin. Ce sont les aînés qui préparent entre eux le mariage des enfants. Ils veillent qu'ils ne soient pas cousins et qu'ils aient des terres à hériter des parents. Le projet est fait à leur insu. Les marches *ekkad* et les visites « imprévues » qu'elles impliquent constituent peut-être une certaine continuité de ces visites en famille destinées à arranger un mariage. Ce n'est toutefois qu'une hypothèse.

Pendant le confinement généralisé de 2020, avec Jazil et ses amies, nous quittons Tekkong tous les matins pour faire du « jogging » en montagne et explorer, ce qui constitue une nouvelle forme de *ekkad*. Nous marchons plusieurs kilomètres à cet effet. Nous allons parfois près de Sabkil, cueillir des champignons, sur la montagne de Dopa, cueillir des goyaves et des feuilles de *ped-ped*, sorte

de tabac sauvage, ou longeons la route jusqu'au Arto's Store à Pedday, pour l'excellent café qu'on y trouve. Remarquons d'emblée que ces marches « sportives » mobilisent à chaque fois du comestible. À chaque sortie, nous nous arrêtons dans plusieurs maisons de notre itinéraire, profitant de l'occasion pour nous reposer et prendre une collation, ou cueillir des baies, des fruits ou des champignons.



Figure 129. Visite chez le *kagawad* Liwan. Pitdawan, mars 2020.

Sur la figure 129, en compagnie de Jazil et de Gliseria nous nous arrêtons dans la maison du *kagawad* Liwan. Entouré d'une forêt de plantes cultivées par ses enfants, il nous sert du café, du lait, et des biscuits.

Au quotidien, je marche pour visiter des membres de la famille de Jazil, des oncles, des tantes, des grands-parents, des cousins, des amis, des voisins. Souvent, nous visitons une maison sans autre objectif que de prendre des nouvelles et de discuter. Ces arrêts sont bien souvent imprévus ou alors, nous feignons de passer par hasard. Les marches *ekkad* et les visites qui s'en suivent doivent ainsi comporter une certaine spontanéité, même lorsqu'elles sont prévues. En nous voyant passer dans un autre village, les voisins nous interpellent fréquemment : « *dowan jo?* » (« où allez-vous ? ») — « *ondaw kami shi baley Lola Victoria* » (« nous allons à la maison de Lola Victoria ») — « *kala man kape* » (« venez prendre le café ! »). C'est une invitation difficile à refuser sans bonne excuse pour ne pas choquer la l'hospitalité de ces hôtes — d'interrompre le cycle d'échanges qu'ils nous proposent de renouer. La formule pour décliner poliment est de dire : « *on dabas kami bengat* » (« nous ne faisons que passer »), ce qui sous-entend que nous ne nous arrêterons chez personne. Si nous souhaitons nous arrêter dans une maison, nous refusons d'abord poliment l'invitation, prétextant que nous devons aller quelque part. Après une succession de deux ou trois invitations insistantes, nous pouvons accepter et entrer dans la demeure. Il est ainsi important de faire comme si nous n'avions pas prévu de nous arrêter.

Visiter est une action quotidienne qu'on effectue généralement à deux ou plus. Gliseria me demande par exemple fréquemment : « *kait mo ak* » (« accompagne-moi ») pour rendre visite à quelqu'un dans un autre lieu. On retrouve ici la notion de paire, essentielle à toute circulation et échange. Une visite dure généralement une heure, mais une marche *ekkad* s'étire souvent sur une bonne partie de la journée. Nous apportons presque toujours un cadeau, que ce soit du pain, un petit sac de légumes ou de fruits du jardin, du café, des sucreries, du miel, du chocolat, du tabac, du sucre, des plantes décoratives, des graines et semences du jardin, etc. Tout est bon à donner. Pour bien planifier la journée, il est utile de prévoir ou d'imaginer des arrêts additionnels dans d'autres maisons en apportant des biens en plus. Lorsque nous visitons une maison (que ce soit prévu ou non) en arrivant les mains vides, Jazil s'excuse et promet de repasser bientôt (pour donner). Lorsque nous entrons dans leur maison, les hôtes nous invitent à nous asseoir et à prendre du café et une collation, ce que nous répétons à chaque visite. Les discussions portent sur des sujets divers et suscitant des émotions fortes, que ce soit à propos de drames, d'accidents, de maladies et de décès, que d'allégresse et de joie, de mariages et de nouvelles naissances. Les meilleures histoires sont celles qui font rire. Ces dialogues viennent avec leur lot d'invitations aux rituels, soit à venir participer et échanger à ces activités collectives. Ces sommations sont loin d'être formelles ou

même prononcées.¹¹¹ Ainsi, en annonçant une nouvelle, on fait savoir aux autres qu'un rituel aura lieu, et on s'attend à ce qu'ils se présentent. Nous repartons de ces visites avec un petit sac de fruits ou de légumes du jardin de nos hôtes, ou de tout autre objet que ces derniers ont jugé approprié de nous offrir.

À Tekkong, lorsqu'on aperçoit un ami ou un proche, nous sommes également dans l'obligation d'appeler ces visiteurs inattendus à entrer dans la maison, en leur proposant le café et le couvert, ou encore de l'alcool. On les invite de cette façon : « *kala man kape !* », « viens prendre le café ! », ou encore « *kala mangan !* », « viens manger ! ». Si un ami ou un membre du clan passe au moment du repas, il est systématiquement invité à se joindre par cette formule : « *mangaan* », « mangeons ». La plupart du temps, pour apparaître comme de bons visiteurs, ces passants refusent poliment le repas, prétextant qu'ils ont déjà mangé. Ils acceptent toutefois volontiers un café et une collation.



Figure 130. Visite chez Lola Puga, avec Gliseria. Piket, février 2020.

¹¹¹ On peut toutefois mentionner une exception, celle du mariage pour lequel les fiancés, influencés par les réseaux sociaux et la culture américaine, produisent souvent des cartes d'invitation (cf. chapitre 6).

Sur la figure 130 ci-haut, accompagnant Gliseria au hameau de Des-oc, près de Anteg-in, nous avons visité Lola Morena Puga pour lui remettre une copie du volume 9 dans lequel elle a participé. En arrivant devant sa maison, elle nous invite immédiatement à entrer et nous asseoir pour prendre le café avec ses sœurs et sa voisine. Elles ont préparé du café régional, le *barako*, un type de café Arabica.¹¹² Le café *barako* est la boisson de l'hospitalité par excellence, et une fois invité à l'intérieur de la maison, chacun est libre de se servir. Après avoir échangé des nouvelles et épuisé les récits de nos anecdotes récentes les plus drôles, nous prenons congé de nos hôtes, en repartant avec un sac de fruits de la passion de leur jardin (voir figure 131).



Figure 131. Sac de fruits de la passion (*masap*). Shinayngan, mars 2020.

¹¹² Selon le gouverneur américain de Benguet William Pack (1909-1912), le café aurait été introduit aux Philippines par les Espagnols en 1875. Malgré une forte résistance des Igorot qui allèrent jusqu'à verser de l'eau bouillante pour en tuer les plants, c'est à Kabayan que le chef ibaloy Camising, connu pour sa richesse et ses habilités guerrières, vu l'opportunité financière que représentait cette plante. Il fut l'un des pionniers autochtones à cultiver le café (Pack 1905, p. 84-86).

Parfois les hôtes n'ont pas de café à offrir. Dans ce cas, du café en poudre Nestlé est employé (figure 132).



Figure 132. Café en poudre Nestlé servi lors d'une visite. Shinayngan, mars 2020.

Les multiples arrêts dans différentes maisons font que nous revenons le plus souvent de nos journées avec plus de produits qu'à l'aller. De ce point de vue, les Ibaloy sont accueillants et généreux, et les hôtes, en particulier, donnent plus que les visiteurs. On retrouve ici une des caractéristiques du rapport asymétrique : redonner plus ou moins mais jamais autant, et/ou s'endetter pour assurer la continuité de l'échange (et aussi distinguer les statuts entre les familles). Pour entrer en relation avec d'autres, il est nécessaire de parcourir l'espace, de se déplacer, de visiter des maisons, de s'arrêter dans plusieurs lieux. L'objectif recherché n'est pas tant de donner ou de rendre des biens, mais plutôt de faire circuler son corps sous plusieurs toits pour réactiver constamment son cercle d'échange avec les autres. L'importance de la visite en personne est ainsi primordiale. Aux rituels des autres, il faut qu'au moins un membre de chaque maison se présente au nom de sa famille. Aux funérailles, des représentants de toutes les maisons affluent pour apporter

l'*opo* de ceux qui n'ont pas pu venir (chapitre 9). Il s'agit également d'une circulation de la parole. À Loacan, la parole est marquée dans les salutations et les discussions faites dans le cadre des visites, et en particulier lors de la commensalité, inextricable de l'hospitalité, lors de laquelle les défunts sont conviés pour partager nourriture et alcool. Dans les rituels, cette parole est activée de manière encore plus évidente puisque les gestes (mises à mort de cochons, offrandes, danses, partages de nourriture et de boisson) s'adressent directement aux défunts. Le *mambonong* ou les aînés qui s'expriment jouent des rôles essentiels dans ces circulations de paroles puisqu'ils prononcent les *bonong* et les *mad-mad* nécessaires pour communiquer et rendre les actions des humains efficaces.

En somme, la visite est centrale dans le maintien des relations sociales, et les Ibaloy veillent à se déplacer fréquemment dans les maisons des uns et des autres pour entretenir de bons rapports. Chacun offre à tour de rôle l'hospitalité : son toit et les produits de son jardin, du riz, de la viande, du gin et du café. À cet égard, le partage d'un peu de nourriture et de boisson, ainsi que la circulation de paroles s'avèrent être les meilleurs gestes d'échanges. Ici, ils ne s'adressent pas aux défunts, mais à tout le réseau social et de parenté d'une maison. Les humains sont attachés à leur habitat, et s'ils demeurent par là dans une certaine immobilité, c'est par les échanges entre humains et la pratique de la visite qu'ils bougent et font circuler les produits de leurs champs, demeurent liés aux autres dans des rapports asymétriques.

Le repas au quotidien et les manières de table

Le repas est pris de manière fort différente en fonction du lieu et des circonstances. Loin des régimes alimentaires pour maigrir et de la doxa des trois repas par jour pour être en bonne santé qu'inculquent les médecins naturalistes, les Ibaloy pratiquent d'autres manières de manger, pour d'autres raisons, cultivant un corps sain différemment. Malgré leur activité physique importante à flanc de montagne dans les mines et les jardins, les Ibaloy ont des traits plus ronds que la moyenne aux Philippines. Ces formes dont ils sont fiers sont dues à leur consommation importante de viande et de gras, de riz et d'alcool. Lorsqu'ils ont faim, ils mangent bien et ne se privent pas. Les restes ne sont jamais gaspillés et s'ils ne sont pas réservés pour plus tard ils sont donnés aux animaux

domestiques. Manger à sa faim n'est toutefois pas se gaver, et les Ibaloy s'amuse à qualifier les goinfres de *pingit*, une personne qui a un désir et un appétit trop prononcé pour la viande. Pendant le repas rituel ou à la maison les Ibaloy parlent très peu, comme s'il y avait là une importance à marquer l'interruption de la parole pendant la commensalité.



Figure 133. Repas ibaloy au quotidien. Tekkong, mars 2020.

À Loacan, le mot *pangan* est utilisé de façon générique pour désigner un repas, peu importe l'heure de la journée. Pas de déjeuner, de souper, ou de dîner. J'ai pu l'observer quotidiennement : les Tamang mangent quand ils ont faim. Lola Agustina déplore qu'aujourd'hui les Ibaloy mangent souvent seuls. Elle relate l'importance de s'asseoir ensemble pour manger :

In the past, families would sit together when they ate and it was good. It is different these days because family members sit in different places when they eat, especially now that we have televisions. If we did not sit together, it was like the food was not good (Lola Agustina vol. 1, p. 84).

Le repas est également employé pour résoudre un conflit. Les aînés assoient les partis opposés, et ils doivent partager de l'alcool et du porc. Si l'un d'eux a insulté ou frappé l'autre, il doit faire les rituels du *selshi* et du *dawit* (offrir un cochon ou une poule) afin de rétablir l'ordre. Ces rituels sont également faits après un accident pour rappeler la *karashowa* de la personne et qu'elle ne soit pas affectée par le trouble. Les gestes mobilisent à la fois le don du repas et le partage de la commensalité pour réparer le lien social.

Un repas contient du riz et de la viande bouillie ou du poisson. Le *demshang* est un en-cas de viande consommé grillé ou fumé et sans riz, précédant le repas ou le suivant, et servi avec de l'alcool. La *meryenda* (de l'espagnol *merenda*, *merienda*) est une collation de fruits, de pain, ou de patate douce, pris entre les repas avec du café. Les repas à la maison sont la plupart du temps pris seul, chacun mangeant lorsqu'il a faim. À l'intérieur des maisons, la nourriture est exclusivement préparée par les femmes. Le riz est cuit à l'aube et gardé tiède toute la journée. La viande et les légumes sont cuits ou réchauffés, et se mangent chauds, tièdes, ou froids. La cuisine (*doto / mandoto*) est simple et seuls quelques condiments sont ajoutés. Du sel et du poivre, ainsi que des oignons et de l'ail relèvent le goût de la viande et des plats. Des sauces de soja et de poisson, ainsi que du gras de bœuf ou du beurre sont utilisés pour apprêter les légumes.

À chaque repas, qu'il soit pris en groupe dans le cadre d'un rituel, ou pris seul à la maison, la nourriture est partagée avec les défunts. Avant de s'attabler, il convient de les appeler à voix haute : « *kalejo mangan* » (« allons manger »). Si des ustensiles ou de la vaisselle tombent, c'est parce qu'on a oublié de les inviter, et il est impératif de prononcer cette formule immédiatement. Autrement, les *kedaring* peuvent se mettre en colère et provoquer la malchance et la maladie. Lola Vencina raconte sa propre expérience et comment elle a appris cette règle :

If you do not invite them, they might ask something from you in the future. Before, when my mother remarried, our house was small and made out of rusted galvanized metal sheet. There was a dog waiting at the doorway and my stepfather threw the bones towards the dog. He thought that there was no one at the door, especially the spirits of deceased but there were *kedaring*, spirit of deceased, waiting for us to invite them to eat with us if we would say, "Come, let us all eat." One day, the spirit of deceased possessed someone when we ate meat and said, "We are waiting for you to invite us to eat with you but you did not call us. We are just at your doorway. You even throw us stones." That is why we always say, "Come,

let us all eat together.” I was wondering why my stepfather was like that before. He was supposed to just put the bones on the floor so that we could just throw it after eating. Instead, he kept on throwing it outside, so the spirits of deceased spoke like that. It is important for us to always say, “Come, let us all eat together.” We have to say it before we eat and even when we drink coffee, we have to say, “Come, let us drink coffee together. We also have bread” (Lola Vencina vol. 8, p. 43).

Ce témoignage montre l’importance de s’adresser aux défunts à voix haute et de les inviter à table, afin de partager toute commensalité avec eux. Si une personne entre dans la maison au moment du repas, il faut également la convier à table par la même formule. Les morts se repaissent de la *karashowa*, de l’intériorité des aliments et des offrandes. Ce processus est possible grâce à la *dowag*, la vapeur des aliments qui cuisent, les transformant en une substance comestible pour les morts (Lolo Nardo vol. 3, p. 159). Les Ibaloy disent que les offrandes qui ne peuvent être cuisinées, comme l’argent et les vêtements, sont apportées sur le dos du cochon qui est mis à mort.

L’alcool n’accompagne jamais le repas quotidien. Les Ibaloy boivent donc de l’eau à table. Pour aider à la digestion, ils consomment des infusions de gingembre. Pour se réchauffer et énergiser leur corps, ils boivent du café ou fument des cigarettes et des feuilles de *ped-ped*, une plante qui ressemble au tabac, et mâchent de la noix d’arec mélangée avec de la chaux et enrobée d’une feuille de bétel. L’alcool est consommé dans les temps rituels et dans les *adibay*, ces sessions d’enivrement accompagnées d’en-cas, comme nous le verrons plus loin.

Les aliments de base

D’autres termes sont utilisés pour décrire les types de repas. *Kespag* est un repas composé que de riz, et *pintang* un repas fait d’aliments de base, soit du riz, du taro ou de la patate douce, et sans viande ni légume. Les légumes (*nateng*) n’intéressent pas beaucoup les Ibaloy, car d’une part ils sont associés à un statut social de pauvreté,¹¹³ et d’autre part ils sont secondaires dans la mesure où

¹¹³ Cette idée reçue qui est partagée avec l’ensemble des populations de l’archipel, tient probablement de l’influence des Espagnols. On la retrouve dans les anciennes colonies de l’Espagne dans les Amériques et en Afrique, mais également un peu partout dans le monde (cf. Earle 2012).

c'est le riz et la viande qui constituent les éléments principaux d'un repas. En plus d'octroyer de la satiété, ces deux aliments sont particulièrement appréciés pour leur goût, leurs propriétés saines, et les valeurs de chance et de protection qu'ils véhiculent.

Le riz, le taro, et la patate douce

Dans leur univers culinaire, mais également rituel et ordinaire, le riz possède de multiples utilisations. Fermenté pour être transformé en alcool, le *tapey* est utilisé comme boisson pour communiquer avec les défunts. Bouilli à la casserole, le riz est consommé à tous les repas, y compris pendant les rituels. Sans riz (*inepoy*), il n'y a pas de repas. Le mot *sira* désigne ainsi tous les aliments qui accompagnent le riz, comme si le repas pouvait être divisé en ces deux catégories.

Les aînés se souviennent que leurs propres parents cultivaient et consommaient de nombreuses variétés de riz comme le *bayag* ou le *batalinaw* (de couleur violette). Aujourd'hui, les Ibaloy consomment surtout deux types de riz. Le *kintoman* englobe plusieurs variétés de riz rouge au grain long et parfumé. Il est planté en janvier et récolté en juillet. C'est un riz sain et très apprécié dans la préparation de l'alcool, car son grain ne se dissout pas facilement et apporte un goût sucré. C'est également le riz préféré des défunts qui ont l'habitude de le consommer depuis de nombreuses générations. Le *talon* est un type de riz blanc comportant de nombreuses variétés. Il est planté de juillet à août et récolté de décembre à janvier. Les grains et les plants sont plus petits et nécessitent donc moins de travail que la culture du *kintoman*. Il requiert cependant plus d'eau et est ainsi plus dépendant des sources et des infrastructures d'irrigation. Il est aussi utilisé dans la préparation de l'alcool. D'autres riz blancs peu dispendieux se retrouvent aujourd'hui massivement accessibles dans les étals des marchés et sont consommés au repas, mais ne sont pas employés dans la confection d'alcool. Les Ibaloy portent une attention méticuleuse pour ne pas gaspiller le riz, pour ne pas perdre ne serait-ce qu'un seul grain, comme si cet aliment était une sorte de richesse devant être manipulée avec précaution. Le riz n'est cependant pas utilisé comme une valeur d'échange, comme c'est le cas chez les Ifugao (Mettra 2020, 2022) ; à Loacan c'est plutôt la viande de porc et l'argent qui jouent ce rôle.

Selon Lolo Melanio (vol. 3, p. 157-158), le riz vient des *mandebbas*. Il a été volé par une *karashowa* humaine. Le mythe raconte qu'une *karashowa* humaine est capturée par des *mandebbas* et

enfermée dans un grenier à riz, en attendant d'être dévorée. Elle cache quelques grains dans ses oreilles et son urètre, et elle est finalement relâchée car elle est considérée trop maigre par ces esprits chasseurs qui veulent qu'elle grossisse avant de la manger. La *karashowa* rapporte ces grains et les plantent dans son jardin, ce qui explique l'origine du riz.

La feuille de taro (*pising*) et son tubercule (*aba*) sont cuits à feu vif ou bouillis, et mangés fréquemment avec le riz. Les aînés consommaient dans leur jeunesse le taro comme un aliment de base, à une époque où le riz n'était pas aussi accessible. Son tubercule doit être soigneusement préparé par des femmes expérimentées ; autrement sa composition est toxique et provoque une irritation à la gorge. La feuille de taro est utilisée dans les rituels comme réceptacle et filet, capable de récolter les bénédictions des morts et des divinités, ainsi que de récupérer les *karashowa* des vivants s'étant égarées pendant le rituel. Par son utilité rituelle et alimentaire, mais aussi, car c'est une plante qui est facile à cultiver, on retrouve beaucoup de taros dans les jardins des Ibaloy.

La patate douce (*dokto*),¹¹⁴ icône de l'alimentation ibaloy, est réservée pour le casse-croûte entre les repas. Bien que les Ibaloy consomment beaucoup plus de riz, la patate douce occupe une position unique dans les discours. Manger la patate douce c'est affirmer son identité ibaloy. Si on ne compte pas la viande, c'est leur aliment préféré. Il fournit la santé et le bien-être et contribue au développement des enfants pour qu'ils deviennent « forts ». Mes interlocuteurs soulignent son goût sucré douceâtre et délicieux, ainsi que la satiété qu'il procure. Sa consommation rappelle la vertu de la simplicité dont les Ibaloy sont fiers. C'est un aliment qu'on peut cultiver n'importe où et consommer en cas de famine, contrairement au riz qui est plus vulnérable aux intempéries et aléas de l'agriculture. Pendant l'occupation japonaise, suite à des hivers froids ou à des typhons particulièrement destructeurs, les aînés se souviennent de leurs diètes à la patate douce, rappelant régulièrement aux plus jeunes qu'ils ont appris à se nourrir exclusivement de ce tubercule dans les temps les plus durs. Selon les témoignages d'aînés interviewés dans les volumes 1, 8, et 9, le régime alimentaire il y a quarante ou cinquante ans était beaucoup moins diversifié qu'aujourd'hui. Le riz était consommé de manière occasionnelle, tandis que la patate douce constituait l'aliment de base. À cet égard, les Ibaloy réfèrent même à ce tubercule comme étant « le riz du passé ». Les aînés soulignent qu'en raison de leur régime, leurs propres ancêtres vivaient plus longtemps que les générations contemporaines qui comptent un plus grand nombre de mortalité avant soixante ans,

¹¹⁴ Les Ibaloy cultivent jusqu'à 12 variétés de patates douces.

en raison de maladies et de complications qui n'existaient pas avant (insuffisance rénale, hypertension artérielle, crise cardiaque, divers types de cancers et de diabètes, etc.).

Les Ibaloy mangent parfois le riz et les légumes avec des ustensiles, surtout en présence de non autochtones, en prenant de la main gauche la fourchette qui sert à pousser le riz dans la cuillère tenue de la droite. Ils préfèrent cependant prendre leur repas à mains nues, ce qui facilite la manipulation de la viande qui est découpée à la machette en gros morceaux, et permet de graisser leur peau. Une fois l'os blanc dénué de viande, il est cassé avec les dents, ou percé avec un couteau, et la moelle est aspirée avec la bouche. Le riz est saisi dans la paume de la main ouverte et tenue de l'index à l'auriculaire collés ensemble, et du pouce, poussée vers l'extrémité des doigts vers la bouche. En rituel, l'utilisation des mains nues est préférable, car c'est aussi la manière dont les défunts mangent.

La viande, le sang, et le gras

Les Ibaloy ont pour la viande (*apag*) un appétit insatiable. À titre d'anecdote, au début de mon séjour, en prenant un petit-déjeuner copieux composé de pain, de saucisses et de jambon industriel, de riz, de tomates, de chayottes et de taros, Jazil s'excuse : « I am sorry, there is no meat ». Devant ma stupéfaction, elle m'explique qu'elle ne considère pas la viande transformée et achetée au supermarché comme de l'*apag*, de la viande. Celle-ci doit venir de cochon abattu par des Ibaloy ou des bouchers, généralement dans le cadre d'un rituel.

Ce goût de la viande est cultivé dès la naissance. Les femmes enceintes doivent ainsi manger du bouillon de porc avec du gingembre les trois ou quatre premiers mois après l'accouchement. Pendant cette période, les légumes sont prohibés. Le porc est la viande la plus consommée et la plus estimée des Ibaloy qui en mangent autant qu'ils le peuvent. C'est également la viande préférée des *kedaring*. Rappelons ici que le cochon n'est mis à mort que dans le cadre rituel.¹¹⁵ Hors de ce contexte, la viande est achetée régulièrement au marché pour être cuisinée en petite portion. Lorsqu'un animal est abattu et cuisiné sur place, il y a lieu à un festin (*kikan*). La viande y est servie en abondance et est synonyme de chance. Dans l'assiette, cette chair est associée à un repas

¹¹⁵ Les Ibaloy passent une grande partie de leur temps à circuler dans les rituels des autres, et jouissent ainsi presque quotidiennement de viande de porc. Il arrive toutefois qu'ils abattent un porc pour une fête, bien que ces événements festifs soient presque systématiquement accompagnés d'au moins un rituel.

consistant et savoureux, à l'opulence, et possède des propriétés rares puisqu'elle véhicule les dons des morts. Lorsqu'elle provient d'un animal abattu pour un rituel, soit offerte aux défunts, la viande obtient un statut à part qui la différencie de la viande achetée au marché. On lui attribue des vertus protectrices et bénéfiques. Lola Tarcela (vol. 4, p. 20) recommande aux femmes enceintes de consommer de la viande de porc pour que l'enfant soit « normal », à l'instar de la viande de poulet qui, par analogie – les poules déféquant n'importe où –, risque de donner la diarrhée au nouveau-né. Le gras est le goût de la viande que les Ibaloy préfèrent. Il protège le corps et contribue à le rendre sain. Le sang cru ou cuit véhicule les dons des défunts. Il jaillit de la plaie de la mise à mort, éclaboussant les humains et le sol, et doit être couvert d'un tapis *sap-sap* afin que les chiens n'obtiennent pas la chance à la place des humains. La viande consommée, comme le sang, permet aux mangeurs d'incorporer la chance des morts.

Les Ibaloy distinguent les animaux « natifs » plus petits et délicieux, des bêtes étrangères moins chères, plus grosses, et moins bonnes à manger. Pour les rituels, il est obligatoire d'utiliser des animaux natifs, si possible des bêtes élevées par un des *bobong* qui participe. Seuls les petits chiens locaux sont mangés, les autres sont considérés impropres à la consommation. Ils sont rôtis dans les rituels ou à l'occasion des *adibay* lorsqu'une bête est malade ou a été victime d'un accident. La chair de chien est particulièrement appréciée des hommes qui ne doivent pas en abuser pour éviter l'hypertension artérielle. Les poules sont mises à mort à des fins rituelles, mais également lorsque des invités sont présents, ce qui témoigne d'une excellente hospitalité.

Le porc et le poulet sont bouillis avec de l'eau, du sel et du poivre. Le poulet se mange en soupe avec de la chayote. Le porc se mange en cubes avec le riz, ou encore en soupe avec des légumes lorsqu'il est séché. Le foie, le cœur et des morceaux de gras sont grillés au-dessus du feu. Ces morceaux de viande sont assaisonnés en les trempant dans du vinaigre et du chili. Les os (*pokel*) sont rongés jusqu'à la moelle (*otek*), avant d'être jetés aux chiens, sauf pour les crânes qui sont conservés et suspendus en-dessous du toit des maisons. Lors de fêtes non rituelles, comme lors d'un anniversaire, le porc est rôti sur une broche en métal au-dessus d'un feu, façon *lechon*, de manière à rôtir sa peau. Lorsqu'ils achètent de la viande de porc, les Ibaloy la cuisinent façon *adobo* au soja et au poivre, ou simplement bouillie. Ils préparent également une soupe aux tripes appelée *papaitang*, très appréciée au lendemain d'une grande consommation d'alcool. Le riz est mélangé dans l'assiette avec les autres aliments. La viande de bœuf est plus rarement consommée,

notamment en raison de son coût plus élevé. Le poisson acheté au marché est mangé quotidiennement, bouilli en soupe acidulée *sinigang*, grillé à feu vif, ou frit à l'huile. Les Ibaloy préfèrent les petits poissons de rivière qui ont beaucoup d'arrêtes et plus de goût.

Les goûts

Les Ibaloy recherchent les goûts les plus appréciés des défunts avec qui ils partagent chaque repas. De manière générale, ils n'aiment pas les goûts trop prononcés, limitant ainsi le nombre de condiments et d'épices qu'ils emploient pour cuisiner.

Le *mamis*, le goût sucré, se retrouve principalement en *meryenda* et se combine avec le café *barako* au goût fumé et corsé. Il peut s'agir d'une patate douce, d'un fruit bien mûr, ou encore de pain avec de la confiture ou du miel. On retrouve aussi ce goût sucré dans l'alcool de riz que les Ibaloy produisent. Ils boivent également des bières aromatisées, ou encore des alcools de baies. Les fruits qu'ils récoltent dans la forêt ou leur jardin doivent être mûrs et bien sucrés pour être consommés ; s'ils ne le sont pas, ils sont recrachés pour leur goût *pait*, soit aigre, acide, ou amer. L'amertume du gin doit être immédiatement neutralisée par le goût inverse qui est celui basique de l'eau. Lorsque je bois du gin et je m'abstiens de boire de l'eau, mes compagnons manifestent leur étonnement, ayant peine à imaginer que l'arrière-goût amer du gin soit tolérable en bouche. Le terme de *pait* sous la forme *empait*, désigne la haine et l'animosité pour quelqu'un. Les goûts qui relèvent du *pait* sont ainsi abhorrés. Le *mamis*, le sucré, est aussi employé pour nommer un aliment ou un plat délicieux. Pendant mon terrain, j'ai cuisiné de nombreuses fois pour les Tamang. Essayant de faire découvrir de nouveaux goûts à mes hôtes, j'ai eu plusieurs surprises. Par exemple, en préparant un guacamole (purée d'avocat, oignon, citron, sel, piment), j'ai transformé le goût légèrement sucré de l'avocat, d'habitude consommé entier ou avec du lait condensé très sucré, en un plat salé et légèrement acidulé. Voyant le regard horrifié de Gliseria et des enfants qui s'éloignèrent rapidement, seule Jazil eut l'audace d'essayer l'étrange plat.

Les aliments doivent goûter le riz, la viande, le gras, et le salé. Le riz doit conserver son goût légèrement sucré et sa fragrance, et être mélangé à de la viande bouillie et du gras avec un peu de sel, afin d'obtenir le goût du gras (*sep-it*) typique du porc. Le sang cuit dans les boyaux est mélangé à du gras, et parfois aussi à de la cervelle et des échalotes pour relever le goût. Les légumes qui

présentent un goût amer (melon amer, choux, salade, aubergine, poivron, etc.), acidulé (tomate), ou sucré (carotte, pomme de terre, courges, etc.), sont salés. Ce qui n'a pas beaucoup de goût (haricot, chayote, champignons, etc.) est appelé *tamnay*, *tangki* ou *damsis*, des mots qui réfèrent à un aliment qui n'est pas assez salé ou sucré. Ce qui est trop salé est appelé *maasin*. Avec la viande grillée, pour éveiller l'appétit et d'autres sens gustatifs, les Ibaloy ajoutent le goût du piquant, le *malas*, en mélangeant du vinaigre et des piments forts. Le gingembre, aussi piquant, est infusé pour aider la digestion. En somme, ce sont les goûts sucrés et salés qui sont les plus marqués et préférés. Les autres goûts, lorsqu'ils sont trop forts, sont diminués par l'ajout de condiments ou de méthodes de cuisson pour les rapprocher de ces deux pôles gustatifs.

Les manières de boire

Si pendant le repas, qu'ils prennent seuls ou en groupe, les Ibaloy ne consomment pas d'alcool, lorsqu'ils reçoivent des amis, lors des *adibay* ou des *drinking session*, dans ces moments occasionnels, festifs ou rituels, l'alcool coule à flots. Ils boivent (*inom*) du *tapey*, soit de l'alcool de riz, du gin, et de la bière. Dans le dictionnaire *Ibaloy*, le mot *adibay* se traduit par l'action de « visiter avec » ou encore de « tenir compagnie à » quelqu'un, et renvoie à la pratique des visites de maisons faites au cours des marches *ekkad*. Ces termes sont employés pour désigner les moments festifs en cercle et en groupe autour d'alcool. La constitution d'un *adibay* et de son groupe de buveurs, les « *maninom* », est généralement spontanée, à l'image de la marche *ekkad* qui se transforme en des visites imprévues de plusieurs maisons. Ces rassemblements qui réunissent entre trois à douze personnes environ, se produisent le plus souvent après qu'au moins un d'entre eux ait reçu une importante somme d'argent, après avoir vendu de l'or, des récoltes, ou touché son salaire par exemple. Dans ce cas, ces personnes qui se considèrent alors chanceuses et honorées par les défunts puisqu'elles ont récemment fait fortune, redistribuent leur argent — partagent et donc mettent en circulation leurs gains — en achetant une grande quantité de bouteilles de gin et de nourriture. Comme pour les rituels, ces groupes sont ouverts à tous, et on ne peut pas en interdire l'accès à d'autres personnes. Seule une minorité qui possède de l'argent paie pour les dépenses d'un *adibay*. Parfois, ce sont toujours les mêmes personnes qui achètent l'alcool, car elles sont plus riches et plus chanceuses. C'est le cas de Jerson Tamang, le père de Jazil, qui en tant que chef de

la mine paie la tournée à ses équipes à chaque fois qu'il vend son or (chapitre 4). Entre amis, ce déséquilibre des cotisations est accepté et ceux qui ne peuvent pas contribuer ne se considèrent pas endettés pour autant vis-à-vis des autres. Cette inégalité va de paire avec le statut socioéconomique de chaque famille. La chance et la richesse peuvent se perdre, et pour être perpétuées par les défunts ces derniers attendent des vivants qu'ils soient généreux et redistribuent. Il arrive que certains ne veuillent pas partager de manière trop ouverte, et que le groupe se cache pour limiter l'arrivée des buveurs non désirés qui jouiraient gratuitement de l'alcool et de la nourriture. Quand ils ne travaillent pas, de nombreux hommes errent avec nonchalance dans les villages, un comportement qui est appelé *bolakbol*,¹¹⁶ ou encore « stand-by », soit « en attente ». Ils attendent à l'affût de tout bruit qu'un *adibay* se mette en place et que des personnes ouvrent une bouteille de gin, afin de pouvoir se joindre et boire gratuitement. Dans ces moments, la consommation de noix d'arc, de chaux et de feuilles de bétel, ainsi que de cigarettes, est importante. Ces intoxicants sont plus chers, mais peuvent être consommés seuls, à l'inverse du gin qui n'est bu qu'en groupe. Les *bolakbol* passent une grande partie de leur temps à consommer, ou à attendre la consommation. Ces personnes sont de tout âge, avec ou sans travail. Les femmes ne flânent pas de cette façon. Si les jeunes hommes se réunissent en groupe dehors, les jeunes femmes visitent les maisons des uns et des autres.

¹¹⁶ Ce terme serait un anglicisme de « black ball », faisant référence à un exclu ou une personne ostracisée. À Loacan, il est aussi utilisé pour désigner des personnes au comportement « parasite », qui ne travaillent pas et passent leur temps à errer et s'alcooliser dans les maisons des autres.



Figure 134. Les *bolakbol*, de jeunes hommes qui attendent l'ouverture d'un *adibay*.



Figure 135. Équipe de mineurs regroupés autour de gin et d'en-cas de porc. Tekkong, avril 2020.

À la figure 135, on peut voir l'équipe de mineurs de Jerson Tamang, en plein *adibay* dans la cour de sa maison. Ils sont assis en cercle autour d'une bouteille de gin et de *demshang* de gras de porc. Chacun se lève à tour de rôle pour boire et manger. Le nombre de bouteilles disponibles ce jour-là est limité, car, n'ayant pas encore vendu leur or, personne n'a les moyens d'en acheter beaucoup. L'ambiance du jour est détendue, chacun sachant qu'il ne pourra pas s'enivrer complètement. Le groupe est un peu en retrait, derrière la maison, et sous le toit du garage. Ils font attention à ne pas être trop bruyants pour éviter que d'autres buveurs viennent consommer leur précieux alcool. Il s'agit ici d'une contradiction dans le système où normalement tout doit être partagé et, la richesse redistribuée au plus grand nombre. On voit bien ici que les règles ne peuvent être essentialisées, et qu'elles font souvent l'objet d'exceptions.

L'alcool est consommé de manière collective, et une seule bouteille par cercle est ouverte à la fois. Comme pour les *bobong* qui forment un genre de cercle autour des offrandes et de la nourriture en rituel, en *adibay*, les buveurs sont assis en rond ou se tiennent debout autour de l'alcool qu'ils consomment. Cette forme géométrique appelle à l'intimité et également au partage, des valeurs fondamentales de l'hospitalité. Car comme la préparation du repas distingue l'hôte qui accueille, cuisine et sert l'invité, dans les *adibay*, il y a celui ou ceux qui paient, et les autres qui consomment gratuitement. Ainsi à tout cercle son asymétrie. À la différence des rituels qui distinguent les *bobong* assis auprès des offrandes et excluent les convives qui se tiennent un peu plus loin, dans les *adibay* les alcoolisés sont tous situés dans le même cercle.

En plus de constituer la boisson de l'hospitalité par excellence, l'alcool était employé dans le passé pour le *kalon*, le mariage arrangé. La ruse des aînés consistait à offrir un verre de gin aux deux jeunes gens, généralement insouciant de l'enjeu, et s'ils le buvaient, le groupe considérait qu'ils acceptaient le mariage. L'acte de boire exprime la volonté de créer du social. De plus, alors que le repas est marqué par une réduction importante de la parole – personne ou presque ne parle –, la consommation d'alcool et d'en-cas entraîne exactement l'inverse, et c'est pendant ces moments que les humains sont les plus bruyants, parlant plus fort, plus vite, riant, racontant des histoires. De manière analogue, lorsque les Ibaloy visent une maison, les discussions et les potins sont exprimés, café et snack à la main.



Figure 136. Table de consommation. Gin, eau, et en-cas de porc. Tekkong, avril 2020.

Les buveurs ne refusent jamais un verre, et ne boivent également jamais seuls. L'alcoolisme individuel est rare et regardé d'un mauvais œil. L'obligation de partager l'alcool et de boire en groupe est essentiel, comme avec le repas, la viande et le riz. Comme sur la figure 136, une bouteille de gin est toujours laissée au centre de la table, avec une carafe d'eau et un verre ou une tasse pour se servir. Les Ibaloy boivent le gin d'une seule traite, suivant chaque gorgée d'un verre d'eau pour en neutraliser l'amertume. La bière et les alcools forts sont bus de la même manière. L'alcool de riz, le *tapey*, est lui bu à grandes rasades dans des tasses ou préférablement dans un *kawil*, une moitié de noix de coco évidée. Chacun doit laisser un fond d'alcool dans le récipient pour le suivant. Les buveurs utilisent le même verre ou la même tasse. Lorsqu'on ouvre une bouteille de gin, chacun boit d'une traite un premier verre d'alcool suivi d'un verre d'eau à tour de rôle. Puis, chacun boit dans l'ordre qu'il veut. Le but recherché est l'enivrement rapide. Les participants d'un *adibay*, les buveurs, sont communément appelés les *mabotang*, lit. les « alcoolisés », un mot dérivé de *botang*, « ivre ». Lors de ces beuveries, surtout celles masculines auxquelles j'ai assisté le plus souvent, la conversation passe du sérieux à l'humour et à la sexualité. L'en-cas (*demshang*) ne remplit pas

l'estomac de ses consommateurs, ce qui les mettraient au repos et à l'arrêt, mais les gardent en mouvement, en appétit, et les empêchent de s'écrouler trop vite en buvant sans avoir rien dans l'estomac. Malgré l'enivrement rapide, les buveurs cherchent à faire durer le plus possible la consommation. Les Ibaloy boivent beaucoup en groupe, mais ne se perçoivent jamais comme des alcooliques. Ce qualificatif péjoratif est réservé pour les rares personnes qui boivent seules. Les moments d'alcoolisation sont festifs, qu'ils soient organisés en rituel funéraire ou autre, ou en *adibay*, les buveurs socialisent et passent du bon temps ensemble.

Dans l'hospitalité, l'alcool est marqué en termes d'absence totale ou d'abondance. Lorsqu'ils boivent, les Ibaloy ne s'arrêtent que lorsque leur corps vacille et qu'ils tombent dans un profond sommeil. Cette consommation — qu'on qualifierait en Europe d'excessive — concerne surtout les hommes, et exclut les enfants et les adolescents qui sont surveillés, mais également les femmes qui sont en général plus prudentes. Les hommes boivent toujours dehors, autour d'une table ou d'un feu s'il fait froid, considérant également que le gin et les en-cas de gras les réchauffent, comme si ces substances avaient des vertus protectrices. Les femmes mariées boivent moins que leurs maris. Les jeunes non mariées de la génération de Jazil boivent souvent et mélangent les sexes, s'assurant toutefois de ne le faire qu'avec des amis proches, se réunissant dans des cours arrières, à l'abri des regards et du jugement des aînés.

Jazil affirme avec fierté qu'elle peut boire jusqu'à une bouteille et demie de gin (525 ml). Selon mes estimations, la plupart des hommes sont capables de consommer deux ou trois bouteilles (entre 700 et 1050 ml) chacun, et ce, sur plusieurs heures, avant de tomber ivre mort. Les quantités varient en fonction du nombre de bouteilles disponibles, et du temps passé, puisqu'ils boivent parfois en discontinu jusqu'à plusieurs jours d'affilée, au fur et à mesure que les bouteilles sont achetées. Tant qu'il y a de l'alcool sur la table, il faut continuer de boire. Les bouteilles doivent être terminées. Lorsqu'ils n'ont plus d'argent, les alcoolisés cherchent quelqu'un pour en acheter, ou alors ils changent de lieu de consommation, et comme des *bolakbol*, ils errent à la recherche d'un autre *adibay*.

Les hommes sont en général plus timides que les femmes, mais lorsqu'ils ont bu c'est l'inverse qui se produit. Alors que mes échanges quotidiens se font surtout avec des femmes, dans les *adibay* et les rituels, je passe beaucoup de temps avec les hommes. Ils me racontent des histoires,

m'apprennent des mots, rigolent, et me posent toutes sortes de questions. Il en résulte souvent des quiproquos, et la communication s'avère difficile.

Le gin

Le Ginebra San Miguel, en vente depuis 1834, est appelé *two by two* dans la Cordillère. C'est en fait à une bouteille carrée de 350 ml que ce nom fait allusion. D'autres formats et d'autres marques sont disponibles sur le marché, mais c'est toujours cette bouteille et ce type de gin qui sont utilisés. Cette bouteille est pratique. Contrairement aux autres formats plus volumineux, l'utilisation de petites bouteilles donne une illusion d'abondance lorsqu'on achète un grand nombre de bouteilles à moindre coût, et permet d'obtenir facilement un nombre pair. La forme carrée de la bouteille et même son nom *two by two*, rappellent le chiffre « deux ». Toute offrande doit être donnée en paire. De même, les bouteilles sont toujours achetées par deux. Le nom *2x2* tient peut-être à ses dimensions de deux pouces par deux. Cet alcool de 40 % est un des moins chers aux Philippines, coûtant entre 50 et 60 pesos la bouteille. Fait à partir de canne à sucre et de baies de genièvre, cet alcool possède un goût très amer.

De la bière San Miguel est également consommée pendant les rituels, afin que les défunts aient accès à toute boisson, et occasionnellement pendant les *adibay* entre amis. Les hommes boivent la bière forte Red Horse à 7 % ou la Pale Pilsen et la San Mig Light à 5 % et à l'amertume très légère, et les femmes la San Mig Apple, une bière aromatisée à 3 % et très sucrée. Certains d'entre eux boivent aussi divers alcools forts comme du rhum et du whisky. Ces alcools, tous plus chers que le gin, sont toutefois rarement consommés, pour des raisons financières, mais aussi pour des questions de goût. Ils ne remplacent jamais le gin en rituel. Bien qu'ils n'apprécient pas l'amertume du gin, les Ibaloy s'entêtent à consommer systématiquement cet alcool, justifiant que c'est l'alcool préféré des ancêtres, et que cette boisson nettoie l'intérieur du corps, revigore, et protège des esprits et des maladies.¹¹⁷ J'y reviendrai.

Le gin se substitue dans de nombreuses instances à l'alcool de riz. Le *tapey* est moins consommé qu'il y a 30 ou 40 ans, et exclusivement en contexte rituel. Le *tapey* demande de

¹¹⁷ Je n'ai trouvé aucune information historique sur l'introduction du gin aux Ibaloy.

l'expertise et du temps pour être préparé, et ne peut pas être acheté au marché ou dans les petites échoppes comme le gin, et ainsi répondre à la forte demande d'alcool. Le gin a une teneur plus élevée en alcool (40 %) et enivre donc plus facilement que le *tapey* (entre 14 et 19 %). Il ne remplace toutefois pas le *tapey*, puisque lors des rituels ces deux alcools, ainsi que de la bière, sont consommés. Dans les *adibay* toutefois, c'est le gin qui est bu. Pendant les rituels, les aînés consomment beaucoup de *tapey*, s'abstenant, pour des raisons de santé et parce que leur savoir et leur sagesse sont souvent requis, d'abuser de l'alcool fort. À la différence du gin qui est commercialisé, le *tapey* constitue un investissement personnel, puisqu'il est préparé par les *bobong* qui organiseront un rituel. Après des offrandes, le *tapey* est bu fréquemment. À chaque séquence, en particulier lors des *bonong* ou des *mad-mad*, ces paroles adressées aux défunts, on attend que chacun boive un peu de cet alcool, effectuant une sorte de ronde. Lors des *adibay*, on assiste à la même logique de circulation de boissons autour de la table.



Figure 137. Une paire de bouteilles de gin avec une paire de boissons gazeuses et des cigarettes utilisées lors d'un *mad-mad* pour s'adresser aux défunts. Sabkil, février 2020.

Le tapey (alcool de riz)

L'alcool de riz est estimé par les Ibaloy qui apprécient son goût sucré et légèrement aigre. Sa préparation est un savoir transmis de mère en fille dans chaque maison, et chaque fermentation obtient un résultat différent. Certaines femmes, surtout des aînées, sont connues pour leur talent, et c'est avec gourmandise que les Ibaloy boivent leur alcool.

Les ingrédients nécessaires à sa préparation sont minimales : du riz, dix feuilles de la plante *angwad* (*bidens pilosa*), un petit morceau de gingembre, de l'eau, et de la levure (*bobod*) faite à partir d'une ancienne fermentation d'alcool.¹¹⁸ À Loacan, les Ibaloy utilisent le riz glutineux *shiket*, ou le riz rouge *kintoman*, plus consistant et parfumé, mais ils emploient également plusieurs variétés de riz blanc comme le *talon* ou le *banabal*, dont la culture est plus rapide.

D'abord, la levure *bobod* est préparée. Une poignée de riz, idéalement glutineux, est mise à tremper pendant une nuit dans un récipient d'eau, puis égoutté au matin et pilonné jusqu'à ce que le riz devienne une poudre fine comme de la farine. L'herbe *angwad* et le gingembre sont ajoutés, et le mélange est pilonné à nouveau. Le tout est placé sur un tamis et aspergé d'eau afin de former une pâte qui ne se casse pas. Cette pâte est roulée et aplatie. Un extrait d'une autre levure de fermentation d'alcool qui a été préparée dans le passé est ajouté ; c'est ce qui donne un goût acidulé à l'alcool. Si l'ancien lot était bon, le nouveau le sera fort probablement. Le mélange est laissé à reposer sur le tamis et recouvert d'une paille de riz ou d'un tissu, afin que l'ancienne levure imprègne la pâte, et est mis à sécher près du feu ou au soleil. Lorsque la nouvelle levure est sèche, elle est laissée à reposer entre une semaine et un mois au maximum, avant d'être ajoutée à l'alcool de riz. Cette levure pourra être utilisée dans plusieurs jarres en céramique (*salaw*)¹¹⁹ de riz à transformer en alcool.

¹¹⁸ Cette recette a été décrite par plusieurs aînés dans le volume 1. Une variante est également décrite dans Ameda et al. (2011, p. 756-757).

¹¹⁹ Ces jarres en céramique ont été fabriquées par les Chinois et obtenues par le commerce successif avec des populations côtières de La Union et des Ilocos, puis montagnardes dans la Cordillère (Ellis 1982, p. 258). Des imitations de moindres et de meilleures qualités sont produites aujourd'hui aux Philippines.



Figure 138. Paire de jarres de vin de riz. Sabkil, février 2019.

Pour préparer l'alcool de riz, il faut remplir une jarre aux trois quarts. De la levure *bobod* et de l'eau sont ajoutés. Pour cette préparation, la variété de riz *balatinaw* est la meilleure. Le riz choisi n'est lavé qu'une seule fois, et est bouilli avec un peu moins d'eau que d'ordinaire, afin que son grain reste ferme, pas entièrement cuit. Une fois le riz refroidi, la levure *bodod* est ajoutée, puis mélangée. Le riz est recouvert avec une feuille de bananier assouplie par la fumée d'un feu. Le couvert est scellé afin que le jus ne puisse pas s'échapper. Une deuxième feuille de bananier est

ajoutée au-dessus par précaution. La préparation est laissée à reposer la nuit, au moment le moins bruyant. Le lendemain, si une fragrance s'émane du riz, il peut être transféré dans une jarre *salaw* scellée, et la préparation est laissée à fermenter pendant une semaine, un mois, ou un an. Après ce délai, l'alcool de riz est prêt à être consommé. Plus la fermentation est longue, mieux le goût sera. Le résultat est toujours différent, dépendant de la préparation et de l'ancienne levure *bobod* utilisée. On ne sait qu'au dernier moment s'il sera bon ou non. Selon Lolo Edward le *mambonong*, la préparation de l'alcool de riz doit se faire dans le plus grand silence. Aucune parole ne doit être prononcée, et les enfants ne doivent pas être présents, car ils sont bruyants. La combinaison parfaite du sucré et de l'acidulé est obtenue par l'action des défunts. Si la préparation n'est pas bien faite, ou si les règles de préparation ne sont pas respectées, le *tapey* aura un goût trop aigre ou pas assez sucré. Le riz, cultivé par les vivants et nourri des bénédictions des défunts qui rendent la terre fertile, est consommé et partagé en repas ou en rituel, bouilli et blanchi, ou fermenté en alcool. Il est partagé avec le collectif, mais également avec les défunts qui participent à sa production.

Boire avec les défunts : chance, protection et perte de contrôle

Comme le souligne G. Lacaze (2004, p. 33) en Asie Centrale, l'effet de l'alcool et la recherche de la « perte de conscience » commune aux traditions nomades ne sont pas qu'une réaction chimique dans le corps ; ils sont également liés aux événements et à l'environnement culturel. Lorsqu'ils boivent, les Ibaloy s'enivrent toujours en compagnie des défunts qui consomment l'alcool simultanément. Pour les appeler, quelques gouttes doivent être versées par terre en récitant un *mad-mad* en leur honneur pour leur annoncer qu'un *adibay* et du gin seront consommés, et qu'ils peuvent se joindre au festin.¹²⁰ Lolo Marcial donne un exemple de mots à leur dire, en leur demandant de boire en premier, avant les humains, et de ne pas les affecter négativement :

Those who are spirits present here, you drink this wine first so that we will have a nice drink. We ask you to guide us and please don't do witchcraft on us. Don't mix our drinks so that we will have a nice drink (Lolo Marcial vol. 1, p. 128).

¹²⁰ Cette pratique rappelle celle de la « part des morts », qu'on retrouve notamment dans les pratiques afro-cubaines (cf. Kerestetzi 2017).

Les mêmes mots sont prononcés en rituel avec le gin et le *tapey*, pendant le geste du *peltik*, lors duquel le *mambonong* invite les défunts, parfois en aspergeant l'alcool d'un peu d'eau. L'alcool offert doit avoir été bu en entier à l'issue du rituel, et la nourriture terminée, car c'est le signe que les aliments et l'alcool ont bien été consommés par les *kedaring*. Dans certaines séquences, comme dans le *depshit*, le *mambonong* arrache quelques soies d'un porc et verse un peu d'alcool en récitant un *bonong*. Ces gestes sont essentiels et tout oubli peut conduire à des accidents, comme le témoigne Lolo Edward dans cette histoire :

There was an event before; it was a wedding. The child of Mika was the one to get married and one of the cousins of my wife said, "So many things you are prohibiting." He did not care about what we were supposed to do. I was about to do the *peltik* using the rice wine, but then I was stopped by that person. After we finish eating, the person who did not care about *mad-mad* suddenly vomited all the food he ate. He kept on vomiting that time. That was the effect of not performing the *peltik* or saying a *mad-mad* before eating the food or drinking rice wine or any kind of liquors/beverages. That will happen to you if you show that you do not care about those things (Lolo Edward vol. 4, p. 119).

La négligence mentionnée par Lolo Edward agace les morts qui n'hésitent pas à montrer leur mécontentement et à rendre les vivants malades. Si aucun *bonong* ou *mad-mad* n'est prononcé, comme si les défunts n'étaient pas invités à se joindre, ces derniers peuvent provoquer des comportements violents chez les buveurs.

La possession

L'alcool et l'enivrement qu'il apporte sont en quelque sorte contrôlés par les *kedaring*. Lors de la danse *tayaw*, les défunts s'assoient sur les épaules des danseurs qui s'imbibent à tour de rôle d'alcool de riz, pour incorporer la chance, et, j'ajoute, de se laisser enivrer et permettre une certaine perte de contrôle. Celle-ci peut même s'avérer totale si le consommateur sombre dans l'ivresse colérique, auquel cas son comportement est dit être provoqué par la réaction des défunts. Des interlocuteurs m'ont affirmé que s'alcooliser pendant la pleine lune, au moment où les esprits errants sont les plus actifs, est à proscrire, car les buveurs pourraient perdre conscience et devenir fous. Cette analogie vaut aussi pour les enfants qui naissent pendant la pleine lune et risquent d'être

anormaux. Les *bangag*, les « fous », ont perdu le contrôle de leur corps au profit des morts qui les *shepo*, « possèdent ». Je ne décrirai pas l'état émotionnel ou pragmatique ressenti ou observé de la « transe », ¹²¹ mais me concentrerai plutôt sur la circulation des paroles et des transformations sociales que provoquent la possession chez les Ibaloy. À partir d'une expression et d'un marquage corporel, la possession constitue une manière d'interagir avec les esprits (Vuilleminot 2009).

À Loacan les défunts sont capables d'entrer dans le corps des humains pour parler à travers eux et ainsi exprimer leurs demandes. Les personnes affectées par le *shepo* ont un comportement violent. En parlant à travers eux, les morts forcent la parole, une action qu'ils n'entreprennent que si les vivants refusent de les écouter ou de participer aux échanges, soit si ces derniers ne font plus circuler l'échange. Lola Vencina en décrit les raisons:

We have possession if the spirit of deceased wants to tell something, especially if there is a ritual. In the past, there were many people who were possessed, but, these days, only few because we have religion. Before even if there is no ritual, anyone can be possessed, especially someone who drank alcohol. My mother was easily possessed before, especially at night even though she was asleep. She kept on crying before. Then, our grandfather Dalmin kept asking question, "Why are you crying?" The spirit of deceased would tell his/her name before telling the reason why he possessed the person (Lola Vencina vol. 8, p. 43-44).

Ces possessions ont lieu lorsque des ancêtres sont mécontents, s'ils ont été oubliés ou délaissés par la famille par exemple. Généralement, comme montré dans le film au chapitre 10, ces épisodes sont très courts, de l'ordre de quelques minutes, le temps que le *kedaring* exprime ses demandes. Dans les cas de possession prolongée, les défunts refusent de lâcher leur contrôle sur la personne possédée tant qu'ils n'ont pas eu satisfaction. J'ai pu rencontrer des individus qui ont été affectés par le *shepo*, de quelques minutes à plusieurs années, succédant des périodes de possession et de reprise du contrôle de leur corps. Selon Jazil, ce sont les familles qui se sont converties à une autre religion que celle de l'ancêtre ou qui ne pratiquent pas les rituels qui sont les plus affectées. Lola

¹²¹ Cette notion a fait couler beaucoup d'encre en anthropologie. Elle a été notamment critiquée par R. Hamayon (1995, 2003) et B. Hell (1999) pour son imprécision et le déterminisme moral sous-jacent qu'elle suggère. Sur cette discussion, voir aussi de Heusch (2006) et Rouget (2006). La transe est aussi une technique du corps en ce qu'elle peut être faite et ressentie de multiples façons, et, comme l'a montré A-M. Vuilleminot (2018, p. 71) dans le contexte de l'Asie centrale et de l'Himalaya, elle permet de faire l'expérience d'un état second, celui « d'une seconde conscience détachée des préoccupations de l'ego ».

Vencina observe cependant que les possessions sont moins nombreuses que par le passé en raison de la conversion au Christianisme, comme si l'introduction de cette nouvelle religion rendait les défunts moins puissants. Au barangay, la possession divise. Une fois qu'une personne a été affectée par le *shepo*, c'est plus facile qu'elle soit affectée de nouveau. Ce sont surtout les femmes qui sont possédées.

Gliseria a elle vécu un épisode très court de *shepo*. Son père est décédé en 2019, alors qu'elle était en Belgique. Elle n'a pas pu assister aux trois premiers jours des *aremag*. En arrivant sur les lieux du décès, à l'aube du quatrième jour, elle s'est évanouie. Elle m'a décrit avoir senti son père essayer de prendre possession de son corps. Elle a résisté et refusé cette connexion, perdant conscience pendant quelques secondes. Le remords l'a rongé pendant longtemps, puisqu'avant de partir pour la Belgique, deux semaines auparavant, elle a eu toutes sortes de problèmes, de signes, qu'elle n'a pas écoutés.¹²²

Lola Margarita a décrit la sensation d'être possédée :

I experienced being possessed by the spirit of a deceased person. At first, I felt that my head was cold, then, suddenly, I felt that my body became numb. I didn't know what to think because the spirit of the deceased was affecting me. After that, the spirit of the deceased whom I was carrying spoke and he said everything he wanted to say to his living family. The family followed and gave the request to the spirit of the deceased; it went away and my body felt good and I became normal again. My mind was good again (Lola Margarita vol. 3, p. 156).

Tous les participants des ateliers ont partagé des expériences de *shepo* dans leur famille. Le phénomène est fréquent. Pour aider le *kedaring* à quitter le corps de la personne qu'il possède, Lola Vencina (vol. 8 p. 44) mentionne qu'on peut laver son visage avec de l'eau. C'est le même geste qui est fait avant l'enterrement d'un défunt et son départ vers le postmortem, comme si l'action permettait de briser le lien entre les vivants et les morts. Dans un mariage, les mariés doivent se laver le visage ensemble à une source d'eau alimentant un *omma*, après quoi ils sont considérés aptes à travailler dans les champs, ce geste marquant le passage d'un état à un autre.

¹²² D'abord, en quittant sa maison, les roulettes de sa valise se sont cassées. Une *mansibok* a fait un rituel et lui a conseillé de ne pas voyager. Ensuite, l'immigration à l'aéroport de Manille a empêché deux fois son départ. Après d'intenses efforts, elle a finalement réussi à partir.

À Virac, la possession peut être provoquée en faisant boire de l'alcool à une femme qui doit servir de réceptacle à la voix du *kedaring*. Un *mambonong* donne un exemple de paroles qu'on peut adresser au défunt :

(You, who ask [this rite], we have the wine, talk so it would be fine; so that your children may know what are their shortcomings. This, they obey and perform, have compassion on them, leave your good fortune to them. Now if you want to say something I will give this cup of wine [drink by someone to be possessed]. Tell us what you want to say (Bato 2023, p. 39).

Les morts ont besoin d'alcool pour *shepo*, posséder le corps des humains. Ils demandent également un verre de leur boisson préférée avant de repartir, comme vu dans le film où le *kedaring* du grand-père demande une bière avant de quitter le corps de sa sœur.

D'autres *bangag*, fous, présentent parfois les symptômes qui mènent au rôle de *mambonong*. Ce fut le cas de Lolo Edward qui était sous l'emprise d'esprits, et l'ont rendu fou, jusqu'à ce qu'il accepte son don et devienne *mambonong*.

Pendant les rituels, mais également dès qu'il y a partage de commensalité — de nourriture et d'alcool —, les défunts sont conviés et errent aux alentours, mangeant et buvant avec les vivants. Dans ces temps de mélanges de substances et de chairs, les vivants sont plus vulnérables à l'action des morts qui s'expriment plus facilement. Des crises de *shepo* sont ainsi plus fréquentes dans les rituels. En somme, plus les humains perdent le contrôle de leur corps par l'ivresse, plus les défunts sont capables de les affecter, en les rendant violents ou en prenant possession de leur corps s'ils sont mécontents, ou en leur partageant leurs bénédictions s'ils sont satisfaits. L'alcool est ici une substance qui crée des connexions, et, plus elle est partagée entre les vivants et les défunts, plus elle permet aux seconds d'affecter les premiers.

J'ai observé que les personnes ivres, aussi dérangeantes peuvent-elles être pour les autres en produisant du bruit (cris, rires, pleurs, chants, danse, harcèlement, touchers indécents, balbutiements et répétitions de propos, etc.), sont en grande partie ignorées voire acceptées par les autres qui les laissent faire, comme s'il était évident que ces personnes n'étaient pas en contrôle de leur corps. Seulement si les ivres ont un comportement sexuel inapproprié, ou si la tension monte,

avant qu'une bagarre n'éclate, le groupe et les aînés interviennent fermement de manière orale, ce qui a généralement pour effet qu'ils reprennent suffisamment le contrôle de leur corps.

Jouer, imiter, tourner

Une superposition d'échelles rendu possible par des connecteurs et des médiateurs qui prennent forme par des substances et des objets échangés, ainsi que par des acteurs qui facilitent ces circulations. Grâce à la consommation d'alcool et sa « perte de contrôle », les humains peuvent être affectés par les *kedaring* qui, à l'état de moitié sans enveloppe corporelle, peuvent se glisser dans le corps ivre des vivants. Les *mambonong* jouent un rôle de médiateurs entre les vivants et les morts, initiant la circulation de paroles dans les rituels. Ils incorporent eux-mêmes les savoirs des *nampanbonong*, les *mambonong* décédés. Les porcs sont eux capables par leurs cris de communiquer les intentions des humains aux morts, et par leurs chairs de véhiculer la chance et de permettre le partage de la commensalité. Pendant la danse *tayaw*, le *mambonong* guide les danseurs qui s'enivrent d'alcool de riz, pendant qu'ils « portent » les défunts sur leurs épaules. Il ne s'agit pas ici de *shepo* (possession), mais c'est bien une forme de « jeu » et d'« imitation », les humains mimant de leurs bras des oiseaux qui volent haut dans le ciel, et permettent aux morts de danser également en étant sur leurs épaules. Dans le contexte du chamanisme sibérien le terme de « jouer » prend le sens d'un rapport rituel avec les esprits, de l'action de « faire jouer », d'« imiter » (Hamayon 2012), qu'on retrouve ici dans la danse *tayaw*.

Dans le *tayaw* les couvertures portées sur les épaules des hommes ou enroulées autour du corps des femmes sont des objets qui permettent cette rare et dangereuse promiscuité avec les défunts. Les *mambonong* portent eux aussi souvent une couverture sur une épaule. Selon Lola Margarita, l'épouse de Lolo Edward, c'est ce vêtement qui permet au *mambonong* dont le savoir est transmis par les *mambonong* défunts, de jouer le rôle de médiateur :

In addition, when the *mambonong* (referring to Lolo Edward) starts his *bonong*, he will use a bath towel or a small blanket and put it on his shoulder because that is how he shows he has accepted to act as a *mambonong* (Lola Margarita vol. 2, p. 93).

Les couvertures portées sur les épaules constituent bien des vêtements rituels qui « donnent à voir » plus qu'ils ne « représentent » les invisibles (Vuilleminot 2018, p. 255), puisque ces tissus ne sont

pas les morts. Ces vêtements distinguent les statuts sociaux au quotidien et dans le contexte funéraire. Contrairement aux draps mortuaires exorbitants et prestigieux servant à distinguer le statut des ancêtres, les couvertures du *tayaw* sont des imitations aux motifs simples et à l'utilité presque banale – au quotidien elles servent à couvrir le dormeur et le protéger du froid –, n'importe quel tissu faisant l'affaire. Ces vêtements se ressemblent mais sont assez différents pour éviter toute équivalence. Ils suggèrent un jeu d'échelle entre les mondes. Dans leur étude des miniatures inuit, Laugrand et Oosten (2008) montrent en quoi le pouvoir des objets se révèle dans les relations qu'ils mettent en circulation (et non sur l'essence de leur composition). Ils concluent :

With respect to Inuit miniatures, we should thus not pay too much attention to our Western distinctions between toys, lures, weapons, charms, amulets, and ornaments but rather see them as powerful objects endowed with transformative power for better or worse. [...] The apparent harmlessness of miniatures is part and parcel of the way they function. They may seem to be small toys and ornaments but they easily come into play in another context and thus come to life in unexpected ways (Laugrand et Oosten 2008, p. 81).

Si les couvertures ne sont pas vraiment des miniatures au sens propre, elles sont bien des imitations des draps des morts qui, par un changement d'échelle, permettent de « jouer » et d'établir de nouvelles relations, et de transformer temporairement les danseurs et les *kedaring* en une paire mélangée.

Ce jeu d'enveloppes corporelles est également explicite dans la possession où, inversement, par la consommation d'alcool (comme pendant le *tayaw*), la personne peut perdre le contrôle au profit du défunt qui peut pénétrer l'enveloppe humaine, et s'exprimer à sa place. Si la possession se caractérise généralement par l'immobilité du défunt qui force ainsi la circulation de paroles, le *tayaw* est lui l'expression du mouvement et de la circulation de chance par excellence, activés par la circumambulation. On retrouve à chaque fois l'expression d'une paire humain-défunt, dont le passage facilite le contact avec les morts.

La chance et la protection de l'enivrement

S'enivrer apporte également de la chance (*ekasat*). Pendant les funérailles, des jeux d'argent sont toujours joués à la nuit tombée, lorsque les corps sont enivrés et que les défunts sont les plus actifs.

Ces jeux pour lesquels les Ibaloy parient de l'argent, et pendant lesquels ils boivent de l'alcool, sont supposés apporter de la chance aux joueurs. Lorsque les Ibaloy consomment de l'alcool en rituel, pendant le *tayaw* ou près des offrandes, c'est un geste qui permet non seulement d'accepter la chance, mais aussi de l'incorporer physiquement et de la partager avec les autres. Dès qu'ils sont en contact avec les morts, les Ibaloy sont susceptibles d'obtenir leur chance. Le gin est la boisson par excellence pour socialiser en groupe et avec les défunts. Comme pour le repas, cette promiscuité commensale permet de mélanger les *karashowa* des vivants aux *kedaring* et de recevoir leurs bénédictions.

Lors des *adibay*, ainsi que dans les rituels, les buveurs sont constitués par des cercles d'hommes et des cercles de femmes exclusifs à l'autre genre, comme s'ils devaient rester séparés. Seuls les aînés et les plus jeunes, ainsi que les transgenres et les homosexuels, se mélangent parmi les groupes. Ces séparations sont les mêmes qu'en rituel lorsque les participants restreignent leur potentiel de procréation en ne mélangeant pas les genres, chaque moitié devant occuper son propre espace. Ces consommations d'alcool sont associées à des espace-temps dangereux pour les deux sexes, et toute promiscuité pourrait être interprétée comme de la séduction. Ce comportement est inapproprié en rituel ou en *adibay*. Dans toutes les activités dans lesquelles les Ibaloy s'engagent avec des membres d'autres familles – des partenaires sexuels potentiels –, ils font attention à séparer les hommes et les femmes en âge de procréer. En outre, comme la consommation d'alcool se fait toujours en compagnie des défunts qui sont invités (comme pour un repas), en leur présence les vivants restreignent leur sexualité pour laisser s'exprimer la puissance des *kedaring*. Devant les ancêtres défunts, les hommes et les femmes font particulièrement attention à respecter les règles sociales.

Comme le gras, l'alcool protège le corps du froid, et les hommes peuvent aisément passer toute la nuit dehors s'ils ont de l'alcool et des en-cas de porc. Pour se protéger des esprits errants, les Ibaloy peuvent faire le rituel du *amdag*, dans lequel ils mettent un cochon à mort et offrent des objets en métal.



Figure 139. Lolo Bering et ses neveux en consommation d'alcool après un rituel *amdag*. Tekkong, avril 2020.

Après un rituel *amdag* pour éloigner les esprits du même nom ayant affecté sa petite-fille, Lolo Bering qui agit en tant que *mambonong*, boit en compagnie de ses neveux dans la cour de la maison des Tamang. Les buveurs sont en état d'ivresse. En consommant beaucoup de gin, le groupe s'immunise contre les esprits *amdag* qui errent après le rituel, obtenant la protection des défunts en s'enivrant avec eux.

L'alcool peut également protéger les morts. Lors des funérailles, l'alcool consommé rend le défunt plus fort lorsqu'il atteint les lieux postmortem. À l'image d'un bouclier, l'alcool le protège des paroles des ancêtres qu'il rencontrera à son arrivée, puisqu'ils le harcèleront pour obtenir leur part d'argent, en lui demandant par exemple : « why did you bring so few money? », en faisant par là référence à l'*opo* donné par les *bobong* de toute la communauté (voir chapitre 9).

L'alcool enivre ses consommateurs, et ce faisant il permet une plus grande promiscuité avec les défunts qui non seulement boivent avec eux, mais s'assoient sur leurs épaules dans le *tayaw*. Plus

l'ivresse avance, plus les défunts sont satisfaits et plus ils ont de contrôle sur le corps des consommateurs, pouvant les affecter de manière néfaste s'ils ont été maltraités, ou au contraire leur accorder chance et protection. L'alcool est également associé à l'hospitalité, car dans chaque groupe de buveurs, une ou plusieurs personnes paient pour les autres.

Si le café est la boisson de l'hospitalité – en tant qu'échange entre les humains – par excellence, l'alcool est bien celle de la commensalité, permettant aux humains et aux morts de se mélanger et d'échanger. Plus on boit, plus on se rapproche des *kedaring* qui prennent le contrôle, apportent de la chance aux vivants, et les protègent. L'alcoolisation n'est pas considérée comme un alcoolisme puisqu'elle est partagée avec des humains et des défunts, contribuant à leur relation, et conduit ultimement à la santé, à la *diteng*, soit au bien être et à l'absence de trouble.

La circulation de l'alcool au quotidien et pendant le rituel fait partie des échanges, et permettent un basculement où les vivants se mêlent aux défunts. La perte de contrôle se manifeste dans la possession et dans la danse *tayaw*. Elle est intensifiée par la consommation d'alcool et permet aux *kedaring* de se glisser momentanément dans le corps des humains pour leur apporter de la chance ou de la protection – pour activer la circulation – ou pour forcer les échanges lorsque ceux-ci ont été interrompus.

La graisse protectrice

Comme chez certaines populations nomades de l'Asie Centrale, les Ibaloy graissent l'intérieur et l'extérieur de leur corps pour cultiver un corps sain et se protéger contre les esprits transmetteurs de maladies (cf. Vuilleminot 2009, p. 187-188). La graisse de porc (*namit*) est valorisée pour son goût et son effet protecteur. Pour contrer les esprits *ampasit* qui provoquent le gonflement de la peau en transférant leur propre épiderme sur une victime, de la graisse rôtie et du riz sont offerts et consommés afin que l'esprit errant quitte le corps humain qu'il affecte, en n'y trouvant aucune adhérence. De façon analogue, les *mangilot*, les masseurs, emploient de l'huile de coco pour masser et « graisser » le corps, en se concentrant sur les membres atteints de « vents » et de « froids », plus vulnérables à l'affect de ces esprits. Comme la viande, la graisse véhicule la chance des morts. Laisseée sur les doigts après un repas, la graisse n'est ni essuyée ni lavée, ce qui permet de graisser l'extérieur du corps, comme l'a relevé Vuilleminot (2009) chez les Kazakh. Alors que la sensation

de graisse sur mes mains m'agace et me porte à les nettoyer dès que possible, les Ibaloy semblent plutôt y trouver un confort tactile, n'hésitant pas à effectuer tout autre tâche ou geste avec leurs mains graisseuses. À table ou en rituel, la graisse est partagée également entre tous. La viande est bouillie, un mode de cuisson qui comme l'a repéré R. Hamayon (1975, p. 104 ; cité dans Vuilleminot 2009, p. 188), permet à la viande de ne perdre « ni son jus, ni sa graisse, respectant au mieux le souci d'économie ». La viande est donc blanchie, grasse et salée, et lorsqu'elle est fraîche, servie chaude. Le bouillon de cuisson est bu ou mélangé avec le riz, il contient le surplus de gras de la viande qui n'est ainsi pas gaspillé. La graisse est également rôtie, avec le foie et les poumons, pour faire patienter les convives en attendant le repas. Ces morceaux qui gaspillent un peu le gras sont toutefois très appréciés pour leur goût.

Contrairement aux Kazakh, les Ibaloy n'apprécient guère les aliments trop chauds, et préfèrent souvent manger tiède, et ne sont pas incommodés par le froid. Les aliments bouillis et blanchis, qu'il s'agisse de viande de porc ou de poulet, ou d'aliments de base comme le riz, le taro et la patate douce, sont sains. Les aliments noircis, comme la viande de porc ou de chien, grillée, rôtie, séchée, ou fumée, constituent les nourritures les plus savoureuses, mais consommées de manière plus exceptionnelle. Le riz *kintoman* rougeâtre est le plus sain et est préféré au riz blanc *talon* qui est moins nutritif. La préférence de couleur et de cuisson est donc contextuelle et non généralisée.

D'un point de vue physique, pour les Ibaloy un « corps sain » est un corps arrondi et bien nourri au riz, à la viande de porc et au gras. Ces aliments de base ont aujourd'hui remplacé le taro et la patate douce qui n'occupent plus qu'une place secondaire, même s'ils sont toujours consommés en *meryenda* ou en accompagnement du repas. Chaud ou froid, c'est surtout le mode de cuisson — bouilli — qui rend les aliments sains. Le grillé et le rôti sont inversement associés à des aliments dont il ne faut pas abuser. L'alcool de riz et le gin imbibent le corps et véhiculent la santé, la chance, et la protection des défunts. Le repas et la prise d'alcool favorisent un corps gras et protégé des esprits errants capables de le rendre malade. La commensalité mène à une bonne vie et à la santé. Elle mobilise quotidiennement la collectivité et le partage, faisant qu'on ne mange et on ne boit jamais seul.

De l'asymétrie dans la commensalité et l'hospitalité

Je vais à présent analyser les liens qu'il y a entre les aliments, les types de cuisines, les acteurs, les échanges, ainsi que les temps et espaces qui apparaissent dans la commensalité et l'hospitalité. Alors que humains et les morts s'accomplissent et se complètent en termes de doubles et de moitié, leurs échanges sont marqués par leur caractère asymétrique. On retrouve trois consommables, le porc, le riz, et le gin. Également trois types d'acteurs que sont les hommes, les femmes, et les morts. Les instances dans lesquelles les acteurs consomment sont celles de l'hospitalité minimale ou élargie (visites), de l'hospitalité gratuite (*adibay*), et de l'hospitalité totale (rituels).

Du riz, du porc, et du gin

Comme le remarque Luquin (2008, p. 66-67) chez les Mangyan, le riz et le porc constituent une paire d'aliments consommés par les ancêtres. Le porc est constitué de viande, de gras, de sang, et d'os, et n'est préparé et servi, du cru au grillé ou bouilli, que par des hommes. Le riz est une céréale qui a été cultivée par les deux sexes. Quand il est cuit, on l'appelle *inepoy*.¹²³ L'alcool de riz *tapey* est principalement un aliment pourri. Bouilli ou pourri, le riz n'est préparé et servi que par des femmes. Le gin est lui un alcool substitut au *tapey*, bien que de nos jours il s'impose dans chaque instance de consommation. Il est associé plus étroitement aux hommes qui boivent plus que leurs homologues féminines. Le gin double le *tapey* puisqu'on retrouve systématiquement ces deux alcools en rituel.

Le riz, le porc, et le gin peuvent être achetés au marché pour les besoins quotidiens et dans les *adibay*. En rituel, il faut des porcs natifs, si possible cultivés et élevés par les *bobong* eux-mêmes. Lorsqu'ils sont élevés par les *bobong*, leur croissance bénéficie des dons des *kedaring* qui les ont

¹²³ Les *inepo*, un mot dérivé de *apo*, sont les membres de la belle-famille. Ils n'ont pas à offrir d'*opo* et ne peuvent hériter de la terre. Les *bayaw* sont les cousins. Ils s'entraident. Dans sa forme *bejawen*, ce mot se traduit par l'action de « mettre son bras autour de l'épaule d'un autre », une image de support entre deux personnes. Bien qu'ils n'héritent pas de la terre on attend des cousins qu'ils aident la famille aux champs et contribuent aux dépenses des funérailles. Le *inepoy*, le riz cuit, est la contraction de *inepo* (belle-famille) et de *apoy* (foyer), comme si les membres de la belle-famille étaient du riz cuit, ou inversement que l'addition du riz cuit et du foyer constituait la belle-famille.

fait grossir, et les mettre à mort en l'honneur de ces derniers constitue un contre-don estimé. Pour le *tapey* et le riz employés dans les rituels, ils doivent être préparés par des *bobong* qui participent.

Un *pangan* est un plat composé de viande bouillie, accompagné de riz, et consommé sans alcool, par opposition aux *demshang*, en-cas de viande grillée ou fumée, mangés avec du gin. La viande bouillie et l'alcool ne se mélangent pas. Soit la viande prend tout l'espace commensal, soit c'est l'alcool. La viande rôtie ou fumée constitue une exception.



Figure 140. Du riz mis à cuire dans de grandes marmites au-dessus d'un foyer extérieur. Sabkil, février 2020.



Figure 141. De la viande mise à cuire dans un grand wok et sur une grille au-dessus d'un feu. Sabkil, février 2018.

Les éléments utilisés pour la cuisine sont le feu, créé par une ignition et alimenté par du bois, ayant action directe sur de l'eau contenue dans un grand wok en métal qui renferme les aliments et les séparent des flammes. La cuisine à l'eau (bouilli) n'est pas mélangée à celle à l'air (fermenté, rôti, grillé, fumé). Le riz est bouilli et cuit dans de l'eau. L'alcool de riz est pourri à l'air. Le porc est bouilli dans de l'eau, grillé, rôti ou fumé au feu. Contrairement aux traditions de l'ancienne France que répertorie Lévi-Strauss (1965, p. 15), le bouilli ne relève ici pas d'une endocuisine pour un usage intime. Ce mode de cuisson est plutôt utilisé pour un groupe élargi lors des rituels, censé nourrir l'ensemble des convives, et constitue une sorte d'exocuisine. Lors des fêtes, le rôti est employé pour cuisiner un porc complet en *lechon* embroché. Le grillé, le rôti et le fumé, des préparations moins économes, mais plus exquises, sont consommées en buffet avec de l'alcool lors des fêtes et en *demshang* lors des *adibay*. Lévi-Strauss voit juste lorsqu'il note que le bouilli s'adresse au peuple et le grillé à l'aristocrate :

Par exemple, le bouilli offre une méthode de conservation intégrale de la viande et de ses sucs, tandis que le rôti s'accompagne de destruction et de perte. L'un connote donc l'économie, l'autre la prodigalité, celle-ci est aristocrate, celui-là peuple. Cet aspect ressort au premier plan dans des sociétés qui prescrivent des différences de statut entre les individus ou les groupes (Lévi-Strauss 2009, p. 16).

Ces viandes plus savoureuses n'apportent toutefois pas de chance ni de bénédiction des défunts. La viande, le gras et le sang, soit les chairs et liquides qui viennent d'un cochon mis à mort à l'intention des défunts, procurent ces qualités aux humains, en plus de l'alcool de riz et du gin qui protègent et véhiculent chance et protection. Si le rituel distingue particulièrement les *bobong* des *makikan* (les convives « mangeurs ») et des *kedaring* qui reçoivent plus ou moins que les autres, ils peuvent tous consommer le bouilli et le rôti à volonté. La hiérarchie ou la différence de statut s'observe en ce que les défunts, puis les *bobong*, mangent avant les convives, et aussi car le rituel est fait à l'honneur des premiers, bien que les seconds profitent aussi des échanges. Les aînés et les politiciens présents reçoivent un traitement favorable, puisqu'on les sert personnellement et ils peuvent manger les meilleurs morceaux comme la tête du cochon. La *mambonong* reçoit lui une patte de porc pour le remercier de sa charge de médiateur.

Des hommes, des femmes, et des morts

Le repas *pangan* est toujours pris à l'intérieur, tandis que le gin est consommé à l'extérieur. Cette même opposition se retrouve avec les femmes qui demeurent dans la maison, et les hommes en-dehors, ainsi que pour les aliments qu'ils préparent. Le découpage du porc, du gras et de la viande, est une activité masculine, et elle est exclusivement faite à l'extérieur, dans les prémisses de la cour. Le *tapey*, l'alcool de riz, est préparé par les femmes à l'intérieur de la maison et en silence. Les *kedaring*, invisibles, sont eux présents dès que la commensalité est annoncée par la parole des vivants, les cris des cochons, ou les sons des tambours. Ils sont particulièrement actifs en rituel lorsqu'ils sont honorés et reçoivent des offrandes, et également à tout moment où de l'alcool est consommé. L'enivrement des corps humains et la perte de contrôle qui s'ensuit permet inversement aux défunts d'avoir plus de pouvoir, capables d'affecter et de prendre possession (*shepo*) des buveurs. De la coupe du bois, à la mise à mort du cochon, et de la cuisine au service de la viande, les hommes passent du cru au cuit, accédant depuis l'espace extérieur aux entrailles du cochon

qu'ils redistribuent à l'ensemble du groupe, puis au fermenté avec la prise d'alcool, et guident les morts et la chance vers le foyer, le centre de la maison. Les femmes situées à l'intérieur de la demeure cuisent le riz et préparent l'alcool de riz, et passent du cru au cuit et au pourri, servant l'aliment de base et la boisson protectrice, le *tapey*, qui comme la viande est apte à véhiculer les dons des morts. Dans ces tâches, les vivants accèdent donc par le partage à l'ensemble du groupe qui mange et boit, mais aussi aux défunts qui sont omniprésents dès l'arrivée des cochons. Les humains consomment du riz, de la viande, du gras, du sang et du gin. Certains morceaux comme le *ponet* (organe non identifié) et le *barang* (diaphragme) sont interdits aux femmes. Les aînés justifient que si elles les mangeaient, elles iraient faire la cour aux hommes, ce qui revient à une inversion sociale. L'alcool est consommé en abondance par les hommes. Les enfants et les anciens se tiennent de part et d'autre entre les hommes et les femmes ; ce sont eux qui mangent et boivent le moins. Les *kedaring* et les *apo*, les ancêtres transformés, sont partout. Ils partagent la commensalité, dansent et possèdent, et s'ils peuvent se mélanger à la *karashowa* des humains, ces derniers doivent briser leur contact à l'issue du rituel.



Figure 142. Séparation de la viande, du sang et du gras pour le repas d'un rituel. Sabkil, mars 2020.

Sur la figure 142, on peut voir un homme qui distribue la viande étalée sur un tapis de plantes *sap-sap*, et à côté des femmes qui remplissent les assiettes de portions de riz et de pancit canton. Ces gestes sont mutuellement exclusifs à l'autre genre.

Plusieurs asymétries se distinguent entre : des *bobong* et des défunts, des sponsors et des *mambonong*, des convives (ou mangeurs/buveurs, *makikan/maninom*) et des ancêtres. Les *bobong* (personnes habitant sous un même toit) qui agissent en tant qu'hôtes des visiteurs, paient l'intégralité des dépenses que les vivants et les morts consomment. L'hospitalité permet à ces hôtes de donner et d'afficher leur statut en offrant de la viande, du riz, du café et de l'alcool. Les *kedaring* sont en situation d'échange avec leurs descendants, les *bobong*, qui les honorent. Les sponsors sont des amis ou de la famille étendue qui, sans y avoir été obligés, aident financièrement ou contribuent aux tâches du rituel. Les *mambonong* qui peuvent être hommes ou femmes, interviennent dans les rituels, s'assurant que l'ordre et l'ensemble des gestes, des séquences, des paroles, et des offrandes sont bien faits. Ces derniers ont la charge du rituel, et en échange, comme pour les sponsors, ils reçoivent une part de viande et un accès à l'alcool. Ces deux types d'acteurs se distinguent des autres par leur contribution volontaire en aidant les *bobong* dans les tâches et gestes qu'ils ne peuvent pas faire. Les convives constituent un groupe large est ouvert à tous. Ils consomment tout et n'ont aucune obligation. Les ancêtres (*kaapoan*) n'ont aucune relation interpersonnelle avec les vivants et sont honorés en tant que collectif. Comme les *kedaring*, ils sont dits apporter des dons et ils ne doivent pas être oubliés, bien que leur action sur les vivants soit collective, au sens où c'est la communauté entière qui est concernée. Tous partagent de la viande, du riz, et de l'alcool. Ce sont les cochons qui jouent le véritable rôle de médiateurs, en permettant par leurs cris d'appeler les défunts à la fête, et par leur chair, leur sang, et leur *karashowa*, de nourrir les vivants et les morts, et ainsi d'assurer la circulation des échanges.

Par l'évaporation de l'air et de l'eau des aliments, par leur transformation en vapeur de cuisson (*dowag*) notamment, les morts qui correspondent au pourri peuvent les consommer sous la forme « immatérielle » ou « invisible » — celle inaccessible aux sens des humains — que prend leur *karashowa*. C'est dans le processus de cuisson (cru vers cuit) et de division du cuit matériel et de l'évaporé immatériel que les aliments sont transformés et consommés par les morts. La même nourriture est donc cuisinée différemment selon la potentialité de son intériorité. Ici, la célèbre phrase du chimiste Antoine Laurent de Lavoisier « Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se

transforme », prend tout son sens. De sa mise à mort à sa consommation, la viande de cochon bouillie et évaporée nourrit vivants et défunts, et apporte satisfaction aux uns, protection et chance aux autres, et menant, finalement, vers l'état réciproque tant recherché de la *diteng*, du bien être et de la santé.

L'hospitalité minimale, élargie, gratuite et totale

On peut distinguer plusieurs types d'hospitalité. L'hospitalité minimale consiste à inviter toute personne connue qui passe à proximité de sa maison pour un café et une friandise. Si le visiteur passe au moment du repas, ou s'il vient de loin, ou encore si l'hôte veut marquer la convivialité de son accueil, il peut être invité à prendre le repas (*pangan*), et se nourrir de riz, de viande et de gras. Il s'agit alors de l'hospitalité élargie. En plus de ce don commensal, souhaitant partager nourriture et boisson avec les humains et les défunts qui sont omniprésents dans ces moments, l'hôte peut offrir des produits de son propre jardin. Les invités doivent au minimum goûter des aliments préparés par leurs hôtes, et s'asseoir pour partager boisson et repas. Ils apportent aussi des biens de leur propre jardin à offrir à leur hôte, et sur ces échanges de produits, ils se laissent, se promettant d'inverser les rôles de l'hospitalité à la prochaine rencontre. S'il arrive au bon moment, le visiteur peut également se joindre à un *adibay*, une consommation collective de gin, pour laquelle l'hôte n'attend rien de lui, et il peut boire et manger à sa guise. C'est l'hospitalité gratuite. En contexte rituel, une hospitalité encore plus grande est à l'œuvre, puisque toute personne est la bienvenue. Sans avoir besoin d'être invité à l'intérieur de la maison, chacun peut s'y rendre quand il le veut. À cette occasion, l'hôte offre une abondance de riz, de viande et de gras, d'alcool, et de collations à toute convive. Ces derniers peuvent rester aussi longtemps qu'ils le veulent, et consommer autant de viande et d'alcool qu'ils le souhaitent. C'est l'hospitalité totale. Les convives jouent toutefois un rôle important, car en mangeant et buvant, ils permettent aux morts de s'alimenter et de s'enivrer, donnant lieu à l'abondance d'un festin. Ces excès ne sont pas sans rappeler les pratiques des rituels *peshit* dans lesquels la somptuosité et la surabondance servaient à instituer le *maka baley* (propriétaire de maison) qui les organisaient à un statut hiérarchique supérieur, celui de *baknang*, riche (voir chapitre 6).

On peut observer que plus l'hospitalité est grande, plus les défunts sont présents. À une hospitalité minimale, les morts ont une activité minime, capables de faire tomber la vaisselle si on ne les invite

pas à table, et ils n'accordent aucune bénédiction aux vivants. À la plus grande hospitalité, en rituel, les défunts sont omniprésents et très actifs, partageant non seulement la commensalité avec les humains, mais également leurs dons de chance et de protection. Par l'enivrement des corps, ils sont également capables de les affecter, et de prendre le contrôle de leur corps par l'action du *shepo*. Dans ces processus d'échange de substances corporelles, de nourriture, de monnaies, et de paroles, les Ibaloy contribuent bien à « make guest » (Allterton 2012), à transformer l'autre en un partenaire d'échange.

En des termes économiques, l'hospitalité est l'action de recevoir, d'accueillir quelqu'un sous son toit, de le loger et de le nourrir « gratuitement ». Cette relation crée des obligations de réciprocité entre hôtes et invités ou convives, défunts et *bobong*, et permet ainsi de constituer un cycle d'échange, de dette, qui positionne les participants sur un plan asymétrique, d'inégalité, qui se renouvelle à chaque fois. En comparant consommables, acteurs, commensalité et hospitalité, il est possible de monter en quoi ces relations ne sont pas symétriques, et qu'il n'y a ainsi pas seulement lieu à des pratiques de réciprocité. Au contraire, nous avons ici affaire à des relations multiples et complexes. Chaque acteur participe à la reproduction d'une relation partagée qui connecte tous les humains et les morts. Les *bobong* ont besoin de sponsors et de *mambonong* pour organiser le rituel, ainsi que de convives pour consommer, et ils ne peuvent pas oublier les ancêtres *kaapoan*. Si on peut voir des inégalités dans les échanges entre les *kedaring*, les hommes, et les femmes, ainsi que dans les tâches qu'ils accomplissent et les espaces qu'ils occupent, on peut comparer simultanément les défunts aux hôtes *bobong*, et aux convives, visiteurs, mangeurs et buveurs qui se distinguent par leur position et leurs gestes, de même qu'aux modes de cuisson et aux aliments préparés et échangés.

L'hospitalité est un moment clé des relations entre humains. En visitant la maison des uns et des autres, les Ibaloy consomment des aliments et des boissons. Ils ne partagent cependant pas n'importe quoi, puisqu'ils mangent du riz, de la viande, du sang et du gras, et boivent du café, du *tapey*, et du gin, soit des substances à valeur forte, aptes à véhiculer chance, richesse, longévité et protection. Ces aliments et boissons nourrissent les morts qui partagent chaque repas et chaque bouteille d'alcool avec les vivants. La commensalité et les manières de boire et de manger demeurent au cœur de leurs échanges. Manger et boire connecte donc aussi bien la société humaine dans son ensemble que celle des morts.

Chapitre 12. Les positions de maintien du corps et les façons de s'asseoir

Si les sociétés naturalistes maintiennent principalement deux postures, celle debout et celle assise, les Ibaloy en ont une troisième, celle accroupie. Comme l'a décrit M. Mauss (1934), les sociétés humaines cultivent toutes des manières d'employer et de positionner leur corps qui leur sont propres, et sont adaptées à leur milieu social, environnemental, et cosmologique. Nous verrons ainsi que ces techniques du corps¹²⁴ sont surtout des manières de se positionner dans le cosmos, face aux autres existants. Ainsi, les façons de se saluer, de se déplacer, de s'arrêter, et de s'asseoir sont contextuelles et spécifiques à des relations asymétriques, et inscrivent les vivants au sein d'une cosmologie dans laquelle humains et non humains interagissent et se positionnent en qualité d'occupants ou de possesseurs.

Sans chaise ni table

La position accroupie (*tokkong*) (voir figures 143 et 145) est mobilisée dans presque toutes les actions quotidiennes à la maison, et ce, du lever au coucher. Dans les sociétés naturalistes, le mobilier comme les chaises, les sièges, et les tables sont omniprésents dans les foyers et les lieux publics, et permet de s'asseoir et se déplacer, manger, travailler, écrire. Dans un monde sans tables ni chaises les mêmes tâches doivent être faites autrement. Les Ibaloy s'accroupissent pour déféquer ou uriner, pour couper du bois à la machette et allumer le feu, pour s'y réchauffer, pour préparer le café, le riz et tous les autres aliments qui sont cuits sur un foyer, pour mettre à mort, nettoyer et découper les porcs, poules, canards et chiens, pour laver la vaisselle et les vêtements (voir figure 145), pour travailler dans les champs et les mines, pour se reposer au travail ou pendant une marche, etc. La figure 146 donne un exemple de l'inconfort à travailler debout et non accroupi. Sur cette photo, on peut me voir en train de creuser la terre pour aménager un *omma*, un jardin. Ayant des difficultés à m'accroupir, je dois arquer le dos. En étant assis sur les fesses, cette position a l'inconvénient de salir les vêtements qui touchent la terre.

¹²⁴ Dans son très bel essai, M. Mauss (1934, p. 5) définit les techniques du corps comme « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps ».



Figure 143. Lolo Bering se maintient en position accroupie pendant qu'il récite un *bonong*. Tekkong, mars 2020.



Figure 144. Jazil s'est accroupie pour déterrer des patates douces et mieux travailler au niveau du sol. Tekkong, mars 2020.



Figure 145. Des femmes accroupies lavent la vaisselle. Sabkil, février 2020.



Figure 146. Antoine creusant la terre d'un jardin en se maintenant debout, le dos courbé. Tekkong, avril 2020.

Pendant la Première Guerre Mondiale, Mauss avait bien repéré les avantages de la capacité à s'accroupir chez les soldats australiens :

L'enfant s'accroupit normalement. Nous ne savons plus nous accroupir. Je considère que c'est une absurdité et une infériorité de nos races, civilisations, sociétés. Un exemple. J'ai vécu au front avec les Australiens (blancs). Ils avaient sur moi une supériorité considérable. Quand nous faisons halte dans les boues ou dans l'eau, ils pouvaient s'asseoir sur leurs talons, se reposer, et la « flotte », comme on disait, restait au-dessous de leurs talons. J'étais obligé de rester debout dans mes bottes, tout le pied dans l'eau. La position accroupie est, à mon avis, une position intéressante que l'on peut conserver à un enfant. La plus grosse erreur est de la lui enlever. Toute l'humanité, excepté nos sociétés, l'a conservée (Mauss 1934, p. 12.).

Mauss considère cette posture comme une technique de repos. S'accroupir permet bien plus que seulement se reposer, constituant, par exemple, la position idéale pour travailler dans un monde sans chaise ni table. En étant accroupi, le dos reste droit. Le poids repose sur les pieds à plat, symétriques, et pointant vers l'avant. Cette position est la même que celle debout, mais en ayant les jambes et les genoux fléchis, laissant les fesses reposer sur les mollets et les talons, et le tronc vertical. Être accroupi permet de se tenir au plus près du sol. Lorsqu'ils ne manipulent aucun objet, les bras et les mains sont croisés pour conserver la chaleur du corps, ou s'appuient sur les genoux pour se reposer. La position *tocmo* consiste ainsi à se réunir en groupe autour d'un feu en position accroupie, en ayant les bras croisés ou en tenant une tasse de café ou de gin (cf. figure 147). Le matin, après s'être levés du lit, les Ibaloy s'accroupissent pour faire toutes les tâches. Les hommes coupent le bois à la machette et allument le feu, tandis que les femmes préparent le café et le riz.



Figure 147. Un groupe d'aînés en position *tocmo* autour d'un feu. Sabkil, février 2018.

Lolo Nardo est en position *tocmo*, accroupie, tandis que les autres aînés présents sont assis sur une chaise, préférant cette position pour soulager leurs genoux.

Si plusieurs familles comme celle de Jazil sont mieux nanties et possèdent des tables et des chaises, ainsi que des appareils ménagers comme une cuisinière au gaz et un lave-linge électrique, la plupart des maisons ne disposent que de quelques chaises en plastique et d'une seule table. Ce mobilier est utilisé dans la pièce commune, ou dehors lors des *adibay* et des rituels. À l'intérieur, la cuisine se fait debout sur un genre de comptoir aménagé, parfois situé dans une extension ouverte de la maison pour en évacuer plus facilement la fumée. En rituel, elle se fait exclusivement sur le sol, sur des foyers extérieurs alimentés au bois. Les Ibaloy mangent assis ou accroupis, mais sans table, utilisant une main pour tenir leur assiette, et l'autre pour se nourrir. Lorsqu'ils mangent en famille, les Tamang s'asseyent face à face sur les chaises disponibles, ce qui est appelé *sasango*. Lorsqu'ils mangent seuls, ils s'asseyent souvent devant la télévision. D'autres familles, comme celle des Magapin, mangent un peu partout dans la maison ou encore à l'extérieur, et s'ils sont nombreux et que le mobilier manque, ceux qui n'ont pas de chaise s'accroupissent ou s'asseyent sur des morceaux de bois près du sol. Lola Vencina (vol. 8, p. 42-43) se souvient qu'à l'époque où elle était jeune enfant, sa famille ne possédait aucune table, et ils mangeaient accroupis, sur le sol de la maison. Comme le relève Mauss (1934, p. 16), la table grecque *trápeza* (τράπεζα), en tant que support à quatre pieds pour manger, n'a rien d'universel, et de nombreuses sociétés mobilisent d'autres objets, et d'autres façons de se tenir, comme sur un tapis ou une natte en Orient, ou encore sur une table basse, comme au Japon, en s'asseyant sur les genoux, en position *seiza*. Les Ibaloy utilisent également des *shitmog*, des petits sièges en bois, des bûches, ou des pierres pour s'asseoir. La figure 148 montre Lola Tarcela, assise sur un *shitmog* à la mine de Kalabkaben pour casser les pierres contenant des particules d'or. Ces sièges bas permettent de se tenir en position assise, *tongaw*, et près du sol. Si le dos doit courber un peu plus qu'en position accroupie pour permettre aux bras d'atteindre le sol, la position est confortable, et un outil comme le maillet permet d'être bien assis et de travailler efficacement.



Figure 148. Lola Tarcela, assise sur un *shitmog*, réduit des pierres contenant de l'or à l'aide d'un maillet. Kalabkaben, mars 2020.

En *adibay*, le gin est placé sur une table autour de laquelle les participants s'asseyent en cercle. Même dans les maisons les mieux équipées, lorsque de nombreuses personnes sont présentes, les chaises et surtout les tables manquent. Les Ibaloy sont habitués à effectuer toutes les tâches du quotidien avec ou sans table, chaise ou siège. Chez d'autres groupes comme les Blaan et les Alangan avec lesquels j'ai travaillé, les demeures disposent de très peu de meubles, et souvent d'aucune chaise ou de table. Presque toutes les tâches ménagères se font en se maintenant accroupi, au niveau du sol. Par conséquent, au fil des années, j'ai appris à me débrouiller, à manger, et à travailler sans meuble. À cet égard, mes carnets de terrain ont été écrits principalement en me maintenant debout ou en marchant. Pour laver mes vêtements, ou manger auprès des offrandes en rituel, j'éprouve des difficultés à me tenir accroupi. Ne pouvant m'accroupir très longtemps, je suis fortement handicapé, incapable d'être efficace dans la plupart des tâches quotidiennes que j'entreprends, et devant, comme un jeune enfant, me contenter d'observer les autres faire, et de les imiter peu à peu. Avec le temps et la pratique cependant, mon corps s'assouplit et me permet de

maintenir cette position de plus en plus longtemps. Mauss repère également la difficulté de la position accroupie pour une société qui ne la pratique pas :

Essayez de vous accroupir. Vous verrez la torture que vous donne, par exemple, un repas marocain pris suivant tous les rites. La façon de s'asseoir est fondamentale. Vous pouvez distinguer l'humanité accroupie et l'humanité assise. Et, dans celle-ci, distinguer les gens à bancs et les gens sans bancs et estrades ; les gens à sièges et les gens sans sièges (Mauss 1934, p. 16).

L'anthropologue Charles Macdonald (2020), raconte, lui aussi, son incapacité à s'accroupir chez les Palawan, ayant besoin de tables et de chaises pour réaliser toutes ses tâches quotidiennes.



Figure 149. Être accroupi sur la pointe des pieds. Piket, mai 2020.

J'ai adopté des positions un peu similaires pour « tricher », en me baissant au niveau du sol, mais sans m'accroupir. Je suis capable de plier les jambes jusqu'à être au niveau du sol, comme en position de combat au sol au judo, sans poser les talons par terre, donc en ayant tout le poids du corps sur la pointe des pieds. Sur la figure 149, Murphy Magapin (le frère de Gliseria) s'accroupit dans cette position le temps de prendre une gorgée de gin. Je peux également faire un genre de squat en maintenant les jambes et les pieds écartés vers l'extérieur. Pour les offrandes et les rituels, je peux endurer quelques minutes d'inconfort dans une position, imitant celle accroupie, et finissant chaque séquence avec les pieds et les jambes tout engourdis. Pareil pour les tâches ménagères ou le travail dans les champs, je suis capable de maintenir ma position quelques minutes, puis je dois abandonner par inconfort physique. Je ne peux pas non plus m'asseoir n'importe où. Les manières de s'asseoir et les endroits où on peut le faire sont importants. Les Ibaloy appellent *dampisak* le fait de s'asseoir n'importe où, sans se soucier de la saleté ou du fait qu'il est impropre de s'y asseoir, à l'image d'un bébé apprenant à marcher, encore insouciant de l'espace et des manières de se maintenir. Mes compagnons me rappellent régulièrement à l'ordre, en me sommant de ne pas marcher, m'asseoir, ou uriner n'importe où, car en-dehors des espaces nommés on retrouve une foule d'esprits errants dont le contact s'avère dangereux. Par exemple, il convient d'exprimer à voix haute son intention d'uriner quelque part, au cas où un esprit serait là. Sans avertissement, on risque d'irriter un invisible et de tomber malade. L'usage de la parole –sa circulation – s'avère ici essentiel pour éviter tout contact avec un esprit errant.

Lorsqu'ils travaillent dans la montagne, les Ibaloy se maintiennent la plupart du temps accroupis. Dans les tunnels des mines, on ne peut être debout. Les mineurs transportent les sacs de terre sur des chariots en bois qu'ils poussent jusqu'à l'extérieur. Ils portent ces charges sur leurs épaules et les amènent aux femmes. Lorsqu'ils cultivent leur jardin, les Ibaloy se maintiennent accroupis au niveau du sol, ou debout et penchés vers l'avant. Travailler à flanc de montagne est plus aisé pour le dos puisqu'en se situant en contre-bas, en fonction du degré de la pente, on peut travailler debout en ayant le tronc presque droit. Inversement, la culture en terrasses présente le désavantage physique qu'on retrouve dans les basses-terres où l'échine doit se courber pour travailler.

Lola Tarcela (vol. 4, p. 95) relate qu'après le *kalon*, le mariage arrangé, les aînés rassemblent les nouveaux époux à l'intérieur ou devant la maison, en les sommant de se tenir accroupis et côte à

côte, de façon à se familiariser entre eux. Les aînés prodiguent également des conseils sur la vie maritale, expliquant par exemple qu'après le mariage ils doivent respecter trois jours de *ngilin*, soit l'interdiction de travailler et d'avoir des rapports sexuels.

Retenons pour l'instant que la position accroupie est employée pour travailler au niveau du sol et effectuer les tâches quotidiennes à la maison, ainsi que le travail au champ et à la mine. Lorsqu'elle est maîtrisée, cette technique permet au corps de se reposer et de travailler efficacement, et en l'absence de mobilier elle permet de manger partout.

Marcher, saluer

En Nabaloy, *ta-shel*, ou *takshel*, désigne la position debout. Le mot est aussi utilisé pour nommer l'action d'ériger une maison, de représenter ou de prendre position pour quelqu'un (au sens de le défendre), faisant référence à des éléments verticaux.

La position debout est la posture utilisée pour se déplacer. Lorsqu'une personne porte une lourde charge, il la positionne au-dessus de sa tête, ou la coince entre son cou et une épaule (figure 150), et la tient avec les bras pour s'assurer qu'elle reste en place.



Figure 150. Un homme portant un ballot de plantes *sap-sap*. Sabkil, février 2018.



Figure 151. Femmes portant une charge sur leur tête. Kulba, mars 2020.

Se tenir debout permet de se déplacer dans l'espace. Le verbe *akad* désigne l'action de marcher. L'expression « *man akad ak* », « je vais marcher » est employée pour signaler son départ ou son retour dans un lieu, même lorsqu'il s'agit d'un déplacement motorisé.

Parcourir l'espace est inextricable de la marche. D'autres expressions sont utilisées pour se saluer. J'entends le plus souvent des questions sur les lieux précédant ou suivant la rencontre : « *dinaban mo?* » (« où es-tu allé ? »), *dowan mo?* (« où vas-tu ? »), ou sur la direction : « *dapoan mo?* »

(« d'où viens-tu ? »), question à laquelle les Ibaloy répondent par « *sapat* » (haut) ou « *dispag* » (bas).¹²⁵ Ou encore pour se renseigner sur le mode de transport : « *Nen akad ka ali ?* » (« est-ce que tu as marché pour venir ici ? »). Par ces questions, on cherche à savoir d'où arrive notre interlocuteur, où il va et pour quelle raison, et plus exactement, est-ce qu'il va s'arrêter dans notre maison ? En apprenant l'itinéraire, les hôtes potentiels peuvent inviter le marcheur à venir se reposer, et partager la commensalité.

Lors des visites de maison, suivant ou précédant une marche *ekkad*, les marcheurs et les hôtes qui les invitent et les accueillent mobilisent plusieurs positions du corps. Les marcheurs qui se tiennent debout emploient leurs jambes pour parcourir l'espace. Les marcheurs qui passent devant une maison ou visitent « à l'improviste », sont invités par les *bobong* à entrer, faire une pause pour se reposer de la marche, échanger des biens et des paroles, et partager la commensalité. Ils passent de la position debout, la plus mobile, à celle assise, qui constitue une position d'arrêt temporaire — l'on s'assied avant de se relever et aller ailleurs faire autre chose —, suivi du départ du marcheur qui repart en promettant d'accueillir l'hôte chez lui à la prochaine occasion.

Se relever, s'arrêter

Plusieurs termes sont employés pour désigner l'action de se relever. *Dayat*, ou *on dayat*, désigne l'action de se lever depuis une position assise, *bangon* depuis une position allongée, et *etan* depuis une position basse, comme celle accroupie ou allongée. Ces trois mots sont également utilisés pour faire connaître son intention de départ, d'aller dans un autre lieu : « *on dayat kami* » : « nous partons », et sous-entend que l'on compte aller s'arrêter ailleurs. L'action de se relever, et donc de partir vers un autre lieu, est associée à ce passage entre deux postures : assise ou accroupie à celle debout. On retrouve également la même idée dans le terme tagalog *tara*, aussi employé par les Ibaloy, et qui se traduit comme suit : « allons-y », ou encore, « relevons-nous pour partir ».

¹²⁵ On retrouve ces mêmes salutations un peu partout chez les montagnards aux Philippines, comme chez les Blaan de Mindanao, et ailleurs, comme chez les Wakhi du Pakistan (Fontanari 2022).

Pour se reposer, les Ibaloy se positionnent de diverses façons. Ils s'asseyent sur des sièges, comme un *shitmog* en bois, ou une pierre, s'allongent, comme sur la figure 152, sur un sac, ou s'accroupissent.



Figure 152. Mineurs se reposant dans diverses positions. Kalabkaben mars 2020.

La position accroupie (*tokkong*) est employée pour s'arrêter et se reposer entre des mouvements. Lorsque les Ibaloy se reposent en chemin, sur le bord d'une route, devant une maison, ou à l'extérieur de la mine, mes compagnons s'accroupissent, profitant de cette position pour fumer une cigarette, mâcher du bétel et de la noix d'arec, ou faire face à un paysage ou à une route. Ces substances appréciées des défunts doivent être partagées avec eux. Les fumeurs et les mâcheurs, comme les mangeurs et les buveurs, doivent donc inviter à voix haute les *kedaring* à partager ces biens consommables, tout en restant accroupis.

Une série d'interdits marquent le mouvement ou son absence. En marchant, ou si on s'apprête à partir, si une personne éternue, il est préférable de s'accroupir un moment, et laisser passer le danger. Si l'oiseau *bokaw* se fait entendre (« Kowiw! Kowiw! »), volant au-dessus du ciel, les

âînés conseillent de s'accroupir un moment en dessous des arbres, et de fumer. Autrement, un accident risque de se produire. Lolo Edward conseille aux plus jeunes de demeurer à l'écoute des oiseaux pour éviter les dangers et trouver le bon chemin, surtout lorsqu'on est perdu. Les oiseaux sont les maîtres des signes et, comme les cochons, ils constituent des connecteurs entre les humains et les morts (Laugrand et Laugrand sous presse). Selon Lolo Melanio, si un serpent est vu en travers de son itinéraire, ou qu'un oiseau vole en direction inverse à celle par laquelle on se déplace, ce qui est appelé *bakwad* (lit. « inverse »), c'est un mauvais signe et il faut revenir sur ses pas en prononçant un *mad-mad*. Lolo Edward donne un exemple qu'il a vécu pour montrer l'importance d'écouter et d'observer les oiseaux :

We were on our way when a bird called *martines* met us. The bird was flying to the place where we came from. We did not have any idea that it was a sign for us to go back. Instead of going back, we continued our trip, going to Didipio, Isabela. When we arrived in that place, my younger brother, Buligon, got sick, so we went back home immediately (vol. 1, p. 37-38).

La position accroupie marque l'arrêt temporaire, précédant le départ, la marche et la visite dans d'autres lieux et maisons, ainsi que la possibilité de se relever rapidement et d'aller ailleurs. On ne s'accroupit ainsi jamais pour très longtemps. C'est également la position préférée des *bolakbol*, ces hommes « en attente » d'un *adibay* ou d'un rituel dans lequel ils pourront consommer de l'alcool, passant leur temps libre à ne rien faire, à s'accroupir, à errer.

Les façons de s'asseoir

Pour s'asseoir (*tongaw*), le corps s'appuie sur les fesses ou l'arrière des cuisses, en maintenant le tronc à la verticale. La position assise (*petongaw*) sur une chaise est la posture par excellence pour travailler dans de nombreuses sociétés naturalistes, permettant de lire et d'écrire confortablement et sans effort, et de se reposer. Chez les Ibaloy c'est une posture idéale pour discuter, manger, et échanger l'hospitalité. Lorsqu'ils accueillent un visiteur, les hôtes s'empressent de les inviter à entrer dans la maison et à s'asseoir : « *tongaw ka !* » (« assieds-toi ! »). Inversement, je n'ai jamais entendu un hôte inviter à s'accroupir « *tokkong ka !* » (« accroupis-toi ! »). Il me semble qu'il est

inconcevable pour un visiteur de s'accroupir si des chaises ou même des *shitmog*, des sièges improvisés, sont disponibles. Comme le remarque Hamayon (1970, p. 138) en Mongolie, se maintenir debout dans un habitat est une impolitesse, et en partage de commensalité c'est même un interdit. De manière générale, l'intérieur d'une maison n'est pas le lieu pour se tenir debout ou s'accroupir. Inversement, à l'extérieur, dans la cour et dans la *shontog* (montagne), la position accroupie est considérée par les Ibaloy comme idéale pour se reposer, manger, mâcher de l'arec et du bétel, fumer, discuter, etc. À cet égard, les hommes qui passent une grande partie de leurs temps à l'extérieur des maisons s'accroupissent beaucoup plus souvent que les femmes. Au moment du repas, si les chaises manquent, chacun trouve un siège improvisé ou s'accroupit à l'extérieur. La moitié intérieure de l'habitat est associée au féminin et à la position assise, et celle extérieure au masculin et à la position accroupie. Ces pratiques sont différentes de la génération des aînés où, comme relaté par Lola Vencina, il était commun de s'accroupir à l'intérieur pour manger. La position accroupie convient mieux au travail ou à l'arrêt, ou encore à une relation asymétrique, comme nous le verrons avec les défunts.

Pour un visiteur, il s'assied et passe un peu de temps chez son hôte, même s'il est pressé, afin de respecter les usages avec politesse. Un passant, un marcheur qui reste debout et ne s'arrête pas (ne s'assied pas), se contentera de dire : « *on dabas ak bengat* » (« je ne fais que passer »), sous-entendant qu'il ne s'arrêtera pas chez l'hôte qui l'invite, ni chez personne d'autre. Comme pour le partage de nourriture, l'échange d'hospitalité s'opère de façon symétrique : on s'assied confortablement en face de l'autre pour parler. À cet égard les hôtes invitent leurs visiteurs à s'asseoir sur un siège (*tongawan*), et non par terre. Si les chaises manquent, les marches de la maison qui moulent, comme les cultures en terrasses, un escalier de sièges peuvent être utilisées. Les *shitmog* sont réservés pour les tâches et le travail. Les Ibaloy possèdent parfois un *kubo* (de l'espagnol, « cube »), un type de cabane carrée faite en bambou dont l'intérieur est aménagé par quatre grands bancs hauts et larges sur lesquels on peut s'asseoir de diverses manières, loin du sol. Les Ibaloy apprécient s'asseoir en tailleur (avec les jambes croisées), ce qui est appelé *dapinshay*, ou encore avec une jambe repliée et l'autre levée et sur laquelle le coude du même côté s'appuie. Ce sont des postures de détente et de repos, idéales pour discuter avec des amis. À la maison, pour attendre, manger, boire, socialiser, les Ibaloy utilisent des chaises ou des sièges pour s'asseoir.



Figure 153. Hommes et femmes assis de manières différentes. La Trinidad, février 2020.

Comme on peut le voir sur la figure 153, les hommes et les femmes s’asseyent différemment. Les premiers ont les pieds et les jambes écartées dans les directions opposées, ce qui est appelé *sakaang*, et les secondes tiennent leurs jambes et leurs pieds joints de manière symétrique, les orteils pointant vers l’avant, ou les croisent l’une par-dessus l’autre. Pour les femmes, écarter les jambes est considéré comme une impolitesse. Le terme *jakangkang* fait référence à une position des jambes trop écartées, et également à un langage corporel arrogant. À l’extérieur, les hommes se maintiennent accroupis en ligne côte à côte, ou s’assoient en demi-cercle lorsqu’ils boivent du gin, en se faisant rarement face.

Circular assis

J’ai remarqué que certains Ibaloy, particulièrement les plus jeunes et les femmes, ont une obsession à l’égard du déplacement en véhicule (*dogan*). Dès qu’ils veulent se déplacer pour aller travailler, visiter une maison, ou aller à un rituel, ils cherchent par tous les moyens à marcher le moins

possible, en utilisant un moyen de transport dans lequel ils peuvent s'asseoir. Lors de nos marches *ekkad* quotidiennes, j'entends régulièrement des filles se plaindre de la longueur du trajet. Même lorsque la destination est à quelques minutes de marche, et que l'itinéraire ne pose pas de difficulté physique. « *Sarot ak !* » (« je me sens paresseuse ! »), clame souvent Gliseria. Dès qu'elles peuvent s'asseoir (*tongaw*), ces personnes le font. Les aînés qui ont connu une époque sans engin motorisé et sans route marchent plus que les plus jeunes. Il n'est toutefois pas rare qu'une voiture s'arrête et propose de les emmener à leur destination. Lorsque Jazil veut se rendre à un autre village, elle cherche systématiquement une voiture. Même pour aller au Barangay Hall situé pourtant à seulement dix minutes de marche, Jazil s'entête, et nous devons attendre parfois longtemps qu'un véhicule se présente. Elle conduit aussi son propre jeepney quand celui-ci n'est pas utilisé pour les transports publics. Certains conducteurs sont connus sous le nom de *garage*, un nom qui fait peut-être référence à leur capacité à réparer eux-mêmes leur voiture, souvent une Toyota Tamaraw ou de genre similaire (voir figure 154). Ces taxis locaux, sans licence, sont conduits par des hommes. Jazil choisit en priorité les personnes de son réseau, et quand elle les interpelle sur la route ou les appelle sur leur téléphone, elle essaie d'obtenir une course gratuite. Le jeu consiste à faire marcher ses *connections*, ses « contacts », son réseau actif d'échanges, pour obtenir gratuitement un service. Plusieurs stratégies indirectes sont possibles, comme faire savoir à la personne qu'on désire aller à tel endroit sans directement demander un service de transport. Jazil demande parfois directement si elle peut avoir un service *libre*, gratuit. Le stratagème ne réussit pas à tous les coups, mais lorsqu'il marche (environ une fois sur trois), Jazil en est fière. Ces services « gratuits » ne le sont en fait pas vraiment et ne seront certainement pas oubliés. Ils précèdent un autre service ou un don à venir. Les trajets en véhicule se distinguent des marches *ekkad*, du « jogging » à pied quotidien, employé pour visiter de manière « imprévue » les amis et les proches. Ainsi il est rare qu'on prenne la voiture pour visiter quelqu'un. S'il habite trop loin pour marcher jusqu'à sa maison, il convient de le prévenir de notre arrivée. Pour demeurer imprévu, les visites chez les autres doivent mobiliser la marche.



Figure 154. Un chauffeur *garage* qui répare sa Toyota Tamaraw sur le bord de la route.

Symétrie et asymétrie des corps

S'asseoir, c'est la posture de l'hospitalité par excellence. Lorsqu'on s'assied, c'est généralement en se faisant face. En *adibay*, les buveurs s'asseyent en cercle autour du gin, une forme géométrique qui appelle l'intimité et la symétrie. Quand on s'accroupit, on ne se fait jamais face, on se tient côte à côte. S'ils s'échangent quotidiennement des politesses et des salutations debout, lorsqu'ils veulent discuter les Ibaloy s'asseyent s'ils sont dans une maison, ou s'accroupissent s'ils sont à l'extérieur. Les positions de maintien du corps marquent des contextes différents, comme celui de l'hospitalité et de l'échange, ou distinguent des statuts.

Dans le rituel, les acteurs sont aussi caractérisés par leur posture. Lorsqu'ils mangent ou boivent auprès des offrandes, comme on le peut le voir sur les figures 155 et 156, les *bobong* sont accroupis.

Ils se tiennent coude à coude en demi-cercle, à côté ou en face du *mambonong* qui ordonne le rituel et prononce les *bonong*. Lors des repas pendant le *kibdong*, une séquence visant à permettre à l'ensemble de la famille de surmonter le *ekel*, le dégoût de manger de la viande à côté d'un cadavre, ils se tiennent en cercle autour de la nourriture, et partagent la commensalité avec les défunts. Les convives sont eux assis autour (figure 157), formant plusieurs cercles. Même les buveurs sont assis côte à côte (figure 158). Le cercle des convives est toutefois beaucoup plus large que celui des *bobong*, puisqu'il est délimité par la cour de la maison où est fait le rituel, et qu'il englobe ces derniers et les offrandes au centre. Les morts, les *kedaring* et les *kaapoan*, sont eux mélangés de part et d'autre avec les mangeurs et les buveurs du rituel.



Figure 155. Lors d'un rituel, les *bobong* sont accroupis en demi-cercle autour de la nourriture, se préparant au repas avec les défunts. Piket, mars 2020.



Figure 156. Lors du *kibdong*, pendant les funérailles de Lola Victoria, tous ses descendants sont présents. Ils s'accroupissent en cercle, entourés, un peu plus loin, de toutes les convives se maintenant assis ou debout. Sabkil, février 2020.



Figure 157. Des convives assis côte à côte. Sabkil, février 2018.



Figure 158. Des buveurs assis côte à côte, au fond de la cour. Sabkil, février 2020.

Les *bobong* accroupis sont dans une position d'humilité, celle d'occupants, soit des descendants qui prennent soin de leurs défunts et de leurs terres, et leur offrent viande, alcool, vêtements, couvertures, tabac et monnaies, espérant chance et protection en retour. Ils accueillent également en tant qu'hôtes un grand nombre de convives, leur proposant de s'asseoir et de consommer tout à volonté. Ces derniers ne partagent pas une relation directe asymétrique avec les défunts concernés par le rituel (les possesseurs de la terre sur laquelle les *bobong* et le rituel se situent), bien qu'à l'occasion des rites funéraires des autres, ils offrent l'*opo* à leurs propres parents défunts. Ils sont assis et ne s'accroupissent que lorsqu'aucune chaise n'est disponible. Les aînés et politiciens sont assis (voir figure 159), et plus rarement vus accroupis. En leur présence les plus jeunes laissent leur chaise et les traitent avec le plus grand respect.

Les Ibaloy veillent au bon traitement des aînés, en leur apportant le repas en premier, en leur donnant de meilleurs morceaux de viande, et en leur laissant les places assises, plus confortables et moins douloureuses pour les personnes âgées ayant plus de difficulté à s'accroupir. Leur autorité est basée sur leur expérience de vie, ayant cultivé une terre et veillé sur des défunts pendant de

nombreuses années. Les politiciens, des personnes riches qui n'ont pas le statut d'aîné, bénéficient aussi de ce bon traitement, étant assis à l'écart et traités avec respect par les hôtes. Dans leur rôle de figures autoritaires, ayant l'appui de l'État et étant capables de redistribuer plus de richesses, les politiciens remplacent peu à peu l'autorité des aînés. Leur autorité vient de leur statut et de leur richesse, soit des valeurs qui à elles seules sont insuffisantes pour être leader. En effet, comme vu aux chapitres 4 et 5, c'est la chance qui fait d'une personne un leader. Pour les politiciens, une certaine apparence et prestation physique doit être montrée en public, et ils sont réticents à s'accroupir, comme si cette position ne convenait pas à leur statut, ou comme s'ils se prenaient pour des aînés autoritaires. Les leaders sont parfois appelés des *tongaw*, un mot qui désigne la position assise, et c'est peut-être aussi pour cette raison que les politiciens veulent à tout prix maintenir cette posture devant les autres. Lorsqu'ils donnent des cadeaux collectifs, ils veillent à ce que leur nom soit ostensiblement affiché, pour qu'ils profitent à long terme de l'image d'une personne riches et généreuse. C'est pour cette raison qu'ils inscrivent leur nom au dos des chaises en plastique qu'ils offrent. On peut se demander si le traitement spécial à leur égard – semblable à celui des aînés – n'est pas ironique, voire critique, comme si les Ibaloy voulaient montrer leurs qualités d'imposteurs, considérant qu'ils devraient, comme les autres, être accroupis.



Figure 159. Politiciens assis sur des chaises en plastique, en retrait du groupe. Sabkil, février 2020.

Sur la figure 159, depuis la gauche vers la droite, Lolo Melanio, le maire, un officier de la mairie, et le *kapitan* du barangay sont réunis à l'intérieur de la maison, assis à part du reste des convives qui sont à l'extérieur. Ils prennent leur repas ensemble, et ne sortent à l'extérieur que pendant la danse et à l'occasion de leur discours. Ils se démarquent de cette façon, affichant leur statut hiérarchique supérieur. Lorsque le *mambonong* s'adresse aux non humains, il le fait de manière accroupie. Lorsqu'il s'adresse à la collectivité, comme lors des rituels *epas* et *ka-dos*, il est debout. Pendant des événements publics, des décès ou des mariages, les leaders sont invités à tour de rôle à se lever et à prendre la parole devant l'ensemble des convives qui demeurent assis et les écoutent. S'exprimer devant une foule, ce que font d'habitude les *mambonong* en rituel, est associé au rôle de médiateur, et contribue à la circulation des échanges.

Au sein d'un groupe qui se maintient de la même façon, la position assise ou accroupie évoque une certaine symétrie, ou encore une égalité de statut, soit l'absence de différence entre les personnes présentes. Dans les rituels, les *bobong* accroupis ne se doivent rien, comme pour les convives qui sont assis côte à côte. Dans les *adibay* et les rituels, chacun peut consommer et n'a rien à rendre. À l'inverse de la position assise tenue à la maison pour échanger l'hospitalité et la commensalité, la posture accroupie est idéale pour discuter à l'extérieur. T. Gibson relève comment cette position est maintenue chez les Buid de Mindoro pour parler quotidiennement, partager des informations, des requêtes ou des problèmes, sans obliger les autres :

Information about one's plans and intentions is communicated to others in a characteristically impersonal way. Every day at dawn and dusk, the adult members of a neighbourhood will gather on a cleared patch of ground and squat, all facing in the same direction with their gaze fixed on the mountain opposite. One by one they relate their experiences of the past day, gossip they had heard and their future plans. In a series of monologues like this, wills never come into conflict because no one is expected to make a direct reply to anyone else. Each individual can alter his or her plans without having to acknowledge that it is being done in deference to the contrary will of another. An individual may remain uncertain until the last moment just who will turn up to help on a given day (Gibson 1986, p. 41).

Être accroupi en faisant face à la même direction (sans se faire face) permet d'établir une certaine égalité (symétrie) entre les interlocuteurs, et surtout d'éviter le conflit. Cette posture et le

monologue qui l'accompagne permettent aux Buid de recruter de la main-d'œuvre pour les champs, sans entrer en rivalité avec les autres qui en ont aussi besoin. Chacun ayant écouté ses pairs, personne n'a d'obligation envers qui que ce soit, et peut donc décider qui aider, en se présentant le jour même dans son champ. Si les Ibaloy ne pratiquent pas ce genre de regroupement pour recruter de la main-d'œuvre dans leur *omma*, les hommes s'accroupissent régulièrement côte à côte pour faire face à la route ou à un paysage et discuter. Ce positionnement permet, comme l'a remarqué Gibson, d'éviter le conflit et d'être dans une position d'égalité symétrique, sans obligation envers les autres. Celui qui parle s'adresse au groupe et non pas à un seul individu, ce qui évite les interactions « un à un » (en paire), et le conflit potentiel. Être accroupi permet donc une socialité autre. Dans leurs arrêts accroupis, les marcheurs se tiennent côte à côte, en rond ou en demi-cercle, faisant face à un feu, un paysage, une route. Lorsqu'ils s'asseyent entre hôtes ou à la maison, les Ibaloy se font généralement face. Cette une position idéale pour discuter de manière plus intime et engagée. Dans les rituels, les convives sont assis côte à côte et l'un derrière l'autre, comme sur la figure 160, formant un large cercle autour des *bobong* et des offrandes, et faisant en sorte que personne à portée de voix ne soit en face d'une autre. Les convives sont assis en cercle, autour des *bobong* et des offrandes qui constituent le centre du rituel. La symétrie entre deux interlocuteurs facilite l'échange qui peut se reproduire sous forme de réciprocité, sans créer d'inégalité. Ainsi les visiteurs et les hôtes maintiennent leur corps de la même façon, donnent et redonnent, obligeant des dettes que l'autre peut rembourser.



Figure 160. Les convives sont assis côte à côte et l'un derrière l'autre. Sabkil, février 2018.

À la figure 160, on peut voir la moitié d'un cercle, soit un demi-cercle : des convives assis autour des *bobong* et des offrandes. Derrière le photographe, le centre, puis le second demi-cercle de convives.

Inversement, lorsque la position maintenue est asymétrique à celle d'une autre personne (une assise versus une accroupie), elle exprime une différence de statut et une inégalité, certains donnant plus que d'autres aux humains, et recevant plus de chance des morts. Ces écarts sont féconds à la circulation des échanges. Lorsque les humains sont accroupis en rituel, ils s'adressent à des non humains auxquels ils font des demandes. Ici, les *bobong* qui se tiennent accroupis se distinguent des visiteurs qui sont assis ou debout autour. Lorsqu'ils interagissent avec les morts, ils sont dans une relation de *apo*, de descendant à ascendant, d'occupant à possesseur, donc d'humilité et de respect par rapport à une entité autoritaire et puissante. La position assise sur une chaise relève d'un statut hiérarchique supérieur, d'autorité, ou de leadership, qui distingue les politiciens et les aînés. C'est également la position tenue par les défunts lors du *tayaw*, lorsqu'ils se laissent porter sur les épaules des danseurs.

Se positionner par rapport aux défunts

S'accroupir en rituel

Comme vu aux chapitres 8 et 9, les rituels constituent des moments clés des échanges entre les vivants et les morts. En observant les mouvements de mes interlocuteurs pendant les rituels, je remarque qu'une technique du corps particulière est mobilisée : celle de la position accroupie. C'est en adoptant cette posture que les humains s'adressent aux défunts. Ils s'accroupissent pour faire leurs offrandes, ainsi que pour prononcer des *mad-mad* et des *bonong*, des paroles et requêtes à leur intention. Pendant le rituel, cette position n'est pas liée à un interdit de se maintenir autrement, mais elle demeure essentielle, distinguant ceux qui sont accroupis auprès des offrandes, du reste du groupe qui se tient debout ou assis et un peu à l'écart. Les *bobong* sont obligés d'être présents et de participer aux dépenses, ainsi qu'aux tâches pour préparer le rituel et servir le groupe. Les visiteurs, eux, peuvent venir ou quitter à tout moment, manger et boire comme ils le veulent, n'ont aucune obligation, sauf en cas de premières funérailles (*aremag*) où ils doivent contribuer au paiement de l'*opo* pour leurs parents défunts. Le *mambonong* doit lui demeurer accroupi près des offrandes pendant toute la durée du rituel. Cette personne ordonne les séquences et s'adresse aux défunts, agissant ainsi en tant que médiateur pour les *bobong*. Il est accepté qu'un aîné dont les jambes sont fatiguées, s'assied sur une chaise en plastique ou un siège *shitmog*, ou utilise un bâton qu'il place en dessous de ses talons pour soulager la pression de son poids (cf. figure 162).



Figure 161. Des *bobong* accroupis autour de gras et d'alcool de riz, pendant que le *mambonong* s'adresse aux défunts. Sabkil, février 2018.

Sur cette photo, à gauche, Lolo Edward le *mambonong*, devant s'accroupir toute la journée pour ordonner les nombreuses séquences du rituel, il a exceptionnellement décidé de s'asseoir pour reposer son corps, pendant qu'il récite son *bonong*. À droite, Lolo Nardo est accroupi, écoutant attentivement. Frédéric, plus souple que moi, est aussi accroupi. Pour ma part, je suis en difficulté, me maintenant en équilibre sur la pointe des pieds. Derrière, les aînés attablés et assis sur des chaises attendent que nous commençons à manger pour prendre leur repas.



Figure 162. Lolo Bering utilise un bâton positionné en dessous du pied pour s'accroupir tout en soulageant les tendons de ses chevilles. Tekkong, mai 2020.

En rituel, autour des offrandes, là où la commensalité est partagée, les offrandes sont faites, et où les paroles à l'intention des non humains sont prononcées, les acteurs s'accroupissent. Contrairement aux autres humains qui se tiennent debout ou assis sur des chaises aux alentours, c'est en s'accroupissant qu'on montre aux non humains qu'on s'adresse à eux. C'est comme si on se positionnait dans une posture asymétrique avec eux. Pour les humains descendants, il s'agit de montrer une forme d'humilité, et de reconnaître des différences de statut. Lorsqu'ils prononcent des *mad-mad* ou des *bonong*, les vivants s'adressent bien aux non humains sur un ton de supplication : « please may you give us your protection... ». Les *bobong* qui s'accroupissent et s'adressent à leurs ancêtres sont des occupants de la terre qu'ils maintiennent pour les possesseurs. Ils prennent soin de leurs restes humains, de leurs besoins postmortem, et entretiennent leur *omma*. Ils assument une position d'obligés veillant à leurs besoins.



Figure 163. Offrandes pour le rituel *tinmongaw*. Tekkong, avril 2020.

Dans la figure 163, on peut voir le *mambonong* Lolo Bering en train de réciter un *bonong*. Il s'adresse aux esprits assis *tinmongaw* qui ont affecté sa nièce (à sa droite) et l'ont rendue malade, ainsi qu'aux ancêtres de la famille qui ont le pouvoir de l'aider. Il invite tous ces invisibles à partager leur repas et à se servir des offrandes. Ils tiennent la position accroupie pour entrer en interaction avec les invisibles. La femme qui prend des photos sur son téléphone à gauche, n'est qu'une observatrice, membre du clan, elle ne s'accroupit pas sur les talons, mais reste sur la pointe des pieds, prête à se relever dès la photo terminée, et montrant qu'elle n'est pas directement partie prenante du rituel, n'entrant pas en interaction avec les morts.

Les vivants prennent soin de ne pas maintenir leur corps de la même manière que les défunts. Alors qu'ils s'accroupissent — s'arrêtent et s'immobilisent — auprès des offrandes pour s'adresser aux *kedaring*, ces derniers sont dits errer autour, dans une position de mouvement intermittent. Pendant le *tayaw*, tandis que les humains dansent debout, les morts s'asseyent sur leurs épaules. Ces différences sont également visibles lors des rites funéraires. Humains et morts se mélangent par la commensalité et la danse, des moments caractérisés par une promiscuité dangereuse. Les premiers

doivent se laver les mains et passer au-dessus d'un feu extérieur pour que leur *karashowa* se sépare des seconds. S'ils ne font pas ces gestes, leur *karashowa* risque de suivre les *kedaring*, et de provoquer leur mort. Si les vivants s'entremêlent avec eux en rituel, ils doivent aussi s'en séparer à leur issue, et ne jamais maintenir une position symétrique avec les défunts.

S'allonger, mourir, dormir

Lorsqu'il y a un décès, le corps est ramené à l'intérieur de la maison et allongé sur le dos, couché sur un drap funéraire approprié à son statut (le même que celui de ses ancêtres). À l'issue de nombreux rituels, les défunts sont enterrés dans cette position, dans des cercueils en terre ou des tombes en ciment.

Dans leur jeunesse, plusieurs aînés ont vécu des pratiques funéraires dans lesquelles les morts étaient exhumés assis. Ils racontent qu'au deuxième jour, le cadavre était amené à l'extérieur de la maison et positionné de manière assise sur un *asal*, un « siège de défunt » fabriqué à cet effet, et auquel le dos du cadavre était attaché. À Kabayan, au tout début du 20^e siècle, Moss donne une description du processus pour asseoir et attacher le mort :

Soon after a person has died, he is washed by his nearest relatives. Others make the *asal* or death chair, which is a wooden frame of round poles. The seat, which is about six feet from the ground, consists of a board with a circular opening in the center, under which a vessel is placed to catch the drainage from the deceased. The *asal* is always constructed in front of the door of the dead person's house under a shed formed by an extension of the roof. The death chair is generally completed and the deceased placed in it within two hours after death. The body is held in place by a strip of cloth which passes around the mouth, and is tied to the back of the chair. Cotton or paper is put in the eyes and nose, and the hands are placed on the knees (Moss 1920, p. 329).

Le défunt est positionné sur sa chaise, dans le hall d'entrée de la maison, et exposé jusqu'à ce que ses *shedeng*, ses liquides corporels, quittent son corps. Cette position ressemble fortement à celle accroupie en ce que les jambes sont recroquevillées — fléchies. Cette forme rappelle celle fœtale d'un nouveau-né, et, comme l'observe l'anthropologue Ana Labrador (communication personnelle,

citée dans Beckett et al. 2017, p. 35) à Kabayan, cette posture analogue suggère un retour au commencement, soit la répétition d'un cycle.

Lolo Castro se souvient avoir vu sa mère être enterrée en position assise :

In the past, there was no embalming, so the dead body was smelly. Some of the people would not enter the house because of the awful smell. They would make a fire using guava leaves to produce smoke to drive away the smell. The blood of the dead body would drip under the house directly to the land. That was the tradition of the people long before. When my mother died, that is what they did. I witnessed it myself. They would tie the deceased to a chair (Lolo Castro vol. 2, p. 41).

Les *shedeng* du cadavre coulent sur le sol et pénètrent la terre, nourrissant les humains. La terre est cultivée par les descendants qui consommeront les fruits du *omma* dans lesquels les liquides corporels et les restes exhumés de tous les ancêtres se décomposent. Les *kedaring* se transforment jusqu'à ne faire qu'un avec la terre, marquant le corps des vivants.

Autrefois, les aînés se souviennent que leurs parents construisaient une *aradan*, une *death chair*. Celle-ci était faite à partir d'un seul arbre de pin, et séparée en quatre morceaux pour appuyer la chaise, de même façon qu'une maison est supportée par quatre piliers (*tohod*) fondateurs. Comme pour l'habitat, un foyer est allumé près du défunt pour son « confort » (Leaño 1965, p. 184-185). Ces éléments suggèrent que la sépulture constitue une miniature de la maison des humains, un point récurrent qu'a repéré Waterson (1990, p. 45) dans sa comparaison des maisons austronésiennes. On peut aussi voir un dédoublement dans cette analogie entre la maison et le placenta, ainsi que la sépulture et la maison, soit des paires qui répètent une structure du monde et un cycle. La mort et sa transformation apparaissent ici comme une nouvelle vie.

Le changement de posture est marqué au décès. C'est un peu comme si le défunt devait, comme une personne vivante au quotidien avant d'aller dans un autre lieu, se relever de la position allongée pour s'asseoir (ou s'accroupir) ailleurs. Si la position allongée réfère à ce qu'il y a de plus immobile, celle assise renvoie à une position de l'arrêt, donc temporaire, et précédant un départ. À Loacan l'expression *bangon to*, soit le réveil ou levé du défunt, est employée pour nommer le deuxième jour du rituel des *aremag*, des premières funérailles. Bien qu'aujourd'hui les morts ne soient plus maintenus assis ou accroupis à leur décès, cette idée de départ et d'itinéraire demeure d'actualité.

Elle prend tout son sens dans les rituels funéraires, servant en grande partie à préparer le voyage du défunt vers le Pulag et le Aponan où il sera accueilli par la communauté des ancêtres. Le jour de son enterrement — de son départ —, on lui remet un *balon to*, un lunch qu'il pourra manger sur la route. Tandis que le cadavre est maintenu en position assise ou allongée près des humains et sur la terre que ces derniers entretiennent, son *kedaring*, son intériorité, change de lieu.

Plusieurs groupes dont les Kalinga et les Kankanaey assoient leurs défunts les plus riches et influents, et les inhument de cette façon. À Sagada, des « cercueils suspendus » sur une falaise, attirent chaque année de nombreux touristes. Les autres morts sont superposés dans des grottes, attachés en position accroupie, avec les jambes recroquevillées.

Chez les Ibaloy de Kabayan, Moss décrit :

In the majority of the towns, the rich as well as the poor are buried in the ground or put in natural caves; but in Kabayan the rich are either placed in cavities made in solid rock, or in rock mounds. If the dead person was rich enough to deserve burial in solid rock, the grave is made by heating with fire and cooling suddenly with water. It frequently takes two or three months to complete a grave made in this way (Moss, 1920, p. 331).

À Kabayan, les *fire mummies* sont accroupies dans des cercueils, et conservées pendant plusieurs siècles (Becket 2020, p. 4). À Loacan, à l'issue des funérailles, les aînés se rappellent les manières d'enterrer le défunt, toujours attaché et assis sur son siège, à l'intérieur d'un tronc d'arbre entier :

When they would bury the dead body, they would not use lumber to build the coffin. They would need the whole tree and carve it to make it a coffin. They would make a hole in the tree so that the body would fit well. They would just remove the bark of the tree (Lola Julie vol. 2, p. 41).

La forme arrondie du cercueil appelé *kolong* présente l'avantage de ne pas nécessiter de clous pour enfermer le cadavre. Les « impuretés » comme le métal, les termites, ou les déchets, ne doivent pas entrer en contact avec la sépulture et le défunt, au risque que ce dernier s'en plaigne, contraignant ses descendants à faire le *ka-il*, l'exhumation des restes humains.

Les pratiques funéraires ont été fortement modifiées au cours du 20^e siècle avec les réformes étatiques sous le régime américain, l'occupation japonaise, puis la dictature de F. Marcos, obligeant

par exemple les familles à faire appel à un service d'embaumement lorsqu'ils veulent exposer le corps plusieurs jours avant l'enterrement.

Aujourd'hui, à Loacan, le défunt est allongé et enveloppé dans des draps, enterré dans un cercueil ou dans une tombe en ciment, en fonction de la tradition de la famille, et de ses vœux. Quand il s'agit d'un cercueil, il doit être construit sur place et fait avec le bois d'un tronc de pin entier et parfaitement droit, ou acheté à un service de pompes funèbres, sans métal. La verticalité du cercueil, et par extension, du mort, est essentielle. Le tronc entier de l'arbre, et sa verticalité, constituent des images des défunts qui deviendront le tronc des descendants. Supportés par leurs ancêtres, ces derniers s'élèveront verticalement vers les branches (cf. de Coppet 1985 ; Fox 1988). À cet égard, le terme *bakdang* est employé pour désigner aussi bien un corps humain qu'un tronc d'arbre, comme si ce double corps-tronc constituait la structure d'origine des humains et d'un lignage.

Avant d'être exhumé, le cadavre est positionné à l'intérieur de la maison, sa tête pointant vers l'est. Il est sorti une dernière fois de la maison les pieds devant. Dès son décès, et jusqu'à son enterrement, la position de la tête du défunt doit pointer vers le levé du soleil, à l'est :

The position of the head must be pointing towards the direction of the sunrise, the east direction (...). I never saw someone put the head of the deceased in the direction of the sunset. There will be a complaint if we do not respect the position of the head. If that happens, we will have to perform the *ka-il*; we will have to dig the grave and spend more money. We will spend more money, double of what we would have spent for the first funeral. (Lolo Castro vol. 2, p. 44).

De plus, la tête du défunt ne doit pas faire face à une source d'eau, au risque que sa tombe et ses ossements deviennent humides. Lilibeth ajoute que la position éventuelle d'une source d'eau à proximité est un élément important à considérer pour l'inhumation, relatant sa propre expérience à ce sujet :

There is one incident when we consulted a *mansi-bok* because our grandfather Porman complained. When they buried him, the position of his head was right, but he complained because he said that the grave was wet. When they transferred the grave, the *mambonong* pointed an area for us to bury it. After some time, our grandfather was having a headache for consecutive days. When they consulted the *mansi-bok* he said, "He will really have a

headache because you had positioned the head towards the water source.” That is something for us to consider as well. We must not only think about the direction of the sunrise. We must also check the water source near the area of the burial site (Lilibeth vol. 2, p. 43).

Lolo Castro (vol. 2, p. 44) décrit également que les défunts doivent être couchés avec la main droite au-dessus de la gauche, au niveau de l’estomac, justifiant ce détail par le fait que la main droite est celle qui bouge et travaille le plus (cf. Hertz 1907). Les chambres n’ont ni chaise ni table, on y trouve que des lits ou des couchettes sur lesquels les Ibaloy se couchent en position allongée ou en position fœtus, une posture qui constitue un genre d’accroupissement, mais couché sur le côté. Lorsqu’ils dorment — et qu’ils sont dans une position allongée, symétrique à celles des défunts —, la tête doit pointer vers l’ouest, et non vers l’est, afin que le nez ne soit pas plein d’eau:

There is a story I heard from my grandmother. It is our belief about the position of lying down. For us alive people, when we sleep, we must not position our head towards the sunrise because our nose will be full of water. The water will enter our nose. The good position for us to sleep is the direction of the water source or the west side so that the water will flow without entering our nose. Because if we position our head to the east direction, we can easily catch the *aleg* (the common cold) (Lolo Castro vol. 2 p. 43).

Pour éviter la paralysie du sommeil, qui est nommée *demem*, les aînés conseillent de ne pas s’endormir avec les mains sur son ventre et les orteils retroussés, car cela correspond à la position d’un mort. L’état *demem*, qui n’est possible que si les vivants ont la même position que les défunts – qu’ils maintiennent une posture symétrique à eux –, est considéré comme un genre de rêve dans lequel les défunts prennent le contrôle du corps du dormeur, faisant qu’il ne peut plus bouger.

S’accroupir pour donner naissance

L’acte de naissance (« l’inverse » du décès) est également marqué par un changement de position :

If we are going to give birth, we have to at least stand for a while and move seats so that the baby would not stay in a place for a long time, especially when pooping. For me, it was good because none of my children were like that before. It also happened to Presco because he sits down for a long time in one place, so he was named Pongbo. He would always sit in one place without moving from one place to another. It is like it followed until today

because he would stay at home for a long time, like he is lazy to go out (Lola Tarcela vol. 9, p. 22).

Lola Tarcela met en relation le fait de s'asseoir longtemps – d'être immobile –, et la paresse, comme si maintenir une certaine position du corps pendant l'enfance était déterminante du caractère qu'une personne développe.

La position accroupie est mobilisée encore une fois à la naissance. Pendant l'accouchement, les femmes s'accroupissent. Une *memojok*, sage-femme, donne son aide en trouvant la position du bébé avec ses mains, et en fonction de sa posture, modifie celle de la mise au monde :

The old woman would press down the womb and find the position of the baby. If the position of the baby was reversed, she would fix it using her hands. In other cases, they would let the mother lie down, especially when the position of the baby was across. Then, she would use her hands to rub the womb and fix the position of the baby until it would be in the right position. If the baby was in the right position, the head of the baby would come out easily (Lola Agustina vol. 1, p. 83).

Dans les cas plus compliqués, comme lorsque les jambes et non la tête viennent en premier, il faut inverser la posture de la femme, en la faisant s'accroupir les jambes en l'air (à l'envers) :

In some situations, the legs of the baby could come out first. It was better if the legs would come out together because if not, the legs would be the problem. It would be difficult to let the baby come out. If the legs of the baby came out first, they would let the mother sit down in a reverse way. They would position your legs upward so that the baby would be in the right position. After that, they would let the mother sit down. Then, the baby would come out easily. (Lola Agustina vol. 1, p. 83).

À la naissance, le placenta est enterré et conservé, comme pour les restes des défunts. L'exhumation des restes marque une transformation : celle de la vie, ou celle de la mort. Elle permet à toute personne de mélanger son corps à la terre, et la relier ainsi à tout le lignage.

C'est en étant accroupie qu'une mère accouche et donne vie à un enfant, ou qu'une personne est positionnée dans sa tombe. La naissance et le décès sont inextricables et correspondent à des cycles. Le décès apparaît comme un nouveau cycle, celui de la vie après la mort, comme s'il s'agissait ici

d'une seconde vie, et que l'expérience de la « mort » était elle-même un double de la « vie ». Les deux mondes ont en commun un lien à la terre du lignage.

Humains et défunts se distinguent dans les positions qu'ils maintiennent. Pendant que les *bobong* sont accroupis auprès des offrandes, les morts s'asseyent et errent autour. Quand ils sont allongés pour dormir, les vivants positionnent leur tête (ainsi que leurs mains) dans la direction inverse à celle des morts qui sont couchés dans la même posture. Si le cadavre d'un nouveau défunt est habituellement positionné dans le hall, en face de la porte, la tombe ne fait jamais face à l'entrée. Si la sépulture est une miniature de la maison, elle ne peut toutefois pas être symétrique avec la demeure. La direction vers laquelle les corps se positionnent permet justement d'éviter toute équivalence.

Si nous avons vu précédemment que, de manière générale, à l'intérieur de la maison les humains s'asseyent, la seule instance où il est commun de s'y accroupir est quand le rituel lui-même se déroule dans cet espace, soit lorsque les morts sont présents. Les vivants prennent soin de maintenir leur corps de manière à ne pas imiter les défunts, empêchant ainsi toute symétrie corporelle avec eux. La position accroupie est maintenue en rituel pour s'adresser aux non humains qui errent autour. La position assise affiche un statut hiérarchique supérieur, l'autorité ou le leadership, et distingue les aînés et les politiciens des autres personnes, ou encore les convives des *bobong*. Entre humains, l'asymétrie marque donc des différences de statut, soit des inégalités, tandis que la symétrie évoque la réciprocité de l'échange, son égalité.

Des occupants accroupis, des possesseurs assis

Les vivants qui s'accroupissent se positionnent en tant qu'occupants qui ne possèdent pas la terre, mais l'occupent de façon temporaire. Ils sont ainsi susceptibles d'être expulsés par les ancêtres possesseurs — et donc de devoir s'asseoir ailleurs — s'ils ne répondent pas à leurs requêtes. Les morts et autres esprits comme les *tinmongaw* (« les esprits assis ») sont « assis » (*tongaw*) dans l'espace ou, comme il était d'usage il y a plusieurs générations, sur des sièges *asal*, distinguant par là leur statut. Être assis peut aussi être associé avec la forme géométrique du cercle, de la ronde, de l'échange et de la circulation, de la commensalité et de l'intimité, de la relation, asymétrique et

hiérarchique. Ainsi, tandis que les *bobong* sont accroupis, les convives, et en particulier les aînés et les politiciens, sont assis, dans une position qui suggère aussi leur relation différente avec les *bobong* accroupis et les défunts. Dans l'hospitalité, être assis convient à la visite et l'échange de commensalité. Dans le contexte rituel, cette posture caractérise un état de permanence et d'immobilité, de la possession de la terre dans laquelle ils résident. La position assise s'oppose au mouvement et à la temporalité de la position accroupie qui correspond au statut d'occupant. Les *bobong* et leurs défunts entretiennent des relations d'interdépendance : les uns en pourvoyant aux besoins des autres en échange de leur protection et de leur grâce (chance, santé, protection, etc.). Le rapport à la terre de ces deux catégories d'êtres est d'ordre asymétrique et est exprimé par des positions de maintien du corps différentes. En fonction du registre et du contexte, et de la relation qu'ils partagent avec leur interlocuteur humain ou non humain, comme pour les types d'échanges, les vivants maintiennent leur corps, debout, assis ou accroupis, de manière symétrique ou asymétrique.

Plus largement encore, cette place qui ordonne les êtres s'applique à d'autres autochtones des Philippines comme les Blaen qui s'accroupissent pour s'adresser aux *fun*, les esprits des lieux qui sont dits *mnè*, « s'asseoir », « habiter » les lieux. Dans les villes, la position accroupie est rarement maintenue. À Baguio, ville à majorité igorot où les autochtones sont fiers, on peut voir de nombreux hommes s'accroupir en public. Si Jazil et ses amies prennent toujours soin de bien s'habiller, de se maquiller et de se coiffer avant d'aller à Baguio — alors qu'elles ne le font autrement que pour aller à la messe ou un mariage —, même si ce n'est que pour faire les courses, je ne les ai jamais vues s'accroupir en-dehors de Loacan, comme si cette position était inconvenable pour les femmes. Elles s'accroupissent souvent à la maison pour les tâches ménagères, mais pas ailleurs. Dans d'autres villes comme à Manille, il est rare de pouvoir observer la position accroupie, ou alors il s'agit de personnes pauvres, généralement des personnes sans domicile fixe (« sans maison »). Bien que tous les Philippins soient capables de maintenir cette posture, et le font souvent à la maison, dans les imaginaires collectifs, cette position est associée aux montagnards et à l'autochtonie, à la pauvreté, au bas de l'échelle sociale, et au nomadisme. Ironiquement, le gouvernement considère les autochtones sans titre foncier comme des « squatteurs » — soit, littéralement, « des gens en position de squat » —, une position fléchie sur les jambes, comme celle accroupie. Pour l'État, « squatter » correspond à un arrêt temporaire et « illégitime », propre à des personnes qui n'ont aucun titre foncier et qui l'occupent. Si cette définition est péjorative pour l'État, pour les

autochtones elle correspond à une posture du monde, celle de se considérer comme un occupant qui veille et s'accroupit face à des maîtres de l'espace, des possesseurs assis. Dans le contexte politique, les personnes accroupies sont opposées à celles qui possèdent, qui *upo*, « s'assoient ». Cette opposition a fait le titre d'une chanson du rappeur philippin Gloc 9 qui critique la corruption et les *upuan*, ceux qui s'assoient sans jamais se lever, faisant ici une métaphore avec les politiciens qui restent assis et ne changent jamais de position.¹²⁶ Le terme tagalog *upo* vient de la même racine *po/pu/fu* qu'on retrouve dans les termes de *apo* et de *kaapoan* (ancêtres possesseurs) (cf. chapitre 5). En tagalog « *oo* » se traduit par « oui » sans employer de marque de respect. Le mot « *opo* » (« assis ») est un « oui », mais en s'exprimant avec le plus de respect. Les Tagalog ont une véritable obsession pour cette marque de respect, finissant toutes leurs phrases par « *po* ». À titre d'exemple, dans un hôtel, on peut fréquemment entendre la conversation suivante entre un client et une réceptionniste : « Good morning po. » – « Hi Mam ! Do you have any room available ? » – « Po. May I ask for your ID card po ? » La notion de *po* qui marque le respect est employée ici et là en Austronésie pour désigner une relation asymétrique entre des occupants et des possesseurs. Comme nous l'avons vu, depuis l'endroit et la manière de positionner son corps, aux types d'échanges, les humains veillent à se distinguer des morts, et à ne jamais entrer en symétrie avec eux.

¹²⁶ Voir (<https://www.youtube.com/watch?v=HBpIVKyRoOg>).

Chapitre 13. Des moitiés et des doubles

Les Ibaloy vivent dans un monde dans lequel les morts sont omniprésents. Si les humains doivent leur existence à leurs parents défunts, ils passent leur vie à rembourser une « dette de vie » qu'ils leur doivent, et à les aider à se transformer en ancêtres.

Un milieu de dettes et d'échanges

Les Ibaloy font partie des Igorot, un terme désignant les autochtones de la Cordillère. Ils partagent un grand nombre de traits communs avec les groupes voisins, tout en s'en distinguant. À Loacan, chaque famille cultive un jardin (*omma*) sur abattis-brûlis ou en terrasse, et exploite l'or dans de petites mines (*ossok*). Leur alimentation est basée le riz (*inepoy*), la patate douce (*dokto*) et le taro (*pising*), ainsi que sur une grande diversité de légumes, de fruits, et de viande (*apag*). Le riz et la viande de porc constituent les aliments les plus consommés et appréciés. Comme ces nourritures ne peuvent être obtenues qu'en assistant à des rituels, ou en les achetant au marché ou à des agriculteurs commerciaux—les Ibaloy cultivent très peu de riz—, l'alimentation de chaque famille se base sur les échanges qu'elle maintient avec les membres de son réseau.

Les Ibaloy passent leurs temps à multiplier ces opportunités. Ils visitent les maisons des membres de leur famille et de leur clan, ainsi que de leurs amis. Ils apportent quelques produits de leur jardin, et reçoivent du café et de la nourriture de leurs hôtes. L'hospitalité est le lieu de partage de la commensalité. Les Ibaloy échangent aussi un grand nombre de plantes, veillant à donner de meilleurs prix aux membres de leur réseau. Ils échangent des services : course en véhicule, entraide au jardin (*adoyon*) ou dans les grands travaux (*kamal*), comptant parfois ces aides en « jours de dettes ». Les Ibaloy s'endettent fréquemment pour de petites sommes : achat de pain ou de légumes à des commerçants, emprunt d'argent, etc. Toutes ces mises en circulation de biens, de monnaies, et de personnes, visent à maintenir de bonnes relations sociales. Plus on donne et s'endette, plus on s'identifie comme ami ou proche. La dette (*utang*) permet une circulation continue des échanges en « rond », et l'identification d'un réseau d'échange centré sur la parenté, sans y être exclusif.

L'échange symétrique est commun entre membres égaux, soit lorsqu'à l'issue de chaque transaction la dette restante (l'écart entre le don et le contre-don) peut être remboursée et redonnée, en endettant l'autre à son tour, et ainsi de suite. Ces échanges sont faits entre personnes de même statut et ne provoquent pas d'inégalités.

Mais échanger permet également à celui qui l'initie ou le fait plus souvent de gagner davantage. Pour mes interlocuteurs, plus on est riche, plus on est obligé de partager et de redistribuer ses richesses, et plus on peut s'attendre à en recevoir encore plus dans le futur. Ce retour n'est pas toujours attendu des personnes auxquelles on donne ; il ne s'agit donc pas d'une réciprocité symétrique. Il prend la forme de chance (*ekasat*) imaginée être envoyée par les morts, satisfaits de la générosité humaine. Ainsi, une personne chanceuse aura de meilleures récoltes agricoles, trouvera plus d'or, obtiendra un meilleur carat, et connaîtra plus de succès dans son commerce. Elle bénéficiera aussi de protection, de santé, et d'une « meilleure » vie. Inversement, une personne riche qui ne partage pas sera considérée avare, et elle risque de perdre sa chance et sa richesse. Le principe essentiel de l'échange est d'enrichir les humains comme les morts, d'octroyer à chacun un avantage mutuel. Dans ce système, chacun donne à un partenaire, sans espérer recevoir de « contre-don », mais obtient, d'un autre humain ou d'un défunt, de la monnaie, de l'hospitalité, de la commensalité, de la chance, de la vie, de la santé, de la protection.

L'inégalité de l'échange

Ceux qui donnent plus peuvent avoir accès à plus de chance et de richesse, et par extension, à un « meilleur » statut social. La société ibaloy est stratifiée en une ploutocratie de riches (*baknang*) propriétaires et créiteurs des plus pauvres (*abiteg*), contraints de s'endetter et d'être métayers pour les premiers. Le statut est lié à la richesse, et ils peuvent tous deux être attribués (hérités) ou acquis au cours d'une vie. Ces personnes, autour desquels le reste de la société gravite, s'apparentent à des types de Big Men. Ils organisent un plus grand nombre de rituels ou sponsorisent ceux des autres, permettant à toute la communauté de manger et de boire avec les morts, et ainsi de recevoir une part de chance. Ils contribuent le plus aux dépenses des rituels et échangent le plus au quotidien, et par conséquence, ils reçoivent aussi le plus de chance. Ces circulations créent donc des inégalités économiques, mais également symboliques et autoritaires entre les familles (Godelier 1999). Elles sont fécondes d'asymétries. Le métier de mineur permet de gagner potentiellement plus d'argent,

d'augmenter sa richesse et son statut social, la finalité étant de devenir propriétaire d'un lot. Cependant, ce cas de figure est rare. Pour trouver de l'or, il faut d'abord être chanceux, et pour être chanceux il faut échanger beaucoup, ce qui requiert une importante somme d'argent. Il y a là un véritable cercle vicieux qui rend le passage dans une autre classe sociale difficile. Le cas des Tamang, tenanciers devenus riches grâce à l'or, et celui des Magapin devenus pauvres car le père de famille a arrêté l'agriculture et diminué ses échanges, ont montré que ces transformations sociales sont toutefois bien possibles.

Contrairement au statut social qui se transmet de génération en génération, l'autorité, elle, s'acquiert avec l'âge. Les aînés ayant l'expérience de la vie, sont écoutés et respectés. Depuis l'introduction du système politique de l'État, les politiciens remplacent peu à peu les aînés dans leur rôle de figures autoritaires et de juges. Contrairement aux premiers, ces derniers acquièrent leur position par la richesse, en organisant des rituels et donnant une image de Big Men généreux et charismatiques. Toutefois, ces personnes ne sont pas toujours des leaders, une qualité qui ne s'obtient que chez les personnes comme Jerson, capables d'obtenir de la chance et de redistribuer beaucoup.

La personne qui hérite d'une terre et réunit les fonds pour construire une maison se fait appeler *maka baley*, propriétaire de maison. Cette personne, qui peut être un homme ou une femme, est considérée comme la « tête » (*toktok*) des *bobong* qui habitent sous son toit. C'est elle qui transmet la terre et le nom du lignage. C'est souvent le benjamin qui reçoit le plus et hérite de la maison des parents, s'étant occupé d'eux jusqu'au moment le plus tardif de leur vie. Les enfants plus âgés ont pour leur part eu plus de temps pour construire un réseau d'échange profitable et se marier. Chaque enfant construit sa maison, hérite d'une demeure, ou habite celle de son époux ou épouse. La richesse et le statut sont partagés par des familles de *bobong* « ceux qui habitent sous une même panne faitière », ce qui constitue l'unité sociale de base. La chance est répartie entre les membres d'une même famille. Pendant le *ngilin*, une période de trois jours d'interdits et d'immobilité suivant un rituel, elle est amenée par les morts via le foyer de la maison et la nourriture qui y est préparée par les femmes, puis incorporée par tous les habitants. La chance est toujours transmise collectivement. Ainsi la bonne conduite de tous les *bobong* est importante pour l'obtenir. La chance est intimement associée à la maison et à ses habitants, et si une personne balaye le sol le soir –au

moment où les non-humains sont les plus actifs—, par analogie la chance de toute la famille est imaginée être jetée dehors et perdue.

Avec les réformes foncières étatiques, les Ibaloy ont obtenu un domaine ancestral, soit un territoire avec des espaces et des ressources communes et partagées, et sur lequel ils ont une certaine autonomie, pouvant mobiliser leurs propres règles pour la transmission de l'héritage. Cependant l'État a aussi introduit la notion de propriété privée—et de ses titres fonciers—, faisant que les humains peuvent désormais être propriétaires de la terre, en dépit du lignage d'ancêtres et des relations asymétriques. Ce chevauchement de lois amène son lot de problèmes pour les Ibaloy, et en particulier pour les plus pauvres sans titre qui doivent négocier et « ruser » (Laurent 2020) en tant que tenanciers et métayers des plus riches, jusqu'au moment où ils peuvent réunir les fonds nécessaires pour devenir propriétaires à leur tour.

L'équivalence de l'héritage

Si la société ibaloy creuse des inégalités économiques et de statut, faisant que la chance circule inéquitablement entre les familles, le processus de transmission de l'héritage (*tawid*) permet lui de rééquilibrer le système en créant des équivalences entre les personnes. Le patrimoine familial est divisé en parts plus ou moins grandes en fonction de la situation de chaque enfant. Ce choix varie s'ils sont mariés ou célibataires, s'ils ont un bon métier, et surtout s'ils occupent déjà un lot ou celui de leur époux ou épouse. Les aînés qui ont eu plus de temps pour faire leur vie avant le décès de leurs parents reçoivent généralement moins que les cadets et que le benjamin qui, lui, hérite en plus de leur maison. Les hommes reçoivent souvent plus que les femmes qui sont dites pouvoir profiter de la terre et des richesses de leur époux. La résidence est ambilocale, les enfants pouvant décider où ils vivent avant de construire leur propre maison. Ils peuvent aussi choisir le nom du parent (homme ou femme) qu'ils veulent. Avec l'influence chrétienne, les Ibaloy privilégient plus souvent la résidence patrilocale et la filiation patrilinéaire. L'héritage varie, l'idée étant que chaque couple (et non individu) puisse accéder à un lot de terre pour cultiver et y construire sa maison. Ainsi, nul besoin qu'une personne hérite de plus de terre qu'elle n'en a besoin, et le système s'attache donc à trouver une équivalence foncière pour chaque couple. Les Ibaloy pratiquent l'adoption (*tagibi*), une façon de ruser avec les esprits qui rendent malades les nouveau-nés, mais surtout de donner un enfant à une famille qui a les capacités financières de payer son éducation

et/ou de lui assurer un lot en héritage qu'il n'aurait autrement pas obtenu avec ses parents biologiques. Les héritiers et les « descendants » ne sont donc pas tous reliés biologiquement à leurs ancêtres, ou en tout cas pas de manière linéaire.

Pour les Ibaloy, l'accès à la terre est essentiel. Il permet à un couple de cultiver et de construire une maison, et donc de manger, mais également devenir hôte et échanger des biens avec d'autres familles, d'organiser des rituels—ils ne sont faits que dans les cours des maisons—, et donc d'obtenir de la chance et des richesses. L'occupation d'une terre permet à ses occupants de la transmettre en héritage à leurs propres descendants. Lorsqu'ils décèdent, les défunts (*kedaring*) sont enterrés dans la cour. Grâce aux bons soins des vivants qui veilleront sur leurs restes humains et subviendront à tous leurs besoins postmortem, ils pourront se transformer en ancêtres (*kaapoan*).

Dans le système de parenté, on peut qualifier la filiation de cognatique (indifférenciée), puisque les enfants peuvent hériter de la terre et du nom du père ou de la mère. Toutefois, cette institution à elle seule ne peut rendre compte de la complexité de la transmission de l'héritage. Pour étudier des sociétés de ce type, J. Fox (1988, 1995) propose de s'intéresser aux structures d'origine. Tout nouveau lieu habité est nommé par la première personne qui construit sa maison. Cette personne devient l'ancêtre fondateur. Les Ibaloy se souviennent de son nom, et selon les informations que j'ai pu récolter, ils le transmettent souvent sur plus de dix ou douze générations. Ces ancêtres construisent des clans—toutes les familles portant le même nom—dont les membres ont parfois des liens de parenté éloignés. Ces personnes se réunissent annuellement et considèrent qu'elles font partie d'un même réseau d'échange et de parenté, adressant les personnes de même génération par le terme de « cousin ». Au sein d'un clan, même si aucun lien proche de parenté n'est établi, le mariage est généralement prohibé. Comme J. Fox (1988) le montre à Roti, l'image de l'arbre et de son tronc est employée par les Ibaloy pour parler de structure d'origine, le mot *bakdang* désignant aussi bien un corps humain qu'un tronc d'arbre. Les ancêtres constituent ainsi des troncs et des racines de leurs « descendants » qui sont, par métaphore, des « ascendants », puisqu'à l'image des branches des arbres, ils s'élèvent verticalement. La verticalité de la filiation s'oppose à l'horizontalité de l'habitat où les terres, jardins, et maisons se situent côte à côte mais sur des paliers différents.

Paires, doubles, cercles

La cosmologie ibaloy est fondée sur le principe de la paire (*showa*) composée de deux moitiés (*kashowa*) opposées et inextricables. Tous les existants et leurs relations sont basés sur cette logique. On peut représenter chaque paire sous la forme d'un cercle concentrique dont les moitiés sont généralement asymétriques (inégales), et rarement égales (symétriques). Chaque cercle possède un centre et une périphérie qui gravite et circule autour.

La notion de paire ou double, en tant que totalité complète, achevée, s'oppose à celle de moitié, d'impair, d'unité incomplète ou morcelée, inachevée. Le double et le chiffre pair se retrouvent partout : du nombre d'offrandes de porcs et de bouteilles de gin, à l'importance de se marier et de ne jamais être seul. Les divinités (*kabunian*) forment des paires, des unités totales. Incarnant des forces cosmiques comme le tonnerre, le vent et les éclairs, ils sont des modèles pour les humains qui recréent leur totalité dyadique. Ces derniers font appel à eux pour se protéger de leurs morts et des esprits errants.

L'homme et la femme constituent chacun une moitié et, par le mariage, ils peuvent former une paire. Le pouvoir et le rôle des femmes distinguent fortement les Ibaloy des sociétés patrilinéaires comme celle des Blaan ou de nombreux autres groupes des Philippines. Comme chez les Jörai (Dournes 1978), les femmes constituent le centre social et spatial, et les hommes la périphérie. Chez les Ibaloy, les genres se distinguent dans les espaces qu'ils occupent et dans leur travail. Les femmes sont maîtres de l'intérieur des maisons, en particulier du foyer, le centre où elles font la cuisine. Les hommes passent leur temps dehors, dans les cours, au bord des routes, dans la montagne, dans les mines ; ils se situent aux périphéries des habitats. Les femmes récoltent le sang des porcs lors des rituels et le jettent sur le foyer intérieur où elles cuisinent la nourriture qui sera consommée par les habitants, là où les morts apportent la chance. Par leurs gestes et, en particulier par la préparation de nourriture, elles véhiculent la chance à tous les membres de la famille. Les cours extérieures sont le domaine des hommes. C'est là où toute la communauté se réunit pour organiser les rituels. Tandis que les femmes cuisent le riz et préparent l'alcool de riz (*tapey*), les hommes coupent le bois, mettent à mort les porcs, et divisent la viande. Les hommes s'occupent de la plupart des tâches rituelles, ce qui est une inversion de l'espace domestique (*domus*) où les femmes font les tâches ménagères. Dans les mines ce sont les hommes qui pénètrent les entrailles de la terre pour y tester leur chance et y trouver plus ou moins d'or. Les femmes jouent un rôle très

secondaire dans l'excavation, étant interdites d'enter dans les tunnels. Les hommes et les femmes ont ici une action très différente mais complémentaire sur la chance, ainsi que sur l'hospitalité et la commensalité. Ils accueillent chacun leurs visiteurs du même genre et échangent avec eux dans les espaces qui leur sont dédiés. Le barangay est lui-même divisé en deux moitiés rivales, le Lower et le Upper Loacan, ou le haut versus le bas.

Les Ibaloy sont doubles par nature. Ils ont un corps (*bakdang*), enveloppe de chair qui contient une *karashowa*, une intériorité double contenue ; la paire de son contenant. La personne humaine est dividuelle, divisée en deux moitiés (Strathern 1988). La *karashowa* désigne littéralement le « double » de la personne. Elle peut se séparer de son enveloppe corporelle pendant les rêves et les rituels. Les nouveaux défunts (*kedaring*), sont incomplets, morcelés, ils ne sont que des moitiés, ayant une intériorité sans enveloppe. Leur intériorité *kedaring* est ainsi séparée de leurs restes humains (auxquels on attribue aussi le terme de *kedaring*) demeurant dans leur sépulture, sous la protection de leurs descendants. Si pour les scientifiques naturalistes la « mort cérébrale » désigne un point crucial à partir duquel on peut attester de la mort d'un individu (Lock 2002), chez les Ibaloy elle marque surtout la séparation de l'intériorité du mort avec son corps. Tandis que le *kedaring* s'élève et se transforme vers le postmortem, ses restes humains doivent être conservés pour qu'ils se décomposent et ne fassent qu'un avec la terre transmise et héritée et le lignage qui y a été enterrée avant lui. En rituel, lorsque les vivants et les morts se mélangent, les *kedaring* cherchent à s'accrocher à la *karashowa* des humains, et si leur séparation—par la fumée et l'eau—n'est pas faite avant l'issue du rituel, la personne peut en mourir. Les morts, en particulier les *kedaring* incomplets, sont donc dangereux. Ils exigent de nombreuses offrandes, menaçant autrement de prendre la vie (*karashowa*) des humains. Le traitement des morts, l'exhumation (*kai-il*) et les offrandes (*am-am*) de porcs, riz, d'alcool, de vêtements, de draps, et de monnaies, qui ont toutes des *karashowa*, permettent aux *kedaring* de se nourrir lors de leur long voyage postmortem, et d'obtenir tout ce dont ils ont besoin pour refaire leur vie dans le Aponan, là où toute la communauté des morts les attend. Ces biens et objets sont échangés et consommés simultanément par les humains et par les morts, comme s'ils étaient ainsi dédoublés.

Pour les *kedaring*, les rituels reproduisent (doublent) le statut, la richesse et la vie qu'ils avaient de leur vivant. Ainsi, plus un défunt était riche, plus il faut lui donner. Ces offrandes leur servent aussi comme des monnaies qu'ils pourront échanger avec les autres morts, et les faire vivre comme s'ils

étaient encore vivants. La mort apparaît comme un nouveau cycle. L'état de *kedaring* est temporaire, et lorsqu'il atteint la *diteng*, le bien-être absolu, absent de trouble, que ses restes humains se sont décomposés dans la terre—qu'il fait « un » avec l'habitat, ou qu'il constitue la moitié de sa paire avec lui—, il se transforme en *kaapoan*, « *apo* dans l'Aponan », soit un ancêtre achevé, complet, qui n'a plus besoin des vivants et peut vivre sa nouvelle vie. Il continue d'être honoré de manière collective, comme un ancêtre possesseur. En tant que garant de l'héritage et de la succession, autorité et respect s'imposent. Le *kaapoan* est complet car ses restes humains se sont entièrement décomposés, ne faisant dorénavant qu'un avec la terre de l'habitat; comme les ancêtres qui le précèdent, il *est* l'habitat. Ainsi, comme l'humain est une partie de la maison qui elle est le tout, la descendance collective de l'ancêtre constitue en quelque sorte sa paire, sa partie qu'il englobe comme un tout.

Si le milieu, les humains, les animaux, les ancêtres et les divinités sont doubles (composés d'un corps et d'une intériorité, ou liés à une autre moitié), certains existants sont impairs, et la société contribue activement à les transformer pour les achever, ou les éviter, de peur d'être affecté négativement. Les esprits errants (*tinmongaw*, *mandebbas*, *ampasit*, *amdag*...) sont des morts non transformés, incomplets, et condamnés à errer sur terre, dans les lieux qui ne sont pas nommés (hors des habitats), soit dans la brousse (*kadasan*) et la montagne (*shontog*), un monde entre deux. Ils sont dangereux car capables d'affecter la *karashowa* des humains qui entrent en contact avec eux. Le *mandebbas* chasse la *karashowa* pour la consommer, percevant, selon Lolo Edward, les humains comme des cochons. D'autres esprits, comme le *tinmongaw*, veulent « épouser » (*kalon*) la *karashowa* humaine pour se compléter. Comme avec les *kedaring*, ces contacts prolongés peuvent rendre les humains malades ou même les tuer. La logique étant que si leur *karashowa* would pair up avec un non humain, le corps humain (*badkang*) n'aurait plus sa paire, et mourrait. Pour séparer leur *karashowa* de ces parasites et s'en protéger, les Ibaloy doivent faire des rituels. Ils peuvent offrir des poules et des outils, de l'argent et des biens consommables, ce qui constitue une sorte d'échange, voire une « ruse » pour subvenir à leurs besoins et les faire lâcher prise (cf. Laurent, Laugrand et Simon 2020).

Les esprits errants se distinguent des ancêtres. Les humains qui viennent des *aremag* ont l'interdiction de pénétrer dans les mines où vivent les *tinmongaw*, jusqu'à ce qu'ils aient terminé leur *ngilin* et qu'ils se soient lavés – qu'ils aient enlevé l'odeur de la mort. À l'inverse des humains

qui ont un habitat nommé et des ancêtres possesseurs, les esprits errants « errent » dans des espaces considérés entre deux. Toutefois, comme les *kedaring* incomplets, ils sont aussi impairs, sans enveloppe. Les esprits errants sont des morts qui ne se seraient jamais transformés en *kaapoan*, faute de rituels et d'offrandes des humains.

De la maison-corps à l'habitat comme totalité

M'inspirant ici des travaux d'anthropologues comme R. Ellen (1986), J. Fox (1988, 1989, 1995), R. Waterson (1990), ou J. Carsten et S. Hugh-Jones (1995), attachés à la comparaison des sociétés austronésiennes, la notion de paire est explicite dans une conception circulaire du monde: centre et périphérie, contenant et contenu, intérieur et extérieur. La maison prend ici une place centrale. La femme est elle-même une maison au sens qu'elle est une enveloppe qui contient un contenu, l'enfant-placenta. Le nouveau-né est immédiatement relié aux ancêtres biologiques ou adoptifs de la maison puisque ses restes sont enterrés à côté de ceux des morts. Le foyer (*apoy*) est le centre de l'habitat, et en un sens, le foyer *est* la maison, car sans foyer, sans femme pour préparer la nourriture, il n'y pas de maison. Dans ce jeu d'images, le foyer est, comme le nombril, le centre et la source de vie, de chance. La périphérie, la cour, est occupée pas les hommes, elle enveloppe le centre. L'habitat humain est lui englobé par la *shontog*, le reste de l'espace non humanisé et non nommé, habité par des esprits errants. Le corps humain est imaginé comme une maison, et inversement (Ellen 1986). Cette cosmologie de l'habitat où le corps et la maison sont le prolongement et le double de l'autre, constitue « la mesure du monde » (Vuilleminot 2009). Ainsi le monde ibaloy est façonné à l'image du corps humain et de la maison.

L'habitat des Ibaloy englobe la structure de la maison (*baley*), ses quatre piliers fondateurs (*tohod*), son toit (*abong*), sa panne faîtière (*bobong*), son foyer (*apoy*), sa cour (*baeng*), ses sépultures (*dobok*), son jardin (*omma*) et sa mine (*ossok*). Il a un centre (maison, panne faîtière, foyer) et une périphérie (cour, jardin, mine, montagne). Il est le point de référence toponymique des humains. Il conjugue le spatial au temporel, et le mémoriel à l'expérientiel. Chaque famille de *bobong* se situe par rapport à l'habitat et à l'ancêtre fondateur et ses descendants qui l'ont transmis jusqu'au présent. Ce patrimoine est possédé par les ancêtres et sa transmission en héritage doit être perpétuée par les descendants, de génération en génération.

Telles des poupées russes qui s'emboîtent, du plus petit au plus grand, chaque élément s'intègre dans un cercle concentrique qui englobe le Tout et la partie, et permet à une multitude d'autres cercles d'exister : le nouveau-né et le placenta, la *karashowa* et le corps d'un humain, le foyer et la maison, la maison et la cour, l'habitat et la montagne, etc. (Dumont 1966 ; Iteanu 2010 ; voir aussi Sloterdijk 1998-2004). Le placenta, qui se traduit par *baley* (maison) ou par *badayan* (source), est enterré avec le cordon ombilical (*poseg*) dans la cour, là où la personne est inhumée à son décès. Le placenta, de même que le cadavre des défunts, forment des sortes d'enveloppes corporelles délimitant les extrémités de la vie. Ils sont enterrés à même le sol de la cour, en-dessous ou à côté des maisons. Le corps humain est ainsi indissociable de l'habitat, et ils constituent en quelque sorte chacun le lieu de prolongement de l'autre, construisant par là une totalité du monde, un macrocosme (Hall 1966). C'est là que chaque personne naît et est enterrée, ce qui constitue un cycle, et c'est aussi par ce lien à la terre qu'un défunt (*kedaring*) se transforme en *kaapoan*, ce qu'il achève lorsque ses restes humains se sont entièrement décomposés. Cela ne marque pas la fin du lien avec l'habitat, car les *kaapoan* demeurent les maîtres possesseurs de la terre de manière permanente, devant être honorés collectivement à chaque rituel, et ce, peut importe qui hérite. Habiter permet aux humains et aux morts de demeurer en relation, de coexister. L'hospitalité et la commensalité, les rituels et les échanges sont tous faits dans l'habitat d'une famille appartenant à une lignée d'ancêtres. L'ethnonyme des Ibaloy, *i-* (origine) + *baley* (maison), se traduit par « ceux qui viennent des maisons ». Les Ibaloy sont tous attachés à une « maison », soit une terre, un patrimoine hérité et transmis, qui distingue chaque couple et famille de *bobong* et d'ancêtres.

Les Ibaloy emploient le même mot – *baley* – pour désigner une maison et un placenta, comme s'il y avait dans cette structure une origine de la vie. Comme dans plusieurs sociétés matrilineaires de Taiwan (Liu 2004, 2013), c'est le placenta – et non le sperme – qui joue un rôle prédominant dans la création de l'enfant, en lui fabriquant un *baley*, un « placenta-maison ». Les défunts et les nouveau-nés sont enterrés dans la même terre et avec la sépulture (*dobok*) ils partagent un grand nombre d'éléments communs avec la maison.

La maison est inséparable du corps humain. Les humains possèdent leur maison et leur terre, et les ancêtres, les possesseurs de la terre, possèdent la terre, et par extension les humains. Ici on peut voir à l'œuvre la logique de l'englobement du contraire développée par D. de Coppet (1985). La possession et l'occupation de la terre s'insèrent dans une conception circulaire de la vie et de la

mort où le second principe englobe le premier. Ainsi, aucun paradoxe à dire que les Ibaloy s'approprient la terre, et que la terre (ou plutôt les ancêtres) possède les humains. La possession relève ici d'une relation asymétrique, avant qu'elle soit une marque de propriété.

Chaque acteur peut être ordonné en fonction de quelle moitié ou paire il est. En examinant le système de préséance (et non de hiérarchie) ibaloy, la catégorie « aîné > cadet » est importante, en ce que les plus âgés sont respectés des plus jeunes (cf. Dumont 1966; Fox 1989, 1994; Iteanu 2019). Pendant l'héritage, les catégories s'inversent puisque c'est souvent le benjamin qui hérite de la maison des parents et de la plus grande partie des terres, une forme d'ultimogéniture. Les hommes prennent une importance supérieure à celle des femmes car ils transmettent plus souvent leur nom et héritent plus, devenant leaders et propriétaires de maison. Avec les morts, les oppositions sont les suivantes : « ancêtres > descendants », ou « *kaapoan* > *kedaring* > descendants ». Cette formule guide les échanges et la force d'attraction de l'asymétrie : au plus grand, les ancêtres peuvent demander, au plus petit, les descendants sont obligés. En définitive, l'habitat-corps est une totalité. Son centre, ainsi que chacun de ses éléments, est une partie en relation avec lui. Les acteurs et les catégories sont mis en ordre par rapport à ce centre.

Circulations de paroles

La circulation de la parole est un processus récurrent, presque systématique dans toutes les instances sociales et rituelles. En visitant les maisons de notre réseau, avec Jazil nous parlons avec nos hôtes, rapportons des récits divers, des nouvelles, des potins, et, surtout, nous réactivons la relation sociale avec ces personnes. Les salutations adressées à tout individu que l'on rencontre pour savoir d'où il vient et où il va (dans quelle maison), contribuent également à faire circuler cette parole quotidiennement. En rituel, la parole circule par la présence d'un grand nombre de participants qui parlent, rient, et font du bruit. Avant et après le repas les discussions foisonnent avec l'alcool et les en-cas. Pendant le repas la parole doit circuler au minimum. Elle est remplacée par le partage de commensalité avec les morts. Les *bonong* et *mad-mad*, ces paroles prononcées par un *mambonong* ou une personne qui sait le faire, sont exprimées à l'égard des invisibles. Le cochon mis à mort communique par ses cris et invite les morts à se joindre au festin. Avant chaque repas, les Ibaloy invitent les défunts à se joindre à table par la formule « *kalejo mangan* », soit, « let's eat ». Par les visites de maison notamment, les femmes font circuler la parole plus que les

hommes, généralement moins loquaces. Ces derniers sont toutefois plus bruyants avec la consommation d'alcool. Le *ba-di-w* est un chant des aînés qui invite les défunts à quitter la cour où s'est déroulé la première partie du rituel, et entrer à l'intérieur de la maison pour y amener leur chance. À chaque étape de la vie d'une personne (naissance, mariage, décès, transformation), le groupe lui souhaite chance, santé, vie, richesse, et longévité, employant la parole pour communiquer avec les morts, et aussi, par la redondance de ces mots, de s'assurer à ce qu'ils s'accomplissent. Comme l'a montré A. Vuilleminot (2003, 2009, 2018), la circulation de la parole perpétue continuellement la relation avec les invisibles (et les personnes), contribuant à les rendre présents parmi les humains, à connecter les mondes.

La parole est également utilisée pour se protéger. Dans la montagne et la brousse, les humains doivent annoncer à voix haute leurs intentions, comme pour marcher ou uriner quelque part, s'assurant qu'aucun esprit errant ne soit sur leur chemin. Leur contact est néfaste puisque ces invisibles sont capables, tels des parasites, de s'attacher à la *karashowa* des humains, de la rendre malade ou de l'épouser (*kalon*). Les *tinmongaw* sont marqués, par opposition, à l'absence de circulation de la parole. Dans les mines, les humains doivent demeurer silencieux, ne pas faire circuler la parole pour rien, comme si cela risquait d'irriter ou de surprendre les *tinmongaw*, et de les amener à cacher l'or. Il s'agit de l'inverse des interactions entre les humains et les morts où la parole doit circuler de manière interrompue pour permettre aux échanges de se réaliser. La circulation de la parole est ainsi réservée aux humains et aux morts, les êtres sociaux.

De l'asymétrie dans les relations

Tout en s'étendant verticalement (transmettant le même domaine, nom, et statut) grâce au patrimoine des ancêtres qui constituent le tronc, l'origine de l'habitat, les humains s'étendent horizontalement et asymétriquement. Comme pour la position de chaque enfant biologique ou adopté dans l'héritage, chacun habite à une élévation différente, cultive une parcelle plus haute ou plus basse que celle de son sibling, etc.

Ce qui permet de perpétuer l'échange et sa circulation, c'est l'inégalité dans les statuts (stratification sociale), la présence de créiteurs et de débiteurs, de riches propriétaires et de pauvres tenanciers, la distinction des aînés et des plus jeunes, de leaders et de politiciens, etc.

L'asymétrie se caractérise dans tous les rapports d'échanges. Il y a rarement de réciprocité « égale » – ou alors il s'agit d'une symétrie –, mais plutôt des endettements et des dons qui permettent d'accentuer ces différences et généralement de mettre en circulation des échanges avec d'autres acteurs humains ou non humains.

Avec les défunts on retrouve également cette logique. Il y a une asymétrie entre les existants de nature différente. Les humains sont doubles, les *kedaring* sont incomplets, et les *kaapoan* sont achevés. Mais cette asymétrie se retrouve également dans l'échange, les vivants passant leur temps à rembourser une dette de vie qu'ils ne peuvent jamais rembourser. Les morts peuvent obliger les vivants à leur faire des offrandes, tandis que les seconds ne peuvent jamais les forcer à donner, se contentant de multiplier les échanges, de faire circuler la parole, de redistribuer et partager leurs richesses, espérant, par ce « bon » comportement, obtenir de la chance. Les ancêtres (*kaapoan*), ont l'autorité sur les vivants. Ils sont les maîtres possesseurs de la terre. Les humains sont les occupants, veillant sur les restes humains des *kedaring*, ainsi que leur lot, espérant, par ce rapport, créer une descendance à qui transmettre le nom et le domaine de l'ancêtre fondateur, et perpétuer le cycle de l'héritage (*tawid*). Les humains s'assurent ainsi qu'il y aura toujours des occupants pour prendre soin de la terre et des défunts, et de leur faire des offrandes pour qu'ils se transforment.

Les manières de maintenir le corps (accroupi, assis, allongé, debout) sont explicites de la posture de chaque acteur. Les positions de maintien du corps marquent partout des asymétries : les hommes et les plus jeunes s'accroupissent régulièrement à l'extérieur pour discuter, fumer, et mâcher du bétel et de l'arec, tandis que les femmes s'assoient à l'intérieur des maisons pour accueillir ou visiter. Les aînés et les politiciens, des riches influents, s'assoient pour marquer leur différence avec les autres individus. La position accroupie marque l'arrêt temporaire – avant de se relever pour aller ailleurs –, tandis que la position assise marque la possession – on s'assoit confortablement pour s'arrêter, se reposer, se montrer supérieur. Les humains, lorsqu'ils s'adressent aux défunts, s'accroupissent, tandis que les seconds errent autour. Lorsqu'ils sont dans une position équivalente à celle des morts (symétrique), quand ils sont couchés dans leur lit par exemple – les *kedaring* étant allongés dans leur tombe –, les vivants prennent soin d'orienter leur tête dans une autre direction que celle des morts. Les humains veillent à se distinguer des défunts, en s'accroupissant lorsqu'eux s'assoient, en étant mobiles lorsqu'ils sont immobiles, etc. Si une même posture est maintenue, il y a symétrie, égalité, absence de différence ou de contraire. Cette

proximité est dangereuse avec les morts, puisqu'elle viendrait alors introduire une équivalence là où il devrait y avoir une inégalité. Comme pour les chiens et les cochons maintenus à « bonne » distance des humains, une frontière doit être maintenue avec les morts pour demeurer inégaux. Si vivants et morts entrent en promiscuité lors des rituels et des repas quotidiens, ils doivent toujours maintenir l'asymétrie, ce qui permet aussi de stimuler les échanges. Pendant les *aremag*, si les vivants se caractérisent par l'immobilité (absence de mouvement et de sexualité), c'est pour que la mobilité des défunts s'exprime mieux, afin qu'ils puissent venir au rituel, et que le nouveau-défunct puisse partir vers le postmortem, se régénérer et se transformer. Dans le rituel si les *bobong* ne se doivent rien entre eux, ils doivent l'hospitalité aux convives et des offrandes aux morts qui se maintiennent tous différemment et dans d'autres espaces. Les positions de maintien du corps marquent donc des contextes d'échange et des relations. Au sein d'un même lignage, une symétrie doit être maintenue entre les descendants et les ascendants. Les premiers doivent porter les mêmes draps funéraires, répéter le nombre de jours de funérailles, et pour ainsi dire, doubler le passé, répéter un même cycle. En l'absence de ces doubles, les héritiers perdront en statut social. Ainsi l'identité de chaque personne est inextricable de celle de ses ancêtres.

Circularités

Les rituels, les moments d'hospitalité et de commensalité contribuent tous à mettre en mouvement des humains, des défunts, des animaux, des corps, des intériorités, des biens et monnaies, des dettes, bref, à faire circuler et à échanger. Ces mouvements relient ensemble les existants du monde en une « ronde des échanges » (Iteanu 1983) où chaque échange contribue à apporter quelque chose à tous les membres du cercle. Lorsqu'un *maka baley* paie pour les dépenses d'un rituel, il donne l'hospitalité et la commensalité à tous les morts et les convives qui mangent et boivent à volonté. Les premiers obtiennent satisfaction et distribuent leur chance entre les humains. Les seconds rapportent des restes (*wat-wat*) du festin pour amener une part de la chance dans leur maison. En résulte un ensemble de circularités.

Dans la danse *tayaw* la circumambulation est une ruse pour emmener les défunts et la chance à l'intérieur de la maison, dans le centre – foyer –, comme s'il y avait là une manière de passer d'une échelle (ou d'un cercle) à une autre. Dans l'hospitalité et la commensalité (rituels-offrandes, consommations d'alcool, visites, etc.) plusieurs cercles, du plus petit (près du centre) au plus grand

(en périphérie), se distinguent autour d'un habitat: le cochon et les offrandes au centre, les *bobong* et le *mambonong* à leurs côtés, les convives à proximité, les *kedaring* et les *kaapoan* aux alentours, et les esprits errants au loin. L'enjeu du rituel est de déplacer le cercle de la cour extérieure à l'intérieur du foyer de la maison. Chaque catégorie d'acteurs fait partie d'un cercle différent, au centre ou à la périphérie de l'autre.

Le passage d'une moitié à l'autre d'un cercle est marqué dans diverses instances. Les visiteurs entrent à l'intérieur de la maison de leur hôte pour échanger. Pendant les funérailles (*aremag*), la famille du défunt demeure à l'intérieur de sa demeure. Si la personne décède à l'extérieur, plusieurs procédés comme le rituel du *dawit* sont mis en œuvre pour ramener sa *karashowa* à l'intérieur, puis l'enterrer en-dehors de la maison afin que le *kedaring* puisse être morcelé et commencer son voyage vers le Aponan. Ici, la moitié de noix de coco sert de réceptacle circulaire à la *karashowa* représentée par des grains de riz—icônes de vie—récoltés par un coq.

En rituel, les humains invitent les défunts à se joindre dans la cour pour partager la commensalité et danser, puis, en versant le sang des porcs dans le foyer de la maison, en accrochant leur vésicule biliaire, leur foie, et leurs ossements, et en laissant le feu allumé pendant trois jours suivant le rituel, ils invitent les défunts à pénétrer à l'intérieur et y amener la chance. Organes et ossements des porcs exhibés marquent également l'espace (Vuilleminot 2018), montrant aux *kedaring* que les rituels ont bien été faits.

Les circulations de paroles, de biens, de viandes, d'alcool, de personnes, permettent aux relations de ne jamais s'estomper, relançant à chaque fois l'échange. Ce mouvement constitue le processus principal dans lequel les vivants et les morts se complètent, achèvent leur vie, et recommencent un nouveau cycle de vie. L'échange est une circulation car il ne doit jamais s'arrêter. La circulation des échanges assure la pérennité de la relation. Pour une famille, échanger le plus possible, partager et redistribuer tout ce qu'elle a obtenu, permet d'attirer la chance des morts, et ainsi d'élever son statut et de gagner encore plus. Une fois la transformation des *kedaring* en *kaapoan* terminée, les humains ont l'impossibilité d'échanger avec eux, ou alors ce n'est que de manière collective. Vivants et morts font l'expérience de la *diteng*, un bien-être absent de maux ou de trouble, une richesse et une « bonne vie ». Ce moment marque la fin d'un cycle, et probablement le commencement d'un nouveau.

Cycles de vie, cycles de mort

Les relations entre les vivants et les morts marquent des cycles qui se doublent, se renouent, et se perpétuent. À l'âge adulte, la personne humaine se complète socialement avec le mariage, obtenant également la responsabilité d'une terre, de restes humains, et de la prospective d'une descendance et de la transmission d'un héritage. Lorsqu'il était en place du temps des aînés, le mariage arrangé (*kalon*) pouvait palier aux inégalités fondamentales de la beauté (Laurent 2010), en permettant à chaque personne de trouver un partenaire de vie, et de constituer une paire. Aujourd'hui, les nouvelles générations peuvent choisir leur époux, mais tardent souvent à se marier, ce que les Ibloy nomment être *baak* « vieilli ». On peut mettre ici en correspondance l'état impair et imparfait d'une personne célibataire en âge de se marier, et d'un *kedaring* lorsqu'il n'est pas encore transformé, à l'état inachevé.

Comme présenté à la figure 104 au chapitre 7, un mouvement global et circulaire constitue un cycle entre le monde des vivants et des morts : la naissance, la vie, le mariage, le décès, la mort, la transformation, et l'arrivée dans la communauté des *kaapoan*, où la personne se complète, terminant un cycle. Simultanément, une multitude d'autres cycles apparaissent à chaque naissance et chaque décès où nouveau-né et nouveau défunt doit être pris en charge par la communauté humaine, tissant là des rapports complexes d'échanges.

Si à la naissance, l'enfant est impair, il forme une paire à son mariage, et devenu adulte il cultive une terre, habite sa propre maison, veille sur des défunts. Le mariage joue ici le rôle d'un rite de passage, de transformation de la personne. À sa mort, son corps et son *kedaring* se séparent, et il devient impair à nouveau, jusqu'à sa transformation en *kaapoan* où il s'accomplit totalement et n'a plus besoin des humains, devenu autonome dans le monde des défunts. L'état impair (enfant, nouveau défunt) correspond à un moment où la personne a le plus besoin des humains. Le pair et l'impair se succèdent dans ce cycle, comme si la mort suivait le cycle de la vie, et inversement. L'emploi d'un seul terme (*apo*) pour désigner les petits-enfants et les grands-parents, soit des âges opposés dans le cycle de la vie, est un exemple évocateur de cette logique du double où l'inverse est le même, la moitié parallèle de l'autre. La superposition du monde des vivants avec celui des morts incarne aussi cette inversion double.

La naissance, le mariage, le décès, et la transformation sont des marqueurs de cycles et de rythmes. Ils apparaissent comme des étapes d'un cycle de la vie puis d'un cycle de la mort qui double celui

la vie, avant de se terminer et de recommencer avec la génération suivante. On assiste à une succession de cycles d'échanges transgénérationnels. Ils commencent avant la vie d'une personne, et se continuent après, se renouant à chaque nouvelle génération.

À son décès, le défunt (*kedaring*) est morcelé. D'un côté, ses restes humains restent sur terre, sous la protection des humains. De l'autre, son intériorité part pour le long voyage vers le Pulag puis le Aponan. Les *kedaring*, impairs et incomplets, cherchent à se transformer en *kaapoan*, totalité achevée, en obligeant les vivants à échanger. Les humains ne font pas qu'échanger avec les morts, ils ressentent aussi leurs maux car si leurs restes sont mouillés ou s'ils sont inconfortables, les humains font l'expérience d'un rhume ou d'une migraine, par exemple. Inversement, s'ils atteignent la *diteng* et se transforment, leurs descendants l'obtiennent également et deviennent riches. C'est comme s'il y avait là un lien fort de perception parallèle entre les vivants et les morts où les premiers ressentent leurs besoins et maux. Encore une fois, comme pour toute asymétrie, ces expériences ne se font que dans un sens. Les morts ne sont affectés qu'indirectement par les problèmes des humains—si ceux-ci ne sont plus en mesure de donner ou de faire des rituels, par exemple. De plus, la mort est décrite par mes interlocuteurs comme un « voyage » vers le Aponan — les défunts ayant besoin de nourritures et notamment d'un lunch (*balon to*). Pourtant, les morts peuvent « revenir » ou se rendre présent à tout moment dans les rituels et les repas, comme s'ils pouvaient se dédoubler dans les deux mondes. Dans cet ordre d'idée, les défunts sont, en quelque sorte, des doubles des vivants.

La mort engendre de la vie. En se décomposant dans la terre, les *kedaring* nourrissent les humains. En consommant les vies (*karashowa*) des cochons, ils apportent également chance, protection et longévité à ceux qui les mettent à mort. Ces procédés permettent aux morts de s'accomplir et se transformer en *kaapoan*. Sans rituel, les *kedaring* ne peuvent pas se transformer. Sans *opo*, ils ne pourront pas apporter les dons à la communauté des morts qui les attend, et leur refusera le passage. Ils deviendront alors des esprits inachevés et dangereux, errants entre les deux mondes.

Une fois transformés, les ancêtres n'ont plus besoin de l'appui des vivants pour exister. Les *kaapoan* doublent le monde des vivants car, là où ils sont, ayant doublé les richesses obtenues dans les offrandes des rituels, ils demeurent les possesseurs de l'habitat des humains qui en sont les occupants. Les *kaapoan*, comme les *'āpu* des Mangyan Patag, sont des « humains d'autrefois mais aussi des parents éloignés les plus souvent décédés pour chaque vivant » (Luquin 2004, p. 83). Ce

point est explicite dans leur désignation comme *ka + apo + an*, les *apo* dans l'Aponan, soit ceux qui sont séparés des humains par au moins deux générations, comme s'ils constituaient bien des parents des humains, ou qu'inversement les humains étaient aussi des ancêtres « intermédiaires » (de Coppet 1985, p. 86).

Chez les Orokaiva, Iteanu (1983, p. 175) écrit, « le monde des morts double celui des vivants ; il est comme l'image renversée dans un miroir de la vie des hommes. Mais le monde des morts englobe celui de l'homme [...] Si les vivants n'existaient pas, le monde des morts subsisterait peut-être, mais le contraire est impensable ». Chez les Ibaloy, les morts, en particulier les *kaapoan*, évoquent cette idée d'un monde double et inextricable de celui des vivants. Dans son fameux essai, Hertz (1907, p. 93) conclue que les rituels funéraires permettent inévitablement à la société de « triompher de la mort », suggérant là que l'ordre social est rétabli. Chez les Ibaloy il semble plutôt que la mort fait partie d'un cycle, le prolongement de la vie, voir son dédoublement. Si les humains obtiennent de la chance en donnant, les rituels servent à échanger, et ainsi transformer le mort.

Le cycle de la vie fait que les humains et les *kaapoan* sont des paires, les *kedaring* des moitiés. La vie humaine consiste à prendre soin des *kedaring*, d'assurer leur transformation en *kaapoan*, de même que leur propre succession et transmission d'héritage, afin de garantir leur propre transformation future en ayant des héritiers qui veilleront sur leurs restes humains et leur terre. Pour chaque famille, cette problématique relie les ancêtre possesseurs, les nouveaux défunts (à transformer), les vivants occupants, et les descendants à venir (les futurs morts). La terre permet la coexistence de ces acteurs dans une perspective à la fois future, présente et passée. Il est important de se marier pour former une paire sociale, et ainsi de ne jamais demeurer dans un état impair pour longtemps. Humains et ancêtres mènent donc des vies analogues, l'état de *kedaring* étant l'entre deux transitoire. Il reste à comprendre s'il s'agit là d'un cycle qui se renouvelle, et que si la transmission du nom n'est pas une sorte d'éponymie où les ancêtres renaissent et se recyclent indéfiniment.

La mort constitue ici une étape d'un cycle. Elle ne fait pas l'objet de beaucoup d'appréhension, et elle peut même devenir attrayante pour la *karashowa* qui, lors des rituels ou de tout déplacement, peut suivre les *kedaring* instables et incomplets cherchant à pair up avec cette intériorité. Pour cette raison, les humains prennent soin de rappeler leur *karashowa* et de couper le contact avec les défunts en se lavant le visage et les mains et en passant au-dessus d'un feu. Lors des rituels

funéraires, les humains prennent également soin de séparer les offrandes destinées aux morts violentes (meurtre, suicide, accident) –en leur donnant un moins bon traitement funéraire– de celles pour les morts normales, voulant par là les stigmatiser et décourager ceux qui voudraient les imiter.

Les Ibaloy vivent dans un monde dans lequel les morts sont omniprésents, tout en y étant dedans et en-dehors à la fois. L'équilibre des mondes s'appuie sur les relations entre les humains et les défunts via la terre qu'ils se transmettent et négocient. La cosmologie ibaloy se fonde alors sur l'identité double qui transcende toutes les dimensions de la vie et de la mort, l'englobant dans le temps et l'espace. L'habitat est un centre et une totalité cosmologique et sociale (un double englobant), reliant toutes les parties divisées en moitiés englobées. Cet englobement donne cohérence aux notions de personne, humain, non-humain, maison, résidence, filiation, consanguinité, adoption, alliance, vie, santé, trouble et maladie, etc.

De la comparaison dans l'asymétrie

Aux Philippines, et de manière plus large en Austronésie, en particulier dans les sociétés organisées autour de parentèles bilatérales et de la filiation cognatique, la racine *po/pu/fu* (et ses quatre variantes : **ampu*, **empu*, **impu*, et **umpu*) désigne « ancêtre, seigneur, maître, possesseur/propriétaire » (Blust 1979, 1980a). La racine *po* s'apparente à une relation intergénérationnelle asymétrique, et est liée à l'action de pourvoir à une entité en échange de sa protection. La possession appelle à une complexité qui dépasse le concept naturaliste de la propriété définie comme impliquant « que la personne est une entité à laquelle les choses sont externes » (Strathern dans Barraud 2010, p. 138; voir aussi Barth 2000). Chez les Ibaloy, elle évoque les notions d'une personne qui « prend soin de », qui « est responsable de », qui « veille sur » au nom d'une entité qui exerce une autorité supérieure, qui transmet, redonne, protège (Barraud 2010, p. 138-139), et peut également punir. C'est la relation asymétrique qui relie la société et la divise en familles, et permet les échanges entre les vivants et les morts. Sans elle, les Ibaloy n'auraient aucune raison de prendre soin de leurs défunts. La relation asymétrique d'occupation-possession va au-delà d'un rapport de propriété, de filiation, ou d'héritage, puisqu'elle connecte des générations de vivants et de morts, et est génératrice d'une multitude de cycles de vie et d'échange, de pérennité.

Le même type de rapport asymétrique entre des occupants et des possesseurs peut être observé dans des sociétés austronésiennes très différentes comme chez les Mangyan Patag (Luquin 2004), les 'Aré'aré des îles Salomon (de Coppet 1985), ou encore les Blaan (A. Laugrand 2021). Chez les Ibaloy, les morts ne sont pas des esprits gardiens, comme chez les Ifugao (en particulier les *bulul*, ces ancêtres gardiens dont l'âme est conservée dans des statuettes en bois; cf. Tolentino 2004) ou les Saribas Iban (Sather 2012, p. 138-139). Pourtant ils sont des maîtres possesseurs, comme les ancêtres des Mangyan Patag (Luquin 2004) ou des Alangan Mangyan. Ils jouent le même rôle que les esprits *fun* chez les Blaan (Laugrand 2021a). Les Ibaloy s'attribuent le rôle de gardiens veillant pour les *kedaring* sur leur terre, leurs restes humains, et la reproduction de la société.

Avec l'arrivée du Christianisme, du capitalisme et de l'État, de ses lois de propriété privée et ses titres fonciers, les Ibaloy continuent de maintenir des relations asymétriques avec leurs morts, permettant à plusieurs systèmes de co-exister. Cette continuité est au centre d'un rapport à la terre singulier. Les sociétés austronésiennes se distinguent par la présence d'une importante diversité des ontologies (Berque 1989; Ingold 2000; Descola 2005;), des sociétés à Big Men, Great Men ou Chief (Godelier et Strathern 1991), des sociétés à Maison (Lévi-Strauss 1979; Macdonald 1987; Waterson 1990; Carsten et Hugh-Jones 1995), des systèmes de parenté (Godelier 1982; Strathern 1988), des types d'agriculture ou de chasse (Ingold, Riches, et Woodburn 1988; Rosales 2022), du don, de l'échange, et de la dette (Mauss 1925; Godelier 1999; Testart 2007; Graeber 2011), du traitement des morts (Hertz 1907; Couderc et Sillander 2012), des techniques du corps et de la marche (Mauss 1934; Fontanari 2022), du sédentarisme et du nomadisme (Singleton 2005; Vuilleminot 2009, 2018), du rapprochement et de l'éloignement de l'État (Scott 2009), de l'anarcho-grégairisme et de la hiérarchie (Gibson et Sillander 2011; Macdonald 2018, sous presse; Ku et Gibson 2019), de structures d'origine et de préséance (Dumont 1966; Fox 1989, 1994; Iteanu 2019), de propriété et de capitalisme (Li 2010, 2014; Keen 2013), bref, d'un grand nombre de paramètres cosmologiques et sociaux. Il apparaît fructueux d'étudier les variations de la racine *po/pu/fu* dans ces sociétés, et de comparer les rapports symétriques et asymétriques qui guident les façons dont les humains occupent la terre, sous l'obligation et la protection simultanée de figures non-humaines, apparentées aux humains ou non. L'objectif ici n'est pas de créer de nouvelles typologies, mais plutôt de démontrer l'existence d'une relation asymétrique en Austronésie au fondement de la conception du monde, profondément autre et différente que celle amenée par le naturalisme et la propriété privée où l'humain s' imagine comme un maître propriétaire pouvant

s'approprier les lieux et les ressources de la diversité des êtres qui composent le monde, sans tisser de relation avec eux.

Bibliographie

- Abramson, Allen, and Martin Holbraad (ed.). 2014. *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*. Manchester: Manchester University Press.
- Acabado, Stephen. 2015. *Antiquity, Archaeological Processes, and Highland Adaptation. The Ifugao Rice Terraces*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- . 2014. Defining Ifugao Social Organization: ‘House,’ Field, and Self-Organizing Principles in the Northern Philippines. *Asian Perspectives* 52(2): 161–189.
- Adelaar, Alexander, and Nikolaus Himmelmann (ed.). 2005. *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*. London & New York: Routledge.
- Afable, Patricia Okubo. 1975. Mortuary ritual among the Ibaluy. *Asian Folklore Studies* 34(2): 103–126.
- Alcantara, Erlyn Ruth E. 1991. Historical Notes on Baguio. Presented in the Museum Exhibit *Bagyú. A History of Baguio*. Baguio City: The Baguio-Mountain Provinces Museum Foundation Inc.
- Allard, Olivier, and Anne-Christine Taylor. 2016. Traitement des cadavres et mémoire des personnes en Amazonie. In *Qu’est-ce qu’une sépulture? Humanité et systèmes funéraires, de la préhistoire à nos jours*, ed. Michel Lauwers and Aurélie Zemour, 55–68. Éditions APDCA.
- Allerton, Catherine. 2013. *Potent Landscapes: Place and Mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu, University Of Hawaii Press.
- . 2012. Making guests, making ‘liveliness’: The transformative substances and sounds of Manggaray hospitality. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(1): 549–562.
- . 2004. The path of marriage: journeys and transformation in Manggarai, eastern Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 160: 339–362.
- Ameda, Chimcas, Gonzalo A. Tigo, Vicente B. Mesa, Lee Ballard, and Patricia O. Afable. 2011. *Ibaloy Dictionary, Phonology, Grammar, Morphophonemics. Notes on Ibaloy Cultural History*. Baguio: Diteng Inc. and the Cordillera Studies Center, UP Baguio.
- Anacin, Carl Johnson G. 2009. ‘A descriptive and socio-cultural analysis of Ibaloi death ritual, music and performance with emphasis on the symbolic context and representation.’ PhD Dissertation. Baguio: University of the Philippines Baguio.
- Bagamaspad, Anavic and Zenaida Hamada-Pawid. 1985. *A people’s history of Benguet*. La Trinidad: Benguet Provincial Government.

- Barnes, Robert Harrison. 1979. Lord, Ancestor and Affine: An Austronesian Relationship Name. *Nusa* 7: 19–34.
- . 1974. *Kédang. A study of the collective thought of an eastern Indonesian people*. Oxford: Clarendon Press.
- Barraud, Cécile. 2010. De la résistance des mots. Propriété, possession, autorité dans des sociétés de l’Indo-Pacifique. In *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, ed. André Iteanu, 83–146. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- . 1990. Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei islands. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146: 193–225.
- Barraud, Cécile, and Jos Platenkamp (ed.). 1990. Rituals and the Comparison of Societies. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146(1): 103–123.
- Barth, Frederik. 2000. ‘Boundaries and connections’ In *Signifying identities: anthropological perspectives on boundaries and contested values*, ed. Anthony Cohen, 17–36. London: Routledge.
- . 1987. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New-Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, Roy Franklin. 1949. *The Kalingas. Their Institutions and Custom Law*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bato, Muller. 2023. *Kansilay: An Indigenous Peoples History of Virac*. Itogon: The Sangguniang Barangay of Virac.
- Beckett, Ronald. 2020. Fire mummies of the Kabayan Region of Benguet Province, Luzon, the Philippines. In *The handbook of mummy studies*, ed. Dong H. Shin and Raffaella Bianucci, 1–25. Singapore: Springer.
- Beckett, Ronald, Gerald J. Conlogue, Orlando V. Abinion, Analyn Salvador-Amores, and Dario Piombino-Mascali. 2017. Human mummification practices among the Ibaloy of Kabayan, North Luzon, the Philippines. *Papers on Anthropology* 26(2): 24–37.
- Bellwood, Peter. 1985. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Sydney: Academic.
- . 1984-1985. A Hypothesis for Austronesia Origins. *Asian Perspectives* 26(1): 107–117.
- . 1984. The great Pacific migration. *Yearbook of Science and the Future* (for 1984): 80–93.
- . 1983. New perspectives on Indo-Malaysian prehistory. *BIPPA* 4: 71–83.

- Bellwood, Peter, James Fox, and Darrell Tryon (ed.) 2006 [1995]. *The Austronesians. Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: ANU E Press.
- Berthod, Marc-Antoine. 2005. La vie des morts dans le regard des anthropologues. *Anthropos* 100(2): 521–536.
- Berque, Augustin. 2014. *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?* Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest Nanterre.
- . 2010 [1987]. *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Bloch, Maurice. 2010. Commensalité et empoisonnement. *La pensée de midi* 30: 81–9.
- . 1993. La mort et la conception de la personne. *Terrain* 20: 7–20.
- . 1971. *Placing the dead: Tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- Bloch, Maurice, and Jonathan Parry (ed.). 1982. *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blust, Robert. 1981. Linguistic Evidence for Some Early Austronesian Taboos. *American Anthropologist* 83: 285–319.
- . 1980a. Early Austronesian Social Organization: The Evidence of Language (and Comments and Reply). *Current Anthropology* 21(2): 205–247.
- . 1980b. Notes on Proto-Malaya-Polynesian Phratry Dualism. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 136(2-3): 215–247.
- . 1979. Proto-Western Malayo-Polynesian vocatives. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 135: 205–251.
- . 1976.. Austronesian culture history: Some linguistic inferences and their relations to the archaeological record. *World Archaeology* 8(1): 19–43.
- Blust, Robert, and Stephen Trussel. 2010. The Austronesian Comparative Dictionary. Online: <https://www.trussel2.com/ACD/>.
- Bonnemère, Pascale and Pierre Lemonnier. 1992. Terre et échanges chez les Anga (Papouasie Nouvelle-Guinée). *Études rurales* 127-128: 133–158.
- Borras, Saturnino M. Jr. 2006. Redistributive land reform in ‘public’ (forest) lands? Lessons from the Philippines and their implications for land reform theory and practice. *Progress in Development Studies* 6(2): 123–145.

- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Geneva: Librairie Droz.
- Breton, Stéphane. 1999. Death and the ideology of compensation among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya. *Social Anthropology* 7(3): 297–326.
- Cabellero, Evelyn. 1996. *Gold from the gods: Traditional small-scale miners in the Philippines*. Quezon City: Giraffe Books.
- Caeymaex, Florence, Vinciane Despret, and Julien Pieron (ed.). 2019. *Habiter le trouble avec Donna Haraway*. Paris: Dehors.
- Canilao, Michael. 2011. *Of gold, Spanish conquistadors, and Ibaloy generational memory*. Baguio City: Cordillera Studies Center, University of the Philippines Baguio.
- Camte-Bahni, Rosella. 2018. Rituals of Passage in Ibaloy Death Rituals and Practices. *The Cordillera Review* 8(2): 21–41.
- . 2017. Ibaloy beliefs and values in healing and death practices. In *Chiva: A reader on Ibaloy history and culture*, ed. Jimmy B. Fong, 139–158. Baguio: Cordillera Studies Center.
- Cannell, Fenella. 1999. *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canol, Lilia. 1981. Death rituals among the Benguet Kankanaes. *Saint Louis University Research Journal* 12(1): 37–72.
- Cariño, Cecile. 1958. Mount Pulog. Heaven of the Ibaloi. *Folklore Studies* 17: 205–207.
- Cariño, Joanna. 1985. *The Cariños and Baguio-Benguet history*. CSC Monograph 3. Baguio City: Cordillera Studies Center.
- Carsten, Janet, and Stephen Hugh-Jones (ed.). 1995. *About The House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casambre, Lydia, and Steven Rood. 1994. State Policy, Indigenous Community Practice, and Sustainability in the Cordillera, Northern Philippines. *CSC Working Paper* 23. Baguio City: Cordillera Studies Center.
- Cederroth, S., C. Corlin and J. Lindström (ed.). 1988. *On the meaning of death: Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- Celino, Sonia. 1990. 'Death and burial rituals and other practices and beliefs of the Cordillerans.' PhD dissertation. Baguio: University of Baguio.
- Chappell, Hilary, and William McGregor (ed.). 1996. *The Grammar of Inalienability. A*

Typological Perspective on Body Part Terms and the Part-Whole Relation. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

Chaumeil, Jean-Pierre. 2007. Bones, Flutes, and the Dead. Memory and Funerary Treatments in Amazonia. In *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspective*, ed. Carlos Fausto and Michael Heckenberger, 243–283. Gainesville: University Press of Florida.

———. 1997. Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes* 83: 83–110.

Clastres, Pierre. 1974. *La Société contre l'État*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Conklin, Harold. 1964. Ethnogenealogical method. In *Explorations in cultural anthropology: essays in honor of George Peter Murdock*, ed. W. H. Goodenough (ed.). New York: McGraw-Hill.

———. 1954. An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture. *Transactions* 2(17): 133–142.

Conklin, H., P. Lupaih and M. Pinther. 1980. *Ethnographic atlas of Ifugao: A study of environment, culture, and society in Northern Luzon*. New Haven: Yale University Press.

Coppet, Daniel de. 1985. ... Land owns people. In *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*, ed. Robert H. Barnes, Daniel de Coppet and Robert J. Parkin, 78–90. Oxford: Journal of the Anthropological Society of Oxford.

———. 1976. Jardins de vie, jardins de mort en Mélanésie. *Traverses* 5-6: 166–177.

Coppet, Daniel de (ed.). 1992. *Understanding rituals*. London: Routledge.

Coppet, Daniel de, and André Iteanu (ed.). 1995. *Cosmos and society in Oceania*. Washington: Berg.

Cordillera Schools Group. 2003. *Ethnography of the Major Ethnolinguistic Groups in the Cordillera*. Baguio: New Day Publishers.

Costa, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books.

Couderc, Pascal. 2012. Separated Dead and Transformed Ancestors: Two Facets of Ancestorship among the Uut Danum of West Kalimantan. In *Ancestors in Borneo societies: Death, Transformation and Social Immortality*, ed. Pascal Couderc and Kenneth Sillander, 153–206. Copenhagen: NIAS Press.

———. 2007. Les rites de la mort à Bornéo: Séparation ou renaissance? Actualité de Robert Hertz. *Moussons* 11: 211–225.

- Couderc, Pascal, and Kenneth Sillander (ed.). 2012. *Ancestors in Borneo societies: Death, Transformation and Social Immortality*. Copenhagen: NIAS Press.
- Coupaye, Ludovic. 2015. Chaîne opératoire, transects et théories: quelques réflexions et suggestions sur le parcours d'une méthode classique. In *André Leroi-Gourhan 'l'homme, tout simplement'*, ed. Philippe Soulier, 69–84. Paris: Éditions de Boccard.
- Crisologo-Mendoza, Lorelei, and June Prill-Brett. 2009. Communal Land Management in the Cordillera Region of the Philippines. In *Land and Cultural Survival: The Communal Land Rights of Indigenous Peoples in Asia*, ed. Jayantha Perera, 35–61. Manila: Asian Development Bank.
- Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver & Seattle: UBC Press & Washington Press.
- Delâge, Denys. 1991. *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Montréal: Boréal.
- Delaplace, Grégory. 2009. *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Paris: ephe.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Despret, Vinciane. 2019. *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*. Paris: La Découverte.
- Dournes, Jacques. 1978. *Forêt, Femme, Folie: une traversée de l'imaginaire jorai*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Dumont, Louis. 1966. *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.
- Dussart, Françoise, and Sylvie Poirier (ed.). 2021. *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics*. Edmonton: University of Alberta Press.
- . 2017. *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Dywer, Peter. 1993. The production and disposal of pigs by Kubo people of Papua New Guinea. *Memoirs of the Queensland Museum* 33(1): 123–142.
- . 1937. *The Pigs That Ate The Garden. A Human Ecology from Papua New Guinea*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Earle, Rebecca. 2012. *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eder, James. 2013. The Future of Indigenous Peoples in the Philippines: Sources of Cohesion,

Forms of Difference. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 41(3-4): 273–294.

- Eder, James, and Thomas McKenna. 2004. Minorities in the Philippines: ancestral lands and autonomy in theory and practice. In *Civilizing the margins: Southeast Asian government policies for the development of minorities*, ed. Christopher Duncan, 56–85. Ithaca: Cornell University Press.
- Ellen, Roy. 1986. Microcosm, Macrocosm and the Nuaulu house: Concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical levels. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142(1): 1–30.
- Ellis, George. 1982. Arts and Peoples of the Northern Philippines. In *The People and Art of the Philippines*, ed. Father Gabriel Casal and Regalado T Jose, Jr., 183–263. Los Angeles: UCLA Museum of Cultural History.
- Erni, Christian. 2008. Resolving the Asian Controversy: Identification of Indigenous Peoples in the Philippines. In *The Concept of Indigenous Peoples in Asia. A Resource Book*, ed. Christian Erni, 275–304. Copenhagen & Chiang Mai: IWGIA & AIPP.
- Fong, Jimmy (ed.). 2017. *Chiva. A Reader on Ibaloy History and Culture*. Baguio City: Cordillera Studies Center.
- Fontanari, Thibault. 2022. The social life of pathways. Walking, giving, and building in Shimshal Valley, Pakistan. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 12(2): 525–543.
- Forth, Gregory. 2001. *Dualism and hierarchy. Processes of binary combination in Keo society*. Oxford: Oxford university Press.
- Fox, James. 2006 [1993]. Memories of Ridge-Poles and Cross-Beams: The categorical foundations of a Rotinese cultural design. In *Inside Austronesian Houses. Perspectives on domestic designs for living*, ed. James Fox, 145–184. Canberra: ANU E Press.
- . 2006 [1997]. Place and landscape in comparative Austronesian perspective. In *The Poetic Power of Place. Comparative perspectives on Austronesian ideas of locality*, ed. James Fox, 1–21. Canberra: ANU E Press.
- . 1995. Origin Structures and Systems of Precedence in the Comparative Study of Austronesian Societies. *Austronesian Studies* 27–57.
- . 1994. Reflections on ‘Hierarchy’ and ‘Precedence.’ *History and Anthropology* 7(1-4): 87–108.
- . 1989. Category and Complement: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in Eastern Indonesia. In *The Attraction of Opposites: Thought and Society in a Dualistic Mode*, ed. David Maybury-Lewis and Uri Almagor, 33–56. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- . 1988. Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies. Public Lecture in connection with *De Wisselleerstoel Indonesische Studien*, Leiden: March 17, 1988.
- . 1987. The House as a Type of Social Organisation on the Island of Roti. In *De la hutte au palais. Sociétés “à maison” en Asie du Sud-Est insulaire*, ed. Charles Macdonald, 171–178. Paris: Éditions du CNRS.
- . 1971. Sister’s child as plant. In *Rethinking kinship and marriage*, ed. Rodney Needham. London: Tavistock.
- Fox, James (ed.). 2006a [1997]. *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Comparative Austronesian Series. Canberra: ANU E Press.
- . 2006b [1993]. *Inside Austronesian Houses. Perspectives on domestic designs for living*. Comparative Austronesian Series. Canberra: ANU E Press.
- . 1988. *To Speak in Pairs. Essays on the ritual languages of eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garcia, Neil. 1996. *Philippine Gay Culture. Binabae to Bakla. Silahis to MSM*. Hong Kong: Hong Kong University Press & The University of the Philippines Press.
- Gaspar, Karl. 2021. *Handumanan (Remembrance). Digging for the Indigenous Wellspring*. Quezon City: The Episcopal Commission on Indigenous Peoples and Claretian Communication Foundation Inc.
- . 2011. *Manobo Dreams in Arakan. A People’s Struggle to Keep Their Homeland*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- . 2000. *The Lumad’s struggle in the face of Globalization*. Davao City: Alternate Forum for Research in Mindanao.
- . 1997. The Mindanao Lumad Social Movement. *Mindanao Focus* 15(1).
- Gatmayan, Augusto. 2007. Philippine Indigenous Peoples and the Quest for Autonomy: Negotiated or Compromised?. In *Negotiating Autonomy. Case Studies on Philippine Indigenous Peoples’ Land Rights*, ed. Augusto Gatmayan, 1–35. Quezon City and Copenhagen: IWGIA.
- Geirnaert-Martin, Danielle. 1992. *The Woven Land of Laboya. Socio-cosmic ideas and values in West Sumba, eastern Indonesia*. Leiden: CNWS.
- Gibson, Thomas. 2020. Valeurs politiques et assemblages ontologiques chez les Buid et les Makassar (Asie du Sud-Est insulaire). *L’Homme* 236: 129–158.

- . 2019. From Tribal Hut to Royal Palace: The Dialectic of Equality and Hierarchy in Austronesian Southeast Asia. *Anthropological Forum* 29(3): 234–248
- . 1995. Having your house and eating it: houses and siblings in Ara, South Sulawesi. In *About The House. Lévi-Strauss and Beyond*, ed. Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, 197–213. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1988. Meat sharing as a political ritual: forms of transaction versus modes of subsistence. In *Hunters and Gatherers. Vol. 2. Property, Power and Ideology*, ed. Tim Ingold, David Riches, and James Woodburn, 165–179. Oxford: Berg.
- . 1986. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society Among the Buid of Mindoro*. Quezon City: Ateneo De Manila University Press.
- Gibson, Thomas, and Kenneth Sillander (ed.). 2011. *Anarchic Solidarity. Autonomy, Equality, and Fellowship in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Godelier, Maurice. 2014. *La mort et ses au-delà*. Paris: cnrs éditions.
- . 1999. *The Enigma of the Gift*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1991. An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies. In *Big Men and Great Men. Personifications of power in Melanesia*, ed. Maurice Godelier and Marilyn Strathern, 275–304. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*. Paris: Fayard.
- Godelier, Maurice, and Marilyn Strathern (ed.). 1991. *Big Men and Great Men. Personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 1962. *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Graeber, David. 2013 [2011]. *Dette: 5000 ans d'histoire*. Traduit de l'anglais. Paris: Les Liens qui libèrent.
- . 1995. Dancing with Corpses Reconsidered: An Interpretation of 'famadihana' (In Arivonimamo, Madagascar). *American Ethnologist* 22(2): 258–278.
- Guéguen, Catherine. 2010. Sacredness, Death and Landscapes among the Blaan (Mindanao): A Cultural Geography Study. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 38(1): 37–54.
- Halbmayer, Ernst. 2013. Securing a life for the dead among the Yukpa: The exhumation ritual as a temporary synchronization of worlds. *Journal de la société des américanistes* 99(1): 105–140.

- Hall, Edward T. 1966. *The Hidden Dimension*. New York: Doubleday.
- Hallam, Elizabeth, Hockey, Jenny, and Glennys Howarth. 1999. *Beyond the Body. Death and Social Identity*. London: Routledge.
- Hamayon, Roberte. 2012. *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris: La Découverte.
- . 2003. Faire des bonds fait-il voler l'âme? De L'acte rituel en Sibérie chamaniste. *Ethnologies* 25(1): 29–53.
- . 1995. Pour en finir avec la 'transe' et l'extase' dans l'étude du chamanisme. *Études mongoles et sibériennes* 26: 155–90.
- . 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- . 1970. Façons de s'asseoir. *Études mongoles* 1: 135–140.
- Haraway, Donna. 2018. Staying with the trouble for multispecies environmental justice. *Dialogues in Human Geography* 8(1): 102–105.
- . 2003. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Heinrich, Samantha. 2017. The 'Savage' Filipino Natives and Their Dog-Eating Habits. *Western Illinois Historical Review*, 8: 25–41.
- Hell, Bertrand. 1999. *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*. Paris: Flammarion.
- Hertz, Robert. 1928. [1909]. La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse. *Sociologie religieuse et folklore* : 95–118. Paris: PUF.
- . 1928 [1907]. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *Sociologie religieuse et folklore* : 1–83. Paris: PUF.
- Herosa, Fray Benito. 1973 [1780]. A brief exposition of the land and character of the pagans called Igorots: their customs, manners, and habits. Part 3 of 'Notes on the history of the Mountain Provinces.' Translated by William Henry Scott. *University of Baguio Journal* 8(2): 1–18.
- Heusch, Luc de. 2006. *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix*. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Hicks, David. 1976. *Tetum Ghosts and Kin*. Palo Alto: Mayfield.

- Houseman, Michael. 2018. Asymétrie et triangulation. *Transverse*, soin / santé : 11–16.
- . 2008. Relations rituelles et recontextualisation. In *Multiplicity of meaning and the Interrationalship of the Subject and the Object in Ritual and Body texts*, ed. Haruka Wazaki, 109–114. Nagoya: Nagoya University.
- . 2003. Qu'est-ce qu'un rituel? *L'Autre*, 3: 533–538.
- Howell, Signe. 1996. *For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS.
- Howell, Signe, and Stephen Sparkes. 2003. *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*. London: Routledge.
- Humboldt, Alexander von. 2000 [1847-1859]. *Cosmos. Essai d'une description physique du Monde*. 4 volumes. Traduit de l'allemand. Paris: Ulz.
- Huntington, Richard. and Peter Metcalf. 1979. *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- Ingold, Tim, Riches, David, and James Woodburn (ed.) 1988. *Hunters and Gatherers. Volume 2. Property, Power and Ideology*. Oxford: Berg.
- Iteanu, André. 1983. *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Iteanu, André (ed.). 2010. *La cohérence des sociétés. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Josselin de Jong, Jan P. B. de. 1977 [1935]. De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld, Leyde, J. Ginsberg / "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study". In *Structural anthropology in the Netherlands*, ed. Patrick E. de Josselin de Jong, 164–182. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Josselin de Jong, Patrick E. de. 1982. Un champ d'étude ethnologique en transformation. *L'Ethnographie* 2: 75–86.
- Josselin de Jong, Patrick E. de (ed.). 1977. *Structural anthropology in the Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Joyce, Rosemary, and Susan Gillespie. 2000. *Beyond Kinships: Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

- Keen, Ian. 2013. The language of possession: Three case studies. *Language in Society* 42: 187–214.
- Keesing, Felix. 1962. *The ethnohistory of Northern Luzon*. Stanford: Stanford University Press.
- Kerestetzi, Katerina. 2017. La part des morts. Les usages de l'alcool dans le culte du palo monte afro-cubain. *Civilisations* 66: 25–41.
- Kolb, Michael J. 1999. Staple finance, ritual pig sacrifice, and ideological power in ancient Hawai'i. *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 9(1): 89–107.
- Krech, Shepard. 1999. *The Ecological Indian. Myth and History*. New York: Norton & Company.
- Kroeber, Alfred Louis, 1943. *Peoples of the Philippines*. Handbook Series, n° 8. New York: American Museum of Natural History
- Ku, Kun-Hui, and Thomas Gibson. 2019. Hierarchy and Egalitarianism in Austronesia. *Anthropological Forum* 29(3): 1–11.
- Kuo, Su-chiu. 2021. The House Society of Paiwan Tribe in Southern Taiwan. *Academia Letters*, October 2021: 1–4.
- Laban, Angelina B. 1995. Indigenous death and burial rituals and practices of the people of Tadjan, Mountain Province. MA dissertation. Baguio: University of Baguio.
- Lacaze, Gaëlle. 2012. *Le corps mongol. Techniques et conceptions nomades du corps*. Paris: L'Harmattan.
- . 2004. Convivialité et consommation d'alcool chez les Mongols et les Kazakhs. *Fondation Fyssen – Annales* 19: 31–47.
- Lagneaux, Séverine, Laugrand, Frédéric, and Lionel Simon (ed.). 2021. Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine. *Anthropozoologica* 56(15).
- Lansing, Stephen J., and James N. Kremer. 1993. Emergent Properties of Balinese Water Temple Networks: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape. *American Anthropologist* 95(1): 97–114.
- Lapeña, Queeny G., and Stephen Acabado. 2017. Resistance through rituals: The role of Philippine “native pig” (*Sus scrofa*) in Ifugao feasting and socio-political organization. *Journal of Archaeological Science: Reports* 13: 583–594.
- Latour, Bruno. 1999. *Politiques de la nature*. Paris: La Découverte.
- Laugrand, Antoine. In press. Des terres et des cartes pour qui? Pièges et enjeux du foncier

chez les Autochtones des Philippines : le cas des Ibaloy de Loacan. *Recherches autochtones au Québec* : xx-xx.

- . In press. How To Prevent Social Disaster: The Use Of Pig In Blaan Rituals (Mindanao). In *Disasters, indigenous Knowledge, and Resilience*, ed. Olivier Servais and Lionel Simon, xx-xx. Paris: Karthala
- . 2021a. *Des nomades à l'arrêt. Corps, lieux et cosmologie des Blaan de Malbulen (Philippines)*. Louvain-la-Neuve: Academia.
- . 2021b. Owners and Occupants. Mapping the Blaan of Malbulen (Davao Occidental, Philippines). *South East Asia Research* 30(1): 68–88.
- Laugrand, Antoine, and Frédéric Laugrand. 2020. La ruse au cœur de la geste rituelle des Blaan de Malbulen (Philippines). *Cargo* 10: 111–140.
- Laugrand, Antoine, Laugrand, Frédéric, Tamang, Jazil, and Gliseria Magapin. In press. Transfer of Knowledge among the Ibaloy of Upper Loacan (Itogon): The Value of Intergenerational Workshops in Turbulent Times. In *Indigenous Studies in the Philippines*, ed. Leah Abayao, Jimmy B. Fong, and Carolyn Podruchny, xx-xx.
- Laugrand, Frédéric. 2019. L'écriture protéiforme des ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs et les vertus de "faire comme si". In *Écritures anthropologiques. Collectif du Laboratoire d'anthropologie prospective (Louvain)*, ed. Pierre-Joseph Laurent et al., 158–167. Louvain-la-Neuve: Academia.
- . 2015. 'Faire crier le cochon' : divination et christianisation d'un rituel chez les Alangans de Mindoro (Philippines). *Anthropologie et Sociétés* 39(1-2): 201–227.
- Laugrand, Frédéric, and Jarich Oosten. 2008. When Toys and Ornaments Come into Play: The Transformative Power of Miniatures in Canadian Inuit Cosmology. *Museum Anthropology* 31(2): 68–84.
- Laugrand, Frédéric, and Antoine Laugrand. In press. *Le crépuscule des chauves-souris. Trouble, compagnonnage et biodiversité*. Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle.
- . 2023. Et si les serpents savaient compter? Les Alangan et les ophidiens de Mindoro (Philippines). *Journal de la Société des Océanistes* : xx-xx.
- . 2021. Sacrifice du cochon ou mise en relation? Du sang, des signes et des sons dans trois contextes rituels chez les Alangan, les Blaan et les Ibaloy des Philippines. *Anthropozoologica* 56(12): 181–196.
- . 2020. Mortifères ou vivifiantes? Les chauves-souris vues par des Autochtones aux Philippines. *Anthropologica* 62: 48–59.

- . 2019. Des cochons et des morts. L'imperméabilité d'un rituel de remerciement chez les Ibaloi (Philippines), In *Mission du rite et rites en mission, des années 1960 à aujourd'hui*, ed. Philippe Chanson et Erick Cackpo, 105–124. Paris: Karthala.
- Laugrand, Frédéric, Laugrand, Antoine, Tamang, Jazil, and Gliseria Magapin. In press. Time, Space and Typhoons in Ibaloy birdlore (Philippines Cordillera). In *Birds in the Anthropocene*, ed. Scott Simon and Frédéric Laugrand, xx-xx. Vancouver: UBC Press.
- . 2021. Pig is Money: Aremag (Funerals) among the Ibaloy of Upper Loacan (Itogon, Benguet). *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 69(4): 495–526.
- . 2020. Doing exchanges with the dead. Exhuming human remains among the Ibaloy of Loacan (Philippines). *Bijdragen tot-de Taal-, land- en volkenkunde /Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia (BKI)* 176: 475–503.
- Laugrand, Frédéric, Antoine Laugrand, Gliseria Magapin, and Jazil Tamang (ed.). 2021a. *Seven life stories from Upper Loacan. Ibaloy perspectives*. Vol. 9. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2021b. *Pito jen estorya ira ni biyag shi Upper Doacan. Pammati ni Ibadoy (Itogon, Pilipinas)*. Dibsho 9. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2021c. *Five life stories from Upper Loacan. Ibaloy perspectives*. Vol. 8. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2021d. *Dima jen estorya ira ni biyag shi Upper Doacan. Pammati ni Ibadoy (Itogon, Pilipinas)*. Dibsho 8. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2020a. *Mapping the land of Upper Loacan: Trees, plants and incidents (Itogon, Philippines)*. Vol. 4. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2020b. *Dogad shi Upper Doacan: Kikiyow, Molmola tan Paspasamak (Itogon, Pilipinas)*. Dibsho 4. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2019a. *Looking for signs: Animals, spirits and death rituals. Ibaloy perspectives (Itogon, Philippines)*. Vol. 3. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2019b. *Pesing Ja Mengsas ni Sinjal: Animal, Karashowa tan Kesheng para ni Minatay. Pammati ni Ibadoy (Loacan, Itokon, Pilipinas)*. Dibsho 3. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2019c. *Connecting life and death: Rituals, prohibitions and spirits. Ibaloy perspectives (Itogon, Philippines)*. Vol. 2. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.

- . 2019d. *Pangkep ni Biyag tan Patey : Kesheng, Pi-jow tan Karashowa. Pammati ni Ibadoy (Itokon, Pilipinas)*. Dibsho 2. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2019e. *Lifestories of the Ibaloy from Upper Loacan, Itogon (Philippines)*. Vol. 1. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- . 2019f. *Estorya ni Biyag era ni Ibadoy shi Doacan (Itokon, Pilipinas)*. Dibsho 1. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, coll. Verbatim.
- Laugrand, Frédéric, Laugrand, Antoine, and Guy Tremblay. 2018. Lorsque les oiseaux donnent le rythme. Chants et présages chez les Blaans de Mindanao (Philippines). *Anthropologie et Sociétés* 42(2-3): 171–198.
- Laugrand, Frédéric, Laugrand, Antoine, and Lionel Simon. 2023. Sources of Ambivalence, Contagion, and Sympathy. Bats and What They Tell Anthropology. *Current Anthropology* 64(3): 321–351.
- Laurent, Pierre-Joseph. 2020. Ruses et transformations des rapports politiques : du Burkina Fasso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston. *Cargo* 10: 59–84.
- . 2010. *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*. Louvain-la-Neuve: Academia.
- . 2007. Institution d'un marché foncier et restauration de la 'justice des ancêtres' dans un village mossi du Burkina Faso. In *Une anthropologie entre rigueur et engagement : essais autour de l'œuvre de Jean Pierre Olivier de Sardan*, ed. Bierschenk T., Blundo G., Jaffré Y., and Tidjani Alou M., 315–332. Leiden: Karthala.
- . 2007 [1998]. *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*. Paris: Karthala.
- Laurent, Pierre-Joseph, Laugrand, Frédéric, and Lionel Simon (ed.). 2020. Introduction. Ruser, tricher, tromper. Exploiter les marges avec les invisibles. *Cargo* 10: 7–18.
- Leaño, Isabel. 1995. The Ibaloy Sing for the Dead. *Philippine Sociological Review*, 13(3): 154–189.
- Leonen, Marvic. 1998. The Indigenous Peoples Rights Act of 1997 (Republic Act No. 8371): Will This Legal Reality Bring Us to a More Progressive Level of Political Discourse? *Philippine Natural Resources Law Journal* 9(1): 7–45.
- Lemonnier, Pierre. 2012. *Mundane Objects. Materiality and non-verbal communication*. Walnut Creek: Left Coast Press.

- . 2009. Quand la mort est toujours extrême. La complémentarité entre rites de mort et formes d'imputation du malheur en Nouvelle-Guinée. *Études sur la mort* 136(2): 109–118.
- . 2007. Objets d'ambiguïté. Funérailles ankave (Papouasie Nouvelle-Guinée). *Journal de la Société des Océanistes* 124(1): 33–43.
- . 2004. Mythiques chaînes opératoires. *Techniques & Culture* : 43–44.
- . 1993. Le porc comme substitut de vie: Formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée. *Social Anthropology* 1: 33–55.
- . 1992. Pig as 'ordinary wealth.' In *Technical choices. Arbitrariness in technology from Neolithic to high-tech*, ed. Pierre Lemonnier, 126–156. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009 [1965]. Le triangle culinaire. *Le Nouvel Observateur* hors-série: 14–17.
- . 1991. Maison. In *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, ed. Pierre Bonte and Michel Izard, 434–436. Paris: PUF.
- . 1979 [1975]. *La voie des Masques*. Second edition. Paris: Plon.
- . 1967 [1949]. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Second edition. The Hague & Paris: Mouton/Maison des Sciences de l'Homme.
- . 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- . 1956. Les organisations dualistes existent-elles ? *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112(2): 99–128.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1914. L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes. *Mémoire de la Société de linguistique de Paris* XIX: 96–104.
- Lewis, Martin W. 1992. *Wagering the land: Ritual, capital, and environmental degradation in the Cordillera of northern Luzon, 1900–1986*. Berkeley: University of California Press.
- Li, Tania. 2014. *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham: Duke University Press.
- . 2010. Indigeneity, Capitalism, and the Management of Dispossession. *Current Anthropology* 51(3): 385–414.
- Liep, John. 1991. Great man, big man, chief: a triangulation of the Massim. In *Big Men and Great Men. Personifications of power in Melanesia*, ed. Maurice Godelier and Marilyn Strathern, 28–47. Cambridge: Cambridge University Press.

- Liu, Pi-Chen. 2013. Chasse aux têtes, chasse aux cerfs. Échange de vie et de fertilité de l'homme chez les Kavalan de Taiwan. In *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire : homme à l'œuvre de Roberte Hamayon*, ed. K. Buffetrille, J-L. Lambert, N. Luca, and A. de Sales, 359–378. Paris: Centre d'études mongoles & sibériennes centrasiatiques & tibétaines.
- . 2004. 'Les Mtiu femmes chamanes : genre, parenté, chamanisme et pouvoir des femmes chez les Kavalan de Taiwan (1895-2000).' PhD Dissertation. Paris: EHESS.
- Lock, Margaret M. 2001. *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press.
- Luquin, Élisabeth. 2021. Dāniw Ancestors, Rituals, and Officiant as a Form of Authority in Mangyan Patag Society (Southeast Mindoro). *Philippine Studies* 69(1): 3–33.
- . 2017. La dissymétrie comme unité. Système d'autorité et d'efficacité rituelle chez les Mangyan Patag (Mindoro, Philippines). In *Autorité et pouvoir en perspective comparative*, ed. David Gibeault and Stéphane Vibert, 87–111. Paris: Inalco presses.
- . De l'espagnol au multilinguisme. In *Philippines contemporaines*, ed. William Guéraiche, 287–306. Bangkok & Paris: Irasec & Les Indes savantes.
- . 2008. The continuity of past and present: The house as crossroads of Mangyan Patag society. In *Archiv für Volkerkunde* 57-58, 65–79. Vienna: Museum für Volkerkunde in Wien and by the Verein "Freunde der Volkerkunde.
- . 2006. 'To be in Relation; Ancestors' or the Polysemy of the Minangyan (Hanunoo) Term 'āpu. *Philippine Journal of Linguistics* 37(1): 89–96.
- . 2004. '“Abondance des ancêtres, abondance du riz:” les relations socio-cosmiques des Mangyan Patag, île de Mindoro, Philippines.' PhD Dissertation. Paris: EHESS.
- Lynch, Owen. 1984. Native Title: The Legal Claim of Indigenous Citizens to Their Ancestral Lands. In *Papers and Proceedings of the First Cordillera Multi-Sectoral Land Congress*, ed. Dakami Ya Nan Dagami. Baguio: Cordillera Consultative Committee.
- Maaker, Erik de. 2006. *Negotiating Life. Garo Death Rituals and the Transformation of Society*. Amsterdam: De Best.
- Macdonald, Charles. In press. *Le pouvoir contre l'autorité*. Louvain-la-Neuve: Academia.
- . 2018. *L'Ordre contre l'Harmonie. Anthropologie de l'Anarchie*. Paris: Éditions PETRA.
- . 1988a. *L'éloignement du ciel. Invention et mémoire des mythes chez les Palawan du sud des Philippines*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- . 1988b. Bons et mauvais coups de tonnerre. *L'Homme* 28(106-107): 58–74
- . 1987. Sociétés 'à maison' et types d'organisation sociale aux Philippines. In *De la hutte au palais. Sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, ed. Charles Macdonald, 67–88. Paris: Éditions du CNRS.
- Macdonald, Charles (ed.). 1987. *De la hutte au palais. Sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*. Textes réunis par Charles Macdonald et les membres de l'ECASE. Paris: Éditions du CNRS.
- Marriott, McKim. 1976. Hindu transactions: diversity without dualism. In *Transaction and Meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behaviour*, ed. Kapferer B., 109–142. Philadelphia: ISHI Publications (ASA Essays in Anthropology 1).
- Mauss, Marcel. 1934. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie* XXXII.
- . 1925. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique* seconde série.
- Mauss, Marcel [en collaboration avec Henri Beuchat]. 1906. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale. *L'Année sociologique*, 9: 39–132.
- Maybury-Lewis, David, and Uri Almagor (ed.). 1989. *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mckay, Deirdre. 2010. A Transnational Pig: Reconstituting Kinship Among Filipinos in Hong Kong. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(3-4): 330–344.
- . 2006. Rethinking Indigenous Place: Igorot Identity and Locality in the Philippines. *The Australian Journal of Anthropology* 17(3): 291–306.
- Mckay, Deirdre, and Benjamin Smith. 2015. Global experience in tribal land issues: Customary land rights and Indigenous peoples in Australia and the Philippines. *Report on Global Experience in Tribal Land Issues*.
- Mckinon, Susan. 1991. *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender, and Alliance in Tanimbar Islands*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McWilliam, Andrew. 2009. Trunk and Tip in West Timor: Precedence in a botanical idiom. In *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*, ed. Michael Vischer, 111–132. Canberra: ANUE E Press.
- Meacham, William. 1984-1985. On the Improbability of Austronesian origins in South China. *Asian Perspectives* 26(1): 89–106.
- Metcalf, Peter. 1987. Wine of the corpse: Endocannibalism and the Great Feast of the Dead in Borneo. *Representations* 17: 96–109.

- . 1982. *A Borneo journey into death: Berawan eschatology from its rituals*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mettra, Pierre. 2021. Boisseaux de riz et billets de banque. Mutations économiques et changement social autour de la production rizicole en Ifugao (Philippines). *Anthropology of food*. Online: <https://journals.openedition.org/aof/11546>.
- . 2020. 'Le riz et l'argent : manifestations du changement social dans la Cordillère Centrale des Philippines.' PhD Dissertation. Paris: Centre Norbert Elias.
- Michon, Pascal. 2010. *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme*. Paris: Rhuthmos.
- Morimoto, Iwataro. 1993. Mummies of the Ibaloi (Benguet-Igorot), Luzon, Philippines. In *Worship of mummies in Japan and China*, ed. Group for Research of Japanese Mummies, 369–407. Tokyo: Heibonsha.
- Moss, C. Russell. 1920. Nabaloi law and ritual. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 15(3): 207–342.
- Needham, Rodney. 1964. Bloond, Thunder, and Mockery of Animals. *Sociologus* 14(2): 136–149.
- Nooter, Gert. 1976. *Leadership and Headship. Changing Authority Patterns in an East Greenland Hunting Community*. Leiden: E. J. Brill.
- Ocampo, Lou Angeli. 2019. 'Indigenous Knowledge and Risk Perception of Socio-Natural Hazards among Small-Scale Gold Miners in Itogon, Philippines.' PhD Dissertation. Liège: Université de Liège.
- Oosten, Jarich. 2006. 'A privileged field of study' : Marcel Mauss and structural anthropology in Leiden. *Études/Inuit/Studies* 30(2): 51–71.
- . 2005. Ideas and values in the participants' view of their culture. A view from the Inuit field. *Social Anthropology* 13(2): 185–198.
- Pack, William F. 1905. Coffee Culture in the Province of Benguet. In *Census of the Philippine Islands: Taken Under the Direction of the Philippine Commission in the Year 1903*, Vol. IV, ed. United States Bureau of Census, 84–86. U.S: Government Printing Office.
- Paluga, Myfel, and Andrea Malaya Ragraio. 2021. Epic-chanting and the figure of Pantaron Manobo 'breath' (goynawa). In *Reading the Regions 2 (Philippine Folklore and Oral Traditions)*, ed. Luna Sicat-Cleto, 263–290. Manila: National Commission for Culture and the Arts.
- Paredes, Oona. 2022. Making Mindanao: place-making and people-making in the Southern

- Philippines. *South East Asia Research* 30(1): 3–8.
- . 2016. Rivers of Memory and Oceans of Difference in the Lumad World of Mindanao. *TraNS* 4(2): 329–349.
- . 2013. *A Mountain of Difference. The Lumad in Early Colonial Mindanao*. New York: Southeast Asia Program Publications.
- Picpican, Isikias. 2003. *The Igorot mummies. A socio-cultural and historical treatise*. Quezon City: Rex.
- Piluden-Omengan, Dinah Elma. 2004. *Death and beyond: Death and burial rituals and other practices and beliefs of the Igorots of Sagada, Mountain Province, Philippines*. Quezon City: Giraffe.
- Poirier, Sylvie. 2008. Reflections on Indigenous Cosmopolitics–Poetics. *Anthropologica* 50(1): 75–85.
- Povinelli, Elizabeth. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Prill-Brett, June. 2017. Tradition and Change in Ibaloy Customary Law. In *Chiva: A reader on Ibaloy history and culture*, ed. Jimmy B. Fong, 91–124. Baguio: Cordillera Studies Center.
- . 2003. Changes in Indigenous Common Property Regimes and Development Policies in the Northern Philippines. A paper presented at *Politics of the Commons: Articulating Development and Strengthening Local Practices*. Chiang Mai.
- . 1992. Ibaloy customary law on land resources. *Working Paper* 19. Baguio: University of the Philippines Baguio.
- . 1988. *Preliminary Perspectives on Local Territorial Boundaries and Resource Control*. Baguio City: Cordillera Studies Center.
- Prill-Brett, June [ed. Delfin Tolentino]. 2015. *Tradition and Transformation: Studies on Cordillera Indigenous Culture*. Baguio: Cordillera Studies Center.
- Prill-Brett, June, Salinas-Ramos, Tala, and Alicia Follosco. 1998. ‘Tuba Ethnohistory.’ Research Report. Baguio City: Cordillera Studies Center.
- Pungayan Eufronio. 1985. The Bendian: An unsavored reminder of a buried Ibaloi past. *Saint Louis Research Journal* 16(1): 90–111.
- . 1980. Kinship structures among Benguet Iballoys. *Saint Louis University Research Journal* 11(1-2): 1–54.

- Pungayan, Eufonio, and Isikias Picpican. 1978. Ritual and worship among the Benguet Igorot. *Saint Louis University Research Journal* 9(3-4): 460–493.
- Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Remme, Jon Henrik Ziegler. 2021. Trans-temporal pigs: humans, spirits and the temporal multiplicity of pigs in Ifugao, the Philippines. *Anthropozoologica* 56(7): 105–116.
- . 2017. The Dynamics of Iennawa: Exchange, Sharing and Sensorial Technique for Managing Life Substances in Ifugao. *Asia* 71(1): 327–351.
- . 2014. *Pigs and persons in the Philippines: Human-animal entanglements in Ifugao rituals*. New York: Lexington Books.
- Revel, Nicole. 1990. *Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan. Tome I. Les dons de Nägsalad*, Paris: PEETERS-SELAF.
- Robben, Antonius (ed.). 2018. *A Companion to the Anthropology of Death*. Oxford: Wiley Blackwell.
- . 2017 [2004]. *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Second Edition. Malden: Wiley-Blackwell.
- Rodil, Rudy. 1994. *The Minoritization of the Indigenous Communities of Mindanao and the Sulu Archipelago*. Davao City: Alternate Forum for Research in Mindanao.
- . 1990a. The Lumad Side on the Issue of Autonomy in Mindanao. *PSSC Social Science Information* (July-September): 4–14.
- . 1990b. Ancestral Domain: A Central issue in the Lumad Struggle for Self-Determination. *Mindanao Focus* 24: 4–21.
- Rosaldo, Michelle Z. 1980. *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot headhunting, 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosales, Christian. 2022. Territories Of Fire: Indigenous Communities, Land, And Anarchy Among A Highland People in Mindoro. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 16(2): 239–272.
- . 2021. Pigs and ritual-hunting among the highland Tau-Buhid in Mounts Iglit-Baco natural park, Philippines. *Anthropozoologica* 56(9): 137–151.
- . 2020a. Tigi: Justice and Indigenous citizenship among the Iraya Mangyan in Mindoro. *Social Science Diliman* 16(2): 66–103.

- . 2020b. Beyond cultural issues: Representation and consent among the Iraya and the Tau-Buhid in Occidental Mindoro. Conference. *The Philippine Indigenous Peoples Rights Act (IPRA) Two Decades Later: What Worked, What Failed, What Now?*. Kobe, AAS-in-Asia.
- Rouget, Gilbert. 2006. Transe: théâtre, émotion, neurosciences. À propos des feux de la Déesse. *Cahiers de musiques traditionnelles* 19: 211–220.
- Rubel, P. and A. Rosman. 1978. *‘Your own pigs you may not eat’: A comparative study of New Guinea societies*. Canberra: Australian National University Press.
- Russell, Susan. 2007. Feasts of Merit: The Politics of Ethnography and Ethnic Icons in the Luzon Highlands. In *Cordillera in June: Essays Celebrating June Prill-Brett, Anthropologist*, ed. Bienvenido Tapang, 30–61. Quezon City: University of the Philippines Press.
- . 1989. Ritual persistence and the ancestral cult among the Ibaloi of the Luzon highlands. In *Changing lives, changing rites: Ritual and social dynamics in the Philippine and Indonesian uplands*, ed. Susan Russell and Clark Cunningham, 17–44. Ann Arbor: University of Michigan, Center for South and Southeast Asia Studies.
- Sahlins, Marshall. 2000. Pacific Identities and Modernities. *The New Pacific Review / La Nouvelle Revue du Pacifique* 1 (1): 18–23. Online: <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/130904>.
- . 1976. *Âge de pierre, âge d’abondance*. Paris: Gallimard.
- . 1963. Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5: 285–303.
- Salvador-Amores, Analyn. 2012. The recontextualization of burik (traditional tattoos) of Kabayan mummies of Benguet to contemporary practices. *Humanities Diliman* 9(1): 55–94.
- Sather, Clifford. 2012. Recalling the Dead, Revering the Ancestors: Multiple Forms of Ancestorship in Saribas Iban Society. *Ancestors in Borneo societies: Death, Transformation and Social Immortality*, ed. Pascal Couderc and Kenneth Sillander, 114–152. Copenhagen: NIAS Press.
- Schendel, Willem van. 2002. Geographies of knowing, geographies of ignorance: jumping scale in Southeast Asia. *Environment and Planning D: Society and Space* 20: 647–668.
- Schlemmer, Grégoire. 2009. Jeux d’esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung. *Archives de sciences sociales des religions* 145: 93–108.
- Scott, James. 2017. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven: Yale University Press.

- . 2013 [2009]. *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné. Une histoire anarchiste des hautes terres d'Asie du Sud-Est*. Traduit de l'anglais. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- . 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, William Henry. 1994a. *Barangay: Sixteenth-Century Philippine culture and society*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- . 1994b. Igorot responses to Spanish aims: 1576–1896. In *Resistance and revolution in the Cordillera*, ed. Delfin Tolentino, 1–32. Baguio City: University of the Philippines Baguio.
- . 1991. *Slavery in the Spanish Philippines*. Manila: De La Salle University Press.
- . 1979. Class Structure in the Unhispanized Philippines. *Philippine Studies* 27(2): 137–159.
- . 1975. *History on the Cordillera*. Baguio City: Baguio Printing and Publishing Company.
- . 1974. *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*. Philippines: New Day Publishers.
- . 1962. Cordillera Architecture of Northern Luzon. *Folklore Studies* 21, 186–220.
- . 1958. A preliminary report on upland rice in Northern Luzon. *Southwestern Journal of Anthropology* 14(1): 87–105.
- Sellato, Bernard. 1987. 'Maisons' et organisation sociale en Asie du Sud-Est. In *De la hutte au palais. Sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, ed. Charles Macdonald, 195–208. Paris: Éditions du CNRS.
- Shedden, R. 2012. Kalinga Binaliwon blankets, northern Luzon, Philippines. In *Textile traditions in contemporary Southeast Asia: Studies in the material culture of Southeast Asia*, ed. M. C. Howard, 73–84. Bangkok: White Lotus Press.
- Sidchogan-Batani, Ruth. 2020. FPIC experience in R&D Projects: Checkpoints and chokepoints. Conference. *The Philippine Indigenous Peoples Rights Act (IPRA) Two Decades Later: What Worked, What Failed, What Now?*. Kobe, AAS-in-Asia.
- Simon, Lionel. 2021a. Les contraintes douces: hospitalité et relations interspécifiques dans la chasse et l'élevage (Mentawai, Indonésie). *Anthropozoologica* 56(13): 197–213.

- . 2021b. Ruptures et continuités de la personne. Traitements des morts chez les *Wayùu* de Colombie. *Recherches amérindiennes au Québec* 50(1): 57–68.
- . 2020. *Écouter les résonances du monde. Rapports aux humains et aux nonhumains chez les Wayùu de Colombie*. Paris: Karthala.
- Simon, Scott. 2023. *Truly Human: Indigeneity and Indigenous Resurgence on Formosa*. Toronto: University of Toronto Press.
- . 2015a. Real People, Real Dogs, and Pigs for the Ancestors: The Moral Universe of ‘Domestication’ in Indigenous Taiwan. *American Anthropologist* 117(4): 693–709.
- . 2015b. Émissaires des ancêtres: Les oiseaux dans la vie et dans la cosmologie des Truku de Taïwan. *Anthropologie et Sociétés* 391(2): 179–199.
- . 2012. *Sadyaq Balae! L’autochtonie formosane dans tous ses états*. Québec: Les presses de l’Université Laval.
- Singleton, Michael. 2005. Pensées nomades, penser nomade. In *Étudiants du 21^e siècle*, ed. François Hiraux, 87–108. Louvain-la-Neuve: Academia.
- Sloterdijk, Peter. 2010 [1999]. *Globes. Macrosphérologie. Sphères II*. Traduit de l’allemand par Olivier Mannoni. Paris: Méta Éditions.
- . 2005 [2004]. *Écumes. Sphérologie plurielle. Sphères III*. Traduit de l’allemand par Olivier Mannoni. Paris: Maren Sell Éditions.
- . 2002 [1998]. *Bulles. Sphères I*. Traduit de l’allemand par Olivier Mannoni. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Smith, Will. 2022. Beyond Loving Nature: Affective Conservation and human-Pig Violence in the Philippines. *Ethnos* 87(5): 874–892.
- . 2020. *Mountains of Blame: Climate and Culpability in the Philippine Uplands*. Seattle: University of Washington Press.
- Stengers, Isabelle. 2003. *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia Studies in Melanesian Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- . 1984. Subject or object? Women and the circulation of valuables in highlands New Guinea. In *Women and property: Women as property*, ed. Renée Hirschman, 158–175. London & New York: Croom & St Martin’s Press.
- . 1973. Kinship, descent and locality: some New Guinea examples. In *The character of*

- kinship*, ed. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1971. *The Rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tapang, Bienvenido P. 2018. The Ibaloy Peshit: An Economic Reading of a Cultural Icon. In *Feasts Of Merit: wealth, status, and feasting in the Luzon Cordillera*, ed. Delfin Tolentino, 94–118. Baguio city: The Museo Kordilyera.
- . 1985. *Innovation and Social Change: The Ibaloy Cattle Enterprise in Benguet*. Baguio City: Cordillera Studies Center.
- Tapang, Bienvenido P. (ed.) 2015. *Cordillera in June. Essays Celebrating June Prill-Brett, Anthropologist*. Quezon City: The University of the Philippines Press.
- Tcherkézoff, Serge. 2021. Une conférence peu connue de Marshall Sahlins (Nouméa, 1999). *Journal de la Société des Océanistes* 152: 186. Online: (<https://doi.org/10.4000/jso.13043>).
- . 1983. *Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Testart, Alain. 2007. *Critique du don: Études sur la circulation non marchande*. Paris: Syllepse.
- Therriault, Noah. 2019. Unravelling the strings attached: Philippine indigeneity in law and practice. *Journal of Southeast Asian Studies* 50(1): 107–128.
- Therrien, Michèle. 1995. Corps sain, corps malade chez les Inuit, une tension entre l'intérieur et l'extérieur, entretiens avec Taamusi Qumaq. *Recherches amérindiennes au Québec* 20(1): 71–84.
- Tolentino, Delfin. 2018. *Feasts of merit. Wealth, status, and feasting in the Luzon Cordillera*. Baguio City: Museo Kordilyera.
- . 2004. Cordillera Anthropomorphic Carvings: Form and Function. *The Journal of History* 50(1-4): 177–187.
- Torri, Davide, and Sophie Roche (ed.). 2020. *The Shamaness in Asia. Gender, Religion and the State*. London: Routledge.
- Vergès, Jacques. 1968. *De la stratégie judiciaire*. Paris: Éditions de Minuit.
- Vidal, Denis. 1991. Les trois Grâces ou l'allégorie du Don. Contribution à l'histoire d'une idée en anthropologie. *Gradhiva* 9: 30–47.
- Vischer, Michael. 2009. *Precedence. Social Differentiation in the Austronesian World*. Canberra: ANUE E Press.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In *Gilles Deleuze : Une vie philosophique*, ed. Eric Alliez, 429–462. Paris: Synthélabo.
- Volkman, Toby A. 1985. *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*. Urbana: University of Illinois Press.
- Vuilleminot, Anne-Marie. 2020. La raison analytique des gaffes ethnographiques. *Ethnographiques* 39. Online: <https://www.ethnographiques.org/2020/Vuilleminot>.
- . 2018. *L'intelligence des invisibles. Vivre avec les esprits : Kazakhstan, Ladakh*. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- . 2009. *La yourte et la mesure du monde. Avec les nomades au Kazakhstan*. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- . 2003. Un échange kazakh : quand les os circulent, la belle parole est honorée. *Recherches Sociologiques* 34(3): 53–63.
- Waterson, Roxana. 1990. *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Weiner, Annette. 1992. *Inalienable possessions*. Berkeley: University of California Press.
- Weiner, James. 1982. Substance, sibblingship and exchange. Aspects of social structure in New Guinea. *Social Analysis* 11: 3–34.
- Weiss-Krejci, Estella. 2018. Who is Who in the Grave? A Cross-Cultural Approach. In *Archaeological and Ethnological Perspectives on Collective Burial and Social Organization*, ed. Schmitt Déderux and I. Crevecoeur, 107–123. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.
- Wenk, Irina. 2015. Land titling in perspective: indigenous-settler relations and territorialization on a southern Philippine frontier. In *Colonization and conflict: a comparative study of contemporary settlement frontiers in South and Southeast Asia*, ed. Danilo Geiger. Munster: LIT.
- . 2005. Bounded spaces of coexistence: land titling and settlers on indigenous domains in Mindanao, the Philippines. *Tsantsa* 10: 181–185.
- Wenk, Irina, and Loretta Scherler. 2016. The Tampakan Copper-GoldMine Project in Mindanao, Philippines. In *The Open Cut: Mining, Transnational Corporations and Local Populations*, ed. Thomas Niederberger, Tobias Haller, Helen Gambon, Madlen Kobi, and Irina Wenk, 363–405. Zürich: LIT Verlag.
- Wessing, Robert and Roy E. Jordaan. 1997. Death at the building site: Construction sacrifice in Southeast Asia. *History of Religions* 37(2): 101–121.

Wiber, Melanie G. 1993. *Politics, Property and Law in the Philippine Uplands*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

Wilder, William D. (ed.) 2003. *Journeys of the soul: Anthropological studies of death, burial and reburial practices in Borneo*. Williamsburg: Borneo Research Council.

Wurm, Stephen, and Basil Wilson. 1975. *English Finderlist of Reconstruction in Austronesian Languages*. Canberra: Pacific Linguistics.

Filmography

Fournel, Aimé. 1962. *Exhumation*. Paris: sfav [18 minutes.]

Iteanu, André. 2020. Livre 7. 'Un rituel c'est comme un flash.' Relations, partages et système rituel chez les Orokaiva. *Les Possédés et leurs mondes*. [26 minutes]: <https://www.youtube.com/watch?v=0RxjoDS83DI>.

———. 2019. Livre 4. Louis Dumont, le holisme et la hiérarchie 1/2. *Les Possédés et leurs mondes*. [29 minutes]: <https://www.youtube.com/watch?v=cpSAsQIQys8&t=815s>.

Laugrand Antoine, Laugrand Frédéric, Magapin, Gliseria, and Jazil Tamang. 2019. *Késheng ja waray batbat. The exhumation of human bones in an Ibaloi community*. [73 minutes]: <https://www.youtube.com/watch?v=NFUS9aSpjw>.

Maconald, Charles. 2020. Livre 2. Dans les Hautes terres, chez les Palawan des Philippines: une société anarchique. *Les Possédés et leurs mondes* [27 minutes]: https://www.youtube.com/watch?v=BhBD6_0-ue0.

Rouch, Jean. 1959. *Moi, un noir* [73 minutes].

Official Documents

Alphaland Baguio Mountain Log Homes Incorporated [ABMLHI]. 2018. 'Proposed 20 hectares (or 19.995 ha) Alphaland Baguio Mountain Log Homes Project. Environmental Impact Statement.' Report for ABMLHI, 274 pages.

Barangay Loacan. 2019. 'Barangay Profiles 2019 – Itogon.' Report prepared by Gretcen C. Ingosan, Noted by Andres C. Cuyan (Punong Barangay).

Indigenous Peoples Rights Act [IPRA]. 1998. 'Administrative Order No. 1. Series of 1998.

Rules and Regulations Implementing Republic Act No. 8371, Otherwise Known As “The Indigenous Peoples’ Rights Act of 1997”.’ Manila: Office of the President, National Commission of Indigenous Peoples.

Indigenous Peoples Rights Act [IPRA]. 1997. ‘Republic Act No. 8371 of 1997. An Act to recognize, protect and promote the rights of Indigenous Cultural Communities/Indigenous Peoples, creating a National Commission on Indigenous Peoples, establishing implementing mechanisms, appropriating funds therefor, and for other purposes.’ Manila: Office of the President, National Commission of Indigenous Peoples.

Itogon, Office of the Sangguniang Bayan. 2017. ‘Zonic Ordinance. An Ordinance Adopting The Updated Zoning Regulations Of The Municipality Of Itogon, Province of Benguet And Providing For The Administration And Enforcement And Amendments Thereof.’ Ordinance no. 35, Series of 2017.

National Commission of Indigenous Peoples [NCIP]. 2018. ‘Master List of Approved CADTs (By Region), As of March 31, 2018.’ Manila: Ancestral Domains Office, Recognition Division.

National Commission of Indigenous Peoples [NCIP]. 2012. ‘Administrative Order No. 4, series of 2012. Omnibus Rules on Delineation and Recognition of Ancestral Lands and Domains of 2012.’ Manila: Office of the President, National Commission of Indigenous Peoples.

Republic of the Philippines. 1975. ‘Presidential Decree No. 705. Revising Presidential Decree No. 389, Otherwise Known As The Forestry Reform Code Of The Philippines.’ Manila: Office of the President.

Rights and Resources Initiative. 2015. ‘Who Owns the World’s Land? A global baseline of formally recognized indigenous and community land rights.’ Report. Washington: RRI.

