

LES SUIDÉS EN CONTEXTE RITUEL À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Édité par Frédéric LAUGRAND, Lionel SIMON & Séverine LAGNEAUX

**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**

Frédéric LAUGRAND & Antoine LAUGRAND

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION / *PUBLICATION DIRECTOR*: Bruno David
Président du Muséum national d'Histoire naturelle

RÉDACTRICE EN CHEF / *EDITOR-IN-CHIEF*: Joséphine Lesur

RÉDACTRICE / *EDITOR*: Christine Lefèvre

RESPONSABLE DES ACTUALITÉS SCIENTIFIQUES / *RESPONSIBLE FOR SCIENTIFIC NEWS*: Rémi Berthon

ASSISTANTE DE RÉDACTION / *ASSISTANT EDITOR*: Emmanuelle Rocklin (anthropo@mnhn.fr)

MISE EN PAGE / *PAGE LAYOUT*: Emmanuelle Rocklin, Inist-CNRS

COMITÉ SCIENTIFIQUE / *SCIENTIFIC BOARD*:

Louis Chaix (Muséum d'Histoire naturelle, Genève, Suisse)
Jean-Pierre Digard (CNRS, Ivry-sur-Seine, France)
Allowen Evin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Bernard Faye (Cirad, Montpellier, France)
Carole Ferret (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris, France)
Giacomo Giacobini (Università di Torino, Turin, Italie)
Lionel Gourichon (Université de Nice, Nice, France)
Véronique Laroulandie (CNRS, Université de Bordeaux 1, France)
Stavros Lazaris (Orient & Méditerranée, Collège de France – CNRS – Sorbonne Université, Paris, France)
Nicolas Lescureux (Centre d'Écologie fonctionnelle et évolutive, Montpellier, France)
Marco Masseti (University of Florence, Italy)
Georges Métailié (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Diego Moreno (Università di Genova, Gènes, Italie)
François Moutou (Boulogne-Billancourt, France)
Marcel Otte (Université de Liège, Liège, Belgique)
Joris Peters (Universität München, Munich, Allemagne)
François Poplin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean Trinquier (École Normale Supérieure, Paris, France)
Baudouin Van Den Abeele (Université Catholique de Louvain, Louvain, Belgique)
Christophe Vendries (Université de Rennes 2, Rennes, France)
Denis Vialou (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean-Denis Vigne (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Arnaud Zucker (Université de Nice, Nice, France)

COUVERTURE / *COVER*:

Le cochon est prêt pour la divination. Crédit photo : A. Laugrand, Siapo, 2019 / *The pig is ready for divination. Photo credit: A. Laugrand, Siapo, 2019.*

Anthropozoologica est indexé dans / *Anthropozoologica is indexed in*:

- Social Sciences Citation Index
- Arts & Humanities Citation Index
- Current Contents - Social & Behavioral Sciences
- Current Contents - Arts & Humanities
- Zoological Record
- BIOSIS Previews
- Initial list de l'European Science Foundation (ESF)
- Norwegian Social Science Data Services (NSD)
- Research Bible

Anthropozoologica est distribué en version électronique par / *Anthropozoologica is distributed electronically by*:

- BioOne® (<https://www.bioone.org>)

Anthropozoologica est une revue en flux continu publiée par les Publications scientifiques du Muséum, Paris, avec le soutien du CNRS.

Anthropozoologica is a fast track journal published by the Museum Science Press, Paris, with the support of the CNRS.

Les Publications scientifiques du Muséum publient aussi / *The Museum Science Press also publish: Adansonia, Zoosystema, Geodiversitas, European Journal of Taxonomy, Naturae, Cryptogamie* sous-sections *Algologie, Bryologie, Mycologie, Comptes Rendus Palevol.*

Diffusion – Publications scientifiques Muséum national d'Histoire naturelle
CP 41 – 57 rue Cuvier F-75231 Paris cedex 05 (France)
Tél. : 33 (0)1 40 79 48 05 / Fax : 33 (0)1 40 79 38 40
diff.pub@mnhn.fr / <https://sciencepress.mnhn.fr>

© Publications scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 2021
ISSN (imprimé / *print*): 0761-3032 / ISSN (électronique / *electronic*): 2107-08817

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

Frédéric LAUGRAND
Antoine LAUGRAND

Laboratoire d'anthropologie prospective, Université catholique de Louvain,
Place Montesquieu 1, Bte L2.08.01, B-1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)
frederic.laugrand@uclouvain.be
antoinelaugrand@gmail.com

Soumis le 7 septembre 2020 | Accepté le 5 janvier 2021 | Publié le 27 août 2021

Laugrand F. & Laugrand A. 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, *in* Laugrand F., Simon L. & Lagneaux S. (éds), Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine. *Anthropozoologica* 56 (12): 181-196. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a12>. <http://anthropozoologica.com/56/12>

RÉSUMÉ

À partir de données ethnographiques recueillies depuis 2012 dans trois sociétés autochtones des Philippines (à Mindoro, Mindanao et Luzon) et en se basant sur l'approche du Champ d'étude anthropologique ou Field of Anthropological Study (FAS) développé par l'anthropologie néerlandaise, cet article analyse le rôle du cochon dans trois rituels différents. Le mode de mise à mort des animaux et l'usage de leurs chairs varient d'une société à l'autre. Des techniques et des gestes spécifiques à chaque rituel s'imposent. Pourtant, ces trois variantes présentent des homologies et des variations. Le sang de l'animal y apparaît comme une substance susceptible de véhiculer des qualités, qui s'appréhende d'abord comme une marque reconnaissable par les invisibles. Cru ou cuit, le sang immunise contre la maladie ou, inversement, apporte chance et prospérité. Les entrailles du cochon, en particulier le cœur, le foie, la rate et le péritoine, livrent des signes qui ne trompent pas. Les cris du cochon permettent aux humains d'établir une communication avec les divinités ou les esprits. La dimension sacrificielle du cochon devient alors secondaire comparativement à son rôle de médiateur.

ABSTRACT

Sacrificial or connecting pig? Blood, signs and sounds in three ritual contexts among the Alangan, the Blaan, and the Ibaloy of the Philippines.

Drawing on ethnographic data collected since 2012 among three indigenous groups of the Philippines, in Mindoro, Mindanao and Northern Luzon, and on the Field of Anthropological Study (FAS) approach developed by Dutch anthropologists, this paper discusses the role of the pig in three different rituals. The method of killing the animal and the use of their flesh vary in each society. Techniques and specific gestures apply to each ritual. Yet, the three variants share some homologies and variations. The blood of the pig appears as a substance prone to vehiculate qualities, and it is understood first as a recognizable trait for invisible beings. Cooked or raw, pig blood immunizes against sickness, or conversely brings luck and prosperity. The entrails of the pig, notably the heart, the liver, the spleen and the peritoneum, give signs that cannot be mistaken. The squealing of the pig allows humans to establish a connection with divinities or spirits. The sacrificial dimension of the pig becomes not that relevant compared to its role as a mediator.

MOTS CLÉS
Champ d'étude
anthropologique (FAS),
rituel,
Mangyan.

KEY WORDS
Field of anthropological
study,
ritual,
Mangyan.

INTRODUCTION

C'est dans sa lecture inaugurale à la chaire d'ethnologie de l'Université de Leiden, en 1935, que J. P. B. de Josselin de Jong (1935; 1977a: 166, 167; b; 1983) a développé la notion de Field of Anthropological Study (FAS), déclarant pour commencer que l'anthropologie avait jusqu'ici échoué à délimiter clairement des groupes humains dans des ensembles ethniques ou culturels, et pour suivre, que les typologies et les classifications élaborées n'avaient guère été plus concluantes. Il définissait alors la notion de Field of Ethnological Study comme « a 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 » (une certaine partie de la surface de la terre avec une population dont la culture semble suffisamment homogène et unique pour constituer un objet distinct d'étude ethnologique, et qui, en même temps, révèle apparemment suffisamment de nuances locales de différences pour qu'une recherche comparative interne en vaille la peine). Jos Platenkamp (1991) a souligné que la définition du Field of Ethnological Study était en fait inspirée elle-même de l'étude classique de Marcel Mauss et de Henri Beuchat sur les variations saisonnières des Inuit. À l'époque, les structuralistes hollandais de Leiden lisaient abondamment l'œuvre de Mauss. Ces anthropologues travaillaient surtout avec des populations indonésiennes et définissaient l'archipel malais, et en particulier ses caractéristiques sociales, comme un Field of Anthropological Study, soulignant que ces organisations sociales faisaient partie d'un tout, d'un vaste système « The deeper we delve into this system the clearer it shows to be the structural core of numerous ancient Indonesian cultures in many parts of the Archipelago » (Plus nous approfondissons ce système, plus il apparaît clairement comme le noyau structural de nombreuses cultures indonésiennes anciennes dans de nombreuses parties de l'archipel) (Josselin de Jong 1977a: 168). En se basant sur le cas de la Malaisie, Josselin de Jong définissait quatre composantes fondamentales de cette structure et la situait dans l'espace et dans le temps, l'inscrivant dans une période coloniale marquée par des transformations majeures et par la résilience des cultures¹.

Dans cet article, nous souhaitons nous inspirer de cette approche du FAS pour analyser trois rites impliquant des cochons dans trois sociétés distinctes des Philippines et appartenant à des régions et des langues différentes au sein de la branche malayo-polynésienne (Adelaar & Himmelmann 2005: 111). Nous formulons l'hypothèse générale qu'au sein d'un FAS de rituels avec des cochons, les variations locales s'appréhendent comme des variantes culturelles plus ou moins liées à des transformations dans le temps et dans l'espace. Nous

1. Il écrit : « Parmi ces quatre phénomènes qui constituent le noyau structural propre aux cultures indonésiennes figurent l'élasticité des cultures à l'égard des éléments culturels étrangers qu'elles n'ont ni rejetés ni adoptés mais indonésianisés, le dualisme socio-cosmique, la filiation bilinéaire et, au niveau de l'organisation sociale, le système de mariage asymétrique ou échange généralisé pour reprendre l'expression lévi-straussienne. » (P. E. de Josselin de Jong 1983: 76, 77)

sommes convaincus que ce n'est qu'en faisant d'abord ressortir la diversité culturelle et linguistique, mais aussi la richesse des traditions locales, que l'on peut rendre justice à la complexité d'un FAS régional et en faire émerger un élément structurant. Pour cette analyse, nous considérons que les Alangan, un groupe Mangyan de Mindoro, les Blaan de Mindanao et les Ibaloy de la cordillère centrale sur l'île de Luzon se distinguent à la fois profondément de par les contextes culturels et les transformations socio-historiques – les structures varient sans aucun doute, mais elles s'articulent comme un tout où chaque partie éclaire l'ensemble. Les trois groupes n'ont pas été choisis avec ce projet en tête, mais il se trouve qu'en travaillant avec ces peuples depuis 2012, les rituels impliquant des cochons nous apparaissent à la fois variés et susceptibles de s'éclairer mutuellement. L'exercice permet d'interroger la dimension sacrificielle de ces pratiques et confirme le point de vue de Signe Howell (1996: 3) selon lequel le sacrifice ne constitue pas un concept opératoire sur le plan analytique. Sa portée demeure purement descriptive et les trois rituels qui suivent font précisément émerger d'autres aspects propres à la ritualisation, en particulier des relations et des connections.

Les matériaux utilisés pour cet article ont été recueillis entre 2012 et 2020 à l'occasion de terrains classiques durant lesquels observation participante et entretiens semi-dirigés ont été menés pendant plusieurs mois, ainsi qu'à l'occasion d'une dizaine d'ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs (Laugrand 2019) organisés avec des aînés et des jeunes de ces régions.

Aux Philippines, quatre espèces de cochons sauvages de la famille des suidés (*genus Sus*) sont endémiques, ce qui fait de cet archipel le pays d'Asie où les espèces de cochons sont les plus nombreuses. Les autochtones privilégient partout les cochons domestiqués – dits natifs – pour leur consommation rituelle, mais plusieurs espèces sont devenues rares, parfois indisponibles en raison de la grippe porcine africaine qui ravage ces populations porcines depuis 2018, ou de la déforestation.

Le *pansula*, le *datah sdè* et le *batbat* sont trois rituels impliquant des cochons. Nous proposons de présenter d'abord chacun de ces rituels avant d'en livrer une analyse comparée. Bien qu'ils répondent à des fonctions différentes dans chaque groupe, ces trois rituels emploient les mêmes éléments pour mettre en relation des humains avec des non-humains.

LE PANSULA DES ALANGAN MANGYAN DE MINDORO

Les Alangan appartiennent à un ensemble ethnolinguistique plus vaste, celui des Mangyan, un exonyme qui inclut six autres groupes dont les langues et les pratiques sont très différentes : les Iraya, les Taubuid, les Buhid, les Hanunóo (ou Patag), les Ratagnon et les Tadyawan. Ils sont localisés sur l'île de Mindoro, au sud de Manille. Aujourd'hui, la population totale des Mangyan avoisinerait les 100 000 personnes, bien que ce nombre demeure très approximatif en raison de la difficulté à réaliser des recensements exhaustifs. De nombreux Mangyan vivent encore dans des lieux difficilement accessibles, au



FIG. 1. — June (un aîné) maintient la hache sur le corps du cochon. À gauche, les Alangan ont placé des plantes cultivées et la tige de fer. La bougie n'est pas visible sur l'image, mais elle est au premier plan, près de la main de June. Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2012.



FIG. 2. – Artus (un aîné) arborant son *gulok* (une machette) à la ceinture, assène des petits coups de pied au cochon pour « le faire crier ». Crédit photo : Antoine Laugrand, 2012.

cœur des montagnes de l'île. Les Alangan, que l'on estime à 7000 personnes, se situent exclusivement dans la région de Santa Cruz et Sablayan. Ce groupe est disséminé en une série de petits villages qui se répartissent pour la plupart dans le piémont, au centre de l'île. Pour notre part, nous avons travaillé avec la communauté catholique du village de Siapo.

Le rituel du *pansula* est mis en œuvre lorsque les Alangan ont besoin de solliciter les ancêtres (*ninuno*) et la divinité Amang sa Ugbo (associée à Dieu) pour prendre des décisions collectives et s'assurer qu'aucune intention malveillante n'est en jeu (Laugrand 2015). En 2012, il s'agissait de voir si le groupe accepterait de collaborer à un atelier de transmission intergénérationnelle des savoirs que nous leur avions proposé.

La préparation du rituel commence par la mise en place de plusieurs objets : une tige de fer, une chandelle et une hache. Des plantes cultivées représentant « l'environnement » des Alangan de Siapo sont disposées sur le site (Fig. 1). Outre des branches de manguiers, un plant de maïs a été apporté par la sœur Beverly, de la communauté des MIC (Missionnaires of Immaculate Conception), alors responsable de la mission de Siapo.

Anigo Balbas (un aîné) apporte ensuite un cochon domestique natif de Mindoro. On lui a lié les pattes. Luben Garong et June Basa (un aîné) maintiennent son corps contre le sol. Basa explique :

« D'abord, cette tige de fer représente une portion de la terre. C'est comme la terre. La terre aussi est forte comme la tige de fer. C'est pour ça qu'on l'ajoute pour qu'elle se mêle à la terre. C'est aussi de cette manière que nous honorons les ancêtres. Nous la tenons à la verticale et plantée dans la terre, car de cette manière, nous pouvons leur montrer notre respect. C'est ce qui compte le plus pour eux. C'est ce qu'ils veulent. Nous tenons la tige comme ça. Eux aussi tiennent leur bout, de sorte que l'on peut ainsi se rencontrer et s'entendre, de sorte que nos idées et nos pensées convergent. Cela établit une connexion

solide, un lien durable entre nous. Nous avons désormais une union, une entente. Nous ne nous querellerons plus, nous ne serons plus troublés ni perplexes. Ensemble, nous sommes désormais forts et nous ne formons plus qu'un. C'est comme ça. Cela permet de resserrer les liens d'amitié entre nous. » (Laugrand *et al.* 2013 : 147)

Isagani Garong (aîné et diacre catholique) allume ensuite la bougie. Anigo commente ce geste :

« La chandelle est le symbole ultime de la lumière. Le symbole de la lucidité, de la clarté d'esprit entre chacun de nous. Que nos esprits, que nos pensées soient "éclairés". La hache est appliquée sur le flanc droit du cochon pour que les prières et les invocations puissent commencer. »

Isagani poursuit ses explications :

« La hache représente les humains. La tige de fer, c'est pour la terre, la nature. La hache, c'est un symbole de dureté, de solidité, de force, de la force des autochtones. On ne peut la briser, on ne peut la couper, on ne peut rien lui faire. Peu importe la maladie qui l'affecte, le corps des autochtones, comme la hache, demeure toujours fort, on ne peut le transpercer. C'est finalement un symbole de la terre qui reste ferme sous les menaces de tremblements de terre, de glissements de terrain, de tempêtes, etc. On espère que l'on sera protégé contre les catastrophes naturelles. » (Laugrand *et al.* 2013 : 148)

À gauche et vêtu de rouge, la couleur qui représente la joie, se tient Artus Benido, un second officiant, *marayaw* (chamane et/ou guérisseur). Alors que les autres participants murmurent des prières, il donne des petits coups de pied au cochon pour « le faire crier », pour « le faire parler », diront ensuite les Alangan, l'objectif étant pour eux qu'ils soient entendus par Amang Sa Ugbo, la plus haute divinité ancestrale locale (Fig. 2). Anigo ajoute :



FIG. 3. — Le cochon est placé sur une bûche de bois et immobilisé. Artus (un aîné) procède alors à sa mise à mort avec son *gulok* (machette). Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2012.

« C'est pour faire entendre un son comme une voix. Le cochon fait un peu comme ça : "Bwiiiiik! Bwiiiiiiik!" On le tape pour le faire crier. C'est pour que Dieu, par l'intermédiaire des cris du cochon, entende notre demande, qu'il entende que nous sommes en train de faire un rituel de *pansula*, et que nous lui demandons de l'aide. » (Laugrand *et al.* 2013: 165)

Pendant que d'autres immobilisent l'animal, le *marayaw*, Artus Benido le transperce à la gorge jusqu'au cœur avec son *gulok* (machette). Le sang du cochon jaillit sur la terre. Il ne doit pas être recueilli. Au contraire, il doit se répandre et pénétrer dans les profondeurs de la terre des ancêtres afin qu'il y accomplisse son action sur les vivants. Lorsque les Alangan tuent un cochon pour un banquet, ils recueillent son sang dans un contenant. Ils peuvent le consommer mais évitent ainsi que celui-ci ne contamine la terre. Tandis que la « voix » du cochon s'élève vers les cieux pour atteindre Amang sa Ugbos, le sang, lui, inonde et imprègne la terre pour y accomplir son action bénéfique sur les humains (Fig. 3). Son et sang se répandent dans les espaces non humains pour agir sur un tout qu'est la collectivité des humains et leurs rapports aux esprits.

Après avoir vérifié que le cochon est bien inanimé, Anigo brûle son poil au-dessus d'un foyer. L'aîné commente cette opération de nettoyage préalable à la divination :

« Il faut s'assurer que le cochon est bien mort. Il faut que ses yeux ne clignent plus. Autrement, il faudra le frapper à nouveau. S'il est encore en vie ou s'il prend du temps à mourir, cela signifie la présence d'un mauvais esprit qui plus tard, lorsqu'on le fera rôtir, se remettra à courir. » (Laugrand *et al.* 2013: 150)

Le cochon est rincé à l'eau afin que son corps soit bien propre et lisse. Ce nettoyage se fait sous les yeux de toute l'assistance, des aînés, des femmes et des plus jeunes. Le cochon doit être bien propre pour ne pas fausser la divination à venir (Fig. 4).



FIG. 4. — Artus (un aîné) nettoie le cochon avec un bambou. Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2012.

Une fois l'animal étendu sur le dos sur un tapis de feuilles de bananier, Anigo entrouvre son bas-ventre et en extrait les entrailles. La rate est étalée au-dessus de sa membrane, le péritoine. Cette partie est aussi connue sous les termes de ligament gastrosplénique et épiploon. Il s'agit d'une membrane continue formée par une couche simple de cellules épithéliales qui tapisse l'abdomen, le pelvis et ses viscères, délimitant l'espace virtuel qu'est la cavité péritonéale. Ici, le corps de la bête a été retourné afin de mettre en évidence son échine qui, pour les Alangan, représente une miniature de l'île montagnarde de Mindoro. Les aînés (*kuyay*) s'efforcent d'aligner la rate déployée sur l'échine afin qu'elle se divise en deux parties égales, la bande du milieu devant recouvrir l'arête située au dos du cochon et représenter le centre de l'île, soit la chaîne de montagnes qui sépare les versants occidental et oriental. Les *kuyay* examinent attentivement la rate et sa membrane déployée et s'attachent à repérer, en les pointant du doigt, les endroits dignes d'intérêt et les informations qui y apparaissent (Fig. 5).

Anigo prend en charge les opérations. Il éclaire la dépouille du cochon avec une lampe que nous avons apportée pour l'éclairage du film. Il s'agit de lire ce qui va arriver à l'avenir, les bons comme les mauvais présages. Seuls les aînés sont habilités à interpréter les signes. Deux plans sont distingués : le côté gauche n'est pas examiné dans les détails car il représente la région du Mindoro oriental. En revanche, le côté droit retient toute l'attention des aînés car il représente la région du Mindoro occidental, là où se situe le village de Siapo.

Les aînés identifient des points noirs, des taches de sang et des nervures. Des discussions se poursuivent pendant une dizaine de minutes avant que le pronostic ne tombe : aucun problème ne se profile à Mindoro occidental, rien de mauvais ne semble identifiable. Le cochon révèle plutôt d'excellentes nouvelles. Comme la membrane est grasse, les moissons seront abondantes, et puisque l'environnement est sain, il n'y aura pas de catastrophe naturelle. En revanche, un aîné annonce qu'un homicide sera bientôt commis à Mindoro oriental.

Le choix du cochon constitue la première étape du *pansula*. Danilo Basito (ainé et diacre catholique) explique que le cochon doit avoir moins d'un an et provenir de la région. Les gros cochons blancs qui servent aux grands repas cérémoniels sont impropres. Danilo précise : « Il peut être de couleur blanche ou noire, cela dépend, mais l'important c'est qu'il soit natif d'ici ». Cet ancrage local du cochon fonde en partie sa capacité divinatoire, dans la mesure où le porc et ses entrailles incarnent une véritable représentation miniature de Mindoro, avec ses montagnes, ses sommets et ses vallées.

Le cochon du *pansula* est donc un médiateur entre les humains et le monde invisible. Ses cris stridents sont entendus par les divinités et les ancêtres, tout comme les entrailles de son corps révèlent des informations précises et fiables sur des événements à venir. Ces signes sont visibles à condition qu'ils soient correctement interprétés par les aînés, qui doivent donc préserver leurs savoirs et savoir-faire à cet effet.

Animal idéal pour la divination mise en œuvre dans le *pansula*, le cochon permet aussi aux Alangan de relier leurs traditions au christianisme. En effet, les sœurs MIC rattachent ce rituel à la notion d'Action de grâce qui figure au cœur même de la spiritualité de leur congrégation. Elles soutiennent les Alangan dans leur volonté de maintenir ces pratiques.

À Siapo, la sœur Beverly a participé au rituel en apportant des fruits et en observant son déroulement.

Danilo, le second diacre de Siapo, a insisté sur la capacité du cochon à prévoir l'avenir :

« Le *pansula*, c'est-ce que font les *kuyay* lorsqu'ils veulent savoir si de mauvais desseins provenant d'autres régions nous sont destinés. Nous verrons tout de suite, à travers le rituel, s'il se trouve des mauvais desseins, des gens qui veulent nous faire du mal. Nous verrons cela dans la rate et le péritoine du cochon. Et parce que cela fait longtemps que les autochtones vivent ici et qu'ils n'ont plus besoin d'aller vivre ailleurs, le Seigneur Dieu leur donne, à travers le porc, un signe, le moyen de voir si ceux qui veulent venir chez nous ont ou non des mauvais plans. Et plus particulièrement les gens comme vous, les étrangers, les missionnaires qui viennent ici sur nos terres, nous verrons à travers la rate et le péritoine du porc si leurs intentions sont mauvaises ou pas. » (Laugrand *et al.* 2013: 140)

La fonction divinatoire du rituel est un élément souvent redondant dans l'usage des cochons. À cet égard, les témoignages des Alangan confirment ce que Roberte Hamayon (1990) a identifié dans les traditions chamaniques sibériennes : la divination se fait jusqu'à ce que la chance apparaisse, elle se fabrique. Isagani ajoute qu'un savant examen est nécessaire pour lire l'avenir, car il faut savoir si le rituel doit être répété.

« On lira ensuite le message en l'examinant. Le cochon annonce-t-il de mauvaises choses ou de bonnes choses ? S'il indique de mauvais présages, on devra alors recommencer le rituel. On le fera une deuxième fois. Comme



FIG. 5. — Anigo (un aîné) et ses compagnons examinent la rate du cochon et son péritoine. Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2012.

cela, si tout est bien, alors pas de problème. Et les *kuyay* prieront à nouveau pour remercier Amang Sa Ugbos. » (Laugrand *et al.* 2013: 141)

Lorsque les questions sont plus complexes, le rituel est reproduit :

« Les rituels comme celui-ci nous renseignent également sur d'autres aspects, comme la venue d'étrangers sur nos terres ancestrales. [...] S'il y a des gens qui veulent développer des activités minières, on le verra par ce rituel. S'il y a des gens qui pénètrent sur nos territoires avec l'intention de nous dérober des terres, on le verra aussitôt. S'il y a des querelles, des troubles à venir, on le saura. Et quand il y a des problèmes de santé qui nous menacent, on le verra dans la rate et le péritoine du cochon. C'est pourquoi, si on se trompe dans la lecture de la rate qui représente pour nous un peu comme une Bible, il faut alors recommencer le rituel. Parce qu'il y a plusieurs aspects à considérer. Mais lorsque cela fait sept fois qu'on le reprend, la prédiction est bonne ! Tout est bien clair à la septième fois. C'est pourquoi, si la première, la deuxième, la troisième fois sont toutes mauvaises, on doit continuer. À la septième, tout sera bon. Voilà pourquoi c'est très important de recommencer. Le *pansula* permet de connaître la vérité, on voit véritablement ce qui va se produire avec ce porc. » (Laugrand *et al.* 2013: 142)

Les Alangan qui rechignent pourtant à chasser les animaux de crainte de les faire saigner et préfèrent le piégeage, doivent donc ici saigner le cochon et en extraire la rate et le péritoine. C'est dans ces organes que les aînés – c'est une de leurs prérogatives –, peuvent lire les messages d'Amang Sa Ugbos. Danilo a insisté sur ces savoirs qui proviennent des ancêtres :

« Lorsque vient le temps de tuer le cochon, il faut vraiment que soient présents les leaders de haut rang. Les jeunes ne peuvent pas accomplir ce genre de chose. Seuls



FIG. 6. — *Lewig*, maison miniature. Bolo-Bolo. Crédit photo : Antoine Laugrand, 2016.

les leaders peuvent tuer le porc car ils en ont reçu le pouvoir des ancêtres. Les ancêtres les ont désignés pour que ce soit eux qui accomplissent le rituel. Le sang que voici ne peut être récupéré dans un contenant quelconque parce que c'est ce sang qui bénit notre terre, laquelle ne doit pas être chaude. Les plantes exposées doivent pour leur part être belles et abondantes. Et plus particulièrement les gens qui habitent ici, sur cette terre, ils doivent aussi garder la santé et être préservés de toute maladie. Voilà les raisons pour lesquelles le sang ne peut être recueilli.» (Laugrand *et al.* 2013: 140)

En somme, les Alangan font du cochon natif un médiateur entre les vivants et leur divinité, ainsi qu'aux ancêtres, à qui ils destinent son sang versé. Ainsi, l'animal est susceptible de révéler des informations ou des événements à venir.

LE DATAH SDÈ DES BLAAN DE MINDANAO

Les Blaan constituent une population d'environ 450 000 personnes. Ils sont l'un des 18 groupes autochtones (*lumad*) de Mindanao. Les Blaan avec lesquels nous avons travaillé sont les Koronadal qui résident à Malbulen (Little Baguio), à l'intérieur du volcan Latian. Ils vivent de la chasse et de l'agriculture dans une région montagneuse accidentée et



FIG. 7. — *Klukub*, l'enclos miniature du cochon. Bolo-Bolo. Crédit photo : Antoine Laugrand, 2016.

recouverte de forêt tropicale à l'est et au sud-est de l'île, du nord de Cotabato jusqu'à la province de Davao occidental. Les Blaan sont en contact depuis près d'un demi-siècle avec le christianisme, mais ils conservent leurs traditions. Le rituel a été observé par Antoine Laugrand au cours de terrains totalisant onze mois chez les Blaan, entre 2015 et 2019.

L'expression *datah sdè* est formée des mots *mdatah* (haut, puissant) et *sdè* (cochon). C'est le recours de guérison le plus puissant utilisé pour guérir les *tamduk*, les maladies – littéralement « c'est douloureux » – que la médecine des plantes appelée *bulung* ne guérit pas. Ces maux sévères sont le plus souvent causés par des *imò*, des poisons. La maladie provoquée par un *imò* est matérialisée par un *busaw*, un esprit malveillant qui affecte sa victime en pénétrant et en occupant son corps. Le rituel du *datah sdè* est orchestré avec un cochon, mais il peut être fait aussi avec deux poules lorsque la maladie est de moindre envergure ; on l'appelle alors *datah enuk*. L'important, c'est qu'il y ait un total de quatre pattes.

Après qu'un *mloos* (chamane ou guérisseur) ou un *mulung* (personne qui possède des savoirs de guérison) ait prescrit le *datah sdè*, ou qu'une famille en ait fait la demande, le malade doit changer de maison et s'installer trois jours avant le rituel dans la maison d'un parent, où il dormira jusqu'à ce que le rituel soit terminé et qu'il soit guéri. Il s'agit de tromper les esprits.

Le guérisseur chargé du déroulement du rituel peut être assisté par plusieurs personnes (hommes et femmes) pour construire l'infrastructure indispensable au rituel. La préparation exige deux jours de travail. Le guérisseur construit un *lewig* (abri pour se reposer dans les champs), qui représente une maison miniature Figs 6 ; 7).

À l'occasion du *datah sdè*, cet abri est érigé sur six piliers. N'importe quel bois peut être utilisé à l'exception du *lagwang*, un arbre dont les jeunes feuilles sont rouges comme le sang, une couleur qui attire les mauvais esprits. Un toit fait d'herbes à paille ou de feuilles de cocotier y est posé. Quatre plateformes s'y ajoutent, du haut vers le bas : une première contenant huit *lubad* (riz cuit dans du bambou) et de la noix



FIG. 8. — La confrontation lors du *datah sdè*. Bolo-Bolo. Crédit photo : Antoine Laugrand, 2016.



FIG. 9. — Les lieux du rituel du *datah sdè*. Bolo-Bolo. Crédit photo : Antoine Laugrand, 2016.

d'arec, une deuxième contenant un panier pour tamiser le riz, une troisième contenant des feuilles de cocotier ou de *nenge* (type de plante indéfini), et une quatrième contenant un sac de riz sur lequel s'assied le malade. Des *talgeyu* (type de liane pour attacher le toit au mur), une machette, une lance et un instrument de musique *flintang* – soit un morceau de bambou martelé par deux bâtons – sont suspendus. Une poule est attachée en dessous de l'abri, tandis qu'un cochon est gardé dans un enclos miniature (*klukub*).

Un feu est allumé et placé à côté d'un instrument de musique (*edel*), soit une épaisse planche de bois martelée par trois bâtons. La famille participe activement aux préparations, elle se procure un cochon et du riz. Le guérisseur apporte une poule et reçoit un paiement de cinq à dix objets (gongs, chevaux, cochons, objets précieux, etc.), soit l'équivalent d'une prestation matrimoniale (*kafliagu*), pour son travail.

Lorsque tous les préparatifs sont terminés, le rituel du *datah sdè* peut commencer (Figs 8 ; 9). Sous la musique cliquetante des instruments en bois *flintang* et *edel*, une assistante danse autour de la maison miniature dans laquelle est assis le malade. Elle tient une poule d'une main, un panier, des feuilles de cocotier et de la noix d'arec de l'autre. Ses cheveux sont détachés de façon à lui cacher les yeux de la vue du malade. Elle implore le *busaw* qui est entré dans le corps du souffrant de le quitter, faisant des gestes de haut en bas avec la poule et les objets pour l'inciter à partir. Un homme de la famille attrape le cochon par les oreilles et suit la guérisseuse, soulevant la bête à intervalles réguliers afin de le faire crier. Le but de la manœuvre est d'attirer l'attention du *busaw* sur le cochon, afin qu'il l'attaque et abandonne le corps du malade.

L'homme effectue quatre rondes autour du *lewig*. Il repose ensuite le cochon dans son enclos miniature. Il réitère ces gestes à quatre reprises. Le rythme de la musique et des danses s'accélère à chaque nouveau tour.

Après huit tours, deux hommes tenant un drap se positionnent entre la maison miniature et le guérisseur chargé du rituel qui se tient en position de combat, une lance à la

main. Sa lance symbolise le *busaw* à l'intérieur du corps du malade. Le trio se dirige vers le malade dans l'abri. Ils sont arrêtés en pleine course par celle qui porte la poule et celui qui trimballe le cochon : ils se confrontent. La couverture fait office de mur. S'ensuit une danse théâtrale qui met en scène un combat entre les deux groupes qui avancent et reculent successivement face à face, agitant leurs divers objets et les animaux qu'ils tiennent de haut en bas.

Celui qui porte la lance effraie les humains. Représentant le *busaw*, il menace de rendre malade quiconque serait touché par sa lance – soit de transférer la maladie à un autre humain – ; il cherche à traverser le drap. Celle qui porte la poule est en première ligne, elle protège le malade et sa maison, bloquant l'accès au *busaw* en utilisant la poule et le panier comme arme et bouclier. L'homme qui trimballe le cochon se tient derrière la femme, bougeant de gauche à droite, il cherche à attirer le *busaw* vers lui en lui présentant une victime facile : le cochon. Ce dernier doit crier pour attirer sur lui le *busaw*. Les membres de la famille peuvent se joindre à la danse, aux côtés du malade. Ils crient et bougent afin de faire peur au *busaw*, il faut lui montrer qu'ils sont nombreux à défendre le malade. Si le cochon ou les humains ne remuent pas et ne crient pas assez, cela signifie que le malade n'a plus d'énergie, et qu'il est donc une proie facile pour le *busaw*. Pour Rosita (une aînée et guérisseuse), la force du cri du cochon renvoie à celle du soin :

« Ce que signifie son gémissement [le cri du cochon], c'est que le soin atteint le malade. Il est défini par la force du cri. S'il ne parle pas, s'il attend, s'il ne veut pas parler, c'est mauvais pour le malade, ça veut dire qu'il va mourir. Mais s'il crie, s'il pleure vigoureusement, cela veut dire que le malade va survivre, et que le soin est efficace. » (Laugrand & Laugrand 2021a : 202)

L'homme chargé du cochon repasse autour de la maison miniature et revient sur la scène du combat à quatre reprises.



FIG. 10. — Victoire! Lors du *datah sdè*, le cochon est touché par la lance et la maladie est transférée dans son corps. Bolo-Bolo. Crédit photo: Antoine Laugrand, 2016.

Le cochon est ainsi présenté comme un appât pour le *busaw*. En criant sa douleur, il montre sa propre vulnérabilité. Les humains cherchent alors à attirer le *busaw* en dehors du corps du malade afin qu'il attaque et possède le cochon. L'objectif est donc que la maladie soit transférée du corps humain à celui du cochon.

Puis, c'est la victoire: les humains laissent le porteur de la lance traverser le drap et toucher le cochon (Fig. 10).

Le cochon est hissé avec triomphe. Il est apporté devant le malade sur une plateforme surélevée de la maison miniature. Les hommes le tiennent sur son côté droit, face au soleil levant. Le guérisseur transperce lentement le cœur du cochon avec la lance, en le faisant crier. Son sang se déverse dans un seau. Une partie du sang est versée sur des feuilles, le reste est conservé dans le seau pour être cuit avec la viande. Un homme marque le front du malade avec le sang frais du cochon, ce qui atteste que le transfert de la maladie a bien été accompli. Les autres personnes ayant participé au rituel doivent aussi être marquées du sang de la bête. Enfin, la poule est égorgée et son sang est ajouté dans le seau.

Les poils du cochon sont brûlés. Son corps est alors ouvert par le guérisseur qui cherche à y localiser la maladie, soit l'endroit que le *busaw* occupe. Il cherche des *lawà* (« toile d'araignée ») sur les organes, ou encore des blessures, des anomalies, des pourritures, ou des brûlures :

« Quand tu ouvres le cochon, tu dois chercher des *lawà* dans le ventre, dans les poumons [si c'est brûlé le problème vient de là], dans le cœur, dans le sternum et la poitrine. Si tu trouves un *lawà* dans le corps du cochon, tu l'enlèves, ce qui l'enlève aussi chez le malade. » (Laugrand & Laugrand 2021a: 194)

Une fois l'organe atteint identifié, le guérisseur retire la partie affectée du corps, il la jettera le lendemain en direction du soleil couchant, avec les poteaux en bois utilisés pour construire le *lewig*, en disant : « *E ti maklang, ta là nagu i tanduk, na batam*

gatù di gusdaf i dub i dad tanduk ayé » (Nous avons arrêté la maladie et elle ne va pas s'aggraver. Je vais jeter cette maladie au soleil couchant) (Bakali, guérisseur, atelier 2018). L'effet repose sur une analogie, puisque trouver l'organe affecté et l'extraire du corps du cochon signifie retirer sa maladie.

La viande du cochon est ensuite découpée en huit morceaux. Quatre morceaux sont cuits sur le feu avec une partie du sang et mangés par tous les participants. Le reste est donné au malade qui les consommera pendant son rétablissement. Les huit *lubad* sont pareillement divisés. Seuls les enfants ont l'interdiction d'en manger. Tous les participants doivent consommer de la viande du cochon mélangée au sang afin de s'immuniser contre la maladie. Quiconque refuserait de participer au festin se verrait en danger de tomber prochainement malade, soit d'être attaqué par le *busaw*. En dernier lieu, le guérisseur fait sentir puis boire au malade la *sanlalò*, une herbe médicinale, afin qu'il reprenne possession de son corps.

Le centre de l'action rituelle est ici l'abri (*lewig*), là où sont stockés les objets nécessaires au rituel, là où s'assoit le malade. Cet abri représente une maison miniature et instaure différentes échelles spatiotemporelles. Ainsi, préalablement au rituel, le malade s'installe dans la maison d'un parent située à une hauteur plus élevée que sa propre maison. Le *lewig* est construit dans le jardin de cette maison. L'astuce consiste à désorienter le chasseur *busaw* en lui faisant croire que le malade a déménagé dans une nouvelle maison, celle miniaturisée du *lewig*. En effet, cette miniature possède des caractéristiques et des matériaux propres à ceux d'une maison: un toit fait d'herbes à paillette ou de feuilles de cocotier, six piliers en bois, et des plateformes de différentes hauteurs qui divisent l'espace d'une maison en chambres. Sur le plancher repose un sac de riz, la base de l'alimentation *blaàn*. L'abri est surélevé, une poule est attachée en dessous, là où vivent les petits animaux domestiques. Un enclos miniature situé à côté contient un cochon, c'est le lieu des grands animaux domestiques. Tous les éléments essentiels d'une maison *blaàn* sont ainsi réunis pour que l'abri ressemble symboliquement à une vraie maison. Un dessin du *datah sdè* présenté à la Figure 11 reprend ces éléments.

Pour entraîner le *busaw* hors du corps du malade, il faut l'attirer dans l'espace de l'habitat humain. Mais il faut également se protéger de toute récurrence. Ainsi, une fois le rituel terminé, la vaisselle utilisée pour consommer le cochon et le riz est laissée sur place et inutilisée pendant trois jours, au cas où le *busaw* reviendrait sur les lieux rechercher sa victime. Celui qui ne respecte pas cette règle risque de tomber malade à son tour, en étant pris pour cible par le *busaw*. Le *lewig* est ensuite brûlé, comme si l'on voulait faire croire au décès ou au départ du malade. Brûler l'habitat du défunt est d'usage lorsqu'une personne meurt à l'intérieur. Une partie du sang du cochon et de sa viande est jetée vers le soleil couchant, la direction qui mène aux lieux des morts et des mauvais esprits; c'est aussi la direction inverse de celle où le *mloos* a jeté l'organe affecté et les six piliers de la maison. Tous ces gestes ont pour objectif de tromper le *busaw* afin qu'il perde la trace du malade et qu'il croie à sa mort.

À cette canalisation dans l'espace s'ajoute un élément sonore. Lors du rituel, la musique encadre autant qu'elle crée un espace-temps spécifique, celui d'un rituel, d'une danse et d'un combat. L'accélération du rythme accompagne le mouvement des danseurs, augmentant la tension et guidant la danse jusqu'au moment décisif où le cochon est touché par la lance, marquant le transfert du *busaw* dans un autre corps. Le cochon qui possède lui aussi son propre enclos miniature fait office d'appât. Le cochon est promené autour du *lewig* afin d'attirer le *busaw* à l'extérieur du corps du malade et de sa maison, vers le cochon et son enclos dans lequel il est replacé, par intervalles de quatre cercles de danse. En tout temps, la couverture portée par deux hommes marque la frontière spatiale entre le *busaw* et les humains qui crient et dansent pour montrer la force du malade et convaincre le *busaw* qu'il est plus facile de s'attaquer au cochon. La couverture marque une frontière spatiotemporelle : si elle est traversée, elle indique le transfert de la maladie, du *busaw* à la victime, du malade au cochon, ou à quiconque serait touché par la lance. Seul un guérisseur peut porter cette arme durant le rituel. Portant un objet qui représente le *busaw*, le *mloos* est l'officiant qui permet ce transfert entre les corps et les mondes des humains et des esprits. Pour les Blaans, la maladie circule, elle se transfère d'un corps à l'autre.

Le cri du cochon appelle plusieurs interprétations. Rosita décrit d'abord l'importance du sonore dans la danse :

« [Le cri] c'est la valeur de l'action. Pourquoi le cochon crie-t-il ? Il crie, car il a mal, tu le prends par les oreilles [...], tu secoues ses côtes. C'est comme avec nous [les humains], c'est comme pour nous lorsqu'on se tue et qu'on agonise : on crie et on pleure quand ça fait mal. C'est pour ça que le cochon crie : il pleure. Tu peux lui dire : "e *dyà*, e *dyà*, viens avec moi, pleure", comme on ferait entre nous. Alors il a mal, tu le prends par les oreilles, tu dances, dances et dances encore, tu l'obliges à te suivre dans la danse, afin qu'il pleure et qu'il crie. » (Laugrand & Laugrand 2021a: 202)

Bakali donne une autre explication de la fonction sonore du cri :

« Le cri [du cochon] signifie de ne pas s'approcher par là [là où le malade est assis], c'est pour faire croire qu'il y a un mort, c'est pour ça qu'il crie, afin que le *busaw* ne vienne pas par là. Tu le fais crier afin de ne pas laisser faire le *busaw* [afin qu'il ne revienne pas voir le malade]. Tu dois faire crier le cochon, encore et encore. » (Laugrand & Laugrand 2021a: 202)

Le cochon possède un rôle ambivalent. D'une part, il sert de bouclier, son cri et ses mouvements frénétiques représentent la force et l'énergie du malade. D'autre part, il agit comme un appât, attirant l'attention du *busaw* vers lui. Par son cri, le cochon expose sa douleur et son état affaibli, invitant le *busaw* à l'attaquer à la place du souffrant qui, lui, est entouré des humains qui dansent vigoureusement pour montrer sa force.

Les objets du rituel jouent un rôle symbolique important. Une fois le cochon mis à mort, son sang est répandu sur la maison

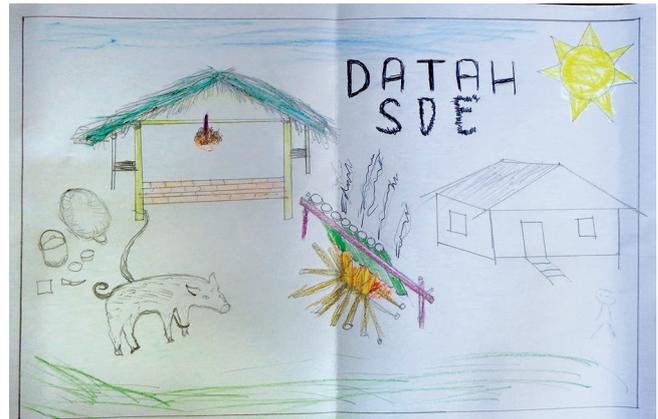


FIG. 11. — Dessin du *datah sde* par Lory Macatunao, Blaans de Mindanao. Little Baguio. Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2015.

miniature et le malade, ainsi que sur tous les participants qui mangeront de ce sang cuit avec la viande. Cette pratique a pour objectif de s'immuniser contre la maladie, de montrer que le transfert a été accompli avec succès du malade au cochon, et de se prémunir de toute récurrence du *busaw*. La couleur du bois pour construire la maison miniature ne peut pas être rouge, car cela risquerait d'attirer les mauvais esprits. Le chiffre huit revient fréquemment : huit emballages de riz sont cuits dans des bambous et partagés, quatre morceaux de viande sont mangés et quatre autres amenés à la maison du malade. Le cochon doit enfin tourner un total de huit fois autour du *lewig* avant d'être transpercé par la lance. Le chiffre huit est également utilisé dans les offrandes destinées aux esprits des lieux et auxquels il faut offrir un collier de huit morceaux. Dans les rapports sociaux, on ne peut marier un cousin qu'au-delà du huitième degré, et un homme peut avoir jusqu'à huit femmes au maximum. Bagil Ayao (un aîné et leader de Kbuah) rapporte que la lignée des hommes a commencé avec le huitième enfant de Noé (Laugrand & Laugrand 2021b). Le chiffre huit semble ainsi posséder une symbolique de socialité forte, voire parfaite, et est utilisé pour vaincre le *busaw* et sa maladie.

Cochons et *mloos* sont des médiateurs entre les mondes et les corps. Eux seuls peuvent empêcher la mort imminente d'un malade victime d'un *imòl busaw*, et du désordre social qui s'ensuivrait : celui de la vengeance et de la dette de sang (*sbanii*). La mort ou la maladie est toujours susceptible d'être associée à un empoisonnement. Comme ces attaques sont secrètes (on ne connaît jamais l'agresseur), la famille affectée doit mener sa propre enquête si elle veut se venger. Dans le contexte rituel, le cochon prend la figure d'un bouc émissaire que l'on met à mort pour éviter celle d'un humain.

LE *BATBAT* DES IBALOY DE LOACAN

Totalisant plus de 150 000 personnes, les Ibaloy résident dans la province de Benguet, dans et autour de la ville de Baguio, dans des villages dispersés de la cordillère centrale de Luzon. La plupart vivent en montagne, ils ne pratiquent plus la chasse



FIG. 12. — Offrandes faites aux *kedaring* (esprits des morts). Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2019.

que de manière exceptionnelle mais ils vivent d'une agriculture en terrasse, travaillant la terre dans leurs jardins à flanc de montagne, et de l'exploitation de mines d'or artisanales. Les traditions rituelles sont cependant bien vivantes et les catholiques, en particulier, continuent de pratiquer les rites funéraires (Laugrand *et al.* 2020).

Le *batbat* n'est pas à proprement parler un rite occasionnel comme les deux précédents, mais une séquence récurrente dans des dizaines de rituels. Nous nous limiterons ici à en décrire un, observé dans le contexte des rites funéraires ou d'exhumation des restes humains.

Le rituel commence avec l'arrivée du cochon sur les lieux, ici la maison de la famille qui réalise le *batbat*. Les Ibaloy préfèrent les cochons qu'ils ont eux-mêmes élevés et nourris pour les mettre à mort, mais la demande est telle qu'ils doivent souvent s'en procurer ailleurs. Le matin-même (entre 4h et 5h), un homme de la famille achète les cochons nécessaires au marché de Baguio, la capitale de la Cordillère. Le cochon est transporté en jeepney, puis déposé au centre de la cour de la maison. Il est ligoté par les pattes avec une corde. Pendant ce temps, des offrandes (*am-am*) sont préparées pour être offertes aux *kedaring*, les esprits des morts² de la famille : vêtements, couvertures, monnaies, tabac, vin de riz, gin, bière et boissons gazeuses, ainsi que cinq jarres en terre cuite (Fig. 12). Chaque jarre représente une paire de *kabunian*, de divinités. Le *mambonong* (chamane) y place cinq feuilles de taro afin de récolter leur bénédiction. Puis, il récite le *pasang ni adibay* afin de prévenir la maladie des animaux domestiques comme le chien, le cochon, le poulet, le cheval et le buffle carabao (*Bubalus bubalis* (Linnaeus, 1758)). Tous ces animaux partagent le quotidien des Ibaloy et sont consommés lors des rituels, à la demande des *kedaring* et du *tinnongaw*, l'esprit de la terre.

Les membres de la famille dansent ensuite le *tayaw* à tour de rôle autour d'un seul et unique cochon. Ils utilisent des *solibaw* (tambours), des *kalsa* (gongs) et des *tiktik* (deux

2. Les notions d'«âme» (*soul*) et d'«esprit» (*spirit*) sont ainsi traduites et utilisées par les Ibaloy. Ils distinguent la *karashowa* (l'âme) d'un *kedaring* (l'esprit d'un défunt). Les vivants, mais aussi les animaux, les draps et couvertures, les vêtements, l'argent et la nourriture, possèdent des *karashowa* qui peuvent être acheminées jusqu'aux morts lors des offrandes faites à leur intention. Les morts, en tant qu'anciens vivants, ne possèdent plus de *karashowa* mais un esprit appelé *kedaring*.



FIG. 13. — Lolo Salcedo, un aîné ibaloy, mettant à mort un cochon en utilisant la technique du *owik* (pieu fabriqué à partir d'une branche de goyavier). Crédit photo : Antoine Laugrand, 2019.

morceaux de métal). Deux membres de la famille dansent, pendant que les participants chantent le *owag*: «ohohoh wy... adibay... wooh, wooh». Le propriétaire de la maison et une femme qui a contribué financièrement au rituel dansent l'un derrière l'autre au son des gongs, formant un cercle. Chaque humain représente un *kedaring* de la famille qu'il «porte» sur ses épaules. Les hommes portent deux couvertures autour des épaules, tandis que les femmes s'enroulent dans un tissu. Tous les participants imitent un aigle qui vole et plane. 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 le vin de riz et le gin qu'on leur offre pour accepter les dons qu'ils reçoivent des *kedaring* et des *kabunian*, pendant que le *mambonong* récite un *bonong*, des paroles proférées pour s'adresser aux non-humains.

Le père de famille tient une corde reliée au cochon, en plus d'une pièce en argent, pendant que le *mambonong* récite le *pasang ni bishas shi naykayang*, des paroles adressées aux divinités afin que les membres de la famille ne tombent pas malades. À d'autres occasions, la corde à laquelle est attaché le cochon est reliée à un poteau à l'intérieur de la maison, établissant là une connexion entre la famille qui fait le rituel (la maison) et les ancêtres (le cochon qui leur est offert).

Un homme tient le cochon pendant que le *mambonong* récite un *bonong*, informant les *kedaring* de la conduite du rituel en leur intention et leur demandant d'offrir à la famille de la chance et des bénédictions pour mener le rituel à bien. Cette formule est chantée, le *mambonong* récite les noms des *mambonong* décédés les plus puissants.

Le cochon du *batbat* est tué avec le *owik*, un pieu fabriqué à partir d'une branche de goyavier (Fig. 13). La mise à mort de l'animal se fait de la même manière que dans tous les autres rituels des Ibaloy impliquant des suidés. Le cochon est placé sur le sol, la tête vers l'est. Il est immobilisé par une ou deux personnes tandis qu'une troisième lui enfonce le *owik* sur son flanc gauche jusqu'à ce que mort s'en suive. Un homme ouvre un pan de la chair du cochon – sans faire couler le sang – au



FIG. 14. — Eddy Bulcio, un Ibaloy expérimenté, s'occupe de la découpe du cochon. Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2019.

niveau du cœur avec un *bolo*, une machette aux nombreux usages. Il enfonce le *owik* dans la plaie en évitant d'abord le cœur, ce qui a pour effet de retarder 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. Le sang doit couler abondamment, il représente la bénédiction qu'offrent les *kedaring*, les esprits des morts, aux vivants. Tout éclaboussement est considéré comme un don de chance. Puis le *mambonong* place le *owik* maculé de sang près des offrandes pour montrer aux *kedaring* que le cochon a été tué à leur intention.

Le sang du cochon sert à véhiculer la bénédiction et il ne doit pas couler sur le sol ni entrer en contact avec les chiens, d'où l'usage du *sap-sap*, ce tapis fait d'une graminée géante (*Miscanthus sinensis* Andersson, 1856). Les Ibaloy indiquent qu'autrement, ce serait les chiens qui emporteraient la bénédiction des défunts. Une fois le cochon tué, une femme récolte son sang qui matérialise la bénédiction offerte par les *kedaring* à sa famille.

La queue du cochon est coupée et donnée aux enfants pour qu'ils jouent avec. Le cochon est passé à la torche à propane afin de griller sa peau et d'éliminer ses poils. Une bûche est utilisée pour gratter et enlever les poils une fois que des bulles de brûlure sont apparues sur la peau. Puis, le cochon est lavé à l'eau.

La dépouille du cochon est installée sur le tapis de plantes *sap-sap* qui recouvre le sang, et son découpage peut alors commencer. Cette tâche incombe à deux hommes aguerris qui suivent une série de coupes précises pour ouvrir le cochon, récolter son sang et extirper ses organes dans le bon ordre (Fig. 14). Le foie (sur lequel est attachée la vésicule biliaire) est retiré en premier. Le *mambonong* et les aînés examinent ces entrailles. Le *mambonong* compte les parties du foie pour voir s'il est complet. Il recherche des *padto*, des prédictions, afin de savoir si le rituel va réussir et porter ses fruits. S'il manque un morceau au foie ou si la vésicule biliaire est couverte (*ek'keb*),



FIG. 15. — Un jeune homme place le *owik* (pieu en goyavier ayant servi à la mise à mort), maculé de sang et sur lequel est suspendu la vésicule biliaire du cochon, sous le toit de la cuisine. Crédit photo : Frédéric Laugrand, 2019.

c'est un mauvais présage. Dans ce cas, la famille devra tuer un nouveau cochon 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 la famille recevra chance et bénédiction dans le futur. La vésicule biliaire est ensuite retirée du foie et placée au bout du pieu *owik* ayant servi à la mise à mort. Le tout sera finalement suspendu en-dessous du toit de la maison du père, afin de montrer aux *kedaring* que la famille a complété l'intégralité des séquences du rituel et répondu à leurs requêtes (Fig. 15).

Si le foie présente une partie supplémentaire, c'est un signe de chance. La famille ôte cette partie et doit la garder dans sa maison pour accepter le don.

Les autres organes du cochon sont détachés tels quels et les parties de viande (côtes, cuisses, dos, jarrets, etc.) réduits en plus petits morceaux (avec les os), puis mis à cuire dans une grande marmite. Le foie et quelques morceaux finissent sur le grill pour être consommés au début du repas (*demshang*). Vidés et nettoyés plusieurs fois à l'eau, puis remplis du sang de cochon précédemment récolté dans un chaudron, les intestins servent à faire des saucisses. Ils sont placés dans un sac plastique pour ne pas être trop cuits, puis mis dans l'eau bouillante de la marmite. La viande est cuite avec un peu d'eau et du sel. Rien n'est gaspillé, tout le cochon est consommé.

Les membres de la famille boivent le vin de riz qu'ils partagent avec les *kedaring*, qui eux boivent la *karashowa* (l'âme) de la substance. Les cigarettes offertes peuvent être fumées; la fumée est également partagée avec les *kedaring*.

Une fois la viande cuite, elle est coupée (toujours avec les os) en plus petits morceaux. La cervelle est émincée puis mélangée avec du piment fort et du citron vert. Quelques morceaux de la viande cuite, de la cervelle et du foie sont placés devant les offrandes.

Les membres de la famille goûtent ce *demshang* (amuse-gueule). Ils boivent encore du vin de riz, du gin, de la bière et des boissons gazeuses; ils partagent ces substances avec les *kedaring* qui, eux, se nourrissent de la *karashowa* de ces

aliments, et de la *dowag*, la vapeur de la viande qui émane lors de la cuisson. Le *mambonong* récite un *bonong*, s'adressant aux *kedaring* qu'il invite au repas, leur indiquant que s'il manque quelque chose ils peuvent toujours utiliser l'argent offert pour compléter eux-mêmes. Une fois que la viande est cuite, certains morceaux sont apportés avec six assiettes de riz et trois bols de soupes. Les membres de la famille du défunt mangent les premiers, accroupis sur le sol, en compagnie des *kedaring*.

Tous les autres participants au rituel peuvent ensuite manger à leur tour. Une chaîne de distribution des assiettes (riz avec viande et saucisse) est mise en place pour délivrer la nourriture à tout le monde (souvent plus d'une centaine de personnes). Les restes (*watwat*) seront emportés plus tard par les invités dans leurs maisons. Grâce à cette viande, ces derniers reçoivent les bénédictions des morts. Les aînés précisent que ceux et celles qui consommeraient cette viande sans avoir participé au rituel n'en retireront, en revanche, aucun bénéfice.

Le cochon est tué et consommé, dit-on, à la demande des *kedaring* et du *tinmongaw*, l'esprit de la terre. La patte avant droite est grillée et tenue avec le foie dans la main du père, pendant que le *mambonong* récite le *karontogan*, afin de se protéger contre les esprits des arbres et de la montagne, et pour obtenir de bonnes récoltes. Suivent d'autres prières pour se protéger de la maladie contre des esprits particuliers. Les membres de la famille sont alors tous réunis en cercle à l'intérieur de la maison familiale.

Le rituel du *batbat* se clôt avec le placement du *owik*, le pieu aiguisé ayant servi à la mise à mort du cochon, en dessous du 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. La vésicule biliaire du cochon est accrochée au *owik* maculé de sang.

La dimension sonore est de nouveau ici 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 des phénomènes de possession (*shepo*), mais les vivants ont besoin du cochon et de ses cris pour communiquer avec eux. Les cris du cochon leur permettent de convoquer les *kedaring*, les esprits des défunts. Les esprits et les divinités n'entendent pas la parole des humains, et le cochon joue ainsi le rôle de médiateur. Le foie des cochons joue ensuite un rôle décisif, permettant aux vivants de savoir si les *kedaring* sont satisfaits ou non du nombre d'offrandes et de leur qualité. Des substances s'avèrent très importantes. Le sang du cochon sert à marquer les participants qui ont accompli le rituel, afin que les *kedaring* les reconnaissent, leur octroient bénédiction et protection, et leur accordent la chance. Le sang agit donc comme le marqueur d'une connexion établie avec succès entre les morts et les vivants. Si les Ibaloy sont chrétiens et vont volontiers à la messe, s'ils réalisent leurs mariages à l'église, ils continuent à suivre leurs traditions et à pratiquer leurs rituels funéraires. Les *kabunian*, que les Ibaloy considèrent comme leurs divinités, n'ont pas davantage été christianisés. Le Dieu chrétien s'est ajouté à leur cosmologie qui a conservé sa logique et sa structure. Les Ibaloy substituent le nom du paradis au lieu *post mortem* de leurs ancêtres, mais n'utilisent pas le

concept de l'enfer. Les ancêtres *kedaring* ont conservé leur importance auprès des vivants et ces derniers ne sauraient ignorer leurs demandes.

La viande du cochon est mangée intégralement par les vivants, tandis que la vapeur (*dowag*) qui s'échappe lors de sa cuisson est consommée par les *kedaring*. Les Ibaloy dépensent des sommes importantes pour l'achat de cochons, indispensables à leurs rituels.

Le corps et les substances (en particulier le sang, le foie et la vésiculaire biliaire) du cochon sont utilisés pour échanger avec les *kedaring*, mais dire que les cochons constituent des extensions de la personne ou des entités faisant émerger la catégorie de personne – comme c'est le cas chez les populations voisines Ifugao (Remme 2014) – ne nous apparaît pas une bonne piste d'analyse. Cochons, humains, *kabunian* et *kedaring* sont ici dans une relation d'interdépendance. Dans les rituels, le cochon fait plutôt office de médiateur. À cet égard, d'autres animaux sont parfois utilisés, qu'il s'agisse de poulets ou de chiens et plus rarement de chevaux et de buffles (carabaos). Mais le cochon demeure l'animal rituel idéal, il est parfois mis à mort et consommé même si d'autres animaux sont mis à mort. À la question posée aux aînés : « Pourquoi utiliser ces animaux dans les rituels ? », les Ibaloy répondent que ces bêtes sont 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 *watwat* à tous les participants qui repartent chez eux avec une partie de la viande.

Dans le contexte du *batbat*, les *kedaring* veulent obtenir les *karashowa* des cochons, espérant pouvoir en faire l'élevage dans leur vie post-mortem.

Chez les Ibaloy, le choix d'un cochon rituel demeure une opération complexe. Lolo Edward, un *mambonong*, explique :

« 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. » (Laugrand *et al.* 2019: 117)

(Lorsqu'il s'agit de fêtes, comme un anniversaire, on peut acheter n'importe quel cochon. Mais quand il s'agit de rituels, nous devons choisir les bons porcs. Nous devons vérifier si le pied du cochon a du *likid* et du *dobo*. Si on dit *likid*, un pied du cochon est blanc et les autres sont noirs. Si c'est le *dobo*, il y a deux pieds blancs et deux pieds noirs. En outre, nous avons aussi le *pisi*, lorsque la couleur du pied d'un côté [soit le pied avant, soit le

pied arrière] est blanche, et la couleur noire est de l'autre côté. Nous pouvons utiliser le cochon qui est *pisi* parce que la couleur est *bana-bana*, ce qui signifie qu'il s'agit d'une paire. Si l'on utilise un cochon de couleur *dabang* [deux couleurs], comme le *bowet* [une sorte d'oiseau], on applique les *ngilin*, les tabous.)

ANALYSE COMPARATIVE

Ces trois rituels s'inscrivent dans des dynamiques fort différentes. Chez les Alangan et les Blaan le *pansula* et le *datah sdè* constituent des rituels occasionnels, pour reprendre une catégorie de Luc de Heusch (1971). Ils sont mis en œuvre pour parer à des événements imprévisibles qui font soudainement irruption dans la communauté, comme la venue d'étrangers ou la maladie. Le *batbat* apparaît plutôt comme un rite cyclique. Sa pratique s'impose lors des funérailles ou des exhumations, à chaque fois qu'il faut solliciter l'appui des ancêtres. La fonction des trois rituels varie aussi. Tandis que le *pansula* vise à obtenir l'avis favorable des divinités et des ancêtres, le *datah sdè* a pour finalité de guérir une personne qui a épuisé tous les recours en faisant passer le mal du corps du malade à celui d'un cochon, tout en trompant les esprits malveillants en cause. Le *batbat*, lui, s'apparente davantage à une opération de communication, de renouvellement d'échange des humains avec les défunts et les divinités, et d'obtention de chance. Le *pansula* et le *batbat*, qui possèdent tous deux un aspect divinatoire, peuvent être répétés avec d'autres cochons, mais le *datah sdè* ne peut être réalisé qu'une seule fois pour un souffrant (Tableau 1).

Sur le plan des participants, les groupes varient également. Dans le cas du *datah sdè* des Blaan, une famille restreinte et ses voisins immédiats sont convoqués. Ils miment ensemble le combat contre la maladie. Dans le *pansula*, c'est un groupe élargi puisque c'est l'ensemble du groupe, du village, donc plusieurs familles, qui attend les résultats de la divination et le renouvellement de l'alliance communautaire. Il en va de même dans le *batbat*, où toute la communauté – y compris des invités externes – sont attendus, chaque décès offrant l'occasion de célébrer à la fois le mort et tous les morts, via l'institution de l'*opo* notamment³.

Dans les trois rituels, le cochon est disposé selon des paramètres précis et une série de jeux d'échelles et d'analogies s'observe. Dans le *pansula*, le cochon est placé sur le sol sur son flanc gauche. Son corps est associé à une miniature de l'île de Mindoro et c'est sur l'échine de la bête que prend place la divination, chaque lieu étant représenté par un pli ou une aspérité du péritoine déplié et sur lequel la rate représente le centre et la frontière entre les versants oriental et occidental de l'île. Les participants anticipent ainsi ce qui se produira sur leur territoire en analysant la dépouille du cochon. Dans le *datah sdè*, le cochon est orienté vers le soleil levant pour sa mise à mort et la partie affectée par la maladie est jetée au

Tableau 1. — Tableau regroupant les mises en relation par le cochon, en termes de : +, marqué; ++, très marqué; -, moins marqué; --, pas du tout marqué.

Type de mise en relation par le cochon	Pansula (Alagan)	Datah Sdè (Blaan)	Batbat (Ibaloy)
Divination	++	-	+
Mise en relation avec des ancêtres	+	--	++
Mise en relation avec des divinités	++	--	+
Mise en relation avec des esprits malveillants	--	++	-
Ruse avec des non-humains	--	++	--
Coopération avec des non-humains	++	--	++
Coopération entre humains	++	+	++
Présence d'offrandes	+	--	++
Obtention de chance	--	--	++
Rapport au tout/parties	++	++	++

soleil couchant afin de tromper le *busaw*, donc Est/Ouest. C'est la maison et l'enclos à cochon qui sont miniaturisés, représentant un habitat humain. Au moment de la recherche des *lawà*, ces « toiles d'araignées » qui permettent de localiser la maladie, les analogies se situent entre le corps du cochon et celui de la personne malade. Dans le *batbat*, ce jeu d'échelles et d'analogies diffère et se lit plutôt dans un jeu de relations : le cochon associé au mort célébré ce jour-là offre un accès à tous les morts de la communauté. Les Ibaloy présumant que la vapeur des viandes, la *dowag*, alimentera aussi tous les esprits défunts (*kedaring*). Enfin, les humains mobilisent l'ensemble des morts lors de la danse *tayaw* dans laquelle ils portent littéralement les morts sur leurs épaules et boivent à la fois vin de riz et gin. Le cochon, lui, doit être placé la tête face au soleil levant et sur son flanc droit.

La mise à mort du cochon est orchestrée de façon précise. Elle ne doit être ni trop rapide, ni trop lente, et mobilise des techniques différentes mais apparentées : la saignée se fait à la gorge avec la machette (*gulok*) dans le cas du *pansula*, avec une lance (*agas*) dans le cas du *datah sdè*, et avec un pieu (*owik*) au cœur dans le cas du *batbat*. Dans la lecture des signes, les trois rituels requièrent des spécialistes capables d'interagir avec les invisibles, que ce soit les *marayaw* chez les Alangan, les *mloos* et *mulung* chez les Blaan, ou les *mambonong* chez les Ibaloy. Hommes ou femmes, ils savent réciter des *bonong*, lire les signes, imiter et représenter les non-humains, organiser les rituels. Ils sont parfois assistés par d'autres aînés qui ont de l'expérience. Chez les Ibaloy, n'importe quel membre de la communauté est cependant habilité à intervenir s'il connaît la technique.

Le sang apparaît comme une substance essentielle dans ces opérations. Dans le *pansula*, il doit jaillir sur la terre et l'imbiber, cru et non consommé par les participants qui l'offrent aux ancêtres. Dans le *datah sdè*, il sert d'abord, cru, de marqueur pour identifier le malade, la maison miniature et les participants guéris, et valider ainsi la réussite du rituel une fois que l'esprit *busaw* est passé dans le cochon. Mais une partie du sang est consommée avec le sang de poule et cuit avec la viande pour immuniser les humains et les prémunir des récurrences de la maladie. Dans le *batbat*, le sang sert surtout

3. L'*opo* consiste, au moment des funérailles *aremag*, en un montant d'argent que chaque personne doit offrir à ses propres parents s'ils sont décédés, par l'entremise du nouveau mort qui apportera la somme dans les lieux *post mortem* (Laugrand et al., à paraître).

de marqueur, il permet aux esprits des morts de reconnaître ceux et celles qui ont réalisé le rituel. Le sang jailli est recueilli cru et jeté dans le feu – cuit, il représente la chance octroyée aux humains par les *kedaring*. À l'inverse du *pansula*, le sang ne doit surtout pas contaminer le sol et être touché par les chiens, afin qu'ils ne profitent pas de la chance à la place des humains. De même, chez les Alangan, une partie du sang est consommée cuite par tous les participants, qui partagent un moment de commensalité avec les ancêtres.

L'utilisation des organes du cochon varie. Dans le *pansula*, les Alangan utilisent le foie, la rate et le péritoine, tandis que dans le *batbat*, c'est le foie et la vésicule biliaire qui font l'objet de la divination. Le cas du *datah sdè* est plus complexe car la partie qui est rejetée varie à chaque opération, selon la maladie de la personne. Cette partie est exclue du repas et jetée. Dans les deux autres rituels, toute la viande, le gras et les os sont utilisés et consommés. Chez les Ibaloy, tous les participants rentrent chez eux avec du *watwat* (des quartiers de cochons non consommés pendant le rituel) qui symbolise une partie de la chance octroyée par les ancêtres. Chez les Blaan, le malade reçoit quatre parts, soit la moitié de la viande, qu'il devra consommer dans les jours à venir, probablement pour vaincre l'affaiblissement physique causé par la maladie.

Un dernier élément, mais probablement le plus important, ressort des trois rituels : ce sont les cris du cochon. Les humains font couiner le suidé. Le chien, la poule, le canard, le carabao et le cheval, lorsqu'ils sont utilisés, sont tout simplement assommés d'un coup de bâton puis égorgés. S'ils sont utilisés occasionnellement, ils ne remplacent pas le cochon qui est toujours mis à mort avec des techniques destinées à le faire crier. Ces sons permettent de communiquer avec les divinités, les ancêtres et les esprits pour solliciter leur aide et leur pouvoir, ou affronter le danger et la maladie. Et précisément, les trois groupes soulignent que seuls ces sons sont audibles par ces entités. Les cris lors de la mise à mort consistent en un appel pour demander l'assistance des ancêtres et d'Amang Sa Ugbo dans le *pansula*, et celle des morts *kedaring* dans le *batbat*, ou en une dissuasion des esprits *busaw* dans le cas du *datah sdè*. Sans ces cris de cochons, les humains demeurent impuissants et ne peuvent être connectés aux invisibles.

CONCLUSION

Un Field of Anthropological Study (FAS) est défini par la mise en rapport de sociétés aux langues et pratiques différentes, ce qui est bien le cas avec les Alangan de Mindoro, les Blaan de Mindanao et les Ibaloy de la cordillère centrale de Luzon. Des variations culturelles sont bien observables et pourtant reliées entre elles par un même animal et une série de transformations. L'approche du FAS présume justement que c'est en dégagant la diversité de ces cultures au sein d'un FAS donné, tout en tenant compte des particularités locales, que l'on peut identifier une structure liée au FAS.

Un élément central se dégage, et il est ici tout à fait cohérent avec l'une des caractéristiques que Platenkamp (1991) attribue aux Austronésiens, à savoir que ces trois rituels mettent en scène

un tout et ses parties. Le tout est le cochon tué et consommé collectivement. Le rituel du *batbat* le montre de façon explicite avec le partage des viandes du cochon dont tout est consommé, à l'exception de la queue distribuée aux enfants et de la bile mise de côté avec le *owik*. Chaque personne (ou chaque famille selon la quantité de viande disponible) rentre chez elle avec des restes, attestant de sa participation au rituel. Sans cela, le rituel demeurerait incomplet, soulignent les Ibaloy. Cette notion de tout est présente dans les deux autres rituels par l'intermédiaire du cochon. Chez les Alangan, point de restes, mais la distribution des viandes suivant la divination collective s'opère sous l'œil des aînés et des leaders. Chacune des familles ayant participé au rituel reçoit ainsi sa part dans la marmite que son représentant apporte. Chez les Blaan, le rituel du *datah sdè* est aussi l'affaire d'une famille et de ses voisins, avec en sus et comme image de ce tout, la construction d'une maison et d'un enclos miniatures.

Le tout est aussi visible comme l'ensemble cosmologique mobilisé dans chaque rituel, par les relations humains/non-humains réactivées ou perpétuées, lorsque les vivants interrogent leurs ancêtres et leurs divinités sur le futur, sollicitant leur bénédiction, renouant des échanges, immunisant le collectif, et prévenant la mort par un cochon qui, par sa mise à mort, son cri, son sang et ses signes, affecte l'ensemble de la communauté des vivants.

En dépit des variantes observables et des écarts différentiels, des éléments récurrents émergent de ces pratiques qui impliquent toutes l'usage de cochons, omniprésents dans les familles et les villages. Se pose ici, de nouveau, la question de la substitution. Les cris, le sang et les chairs du cochon sont utilisés, mais la dimension sacrificielle ne prédomine pas, elle est subordonnée à la mise en relation. Dans le *datah sdè*, l'agent pathogène passe bien d'un corps à l'autre, comme s'il y avait équivalence des chairs. L'analogie entre les anomalies perceptibles dans les entrailles du cochon et l'état de l'intériorité de l'humain renforce ce parallélisme. Dans le *batbat* des Ibaloy, le cochon rituel a idéalement été élevé par la famille qui organise le rituel. L'interdit qui s'impose à un père de consommer le cochon offert à ses descendants suggère la plausibilité d'un cochon substitut. Mais le cochon des Alangan pose plus de difficulté au maintien d'une telle interprétation. L'argument sacrificiel de Gibson (1986) à propos des Buhid voisins ne s'applique pas. À partir d'autres matériaux chez les Ifugao, groupe voisin des Ibaloy, Jon Remme (2014) a suivi ce thème du cochon comme étant une « extension du corps humain ». Avec les Ibaloy, la dimension sacrificielle reste toutefois secondaire. Les trois rituels semblent s'éclairer davantage sous l'angle de la communication et des échanges qui régissent les relations entre les humains, les défunts et les esprits. Par l'action rituelle, l'animal joue le rôle de médiateur entre ces entités. Dans le *batbat*, les humains troquent ainsi la vapeur de cuisson des aliments, la *dowag*, contre la santé, le bonheur et la prospérité. Dans le cas du *datah sdè*, il s'agit de tromper le *busaw* et les esprits en leur présentant un leurre. Quant au *pansula* et au *batbat*, ils visent à renouveler l'alliance avec les ancêtres et à obtenir d'eux des réponses. De ce point de vue, le *pansula* évoque le rituel blaan du *sadyandi* au cours duquel deux clans ennemis échangent leur sang pour sceller une

nouvelle alliance. Le cochon apparaît donc surtout comme un « connecteur » qui, lorsqu'il est mis à mort, lorsqu'il crie, lorsqu'il est découpé, lorsqu'il offre ses entrailles à lire et lorsqu'il est consommé, relie les vivants aux morts, les humains aux non-humains, la maladie à la santé, le questionnement à l'anticipation, la mort à l'échange, le renouvellement des échanges à la solidarité du groupe.

Comparer l'usage du sang, des signes et des sons que les cochons donnent à observer à travers le rituel, se révèle une piste pour la comparaison de ces trois rituels relatifs à des collectifs bien différents. En examinant les travaux sur le cochon dans les régions voisines aux Philippines, il est remarquable de constater qu'il est un animal de prédilection dans de nombreux rituels mettant en rapport des humains et des non-humains. A Taiwan par exemple, le cochon est utilisé dans les échanges monétaires (Lin 2011; Yeh 2013), ce qui rappelle bien le cas des Ibaloy et de la tradition de l'*opo* (Laugrand *et al.*, à paraître). Chez les Truku, il est également un médiateur pour s'adresser aux ancêtres (Simon 2015).

Les matériaux d'Indonésie et de Papouasie-Nouvelle-Guinée montrent que les cochons permettent les échanges cérémoniels, les mariages, ils fabriquent de la parenté et de l'ancestralité (Meggitt 1974; Rubel & Rosman 1978; Iteanu 1983; Rappaport 1984; Geinaert-Martin 1992; Forth 2016: 93), des chefs (Sillitoe 2001). Les cochons peuvent se penser dans une continuité avec les humains (Goodale 1985; Gibson 1986), ils font office de monnaie (Lemonnier 1993), mais restent des proies (Simon 2013). Ils sont des acteurs à part entière et notamment de vrais jardiniers au service des humains (Dweyer 1990; Hide 2003). Notre contribution indique qu'ils servent aussi, comme en Mésopotamie (Abrahami 2006), à des fins divinatoires, mais surtout que leurs cris et leur sang sont marqués dans les pratiques.

Ouvrir un FAS sur les rituels impliquant des cochons au-delà des Philippines permettrait d'observer d'autres variantes et d'identifier peut-être des groupes de transformations susceptibles d'éclairer ces sociétés les unes par rapport aux autres. Comme l'a montré C. Lévi-Strauss en Amérique dans ses *Mythologiques*, les sociétés, leurs mythes et leurs animaux se « parlent » par des mécanismes d'inversion et de contraste (Lévi-Strauss 1971). Dans ce cadre, le cochon nous paraît moins une victime sacrificielle qu'un médiateur privilégié susceptible de relier différents acteurs humains et non humains au sein d'un collectif donné.

Remerciements

Nous remercions le Fonds national de la Recherche scientifique de nous avoir attribué une subvention FNRS (Mandat Ulysse n° F. 6002.17) ainsi qu'une bourse FRESH pour le financement des recherches doctorales de Antoine Laugrand. Nous exprimons notre gratitude à l'université catholique de Louvain (UCLouvain) pour son appui dans le cadre du projet ARC Talos dirigé par Jan Driessen. Nous remercions chaleureusement les aînés de Siapo, Little Baguio et Loacan pour leur participation aux ateliers, ainsi que les évaluateurs anonymes dont les remarques ont permis de bonifier ce texte.

RÉFÉRENCES

- ABRAHAMI P. 2006. — Le cochon dans les collections d'oracles de la Mésopotamie, in LION B. & MICHEL C. (éds), *De la domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*. De Boccard, Paris: 267-282.
- ADELAAR A. & HIMMELMANN N. (éds) 2005. — *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*. Routledge, Londres, New York, 864 p.
- DWEYER P. 1990. — *The Pigs that Ate the Garden: A Human Ecology from Papua New Guinea*. The University of Michigan Press, Ann Harbor, 267 p.
- FORTH G. 2016. — *Why the Porcupine is Not a Bird: Explorations in the Folk Zoology of an Eastern Indonesian People*. University of Toronto Press (coll. Anthropological Horizons), Toronto, 400 p.
- GEINAERT-MARTIN D. 1992. — *The Woven Land of Laboya. Socio-cosmic Ideas and Values in West Sumba, Eastern Indonesia*. The Centre for Non-Western Studies, Leiden University, 476 p.
- GIBSON T. 1986. — *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro*. Athlone Press, Londres, Douvres, 276 p.
- GOODALE J. 1985. — Pig's teeth and skull cycles: both sides of the face of humanity. *American Ethnologist* 12 (2): 226-244. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.2.02a00030>
- HAMAYON R. 1990. — *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'ethnologie, Nanterre, 880 p.
- HEUSCH L. (DE) 1971. — *Pourquoi l'épouser?* Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), Paris, 336 p.
- HIDE R. 2003. — *Pig Husbandry in New Guinea. A Literature Review and Bibliography*. Australian Centre for International Agricultural Research, Canberra, 307 p. <https://doi.org/10.22004/ag.econ.114082>
- HOWELL S. 1996. — Introduction, in HOWELL S. (éd.), *For the Sake of Our Future, Sacrificing in Eastern Indonesia*. CNWS, Leiden: 1-26.
- ITEANU A. 1983. — *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*. Éditions de la MSH (coll. Atelier d'anthropologie sociale), Paris; Cambridge University Press, Cambridge, 335 p.
- JOSSELIN DE JONG J. P. B. (DE) 1935. — *De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld*. Ginsberg, Leyden, 24 p.
- JOSSELIN DE JONG J. P. B. (DE) 1977a. — The Malay archipelago as a field of ethnological study, in JOSSELIN DE JONG P. E. (DE) (éd.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. Martinus Nijhoff, La Haie: 164-182.
- JOSSELIN DE JONG P. E. (DE) (éd.) 1977b. — *Structural Anthropology in the Netherlands*. Martinus Nijhoff, La Haie, 399 p.
- JOSSELIN DE JONG P. E. (DE) 1983. — Un champ d'étude ethnologique en transformation, in MENGET P. (éd.), *L'anthropologie: points d'histoire*. *L'Ethnographie* 79 (90-91): 75-86.
- LAUGRAND A. & LAUGRAND F. (éds) 2021a — *Blaan Cosmology. Owners, Animals and Places in Malbulen (Mindanao, Philippines)*. Vol. 7. Presses universitaires de Louvain (coll. Verbatim), Louvain-la-Neuve, 230 p.
- LAUGRAND A. & LAUGRAND F. (éds) 2021b — *Narratives of the Past in Malbulen. Blaan Perspectives (Mindanao, Philippines)*. Vol. 10. Presses Universitaires de Louvain (coll. Verbatim), Louvain-la-Neuve, 166 p.
- LAUGRAND F. 2015. — « Faire crier le cochon » : divination et christianisation d'un rituel chez les Alangans de Mindoro (Philippines), in LAUGRAND F., CROS M. & BONDAZ J. (éds), *Liaisons animales : question d'affects*. *Anthropologie et Sociétés* 39 (1-2): 201-227. <https://doi.org/10.7202/1030846ar>
- LAUGRAND F. 2019. — L'écriture protéiforme des ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs et les vertus de « faire comme si », in CHARLIER B., GRARD C., LAUGRAND F., LAURENT P.-J. & SIMON S. (éds), *Écritures anthropologiques*. Collectif du Laboratoire d'anthropologie prospective, Academia-Bruylant (coll. Investigations d'anthropologie prospective; 20), Louvain-la-Neuve: 269-284.

- LAUGRAND F., TREMBLAY G. & LAUGRAND A. (éds). 2013. — *Diya, « la terre qu'on nous a confiée ». Les Mangyans alangans de Siapo (Philippines) au contact des sœurs MIC*. CIÉRA, Québec, 300 p.
- LAUGRAND F., LAUGRAND A., MAGAPIN G. & TAMANG J. (éds). 2019. — *Connecting Life and Death: Rituals, Prohibitions and Spirits. Ibaloy Perspectives (Itogon, Philippines)*. Vol 2. Presses universitaires de Louvain (coll. Verbatim), Louvain-la-Neuve, 174 p.
- LAUGRAND F., LAUGRAND A., MAGAPIN G. & TAMANG J. 2020. — Exchanges with the dead: exhuming human remains among the Ibaloy of Upper Loacan (Philippines). *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 176 (4): 475-503. <https://doi.org/10.1163/22134379-bja10017>
- LAUGRAND F., LAUGRAND A., MAGAPIN G. & TAMANG J. (à paraître). — 'Pig is money'. Ibaloy Death Rituals in Upper Loacan (Philippines). *Philippine Studies*.
- LEMONNIER P. 1993. — Le porc comme substitut de vie: formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée. *Social Anthropology* 1 (1A): 33-55. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.1992.tb00239.x>
- LÉVI-STRAUSS C. 1971. — *L'homme nu. Les mythologiques*. Vol. 4. Plon, Paris, 687 p.
- LIN C.-H. 2011. — The circulation of labour and money: symbolic meanings of monetary kinship practices in contemporary Truku society, Taiwan, in SIMON S. (éd.), Capitalism and indigenous peoples. *New Proposals* 5 (1): 27-44.
- MEGGITT M. J. 1974. — "Pigs are our hearts!". The Te exchange cycle among the Mae Enga of New Guinea. *Oceania* 44 (3): 165-203. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1974.tb01800.x>
- PLATENKAMP J. D. M. 1991. — Het samenwerkingsverband CASA-ERASME en de relatie Parijs-Leiden, in VERMEULEN H. F. (éd.), *Recente ontwikkelingen in de Leidse antropologie*. Vakgroep Culturele Antropologie en Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen, ICA Publicaties, Leiden: 41-48.
- RAPPAPORT R. A. 1984. — *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Yale University Press, New York, 496 p.
- REMME J. H. Z. 2014. — *Pigs and Persons in the Philippines. Human-Animal Entanglements in Ifugao Rituals*. Lexington Books, New York, Toronto, Plymouth, 161 p. https://doi.org/10.1111/amet.12136_10
- RUBEL P. & ROSMAN A. 1978. — "Your Own Pigs You May Not Eat": *A Comparative Study of New Guinea Societies*. The University of Chicago Press, Chicago, 368 p.
- SILLITOE P. 2001. — Pig men and women, big men and women: gender and production in the New Guinea Highlands. *Ethnology* 40 (3): 171-192. <https://doi.org/10.2307/3773964>
- SIMON S. 2013. — Of boars and men: indigenous knowledge and co-management in Taiwan. *Human Organization* 72 (3): 220-229. <https://doi.org/10.17730/humo.72.3.xq24071269xl21j6>
- SIMON S. 2015. — Real people, real dogs, and pigs for the ancestors: the moral universe of "domestication" in indigenous Taiwan. *American Anthropologist* 117 (4): 693-709. <https://doi.org/10.1111/aman.12350>
- YEH S.-L. 2013. — Pig sacrifices, mobility and the ritual recreation of community among the Amis of Taiwan. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14 (1): 41-56. <https://doi.org/10.1080/14442213.2012.747557>

*Soumis le 7 septembre 2020;
accepté le 5 janvier 2021;
publié le 27 août 2021.*