



HAL
open science

La dissymétrie comme unité. Système d'autorité et d'efficacité rituelle chez les Mangyan Patag (Mindoro, Philippines)

Elisabeth Luquin

► **To cite this version:**

Elisabeth Luquin. La dissymétrie comme unité. Système d'autorité et d'efficacité rituelle chez les Mangyan Patag (Mindoro, Philippines). Autorité et pouvoir en perspective comparative. Anthropologie des relations asymétriques, 2017. hal-01661932

HAL Id: hal-01661932

<https://hal.science/hal-01661932>

Submitted on 12 Dec 2017

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

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

La dissymétrie comme unité. Système d'autorité et d'efficacité rituelle chez les Mangyan Patag (Mindoro, Philippines)

Elisabeth Luquin

in David Gibeault et Stéphane Vibert (dir.), *Autorité et pouvoir en perspective comparative. Anthropologie des relations asymétriques*, 2017, Paris, Presses de l'INaLCO, 25 pages

Dans notre société le cosmos est composé d'objets soumis à des lois et, à côté, les hommes sont des sujets libres. Par contraste, le cosmos Mangyan Patag¹ est constitué, outre des humains vivants, des animaux et des végétaux, d'une multitude d'êtres. Les trois principales sortes d'êtres sont les morts (*tawo namatay*), les « esprits malveillants » (*labāng*) et les « ancêtres » (*'apu*) définis comme des « humains d'autrefois » (*tawo sa kaybi*). Après la mort, les « esprits » (*karādwa'*) des morts² vont résider dans la localité des morts pendant un long traitement funéraire qui les fera devenir des ancêtres après trois générations. Les esprits malveillants sont les esprits de morts non transformés en ancêtres. Ils errent et tuent les vivants pour manger leur chair et leur sang et pour que l'esprit du mort devienne un des leurs, un esprit malveillant.

Tous les êtres du cosmos sont visibles pour certains hommes, les officiants du rituel *dāniw*, qui ont un savoir leur donnant du pouvoir ou des pouvoirs sur les autres. J'emploie ici le mot « pouvoir » dans le sens que lui donne P. Clastres³ « ... le chamane détient des pouvoirs, il n'a jamais le pouvoir. (...) La société considère que le chamane est à son service (...) elle ne le laisse jamais transformer cette relation. (...) C'est un métier dangereux que celui de chamane: s'il ne fait pas ce que la société attend de lui, c'est la mort qui empêche ainsi par avance tout passage du savoir au pouvoir ». En fait, cependant, le terme « pouvoir » est mal

¹ Les Mangyan Patag (aussi connus sous le nom de Hanunoo Mangyan) vivent au sud-est de l'île de Mindoro (archipel des Philippines). Leurs terres s'étendent des côtes aux premières chaînes de montagnes où ils se sont complètement sédentarisés par la force des colonisations successives : espagnole, américaine et philippine. Ils cultivent principalement le riz, le maïs, les plantains et les tubercules, élèvent des porcs et des poulets. L'unité résidentielle est le hameau qui regroupe le plus souvent une parentèle restreinte centrée sur Ego, c'est-à-dire une famille nucléaire avec les cousins au 1^{er} degré et leurs parents. En revanche, la parentèle étendue, dispersées en plusieurs hameaux, inclut les cousins au second degré et jusqu'aux cousins au 4^e degré. Les hameaux sont localisés autour de sources intarissables et dans des grottes où sont cachés les os exhumés des morts. Comme les rivières, ces sources sont les chemins par lesquels certains êtres du cosmos entrent en relation avec les vivants. Les données ont été recueillies lors d'un terrain de trois ans (entre 1990 et-1994) financé par le Rectorat de Paris (Allocations de recherche).

² L'esprit d'un vivant est aussi appelé *karādwa'*, littéralement « plusieurs deux ».

³ Clastres 1975 : 62.

approprié dans le contexte Mangyan⁴, car le seul mot correspondant *ka-bisahan* signifie plutôt « efficacité ; potentialité ; résultat ; force ; effet ; influence ». Pour obtenir cette efficacité rituelle, le travail des officiants consiste à construire une relation avec des ancêtres, celle-ci pouvant être de plusieurs sortes.

Ce texte expose les fondements de l'autorité des ancêtres appelés *dāniw* ('*apu dāniw*), des ancêtres associés par paires, qui garantissent la permanence de la société Mangyan Patag, l'autorité des ancêtres devenant néfaste lorsqu'ils sont en nombre impair, par exemple au nombre de un (une paire moins un) ou de trois (une paire plus un), ils sont appelés ancêtres *hiri*' ('*apu hiri*'). La relation aux ancêtres *dāniw* est établie entre autres pour guérir ou transformer les esprits des morts en ancêtres, alors qu'une relation aux ancêtres *hiri*' donne la possibilité de tuer. Les officiants du rituel *dāniw* sont très respectés, mais ils sont également craints en raison de leur capacité à effectuer le rituel *hiri*' (action proscrite, cachée et toujours soupçonnée lorsqu'advient un malheur).

Autrement dit, il y a une opposition entre un rituel à deux ancêtres qui garantit la pérennité de la société, et le rituel avec un ancêtre unique ou en nombre impair qui permet de tuer, mais sans remettre en cause le système. La relation aux ancêtres *hiri*' introduit une inversion, voire même une contradiction, par rapport à la relation aux ancêtres *dāniw*. Les deux types de relations entre humains et ancêtres semblant *a priori* de sens contraire, l'objet de l'analyse sera de montrer qu'en réalité il n'y a pas de contradiction entre elles.

Dans un premier temps je définirai la notion de '*apu* – à la fois relation constitutive des êtres et notion englobante que les Mangyan utilisent pour qualifier les ancêtres *dāniw* et *hiri*' – , puis dans un second temps je décrirai la nature de la relation entre officiants et ancêtres *dāniw*. Là se posera la question de l'acquisition de l'autorité et de la mise en relation de l'officiant avec les ancêtres *dāniw*. Dans un troisième temps, j'étudierai la pratique *hiri*' de la relation à un ancêtre unique ou en nombre impair, et l'inversion de la valeur du *dāniw* qu'elle représente.

1. La relation '*apu* et la valeur du « deux »

Ce terme polysémique employé au quotidien par les Mangyan Patag signifie « être en relation » d'une part, et désigne les ancêtres ubiquitaires d'autre part.

⁴ J'emploierai de temps à autre le terme Mangyan plutôt que Mangyan Patag, diminutif utilisé par les Mangyan eux-mêmes.

'*Apu* est la relation à l'origine, à la base de toute chose. Ce terme dérive probablement de la racine austronésienne *pu* qui signifie « base, souche, origine ». Il est toujours utilisé avec un complément de nom : on parle du '*apu* de quelqu'un, de quelque chose, d'un animal, d'un végétal ou d'un élément de la nature (mer, eau etc.). J'ai notamment relevé les types suivants de relation '*apu*:

1. *La relation d'appartenance*. Un animal, un végétal ou un objet existe en référence à. La relation peut être entre un humain et un objet (« 'Utu est le '*apu* de ce pagne »), ou entre un humain et un animal qu'il élève (« 'Ambay est le '*apu* de ce cochon »), ou encore entre un humain et un végétal qu'il a planté (« 'Utu est le '*apu* de ce cocotier ou de ce champ »).

2. *La relation de contenant et de contenu/ d'enveloppe/ de résidence, qui constitue un tout*. Ce peut être la relation entre deux objets (« Où est le '*apu* [sous-entendu la marmite] de ce couvercle ») ; la relation entre le corps d'un humain et son esprit *karādwa* (« le *karādwa* est rentré dans son '*apu* [le corps] »). Le corps est le '*apu* d'une personne. Pour un humain, la relation '*apu* est constituée de la relation '*apu-karādwa*'. C'est encore la relation entre une personne et son sang (« la personne est le '*apu* de son sang »). Enfin, toujours signifiant une relation de contenant et de contenu ou de résidence, la relation entre une femme enceinte et l'enfant qu'elle porte.

3. *La relation constitutive entre deux êtres*. Ce peut être la relation entre un humain et tout type d'ancêtre (les ancêtres [de l'] eau ('*apu danum*), ancêtres [de la] terre ('*apu daga*), [du] tonnerre ('*apu linti*), [de la] mer ('*apu dagat*), [du] tremblement de terre ('*apu linug*), [du] monde souterrain *Parawān* ('*apu Parawān*), *dāniw* ('*apu dāniw*), etc.). Les deux phrases suivantes décrivent la relation '*apu* entre une personne et des ancêtres *dāniw* : « Quand les *dāniw* sont maintenant '*apu* [en relation] avec toi... » et « l'officiant du *dāniw* a fait '*apu* [entrer en relation] les *dāniw* avec le novice ». '*Apu* est ici utilisé avec des préfixes verbaux pour exprimer une action. Constitutive aussi est la relation entre conjoints : une personne est le '*apu* de son conjoint. Cela renvoie à la notion de couple et de paire, de deux qui exprime l'idée de complétude dans cette société.

4. *La relation entre une personne et une action rituelle*. Ainsi d'un officiant et le rituel qu'il accomplit. Par exemple, la personne qui effectue le rituel « offrir en faveur des ancêtres mer » est le '*apu* de ce rituel au moment où elle l'accomplit.

Ces différentes acceptions du terme '*apu* ont en commun de caractériser une relation de complétude. Que ce soit par une relation d'appartenance ou par la relation entre un

contenant et un contenu, ou encore lorsqu'il s'agit de relations constitutives entre deux personnes, tels les conjoints, la relation 'apu marque des totalisations, ce par quoi une personne ou un être est définie *en relation à*, que ce soit pour des marmites ou pour des ancêtres. Aussi l'idée de « propriétaire » ou « maître », traduction souvent proposée dans la littérature sur la région⁵, doit être écartée. En fait, le mot 'apu – qu'il est fréquent de voir identifié à une substance, à une catégorie d'être – ne désigne rien. Employé seul, le terme ne veut rien dire; il se rapporte à la constitution d'une unité, et indique ce par quoi une entité existe. Seul, on n'est rien chez les Mangyan. Autrement dit, il est nécessaire d'être en relation pour « exister ». Un Mangyan est un être relationnel, comme tout ce qui habite le cosmos. Ainsi, il faut être « deux pour faire un »⁶.

Quand une personne est le 'apu d'un animal ou d'une personne (conjoint, fœtus) cela signifie qu'elle le nourrit, et pour un végétal, qu'elle s'occupe de lui (désherbage, défrichage, taillage, etc.). Par contraste, quand 'apu désigne un ancêtre ('apu [de la] terre, 'apu [de la] mer, etc.), la personne nourrit les ancêtres, mais elle n'est pas le 'apu de ces ancêtres, ce sont eux qui sont ses 'apu. Les ancêtres la précèdent et elle va aussi devenir un 'apu après le long processus des rituels funéraires. Ce processus, sur le plan des relations de parenté, se manifeste par les termes auto-réciproques⁷ reliant les générations -3 et +3 (bisaïeuls et arrières petits-enfants) aux générations -7 et +7. Par exemple celui qui désigne les ascendants et les descendants de générations -4 et +4 est « pupu à la plante du pied » (*pupu sa raprapa*). La succession des générations instaure la direction du temps et le sens du cycle temporel, de la personne vivante à sa forme ultime, après la mort : l'ancêtre. Ainsi, l'important est la relation, qui ordonne un tout, qu'elle soit d'appartenance, de contenant/contenu ou de nourrissage.

La relation 'apu indique localement - pour telle personne ou telle chose - ce que l'idéologie globale formule comme une valorisation du nombre deux ou de la dualité. Le terme 'apu souligne l'appartenance à une totalité qui prend la forme générale du nombre « deux ». Si le terme 'apu indique qu'une dualité sous-tend toute entité, prenons garde à ne pas confondre la relation qu'elle exprime avec une quantité. Notons tout d'abord que 'apu n'est pas

⁵ H. Conklin 1953 : 33 et 1964 : 32 et 36; R. Kasberg 1994 : 105 et 108; E. Iturralde 1973 : 383; M. Miyamoto 1988 : 222.

⁶ Cette proposition de définition peut être illustrée par ce que J.M. Tjibaou a écrit à propos de la personne dans les sociétés kanak : « Je suis toujours quelqu'un en *référence à* », « Alors je reste toujours *duel*. Je ne suis jamais individu. *Je ne peux pas être individu*. Le corps n'est pas un principe d'individuation. Le corps est toujours la *relation*. Le corps, c'est le sang, et le sang, c'est la mère. Et le propriétaire de cette partie de moi, ce sont mes oncles maternels » (1996 : 106-107).

⁷ Un terme auto-réciproque est un nom utilisé pour désigner deux parents de même statut dont la relation peut être qualifiée de bi-univoque (par exemple « cousin » en français).

dénombrable. De nombreuses gloses corroborent cette remarque, par exemple « la pierre à aiguiser a du 'apu »⁸ et non pas « a un 'apu » ou encore « toute chose a du 'apu ». Cette polysémie du terme 'apu implique parfois des redondances, comme « 'Utu est le 'apu de cette pierre qui a des ancêtres ('apu) dāniw ». Autrement dit 'apu n'est pas divisible en entités séparables et autonomes.

En second lieu, pour comprendre le sens de la notion de 'apu, il faut tenir compte du fait que les Mangyan valorisent davantage le « deux » que le « un » : une paire d'ancêtres dāniw, un couple, deux enfants, les deux morceaux du grain de riz mythique⁹, la relation de germanité riz/ maïs¹⁰, etc. Le « un » ou un nombre impair, c'est-à-dire, comme disent les Mangyan, un nombre pair moins « un », exprime l'incomplétude. L'unicité représente une unité inachevée. Avoir un enfant unique ou être célibataire sont des situations difficilement recevables par la société. Un enfant sans germain et une personne sans conjoint sont souvent sujets à plaisanteries, ou bien considérés avec une certaine curiosité. La réflexivité de l'être (la relation à soi-même) est problématique : rester célibataire (manger, dormir seul), avoir une relation sexuelle entre parents de même « sang », donner une quantité unique de nourriture à emporter (par exemple une banane, un taro, une noix d'arec) à une personne mariée, ou faire le rituel dāniw pour soi-même. La dualité représente donc la véritable unité, l'unité achevée. Cette dualité implique l'action de nourrir le conjoint, l'enfant, l'ancêtre. Lorsque des ancêtres ne sont plus nourris par les vivants, ils deviennent des esprits malveillants, et la relation devient alors néfaste. Par contraste, les esprits malveillant qui ne sont qu'un ou seul – sans relation 'apu – ne sont pas nourris par les vivants, alors que toute relation 'apu (à part pour les objets) implique de nourrir (animaux, plantes, conjoint, mère/ enfants, ancêtres).

Ces différents sens du terme 'apu' permettent de mieux comprendre la relation entre une personne et certains ancêtres, les dāniw, et de déterminer leur rôle dans le système des relations socio-cosmiques.

2. Les ancêtres dāniw et les officiants

Dans la vie courante, les Mangyan utilisent généralement le mot dāniw pour désigner le rituel dāniw en utilisant les locutions : « faire le dāniw » (*mag-dāniw*) et « faire effectuer le dāniw en faveur de » (*magpa-dāniw*), et pour désigner « l'officiant du rituel dāniw »

⁸ May 'apu ti 'asahan.

⁹ Voir E. Luquin 2004 : 290.

¹⁰ Idem : 292.

(*pandāniwan*, terme dont la racine est *dāniw*). De plus, ces officiants emploient des locutions qui renvoient à la relation particulière qu'ils entretiennent avec eux : « mes ancêtres *dāniw* » (*'apu dāniw niko*), « la pierre *dāniw* » (*bato' dāniw*) ou le « travail du *dāniw* » (*tarabaho dāniw*). Nous aurons à comprendre comment le même terme *dāniw* peut désigner à la fois l'officiant, les ancêtres et le rituel.

La relation à des ancêtres *dāniw* donne aux officiants la faculté de voir (*mag-hiling*)¹¹ tous les êtres du cosmos. Ils les voient, les localisent et communiquent avec eux pour résoudre les tribulations des humains. Autrement dit, à travers la vision de leurs ancêtres *dāniw*, les officiants ont la faculté de voir le tout, faculté que les autres membres de la société n'ont pas. C'est cette faculté qui donne aux officiants un statut particulier dans la société.

Qui sont les officiants du dāniw ?

Seuls les hommes sont officiants et, bien qu'il n'y ait pas d'interdiction formelle, les femmes le sont très rarement. Le travail d'officiant est difficile et dangereux, et requiert de la disponibilité. Les officiants accomplissent leurs tâches quotidiennes (travaux des champs, pêche, construction des maisons etc.) comme les autres. Ils ont une vie ordinaire malgré leur relation particulière aux ancêtres *dāniw*. Autrefois, chaque parentèle restreinte incluait un officiant. De nos jours, cette fonction se raréfie progressivement parce que les jeunes s'y intéressent moins, notamment du fait de la scolarisation et des valeurs nationales et chrétiennes véhiculées par la société philippine. Pourtant, être officiant du *dāniw* peut procurer une renommée, notamment quand le travail de l'officiant est efficace.

La relation originelle entre les humains et les *dāniw* a commencé grâce à huit officiants mythiques, les premiers humains à avoir effectué le rituel et à avoir transmis à leurs descendants les « pierres *dāniw* »¹². Les *dāniw* étaient autrefois des humains qui, selon les officiants, habitent maintenant des pierres¹³ se trouvant dans l'eau des sources et au pied des arbres de la forêt. En fait, les ancêtres *dāniw* se manifestent par les pierres, mais ne sont pas « dans » la pierre; la pierre est une pierre-*dāniw* (*sangkap*), sinon c'est une simple pierre (*bato*).

Cette localisation des ancêtres *dāniw* n'est pas exceptionnelle: chaque être de l'invisible (morts, esprits malveillants, ancêtres) a son propre lieu de résidence. Mais si les différents êtres

¹¹ Dans le sens « de regarder et voir », la clairvoyance (par opposition à *kita* qui signifie uniquement « voir ») ; cette faculté permet de « voir clair dans la nuit ; éclairer ; éclaircir » *mag-rayaw*.

¹² Voir le mythe des *'Ayayangan* in E. Luquin 2004 : 420.

¹³ Ces pierres de couleur gris foncé à noir sont petites, rondes ou ayant une forme inhabituelle.

ont un domaine propre dans les grandes divisions cosmiques: terre, mer, sous-sol, domaines qu'ils ne quittent pas, les *dāniw* eux se déplacent partout. Grâce à leur véhicule, un oiseau mythique, ils quittent leur pierre et se déplacent à la surface de la terre, au-dessus ou au-dessous, alors que les morts, les esprits malveillants et les autres ancêtres ne se déplacent qu'à l'intérieur du domaine qui leur est propre. Les ancêtres *dāniw* ont donc, en ce qui concerne les mouvements dans l'espace, une position d'englobement au niveau du cosmos, par contraste avec d'autres ancêtres qui sont localisés.

Le « savoir » (*kadunongan*) du *dāniw* ainsi que les pierres *dāniw* sont transmis de génération en génération et habituellement de père en fils. Parmi les officiants, chacun transmet ce savoir, sans que ce soit une obligation, à un novice au cours d'un apprentissage de plusieurs mois. L'officiant donne une pierre au novice ou bien ce dernier en trouve une en forêt à la suite d'un rêve. Dans le second cas, l'officiant doit nécessairement effectuer un rituel *dāniw* pour savoir si la pierre est « bénéfique » (*mayad*) ou « néfaste » (*da'ot*) ; dans ce dernier cas les ancêtres de la pierre sont des *hiri*. Deux procédés permettent à l'officiant et au novice de connaître le caractère de la pierre. Le premier consiste à prendre la pierre dans la main fermée et à sentir si elle est froide ou chaude. Quand elle froide, elle a des ancêtres bénéfiques. Si elle est chaude, ils sont « agressifs » (*ma'isog*) donc néfastes. Le second procédé consiste à analyser les rêves du novice dès qu'il commence son apprentissage.

Pour effectuer le rituel *dāniw*, une pierre doit avoir deux, quatre, six ou huit *dāniw* répartis par paire de sexe opposé. Les *dāniw* sont appelés « femmes célibataires » (*daraga'*) et « hommes célibataires » (*kan'akan*). La répartition par deux est, selon un interlocuteur, l'état de fait qui rend les *dāniw* efficaces. L'efficacité maximum dans le travail rituel *dāniw* est obtenue par huit ancêtres dans une seule pierre¹⁴. Pour chaque *dāniw*, un « contrepoids » (*katimbang*) est nécessaire qui est un compagnon de l'autre sexe. Quand une pierre a deux *dāniw* hommes, ils devront trouver deux *dāniw* femmes pour être efficaces ou vice-versa. Notons que la dualité ne renvoie pas ici à un nombre, mais à une différence.

Pendant la transmission, le nom de chaque ancêtre est communiqué par l'officiant qui a donné une pierre au novice ou bien, quand le novice a trouvé la pierre, par l'ancêtre *dāniw* lui-même au moyen d'un rêve. Ces noms ne sont pas révélés aux non officiants, car les *dāniw* partiraient de la pierre pour retourner en forêt. Le nom est un des liens essentiels entre les *dāniw* et l'officiant ; il institue la relation. Leurs noms sont ceux des premiers officiants du

¹⁴ Donnée aussi relevée par H. Conklin, 1955 : 236.

dāniw dans les mythes ou ceux des humains. Les officiants disent que sans le nom, les paroles du *dāniw* se perdent, car elles ne sont adressées à personne. Le nom donne une identité à chaque ancêtre *dāniw*. Sans nom, il n’y a pas de relation.

Mais les officiants et les ancêtres *dāniw* sont aussi liés par un terme d’adresse auto-réciproque : ‘*apwan*. Ce terme nous enseigne quelque chose de précieux sur ces officiants : ‘*apwan* est formé de la racine ‘*apu*’ suivie du suffixe de relation ou de localité *-an* et signifie « ‘*apu*’ avec qui je suis en relation » ou « mes ‘*apu*’ ». ¹⁵ L’ancêtre est certes un ‘*apu* pour l’officiant, mais l’officiant l’est aussi pour l’ancêtre - il est d’ailleurs parfois difficile de distinguer l’officiant de l’ancêtre dans les discours des officiants. Je reviendrai plus loin sur cette identité entre l’officiant et l’ancêtre *dāniw*.

La transmission à un novice de la relation singulière unissant un officiant et ses *dāniw* consiste, pour le novice, à nourrir – comme il se doit dans une relation ‘*apu* – les nouveaux ancêtres *dāniw* avec le sang frais d’un coquelet. Le sang est badigeonné avec les doigts sur la pierre, dans une assiette, mensuellement pendant huit mois. Il nourrit les ancêtres *dāniw*. D’autre part, chaque mois le novice doit donner à l’officiant un objet rituel indispensable pour la transmission, appelé *tangdan*. Il s’agit de perles de verre ¹⁶ blanches enfilées sur un fil de coton double, attaché en une boucle fermée par un nœud.

Ces perles sont également nécessaires à l’accomplissement du rituel. Elles permettent à l’officiant de voir clair dans un espace sombre pendant le rituel qui est effectué le plus souvent la nuit. Si elles étaient d’une couleur foncée, les officiants ne verraient pas, lors de leurs déplacements, les esprits des vivants et des morts, les esprits malveillants et les ancêtres. Les perles représentent aussi « l’échange » (*balyo*) du travail entre l’officiant et ses *dāniw*, ou encore elles sont la « compensation d’un travail ou d’un service » (*upa*). Cependant, ces perles enfilées sont en réalité plus qu’un simple échange entre le bénéficiaire et l’officiant, elles représentent, aux yeux des *dāniw*, le corps et le souffle de la personne malade ¹⁷ qui a perdu son esprit ou qui est en mauvaise disposition (manquement à un interdit, inceste).

Ainsi lors de tout rituel *dāniw*, le bénéficiaire donne un *tangdan* ¹⁸ qui permet à l’officiant du *dāniw* de voir. Chaque famille en détient quelques uns, ou sinon elle s’en procure pour l’occasion. Au cours des rituels les officiants accumulent donc des *tangdan* qui

¹⁵ Notons que relation et localité sont signifiées par le même suffixe. Nous retrouverons en plusieurs occasions cette équivalence.

¹⁶ Appelées aussi perles de rocailles.

¹⁷ Voir E. Luquin 2004 : 175.

¹⁸ Terme générique. La longueur du fil qui constitue le *tangdan* est fonction de la gravité de l’événement. Elle est égale au minimum à la circonférence de l’auriculaire, au maximum à une brassée.

sont ensuite donnés sans compensation entre parents et enfants, ou entre germains, ou encore sont redistribués au sein ou en dehors de la parentèle; dans ce dernier cas, les *tangdan* sont échangés contre du riz ou des porcs – et de nos jours contre de l’argent – selon la quantité et leur longueur. Dans chaque parentèle disposant d’un officiant du *dāniw*, des *tangdan* sont ainsi continuellement redistribués.

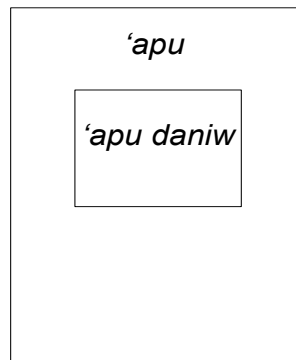
Les officiants reçoivent donc beaucoup de *tangdan*, mais on doit discerner dans ces échanges deux niveaux. Le premier est celui de l’officiant comme intermédiaire entre le bénéficiaire du rituel et les ancêtres *dāniw*. Les humains donnent des *tangdan* à l’officiant *pour* les ancêtres *dāniw*, sans quoi ces derniers n’agiraient pas (et même rendraient l’officiant malade). Dans ce cas, il y a identification entre les ancêtres *dāniw* et les officiants, ceux-ci représentant les ancêtres auprès des humains. Le second niveau est celui *tangdan* comme intermédiaire entre les humains (incluant l’officiant) et les ancêtres, lorsque les officiants le donnent aux ancêtres *dāniw*, comme lors de la transmission des pierres à un novice. Dans ce cas les officiants représentent les humains auprès des ancêtres.

Le rituel *dāniw* met donc en jeu trois « acteurs » : les ancêtres *dāniw*, l’officiant et le bénéficiaire, entre lesquels les *tangdan* circulent. Mais la position des officiants fluctue dans ce dispositif : parfois ils sont, comme l’usage auto-réciproque du terme ‘*apwan* entre l’officiant et les ancêtres *dāniw* nous l’indiquait, identifiés aux ancêtres dans les relations de ces derniers avec les humains ; parfois au contraire ils sont identifiés aux humains dans leurs relations avec les ancêtres.

Nourrir les ancêtres avec le sang mélangé aux pierres, connaître le nom des ancêtres et donner des *tangdan* constituent les fondements de la relation aux ancêtres *dāniw* lors de la transmission.

Pour considérer cette transmission à sa juste valeur, retenons ce que j’ai dit de la relation ‘*apu* au début de l’analyse, c’est-à-dire qu’elle signale ou constitue une unité. Cette unité prime sur les différents statuts qui interviennent dans la relation, et c’est ce qui explique une apparente ambiguïté dans les rapports entre les officiants et les ancêtres *dāniw*. Si la relation comporte une part de mise à distance entre l’officiant et les ancêtres, comme lorsque la possession du nom ou le don de perles donne accès à la vision du *dāniw*, elle signifie aussi une identité entre l’officiant et les ancêtres, car contrairement aux humains ordinaires, l’officiant *est* l’ancêtre. Cette distance s’efface lorsque le novice promu officiant devient le ‘*apu* – la résidence, l’appartenance, le nourricier – de l’ancêtre.

C'est pourquoi dans leurs discours lors du rituel, les officiants désignent les ancêtres et eux-mêmes au singulier, comme un seul être. Ils ne marquent pas de différence entre eux, leur relation d'appartenance ('*apu*) est une symbiose. L'usage du terme d'adresse auto-réciproque – c'est-à-dire utilisé à la fois par les ancêtres *dāniw* pour désigner les officiants et par les officiants pour désigner les ancêtres – *apwan* (mes '*apu*) souligne ainsi le niveau supérieur de la relation et désigne, dans une logique hiérarchique, l'élément englobé et l'élément englobant¹⁹, comme illustré en ce schéma :



La relation '*apu* désigne donc le tout que forme l'officiant et les ancêtres ; à l'intérieur de ce tout une inversion se produit et l'officiant devient, comme le montre le processus de transmission, le '*apu* de ses ancêtres *dāniw*.

Après la transmission, le nouvel officiant donne de la nourriture à ses *dāniw* une ou deux fois par an. Si ce repas annuel – composé de viande de coquelet ou de coq et de riz cuit²⁰ – est omis, les *dāniw* vont chercher de la nourriture ailleurs²¹ et disparaissent de la pierre. Aussi la distance entre l'homme et l'ancêtre se rétablit-elle hors du temps du rituel qui, à l'inverse, marque leur union. Demandons-nous alors quel est ce temps du rituel, quelles circonstances commandent cette totalisation ?

Quelles sont les occurrences du rituel dāniw ?

¹⁹ L. Dumont explique ainsi ce type de relation entre l'ensemble et l'élément : « cette relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui. C'est ce que je désigne par l'expression « englobement du contraire » (1966 : 397).

²⁰ Notons ici que le passage des offrandes au départ crues (sang frais) pendant la transmission aux offrandes de nourritures cuites une fois la relation instaurée, expriment une certaine intime voir même une « humanisation » ou « familiarisation » des ancêtres *dāniw* qui mangent comme les humains.

²¹ Les ancêtres *dāniw* qui ne sont pas encore en relation avec un officiant se nourrissent de ce que cultivent les humains. Ils se transforment temporairement en oiseaux, insectes, campagnols, porcs sauvages etc. pour manger les végétaux cultivés ou sauvages. Le fait qu'ils mangent ce que cultivent des humains n'occasionne pas de conflits entre eux et ces derniers. Les Mangyan expliquent qu'ils ont faim au même titre que les humains.

Les évènements qui requièrent un rituel *dāniw* sont une relation incestueuse, tous les rituels funéraires, une maladie, la construction d'une nouvelle maison, le dessèchement des plantes cultivées et l'éloignement des esprits malveillants. Le rituel *dāniw* est donc un rite fondamental : il vise à rétablir un ordre menacé. Voici quel est le rôle des rituels *dāniw* lors de ces différentes occurrences :

1. Après un inceste, les ancêtres du souterrain (*'apu' parawān*) provoquent des catastrophes cosmiques (sécheresse, inondation, glissement de terrain) qui peuvent détruire toute la société. L'officiant du *dāniw* accomplit un rituel appelé « descendre sous terre » (*sadsad sa parawān*) pour donner en compensation aux ancêtres un certain nombre de *tangdan* qui remplacent le corps et le souffle des incestueux en échange de la garantie qu'ils restent en vie. Ce rituel est particulier parce que l'officiant et ses ancêtres vont sous la terre, alors que pour tous les autres rituels *dāniw* ils se déplacent au-dessus de la terre, dans les airs²². Ce rituel est dangereux car si, pendant son déroulement la compensation de perles et de coton (*tangdan*) n'est pas suffisante, les ancêtres *Parawān* peuvent prendre l'esprit de l'officiant, donc détruire la relation *dāniw*-officiant, si bien que les ancêtres *dāniw* retournent dans la nature.

2. Après la mort, un long travail rituel est nécessaire afin que l'esprit du mort ne soit pas accaparé par les esprits malveillants (*labāng*²³). Il est constitué de séquences qui s'étendent sur plusieurs années : inhumation, « enlèvement des morceaux de bois du dessus de la tombe », exhumation, « cacher les os dans la grotte », et de rituels d'offrandes aux morts des générations G0, G-1 et G+1. Le rituel *dāniw* ouvre et clôture tous les rituels funéraires : à l'inhumation, l'officiant et ses ancêtres *dāniw* accompagnent l'esprit du mort à la localité des morts (car si l'esprit du mort ne réside pas dans la localité qui lui est attribuée, il sera pris par les esprits malveillants), ou bien pour les autres rituels funéraires, ils l'appellent et le raccompagnent. Les *dāniw* contribuent donc à la transformation du mort en ancêtre ; le rituel *dāniw* dans le traitement funéraire garantit l'ordre valorisé de la relation '*apu* entre les vivants et les ancêtres. (Il faut prévenir le désordre possible occasionné par une éventuelle transformation du mort en esprit malveillant).

3. La maladie est principalement provoquée par les esprits malveillants, mais aussi par un mort ou par un ancêtre; la cause immédiate de la maladie est que l'esprit du malade a quitté le corps. L'officiant et ses ancêtres *dāniw* le récupèrent pour le ramener dans ce dernier. Les

²² Toutefois, ce ne sont pas tous les ancêtres *dāniw* qui permettent aux officiants d'aller sous terre.

²³ Dont il existe différentes sortes.

ancêtres²⁴ provoquent des maladies quand les interdits liés aux rituels funéraires, à la relation aîné-cadet ou à la relation entre affins ne sont pas respectés. En cas d'inceste et de non-respect des prescriptions des rituels funéraires, l'intervention des ancêtres *dāniw* est indispensable. Dans les autres cas, d'autres types de rituels sont accomplis.

Lors d'une maladie, l'officiant, aidé de ses *dāniw*, immobilise le ou les esprits malveillants responsables, afin qu'ils ne s'éparpillent pas, ne bougent plus et ne tuent pas le malade d'une façon ou d'une autre. Les Mangyan insistent sur le fait que les esprits malveillants sont les ennemis des humains (car ils mangent leur corps pour que leur esprit devienne un des leurs), et les *dāniw* aident les humains à empêcher la réalisation de ce dessein néfaste.

4. Quand des événements exceptionnels s'abattent sur la société, tels qu'une épidémie, une guerre²⁵ ou de mauvaises récoltes généralisées, c'est-à-dire quand la société est menacée de dépérissement, le rituel *dāniw* est accompli par une dizaine d'officiants (regroupement maximal) pour éloigner tous les maux du moment et les esprits malveillants. Ce rituel *dāniw* particulier concerne une grande partie du territoire Mangyan Patag, conçus comme la réunion des grottes d'ossements qui unissent les parentèles.

Ces différentes circonstances nous indiquent la place du rituel *dāniw* dans cette société. Trois des quatre occurrences (à l'exception de celui de l'inceste) consistent à lutter contre les « esprits malveillants ». Quel est son sens?

Rappelons que les esprits malveillants sont avant tout des *vagabonds*. Un humain devient tel parce que son esprit n'a pas trouvé sa demeure, et ne deviendra donc pas un '*apu*, l'un des deux constituants d'une totalité. C'est aussi parce que son esprit ne trouve pas son corps, son '*apu*, ici entendu comme résidence – ce qui revient au même. Soulignons par ailleurs que la construction d'une maison est aussi l'occasion d'un rituel *dāniw*, car la maison est pour une famille ce que le corps est pour l'esprit.

Quant au cas de l'inceste, si les *labāng* n'en sont pas, il résulte néanmoins du même principe. La société Mangyan accorde une grande place à ces interdits qui sont beaucoup plus étendus qu'en Occident – jusqu'au 4^{ème} degré de collatéralité, paternel et maternel. En cela les interdits de l'inceste sont dépendants de la relation '*apu* : le mariage ne peut se faire qu'avec des personnes qui ont d'autres '*apu*, d'autres ascendants, que les siens. Or les localités

²⁴ Principalement les « ancêtres du souterrain » ('*apu parawān*), les « ancêtres eau » ('*apu danum*), les « ancêtres terre » ('*apu daga*'), les « ancêtres mer » ('*apu dagat*) et « l'ancêtre tonnerre » ('*apu linti*').

²⁵ Par exemple, l'occupation japonaise pendant la seconde guerre mondiale.

Mangyan sont constituées par l'opposition entre les affins et les cognats. Il s'agit ici encore de constituer des localités par une dualité, par une relation constitutive, dont les gardiens sont cette fois les ancêtres *'apu parawān*, les ancêtres du souterrain.

Ayant noté cette constante, nous pouvons comprendre également que le cas des catastrophes est également une variation sur le thème de la localisation, puisque des parentèles différentes doivent être réunies ; or ces dernières sont définies par la localisation des ossements de leurs morts.

Nous voyons ici concrètement que ce « travail pour le deux » qu'effectuent, selon l'idéologie mangyan, les officiants, informe les principaux éléments de la société mangyan et que ces éléments se présentent sous la forme d'une relation de localisation. C'est pourquoi une femme centenaire nous a ainsi résumé le travail des officiants : « Si le rituel *dāniw* n'est plus accompli, il n'y aura plus personne pour élever²⁶ notre territoire ». ²⁷

Voyons maintenant en détail comment se déroule un rituel *dāniw*.

En quoi consiste le rituel dāniw ?

La chronologie des étapes et le contenu du rituel sont dans tous les cas presque les mêmes. Le nombre d'officiants varie selon la situation : d'un seul (pour une nouvelle maison, une maladie, l'ouverture et la clôture des rituels funéraires, l'inceste) à une dizaine – appartenant à des parentèles distinctes – pour les événements exceptionnels (tels qu'épidémies, guerre, etc.) en passant par deux ou trois – d'une même parentèle – pour une maladie grave. Le déroulement du rituel dure entre une dizaine de minutes et une partie de la nuit, selon les circonstances. Pour l'analyse, je l'ai décomposé en quatre parties : le préambule, le départ, le vol et le retour.

Le préambule

Avant de commencer le rituel le plus souvent chez le bénéficiaire, l'officiant et le bénéficiaire discutent des raisons pour lesquelles ce dernier est demandeur. Tout en expliquant les faits, le bénéficiaire sollicite l'officiant en ces termes : « Eclaircis d'abord les environs de notre maison, mets bien de l'ordre ». Ou encore : « Cherche bien et ramène [l'esprit] si [il] a été emmené par un esprit malveillant ou par un mort! ».

Quand l'officiant acquiesce, le bénéficiaire lui tend les perles blanches enfilées selon la longueur nécessaire. L'officiant prend cet objet et « prononce le son ksss... » (*mag-pamyus*)

²⁶ Dans le sens de nourrir.

²⁷ *No 'ud yi may man-daniw 'ud yi may man-'alaga sa kanta lugal.*

une première fois pour appeler les *dāniw* et pour qu'ils restent toujours près de lui. Il commence alors à « murmurer de façon prolongée le son humhummm » ou « fredonne » (*mag-nayong*) tout en appelant ses *dāniw* par leur nom et en répétant le son «ksss...». Puis il « psalmodie des paroles » (*magpanangbayon*) souvent incompréhensibles car inaudibles. Ces paroles décrivent les déplacements des *dāniw* et de l'officiant à la surface du sol, ainsi qu'au-dessus et en dessous. Des termes récurrents traduisent l'unité d'action de l'officiant et de ses *dāniw* avec des mots tels que « se suivre » (*kuyog*), « agir/ être ensemble » (*dungan*), le « nous inclusif » (*kita*), le « tous » (*tanan*). Ils indiquent un *être ensemble* ou *agir ensemble* de l'officiant avec ses *dāniw* qui travaillent conjointement. Cet *être ensemble* se manifeste encore dans l'emploi du singulier pour se désigner - soi et ses *dāniw* - dans le discours des interlocuteurs officiants.

Pendant que ces paroles sont « chantées », l'officiant et ses *dāniw* « voyagent » (*mag-lakbay*) de concert. Le corps de l'officiant ne se déplace pas, mais un interlocuteur explique que c'est comme si l'officiant rêvait et se déplaçait au loin. C'est ce « voyage » sous forme de discours que nous allons suivre.

Le départ

L'officiant va dans la maison des *dāniw*, la range, sort et referme la maison. Il l'asperge d'eau pour qu'elle soit froide et construit une barrière autour. Puis il va à la source des *dāniw* près de leur maison où ils s'y lavent, se coiffent et se parfument. L'officiant assombrit avec la fumée d'un feu la source et leur maison. L'officiant va ensuite à la maison de l'oiseau *balawuy*²⁸ qui est leur moyen de locomotion, et le fait sortir. Puis il assombrit cette maison et s'envole.

Le vol

L'officiant et ses *dāniw* cherchent alors à communiquer avec les différentes entités dans les hauteurs. Leur déplacement dépend de l'objectif du rituel : en cas de maladie, ils cherchent l'esprit du malade pour lui parler et le ramener dans le corps de celui-ci. Quand les *dāniw* voient le mort, l'esprit malveillant ou l'ancêtre responsable de la maladie, ils leur disent alors : « Ne l'emmène(z) pas ! Délivre(z) le [i.e. Laisse(z) le vivre] ! ». Suite à une mort, ils accompagnent son esprit dans la localité des morts et chassent aussi les esprits malveillants pour qu'ils s'éloignent et aillent dans leur maison (arbres, pierres...). Pour un rite funéraire ou

²⁸ Terme qui désigne l'oiseau mythique qui vole le plus haut et dont les Mangyan disent qu'il ne se pose jamais sur le sol.

un rite d'offrande aux morts, quand l'esprit du mort doit être présent, ils vont le chercher dans la localité des morts, puis l'y raccompagnent. Le travail de l'officiant et de ses *dāniw* consiste ici principalement à conduire l'esprit.

Pour les trois cas suivants, la tâche est différente : Pour le rituel *dāniw* collectif, ils attrapent les esprits malveillants en plus grand nombre possible et les rassemblent pour les enfermer dans un enclos. Si le rituel est effectué pour une nouvelle maison, ils en éloignent les esprits malveillants. Pour un inceste, ils vont sous terre et donnent aux ancêtres du souterrain les perles enfilées sur du fils de coton qui remplacent le souffle et le corps des incestueux.

Le retour

Après ce travail, l'officiant rentre directement dans sa maison. Les *dāniw* se posent avec leur véhicule sur la poutre faîtière du toit de celle-ci. L'officiant ouvre la maison du véhicule et l'assombrit, il va ensuite à la maison des *dāniw*, l'ouvre puis l'assombrit.

Le départ s'accompagne d'un changement de localité du sol à la maison des *dāniw*. La maison de ceux-ci est rangée et refroidie. Les ancêtres sont propres et parfumés. La source qui est le chemin des ancêtres *dāniw* et leur maison sont rendues invisibles aux autres *dāniw* et aux esprits malveillants, mais aussi aux autres officiants. Dans les hauteurs, ils accomplissent le travail rituel en communiquant avec et en agissant sur les autres êtres du cosmos en fonction du type d'évènement pour lequel le rituel est effectué. Le retour consiste d'une part à ce que chacun rentre chez soi, et d'autre part à ce que toutes les traces de la présence des *dāniw* soient rendues invisibles.

Le thème de l'invisibilité occupe, par conséquent, un rôle important lors des contacts avec les *dāniw*. Si ces derniers permettent de voir ce qui est invisible, il faut à l'inverse cacher ces derniers, effacer leurs traces et camoufler leurs biens. Que signifient ces précautions?

Les relations destructives entre officiants

Les officiants entretiennent deux types de rapport entre eux : le travail conjugué ou la destruction de l'autre. Lorsqu'il est décidé que plusieurs officiants sont nécessaires pour accomplir le rituel, comme lors de catastrophes globales, ils travaillent de concert sans aucune discorde. Mais lorsque l'officiant accomplit seul le rituel, la rencontre d'un autre officiant, effectuant en même temps le rituel pour une personne différente, est dangereuse. Les officiants peuvent alors entrer en « collision », agression qui rend l'officiant malade. Les

biens des ancêtres peuvent aussi être détruits par ces autres officiants, ce qui rend également malade l'officiant en relation avec les ancêtres dont les biens sont détruits, d'où la nécessité de cacher la maison des ancêtres lorsqu'ils partent voler.

Les raisons de telles relations destructrices entre officiants sont de plusieurs sortes. Il y a d'abord le penchant naturel des ancêtres à chercher des « compagnons ». S'ils trouvent des *dāniw* qui ne sont pas encore en relation avec un officiant, qui sont toujours en forêt, c'est pour le plus grand bien de l'officiant, car un plus grand nombre d'ancêtres signifie une plus grande efficacité rituelle. Mais s'ils cherchent des *dāniw* déjà en relation avec un officiant, ils rompent cette relation et l'officiant tombe malade.²⁹

Aussi la source principale des conflits entre officiants, explique l'un d'eux, est l'envie (*hirak*) de prendre les *dāniw* des autres officiants. Les collisions lors des vols sont provoquées par des officiants envieux qui veulent saisir les *dāniw* d'autres officiants pour constituer une paire de *dāniw*, ou accroître leur nombre d'ancêtres.

En fait, ce motif du vol d'ancêtre *dāniw* apparaît comme un cas particulier d'une loi générale d'évitement entre officiants lors des rituels, comme l'indique la description par un officiant des précautions à prendre lors des rituels :

« ... l'officiant ouvre la fenêtre de la maison des *dāniw* et regarde au loin s'il n'y a pas d'autres officiants qui effectuent le *dāniw* puis il ferme la fenêtre. Il range les assiettes, les bols et le foyer [dans la maison des *dāniw*] pour que les autres officiants ne les voient pas sinon ceux-ci risquent de les détruire...En haut, il regarde s'il n'y a pas d'autres officiants qui effectuent le *dāniw*, car ils se « détruiraient en se cognant » provoquant colère et disputes. S'il y a d'autres officiants, il volera encore plus haut, s'il n'y en a pas d'autres, il vole tout droit... ».

Les rencontres entre officiants sont donc périlleuses et mettent en jeu l'identité partielle que nous avons relevé entre l'officiant et ses *dāniw*, identité qui, perdue, apporte la maladie. Replacés dans le cadre global de l'institution des rituels *dāniw*, de ses relations avec l'ensemble de la société, ces heurts entre officiants mettent en relief la nature et les limites de leur autorité.

Le rituel *dāniw* est essentiellement un service rendu à la société lorsque les dualités qui la constitue sont en périls : dualité des humains et des ancêtres, des locaux et leurs affins,

²⁹ La relation entre un officiant et ses ancêtres *dāniw* est également rompue lorsqu'il fait don de ses ancêtres à un disciple. Mais la césure est sans dommage car elle est faite rituellement : le nouvel officiant donne à celui qui lui a transmis la pierre *dāniw* un poulet qui, une fois cuit entier, est coupé en deux. Une moitié est mangée par l'officiant, sa famille, et l'autre moitié par le nouvel officiant.

du corps et de l'esprit. L'officiant et ses *dāniw* sont en relation de médiation entre les parties du cosmos où ces dualités sont nouées, un intermédiaire entre le visible et l'invisible. Cette position de l'officiant, entre deux mondes, dont l'identité partielle entre l'officiant et les ancêtres que nous avons relevé est l'expression, perd son sens dans la relation entre officiants ; aux yeux des autres officiants, un officiant et ses ancêtres sont deux choses différentes, aisément détachables ; le contraste entre le visible et l'invisible qui fonde le statut des officiants (celui qui voit), au service des humains (ceux qui ne voient pas) a disparu au profit d'une égalité entre officiants. L'envie est sa manifestation. Entre eux, la relation de service au profit, non seulement des humains et de la société en général, mais aussi au bénéfice des ancêtres (nourrissage), et l'englobement de l'officiant et de ses '*apu* qui en résulte, se transforme en maîtrise : on se saisit d'autres ancêtres pour accroître son efficacité. Les officiants doivent donc reconstituer le contraste du visible et de l'invisible, cacher ses ancêtres, opérer hors de la vue des autres officiants et rétablir une exclusivité de la relation aux ancêtres.

En comprenant la pratique *dāniw* comme une institution, une relation à l'ordre social global, les différents aspects de cette pratique, et singulièrement la nature de son autorité, s'éclairent. C'est en tant qu'intermédiaire, lorsqu'il représente le monde invisible auprès des humains - lorsqu'il est à leur service - que l'officiant réussit dans ses entreprises. C'est pourquoi la multiplicité des officiants n'est pas en soi un problème : le rituel, fait pour contrer les catastrophes globales, demande leur réunion, dans un cadre où domine, là aussi, le service auprès des vivants.

3. Les ancêtres *hiri'*

Si les relations entre officiants sont problématiques, la relation de l'officiant à la société pose parfois, elle aussi, de graves problèmes : ceux de la pratique *hiri'*.

Les ancêtres en nombre impair dans une pierre sont appelés '*apu hiri'* « ancêtres *hiri'* ». Un officiant du *dāniw* fera le *hiri'* s'il conserve une pierre qui a un, trois, cinq ou sept ancêtres. La relation à des ancêtres *hiri'* donne aux officiants du *dāniw* la possibilité de tuer. Le *hiri'* consiste à faire agir les morts, les ancêtres ou les esprits malveillants dans le but de provoquer la mort des humains. Un officiant explique que « si l'ancêtre de la pierre est *hiri'*, [il] prendra un esprit »³⁰. Le vocabulaire se rapportant aux ancêtres *hiri'* sont « la pierre *hiri'* », « faire le *hiri'* », le « travail *hiri'* » et « l'officiant du *hiri'* »³¹.

³⁰ *No hiri' ti 'apu bato' mag-bu'ol karādwa'.*

³¹ Respectivement en *minangyan* : *bato' hiri'*, *mag-hiri'*, *tarabaho hiri'* et *panhiri'an*.

Au moment de l'appropriation de la pierre, trois traits distinctifs indiquent si la pierre a des ancêtres *hiri'* : la chaleur, la couleur rouge des vêtements des ancêtres dont l'officiant a rêvé et le nombre impair d'ancêtres. Considérons ces traits, les deux premiers, la chaleur et le rouge allant de pair. Globalement, la notion de chaleur, renvoie, sur le plan des sentiments, à la colère et à l'agressivité (même terme, *'isog*). Ces sentiments sont considérés comme des attitudes néfastes dès qu'ils se manifestent, même de façon peu marquée. Les Mangyan disent souvent qu'untel est en colère car il est chaud. Parallèlement, les conflits entre officiants sont expliqués par la chaleur qui provoque le sentiment d'envie d'un officiant envers un autre. Le chaud est classé dans la même catégorie que l'envie et le néfaste, et il s'applique aussi bien à la nourriture, et aux humains qu'aux ancêtres. Dans l'absolu la chaleur est néfaste et le froid est bénéfique. La couleur rouge est aussi associée à la chaleur mais davantage au sang. Les représentations du rouge, du sang et de la chaleur renvoient à l'acte de tuer que ce soit un animal ou un humain.

En ce qui concerne le nombre impair, « le *dāniw* solitaire », appelé *hiri'*, est qualifié d'« unique » (*bugtong*). Ce terme signifie « être ou chose unique » : par exemple un enfant unique, une seule banane sur un régime, une seule noix de coco sur la grappe de noix, un porcelet unique etc. Une pierre à trois *dāniw* est définie comme « deux + un », le « un » étant l'être unique. Un officiant explique que cet être unique cherchera, de fait, un compagnon. La pierre qui a des ancêtres *hiri'* est par principe agressive envers les humains. Le simple fait de garder une pierre *hiri'* indique que l'officiant a l'intention de faire le *hiri'*. Il décide seul de conserver ou non cette pierre et d'entrer en relation avec ce ou ces ancêtres néfastes. S'il n'en veut pas, il ramène la pierre en forêt, c'est-à-dire qu'il n'entre pas en relation avec le ou les ancêtres *hiri'*.

Si les *hiri'* ont bien des relations '*apu* avec les humains, ces derniers ne les nourrissent pas, contrairement à toutes les autres relations '*apu* avec des ancêtres. Aussi dans les discours sur le *hiri'*, les interlocuteurs ne parlent pas de « fusion » ou d'agir ensemble. A certains égards, les *hiri'* peuvent être rapprochés des esprits malveillants : tous sont seuls ou constituent une somme d'individus, non des pairs, et tous détruisent les humains. Toutefois, on ne peut dire des *hiri'* qu'ils sont malveillants : ils suivent simplement la pente naturelle mangyan à constituer la dualité. Ces ancêtres ne sont pas en eux-mêmes mauvais, mais leur condition relationnelle l'est. Une pierre qui a des *hiri'* ne sera efficace pour effectuer le rituel *dāniw* qu'en y mêlant un autre ancêtre *hiri'* ou l'esprit d'un humain pour constituer un nombre pair.

Pourquoi le rituel hiri' est-il effectué ?

Il est difficile de recueillir des informations sur le *hiri'*, cette pratique étant fortement réprouvée. Deux sources d'information me sont venues successivement. La première est la rumeur. Il s'agit de discours des non officiants comme « Untel est mort à cause du travail *hiri'* »³², ou encore que tel officiant du *dāniw* pratique le *hiri'*. Selon ces rumeurs, le *hiri'* est souvent effectué envers des affins : il répond aux conflits existants entre sa parentèle et ses affins³³. Une dispute incessante, dans une parentèle ou entre voisins, à propos d'un lopin de terre, d'un adultère, ou d'un affin qui prend la défense de son germain, quand il y a, par exemple, maltraitance. Si les personnes concernées ne veulent pas résoudre leur différend au vu et au su de tous grâce au « procès public » (*kasaba* ou *kaso*, de l'emprunt espagnol *caso*), on soupçonne l'officiant d'effectuer le *hiri'* pour son propre compte quand il est l'un des protagonistes de la dispute ou bien pour quelqu'un d'autre s'il ne l'est pas.

La seconde source d'information a consisté à solliciter un officiant du *dāniw*. Celui-ci, peu bavard au sujet des *hiri'*, a d'abord expliqué la distinction entre les ancêtres *dāniw* et les ancêtres *hiri'* dont j'ai parlé préalablement. Les raisons qui décident un officiant à faire le *hiri'* sont de deux types. La première est l'envie. Surtout l'envie qu'un officiant peut ressentir envers un autre officiant ; c'est-à-dire le souhait d'être en relation avec davantage d'ancêtres *dāniw* afin de disposer de plus d'efficacité. Puis il a évoqué en exemple le cas d'une personne travailleuse qui sera plus facilement l'objet d'envie et de jalousie (*'imon*), et donc de la pratique *hiri'*. Être travailleur signifie avoir de belles cultures abondantes. Cette abondance provoque l'envie et la jalousie. Rappelons qu'être en relation (*'apu*), c'est « nourrir » les autres. Avoir des choses et ne pas les donner, c'est ne pas « nourrir » les autres, donc avoir une attitude comme celle d'un *hiri'* ou considérer les autres comme des *hiri'* (êtres seuls). Généralement, l'officiant effectue le *hiri'* pour son propre compte ou, parfois, un commanditaire demande à un officiant de faire le *hiri'* pour attaquer un ennemi. Le rituel qui s'ensuit est gardé totalement secrets vis-à-vis des autres membres de la société. Les Mangyan Patag n'en parlent qu'à mots couverts ou en chuchotant, vérifiant toujours que personne ne les entende. Par contraste, le rituel *dāniw* est accompli sans discrétion et les Mangyan en parlent

³² La mort est source de rumeur de pratique *hiri'* car elle provoquée par un esprit malveillant, un ancêtre ou un travail humain de « sorcellerie ». Il n'y a pas de mort naturelle, autrement dit la mort est liée aux relations sociales.

³³ Notons que ces pratiques relèvent de la « sorcellerie » au sens large, et que partout dans le monde, elle est inséparable de conflits qui sont liés aux relations de parenté.

ouvertement. Par exemple, tous savent qu'au début et à la fin d'un rituel funéraire, un rituel *dāniw* est indispensable, ou que si untel est malade, un rituel *dāniw* est effectué en sa faveur.³⁴

La pratique du hiri'

En dehors de la publicité du rituel, le *dāniw* et le *hiri'* sont des rites symétriques avec inversion de tous les traits signifiants. Pendant le rituel *hiri'* les morts ou les esprits malveillants ne sont pas chassés mais incités par l'officiant à prendre l'esprit du non officiant ou bien à détruire les affaires d'autres *dāniw* ou d'entrer en collision avec eux.

Pendant le rituel *hiri'*, l'officiant a deux possibilités pour compléter la pierre *hiri'* ou pour constituer le *dāniw* duel : un ancêtre est pris à un autre officiant, en détruisant une ou plusieurs des affaires du *dāniw* de celui qui est en train d'effectuer un rituel *dāniw*, ou bien l'esprit d'un non officiant est pris, c'est-à-dire que la personne meurt. Un interlocuteur dit à ce sujet que les officiants ne se laissent pas faire et que la plupart du temps c'est l'esprit d'un mort qui complète la pierre *hiri'*. C'est probablement pour cette raison que la rivalité entre officiants n'a pas été exprimée avec réprobation par contraste avec la cause *hiri'* de la mort d'un non officiant.

L'esprit ou l'ancêtre est « mélangé »³⁵ au *hiri'* solitaire. Une paire d'ancêtre *dāniw* est donc constituée soit par un esprit et un ancêtre *hiri'* soit par un ancêtre *dāniw* privé de sa relation à l'officiant précédent et un ancêtre *hiri'*.

L'opposition entre les ancêtres *dāniw* et les ancêtres *hiri'* s'exprime donc de plusieurs façons : la chaleur, le « un » ou le nombre impair, l'absence de transmission, la pratique du rituel *hiri'* pour son propre compte (le rituel *dāniw* n'est jamais accompli pour soi-même), la pratique individuelle du rituel (il n'est jamais accompli par plusieurs officiants ensemble) caractérisent le *hiri'*, tout à l'inverse des *dāniw*. Le rituel *dāniw* est public, le rite *hiri'* est caché. Si on revient sur les notions de visible et d'invisible, le rituel *dāniw* est visible mais, dans le monde invisible, il doit être caché ; à l'inverse le rituel *hiri'* est caché dans le monde visible, mais l'officiant du *hiri'* cherche à entrer en contact avec les autres êtres dans le monde invisible.

³⁴ Cette distinction entre les rituels *dāniw* et *hiri'* n'est pas sans rappeler celle que faisait Mauss entre religion et magie. (Mauss 1950 : 14-16)

³⁵ « Mélangé à » se dit *i-'amot*. La racine *'amot* est employée dans d'autres domaines : d'un affin on peut dire qu'il est « mélangé » ; à la mort d'une personne, son esprit est « mélangé/mêlé » à un esprit malveillant quand il n'a pas été correctement accompagné à la « localité des esprits ». Ou encore, un esprit rejoint ses parents décédés à la localité des esprits. Un enfant adopté est dit « être mélangé ». Et aussi, de toute semence donnée, un peu doit être repris pour garder de l'abondance. De plus, quand du riz ou du maïs est vendu aux migrants chrétiens, une poignée doit être rapportée dans la maison et mélangée aux semences du prochain cycle agraire afin que l'abondance ne s'en aille.

Ces oppositions majeures répartissent les ancêtres *hiri'* et les ancêtres *dāniw* entre deux catégories d'ancêtres.

Comment savoir si c'est un cas de hiri' ?

Lors de la mort d'une personne, ses proches demandent à son esprit s'il a été victime d'un mort, d'un esprit malveillant, d'un type de « sorcellerie » utilisant des plantes ou des ancêtres *hiri'* à l'aide de trois moyens, dont deux appartiennent à des séquences rituelles de l'inhumation du mort. Le troisième moyen est l'accomplissement du rituel *dāniw*.

1. Le rituel du « port du cadavre » (*pa-bara*) est accompli avant d'emmener le cadavre au lieu d'inhumation. Un de ses parents proches le porte pour le questionner. Dans la série de questions posées à l'esprit du mort est incluse celle-ci « Es-tu mort à cause du *hiri'* ? ». Si le cadavre s'alourdit cela signifie « non », s'il s'allège cela signifie « oui ». Quand la réponse est positive, il est possible de demander qui est le coupable, en énumérant les noms des officiants susceptibles d'avoir accompli le *hiri'*, et l'esprit répond par l'intermédiaire de son cadavre.

2. Après l'inhumation, parmi les offrandes au mort, de la résine est brûlée dans la cour de la maison. La direction de la fumée est attentivement surveillée lorsque le feu s'éteint sans le souffle du vent. Si la fumée va directement vers le haut, la mort a été provoquée par un esprit malveillant. Quand elle se déplace vers une habitation où réside un officiant du *dāniw*, il sera suspecté de pratiquer le *hiri'*. En ce cas, la personne qui a allumé la résine prend un morceau de bois dit agressif, c'est-à-dire dont l'utilisation provoque un effet néfaste, et frappe le pieu où est placé le reste de résine en prononçant ces paroles : « Si untel a fait le *hiri'* pour toi qu'il meure aussi également, rends sa gorge sans voix ! ». L'officiant du *dāniw* sera alors victime d'une extinction de voix, et tous en connaîtront l'origine.

3. On peut aussi comprendre qu'un officiant a fait le *hiri'* lorsqu'un parent proche du mort voit en rêve les signes propres aux ancêtres *hiri'* tels que des animaux agressifs (serpent ou scolopendre). Il sera alors demandé à un officiant du *dāniw* de confirmer ou d'infirmer ces suspicions grâce à sa faculté de voir.

Résolution d'un cas de hiri'

Ce n'est pas parce qu'un officiant est suspecté de pratiquer le rituel *hiri'* que la société mettra en œuvre obligatoirement les procédés d'accusations publiques. Bien souvent, les parents proches du mort n'en parleront qu'à d'autres parents ou voisins, sous forme de sous-entendus, sans aller accuser l'officiant directement. Aux dires des Mangyan, il est peu fréquent qu'un officiant soit accusé publiquement de pratiquer le *hiri'* et tous les officiants du *dāniw*

sont potentiellement des officiants du *hiri'*. Il m'a été dit qu'en fin de compte la plupart des officiants du *dāniw* pratiquent le *hiri'*³⁶. Untel de la parentèle A dira que tel officiant de la parentèle B pratique le *hiri'* et vice-versa. Les conflits entre parents éloignés et entre affins semblent être davantage résolus par le *hiri'* que par des procès. De plus, utiliser le procès pour régler un cas de *hiri'* est exceptionnel. Sur le terrain, je n'ai pris connaissance que d'un seul procès alors que les rumeurs sur ce sujet sont fréquentes. Un officiant du *dāniw* était accusé d'au moins trois méfaits de *hiri'* perpétrés contre des affins.

Accuser publiquement un officiant de *hiri'* est très grave tout autant que d'en être accusé. Des palabres sans témoin ni conciliateur, à la différence du procès habituel, ont lieu pour constater comment cet officiant s'en défend devant tous. Le moyen de connaître la véracité de l'accusation est inéluctablement l'accomplissement du rituel *dāniw* par plusieurs officiants pour prouver la culpabilité de l'officiant accusé. Au moins deux officiants se réunissent pour effectuer le rituel afin de vérifier si les ancêtres de cet officiant sont néfastes et s'ils sont la cause du décès. Ces officiants attestent de la culpabilité d'untel. Les ancêtres *dāniw* de ces officiants communiquent avec ceux de l'accusé (ou son/ ses *hiri'*). La gravité de l'événement est comparable, d'une part, à celle des événements mettant en cause la société entière (inceste, épidémies, guerre) et, d'autre part, à celle occasionnée par une maladie grave, car dans ces trois cas plusieurs officiants sont indispensables. Les officiants doivent accroître leur faculté de voir pour vérifier les agissements de l'accusé.

Quand le rituel confirme la culpabilité de l'officiant, celui-ci se voit obligatoirement confisquer la ou les pierres par un ou plusieurs autres officiants, ou bien il doit les déposer à l'endroit où il les a trouvées. Autrement dit, la société lui enlève le moyen d'être officiant. Cependant, même si les pierres leur sont enlevées, les officiants peuvent rester en relation avec leurs ancêtres et ils continuent à accomplir en secret le rituel *dāniw* pour les membres de leur famille proche. Ainsi les pierres ne sont qu'un support de la relation. Leur confiscation relève davantage de la métaphore comme s'il s'agissait de rassurer les membres de la société.

Il arrive que l'officiant incriminé ne supporte pas l'accusation d'avoir causé la mort de plusieurs personnes, et décide de quitter le village avec sa famille. Ainsi, la plus forte sanction ici exprimée en filigrane est le bannissement volontaire. Celui-ci n'est pas demandé directement par les autres membres de la société, mais il résulte de la honte éprouvée par l'accusé et sa famille. Provoquer la mort de concert avec les *hiri'* plutôt que d'apporter la guérison ou la garantie de la transformation d'un mort en ancêtre avec les *dāniw* complets est

³⁶ Ainsi aucun officiant du *dāniw* n'avoue jamais qu'il pratique le *hiri'*, mais tous sont suspectés de le pratiquer.

considéré comme grave. La mort n'est pas directement infligée à l'officiant, toutefois la confiscation des pierres provoque, en quelque sorte, une mort sociale en ce sens que l'officiant ne pratique plus le rituel *dāniw*.

Conclusion

Le cosmos mangyan est formé de relations entre une partie visible et une partie invisible, cette dernière accessible seulement par l'intermédiaire des officiants. Cette formation cosmique est au cœur de la relation d'identification partielle entre les officiants et leurs ancêtres *dāniw*. Le temps rituel où les humains agissent dans l'invisible est celui de l'unité entre l'officiant et ses ancêtres *dāniw*. Mais dans tout autre contexte, hors du rituel, ou encore dans le rituel mais entre officiants, alors que tous sont dans l'invisible (où la relation visible-invisible n'est plus), l'officiant reste distinct de ses ancêtres.

Ces propriétés de la relation '*apu* et du cosmos mangyan permet une double dimension des pratiques *dāniw* : identité mais aussi maîtrise. Les officiants sont englobés dans un mouvement de reconduction des relations sociales, mais ils ont aussi une prise sur ces relations. Les différentes situations où les officiants interviennent ont pour but le rétablissement d'une des relations constitutives de la société mangyan : celle qui unit un corps et un esprit, celle qui unit des affins (par la prohibition de l'inceste), et celle qui unit les humains à leurs ancêtres. Toutes ces relations apparaissent comme des localisations (l'esprit du mort dans sa localité des morts, les hameaux de parentèle et leurs ossuaires qui forment les unités d'intermariage, et l'esprit dans le corps) pour lesquelles l'officiant travaille – travail qui est conçu comme un service. Une hiérarchie ordonne ces relations, puisque la distinction affin – consanguin suit la localisation des ancêtres, et que la rupture de la relation entre le corps et l'esprit est provoquée par le manque de respect pour des interdits sanctionnés par les ancêtres. La relation aux ancêtres se situe ainsi au sommet des relations constitutives. Elle est la relation '*apu* par excellence et conforte toutes les autres. Or c'est le travail des officiants qui institue les ancêtres (transformation des morts en ancêtres), et qui permet de maintenir la relation '*apu*, celle-ci étant à l'origine de l'humanité et de la société. Si les officiants travaillent *par* et *pour* les ancêtres, ces derniers sont aussi, dans leur être, dépendants des officiants.

Par contraste, les pratiques *hiri* agissent sur les mêmes relations constitutives que les *dāniw*, à l'exception de la relation aux ancêtres, puisque le *hiri* n'affecte pas les liens avec les ancêtres des humains. Mais le manque de maîtrise à ce niveau est contrebalancé par leur maîtrise des relations entre les affins et les relations entre le corps et l'esprit. On observe donc

une sorte d'inversion ou de complémentarité entre les officiants *dāniw* et les pratiques du *hiri'* en ce qui concerne la maîtrise.

Mais surtout, il apparaît que la maîtrise donnée par le *hiri'* est clairement subordonnée aux pratiques *dāniw* lorsqu'on l'envisage au niveau de la société globale. Autrement dit si les pratiques *hiri'* contredisent les pratiques *dāniw* dans leurs finalités, *hiri'* et *dāniw* sont ensemble inscrits dans la dynamique globale des relations mangyan. Certes le *hiri'* défait certaines des relations constitutives de la société et du cosmos mangyan, mais cette pratique a pour résultat de former une nouvelle paire d'ancêtres *dāniw* ; l'officiant est alors en mesure de travailler à la pérennité des relations 'apu. Les deux types de pratiques, *dāniw* et *hiri'*, forment deux cercles emboîtés : le *dāniw* fait passer d'une complétude à l'autre à l'intérieur du cosmos, parcourant ses diverses strates, alors que le *hiri'* travaille sur une région seulement de cet ensemble, son travail se résorbant aussitôt dans le grand cercle du *dāniw*. Un mal local devient un bénéfice global.

Dans sa globalité, par la présence des esprits malveillants, cette cosmologie n'est pas statique : un travail rituel des humains est nécessaire à son maintien. Localement aussi, puisque le *hiri'*, lorsqu'il est pratiqué contre d'autres officiants du *dāniw*, crée d'un côté une complétude et de l'autre un nouvel ancêtre solitaire. A l'intérieur donc d'un système fondé sur la complétude, où tout n'est que relation, il reste toujours un vide à combler, un travail à effectuer, un effort rituel sur lequel repose l'autorité des officiants. L'appartenance cosmique des humains demande un travail qui fonde l'autorité.

L'autorité des officiants du *dāniw* peut cependant prendre localement ou ponctuellement le visage d'une figure du pouvoir ; mais lorsqu'on l'envisage globalement, cette pratique est du registre de l'autorité. Ce qui distingue fondamentalement ici l'autorité du pouvoir, c'est l'inscription des pratiques dans le tout socio-cosmique.

Bibliographie

CLASTRES, Pierre

1975, « La Société contre l'État », in *Magazine littéraire*, pp. 60-63, Juillet-Août 1975, n° 102.

CONKLIN, Harold

1953, *Hanunoo-English Vocabulary*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles

1955, *The relation of Hanunoo culture to the plant world*, PhD, Yale University

- 1964, « Ethnogenealogical method », in *Explorations in cultural anthropology. Essays in Honor of Georges Murdock*, Ward H. Goodenough (ed.), pp. 25-55, McGraw-Hill, New York
- DUMONT, Louis
- 1966, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, collection « Tel », Gallimard, Paris
- ITURRALDE, Encarnacion
- 1973, *The Religion of the Mangyans of Mindoro: An Anthropological Approach to Mission Work*, Unpublished PhD Dissertation, University of Santo Tomas, Manila
- KASBERG, Robert H.
- 1994, *Gubatnun Ethnomedecine: Religion, Illness, and Healing among the Western Hanunoo*, PhD, Yale University
- LUQUIN, Elisabeth
- 2004, *Abondance des ancêtres, abondance du riz; les relations socio-cosmiques des Mangyan Patag, île de Mindoro, Philippines*, thèse non publiée, EHESS, Paris
- MAUSS, Marcel,
- 1950, *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris
- MIYAMOTO, Masaru
- 1988, *The Hanunoo-Mangyan: Society, Religion and law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines*, Senri Ethnological Studies, n°22, Osaka
- TJIBAOU, Jean-Marie
- 1996, *La présence kanak*, éditeurs scientifiques Alban BENZA et WITTERSHEIM, Éric, éditions, Odile Jacob, Paris