

Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)

Gumnè di banwe

Corps et lieux chez les Blaan de Malbulen (Philippines)

Auteur : Antoine Laugrand
Promoteurs : Anne-Marie Vuilleminot et Cédric Byl
Lecteur : Lionel Simon
Année académique 2018-2019
Master en Anthropologie à finalité approfondie

Je déclare sur l'honneur que cette monographie a été écrite de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'elle n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'elle n'a jamais été publiée, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au **Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses** et savoir que le plagiat constitue une faute grave.

Résumé

Les Blaan de Malbulen sont arrivés dans les montagnes du sud-est de Mindanao au cours du XXI^e siècle, fuyant les autorités et les représailles de leur groupe d'origine où ils ont commis des crimes. Ils possèdent aujourd'hui un territoire ancestral sur lequel ils se sont établis et pratiquent l'agriculture. Aux prises avec des rebelles communistes en guerre avec le gouvernement et des politiciens qui s'accaparent leurs ressources, la légitimité des Blaan sur cet espace est loin d'être assurée. Se basant sur des données ethnographiques, historiques et cartographiques, cette monographie documente l'occupation et l'interaction des Blaan dans ces montagnes. Ces lieux sont possédés par des esprits *fun* maîtres de l'espace, des animaux et des petites bestioles. Les pratiques des Blaan se structurent par les interactions qu'ils ont avec ces non-humains : par les rituels d'offrandes, par la marche, par l'occupation et l'habitation, par l'échange, par l'observation et l'utilisation du corps humain comme un émetteur et réceptacle de sens. La cosmologie est pensée en analogie à la société humaine, et l'espace comme milieu d'interaction s'appréhende de la même façon que l'on traite son voisin. Les Blaan circulent dans ces montagnes comme des nomades, ils créent des alliances et entretiennent de bonnes relations avec les êtres qui les entourent. Lorsque le conflit est inévitable, la fuite vers d'autres lieux s'avère souvent la meilleure solution.

Mots-clés : Blaan; lieu; corps; nomade; cosmologie; cartographie; autochtones; Mindanao; Philippines

Transcription du blaán et sa prononciation en français

Voyelles		Voyelles avec accent		Consonnes	
<i>transcription</i>	<i>prononciation</i>	<i>transcription</i>	<i>prononciation</i>	<i>transcription</i>	<i>prononciation</i>
a	ao	à	ao (pause orale)	b	b
e	heu	é	é	d	d
i	i	è	haie (pause orale)	f	f ou p (variante locale)
o	ô (ex. eau)	ê	é (pause orale)	g	g
u	ou	ò	ô (pause orale)	h	hr
u	o (si précédé d'une consone ou d'un 'g')	ó	ó	k	k
y	ei	ù	ou (pause orale)	l	l
				l	el (si première lettre d'un mot)
Voyelle nasale				m	m
ng	hng (intonation nasale)			n	n
				p	p ou f (variante locale)
				s	s
				t	t

Tableau 1. Ce tableau s'inspire librement de la traduction en blaán koronadal du Nouveau Testament (1995) réalisé par une équipe de linguistes du Summer Institute of Linguistics et par le père Pierre Samson. J'ai adapté la transcription et la prononciation aux usages des Blaán de Malbulen.

Nun setu canadian	Il y avait un canadien
Ta magu mdarong Snalusol	Il marchait près de Snalusol
Nun dee dad betu	Il y avait beaucoup de cailloux
Too fye i gamban	Des cailloux très pointus
Ta glifet zenillas	Il avait oublié ses sandales
Magu là tmalumfa	Il marchait sans sandales
Nun setu tamduk i deg bli	Il avait très mal à ses pieds
Nun setu fubri i dmalul	Il souhaitait se faire masser
Book i dad bukay	Fous ils sont ces blancs
Gal bliwal i là gnamit i utak	Ils se promènent toujours sans réfléchir

* Extrait d'une chanson co-écrite par Lory Macatunao, Aeryn Tanting et Antoine Laugrand lors d'une marche de plusieurs jours. Sur l'air de la chanson paillarde « Sur le bord de la tamise, un Anglais se promenait... »

Avant-propos

Mes remerciements vont d'abord à l'équipe de la mission de Little Baguio (Malbulen), au père Samson, à Rose, à Wanan, à Ging-Ging, à Ailyn, à Esing, à Eucel, à Lory. Ces personnes m'ont aidé inconditionnellement à la réalisation de mes projets, et pour cela je leur adresse toute ma gratitude. Ils m'ont nourri et hébergé, ils m'ont « fait accompagner » (*fegin*)¹ et introduit dans de nombreux villages². Je remercie également tous les Blaan de Malbulen pour leur immense générosité à me partager leurs histoires de vie, leurs savoirs. Dans la mesure du possible, je me suis systématiquement présenté à eux comme un étudiant de leur culture, s'intéressant à leurs façons de faire, de vivre, explicitant mon intention de publier mes observations et mes enregistrements dans ce mémoire. Je tais ce qu'ils m'ont demandé de taire, et je raconte ce qu'ils m'ont demandé de raconter. Toutes les personnes

¹ Pour un lexique du blaan, voir annexe 1.

² Lors de mes premières aventures, j'ai toujours été accompagné par des jeunes blaan, surtout des filles, qui étaient mes véritables « gardes du corps ». À Malbulen, un homme qui « touche » à une femme publiquement risque les représailles de toute sa famille.

citées dans cette monographie m'ont donné leur accord pour que je publie leurs mots et leur nom. Toutes les photographies sont de l'auteur, sauf mention indiquant le contraire.

Je remercie ma promotrice pour le mémoire, Anne-Marie Vuillemenot, professeure en anthropologie à l'Université catholique de Louvain (UCL), ainsi que mon co-promoteur, Cédric Byl, doctorant en anthropologie et assistant à l'UCL. Par leurs cours, leurs séminaires, leurs idées, leurs commentaires et critiques de versions antérieures de ce travail, j'ai profité énormément et mes réflexions s'en sont continuellement nourries. Qu'ils soient ici remerciés pour l'abondante inspiration intellectuelle et l'accompagnement académique qu'ils m'ont offert.

Je souhaite remercier le LAAP, ses professeurs et ses chercheurs, qui ont tous contribué, de près ou de loin, à créer un espace de recherche et de réflexion particulièrement dynamique et pédagogique.

J'exprime toute ma gratitude au Fonds de recherche du Québec Société et Culture (FRQSC) pour m'avoir octroyé une bourse de maîtrise en recherche (2018-2019), ce qui m'a permis de suivre le Master à l'Université catholique de Louvain et de réaliser ma recherche aux Philippines.

Table des matières

Résumé	4
Transcription du blaam et sa prononciation en français	5
Avant-propos	6
Table des matières	7
Liste des illustrations et tableaux	12
Introduction	16
<u>0.1 Prendre la place que l'on me donne</u>	16
<u>0.2 Questions méthodologiques</u>	25

0.3 <u>Posture de l'anthropologue</u>	30
Utiliser son corps pour ressentir l'espace	30
Écouter et enregistrer les récits	32
Questions épistémologiques	35
0.4 <u>Corps de la monographie</u>	38
Chapitre 1. Occuper l'espace : diviser la terre et les humains	42
1.1 <u>Autochtonie et territoires ancestraux à Mindanao</u>	42
1.2 <u>Le territoire de Malbulen (Little Baguio)</u>	46
1.3 <u>Revue de la littérature sur les Blaan</u>	50
1.4 <u>Définitions théoriques : les postures du monde</u>	51
Récit de marche (re)découvrir mes sens	59
1.5 <u>Se répartir dans l'espace, créer des alliances</u>	63
Première marche : témoin de mariage	63
1.6 <u>Prendre possession d'un lieu : planter, construire, échanger</u>	67
Planter, cultiver	68
Habiter, construire	70
1.7 <u>Gérer les conflits</u>	73
Dettes, vols et meurtres	73
Résoudre les conflits : ceux qui prennent de l'espace	76
1.8 <u>Fabriquer des alliances, se protéger des ennemis</u>	78
Le rituel du <i>sadyandi</i> : allier ses ennemis	78
Combattre par les <i>imò</i>	80
Chapitre 2. Nommer l'espace : cartographier les lieux	84

<u>2.1 Cartographeur par le récit : prendre possession des lieux.....</u>	84
<u>2.2 Cartographeur par la langue : topographie et définitions spatiales.....</u>	96
<u>2.3 Cartographeur par la toponymie : nommer les lieux, instaurer les esprits.....</u>	98
Toponymes se référant aux animaux et aux petites bestioles.....	101
Toponymes se référant aux pierres.....	102
Toponymes se référant aux arbres.....	102
Toponymes se référant aux plantes.....	103
Toponymes se référant aux actions / gestes / rituels.....	103
Toponymes se référant aux prédictions.....	104
Toponymes se référant à une configuration topographique du terrain ou de l'espace.....	105
Toponymes se référant aux anthroponymes.....	105
Toponymes se référant aux esprits.....	105
Toponymes se référant au corps humain.....	106
Toponymes se référant aux couleurs.....	107
Toponymes se référant aux objets.....	107
Toponymes se référant à des lieux spéciaux.....	107
Toponymes ayant changé de nom.....	108
Toponymes en langue étrangère.....	109
Analyse des toponymes.....	109
Chapitre 3. Marquer l'espace : marcher, interagir avec les lieux.....	112
<u>3.1 Marcher, ou suivre les règles de l'espace.....</u>	112
<u>3.2 Les rituels <i>damsu</i> : marquer l'espace, amadouer les esprits des lieux.....</u>	118

<i>Fun bulul</i> , les possesseurs des montagnes.....	121
<i>Fun éél</i> , les possesseurs de l'eau.....	124
<i>Fun keyu</i> , les possesseurs des arbres.....	125
3.3 <u>Savoir chasser</u>	130
Hors-sentier mais toujours en piste.....	130
3.4 <u>Savoir ne pas être chassé</u>	133
Les <i>busaw</i>	134
Les <i>gamaw</i>	138
Les <i>siling</i>	140
La guerre des sens.....	143
Chapitre 4. Rythmer l'espace : rythmes spatiaux, rythmes sociaux	146
4.1 <u>Rythmes cosmogoniques : imbrication des temps</u>	146
4.2 <u>Rythmes des signes : être attentif à ce qui nous entoure</u>	156
Les oiseaux.....	158
Les serpents.....	162
Les petites bestioles.....	162
Le temps.....	163
Le ciel.....	165
4.3 <u>Le corps en rythme</u>	166
Chapitre 5. Transférer l'espace : transferts de corps, transferts d'habitat	170
5.1 <u>Transférer les esprits : <i>Mloos, mulung et fikî</i></u>	171
<i>Bulung et imò</i>	173
5.2 <u>Transférer la maladie : le rituel du <i>datah sdè</i></u>	175

Préparation du rituel.....	175
Danser, crier : attirer les mauvais esprits.....	177
Danser et combattre : piéger et transférer la maladie.....	177
Lire les entrailles, éliminer la maladie.....	179
Partager la viande pour s’immuniser collectivement.....	180
Analyse.....	180
<u>5.3 Transférer l’habitat.....</u>	<u>184</u>
Rétablir l’ordre.....	184
Conclusion.....	188
Épilogue.....	196
Bibliographie.....	198
Documents audiovisuels.....	207
Documents officiels.....	207
Documents spéciaux.....	208
Entrevues.....	208
Présentation.....	208
Sites web.....	209
Annexe 1. Lexique	
Annexe 2. Liste des interlocuteurs cités	
Annexe 3. Carte topographique de Talagutong	
Annexe 4. Carte toponymique de Malbulen	
Annexe 5. Définition des toponymes	
Annexe 6. Verbatims	

Annexe 7. Liste des toponymes

Annexe 8. Cris et noms d'oiseaux

Liste des illustrations et tableaux

Illustration 1. Le père Pierre Samson et son jeep *Samurai*.

Illustration 2. Carte topographique de Mindanao.

Illustration 3. Capture d'écran d'une vue satellite de Malbulen.

Illustration 4. Lory Macatunao avec une de ses filles.

Illustration 5. Carte du barangay de Little Baguio produite localement.

Illustration 6. Carte topographique de Talagutong (DENR 1956). Réimprimé par NAMRIA, 2005.

Illustration 7. Carte numérique de Little Baguio répertoriant les lieux et chemins enregistrés sur fond de carte topographique.

Illustration 8. Carte des principales langues de Mindanao.

Illustration 9. Carte du barangay de Little Baguio et des principaux villages.

Illustration 10. Capture d'écran d'une vue satellite du barangay de Little Baguio.

Illustration 11. Maïs cultivé à flanc de montagne.

Illustration 12. *Falgagang* : position assise les jambes écartées pour travailler ou se reposer.

Illustration 13. *Falgagang* : position assise les jambes écartées pour travailler ou se reposer.

Illustration 14. *Lkatot* : position assise sur les talons pour relaxer, attendre, discuter, travailler.

Illustration 15. *Lkatot* : position assise sur les talons pour relaxer, attendre, discuter, travailler.

Illustration 16. Position assise sur le sol de sa maison : être avec sa famille, observer les passants.

Illustration 17. Position assise sur le sol de sa maison : être avec sa famille, observer les passants.

Illustration 18. Motocyclistes transportant du maïs, et divers marcheurs.

Illustration 19. Un homme transportant une charge de chanvre.

- Illustration 20.** La confrontation à Bolo-Bolo. Les hommes et les garçons.
- Illustration 21.** La confrontation à Bolo-Bolo. Les femmes et les filles.
- Illustration 22.** L'oncle de Albarito remplit les plats.
- Illustration 23.** Albarito et Carmina font le *samsong*, ils échangent leur nourriture.
- Illustration 24.** Rizière.
- Illustration 25.** Dessin d'une maison par Lory Macatunao.
- Illustration 26.** Terrain abandonné où fut jadis prévu de construire une maison.
- Illustration 27.** La maison de Lory vue de l'extérieur.
- Illustration 28.** L'espace intérieur commun de la maison de Lory.
- Illustration 29.** Mise en scène d'un *sadyandi*.
- Illustration 30.** Femme atteinte d'un *imò*.
- Illustration 31.** *Imò flafà* rencontré lors d'une promenade.
- Illustration 32.** Tracés des plus grosses rivières (en bleu) par lesquelles sont arrivés les Blaen.
- Illustration 33.** Lory Macatuano faisant une démonstration humoristique du fonctionnement du piège *faweng*, mortel pour le gibier et les humains.
- Illustration 34.** Nestor en tête de file.
- Illustration 35.** Parcours d'un chemin enregistré sur GPS et projeté sur le logiciel Quantum GIS.
- Illustration 36.** Parcours d'un chemin enregistré sur GPS et projeté sur le logiciel Quantum GIS.
- Illustration 37.** Chemin entre Kifanan et Fagfuan.
- Illustration 38.** Chemin sous la pluie entre Fagfuan et Bolo-Bolo.
- Illustration 39.** Trace *tdak* faite à la machette pour indiquer et orienter un sentier.
- Illustration 40.** *Sabak*, autel d'offrandes.
- Illustration 41.** Fantang bulul, la montagne coupée en deux.
- Illustration 42.** *Fun keyu*.
- Illustration 43.** *Fun keyu*.
- Illustration 44.** Arbre *mayrang* abritant un *saytang*.
- Illustration 45.** Piège *blatik* construit par Lory.
- Illustration 46.** Piège *liman* construit par Cliga.

Illustration 47. Panneau indiquant la présence d'un piège.

Illustration 48. Panneau indiquant l'orientation d'un piège.

Illustration 49. *Nsaf busaw*. Marry-Ann portant la marque d'une attaque de *busaw* le matin-même.

Illustration 50. Pieu aiguisé sur un toit de maison en guise de défense.

Illustration 51. Pieu aiguisé servant à protéger une tombe.

Illustration 52. *Sifit* dessiné par Edwin.

Illustration 53. Démonstration d'un contre par Lory : marcher en portant un miroir et des vêtements à l'envers.

Illustration 54. Démonstration d'un contre par Lory : marcher en portant un miroir et des vêtements à l'envers.

Illustration 55. Démonstration d'un piège *fawel* contre les *gamaw* et les *siling*.

Illustration 56. Matfad et Malyab.

Illustration 57. Épouvantail dans une rizière à Datal Tapaw.

Illustration 58. Oiseau *lmugan* attaché dans une maison.

Illustration 59. Un aîné se promenant avec un *lmugan*.

Illustration 60. Piège enduit de sève, avec un *lmugan* dans une cage.

Illustration 61. *Lewig*, maison miniature.

Illustration 62. *Klukub*, l'enclot miniature du cochon.

Illustration 63. La confrontation lors du rituel du *datah sdè*.

Illustration 64. La confrontation lors du rituel du *datah sdè*.

Illustration 65. Victoire : le cochon est touché et la maladie est transférée.

Illustration 66. Maison abandonnée suite à un inceste.

Tableau 1. Transcription du *blaan* et sa prononciation en français

Tableau 2. Liste des aînés ayant participé à l'atelier de 2015.

Tableau 3. Liste des jeunes ayant participé à l'atelier de 2015.

Tableau 4. Liste des aînés ayant participé à l'atelier de 2018.

Tableau 5. Liste des jeunes ayant participé à l'atelier de 2018.

Tableau 6. Toponymes répertoriés (cartographiés et non-cartographiés) selon l'entité topographique auxquels ils correspondent.

Tableau 7. Classification des toponymes traduits en thèmes selon l'entité topographique auxquels ils correspondent.

Introduction

0.1 Prendre la place que l'on me donne

7 janvier 2015, nous arrivons à Davao city, capitale de Mindanao, la plus grosse île des Philippines. Accompagné des anthropologues Frédéric Laugrand et Guy Tremblay, nous partons pour deux semaines organiser un atelier de transmission intergénérationnelle des savoirs (ATIS) à Malbulen. Nous n'avons encore jamais rencontré les Blaan, un groupe autochtone de Mindanao. Nous ne savons même pas encore où nous allons. Nous sommes accueillis par le père Pierre Samson avec qui nous avons préparés à l'avance le projet. Missionnaire canadien de 74 ans, le père Samson appartient au groupe des Prêtres des missions étrangères (PMÉ), il réside chez les Blaan de Malbulen depuis plus de 45 ans. L'ayant rencontré au Canada en 2011, nous devions faire cet atelier trois ans plus tôt, en 2012. Pour des raisons de sécurité – la région étant alors envahie par des rebelles communistes –, le missionnaire nous avait recommandé de reporter notre venue. 7 janvier 2015, nous y voici, enfin. Nous montons dans le jeep *Samurai* du père Samson, un véhicule tout terrain qui lui sert depuis plus de 30 ans. Nous fonçons à 90km/h sur une route en béton divisée en quatre voies à deux sens. En réalité les quatre voies sont utilisées dans un sens comme dans l'autre pour doubler et circuler sur cette route où se mêlent camions, jeepneys, tricycles, motocyclistes, piétons, marchands ambulants, chiens, et aussi quelques voitures. Nous roulons quatre heures dans ce qui semble pour nous être un vrai chaos, mais qui, pour notre interlocuteur et guide, ressemble à une promenade quotidienne. Le père Samson nous raconte des anecdotes en tout genre sur son travail chez les Blaan. Il répond à nos questions, un œil sur la route, l'autre sur nous. Il regarde peu son rétroviseur, personne ne semble en mesure d'égaliser sa vitesse sur la route. Il porte une casquette, une serviette autour du cou, un t-shirt, un pantalon et un chapelet, véritable passe-partout dans ce pays très fervent³. Il circule dans la région depuis les années 70, on le salue au passage, son jeep, unique en son genre est connu sur toute la route. Nous nous arrêtons à une station-service où nous constatons son bilinguisme parfait en Binisaya, la langue commune à Mindanao.

³ À l'exception du Sud-Ouest de Mindanao majoritairement musulman, l'archipel des Philippines possède une majorité catholique, ce que le Pape François a d'ailleurs souligné à plusieurs reprises lors de ses visites en 2015 et 2017, qualifiant alors le pays comme étant le plus pratiquant au monde



Illustration 1. Le père Pierre Samson et son jeep *Samurai*. Digos, janvier 2018.

La rencontre du père Samson est le début de mon terrain, ou plutôt de l'enchevêtrement des relations qui animeront mes séjours successifs parmi les Blaan⁴. Dès mon arrivée à Malbulen, je suis associé au père Samson. On me donne la double identité de missionnaire et de petit-fils du père Samson. Cette image m'accompagne encore aujourd'hui, quatre ans plus tard, même si mes amis blaan ont compris que je suis venu pour étudier leurs pratiques et leurs savoirs, et que je ne suis ni missionnaire ni petit-fils de prêtre. Parlant tous les deux la même langue, et ayant la même couleur de peau, il était apparemment évident pour des Blaan que je fasse partie de la même famille que le père Samson! Et après tout, je ne pouvais pas venir de nul part. Comme l'a si bien raconté l'anthropologue André Iteanu à propos de sa propre « non-rencontre » avec les Orokaiva en Papouasie-Nouvelle-Guinée, il ne peut exister que des gens que l'on connaît, de sorte que l'Autre n'existe pas, ou alors c'est un ennemi. À son arrivée sur son terrain il était ainsi impensable d'être un inconnu, il devait être un ancêtre revenant dans la communauté (Iteanu 2015). De manière analogue, chez les Blaan je ne pouvais pas être un inconnu, je devais venir de quelque part, et appartenir à un réseau familial. Heureusement, le père Samson parle parfaitement le Blaan, et ayant séjourné dans la communauté depuis plus longtemps que certains aînés, il est considéré comme un membre de la tribu, un *gamgweng*, un étranger qui a été adopté. C'est

⁴ Tous les interlocuteurs qui apparaissent dans cette monographie sont présentés dans un tableau à l'annexe 2).

donc à partir de cette identité de missionnaire, mais aussi de celle d'un petit-fils d'« adopté » de la tribu, que débute cette monographie.

7 janvier 2015, c'est l'après-midi, il fait 30 degrés, l'humidité bat son plein. Nous arrivons à Malita, petite ville de la péninsule de la province de Davao Occidental, mairie de Malbulen, coincée entre la mer et les montagnes. La route en bitume s'arrête, devant nous s'élèvent des montagnes de 800 à 1200 mètres, là où vivent les Blaan, mais également d'autres groupes autochtones comme les Kaulo et les Manobo. Nous nous engageons sur cette route où ne s'engagent plus que des motocyclettes et quelques camions. La route de terre accidentée est criblée de trous créés par des camions surchargés de maïs, de riz et de chanvre qui circulent. Lorsque la pluie tombe, la terre se transforme en véritable borbier, immobilisant tout véhicule. Seul le *Samurai* s'y engage sans crainte sous la direction du père Samson. À mesure que nous escaladons les montagnes, il nous explique son travail dans la communauté de Malbulen. Le missionnaire se souvient très bien de ses premières années qu'il a passées dans la région, lorsqu'il campait et suivait les Blaan dans leurs déplacements. Il n'a jamais obligé ces gens à embrasser le christianisme, mais il s'est appliqué à les soutenir et à vivre avec eux. Ayant officiellement ouvert la mission en 1974, il a appris leur langue et leurs traditions. Il a lui-même enregistré nombre de rituels, d'histoires et de pratiques. Malheureusement, tout ce matériel ethnographique a brûlé avec sa maison, il y a plus de 20 ans. Comme il n'a jamais eu l'occasion de reprendre ce travail, notre proposition d'organiser un atelier de transmission intergénérationnelle des savoirs tombait à pic. Homme à tout faire et véritable scientifique, il a construit un système de coopératives entre les villages, atteignant une quinzaine d'établissements à ses meilleurs jours, des systèmes d'acheminement d'eau potable, une vingtaine d'écoles tribales reconnues par le gouvernement, et autant de cliniques, organisant aussi des formations pour les enseignants et les infirmières blaan. Il a intégré des femmes laïques du groupe *Lay Women Missionaries* à son équipe missionnaire, les mandatant d'un travail d'amélioration des conditions socioéconomiques des femmes. Rose dela Cruz, une cebuana d'une cinquantaine d'années, est membre de ce groupe, elle travaille à la mission depuis trente ans et y dirige aujourd'hui officiellement la mission. Ging-Ging, une kaulo d'un groupe voisin, s'occupe des comptes de l'ensemble des coopératives. Ailyn Matos, une jeune blaan d'une trentaine d'années, possède la charge de la clinique de Malbulen, elle est aussi

l'assistante d'un docteur allemand, Johansen, qui passe régulièrement. Eucel Paquera, un bisaya né à Malbulen, est le président de la coopérative des agriculteurs SOFA et de la compagnie d'eau CEWA, toutes deux mises en place par le père Samson. Cette mission forme un cadre non-conventionnel, habité par des personnes de tout horizon qui travaillent dans un but commun, celui de créer une *communauté* à Malbulen. Le barangay compte une dizaine d'églises, incluant catholiques, baptistes, adventistes, pentecôtistes, évangéliques et plusieurs sectes. La mission catholique prône un œcuménisme et une entraide entre les communautés, toutes confessions confondues.

Sur le plan politique, l'équipe intervient régulièrement pour défendre les Blaan des abus perpétrés par de riches Bisaya et des Tagalog des plaines qui cherchent à acquérir de nouvelles terres. La mission entretient de bonnes relations et une neutralité avec l'armée des Philippines qui combat les groupes maoïstes présents dans la zone et regroupés au sein de la New People's Army (NPA)⁵, des guérilleros qui recrutent ses soldats chez les autochtones. Ils sont appelés les *landè kitut* (sans cul) par les Blaan qui disent qu'on ne les voit jamais s'asseoir (sur leur postérieur) puisqu'ils sont toujours en train de vagabonder (*bliwal*). Toutes ces initiatives ont fait que le père Samson et son équipe sont aujourd'hui connus dans toute la région, et sont particulièrement appréciés des Blaan.

Trois heures après notre départ depuis Malita, nous arrivons au lieu *change lines*, là où la température change et où on pénètre dans le barangay⁶ de Little Baguio. La région forme un cratère, celui du volcan Latian. La forme de l'espace entourant le village de Malbulen délimite naturellement un terrain en cuvette autour duquel se dressent de hautes montagnes qu'il faut escalader pour atteindre les autres parties du barangay qui s'étendent en vallées autour du centre. Les rivières forment les vallées et mènent en serpentant au golfe de Davao à l'Est, et à la baie Sarangani à l'Ouest.

⁵ Les NPA constituent le groupe armé du parti politique *Communist Party of the Philippines Marxist-Leninist* (CPP-ML). Ces guérilleros cherchent à renverser le gouvernement philippin par une insurrection généralisée (voir Abinales 2000).

⁶ « Barangay » (de l'espagnol « barrio », quartier) fait référence à une unité administrative qui englobe un territoire constitué de plusieurs villages, mais aussi au village principal de Little Baguio (Malbulen) qui est le centre du barangay.

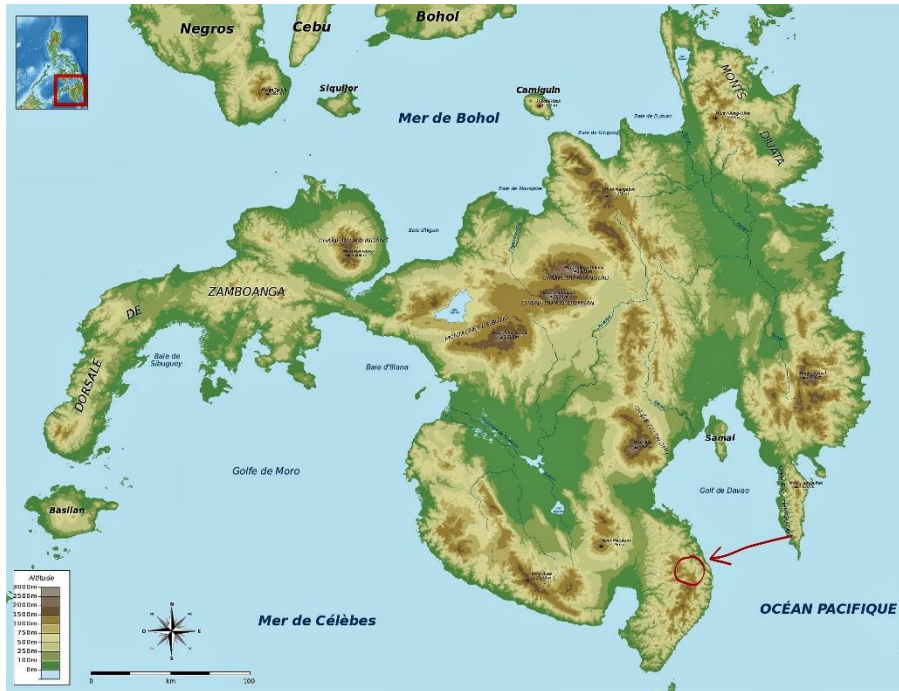


Illustration 2. Carte topographique de Mindanao. Malbulen est entouré en rouge.

Cartographie : Gaëlix. Mars 2016. Illustration libre de droits

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carte_topographique_de_Mindanao.svg).



Illustration 3. Capture d'écran d'une vue satellite de Malbulen. Bing Maps, 9 avril 2019.

Après la montée, la descente, et quelques minutes plus tard, nous entrons dans Malbulen, village central (appelé *centro*, *barrio*) de plusieurs centaines de personnes. Nous sommes accueillis par les membres de la mission et par une quarantaine de jeunes blaen qui séjournent dans un dortoir en face pour aller à l'école. De huit à vingt ans, ces jeunes qui

habitent trop loin de l'école pour pouvoir y aller chaque jour à pied, sont logés au dortoir. Ils apprennent à devenir responsables et autonomes, à couper du bois, à faire la cuisine, à nettoyer et entretenir une maison, à bricoler. Ils aident à la mission, ils aident à la clinique, ils aident à la coopérative, ils aident aussi l'anthropologue. C'est à eux que je dois le plus pour mon apprentissage de la langue, grâce à leur patience et à leur intérêt qu'ils m'ont offert lors d'innombrables discussions, de jeux, de blagues et d'aventures de toutes sortes.

L'accueil est chaleureux, bien que peu de mots d'anglais sont entendus. En fait, la plupart d'entre eux connaissent quelques mots d'anglais, mais ils n'osent pas nous adresser la parole. Leurs regards intenses et leurs sourires bienveillants révèlent déjà toute leur générosité et leur curiosité qui abonde à notre égard. Nous les entendons parler et rire entre eux en blaán et en binisaya, et moi je rêve déjà de comprendre ces langues et de pouvoir blaguer avec eux, un rêve qui ne se réalisera qu'un an plus tard.



Illustration 4. Lory Macatunao avec une de ses filles. Malbag, mars 2018.

Lory Macatunao, c'est la deuxième personne que je rencontre, en sortant du jeep devant la mission. Il sera un ami, un mentor et un compagnon d'aventure. Je lui dois énormément pour son immense générosité et bienveillance à mon égard. 38 ans, trois enfants, veuf et remarié, aîné d'une famille de cinq. Son histoire est dramatique. Après la mort prématurée de son père, Lory devient la « tête » de sa famille, c'est dorénavant le preneur de décisions. Sa première femme tombe malade, Lory s'endette jusqu'à vendre l'entièreté de ses terres pour pouvoir payer les frais d'hôpital à Davao. Elle finit malheureusement par décéder sur

son lit. Apprenant la nouvelle, le père Samson décide d'aider Lory en passant un marché avec lui : il rachète toutes ses terres, à condition qu'il travaille pour lui pendant trois ans. Lory accepte, il devient l'homme à tout faire de la mission. Il répare les outils et est diplomate, il organise des formations de fermiers et surveille les coopératives. Il est envoyé à droite et à gauche pour régler les problèmes. C'est dans le contexte de son travail que je le suis partout, parcourant les montagnes, traversant les rivières et les villages. Lorry est connu dans la région et il m'introduit ainsi dans la plupart des communautés.

Au lendemain de notre arrivée, l'atelier commence. Le père Samson est notre interprète et traducteur. Nous passons une semaine à écouter six aînés et quatre jeunes blaans, sans comprendre un seul mot, n'ayant que les traductions brèves et synthétiques de notre interprète. Les émotions passent toutefois au-delà des mots. De l'excitation, des larmes, du plaisir, plus j'entends les Blaans raconter leurs histoires, plus je désire comprendre ce qu'ils disent. Nous laissons le groupe une semaine plus tard après une soirée de fête et de démonstrations de jeux, de danses et de rituels. J'ai réussi à échanger quelques mots en anglais avec Lory, il m'a invité à venir chasser avec lui quand je reviendrai.

Nos échanges avec le père Samson ont été prolifiques. Il profite des repas pour nous expliquer la situation actuelle où une série d'enjeux se jouent pour les Blaans de Malbulen. Depuis 1989, la région est en effet secouée par les actions des brigades NPA. Ces rebelles vivent dans les montagnes où ils se déplacent constamment. Ils promettent à leurs recrues autochtones la disparition des élites et la grandeur de la révolution. Ce discours vient de l'idéologie du maoïsme et de la Chine qui a jadis contribué au financement et à l'éducation des chefs NPA (Dassé 1993; Santos et al. 2010). Les Blaans sont recrutés sans expérience de combat, et envoyés pour affronter des forces armées bien équipées et entraînées. Ces combats, qui prennent surtout la forme d'escarmouches et de tactiques d'une guérilla occasionnelle, sont sans fin. La plupart des hostilités se résument par quelques échanges de coups feu, puis par la fuite des rebelles dans les montagnes que les militaires traquent mais dont ils perdent rapidement la trace. La topographie des lieux offre trop d'issues de secours. L'espace est extrêmement difficile à parcourir pour des militaires lourdement équipés et dont les véhicules s'embourbent dans un terrain inhospitalier et accidenté. Et encore faut-il aussi que les hommes, souvent originaires des plaines, sachent se déplacer et

franchir les escarpements des montagnes, la forêt dense, et de nombreuses rivières pleines de mauvaises surprises. Le discours des NPA perd son efficacité avec les années. Le gouvernement actuel du président Rodrigo Duterte et les nouvelles stratégies militaires orientées vers la discussion et la résolution pacifique des conflits ont permis la capitulation de plus de 175 NPA dans le barangay de Little Baguio, entre janvier et septembre 2018, ainsi que le retour dans leur famille avec la promesse de ne plus participer aux combats. Malgré cela, certaines communautés comme celle de Kbual au sud-ouest, sont aujourd'hui totalement contrôlées par les NPA qui y cachent des armes et y puisent nourriture et médicaments.

Un climat de violence règne, il est engendré par les politiques décadentes et corrompues engagées par les régimes précédents, comme celui de Ferdinand Marcos, largement financé par les américains (Dosch 2012). La corruption donne des arguments faciles aux NPA et augmente l'animosité des autochtones qui subissent des injustices socioéconomiques, et notamment mettent en danger leurs territoires⁷. Les Blaan subissent la présence de riches politiciens qui s'accaparent illégalement leurs terres. Ceux-ci font signer à des aînés possesseurs – mais illettrés –, des baux de 150 ans pour des montagnes entières, et ce pour des montants ridicules de quelques milliers de pesos, comme ce fut le cas de la montagne Malyab entre *keg* (terme d'adresse à un aîné; grand-père) Macatunao et le gouverneur de la province Claude Bautista (entrevue *keg* Macatunao 2016). Ces politiciens organisent des projets de développement dans la région avec le but de créer des entreprises économiques qui pourraient engranger des bénéfices substantiels. Ils ont fait construire des résidences de luxe (à ce jour inhabitées), des routes de ciment, et ont même fait acheminer l'électricité à Malbulen en 2017 pour alimenter leurs propres villas. Ils engagent des Blaan pour cultiver de grandes parcelles plates (terrains « rares » dans cette région aussi montagneuse) dans les plaines Kampo et Kialaw. Ils vendent ensuite les récoltes sur la côte. Ils sont responsables d'une partie de la déforestation de la région, ayant aussi réussi à faire financer

⁷ Par « territoire », j'entends une étendue de terre délimitée par des frontières en tant qu'unité législative qui répond à des caractéristiques d'un État bureaucratique (voir Foucher 1986). Cette notion de territoire est étrangère à la pensée spatiale blaan, elle sera par conséquent utilisée dans le texte pour désigner l'espace blaan selon ses délimitations légales et officielles, comme dans celui de *territoire ancestral*. Les dimensions du territoire ainsi que le vocabulaire blaan de l'espace sont expliqués au chapitre 1.

Illustration 5. Carte du barangay de Little Baguio produite localement. Plusieurs erreurs de localisation des villages et de proportions des distances sont à signaler. Malbulen, février 2018.

0.2 Questions méthodologiques

Ma méthodologie de recherche a d'abord été dictée par un impératif d'ordre linguistique. Les Blaan parlent le blaan et le binisaya, mais pas le tagalog et encore moins l'anglais. J'ai donc décidé de consacrer une partie importante de mon temps à l'apprentissage de leur langue, afin de pouvoir communiquer directement avec eux, et de comprendre leurs propres catégories. Afin de m'aider, j'ai composé un glossaire thématique en français/blaan, m'inspirant largement du travail de Louis-Jacques Dorais et de son manuel de langue inuit (1975). Ce glossaire m'a servi de base pour pratiquer la langue, je l'ai mis à jour quotidiennement, ajoutant régulièrement de nouveaux mots. Les Blaan que j'ai rencontrés étaient toujours étonnés que je parle leur langue et non celle des Bisaya, la langue du colonialisme dans laquelle les étrangers s'adressent habituellement à eux. Les Blaan ont immédiatement apprécié mon effort, et à mon passage il n'était pas rare de les entendre dire à leurs voisins, arborant un énorme sourire : « fulung blaan kabay là fulung bsaya! » (il parle blaan, mais il ne parle pas binisaya!). Cette démarche m'a vite placé dans une position différente de celle que les Blaan accordent aux colons philippins qui s'adressent à eux en tagalog ou en binisaya.

En 2016, j'ai passé mes premières semaines de terrain dans les cuisines de la mission, à écouter et à poser des questions aux cuisinières qui étaient alors ravies de pouvoir discuter avec un étranger. Je notais tout dans mon carnet, chaque mot entendu, essayant par la suite d'en obtenir la définition. Le père Samson a été d'une grande aide pour moi en me donnant des cours et en répondant à mes questions sur les sons, les accents, le sens et la symbolique des mots, le langage métaphorique utilisé par les aînés. Le père Samson est un véritable expert de la langue. Il a participé à la codification de la langue blaan et à la traduction de la Bible avec une équipe de linguistes (SIL 1995). Suite à cet apprentissage intensif, j'ai commencé peu à peu à sortir de la mission, à visiter les villages alentours, accompagné de jeunes écolières. Je suis parti rencontrer leurs familles, et du même coup, la population de ces villages s'est montrée très curieuse de voir arriver un *bukay* (blanc) baragouinant

quelques mots de Blaan. Ce n'est que lors de mon quatrième séjour, en 2018, que j'ai commencé à sentir que j'avais atteint un niveau confortable en blaan, pouvant discuter et comprendre les sujets quotidiens, poser des questions, et écouter des histoires.

Arrivé à Malbulen avec une toile de 2x3m, des crayons, des carnets, une règle, du papier carbone, un GPS (etrex 30 de Garmin), et le logiciel Quantum GIS sur mon ordinateur portable, j'avais tout le matériel nécessaire pour débiter mon projet. L'idée de départ était de réaliser simultanément deux cartes : une numérique sur le logiciel Quantum GIS basée sur des points répertoriés géographiquement grâce à un marquage par GPS, et une autre sur toile, dessinée à partir de la carte numérique, et destinée à être reproduite et donnée aux communautés blaan⁸. Au cours de mon master, j'ai pu terminer la carte en toile, et seulement débiter celle numérique, reportant sa finalisation à une date ultérieure. La carte numérique prend beaucoup de temps à construire, et n'ayant pas reçu de formation *ad hoc* sur le logiciel j'ai dû apprendre par essai et erreur. La priorité demeurait toutefois la carte sur toile, car c'est celle que je voudrais ensuite remettre aux communautés à mon prochain séjour. C'est donc la carte sur toile qui constitue la source cartographique centrale de cette monographie.

À partir d'une carte topographique à l'échelle de 1:50 000 (voir annexe 3), j'ai quadrillé un papier carbone sur lequel j'ai recopié les rivières principales. J'ai ensuite quadrillé ma carte sur toile en multipliant par cinq la taille des carrés du dessin, en reproduisant une échelle de 1:10 000. En dessinant chaque carré, un par un, j'ai redessiné les rivières sur la carte en toile. Puis, j'ai pu positionner le village de Malbulen par rapport à trois rivières dessinées qui se rencontrent.

⁸ Pour la production de cette carte, je me suis inspiré des travaux de C. Apporta (2005) et de C. Byl (2018), notamment de sa carte toponymique sur l'espace des Kanak en Nouvelle-Calédonie.

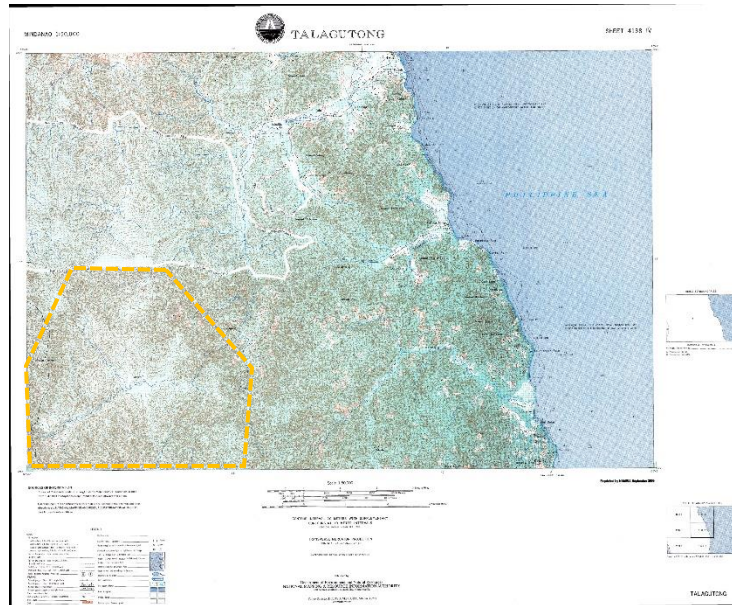


Illustration 6. Carte topographique de Talagutong (DENR 1956). Réimprimé par NAMRIA, 2005. Sur cette carte, seule la moitié nord du barangay de Little Baguio est visible (entouré en jaune).

Pour la carte numérique, j’ai utilisé une carte topographique que j’ai intégrée dans mon projet numérique et sur mon GPS. Après des réglages de géolocalisation, je possédais deux cartes sur lesquelles travailler. Accompagnant Lory ou d’autres Blaen, je suis parti à l’exploration des villages du barangay, un par un. M’équipant de mon GPS, tous mes trajets ont été tracés et enregistrés. Chaque rivière, grotte, montagne, falaise, plaine, lac, cimetière, église, chute d’eau, traversé ou rencontré, a été répertorié manuellement sur mon GPS, puis transféré sur la carte numérique dans mon ordinateur. J’ai pris systématiquement des photos des lieux et des parcours, dans l’optique de les intégrer à la carte à une étape ultérieure⁹. Ces toponymes ont été géographiquement référencés, avec l’altitude, les coordonnées géographiques, et la distance par rapport à mon point de référence, le village de Malbulen.

⁹ L’idée originale était d’obtenir un résultat similaire à celui proposé par *Pan Inuit Trails* au Canada (<http://www.paninuittrails.org/index.html?module=module.paninuittrails>), où la carte numérique peut être modifiée et sur laquelle on peut intégrer des documents et des matériaux audiovisuels. Le site web ECAI Pacific Language Mapping (<http://ecai.org/austronesiaweb/pacificlanguages.htm>) propose également une cartographie numérique inspirante.

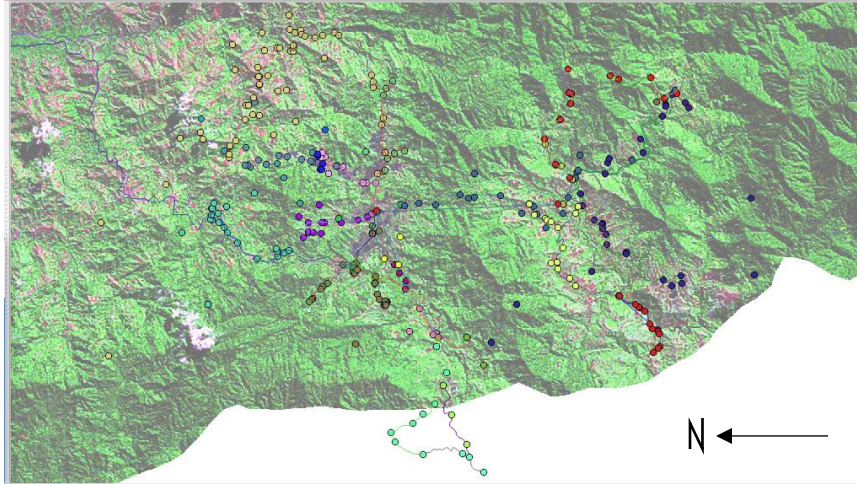


Illustration 7. Carte numérique de Little Baguio répertoriant les lieux et chemins enregistrés sur fond de carte topographique. Capture d'écran, mars 2019. Échelle : 1:90 000.

Apportant un appareil photo, un carnet et un crayon sur moi, j'ai dessiné chaque montagne qui m'entourait en marchant, afin de pouvoir les reproduire par la suite sur la carte sur toile. Ce faisant, j'ai posé des questions aux nombreux Blaan que j'ai croisé sur mon chemin, leur demandant le nom des montagnes, vérifiant à chaque fois ces noms avec d'autres personnes, en particulier des aînés. Tous ne m'ont pas répondu. Certains voyageaient et n'étaient pas familiers avec les toponymes locaux, d'autres se méfiaient probablement de ma curiosité inexplicable. Tous étaient surpris de m'entendre parler blaan, et encore plus de m'entendre nommer les lieux par des questions de vérification du type : « est-ce que cette montagne s'appelle vraiment Mateken ? ». On m'a le plus souvent répondu avec le sourire étonné d'entendre qu'un étranger s'intéresse à ces lieux. J'ai pu constater que la connaissance des toponymes varie beaucoup d'un individu à l'autre, et si les plus âgés en connaissent généralement beaucoup plus, certains jeunes possèdent parfois une connaissance équivalente à certains de leurs aînés. De nombreux Blaan changent plusieurs fois de maison et de région au cours de leur vie, ils ne connaissent pas également tous les toponymes qui les entourent. Comme l'a si justement remarqué B. Collignon (2002 : 51) chez les Inuinnait où elle s'est rendu compte que d'excellents chasseurs possédaient un pauvre répertoire de toponymes, le savoir toponymique est plus un luxe qu'une connaissance nécessaire pour se déplacer dans l'espace. En effet, le plus important pour un

chasseur est d'être en mesure de se repérer et de ne pas se perdre sur le territoire; pour mémoriser l'espace le corps mémorise les lieux par ses sens, il n'a pas véritablement besoin de les nommer pour les connaître.

Marcher est également une occasion de rencontrer les gens, de pratiquer la langue, et de me faire connaître parmi eux. Ceux que je rencontrais s'empressaient souvent de raconter à leurs amis et leur famille qu'ils ont parlé à un étranger *americano* qui parle le blaani! En revenant dans des villages déjà visités, j'étais parfois surpris par des Blaani que je ne connaissais pas mais qui m'interpellaient par mon nom. À l'aide de mes compagnons de route, j'ai ciblé plusieurs aînés connaissant les toponymes et les histoires de leur région. En 2016 j'ai enregistré plusieurs d'entre eux, leur demandant de nommer les lieux de leur région (*banwe*) et d'expliquer la signification de ces toponymes. Ces discussions ont conduit mes interlocuteurs à raconter des histoires vécues ou entendues de leurs parents, des mythes et des épopées¹⁰. Ces histoires ont rappelé aux aînés d'autres histoires s'étant déroulées sur les mêmes lieux et faisant la plupart du temps référence à des rencontres avec des bons ou des mauvais esprits¹¹. Les discussions ont été prolifiques, elles ont guidé par la suite mes questions et observations sur l'espace blaani. Grâce à ce matériel, ainsi qu'à mes propres connaissances de la langue, j'ai pu traduire la signification de plusieurs centaines de toponymes sur 621 termes colligés (voir chapitre 2; annexe 5).

Après chaque marche (jusqu'à huit heures pour atteindre certains villages), j'intègre mes données GPS dans ma carte numérique, et, en me basant sur le tracé des chemins et des toponymes géoréférencés, je dessine le tout sur ma carte en toile. Je m'aide aussi des photos et de mes dessins sur carnet, mais surtout de l'expertise de mes compagnons qui se creusent véritablement la tête pour représenter avec moi l'espace qu'ils connaissent sur une carte dessinée à la main. Ma carte doit énormément à leur fine connaissance acquise par leur expérience de la marche. Les dessins sont régulièrement effacés puis redessinés pour

¹⁰ J'emprunte ici la notion d'*épopée* utilisée dans les travaux de N. Revel (1998) aux Philippines.

¹¹ En anthropologie, les termes et les débats pour désigner les « esprits » sont nombreux. Je souhaite souligner que les esprits sont par nature ambivalents, ils aident ou tourmentent les humains (Hell 1999 : 116-146). Cachés ou dissimulés, on les nomme parfois les « invisibles » (voir Vuilleminot 2018 : 329-333) pour leurs qualités « indolores, inaudibles, bref imperceptibles » (Schlemmer 2009 : 94). Mais pourtant, les esprits ne sont jamais bien loin des humains et participent à l'expérience des sens, pouvant chez les Blaani être vus, sentis, ressentis, entendus, touchés. Lorsque c'est possible, j'utilise les termes blaani pour désigner ces entités dont les traductions restent floues et insatisfaisantes.

intégrer une montagne ou une rivière oubliée, ou corriger des erreurs qui se glissent dans mes représentations maladroitement.

Ce travail cartographique me fait parcourir l'espace des Blaans, et participer à une activité blaane quotidienne : la marche¹². Cette expérience m'insère dans un dialogue continu avec les Blaans, sur des thèmes multiples qui ont en commun d'être tous ancrés dans des lieux : l'agriculture, la chasse, le transport et la vente de marchandises, les liens familiaux, les alliances, les combats, l'école, les visites sociales, les rituels, les esprits possesseurs des lieux, la maladie, les soins, la politique, les animaux, les insectes, les arbres, les plantes. C'est au cours de ces expériences de la marche que j'ai pu interroger, observer et expérimenter les dimensions spatiales de la vie des Blaans. C'est à partir de cette ethnographie que se base cette monographie.

0.3 Posture de l'anthropologue

Utiliser son corps pour ressentir l'espace

Vivre en montagne? C'est marcher, surtout marcher. À flanc de montagne, le long de la rivière, en forêt, dans les champs, au milieu des herbes, dans les chemins, hors des chemins, dans la boue, dans les rivières, dans l'eau, sur des cailloux. La configuration des pentes qui forment les montagnes oblige à marcher pour pratiquer les activités quotidiennes. Descendre, monter, éviter. Une journée chez les Blaans, c'est donc marcher. Marcher pour aller aux champs, marcher pour planter, marcher pour récolter. Marcher pour aller à la chasse, marcher pour aller à l'école, marcher pour visiter ses amis, ses voisins habitant la montagne d'en face, marcher pour transporter ses produits aux marchands, marcher pour acheter d'autres produits. Marcher pour s'amuser, marcher pour voyager, pour découvrir, pour apprendre. Mon expérience chez les Blaans est constituée de marches et d'écoutes. D'écoutes de ce que les Blaans ont à dire, à raconter, à chanter, mais aussi d'écoutes de

¹² L'ouvrage collectif édité par Ingold et Vergunst (2008) qui présente des ethnographies de la marche dans une multitude de contextes, m'a influencé dans mes manières d'observer et d'expérimenter la marche. Lors de mon terrain de 2018 j'ai également écrit un travail théorique pour le Jury du master portant sur l'expérience de la marche où le marcheur interagit avec les lieux (avec son « esprit ») par son corps en tant qu'il est récepteur et émetteur de sens (voir Laugrand 2018). De nombreux auteurs m'ont amené à réfléchir sur ces expériences, parmi eux je désire mentionner ceux qui m'ont le plus inspiré : S. Feld (1982), M. Foucault (1984), A. Berque (1987, 2011, 2014a), A. Viel (1991, 2008), K. Basso (1996), H. Torgue (2009), et A-M. Vuilleminot (2009, 2018).

l'espace, d'une branche qui tombe, d'un oiseau qui chante, d'une herbe qui bouge, bref de ce qui peut faire du sens et qui fait partie de « la petite musique des choses » (Revel 1992 : 15). C'est une observation qui dépasse le strict usage des yeux. Il faut plus. Tout est potentiellement porteur de sens. Tout bouge, tout vit, tout est à prendre, mais rien n'est à laisser. Rien n'est acquis pour l'observateur étranger que constitue le jeune anthropologue en herbe, fraîchement nourri de la littérature. Pour « voir » quelque chose dans toute la complexité qu'est l'espace qui nous entoure, il faut savoir ressentir, reconnaître, observer, écouter, sentir, mais également apprendre. Mon expérience fut un apprentissage de la langue et de la vie quotidienne des Blaen, et à travers eux des logiques nomades qui relient leurs pratiques. Cette monographie suit mon cheminement à travers des récits oraux et cartographiques, de longues marches ponctuées d'histoires, d'humour, d'amitiés, et de chansons, comme l'extrait plus haut en témoigne. Ce texte tente d'en donner une vision certes personnalisée, car c'est ma propre expérience, et d'en montrer les acquis mais aussi les limites. Je procéderai par une suite de thématiques qui ne suivent pas mon cheminement chronologique, mais qui permettent plutôt de reconstituer logiquement les morceaux afin de rendre compte le plus justement possible de mes observations et intuitions des conceptions spatiales blaen. C'est d'ailleurs ainsi que s'est déroulé mon terrain : sans véritable fil logique, mais par une série d'expériences et d'apprentissages où, pas à pas, je découvre des choses. En les recollant ensemble par l'écriture elles donnent également un nouveau sens. L'ethnographie, et notamment l'observation participante, est au cœur de la pratique monographique, mais je mets également en avant une pratique cartographique qui relie les récits obtenus dans des ateliers et dans des discussions informelles, aux pratiques observées.

Le milieu des Blaen est un enchevêtrement de relations et d'interactions entre les humains et la foule de non-humains qui y coexistent. Coexister signifie également d'être en mesure de les écouter, car ils sont porteurs de messages, de signes, de prédictions, de dangers. Ces expériences auront petit à petit donné forme aux questions qui traversent cette monographie : comment concevoir l'espace des Blaen? Quelles sont les logiques à l'œuvre et la nature de leurs relations? Comment utilisent-ils leur corps dans l'espace? Comment donnent-ils sens à l'espace? Comment prennent-ils possession des lieux? Comment négocient-ils avec d'autres figures humaines (personnes, familles, groupes) et non-

humaines (animaux, esprits, divinités) pour coexister dans des lieux? Ces questions portent le fruit de lectures qui m'ont particulièrement inspiré, celles du géographe Augustin Berque sur la mésologie et l'esprit des lieux, des anthropologues Steven Feld et Keith Basso sur les liens entre les sens et les lieux, et également de Anne-Marie Vuilleminot, sur le corps et le nomadisme, sur le mouvement (de flux, de circulations) et les marqueurs de l'espace. Je reviendrai sur ces notions plus loin en les expliquant en contexte.

Au total, j'ai eu le privilège de résider quatre fois parmi les Blaen de Malbulen, en 2015 (deux semaines), 2016 (quatre mois), 2017 (trois semaines) et 2018 (cinq mois).

Écouter et enregistrer les récits

Ma démarche de recherche est inductive et intuitive, elle est également un co-cheminement avec les Blaen. L'idée même d'un terrain ethnographique va bien au-delà de l'individu-chercheur. Je suis avant mon arrivée même sur les lieux, placé dans un réseau de relations qui guident mon cheminement ethnographique, mes questionnements, mes observations, mes réponses. Observer c'est écouter, discuter, regarder, sentir, agir, marcher, dormir, rêver. L'ethnographie se fait avec mon corps qui est affecté¹³ et fait partie de l'action. Je ressens et j'adopte les « techniques du corps »¹⁴ blaen, en m'asseyant, en marchant, en dormant, en attendant, en transportant, en mangeant comme eux. Mes pieds, mes jambes, mes hanches, mon dos, mes bras, mes épaules, tout mon corps s'adapte et se transforme. L'apprentissage de la langue et de leur cosmologie est également un conditionnement (par l'imitation) de leur posture, de leur manière d'être et de se tenir dans l'espace. Mon travail cartographique n'échappe pas à ces dimensions relationnelles et sensibles, pas plus que les récits entendus lors de nos ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs (ATIS) (voir Oosten 2006; Laugrand sous presse) réalisés en janvier 2015 et en janvier 2018. Ces ateliers ont réuni au total neuf aînés et sept jeunes blaen. L'objectif de ces ateliers est de documenter les savoirs, dans un cadre – certes artificiel – de transmission entre les aînés et les plus jeunes, afin de valoriser la culture et les savoirs locaux. Nous avons d'abord choisi des thèmes avec les participants, puis nous avons lancé l'atelier, en réalisant

¹³ Voir l'article de J. Favret-Saada (1990) qui raconte comment elle a dû « être affectée » pour pouvoir étudier la sorcellerie dans le Bocage français.

¹⁴ Dans son très bel essai, M. Mauss (1936 : 5) définit les techniques du corps comme « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps ».

successivement des tours de table sur chaque sujet. Les thématiques abordées furent nombreuses, parmi lesquelles : les animaux, la chasse, la forêt et les plantes, les esprits possesseurs, les rêves, la médecine, les rituels, l'agriculture, la division de l'espace, les règles sociales, les alliances, le mariage, la mort, les mythes fondateurs, la toponymie, etc. Les discussions ont été prolifiques. Tout a été enregistré et transcrit en langue blaán. Les manuscrits sont en cours d'édition à des fins de publications en blaán. Une traduction française est également en cours. Le père Samson a été l'interprète lors des ateliers, il procède actuellement à la traduction avec l'aide de jeunes Blaán soucieux d'un tel travail. Les extraits de l'atelier 2015 utilisés dans cette monographie ont été traduits par le père Samson, et ceux de l'atelier 2018 résultent de ma propre traduction. Les participants, méticuleux comme des historiens, mentionnent systématiquement leur source lorsqu'ils partagent un récit, une façon de montrer leur légitimité à témoigner sur un sujet. Pour ne donner qu'un exemple, Lory, un père de famille de 38 ans, est considéré par ses pairs aînés comme un jeune; lors d'une discussion sur la naissance, thématique monopolisée par les femmes, Lory a proposé d'ajouter à la discussion sa propre expérience, mentionnant d'abord :

I deg dugang gine bahin sut ngà, teengu abilidad di ku mama. Tdò ale yag dun (« J'ai aussi appris au sujet de la naissance des enfants en observant ma mère qui a appris de ma grand-mère ») (Lory 2015).

Le savoir se transmettant de génération en génération, les participants nomment et citent leurs parents et leurs grands-parents de qui ils ont appris. La présence de plusieurs aînés aux discussions valide en quelque sorte le savoir qui peut évidemment être différent d'une famille à une autre, mais qui en l'occurrence peut être ici plus difficilement tronqué ou exagéré que dans une entrevue sans la présence d'un public expert. Cela va sans dire que la méthodologie des ateliers ne remplace en rien les autres méthodes qui permettent d'obtenir d'autres résultats. L'atelier peut effrayer les timides ou encore il est évident que certaines choses ne se partagent pas en groupe. C'est aussi pour cette raison que nous avons toujours tenu à se réunir en un petit groupe. Nous avons aussi remarqué qu'en quelques jours d'ateliers, un certain lien se tissait entre nous et les participants, mais encore plus entre les aînés et les plus jeunes qui voyaient leurs aînés sous un nouveau jour. Bien qu'ils

viennent de villages éloignés et ne se connaissent pas tous au départ, une certaine dynamique familiale se forme au cours de l’atelier, un cadre qui rappelle celui de la transmission des savoirs au sein d’une même famille. Durant les ateliers, n’importe quel participant pouvait intervenir suite à une histoire, et à de nombreuses occasions aînés et plus jeunes rebondissaient sur les récits des uns et des autres pour ajouter leur propre vision des choses ou des détails complémentaires. Nous n’avons pas été témoins de contradictions, mais parfois de variantes. Les participants ont été choisis par le père Samson pour leurs connaissances et le prestige qui y est associé; les aînés comme les plus jeunes sont ainsi pour la plupart d’entre eux des leaders dans leur propre communauté. Bien que certains soient pentecôtistes, ils sont tous des amis du père Samson qui les connaissent déjà.

Les tableaux suivants présentent les participants aux ateliers (voir aussi annexe 2) :

Atelier 2015

Nom	Village	Appartenance religieuse	Statut
Julian Talunan	Malbag	Catholique	<i>Bong to</i> possesseur de chevaux
Cliga Teo	Kbual	Pentecôtiste	<i>Ulo</i> (tête) de famille (décédé)
Bagil Ayao	Salbuyen	Pentecôtiste	<i>Bong to</i>
Rosita Talunan	Malbag	Catholique	<i>Mloos</i> (guérisseuse-chaman)
Lumingga Manganyon	Kbual	Pentecôtiste	<i>Mulung</i>
Anaclea San	Tapgaw	Catholique	Ancienne <i>kapitan</i> et mère du <i>kapitan</i> de Malbulen
Pierre Samson	Québec	Catholique	Interprète et missionnaire

Tableau 2. Liste des aînés ayant participé à l’atelier de 2015.

Nom	Village	Appartenance religieuse	Statut
Lory Macatunao	Malbag	Catholique	<i>Ulo</i> (tête) de famille
Tony Panulong	Bolo-Bolo	Catholique	<i>Puruk</i> leader
Angeline Tuco	Kbual	Catholique	Enseignante dans une école tribale
Ailyn Matos	Lanulan	Pentecôtiste	Infirmière et responsable d’une clinique

Tableau 3. Liste des jeunes ayant participé à l’atelier de 2015.

Atelier 2018

Nom	Village	Appartenance religieuse	Statut
Kristoto	Anggas	Catholique	<i>Lupun</i> leader
Bakali	Bolo-Bolo	Catholique	<i>Mulung</i> (guérisseur)

Rosita Talunan	Malbag	Catholique	<i>Mloos</i> (guérisseuse-chamane)
Amie	Bolo-Bolo	Catholique	<i>Mulung</i> (guérisseuse)
Pierre Samson	Québec	Catholique	Interprète et missionnaire

Tableau 4. Liste des aînés ayant participé à l’atelier de 2018.

Nom	Village	Appartenance religieuse	Statut
Lory Macatunao	Malbag	Catholique	<i>Ulo</i> (tête) de la famille
Edwin	Malbag	Catholique	Étudiant secondaire, élevé par ses grands-parents et considéré comme un aîné par ses pairs
Marry-Ann Sumbo	Kisoy	Catholique	Étudiante en <i>care-giving</i>
Irene	Laflà	Catholique	Étudiante secondaire
Ailyn Matos	Lanulan	Pentecôtiste	Infirmière et responsable d’une clinique

Tableau 5. Liste des jeunes ayant participé à l’atelier de 2018.

La méthodologie utilisée pour cette monographie est une coconstruction, dans la mesure où c’est un travail commun avec des Blaans, ainsi qu’avec la mission du père Samson. La plupart de mes interlocuteurs ont participé aux discussions des ateliers, mais aussi à la transcription et à l’édition, à la cartographie, au dessin, à la représentation de l’espace, aux histoires et à la récolte des toponymes. Grâce à cette collaboration, ce travail croise les méthodes de l’anthropologie et de la géographie, de l’observation participante et de l’ethnographie de la marche, des histoires personnelles et collectives et de la cartographie collaborative (appelée ailleurs participative)¹⁵ et numérique.

Questions épistémologiques

La démarche cartographique est moins usitée en anthropologie que l’observation participante et le récit de vie, mais elle n’échappe pas plus ni moins à l’épistémologie. Il est à mes yeux essentiel d’assumer et de comprendre sa propre démarche, en remarquant les points faibles et les points forts.

¹⁵ La dimension participative de ma carte a été notamment influencée par les travaux de B. Orlove (1993), J. Abbot et al. (1998), A. Lasimbang (2004), J. Corbett (2009), G. Palsky (2010), I. Sylla (2012), J-C. Gaillard et J. Cadag (2013), B. Thom et al. (2016).

On définit généralement la carte comme une représentation de l'espace. La carte représente sur un matériau une réalité d'un système de savoirs sociospatiaux caractérisé par la toponymie et y étant également limité. Le texte permet de rendre compte des éléments que la carte ne peut informer, et inversement. Cartographie et monographie se complètent mais ne se remplacent pas.

Représenter l'espace sur une carte « fige » dans le temps et l'espace une toponymie dont la logique est pourtant dynamique. Pour ne donner qu'un exemple, j'ai récolté 24 toponymes dont le nom a changé dans l'intervalle de la vie de Lory (voir chapitre 2). Il y a certainement un nombre plus important de toponymes qui ont changé de nom, mais cette dimension de la toponymie est plus difficile à retracer car il faudrait pour chaque toponyme poser systématiquement la question à des aînés à savoir si le toponyme x avait oui ou non un autre nom auparavant. Sur une carte en toile, la temporalité de la toponymie est difficile à représenter. Les anciens noms peuvent être répertoriés en référence, mais le renouvellement des toponymes est difficile, voire impossible à prendre en compte sur un document qui est marqué à l'encre. Mon souhait est que les Blaan réactualisent et corrigent la carte en écrivant à même la toile, ou en collant des papiers par-dessus les anciens noms. Mais je ne maîtrise pas ce qu'ils en feront. Une carte numérique est ici intéressante en ce qu'elle offre la possibilité de changer à n'importe quel moment un toponyme sur la carte. Un tel dispositif demande cependant un ordinateur et une connaissance informatique que ne possèdent pas les Blaan qui viennent tout juste d'avoir l'électricité en 2017. En somme, la cartographie semble à première vue une méthode assez « froide » pour représenter un espace vivant.

À ces biais, je propose trois réponses qui expliquent pourquoi je pense que cette approche méthodologique est pertinente et enrichit l'ethnographie. Premièrement, la carte permet d'offrir un outil éducatif et d'*empowerment* pour les jeunes blaan qui peuvent prendre compte, avec fierté, de l'étendue de leur savoir et de la connaissance experte qu'ils ont de leurs lieux. Deuxièmement, cette carte constitue un matériel historique qui documente une certaine époque des Blaan où l'espace est marqué par des toponymes également chargés d'histoire. La carte devient ainsi un outil politique valorisable pour défendre un territoire ancestral qui est nommé, parcouru, utilisé, et connu des Blaan de Malbulen. Troisièmement,

à un niveau plus épistémologique cette fois, cette carte m'aura permis de poser un nombre incalculable de questions, et d'entendre nombre d'histoires, de savoirs et d'expertises qui sont connectés à l'espace. Je pense que je n'aurais pas pu formuler ces questions aussi facilement sans un appui cartographique pour aider mon œil à se représenter un espace aussi complexe. Et mes questions n'en furent que plus pertinentes grâce à cet intérêt que j'ai développé pour connaître le nom des lieux. Chaque méthodologie est un choix, mais allez demander à un aîné de raconter des histoires ou de parler du territoire sans nommer de lieux spécifiques, et sans pouvoir comprendre de quel endroit il parle. En revanche, il est plus facile de lui demander de parler de sa région d'origine, et de raconter ce qu'il sait de ces lieux. Poser une question ancrée dans des lieux fait autant plus de sens que les histoires des Blaan – même les mythes qu'aucun vivant n'a vécu –, sont toujours ancrées dans des lieux précis, nommés et connus des Blaan. Il est aussi intéressant de constater que par inversion, ce qui n'est pas cartographiable renseigne justement sur les conceptions spatiales. Cette carte fut aussi un prétexte pour m'intéresser aux savoirs et pratiques. C'était en tout cas un moyen idéal pour m'intégrer (en posant des questions précises et contextualisées) dans les différentes communautés blaan. La cartographie m'aura finalement donné un cadre de maïeutique (Palsky 2010) propice à donner vie aux histoires et à l'espace, à le questionner et à le représenter, d'une manière certes artificielle, mais qui cherche à le décrire.

Les Blaan qui ont vu le résultat n'ont pas semblé éprouver de problème face aux distorsions d'une telle carte dessinée sur toile, dont le matériau est flexible et le dessin inexact. Ces disproportions sont balayées par leur connaissance déjà experte de la configuration des lieux. Si les Blaan se repèrent facilement dans leur espace et savent situer des lieux par rapport à d'autres, tout de la carte est utilisé comme un support visuel qui confirme leurs savoirs. Observant la carte, ils sautent les échelles cartographiques – qui guident ma propre vision cartésienne du territoire –, voyant directement dans la carte les lieux qu'ils connaissent. La cartographie n'est pas complètement étrangère aux Blaan qui utilisent à l'occasion le dessin sur terre ou sur papier pour illustrer une configuration de l'espace à leur auditoire. La carte offre donc un support visuel à leurs savoirs et aux toponymes, elle ne produit pas elle-même des connaissances. Elle ne remplace pas la représentation de l'espace, elle appuie le récit. La carte peut aussi constituer un outil de revendication

politique, mais également culturel dans la transmission des savoirs. Elle offre une documentation pour les plus jeunes qui ont moins de connaissances, et permet une continuité du processus de transmission des savoirs qui se fait des aînés aux plus jeunes. Ce lien intergénérationnel semble être en baisse en raison d'une perte d'intérêt des plus jeunes pour leur propre culture, au profit d'une curiosité évidente pour les nouvelles technologies (téléphones portables, télévision, etc.), et peut-être aussi en raison d'un sentiment de honte face à ces traditions considérées « anciennes », « primitives » et « païennes ». Cette impression d'infériorité va de pair avec le statut d'autochtone (*lumad*) que les Philippins des plaines leur accorde. Inversement, la culture des Bisaya et les nouvelles technologies incarnent un mode de vie moderne qui procure un meilleur statut social. Tandis que les jeunes reçoivent leur éducation en binisaya, en tagalog et en anglais, j'ai pu rencontrer des Blaan de Malbulen qui ne parlent plus leur langue. La carte numérique et le matériel audiovisuel des ateliers possèdent des formats de diffusion plus « technologiques » que l'écriture ou l'oralité et répondent à une demande manifeste auprès des jeunes.

Il est important de souligner que cette carte est le produit d'un travail qui a été fait par un étranger découvrant l'espace, les pratiques et la cosmologie des Blaan. Guidé par quelques personnes affiliées à des mêmes familles (celle de Lory et celle de la mission), la représentation de la carte est intimement liée à ces perspectives familiales et ne peut pas être représentative de la vision de tous les Blaan de la région. Cet « en-cliquage » semble être inévitable pour l'ethnographe, il permet d'avoir un point de vue spécifique sur le monde qui soit propre à une famille sans être généralisable à tout le groupe.

0.4 Corps de la monographie

Cette monographie se divise en cinq chapitres où figurent cinq actions spatiales : occuper, nommer, marquer, rythmer et transférer l'espace. Ces actions ne sont pas toutes traduisibles littéralement en blaan mais elles incarnent les logiques d'interactions entre les humains et les non-humains, connectant ensemble les corps, les lieux, et la cosmologie. Par souci de netteté j'ai divisé ces actions en cinq chapitres, mais il est important de signaler que ces actions sont le plus souvent toutes présentes en même temps dans les pratiques.

Dans le **Chapitre 1, Occuper l'espace : diviser la terre et les humains**, je présente les communautés blaan de Malbulen et des environs, leur territoire ancestral et la situation politique associée. Je décris les rapports sociaux entre les membres d'une ou de plusieurs familles, comment prendre possession d'un lieu, comment occuper un lieu en cultivant et en construisant une maison, la création des alliances par le mariage ou le sang et les conflits qui divisent les Blaan dans des lieux différents. La parenté et la guerre expliquent les manières dont ils occupent l'espace en se répartissant de manière dispersée sur des montagnes, en échangeant des femmes et en se cachant de leurs ennemis.

Dans le **Chapitre 2, Nommer l'espace : cartographier les lieux**, je retrace l'histoire des Blaan et leurs prises de possession des lieux de Malbulen. Ces déplacements et arrêts dans la région sont documentés par le récit, par la langue et par la toponymie. Les toponymes répertoriés sur la carte sont traduits et classés en thèmes, et enfin analysés. Ils documentent l'histoire, mais également la présence des animaux, des esprits *fun* possesseurs des lieux, et des êtres créateurs du monde. Nommer l'espace apparaît comme une pratique dynamique en évolution constante. Les lieux sont ainsi transformés par les empreintes humaines et non-humaines que rappellent les toponymes.

Dans le **Chapitre 3, Marquer l'espace : marcher, interagir avec les lieux**, par des récits de marche, je raconte les règles de l'espace qui régissent les lieux. Ces règles sont données par les esprits *fun* qui habitent les lieux comme des corps. Le corps humain est utilisé pour respecter et ressentir ces règles qui marquent le corps, tandis que celui des esprits *fun* est marqué par la présence et l'action humaine qui chasse, crée des chemins, des sentiers, du sens dans ce milieu interactif. Des rituels *damsu* sont nécessaires pour amadouer ces esprits, les respecter, et obtenir d'eux ce que l'on désire. Les mauvais esprits possèdent aussi des lieux, ils passent leur temps à parcourir l'espace afin de chasser les humains dont ils se repaissent de la chair et du sang. S'ensuit une guerre des sens entre les humains et les esprits pour ruser et tromper l'autre par une série de pièges et de dispositifs.

Dans le **Chapitre 4, Rythmer l'espace : rythmes spatiaux, rythmes sociaux**, je retrace la création du monde et de l'espace par des êtres créateurs, montrant qu'humains et oiseaux possèdent une origine commune. Les oiseaux apparaissent comme des médiateurs idéaux entre les esprits *fun* et les humains, ils les avertissent des dangers, ils leurs montrent les

bons rituels et bons comportements sociaux à avoir, ils indiquent le temps, l'heure et l'avenir. Ils rythment les activités quotidiennes, rituelles et sociales des humains. L'expérience des lieux instigie également des rythmes spatiaux aux humains qui doivent savoir utiliser leur corps et leurs sensibilités pour écouter, observer, interpréter, afin de se déplacer adéquatement.

Dans le **Chapitre 5, Transférer l'espace : transferts de corps, transferts d'habitat**, je suis le parcours d'une *mloos* qui possède des esprits auxiliaires, et raconte comment elle guérit les malades. Sa pratique aide les humains qui sont rendus malades par des *fun imò*, des fabricants de poisons qui envoient des *busaw* occuper le corps de leur victime. Lorsque les recettes de guérison *bulung* ne sont plus efficaces, seul le rituel du *datah sdè* est adéquat. Il s'agit alors de leurrer le *busaw* afin qu'il se transfère dans le corps d'un cochon et quitte celui du malade. Dans ces pratiques spatiales, il est question de transferts entre les corps humains et les lieux. Pour naviguer entre ces espaces, seuls des médiateurs comme les *mloos* qui sont eux-mêmes occupés par des esprits habitant leur corps savent faire les ponts nécessaires entre les mondes. Transférer d'habitat correspond aux logiques de transferts de corps et de lieux, d'occupants et de possesseurs.

La **Conclusion** offre une synthèse détaillée de la monographie. Je propose une lecture de cette circulation entre les corps, et ces changements de statuts d'occupants et de possesseurs qui dictent les interactions entre les humains et les non-humains, et les attitudes à adopter. En définitive, il apparaît que ces relations sont pensées en analogie avec les manières dont les familles humaines se rusent, se trompent, s'allient, s'affectionnent, s'intimident, se tuent, s'enfuient.

Chapitre 1. Occuper l'espace : diviser la terre et les humains

Dans ce chapitre, j'introduis d'abord les notions d'« autochtonie » et de « territoire » et donne un aperçu général de la situation politique et des pratiques socioéconomiques des Blaán de Malbulen. J'explore les catégories locales de l'espace et du corps, et notamment les manières de l'occuper, de le posséder, de le parcourir, montrant que ces logiques appartiennent à celles de nomades. Je décris le mariage, l'occupation d'un lieu (habiter, cultiver, échanger) et la gestion des conflits. En définitive, il apparaît que se répartir de manière dispersée dans l'espace répond aux besoins de créer des alliances et d'échapper aux ennemis.

1.1 Autochtonie et territoires ancestraux à Mindanao

À Mindanao, la plus grande île des Philippines, les autochtones connaissent une situation particulière héritée d'un passé colonial multiple (indien, javanais, espagnol, philippin, américain, japonais)¹⁶. Le statut d'autochtonie est revendiqué par deux groupes (voir TRICOM 1998). D'un côté se tiennent les *moros*¹⁷, les peuples musulmans qui possèdent des territoires autonomes à l'Ouest. De l'autre, une vingtaine de groupes *lumad* (en binisaya « autochtone », et traduit en anglais par *indigenous peoples*), qui ne se considèrent ni christianisés ni islamisés, bien qu'ils embrassent aujourd'hui ces deux religions. Les Bisaya constituent une troisième communauté, c'est le groupe ethnolinguistique majoritaire des Philippines¹⁸. Les Bisaya sont chrétiens et généralement perçus par les autres peuples de Mindanao comme des colons. La coalition *Lumad Mindanaw* adoptée en 1986 en réaction au régime répressif et dictatorial de Ferdinand Marcos – l'ancien président des Philippines –, a officialisé l'unité spécifique des *lumad* à Mindanao. Aujourd'hui encore, la classification de ces groupes autochtones est loin de faire l'unanimité. Certains spécialistes comme Karl Gaspar (1997) dénombrent 16 communautés, tandis que d'autres

¹⁶ Voir les travaux des historiens P. Abinales (2000), M. Tiu (2005), H. Gloria (2014), et K. Gaspar (2015).

¹⁷ Les *moros* doivent leur nom aux Espagnols qui ont emprunté le mot « moors », soit les musulmans nord-africains, pour les désigner (McKay 2006 : 294).

¹⁸ Les Bisaya parlent binisaya, ils proviennent de l'archipel des Visayas, la région du centre des Philippines. Ils sont arrivés à Mindanao surtout après 1945 où des vagues d'immigration furent organisées par le gouvernement philippin pour développer cette grande île. Les Bisaya sont aujourd'hui omniprésents à Mindanao, ainsi qu'à Malbulen où ils exercent tous les métiers. Bien que la langue officielle des Philippines soit le filipino (dérivée du tagalog), le binisaya est la langue maternelle la plus parlée, elle est utilisée partout à Mindanao comme une langue de commerce, et est, comme le filipino, enseignée dans toutes les écoles.

comme Rudy Rodil (1992) en compte 18 ou 21. Ces différences tiennent à une confusion historique, ainsi qu'à des distinctions difficiles entre ce qui constitue un groupe ou un sous-groupe ethnolinguistique (le nom, la langue, les pratiques, la localisation, etc.). Des ressemblances particulières de pratiques, comme le tissage par exemple, font que les autochtones de Mindanao (chrétiens, musulmans ou *lumad*) partagent plusieurs points communs¹⁹. Les peuples des Philippines partagent tous une affiliation aux langues austronésiennes, et plus particulièrement au Malayo-polynésien occidental (voir Platenkamp 1990; Blust 1991; Belwood, James et Tryon 1995; Fox; Adelaar et Himmelmann 2005). Des similitudes linguistiques peuvent ainsi être facilement constatées dans les langues de tous les groupes. Il faut cependant prendre ces ressemblances avec précaution et ne pas tomber dans une essentialisation, comme celle opérée par les aires culturelles héritées de l'époque coloniale (voir Schendel 2002). Des travaux comparatifs de grande qualité ont été réalisés entre les Philippines, Taïwan et Bornéo (voir Conklin et al. 1980; MacDonald 1988a, 1988b, 2005; Revel 1990a, 1990b, 1992; Blundell 2011).

Les Blaan se comptent parmi les *lumad* de Mindanao. Ils constituent un des ensembles ethnolinguistiques les plus nombreux au pays, parmi les 150 peuples, totalisant plus de 450 000 personnes réparties sur plusieurs îles de l'archipel²⁰. Comme les autres groupes autochtones de Mindanao, les Blaan ont été dénommés sous une foule de noms : Balaan, B'laan, Bilaan, Balud, Baraan, Biraan, Bilanes, Blan, Bubluan, Buluan, Koronadal, Sarangani, Tagalagad, Tacogon, Tumanao, Vilanes, etc. Les linguistes divisent généralement les Blaan en deux sous-groupes : les Sarangani et les Koronadal, qu'on distingue pour leurs différences d'accent et de vocabulaire, de pratiques, et de localisation géographique (Blust 1991; Liao 2008). Les premiers sont les plus nombreux, ils habitent surtout l'Est et le Sud-Est de Mindanao (îles Sarangani, les provinces de Cotabato, de Sultan Kudarat et de Sarangani), tandis que les seconds sont plutôt présents au Sud-Ouest

¹⁹ Voir, par exemple, le petit manuel fait par les mathématiciens L. A. De Las Peñas, A. Garciano et D. Verzosa (2015) qui compare les formes et symboles des tissus des autochtones de Mindanao.

²⁰ Ces chiffres proviennent d'un recensement publié le 17 juin 2015 et opéré par la *National Commission for Culture and the Arts* (<http://ncca.gov.ph/about-culture-and-arts/culture-profile/blaan/>). Si certaines des statistiques ici regroupées datent des années 90, on peut évaluer le nombre d'individus à la hausse.

de l'île (au nord de Cotabato et dans la province de Davao Occidental) (Cole 1913; Tiu 2005 : 55).

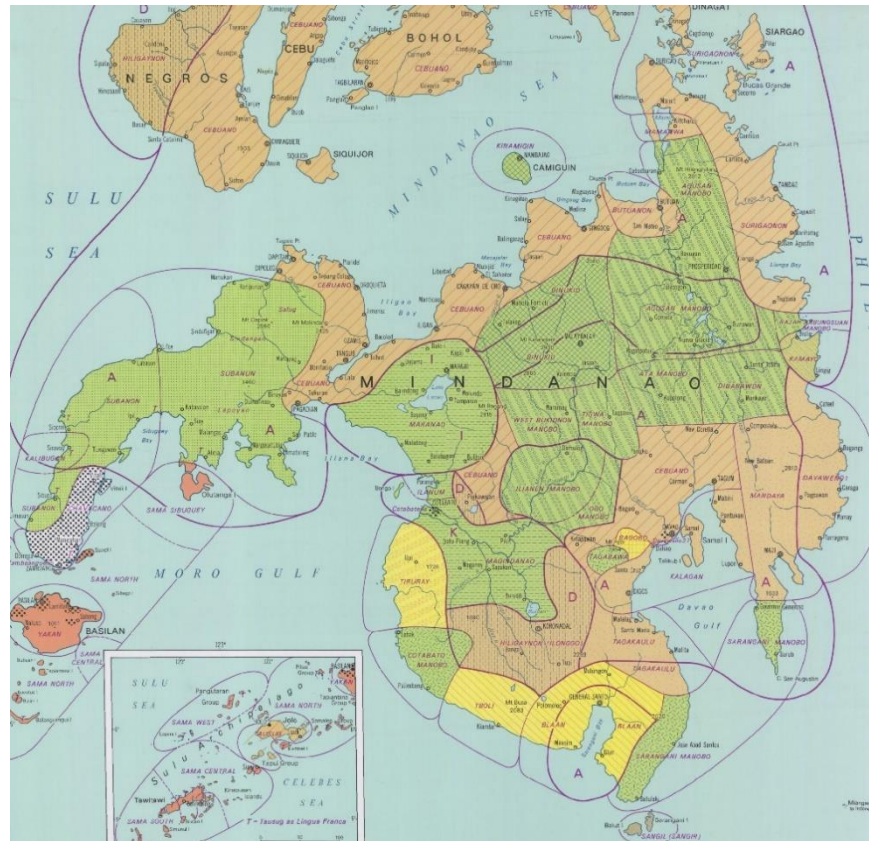


Illustration 8. Carte des principales langues de Mindanao. La langue blaan, mais aussi le bagobo, le t'boli et le tiruray – qui sont des langues apparentées – sont représentés en jaune. Wurm S., et S. Hattori, 1981-1983. *Language Atlas of the Pacific Area*, Canberra, Australian Academy of the Humanities.

Aux Philippines, depuis l'implantation du *Republic Act No. 8371*, aussi connu sous le nom de *Indigenous People's Rights Act of 1997* (IPRA), les communautés autochtones peuvent demander un certificat leur reconnaissant des terres ancestrales :

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

generally belonging to them and which are necessary to ensure their economic, social and cultural welfare [les mises en italique sont faites par l'auteur].

Ancestral Land: refers to land *occupied, possessed and used* by individuals, families or clans who are members of indigenous cultural communities, since time immemorial by themselves or through their predecessors -in-interest, continuously to the present *except when interrupted by war, force majeure or displacement by force, deceit or stealth* [les mises en italique sont faites par l'auteur].

Ces définitions sont classiques, je souhaite cependant souligner l'exception mentionnée sur l'obtention de territoire ancestral pour des causes « de guerre, de force majeure, de déplacement forcé, caché ou clandestin » (traduction de l'auteur). Comme nous le verrons dans le chapitre 2, l'occupation des lieux par les Blaan de la région de Malbulen ne s'est opérée que par des logiques de ce type, soit par des déplacements forcés dû à des guerres internes, à des crimes, par la fuite des forces de l'ordre et du groupe d'origine habitant les plaines ou d'autres montagnes²¹. Cela n'a toutefois pas empêché les Blaan d'obtenir leur *Certificate of Ancestral Domain Title* (CADT) en 2009. Ce titre est partagé avec une communauté kaulo, un autre groupe *lumad* qui partage des pratiques et une origine commune aux Blaan, mais dont la langue est différente.

Le domaine ancestral blaan dans lequel se situe Malbulen s'étend sur plusieurs barangay de la région. Il s'étale sur 48 807,0130 hectares, et était originalement détenu par 34 805 détenteurs de droits, Blaan et Kaulo (*Certificate of Ancestral Domain Title of Malita, Davao del Sur, B'laan-Tagacaolo, R11-MAL-0609-119, 2009*). Ma carte sur toile documente seulement une partie de ce territoire, celui de la région de Malbulen (renommé le barangay de Little Baguio. Dans cette monographie, le terme de « territoire » (traduit en Blaan par *gemi banwe*, « nos lieux ») est utilisé pour désigner l'étendue de terre d'une zone administrative comme le barangay de Little Baguio, et le domaine ancestral détenu par les Blaan et légalement reconnu comme tel.

²¹ À cet égard, Koronadal est composé des mots « koron », soit l'herbe de *cogon* (*Imperata Cylindrica*), et de « nadal », dérivé de *datal*, soit la plaine. Au début du 20^e siècle, on appelait aussi les Blaan les Tagkogon, soit ceux qui habitent les plaines de *cogon* (Fay-Cooper 1913 : 79). Comme l'ont raconté les aînés durant les ateliers, leurs parents sont arrivés dans les montagnes de Malbulen il y a moins d'un siècle, fuyant leur groupe d'origine provenant probablement des plaines à l'Ouest.

1.2 Le territoire de Malbulen (Little Baguio)

Le terrain de recherche que couvre cette monographie concerne le territoire du barangay de Little Baguio (Malbulen), dans la municipalité de Malita, province de Davao Occidental (voir annexes 3 et 4). Je me suis principalement limité aux Blaan Koronadal habitant dans le barangay, mais je suis également sorti de cet espace à l'occasion de certaines activités ou de visites dans des villages appartenant à d'autres barangay. Dans cette monographie, lorsque je fais référence aux Blaan, sauf s'il est mentionné spécifiquement, j'inclue la communauté blaan avec laquelle j'ai travaillé, qui se trouve à l'intérieur des limites du barangay de Little Baguio, mais aussi de quelques villages situés aux alentours : Kisoy, Kilotong, Kbual, et Kalien.

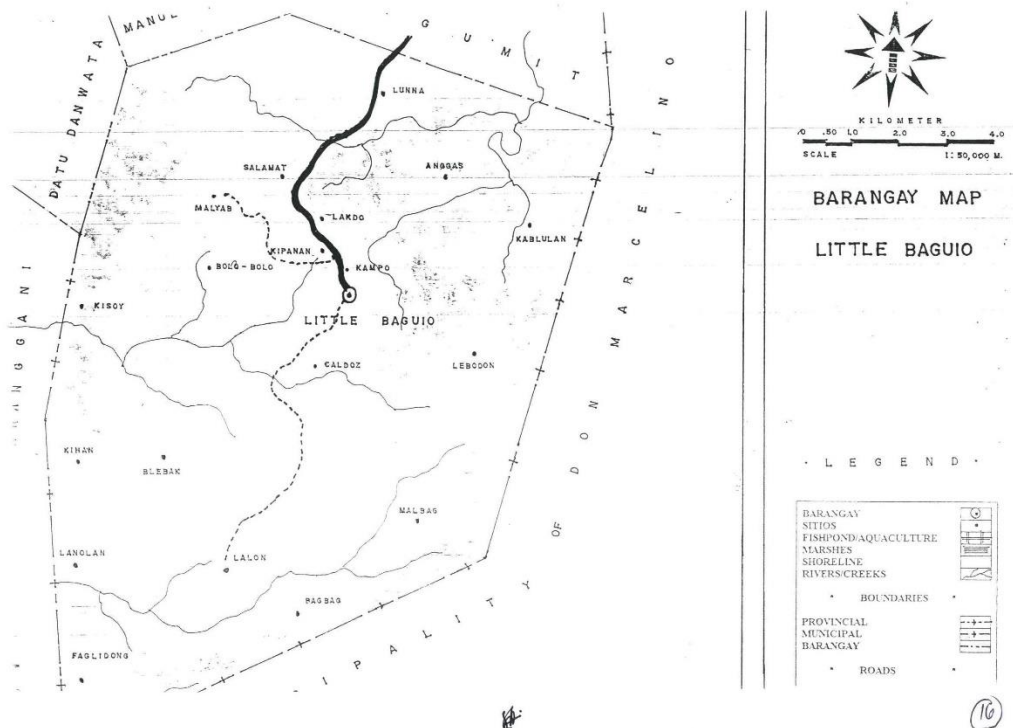


Illustration 9. Carte du barangay de Little Baguio et des principaux villages. S.D.



Illustration 10. Capture d'écran d'une vue satellite du barangay de Little Baguio. Bing Maps, 9 avril 2019. En jaune : tracé approximatif du barangay de Little Baguio.

Le barangay de Little Baguio s'étend sur 21 000 hectares. La majorité de ses habitants sont des Blaan. Autrefois exclusivement dispersés en petits groupes dans les montagnes, une partie des Blaan habitent aujourd'hui des villages allant de trois maisons (Alkilan, par exemple) à plus d'une centaine de maisons (Malbulen, par exemple). La plupart de ces villages possèdent entre dix et quinze maisons mais ces dernières peuvent parfois être espacées par plusieurs centaines de mètres entre elles, faisant qu'il est difficile de délimiter ces villages extensibles. Une autre partie de la population, considérable et pourtant non-inclue dans les recensements démographiques, habite à flanc de montagne, dispersée en petits groupes sur les terres qu'ils cultivent. Ce mode de vie est plus approprié pour cultiver, chasser, et surtout se protéger des ennemis. C'était partout la façon de faire dans ces montagnes avant que le gouvernement philippin ne s'installe plus durablement dans la région. Habiter de manière dispersée est une stratégie familiale où chaque foyer construit en haut d'une montagne, à proximité de ses champs, là où on peut « tout voir, tout entendre » les dangers et les signes. Inversement, les villages situés à l'intérieur des vallées au bord des rivières présentent le grand inconvénient de ne rien laisser à apercevoir par leur emplacement bas par rapport aux montagnes, et de ne rien laisser à entendre en raison de l'assourdissement sonore que provoque le bruit de l'eau qui coule.

En 2015, la population du barangay était évaluée à 11 317 personnes habitant 2585 maisons (NSO 2010) réparties en 93 villages (voir annexe 4). Ces données officielles sont

incomplètes. En effet, mes interlocuteurs évaluent plutôt que la population actuelle environne les 20 000 personnes. Le recensement officiel ne compte que les personnes qui se sont enregistrées au barangay, soit dans la majorité des cas, ceux qui habitent les villages. Il ne compte pas ceux habitant les montagnes qui ne possèdent pas tous des papiers d'identité. Certaines politiques gouvernementales sont restrictives et font que de nombreux Blaan préfèrent ne pas s'enregistrer ou s'impliquer dans les affaires administratives du « centre » de Malbulen. Les raisons sont multiples. Il faut compter, par exemple, la distance à laquelle certains aînés sont situés par rapport à Malbulen (jusqu'à douze heures de marche pour un aîné), ou encore la difficulté du trajet dans un espace vallonné, accidenté, boueux. Il faut également prendre en compte la situation politique instable causée par les mouvements rebelles qui recrutent parmi les Blaan. Les familles de ces derniers se trouvent entre deux feux, ceux des militaires qui recherchent des informations, et ceux des NPA qui requièrent leur contribution financière et matérielle. Nombre d'entre eux préfèrent plutôt se cacher et rester loin des autorités pour ne pas avoir d'ennuis. Autre élément, la politique de naissance en application depuis 2017 oblige toute femme enceinte à venir accoucher à Malbulen avec une infirmière accréditée. Cette loi décourage certains parents de déclarer qu'ils ont un enfant, afin d'épargner le trajet difficile et les coûts associés. Finalement, un désintérêt général à s'intégrer dans le système gouvernemental peut être ressenti parmi des Blaan qui ont coutume à laisser le pouvoir entre les mains d'une « tête » de famille ou de communauté (j'y reviendrai plus loin); peut-on voir là, pour reprendre les mots de J. Scott (2009), une façon « de ne pas être gouverné » ?

Je ne connais pas la date exacte de création du barangay de Little Baguio, mais le père Samson raconte qu'à son arrivée, en 1974, le village principal de Malbulen ne comptait encore que quatre ou cinq maisons, dont celle du *kapitan*. La région était auparavant appelée Malbulen, ce qui signifie littéralement « dans la lune ». La région comptait de nombreuses flaques d'urine de chevaux, la terre était jaune comme les « excréments » de la lune, a souligné Analeta (2015). Le nom de Little Baguio a été donné par Claude Bautista, le gouverneur actuel de la province, appelé *bong tien* (gros ventre) par les Blaan. Lors de la création de la première école de la région, Bautista a nommé le barangay Little Baguio du nom de Baguio city, ville située dans la cordillère du nord de Luzon, car ces deux endroits partagent un microclimat et une température semblable. Comme son père

avant lui, ce dernier est très impliqué dans les activités politiques et économiques du cratère, ayant notamment financé l'éducation de la famille du *kapitan* (voir chapitre 2).

La région est montagneuse (plus de 300 noms de montagnes répertoriés sur la carte; voir annexe 7), elle se divise en plusieurs vallées tracées par de nombreuses rivières. Autrefois entièrement couvertes de forêt, les montagnes sur lesquelles vivent les Blaan arborent aujourd'hui les couleurs de l'agriculture sur brûlis, à l'exception de certaines régions comme celle de Malbag qui possèdent encore beaucoup de forêt. En fonction de l'état des forêts environnantes, les Blaan chassent encore les gros gibiers (sanglier, chevreuil) et les plus petits (oiseaux, lézards, grenouilles, insectes), mais vivent également de l'agriculture et possèdent parfois de grands jardins. Dans les jardins, on cultive le tarot, la patate douce, le chayote, les tomates, les citrouilles, des salades, des concombres, des haricots, des bananes, des piments, de l'okra, des échalotes, de l'ail, du gingembre, des papayes et du jacquier, du café, de la noix de coco, des arachides. Les champs se font surtout à flanc de montagne, on cultive du maïs et du riz. Les Blaan pratiquent aussi la pêche (aux crabes, aux anguilles, aux crevettes et écrevisses, aux poissons) qui est abondante dans les rivières. Ils vendent leurs produits à des coopératives et dans de petites échoppes, certaines denrées étant acheminés depuis Malita, comme le sel, le sucre, l'huile, le soja, les nouilles instantanées, le pain, des sucreries, du chocolat, du corned-beef et des sardines en boîte.

La déforestation du barangay est loin d'être une exception à Mindanao. Elle est fortement due à un passage rapide d'un mode de vie dominée par la chasse à l'agriculture. Cette transformation est aussi dû à l'apparition d'engrais chimiques Monsanto appelés *sige-sige* (« continue, continue » en binisaya) ainsi qu'à la venue de commerçants étrangers achetant le maïs à haut prix. Ces facteurs ont convaincu de nombreux Blaan à couper leurs forêts pour pouvoir pratiquer une agriculture sur brûlis et planter du maïs, une plante capable de pousser sur des pentes escarpées. Avec le temps, le prix du maïs a chuté, pour atteindre aujourd'hui des prix extrêmement bas (17 pesos / kilo en 2018)²². Cultiver le maïs implique de travailler sans l'ombre des arbres, sous le soleil, et de porter des sacs de quarante kilos à flanc de montagne, de haut en bas, un labeur éreintant.

²² Le maïs ne se pèse qu'en grains, il faut donc détacher le cœur avant de peser la récolte.



Illustration 11. Maïs cultivé à flanc de montagne. Montagne Ftukan, mars 2018.

La déforestation entraîne d'autres conséquences, car sans arbres, le gibier se raréfie. L'eau est plus difficilement retenue dans la terre, et lors de la saison des pluies des pans de montagne s'affaissent, tandis que les lacs se vident et les rivières s'amenuisent, diminuant les possibilités de pêche. Par chance, depuis 2016 des acheteurs internationaux basés à Davao city (capitale de Mindanao) ont récemment signé des accords avec les commerçants de Malbulen pour acheter du chanvre en grande quantité, et ce à des prix intéressants (de 49 à 82 pesos / kilo, en fonction de la qualité du chanvre). Le chanvre se cultive en forêt car il a besoin de l'ombre des arbres pour pousser, ce qui incite les Blaan à conserver leur forêt et à replanter des arbres. Le labour sous la fraîcheur et l'ombre des arbres est plus confortable, bien qu'il constitue un ouvrage qui exige beaucoup de force pour tirer chaque lanière de la plante, un travail fait par les hommes. La mission du père Samson a mis sur pied une coopérative d'agriculteurs (SOFA). Cette organisation distribue à ses membres des semences de différentes plantes, d'arbres et de légumes qui diversifient l'agriculture. La coopérative donne des plants de café et de cocotier, elle organise des formations, vend des outils, partage des machines, et offre une sécurité sociale aux fermiers.

1.3 Revue de la littérature sur les Blaan

À ce jour, la littérature scientifique consacrée aux Blaan est loin d'être volumineuse. Certains écrits datant de l'époque coloniale contiennent quelques observations ethnographiques générales à propos des autochtones de Mindanao (voir Cole 1913; Worcester 1913; Segundo 1936). Plus récemment, des chercheurs et étudiants philippins se sont intéressés aux Blaan en abordant diverses thématiques comme les mythes et les contes populaires (Cabrera 1967; Balayon 1974), l'éducation (Pastor 1976), les croyances religieuses (Genetiva 1985), les textiles (Reyes 1992), le leadership (Lalo 2014), le territoire (Guéguen 2010) et les savoirs (Espesor 2018). Les traditions des Blaan sont souvent décrites comme étant en voie de disparition, comme l'indique les anthropologues M. Arcenas (1993) dans *The Vanishing Nomads (...)* et J. Lalo (2014) dans *The Last Bong Fulong (...)*. Bien qu'ils travaillent sur les Blaan Sarangani, je préfère demeurer prudent quant à leur constat d'une société au bord de la perte de ses pratiques et savoirs. Au contraire, je pense que chaque culture est « vivante » et se transforme constamment pour s'actualiser avec les nouveaux contextes. Comme les mythes de C. Lévi-Strauss se réactualisent sans cesse, les récits, la toponymie ou les pratiques par exemple, sont en constante transformation.

Si la plupart de ces travaux concernent des communautés blaan sarangani, aucun de ces chercheurs n'a produit de recherche sur les Blaan de Malbulen qui présentent des réalités et des pratiques différentes de celles observées dans la littérature. Exception faite de mon propre travail sur les combats de chevaux et la lutte pour le prestige (Laugrand 2018), les savoirs ornithologiques et les prédictions (Laugrand, Laugrand et Tremblay 2018a), et la ruse comme moyen d'interagir avec les esprits (Laugrand et Laugrand en évaluation), peu de travaux existent. Cette monographie espère contribuer à la recherche d'un des groupes autochtones les plus nombreux des Philippines et pourtant, des moins étudiés.

1.4 Définitions théoriques : les postures du monde

La terminologie de l'espace utilisée dans cette monographie se base sur les termes blaan. Je les définis ici, mais je détaillerai leur application dans le chapitre 2.

Le monde, ou l'entièreté des lieux, soit le *klamang banwe*, réunit la terre, ou *tah tanà* (littéralement le dessus de la terre), soit tout ce qui se trouve entre le ciel (*lengit*) où vivent les bonnes divinités comme Mele, Dwata, Fye We et Mlabat, et le monde chthonien (*lam*

tanà) où vivent les mauvaises divinités comme Sè We et Kanlubong. L'espace central qu'est la terre est habité par les humains, mais aussi par de nombreux esprits qui sont littéralement des possesseurs (*mangfun, fun*) de la terre (*tanà*) et des lieux (*banwe*).

Tout terrain appartient à un *fun* (ou *mangfun*), un esprit possesseur du lieu (*fun banwe*) ou du terrain (*fun tanà*). Les humains peuvent posséder ces terrains en totalité ou en partie, ils peuvent y faire de l'agriculture ou y pratiquer la chasse, mais leur statut s'apparente plutôt à celui d'« occupant ». Par « occupant », j'entends l'action d'être temporairement dans un lieu. Dans la langue blaán, on exprime le fait d'habiter (d'occuper) quelque part par la posture du corps : « *gumnègu dini* » (je suis assis ici / je vis ici); « *mnè gumnèam ?* » (où t'assois-tu ? / où vis-tu ?), « *i deg gumnè* » (c'est là où je m'assois / c'est ma maison). Le verbe s'allonger (sur le dos) est pareillement utilisé : « *gumilègu dini* » (je suis étendu ici / je vis ici), « *mnè gumilèam ?* » (où t'allonge-tu ? / où vis-tu ?), « *i deg gumilè* » (c'est là où je m'allonge / c'est ma maison). Le verbe s'asseoir (*mnè*) est utilisé comme pronom et adverbe relatif ou interrogatif « où ». L'action de s'asseoir ou de s'allonger est toujours temporaire. On s'assoit ou on s'allonge pour un certain temps, avant de se lever pour aller ailleurs ou faire autre chose. Dans la localisation des choses et des personnes le fait de s'asseoir structure le temps : allez quelque part c'est faire une action entre deux moments où l'on s'assoit : « *mnè gugatùam ?* » (où vas-tu ? / où vas-tu aller t'asseoir ?). Tout se passe donc comme si l'expérience spatiotemporelle était basée sur la posture du corps. La langue blaán possède de nombreux termes pour décrire le positionnement du corps dans l'espace : *ikatot* (s'asseoir sur les talons), *falgangang* (s'asseoir en ayant les jambes écartées), *sulang aweng* (s'asseoir en tailleur), *mluhud* (s'asseoir sur ses genoux), *lkuad* (s'asseoir sur un genou), *blakè* (être couché en écartant ses membres), *bilil* (marcher en zigzaguant), *flal* (marcher en se dépêchant), *malgan* (marcher rapidement), *tmarol* (marcher en suivant quelqu'un), *milah* (courir), *bliwal* (vagabonder), etc. Mais les mots *mnè* (s'asseoir) et *milè* (s'allonger) sont utilisés comme termes génériques pour signifier une façon de se tenir, d'adopter une posture du corps particulière, d'occuper un lieu et de s'y déplacer d'une certaine façon.

Les activités sont marquées par différentes postures du corps. Les tâches peuvent être faites assis ou debout, selon plusieurs positions.



Illustration 12. *Falgagang* : position assise les jambes écartées pour travailler ou se reposer. Malbulen, février 2018. **Illustration 13.** *Falgagang* : position assise les jambes écartées pour travailler ou se reposer. Montagne Tah Salamat, août 2016.



Illustration 14. *Lkatot* : position assise sur les talons pour relaxer, attendre, discuter, travailler. Malbulen, avril 2018. **Illustration 15.** *Lkatot* : position assise sur les talons pour relaxer, attendre, discuter, travailler. Anggas, avril 2018.



Illustration 16. Position assise sur le sol de sa maison : être avec sa famille, observer les passants. Tapgaw, mars 2018. **Illustration 17.** Position assise sur le sol de sa maison : être avec sa famille, observer les passants. Montagne Bakley, juillet 2016.

La limite d'un terrain qu'un humain peut posséder / occuper se situe jusqu'à l'endroit où il est capable de planter. Une montagne peut donc comporter plusieurs terrains « occupés » par plusieurs humains, le plus souvent de la même famille. Les éléments topographiques, telles que les rivières, les roches, les plantes, les arbres, et en particulier les bambous et l'arbre *madre kakaw* qui est petit et pousse très vite, sont utilisés comme marqueurs de frontières pour séparer les terrains des humains.

Les *fun* peuvent être possesseurs d'un lieu (*banwe*) ou d'un terrain (*tanà*), ils sont omniprésents sur la terre. Ils possèdent les montagnes, les rivières, les lacs, les plaines, les chutes d'eau, les grottes, les roches, les forêts, mais aussi les arbres, les plantes, les animaux sauvages – les animaux que les humains ne possèdent pas – et les insectes. En langue blaán, on utilise le nom *fun* précédant le type de lieu qu'il possède, pour préciser de quel *fun* il s'agit. Par exemple, le *fun* de la montagne Milay Tanà est appelé le *fun bulul* (possesseur de la montagne). Le terme générique utilisé est celui de *fun tanà* ou *fun banwe* (possesseur d'un terrain, d'un lieu) :

On réfère à ces possesseurs par des noms différents. Par exemple, si tu es en montagne, on les nomme *fun bulul* [possesseurs des montagnes]. Si tu te trouves dans une rivière, on les nomme *fun éél* [possesseurs de l'eau]. C'est un peu comme pour les humains. Nous avons tous un nom particulier, mais quand on parle de nous tous, on nous appelle les « humains ». Il y a bien plusieurs sangliers, mais quand on parle de qui en est le possesseur, on réfère au « fun bulul » (Julian 2015 / n° 1)²³.

Le terme de territoire n'a pas d'équivalent en langue blaán, si ce n'est pour désigner l'espace qu'englobe le barangay, ou celui de titre du territoire ancestral (CADT). Aussi, j'utilise dans ce mémoire le terme plus juste de **lieu** (*banwe*), soit tout endroit qui possède un nom (toponyme): un village, une rivière, un lac, une chute d'eau, une montagne, une grotte, une cavité, une falaise, une plaine, un cimetière, ou encore certains lieux spéciaux

²³ Tous les verbatims en blaán sont disponibles à l'annexe 6, référencés par chapitre et par numéro d'apparition dans le texte.

comme un barrage ou une baraque. Ces *banwe* peuvent être géographiquement très étendus, comme c'est le cas, par exemple, de la rivière Luan qui traverse tout le barangay, de l'imposante montagne Matfad qui se divise en plusieurs autres montagnes, ou encore du village de Alkilan dont les occupants habitent des maisons très espacées. Le *banwe* est donc un lieu dont les limites géographiques ne sont pas immuables. D'une part l'espace qu'il occupe reste difficile à représenter visuellement / cartographiquement, et d'autre part ses limites peuvent changer avec le temps (village qui s'agrandit, montagne qui se divise en deux, etc.; voir chapitre 2). Si un *banwe* constitue une entité singulièrement nommée, ce terme peut également désigner une région. À titre d'exemple, on parle de Little Baguio (ou de Malbulen) comme d'un barangay ou d'un village, mais aussi comme d'une région qui constitue ici l'espace que forme le cratère Latian et qui est approximativement délimité par les montagnes le surplombant. Les toponymes sont ainsi bien souvent des régionymes qui donnent à plusieurs éléments topographiques (montagne, rivière, etc.) d'une même région le même nom. Si le régionyme d'un *banwe* inclut plusieurs éléments topographiques du même nom, il ne peut inclure qu'un seul et même élément du même type par nom. Pour le dire plus simplement, un régionyme ne peut inclure qu'une seule montagne, ou qu'une seule rivière sous le même nom, par exemple. Tous les toponymes ne sont pas des régionymes. Certains lieux possèdent un nom unique, même s'ils sont parfois situés à l'intérieur d'une région d'un autre nom. Ainsi, la rivière Luan traverse la région de Malbag (croisant le village Malbag) pour n'être rejointe que beaucoup plus en aval par la rivière Malbag.

Pour parler de leur région d'origine, les Blaan utilisent la formule suivante : « I deg banwe, Malbag », « ma région, c'est celle de Malbag », ce qui veut dire que l'espace nommé Malbag inclut toutes les maisons du village de Malbag, mais aussi les environs (les montagnes, les rivières, les grottes, etc.) qui entourent Malbag et qui possèdent des noms propres. Le régionyme de Malbag désigne généralement les lieux où ses habitants cultivent, chassent, vivent quotidiennement et auquel ils attachent une identité spatialisée, et également spatialisante (voir Frémont 1974; Bonnemaïson 1981; 1989), qui est celle de se revendiquer de Malbag, et du fait même de situer cette région comme faisant partie de son identité. Lorsqu'ils racontent une histoire, les Blaan prennent généralement soin de préciser de quel lieu ils parlent, ou de situer l'endroit précis où l'histoire s'est produite.

Un toponyme peut donc désigner un lieu spécifique, comme une région étendue. Aucun morceau d'espace n'est laissé sans nom. Ou alors c'est un *labul*, un lieu qu'on ne connaît pas. Le terme de « village » ne possède pour sa part aucune traduction littérale, mais les Blaan utilisent aujourd'hui le mot binisaya emprunté de l'espagnol, *sitio*. Le village / *sitio* est traduit en blaan par le mot « gustifun », soit « l'endroit où l'on se rencontre », ou littéralement « là où se rencontrent les possesseurs [*fun*] ».

Avec le temps et les efforts du gouvernement pour construire le territoire administratif du barangay de Little Baguio, les *gustifun* sont peu à peu devenus des villages, des *sitio*. Le *kapitan* et son équipe de leaders représentent le gouvernement au niveau local, ils font la gestion d'un barangay divisé en unités de villages, avec des lois de propriété, d'éducation, de santé, des postes d'autorité votés, etc. Les Blaan sont ainsi entrés en contact avec un gouvernement décidé à unifier le pays en se souciant peu des logiques locales. Si aujourd'hui de nombreux Blaan ne vivent toujours pas en village, c'est peut-être là un indice que l'idée d'une gestion administrative de l'espace n'est pas ce que désirent tous les Blaan. Chaque village se trouve à proximité d'une rivière, au pied des montagnes. Les villageois sont souvent des membres d'une même famille, comme à Kaldos, un petit village de dix maisons d'une seule et même famille. Les différentes églises qui se sont installées, et la mission du père Samson en particulier, ont aussi eu un rôle important dans ce transfert progressif de manière d'habiter. Le père Samson a œuvré pour créer un sentiment de communauté parmi les Blaan afin de réunir ensemble les différentes familles. Il a mis sur pied des coopératives, des écoles tribales, des cliniques, des groupes de femmes et de jeunes, etc. Son entreprise a rencontré un certain succès, ce qu'on peut constater par la popularité qu'ont pris les coopératives d'agriculture (SOFA), de commerce (COOP) et de distribution d'eau (CEWA) qu'il a mis en place. Ces différentes initiatives n'ont pas partout été une réussite. Le père Samson m'a avoué que certaines communautés ont eu « peur » de lui, pensant qu'adhérer à ses projets les obligerait à se convertir. Le sentiment de communauté est aussi mis de l'avant par le barangay qui organise des événements ludiques, comme les combats de chevaux lors des fêtes *araw*; ces compétitions remportent un succès phénoménal (voir Laugrand 2018).

Linguistiquement parlant, possesseurs et occupants, qu'ils soient humains ou non-humains, sont indistinctement appelés *fun*. Cette confusion est peut-être dû à une nouveauté de la langue amenée par la législation des Philippines qui confond indistinctement les notions de « territoire » et de « propriété » avec celles de « lieu » et de « possession », en instituant le barangay (ensemble de villages) et le titre de territoire ancestral (CADT). Mais ce n'est là qu'une hypothèse. Les notions blaan de *banwe* (lieu) et de *fun* (possession, possesseur) ne partagent pas grand-chose avec celles bureaucratiques de territoire et de CADT (territoire ancestral). On peut cependant se questionner sur leur compatibilité. Ici, la carte est visiblement un outil politique qui supporte la logique du droit philippin basé sur un territoire, soit sur la présence dite « ancestrale » d'un ensemble d'individus appartenant à un même groupe sur un espace délimité. Supposés protéger le droit des autochtones ces CADT ont tout le paradoxe d'être à double tranchant. Une fois un « territoire » délimité par ce titre, ses frontières ne sont en effet plus immuables. C'est bien différent des lieux et des possessions blaan qui peuvent eux s'élargir, se transformer, disparaître, etc. Habiter c'est s'arrêter (s'asseoir) avant de bouger à nouveau. D'une perspective blaan, rien n'est donc plus absurde que de fixer de manière permanente dans le temps et l'espace son habitation sur un territoire. C'est comme si on obligeait les Blaan à s'allonger ou à s'asseoir pour de bon en leur disant – pour reprendre les mots de M. Singleton critiquant la pensée dominante selon laquelle la sédentarisation serait « le sens même de l'évolution humaine » – « on ne bouge plus! » (2001 : 165, 170). La notion de territoire participe ainsi à cet enfermement d'un groupe sur un espace délimité par leur occupation et utilisation de la terre (voir Thom 2009). Je tenterai de montrer dans les pages qui suivent que les conceptions spatiale blaan font au contraire intervenir des flux et des logiques de circulations des choses et des corps, où les actions d'habiter, de parcourir, d'occuper et de posséder les lieux appartiennent à des activités de nomades²⁴.

Le vocabulaire blaan est riche pour la description et la localisation. En parcourant l'espace, les arbres, les plantes, les empreintes animales, météorologiques ou humaines, tout est observé. Dans le récit, tous ces éléments sont mobilisés pour décrire et localiser. Les lieux

²⁴ Loin de vouloir opposer d'idylliques nomades à des citoyens exclusivement sédentaires, il est intéressant de souligner que ces deux modes de pensée ne s'opposent pas « en termes de 'mobilité totale' versus 'immobilité absolue', mais en fonction de la valorisation ou de la dévalorisation de la liberté primordiale de mouvement permanent » (Singleton 2001 : 166).

sont habités par une multitude d'entités qui interagissent avec les humains, s'affectant mutuellement. Cette expérience est riche, mais pour l'appréhender dans la perspective blaanaise, il me faut d'abord identifier ma propre façon de concevoir l'espace afin de pouvoir m'en détacher.

Le naturalisme²⁵ a induit la conception de l'espace « moderne » de l'Occident dans lequel j'ai grandi. Selon ce schème qui sépare la Nature et la Culture, l'Objet et le Sujet, l'expérience spatiale est désincorporée, niant au corps sa capacité d'émetteur et de réceptacle sensoriel, émotionnel et relationnel. Ce « Grand Partage » (Latour 1997 : 132) divise tout ce qui relève de l'intelligence humaine, rationnelle et logique, de l'instinct animal, non-rationnel et appartenant à la « nature » (Descola 2002 : 156). Dans ces termes, l'espace est une étendue au sens cartésien, qui ne possède que des propriétés physiques et quantifiables, régies par les lois de la physique. Le vivant y est réduit à une nature « morte » et sauvage, attendant d'être exploitée par les humains. Pour A. Berque (2011), cet écart tient à un problème plus profond, d'ordre ontologique. Il montre que dans la modernité, il est question d'un hors-monde, soit qu'en inventant (délimitant) l'espace de la ville, les humains ont aussi inventé l'espace rural et l'espace sauvage, c'est-à-dire la nature. Cet espace, qu'il appelle l'*érème*, constitue tout ce qui se situe à l'extérieur des murs de la ville. C'est la nature naturalisée. Ainsi, la quête de la nature détruit la nature. Li Shangyin, un poète chinois, a appelé ce phénomène d'urbanisation le *shafengjing* (杀风景), soit littéralement « tuer le paysage » (Berque 2011 : 60). Dans l'espace blaanaise, il en est tout autrement. Certains auteurs m'aident à penser cette conception différente de l'espace et les relations qui sont en jeu. D'abord, le concept d'écoumène²⁶ redéfini par Augustin Berque (1987 : 16) comme « ce en quoi la terre est humaine, et terrestre l'humanité », permet de

²⁵ Selon le modèle théorique de Philippe Descola (2005), le naturalisme est un des quatre schèmes qui établissent des représentations, des figurations, des liens et des séparations entre les humains et les non humains, entre leurs intériorités et leurs physicalités. Ces schèmes seraient coprésents (ou non) dans toutes les sociétés. Un seul d'entre eux dominerait à la fois dans une société donnée. Le naturalisme se caractériserait par des sociétés qui établissent une différence sur le plan des intériorités (esprit, intelligence, instinct) et une ressemblance des physicalités (corps biologique). L'Occident se caractérise le mieux comme naturaliste. Ainsi, après avoir été analogue à l'époque médiévale, l'Occident aurait basculé dans le naturalisme avec l'époque des Lumières et la pensée moderne. Les autres schèmes de pensée sont : l'animisme (ressemblances des intériorités et différences des physicalités), le totémisme (ressemblances des intériorités et ressemblances des physicalités) et l'analogisme (différences des intériorités et différences des physicalités) (Descola 2005 : 176).

²⁶ Écoumène : du grec ancien *Oikoumenê*, provenant d'*oikeô*, soit habiter.

penser l'espace comme un enchevêtrement de relations où tout se mélange et participe au tout qu'est l'expérience d'un lieu. C'est ce que Berque appelle la relation écoumènale, soit ce qui fonde toute relation entre l'humain et son milieu. La notion de milieu, inspirée fortement du milieu vivant (*umwelt*) de J. Uexküll et du milieu humain de T. Watsuji, se distingue de l'environnement ou du paysage en ce que le milieu forme lui un réseau de relations et d'interactions entre les espèces vivantes et non un espace où seul l'humain pose un regard et une action (Berque 2014b). Il n'y a donc pas d'être sans lieu, et pas de lieu sans être. Dans l'écoumène, les êtres et les choses ne font qu'un.

Le concept d'écoumène revu par Berque est pour moi une manière de me distancer de ce que j'ai appris et d'ouvrir mon corps comme réceptacle et émetteur de sens. J'ai écrit une partie de mon travail de jury (2018) chez les Blaen, réfléchissant alors sur les façons d'utiliser mon corps et mes sens dans l'expérience de la marche. Mobilisant cette notion de milieu où s'incarne la relation écoumènale, j'appréhende l'espace blaen sous une conception plus ouverte, me permettant de poser des questions spatiales en lien avec la société, les esprits, les animaux, les mythes, les rituels, etc., comme un ensemble qui doit être pensé dans ses interactions. Tous ces êtres s'ancrent dans des lieux nommés, ils se pensent par leurs relations. Parmi les Blaen, je considère que l'espace est un milieu instauré par des relations écoumènales entre les êtres qui se situent dans une multitude de lieux. Ces lieux sont possédés par les esprits *fun* qui, en tant que corps réceptacles et émetteurs de sens (sensoriels, émotionnels, mémoriels), constituent eux-mêmes les lieux²⁷. Les humains ne peuvent ainsi qu'être des occupants (qui habitent, parcourent, agissent) sur ces lieux qui sont comme des corps possédés par les esprits *fun*. Les humains possèdent également des corps qui sont eux aussi des émetteurs et réceptacles de sens et dans lesquels les esprits *fun* peuvent prendre place et occuper temporairement (voir chapitre 5).

Récit de marche : (re)découvrir mes sens

J'ai toujours adoré marcher. Dès quatre ou cinq ans, mes parents m'amenaient marcher avec eux. Je faisais des allers-retours sur le trajet, derrière, devant, sur les côtés, j'explorais

²⁷ Sur la mémoire et l'émotion que suscitent les lieux (en tant qu'empreintes humaines sur le lieu et d'empreintes du lieu sur l'humain), voir S. Feld (1982), M. Foucault (1984), S. Mazzella (1996), et A. Viel (2008).

seul, puis revenais vers eux. Inépuisable, je doublais mon parcours. C'est avec une certaine confiance que je pensais donc pouvoir me débrouiller sans problème dans les montagnes de basse altitude (800-1200m) de Malbulen. Je me suis trompé. La configuration de ces montagnes est certes difficile, mais la complexité est aussi celle de se repérer, de s'orienter, de prévoir les dangers qui guettent les humains, de savoir où marcher, comment marcher, quoi regarder, quoi écouter. L'expérience du corps est primordiale pour ressentir et observer les interactions des Blaans dans leur milieu.

Je marche avec Lory et deux de ses frères les plus jeunes. L'un a 16 ans, il transporte mon sac qui contient ma caméra et ma carte. L'autre a 10 ans, il porte un sac plus gros que lui qui contient la nourriture de notre expédition, ainsi qu'un plant de café pour apporter à la famille que nous devons visiter à Malbag. Lory porte lui nos vêtements de rechange et des cadeaux. Moi, on m'a demandé de ne rien porter, car « je n'en serai pas capable ». Je ne proteste pas trop, sachant que pour aller à Malbag nous devons traverser la rivière Luan dix-sept fois, en tenant nos sacs à bout de bras afin qu'ils n'entrent pas en contact avec l'eau, une véritable prouesse à accomplir pieds nus dans une rivière où les pierres glissantes et effilées m'ont déjà fait tomber plusieurs fois. Nous partons tôt le matin de Malbulen, je suis équipé de mon carnet de terrain où je dessine les montagnes qui nous entourent. Je prends régulièrement des photos des montagnes, et utilise mon GPS pour enregistrer les coordonnées de notre itinéraire et des lieux que nous croisons. Nous nous arrêtons régulièrement pour discuter avec les Blaans que nous rencontrons en sens inverse. Ils transportent du maïs ou du chanvre sur leur tête²⁸, ou à dos de cheval ou de carabao. Les plus téméraires se promènent en motocyclette, un bien plus dispendieux et plus rapide qu'une bête, mais qui ne dure pas aussi longtemps en raison de la boue, des imperfections du terrain et des surcharges que les Blaans imposent à leurs engins.

²⁸ En utilisant leur tête comme support, cette technique fait travailler le dos dans toute sa longueur, ce qui soulage les bras qui n'ont qu'à tenir la charge pour la conserver en équilibre.



Illustration 18. Motocyclistes transportant du maïs, et divers marcheurs. Montagne Tah Salamat, février 2018. **Illustration 19.** Un homme transportant une charge de chanvre. Montagne Mateken, mars 2018.

« Fye flafus! » (bon matin) me crient-ils avec le plus grand sourire. Ils ont déjà entendu parler d'un « blanc » qui a beaucoup de cheveux sur la tête et qui parle blaan. Je leur demande le nom des lieux que nous traversons, Lorry repose les questions pour être certain, il agit en véritable ethnographe, appliqué et systématique dans tout ce qu'il entreprend. Pour atteindre Fagang, il faut monter les montagnes Blugu et Mateken, jusqu'au Tah Salamat (le pic du remerciement), un nom qui a été donné car lorsqu'on arrive en haut on peut s'exprimer : « ouf, salamat » (ouf, merci) tellement la montée est à pic. La montée est plus difficile de l'autre versant, celui qu'empruntent les Blaan que nous croisons en sens inverse. Ils sont des dizaines à transporter des marchandises qu'ils vont vendre à Malbulen à des commerçants Bisaya et Chinois. Ces derniers acheminent les biens jusqu'à Davao City, grâce à des camions appelés *Saddam*, un nom hérité des camions américains qu'ils ont vu à la télévision lors des combats en Iraq contre Saddam Hussein. La descente n'est pas aussi difficile que je m'y attendais, je souffle momentanément. Nous prenons notre pause-déjeuner à Fagang, après trois heures de marche. Puis nous reprenons le pas, il reste encore trois heures à marcher. Le terrain est plat jusqu'à Malbag, mais il faut traverser la rivière Luan. Soudainement, le ciel s'assombrit, et la pluie fait feu sur nous. Nous sortons

des sacs à poubelle en plastique que nous enroulons autour de nos sacs. Lory me presse, il faut accélérer le pas ou nous risquons d'être pris entre deux rives de la rivière où le niveau monte à vue d'œil. Le pas sportif me convient, je suis un bon marcheur me dis-je. À mesure que nous avançons, je m'aperçois que le chemin en terre se transforme peu à peu en une rivière de plus en plus profonde. Mes sandales s'enfoncent dans la boue et y restent collées. Je remarque que mes compagnons sont pieds nus, je décide de faire de même. Un autre monde s'ouvre tout à coup à moi, je ressens chaque petit caillou, chaque feuille, et comprend que le chemin est en fait loin d'être plat. Mes pieds sales s'amuse dans l'eau et s'accommodent aux imperfections de la terre. Nous arrivons finalement à Malbag, trempés jusqu'aux os, et boueux jusqu'aux cheveux. Mais heureusement la caméra, mon carnet et la carte sont restés secs, protégés par le plastique. Après quelques jours, nous repartons pour Lanulan. Nous devons revenir sur nos pas, retraverser la rivière Luan dix-sept fois, marcher sur le terrain humide. Nous ne passons pas par Fagang, mais passons plutôt par Datal Tnideng, puis Faglidong, la plus grosse communauté du barangay après Malbulen. À côté, le lac Faglidong se dresse. En une décennie il a perdu plus de la moitié de son volume, une des conséquences de la déforestation de la région par les habitants du village. Nous ne connaissons pas la route, on nous indique un raccourci sur une crête qui permet de descendre sur une distance très courte jusqu'à Lanulan. La descente commence, je n'ai jamais emprunté une pente aussi raide. Le chemin serpente dans la paroi, sur un terrain humide et glissant. Ne portant pourtant pas de sac et m'étant équipé pour l'occasion d'un bâton en bois, je descends comme je peux. Mais rien n'y fait, je me retrouve sur le derrière à chaque pas. Lory se positionne devant moi pour me rattraper au cas où je glisserais vers le bas, et ses frères se tiennent derrière, tenant ma main afin de me retenir. Eux marchent sans trébucher, aussi aisément que sur un chemin plat. En bas, cinq ou six Blaan se rassemblent pour nous regarder. Un vrai spectacle comique se dresse devant eux : un étranger essayant de descendre une montagne! On les entend rire, et moi aussi. Je me rends compte qu'un monde sépare mes pieds de ceux de mes compagnons blaan. Ils ont une manière de marcher différente de la mienne. Ils mettent le talon en avant sans mettre de poids. J'ai appris à faire exactement l'inverse dans mes cours de judo où je place les orteils en avant pour pouvoir pivoter plus facilement. Leurs pieds sont plus larges, leurs orteils aussi. Ils marchent pieds nus pour ne pas glisser, s'accrochant à toutes les

anfractuosités de la terre. Ils ont un équilibre étonnant, même avec de lourdes charges. Je décide donc de finir la descente sur les fesses, un pied à la fois! Moi qui me croyais être un marcheur de montagne aguerri, et doté d'un bon équilibre grâce à mon expérience de judoka, je comprends alors que je dois réapprendre à utiliser mon corps dans ce milieu que je ne connais pas. Mes compagnons font preuve d'une connaissance approfondie de ce qui les entourent. C'est à partir de la marche que je commence à questionner ce qui fait sens dans ce milieu si différent du mien, et que je commence à être attentif à l'utilisation du corps des Blaans pour créer et ressentir du sens.

1.5 Se répartir dans l'espace, créer des alliances

Première marche : témoin de mariage

Mai 2016, après avoir passé deux semaines à la mission à apprendre de manière intensive la langue, Lory me signale que son frère cadet Albarito va se marier. Il m'invite à l'accompagner. Je connais déjà la future mariée, Carmina, une ancienne cuisinière de la mission. Je n'ai encore jamais marché dans les montagnes de Malbulen. On m'annonce une marche facile de deux ou trois heures sur un chemin relativement plat. La veille du mariage, nous partons, moi, Lory, Marry-Anne (une jeune écolière ayant participé à l'atelier 2018) et Wanan, une aînée qui aide à la mission. C'est l'occasion pour moi d'essayer mon GPS et de pratiquer mon blaans avec les marcheurs que nous rencontrons. Nous marchons sur la plaine Kampo, puis tournons dans celle de Alkilan, longeant le Sol Gamaw, un trou profond où vivent des mauvais esprits appelés *gamaw*. Nous traversons Fantang bulul, la montagne coupée en deux. Puis, c'est le déluge. Une pluie diluvienne nous tombe sur la tête. Nous courons à l'abri. Par chance, le village de Fagfuan est devant nous, nous nous abritons sous une maison. Une fois le calme revenu, nous repartons et arrivons finalement à Bolo-Bolo, une grosse communauté où se déroulera le mariage. Une partie de la famille de Lory y vit, elle garde deux de ses filles qu'il ne peut lui-même prendre en charge en raison de son travail à la mission et de ses innombrables voyages dans d'autres villages. Nous laissons nos sacs à la coopérative, puis arrivons à la maison de Carmina. Une foule de personnes est déjà rassemblée autour de la maison. Ces gens m'observent attentivement. Lory s'éclipse, mes compagnons de marche partent visiter leur famille. Je me retrouve seul parmi tous ces regards. On ne m'adresse pas la parole, mais

on me regarde avec la plus grande curiosité. Deux groupes me font face, en demi-lune, ils m'entourent. Les hommes à gauche, sont entourés d'enfants qui les regardent, se demandant peut-être ce qu'ils vont faire. Les femmes à droite sont plus discrètes, mais non moins interrogatives. Les bras croisés, les yeux concentrés, ils attendent tous que je parle, que je m'explique. Qui suis-je? Pourquoi suis-je là? Leur bouche ne bouge pas mais je lis ces questions dans leur regard. C'est la confrontation.



Illustration 20. La confrontation à Bolo-Bolo. Les hommes et les garçons. Bolo-Bolo, mai 2016. **Illustration 21.** La confrontation à Bolo-Bolo. Les femmes et les filles. Bolo-Bolo, mai 2016.

Je décide de parler le premier, je baragouine quelques phrases qui les font immédiatement sourire. Je me présente, ils se présentent. Voyant rapidement mon intérêt à apprendre le blaán, les hommes me pointent chaque objet, chaque plante, chaque fleur, chaque arbre qui nous entourent. Ils trépigent d'excitation à l'idée de m'apprendre de nouveaux mots. Ils m'en apprennent beaucoup, beaucoup trop vite, mais je note tout sur mon carnet. Nous échangeons avec beaucoup d'intérêt. Mes interlocuteurs arborent d'immenses sourires. L'après-midi passe et la soirée commence. La foule se disperse et une vingtaine de personnes se réunissent autour d'une table extérieure. C'est le *kasfala* qui débute, soit la discussion devant mener à l'accord entre les deux familles sur ce que le futur marié et sa parenté devront donner comme *kafligu* (ou *kasafliigu*) au père de la future mariée pour obtenir sa main. La discussion continue jusqu'à ce que les deux partis se mettent d'accord

sur une somme, ou plutôt sur un nombre d'objets à offrir. Ne sont acceptables que les choses de la plus grande valeur : les gongs et parures en bronze, les chevaux, les buffles, les cochons, mais aussi les motocyclettes et l'argent. De manière générale, une *kafligu* est composée entre cinq et dix items, mais elle peut aussi en contenir plus, ou moins. C'est là tout l'enjeu du *kasfala*, cette discussion entre les deux familles. Une grosse *kafligu* est considéré prestigieux pour les deux familles, dont les couples sont fiers de répéter aux autres le nombre d'items qu'ils ont dû offrir ou qu'ils ont reçus pour être marié. Les *kafligu* plus faibles ne sont pas vantées, et parfois moquées par les autres. La *kafligu* est très coûteuse pour la parenté du mari dont tous les membres doivent contribuer. Un mariage se prépare d'avance. C'est Lory qui a autorisé à son frère cadet de se marier. Comme Lory s'est lui-même marié par le passé, sa femme étant morte, il préfère marier ses deux frères et sa sœur avant de se remarier. Le *kasfala* commence, la parenté de Carmina propose des items prestigieux à recevoir. Lory prend la parole. Il raconte la situation précaire de sa famille : le décès de son père, celui de sa femme. Il demande à offrir un nombre plus raisonnable d'items. Son argument est fort, puisque la *kafligu* ne sera finalement que de 25 000 pesos et d'un cheval²⁹. Les échanges continuent jusqu'à minuit, jusqu'à l'accord des deux familles. On nous sert le café, puis tout le monde peut aller dormir, le mariage aura lieu le lendemain. Au réveil, les deux familles s'activent à préparer le repas qui devra nourrir plus d'une centaine de personnes : famille, amis et voisins. Au menu : riz, pancit canton, porc et Coca-Cola. Je suis invité à m'asseoir en face des futurs mariés. Dès que la nourriture est prête, l'oncle de Lory leur donne à chacun un plat afin qu'ils s'offrent en même temps une bouchée de leur propre plat. C'est le *samsong*. Une fois l'échange fait, les deux sont considérés comme mariés, et tous les convives peuvent alors manger.

²⁹ À la date du 21 février 2019, 25 000 pesos valent 422 euros. En argent, une *kafligu* tourne généralement autour de 50 000 pesos.



Illustration 22. L'oncle de Albarito remplit les plats. Bolo-Bolo, mai 2016. **Illustration 23.** Albarito et Carmina font le *samsong*, ils échangent leur nourriture. Bolo-Bolo, mai 2016.

Après le mariage, Carmina part vivre avec Albarito à Malbag, à l'autre bout du barangay. De fait, Malbag est presque exclusivement habité par la famille de Lory. C'est également le cas pour de nombreuses communautés, comme c'est le cas de Kaldos qui possède une dizaine de maisons, ou de Malbag qui en possède plusieurs dizaines. Ce sont les femmes qui changent de village. Elles partent vivre sur les terres de leur mari, dans la maison de ses parents, en attendant qu'il construise une nouvelle maison pour accueillir leurs enfants. C'est comme si les mariages opéraient la division des humains dans l'espace. Un jour que je demande à Lory s'il est capable de dessiner son schéma de parenté, il rit en me répliquant que ça risque de prendre un certain temps! Il dessine en premier son arrière-grand-père, *keg* Talino. Ce dernier a fui sa région d'origine, la province Sarangani, pour arriver dans la municipalité voisine, à Don Marcelino où il s'est installé à Kalien, avant de rejoindre dans les années 40 la région de Malbag où il fut le premier habitant. *Keg* Talino a eu onze enfants. Un de ses fils, *keg* Macatuano, est le grand-père de Lory, il a habité Malbag. Ce dernier a eu huit enfants dont *keg* Moy, le père de Lory. *Keg* Moy a eu dix enfants, Lory en est l'aîné masculin. Il a des sœurs aînées, mais depuis la mort de son père il est considéré comme la « tête » (*ulo*) ou le « porteur » (*mebe*) de sa famille, c'est le preneur de décision. En quelques jours, Lory parvient à dessiner grossièrement son schéma de parenté : son arrière-grand-père, ses arrière-grand-oncles, ses grand-oncles ainsi que leur descendance, ses cousins d'aujourd'hui, et leurs propres enfants. Ces dessins m'amènent à lui poser une

foule de questions. La *gakèd* constitue la parenté proche, soit ceux qui partagent un grand-père commun. Ces personnes ont l'obligation de s'entraider (à la chasse, aux champs, pour payer la *kafligu*, pour payer l'école, etc.). Les *gagaw* (ou *swègweng*)³⁰ sont les cousins. Ils n'ont pas la même obligation monétaire ou de travail que dans la famille proche, mais il est fréquent qu'ils s'entraident. Accompagnant Lory partout, nous sommes ainsi souvent accueillis chez ses cousins chez lesquels nous mangeons, nous dormons, nous prenons le café, etc. Ceux-ci profitent aussi de ces occasions pour lui demander un service ou lui emprunter de l'argent, par exemple. Les cousins vont jusqu'au huitième degré³¹, au-delà de ce chiffre le mariage entre les deux partis est possible. On dit alors que la femme mariée « revient à son père » (*mulay di màan*), soit qu'après que la famille se soit élargie jusqu'au point de ne plus avoir de lien parental et d'obligation sociale, on peut remarier la personne pour reconstituer la famille avec laquelle on partage un ancêtre commun. Cette règle possède une exception; prenons l'exemple de deux parents qui sont frère et sœur. Le fils de la sœur peut marier la fille du frère (l'oncle du fils), bien que les enfants soient théoriquement des cousins au premier degré. Encore aujourd'hui, les couples *blaan* ont de nombreux enfants, souvent entre cinq et huit, parfois jusqu'à douze ou même plus. Les familles *blaan* sont ainsi très nombreuses. Elles se concentrent généralement dans deux régions, une habitée par la famille restreinte, et l'autre par les affins. Lory possède sa famille restreinte à Malbag, et ses affins à Bolo-Bolo où son frère cadet s'est marié.

Choisit-on vraiment l'endroit où l'on vit? La question est sans doute mal posée, car il est plutôt évident de vouloir (ou de devoir) vivre auprès de sa famille, sur les terres familiales qu'on hérite de ses parents. Le travail aux champs – qui occupe la majorité du temps de la plupart des *Blaan* – est un travail collectif : on a besoin de sa famille pour planter, cultiver et récolter.

1.6 Prendre possession d'un lieu : planter, construire, échanger

³⁰ *Swè* désigne « s'entraider », et *gweng* désigne la « tribu », soit l'ensemble des *Blaan*; les cousins sont littéralement ceux appartenant au même groupe qui s'entraident.

³¹ Fait intéressant pour lequel je ne possède pour le moment aucune interprétation, le chiffre huit revient partout. Dans les rituels il faut tourner huit fois autour d'un malade. Dans les offrandes destinées aux *fun* des lieux il faut offrir un collier de huit morceaux. Dans le partage de la viande de cochon qu'on divise également en huit morceaux. On ne peut marier un cousin qu'au-delà du huitième degré, et un homme peut avoir jusqu'à huit femmes au maximum. Ce chiffre revient aussi chez les *Ibaloi* de Benguet et les *Alangan* de Mindoro dans de nombreuses instances de la vie.

Planter, cultiver

Si les *fun*, les esprits possesseurs, sont présents dans tous les lieux (*banwe*), les humains peuvent également être possesseurs de certains lieux, comme des morceaux de montagnes, des terrains (*tanà*) qui s'étendent « aussi loin qu'une personne est capable de planter ». Les Blaan nomment ce titre *fun tanà* (possesseur de terrain), bien qu'ils soient en fait plus des occupants de ces espaces. En effet, pour qu'un humain devienne possesseur, il doit d'abord soumettre sa requête au *fun* du lieu en question et réaliser un *damsu*. Il doit tuer une poule blanche et la laisser à l'endroit où vit le *fun* (devant un arbre, une rivière, au pied d'une montagne, etc.). En temps normal, il suffit d'un seul *damsu* pour s'approprier une parcelle du terrain d'un *fun*. Cependant, si le *fun* n'est pas d'accord, une série d'évènements et de catastrophes risquent de se produire. À titre d'anecdote, alors que j'assistais à un débat entre une femme qui avait prêté son terrain à la communauté de Malbag pour l'aménagement d'une école tribale pendant plusieurs années, et qui voulait maintenant reprendre son terrain sans préavis (et le bâtiment en prime), en pleine discussion le banc sur lequel elle était assise tomba d'un seul coup; elle se retrouva les quatre fers en l'air. Cet incident n'était pas le fruit du hasard, c'était le message du *fun tanà* qui a marqué son désaccord avec la demande de la femme. Le signe fut clair pour tous, et la requête fut unanimement rejetée par la communauté. Cette histoire est significative, car elle montre que même lorsque les humains se sont approprié un terrain, le *fun* du lieu n'est pas pour autant parti, il continue d'y habiter, en coexistence cette fois avec les humains. La langue ne différencie pas le possesseur humain ou non-humain d'un lieu; les deux sont des *fun tanà*, possesseurs d'un terrain, ou *fun banwe*, possesseurs d'un lieu. S'ils partagent un pied d'égalité en titre de possesseur avec les esprits *fun*, les humains doivent cultiver et entretenir leur terre pour pouvoir la conserver. S'ils délaissent leur terrain et cessent de s'en occuper, un autre Blaan peut en effet revendiquer leur terre en la cultivant. Lory m'a expliqué qu'il existe des « trucs ». Il suffit ainsi de planter une plante qui pousse vite et qui est durable, comme un bambou, et l'on peut ensuite se servir de cette marque pour revendiquer l'espace et afficher son titre de possession. Les terrains changent de possesseur en fonction des générations humaines, la présence des *fun* des lieux demeure; celle-ci est permanente et atemporelle. Une fois possesseur d'un terrain, l'humain ne possède pas pour

autant tout ce qui l'entoure. S'il veut traverser un cours d'eau, traverser une forêt ou y prélever des animaux ou des arbres, il doit toujours demander l'autorisation des *fun* qui sont les possesseurs immémoriaux de l'espace, aussi anciens que les lieux.

Les humains peuvent louer et emprunter la terre, ils peuvent la vendre, la partager, la diviser, l'échanger. Dans tous les cas, l'institution d'un nouveau possesseur humain (ou occupant) implique un rituel *damsu* avec offrande pour obtenir la permission du *fun tanà* et lui démontrer son respect (voir chapitre 3).

Lory est possesseur de plusieurs terrains (*tanà*) sur la montagne Bakley, dans la région de Malbag. Étant la tête (*ulo*) et le porteur (*mebe*) de sa famille, il décide comment la terre est partagée entre les membres de sa famille, qui sera le futur époux de ses sœurs et filles, ou encore qui sera le prochain de ses frères et fils à se marier. Il cultive dans ses terres du café, du maïs, du chanvre, et des patates douces. Ses frères, ses belles-sœurs, ses oncles, ses tantes et ses cousins y travaillent, Lory partage avec eux les récoltes et les recettes qu'il obtient en vendant la production à la coopérative de son village. Mais il ne leur donne jamais de salaire. Inversement, lorsque Lory est libre il travaille sur les champs des autres membres de sa famille qui possèdent aussi des champs sur les montagnes autour de Malbag. Les membres de la famille restreinte passent leurs journées à s'entraider. La chasse et la pêche constituent des activités plus solitaires, mais la viande obtenue est également partagée avec le reste de la famille (voir chapitre 3). Si un jour ceux qui aident Lory ne sont pas assez nombreux pour cultiver ses terres, il peut engager d'autres Blaans. Il paie ces derniers pour chaque jour de travail mais il ne partage pas avec eux la production de ses champs. Les terrains et les fruits de l'agriculture, de même que le travail aux champs, se partagent en famille. Ainsi Malbag est constitué d'une grande famille qui possède un ancêtre commun, *keg* Talino. Plusieurs *gakèd* (parenté proche) y habitent, elles ont chacune des possessions sur des montagnes de la région de Malbag où elles cultivent, chassent et pêchent. Ces familles cousines n'ont pas d'obligation de s'entraider, mais elles le font spontanément pour des salaires ou en l'échange de d'autres services. Elles peuvent se marier aux enfants de leurs oncles, ou après le huitième degré du côté de leurs tantes. Mais les habitants de Malbag se marient généralement avec une personne venant d'une autre région, de d'autres lieux.



Illustration 24. Rizière. Plaine de Tapgaw, mars 2018.

Habiter, construire

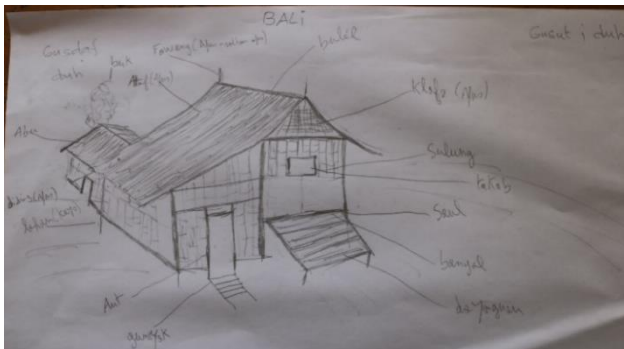


Illustration 25. Dessin d'une maison par Lory Macatunao. **Illustration 26.** Terrain abandonné où fut jadis prévu de construire une maison. Datal Tnideng, février 2018.

Si un homme veut construire une maison (*fdak bali*), il doit en faire la requête au *fun tanà*, l'esprit qui possède le terrain. Il doit ériger les six piliers fondateurs de la maison planifiée et y laisser un verre d'eau (ou parfois six) à l'emplacement désiré, puis attendre trois jours. Au bout de ces trois jours il retourne à cet emplacement observer ce qui s'y trouve. S'il y a un serpent ou un insecte, c'est un mauvais signe, il ne faut surtout pas construire (Anacleto 2015). Si l'eau est propre, ou si une fleur ou une feuille y est tombé, c'est que le *fun tanà* ne s'oppose pas au projet :

Quant à moi, j'ai souvent accompagné mes grands-parents et appris par expérience qu'avant de bâtir une maison, tu dois d'abord faire le *damsu* et parler au *fun tanà* afin que tu puisses vivre dans ta maison sans problème. On montait à côté de la maison un petit autel [*sabak*] afin que les enfants, et quiconque vivait dans la maison ne soient pas dérangés par des phénomènes étranges. Si tu ne faisais pas ainsi, il fallait craindre des répercussions, comme la maladie ou une faiblesse du corps conduisant parfois à la mort. C'était la conséquence immédiate du fait que tu ne fasses pas une offrande au possesseur (Ailyn 2015 / n° 2).

Pour celui qui projette de construire une maison, il doit être attentif à tout ce qui se produit autour de lui, aux signes que le *fun tanà* pourrait lui donner. Selon Bakali, si un oiseau *lmugan* chante, on doit attendre trois jours avant de construire. Et si un termite *kanuk* se présente, ajoute Rosita, il ne faut pas construire à cet emplacement. De ce point de vue, les animaux expriment les souhaits des *fun*. À l'exception des serpents et de certains insectes associés aux mauvais esprits *busaw*, les animaux sont possédés par les *fun* des lieux sur lesquels ils se trouvent.

Construire une maison requiert beaucoup de travail. Bagil se rappelle la manière de construire dans sa jeunesse :

Autrefois il n'y avait pas de clous, tout était attaché par des lianes; le toit de la maison était fait de feuilles de *lag* [type de chanvre] les murs étaient faits d'écorce d'arbre; la natte pour dormir fait de *tlufak* [écorce du *lag*] c'était comme ça à l'époque de nos ancêtres. Après avoir bâti la maison, ils commençaient à planter. Mon grand-père plantait des *kasilà* [patate douce], des *seging* [banane], des *kasilà keyu* [manioc], des *tbù* [canne à sucre], des *daluk* [racine comestible] et de l'*agul* [maïs] (Bagil 2015 / n° 3).

Aujourd'hui, les styles des maisons *blaan* varient, mais elles comprennent toutes un certain nombre d'éléments communs. La structure est construite autour de six piliers (*lahan*) de bois qui supportent le toit (*ataf*) fait de feuilles de *kalon* (herbe de cogon) ou de *lfò* (cocotier). Des pieux (*faweng*) de défense en bambou aiguisés se dressent vers le soleil levant, la direction d'où viennent les mauvais esprits. La maison est surélevée, en-dessous

du plancher (*saul*) fait en bambou dorment les poules, les canards, les chats et les chiens. Les cochons, les chevaux et les carabao dorment eux dans des abris adjacents.

La porte d'une maison doit être orientée en direction du soleil levant, afin que les morts revenant sur terre – appelés *sumto* – depuis le soleil couchant n'entrent pas dans les maisons. Une cuisine (*abu*) est reliée à la maison, de même qu'une cavité creusée qui sert de grenier (*fol*). L'intérieur de la maison est divisé par des plateformes à des hauteurs différentes où se situent les chambres (*snifil*). La cuisine est le plus souvent placée dans une autre pièce à hauteur du sol, elle est reliée à la maison par une porte intérieure, mais ne possède pas toujours une porte vers l'extérieur.



Illustration 27. La maison de Lory vue de l'extérieur. Bakley, février 2017. **Illustration**

28. L'espace intérieur commun de la maison de Lory. Bakley, février 2017.

La maison de Lory possède trois chambres : une pour les parents, une pour les garçons et une pour les filles. La cuisine se trouve dans la pièce commune. On y discute, on y mange, on y raconte des histoires, on y reçoit les invités, on y boit le café. Autour de la maison se trouve un jardin de plantes, et à quelques dizaines de mètres commencent les champs familiaux qui s'étalent sur la montagne Bakley.

Avec l'arrivée de nouveaux matériaux de construction, les maisons se transforment, en incorporant par exemple la tôle pour le toit, ou le ciment pour le sol. La plupart de ces maisons ne sont pas surélevées, elles possèdent des fenêtres, une porte (*aut*) et un escalier (*gumyak*) qui laissent une ouverture permanente. Certaines maisons ont modernisé les pieux de protection dans des versions en tôle. L'orientation de la porte et des défenses restent d'actualité.

1.7 Gérer les conflits

Dettes, vols et meurtres

Autrefois, les murs (*diding*) des maisons étaient faits en bambou et ne laissaient qu'une seule ouverture, une énorme porte laissée ouverte de jour, et refermée la nuit (Lalo 2014 : 46). Ce type de construction était un moyen de se protéger contre les ennemis, tel un bunker. Le père Samson qui a connu ces maisons raconte qu'il existe une manière spécifique d'en approcher :

Si tu rentres dans une maison là ...d'abord tu ne peux pas... tu ne peux jamais rentrer dans une maison...si je m'approchais d'une maison seul ou avec d'autres [personnes]... je ne pouvais jamais aller à la porte directement. Tu restes assez loin, puis là tu cries ou tu fais un petit signal comme quoi t'es à la porte. Parce que si le monsieur n'est pas là, tu n'y vas pas. Tu comprends? Ben là, avec le temps, ça s'est développé là, mais disons au début, comme premier contact.. Alors là, la madame vient, ou si elle ne veut pas venir elle ne se présente pas. Si elle a peur ou d'autres choses comme ça, ou s'il n'y pas de réponse, c'est clair là. Mais si, s'il y a une réponse, la première question que tu demandes [c'est] si le monsieur est là. Si le monsieur est là, peut-être qu'il va venir, lui, te répondre. S'il n'est pas là, c'est sûr que tu n'y vas pas. On peut se parler, mais à grande distance. On peut se dire des choses, mais publiques, puis à une bonne distance (entrevue avec Pierre Samson 2011).

Pour approcher d'une maison, il faut signaler sa présence au possesseur de la maison – comme on le ferait pour un *fun banwe* lorsqu'on pénètre sur sa possession –, et éviter toute situation embarrassante avec une femme qui pourrait être mésinterprété par son mari ou par les autres. Si le mari est présent et qu'il veut discuter, il invite généralement son hôte à boire le café chez lui. Partager un peu de nourriture et de café permet de créer ou d'entretenir des relations d'amitiés, de négocier. Aujourd'hui, alors que de nombreux Blaan habitent les vallées, ce type d'approche par la prudence n'est vraiment d'application que dans les montagnes où il n'y pas de village. L'invitation à prendre le café demeure toutefois partout d'actualité. Lors de mes marches je fus de nombreuses fois invité chez des gens, parfois que je ne connaissais pas. Refuser une invitation ou refuser ce que l'hôte

nous offre est considéré offensant, si bien qu'il me fallait parfois ruser avec Lory lorsque nous étions invités pour une énième fois de la journée à prendre un café! Ces moments sont utilisés pour entrer en échange avec la personne, car en lui offrant quelque chose (nourriture, café, hébergement) on s'attend bien à ce qu'elle nous redonne autre chose (aide monétaire, support politique, par exemple) plus tard. Inviter (à échanger) quelqu'un chez soi est une manière d'améliorer sa relation avec une personne. À l'inverse, décliner une invitation c'est refuser l'échange et l'alliance, c'est donc la considérer comme un ennemi digne de méfiance et cette situation ne peut entraîner que la guerre.

C'est au cours de ces courtes rencontres que se pratique le troc (*sbayad*). L'art de troquer consiste à échanger un objet contre un autre de même valeur. Mais les meilleurs troqueurs sont capables d'obtenir un échange en leur faveur au détriment de l'autre. Bagil raconte qu'il a appris à faire de tels échanges profitables :

J'ai aussi appris à faire du troc [*sbayad*]. Quand j'avais un peu de capital, j'investissais dans un cheval, et avec ce cheval je pouvais me procurer des gongs. Je pourrais dire que c'était comme un vice ce genre d'attrait pour la négociation (Bagil 2015 / n° 4).

Julian indique qu'il pratiquait lui aussi l'art du *sbayad*, mais il souligne le danger d'un tel commerce qui peut entraîner des dettes :

J'ai aussi appris l'art de faire des affaires selon notre culture [*sbayad*]. Je sais comment m'y prendre, mais maintenant je n'ai plus envie de le faire. Cela entraîne souvent des inconvénients, surtout quand tu as une dette à payer et que les gens se mettent en colère (Julian 2015 / n° 5).

Les dettes se repaient en travail, en terres ou en argent :

Disons qu'il y a plusieurs sortes de dettes [*uteng*]. Si on parle de grosses dettes, et que tu ne peux payer en argent, tu peux donner un morceau de terre en remplacement. Si on parle de petites dettes que tu ne peux payer, le prêteur te demandera alors de rembourser en te demandant de travailler pour lui gratuitement un certain nombre de jours (Lory 2015 / n° 6).

Mais dans le cas d'un vol, la victime peut « annuler » la dette de l'autre en volant à son tour le voleur, ou en le tuant; on dit alors que les deux partis sont quittes (*tabla*) :

Si cela se produit [un vol de chevaux], et que tu arrives à rejoindre le voleur, tu peux exiger qu'il te retourne ce qu'il a volé. S'il refuse de te le remettre, tu peux tuer ce voleur. C'est comme cela qu'on agissait, nous les gens d'ici. Si tu ne peux pas retrouver le cheval, il est possible qu'il ait été tué pour la viande. Si tu doutes que le voleur a pu le tuer, à ton tour de trouver un moyen de remplacer ton cheval en utilisant la noirceur pour aller voler à ton tour le cheval du voleur s'il en a un. À ce moment, la justice est faite [*tabla*]. C'est notre façon de faire (Bagil 2015 / n° 7).

Si un meurtre, un viol ou un vol est perpétré mais n'est pas acquitté, le pire est à envisager :

Notre réputation est touchée dans ce genre de situation [après avoir été victime d'un vol ou d'un meurtre], car la famille va dire, « nous n'avons personne de la famille qui a fait un tel crime; et voici que tu piétines notre visage » [perdre la face]. À cause de cela, tu diras à l'agresseur : « C'est mal ce que tu as fait; je vais te tuer. » C'est ce que disaient nos ancêtres féroces, c'était leur réponse, « Je vais te tuer », et immédiatement il le tuait. « Si vous ne voulez pas me remettre dix items, je vais chercher un moyen de me faire payer en essayant de vous tuer. Je vais le faire après avoir contacté nos chefs et obtenu d'eux la permission de tuer l'agresseur » (Julian 2015 / n° 8).

Les participants de l'atelier en 2015 ont souligné que ces crimes entraînent un cycle de vengeance (*sbanù*) difficile à arrêter. On peut alors avoir recours à un intermédiaire qui joue le rôle de juge :

[Pour arrêter les vols], cela prend quelqu'un d'important dans la communauté qui va dire, « C'est assez. Si vous ne cessez pas, cela va dégénérer en *sbanù* [vendetta]. Vous avez chacun pris le cheval de l'autre. Quittes [*tabla*] ». Les *bong to* [chefs, leaders] autrefois étaient d'abord des gens qui avaient un certain âge, comme nos parents, nos grands-parents. Souvent ils devaient eux-mêmes payer la dette de leurs enfants si ces derniers n'avaient pas de quoi payer (Tony 2015 / n° 9).

Acquittés en principe, ces dettes de sang sont violentes et interminables. Seules des personnes prestigieuses et autoritaires ont les capacités de les arrêter.

Résoudre les conflits : ceux qui prennent de l'espace

Lorsqu'il y a une dispute, l'intervention de juges peut être requise. Ces rôles sont assurés par les *bong to* (« grosse personne », celui qui prend de l'espace)³², soit un titre blaan très prestigieux équivalent à celui d'un leader de village, non pas élu mais reconnu de tous pour son leadership et ses compétences de diplomate.

En tant que barangay, Little Baguio est dirigé par un *kapitan*³³ (chef élu pour 3 ans). Ce chef, qui peut aussi bien être un Blaan qu'un Bisaya, a pour objectif de représenter le gouvernement au niveau local. Les *bong to* ne sont eux pas des « chefs » dotés d'un pouvoir d'injonction, mais plutôt des personnes dont l'autorité peut être consultée pour régler des litiges ou demander conseil. Ce rôle rappelle celui des *big men* qu'on retrouve un peu partout dans les îles du Pacifique (voir Malinowski 1922; et le site web Océanie.org). Un village peut compter plus d'un *bong to*. L'autorité de ces leaders dépend de leur renommée (*dengeg*), soit de leurs richesses accumulées et redistribuées – au moyen de fêtes victorieuses appelées *snalubong* –, de leurs capacités à créer des alliances et à résoudre les conflits (Laugrand 2018 : 12). Ils doivent assurer le rôle de juge pour les disputes internes, et exercer la diplomatie avec les autres clans, qu'ils soient des voisins, des militaires ou des membres du gouvernement. Les *bong to* se disputent l'autorité coutumière par l'entremise d'une lutte invisible qui s'apparente à de la sorcellerie, soit par l'usage de *imò* – mot qui désigne littéralement le verbe « faire » –, des recettes secrètes destinées à tuer des humains. Cette rivalité est jouée publiquement dans des événements comme les combats de chevaux (appelés *saglà kurà*) où s'affrontent des *bong to* possesseurs de chevaux qui représentent chacun un village. À Malbulen, le titre de *datu* est occasionnellement donné à des non-autochtones (comme ce fut le cas du boxeur et

³² Le titre de *bong to* est également connu sous le nom de *bong fulong* (« celui qui a une grande connaissance ») chez les Blaan Sarangani (Lalo 2014), et plus généralement comme celui de *datu* à Mindanao. Avant de devenir les chefs de barangay sous la colonisation espagnole, les *datu* étaient des chefs tribaux provenant d'une noblesse endogame, ils possédaient la terre et atteignaient un pouvoir qui rivalisait avec les sultans de la région (Gloria 2014 : 91-96; voir aussi l'ouvrage collectif dirigé par Y. Kikuchi 1989).

³³ De l'espagnol *capitán* (capitaine), ces chefs étaient appelés *tininti* avant l'introduction du système électoral des barangay.

politicien philippin Manny Pacquiao), tandis que celui de *bong to* est strictement réservé aux Blaans. Enfin, ce sont surtout les hommes qui sont titrés *bong to*, *datu*, ou *kapitan*, bien que ce poste soit théoriquement ouvert aux deux sexes³⁴. Aujourd'hui, au sein de la législation du barangay, le pouvoir de ces leaders est assuré par des Blaans qui se sont appropriés le système philippin. En premier lieu se trouve le *kapitan* qui fait office de figure de proue de l'administration du barangay, suivi par sept conseillers qui siègent au centre, les *kagawad*. Une multitude de *puruk* leader animent les villages, chacun responsable de dix maisons, ils secondent les *lupun* leader qui constituent la plus haute autorité législative d'un village. Ces acteurs agissent tous en tant que juges lorsqu'il a un litige. Ces leaders ne remplacent pas les *bong to* qui coexistent toujours sous ce nom. Ces rôles peuvent se chevaucher. Posséder un titre administratif ou un titre « traditionnel » n'empêche pas d'avoir l'autre qualification. Les fonctions de ces acteurs restent en somme assez semblables.

Pour régler les conflits, il faut donc l'intervention de leaders puissants :

Il faut dire que ces gens importants le sont parce qu'ils possèdent beaucoup de terrains. Souvent ils pratiquent le commerce local, le troc. Ce sont souvent des gens de talents qui savent chasser, qui sont vaillants à l'ouvrage, qui cultivent de grosses parcelles de terrain. Parfois ils ont deux épouses, ou quatre, ou même huit Et finalement ce sont des gens qui ont la parole facile et savent bien argumenter (Lory 2015 / n° 10).

Et Tony d'ajouter :

Il peut arriver que quelqu'un ne soit pas riche, mais qu'il ait un bon jugement, il sait faire la part des choses. Selon moi, c'est le plus important, car les gens vont avoir confiance en lui. Il peut arriver qu'il aide en utilisant ses animaux au lieu du terrain (Tonny 2015 / n° 11).

³⁴ Rare exception, Anacleto San, dont nous lirons l'histoire de vie au chapitre 2, a été *kapitan* à la demande de son mari, car elle savait lire et écrire. Sa position était en fait surtout officielle, car le vrai pouvoir était détenu par son mari (entrevue Pierre Samson 2011).

Les *bong to* sont donc généralement des gens riches, qui ont des grandes possessions (animales, terrestres) et de nombreuses femmes, mais le plus important réside dans leurs capacités à argumenter.

1.8 Fabriquer des alliances, se protéger des ennemis

Le rituel du *sadyandi* : allier ses ennemis

Alors que Lory dessine son schéma de parenté, il m'explique qu'Edwin, un jeune ayant participé à l'atelier de 2018, est son cousin, sans pourtant partager de parent proche avec lui. Pour m'expliquer ce lien étrange, Lory me raconte une histoire qui remonte à son enfance, lorsque Boy, l'oncle de Lory, fut tué par Lidas, l'oncle d'Edwin, après avoir fait la cour à sa femme. Pour éviter le cycle de vengeance appelé *sbanù* qui suit interminablement deux familles après un meurtre, la famille de Lory et d'Edwin se sont entendues pour régler l'affaire et éviter de prolonger le conflit. Ils ont fait le rituel du *sadyandi*, qui consiste à fabriquer une alliance entre leurs deux familles, en les associant par le sang. En intégrant l'autre famille dans son cercle restreint (*gakèd*), le rituel transforme les ennemis en frères, en oncles et en cousins. Lory et Edwin sont ainsi devenus des cousins du premier degré.

Lors de l'atelier, Lory et les aînés ont raconté comment réaliser le *sadyandi*. Pour commencer, la famille qui a commis le meurtre (le dernier en tout cas) doit payer un prix. Cette dette se nomme le *bengun*, soit un ensemble entre cinq à dix items à payer (cheval, moto, cochon, argent, vaisselle, gong, bracelet, etc.), en fonction de ce que demande la famille de la victime. Ce prix est semblable à celui d'une *kafligu* pour marier une femme, de même que la discussion du *kasfala* pour argumenter et faire baisser ou augmenter la somme. Une fois la dette remboursée, les deux familles se rassemblent. Les participants mettent en place plusieurs objets : une machette, un récipient, une corde, et un bâton où est attaché une lumière fabriquée avec de la sève collante de l'arbre *takul*.



Illustration 29. Mise en scène d'un *sadyandi*. Malbulen, janvier 2018.

Celui qui a commis le meurtre doit faire couler son sang avec la machette et le mélanger dans un récipient (vieille bouteille ou une tasse avec des anses) avec le sang du père de la victime. On y ajoute de l'eau et un peu de sucre. Le sang doit être bu par les deux personnes. Dans certains villages, comme celui de Lory et d'Edwin, une autre version de ce rituel requiert du sang de tous les participants au rituel qui doivent aussi boire au mélange. Le sang restant est aspergé sur la terre. Une fois que le sang a été échangé, une corde tenue de chaque côté par les deux participants est coupée avec la machette. La machette symbolise la querelle en cours, et la corde l'union des deux familles en un seul et même parti. Couper la corde avec la machette signifie que les deux familles forment dorénavant une seule et même famille et que seule la mort pourra les séparer. Le bâton se dresse vers le haut, vers le futur, et la lumière symbolise le fait que le rituel restera gravé dans les cœurs, même dans la noirceur. Puis, les participants au *sadyandi* partagent une poule blanche et du riz cuit dans la plante de couleur blanche *bukay lkék*.

Après un meurtre, et pour éviter le cycle de vengeance, les Blaan peuvent choisir d'allier la famille ennemie et de s'unir par le sang. Devenus une seule et même famille, ceux-ci ne peuvent dorénavant plus se marier entre eux, et ce jusqu'à la huitième génération. Le *sadyandi* est un moyen de fabriquer une alliance – sans l'échange de femme mais avec un échange analogique d'items – et d'élargir son réseau d'alliés. Ce rituel est sérieux, il ne saurait être violé ou répété³⁵.

³⁵ À titre d'anecdote, lorsque j'étais sur le terrain en 2018, un haut responsable militaire a réalisé un *sadyandi* avec des Blaan de Kbual, une région infestée par les NPA, en pensant que ce serait là une façon de ruser cette communauté pour qu'ils tiennent la promesse de ne pas rejoindre les rebelles. Ce qu'il n'a peut-être pas réalisé, c'est que dorénavant il est considéré par ces Blaan comme un membre de leur famille, il possède des

Combattre par les *imò*

Dans certains cas, éliminer son ennemi d'une manière non-visible est préférable au coup de fusil ou de machette, qui risque d'entraîner la vengeance de la famille ennemie. Les Blaan utilisent à cet effet des *imò*, des recettes secrètes transmises à l'intérieur d'une famille, de génération en génération, et destinées à tuer ses ennemis. Les *imò* sont aussi utilisés sur les chevaux dans les *saglà kurà* (combats de chevaux), non pas pour tuer le cheval adverse, mais plutôt améliorer les capacités au combat de son propre cheval. Les possesseurs de chevaux redoutent toutefois les agissements de leurs opposants. Ils cachent ainsi leur cheval combattant la veille de l'affrontement, et ne pénètrent jamais le corral où le combat se déroule, de peur d'être affecté par un *imò* ennemi (Laugrand 2018 : 15).

Les *imò* sont composées d'ingrédients végétaux, d'insectes, de produits chimiques et parfois accompagnés de formules. Ce sont des poisons préparés avec une véritable expertise et connaissance de la forêt. Le secret de la recette et de l'effet qu'il procure assure l'anonymat du fabricant. Certaines recettes d'*imò* sont plus largement connues, et un commerce (toujours secret) est possible entre membres d'une même famille.

Lorsqu'ils sont lancés à l'aide d'une petite sarbacane, ils peuvent affecter la peau, infligeant des dégâts terribles.



Illustration 30. Femme atteinte d'un *imò*. Malbulen, avril 2018.

devoirs d'échange et de protection; s'il venait à prendre les armes contre eux, ce serait considéré comme un fratricide.

Les *imò* qui réagissent au contact de la peau peuvent également être enduits sur un bâton laissé sur l'itinéraire de la cible, qu'on appelle *flafà*. Si la cible touche ou passe au-dessus du bâton, elle sera affectée par le poison. Au cours d'une marche, heureusement accompagné de jeunes *blaan* au regard vif, je suis tombé nez-à-nez sur un de ces *imò flafà*, alors étendu suspicieusement au milieu d'un ancien chemin devenu un sentier peu fréquenté. À ma question du pourquoi avait-on pu mettre ce *imò* sur un chemin déserté depuis longtemps, on me répondit que ce type d'*imò* est généralement placé sur le trajet de sa victime.



Illustration 31. *Imò flafà* rencontré lors d'une promenade. Montagne Alkilan, avril 2018.

Le *imò salban* est lui un pieu aiguisé qu'on cache dans un trou creusé et enveloppé de feuilles, afin que la victime y tombe et s'y embroche. Les *imò* peuvent aussi être placés dans du café ou dans de la nourriture donnée à un invité, comme le *butiti* (nom de poisson) qui fait gonfler le ventre de la victime jusqu'à ce qu'il explose de l'intérieur. Le *salmon-salmon* fait pourrir les lèvres de sa victime et lui fait vomir du sang. Si les *imò* qui affectent la peau peuvent être guéris par des *sumpà* (des contres), les *imò* oraux sont le plus souvent fatals.

Les *imò* peuvent également être utilisés pour forcer le mariage. Les *fakobay* sont ainsi des philtres d'amour, comme le raconte Julian, victime d'un tel charme :

Quant à moi, à partir de ma naissance, j'ai eu à vivre bien des expériences. Mon père ne s'est jamais trop préoccupé de moi. Quant j'ai atteint l'âge de 14 ans, j'ai trouvé mon épouse. Mon père ne m'a pas aidé à payer la dote; je me suis débrouillé tout seul. En fait cela a toujours été le cas et cela pour mes 3 épouses. Oui, j'ai bel

et bien 3 épouses. J'ai été capable de payer les dépenses de la fête pour ma première épouse après lui avoir donné un cheval. Il en fut ainsi aussi pour ma seconde femme; j'ai donné un cheval et j'ai payé pour la fête. Pour ma troisième femme, il en fut de même, sauf que cette fois je fus presque forcé de l'accepter car son père insistait. Ce n'était pas vraiment mon intention de la marier, mais voici ce qui s'est passé. On m'a fait boire du café dans lequel on avait mis un *fakobay*. Et j'ai fini par l'accepter; elle était une étudiante de 14 ans. C'est vrai que j'avais un profond désir car je n'avais pas d'enfant. J'avais de petites plantations de toutes sortes, mais qui va hériter de tout cela un jour? En plus je n'avais personne pour m'aider dans mes travaux. Je peux admettre que ce n'était pas une très bonne décision de prendre comme épouse cette étudiante, mais je l'ai fait. Comme dote, j'ai donné à son père 1000 plants de chanvre et un cheval. Il me reste encore à organiser la fête officielle du mariage. Ceci est mon vécu (Julian 2015 / n° 12).

Bagil met en garde les plus jeunes contre l'utilisation de telles recettes :

Moi je vais parler des séparations qui arrivent dans les couples blaán. Je veux faire savoir à la jeune génération qu'acheter des *fakobay* pour les utiliser sur des personnes est une erreur monumentale. On sait qu'un homme a parfois 3, 4, 5, 6, 7 conjointes, 8 est le maximum qu'un homme peut avoir. Mais pourquoi tant de conjointes? C'est à cause de ces *imò*. Quel que soit l'endroit dont tu viens, si jamais on les utilise contre toi, tu ne peux y résister, tu deviens comme un obsédé. De grâce, n'achetez pas de ces charmes. Pourquoi pensez-vous que Madame Sufi, une officielle de l'armée, a pris comme compagnon de vie Ganaw, un Blaán? Pourquoi pensez-vous que Walu Butang [un sorcier blaán très connu, ancien pasteur ayant fondé sa propre secte], même avancé en âge, a réussi à rassembler autour de lui huit épouses, la plupart de très jeunes filles? C'est parce que ces personnes ont utilisé ces charmes fabriqués chez eux, tellement efficaces que même si tu touches les cils d'une personne, à l'instant même où elle t'apercevra, elle va s'éprendre de toi. Une histoire circule dans mon coin que quelqu'un avait déposé un peu de ce charme sur un épi de maïs qu'il a lancé à un coq. Quand celui-ci s'en est approché, il a eu la même réaction que s'il chaussait une poule. Donc n'utilisez pas ces charmes; c'est

une des raisons qui brise les couples mariés, qu'ils soient riches ou pauvres (Bagil 2015 / n° 13).

Les *imò* permettent de tricher, en éliminant anonymement son ennemi, en améliorant les capacités de son cheval au combat pour accéder au statut prestigieux de *bong to*, ou en forçant le mariage. Ces méthodes sont vues d'un œil réprobateur par des aînés comme Bagil. L'invisibilité de ces recettes garantit l'anonymat de son fabriquant. Ainsi, l'on peut soupçonner n'importe qui d'être responsable de la maladie, de l'amour ou de la mort.

En me basant sur l'histoire de la famille de Lory, occuper l'espace (ou être occupant des lieux) dépend de l'accord des *fun*, les possesseurs des lieux. En-dehors de ces interactions, les humains se répartissent sur les montagnes et les vallées en fonction de l'endroit où habitent leurs parents, soit sur les terres qu'ils cultivent et qu'ils héritent. Le travail aux champs est fait par toute la famille qui s'entraide. Les femmes sont celles qui circulent le plus entre les villages, elles partent vivre chez leurs beaux-parents en attendant que leur mari construise une maison dans la même région, sur les terres familiales. Les communautés qui habitent les *gustifun* (là où les possesseurs se rencontrent, aujourd'hui les villages), sont constitués par des groupes de famille proche (*gakèd*). Les maris possèdent tous des affins dans une autre communauté d'où provient leur femme. Mais les communautés ne sont jamais à l'abris d'une guerre ou d'un conflit qui met en danger tous ses membres qui peuvent être affectés et tués par la machette ou par un poison *imò*. Pour mettre fin à ces vendettas, autrement sans fin, deux familles peuvent décider de s'unir par le sang (de fabriquer une alliance), de devenir frères, au moyen du rituel *sadyandi*. Il faut alors la présence d'un *bong to*, un leader autoritaire capable de résoudre les conflits. Fabriquer des alliances (par le mariage ou le *sadyandi*), même avec ses ennemis, est primordial pour se protéger. Occuper l'espace c'est se répartir et se diviser dans des lieux par des alliances, dans des espace-temps où l'on s'assoit, où l'on s'arrête temporairement. Mais la guerre peut aussi entraîner le départ vers d'autres lieux.

Chapitre 2. Nommer l'espace : cartographier les lieux

Ce chapitre reconstitue l'histoire des Blaan de Malbulen, leur arrivée et leur arrêt dans ces montagnes. Y figure en première partie des récits d'ânés. Ces narrations décrivent le mode de vie de ces Blaan et donne le rythme de cette société lorsqu'elle venait juste d'arriver dans cette région, il y a moins d'un siècle. J'offre ensuite une analyse systématique en thèmes de toponymes répertoriés et cartographiés dans une carte sur toile (voir annexe 4). La toponymie révèle le caractère dynamique des conceptions spatiales des Blaan qui interagissent avec leurs lieux et la multitude de non-humains qui y habitent. Les lieux sont transformés par les humains, et inversement.

2.1 Cartographier par le récit : prendre possession des lieux

Selon le père Samson, les Blaan seraient arrivés dans la région de Malbulen il y a moins d'un siècle (entrevue avec Pierre Samson 2011). Lory m'a raconté que le fondateur de Malbag, une des régions les plus peuplées du barangay, est son arrière-grand-père, *keg* Talino, fuyant sa région d'origine, arrivé là seulement accompagné de sa femme. À cette époque, raconte le père Samson, la population de la région de Malbulen était exclusivement composée de « criminels » et de leurs familles. Ces personnes avaient commis des vols (*tmakù*), des meurtres (*gambanù*), et fuyaient les représailles (*sbanù*) des familles auxquelles elles avaient causé du tort. Ces individus ont fui vers les montagnes en petits groupes, parfois seulement avec leur compagne. Venants du Sud, de l'Ouest et du Nord, ils cherchaient probablement des territoires inoccupés. À son arrivée dans le barangay, le père Samson raconte qu'il n'y avait pas de chemins, la forêt était si dense que pour se déplacer il fallait suivre les rivières. Les Blaan de Malbulen sont arrivés en remontant depuis le Nord et l'Est les rivières Kablulan et Lenna, et se sont installés dans les régions de Kablulan et de Malbulen. Depuis l'Ouest, ils ont remonté les rivières Malbulen et Luan, ils habitent aujourd'hui Kisoy, Bolo-Bolo et Lanulan, Faglidong, Fagang et Malbag. Ces Blaan se sont progressivement installés dans ces nouvelles montagnes, en ne s'établissant non pas en communautés ou dans des villages, mais en petits groupes familiaux, se cachant dans les lieux les plus difficiles d'accès, soit en haut de montagnes escarpées, au milieu des forêts.

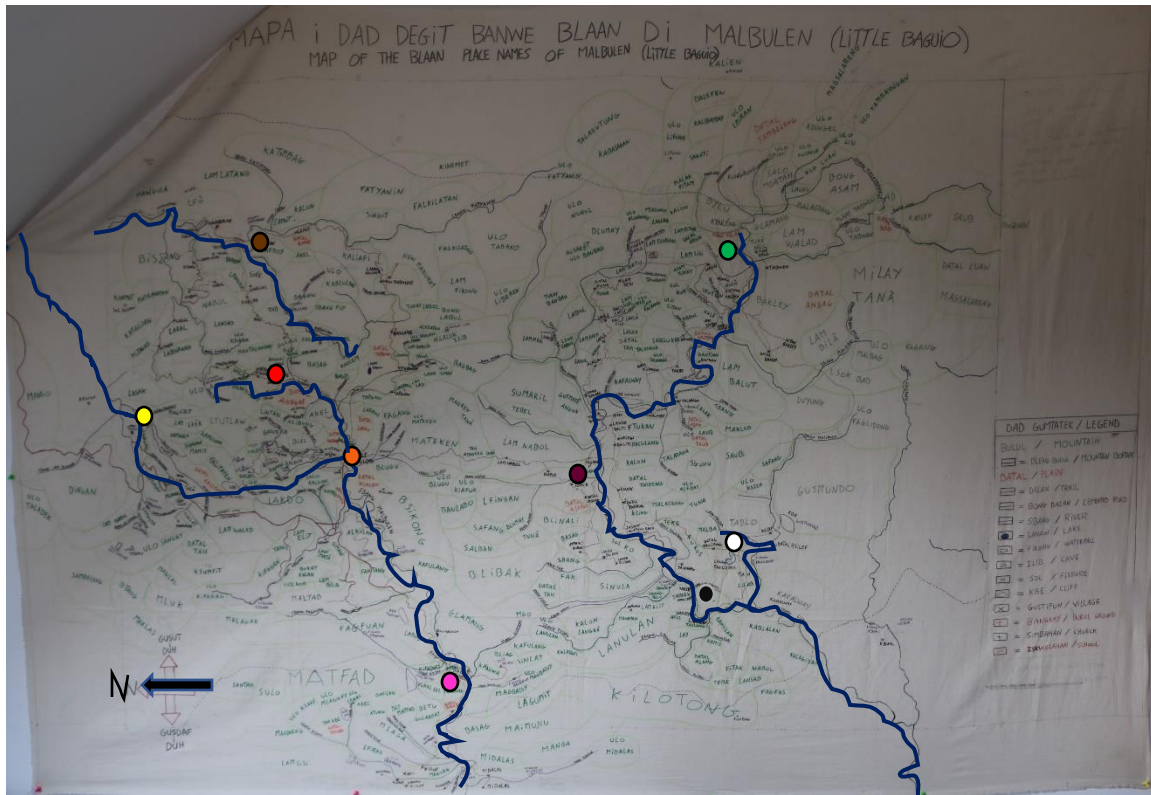


Illustration 32. Tracés des plus grosses rivières (en bleu) par lesquelles sont arrivés les Blaans. En marron : Kablulan. En jaune : Lenna. En orange : Malbulen. En rouge : Anggas. En rose : Bolo-Bolo. En blanc : Faglidong. En noir : Lanulan. En mauve : Fagang. En vert : Malbag. Carte toponymique présentée à l'annexe 4. Échelle de la carte : 1:10 000.

Le père Samson raconte ses premières expériences à son arrivée dans la région, au début des années 70 :

[À l'époque], cette population-là était complètement isolée. C'est que j'ai découvert avec le temps, au début je ne le sentais pas, mais j'ai découvert que c'était une population qui était installée dans ces forêts là parce que leurs ancêtres, et souvent des ancêtres qui étaient encore bien présents, c'était des criminels, c'était des bandits, des gens qui avaient cherché refuge pour se cacher dans la forêt. [Il y avait] une culture très forte de la violence à cette époque, et puis tout le monde avait des fusils et entre manger puis s'acheter un fusil, c'est certain qu'ils vont s'acheter un fusil avant de manger. Il y en avait pour la chasse là, mais aussi parce qu'ils allaient voler. Alors moi quand je suis rentré là en 1974, une des premières réalités qu'on

m'a dit, c'est que le monde autour était infesté de groupes de bandits. De petits groupes. Voilà. Et souvent, les gens [me demandaient] : « qu'est-ce que tu vas aller faire là? C'est poignées de bandits! ». Ben moi je leur disais : « Écoutez, c'est écrit dans la Bible, vous le savez pas, vous l'avez lue? Ceux qui ont besoin d'un docteur, c'est ceux qui sont malades, alors c'est la place où il faut que je sois, hein! ».

À un moment donné, il y a quelqu'un qui m'a dit, puis son père était là, il m'a dit : « Tu sais, moi, quand j'étais jeune, à peu près tout ce qu'on mangeait puis tout ce qu'on se mettait sur le dos c'était le produit du vol ». Puis, il ne fallait pas insulter quelqu'un trop vite parce qu'au fusil il disparaissait. Ensuite il y avait de longues histoires de faire attention parce qu'ils empoisonnaient le monde. Ils mettaient du poison dans ton café. Ils t'invitent, ils te mettent du poison, puis tu pars. Alors disons qu'il y avait beaucoup d'affaires concernant ce côté-là qui aurait pu m'apeurer. Je me disais : « pppptt! » je vais faire attention, mais d'un autre côté je ne peux quand même pas me permettre de ne pas bouger. Mais aussi, à côté de ça, il y avait du bon monde.

Mais c'était un milieu très isolé, mais isolé à tout point de vue. Il n'y avait pas aucun service sauf cette petite école là. Mais aussitôt que tu t'en allais à côté il n'y avait rien. Il n'y avait pas de routes, même pas de sentiers. Il fallait se promener dans les rivières là, directement dans les rivières là. Ce qui était le chemin c'était les petites rivières, les petits cours d'eau là. On marchait sur le côté, puis on sautait d'une roche à l'autre, puis tout ça. Quand c'était inondé parce qu'il y avait une pluie, on pouvait pas passer là, c'était trop dangereux c'était des torrents là. On attendait quelques heures puis après ça on repartait. Puis c'était toujours glissant, fallait un peu que tu saches comment te comporter là-dedans là. On apprend un peu à fonctionner là-dedans. Mais, disons que c'était un milieu qui, à ce point de vue, était difficile d'accès. Il n'y avait personne du gouvernement qui était là pour s'occuper d'eux autres. Il n'y avait personne de l'armée qui allait là dans ce coin-là. Ils en avaient une frousse, c'était effrayant! Qui c'est qui va aller courir là-dedans puis ...ça pas de bon sang, c'est leur milieu, c'est leur terrain, il n'y a pas personne qui va survivre là-dedans t'sais. Ce n'était pas occupé [les montagnes de

Malbulen], alors ils le savaient [les Blaan]. De temps en temps, il y en avait des nouveaux qui arrivaient, ils savaient que c'était la place pour aller se cacher. La plupart des maisons c'était pas des grosses maisons, il n'y avait même pas de clous, c'était aussi primitif que ça, les premières maisons de ces natifs-là, quand je me suis mis à voyager un petit peu là, en 1976. En 1975, vers la fin de mes deux mois, je suis allé dans deux petits villages, tout près. Pour sortir un petit peu de mon petit coin, pour voir un petit peu... Bon, le chef m'a accompagné. Parce que on ne rentre pas dans ces coins-là comme ça, tu vois ce que je veux dire. Le chef m'a toujours introduit. Et on parlait...Ça c'est une théorie, c'est une pratique que j'ai eu, je n'allais jamais dans un nouvel endroit sans prévenir, sans dire longtemps à l'avance que j'avais l'intention d'y aller. Et si, pour différentes raisons, on me disait : « c'est pas le temps », je ne forçais pas. Et c'est arrivé, plus qu'une fois. Différentes raisons : « c'est pas le temps, *Padre*, c'est pas le temps ». « C'est vous-autres qui le savez, c'est pas le temps. Quand ce sera le temps vous me le direz ». Alors même des fois j'étais accompagné, des fois les gens avaient peur. Ensuite parce qu'il y avait toutes sortes d'histoires. T'sais. Ceux qui avaient des bottes.. Eux-autres ils marchaient nu-pieds. Ceux qui avaient des bottes, c'était des militaires...alors quand ils voyaient des traces de bottes... Moi, je ne voyageais pas nu-pieds, t'sais, j'avais des bottes. Fait que là, t'sais, il y a des bottes dans le coin. Mais là c'est le père qui a des bottes, c'est pas [des militaires] Y est tout seul là, y a pas dix paires de bottes de chaque côté. Il n'y en a rien qu'une paire là, ou ben deux ou trois. (entrevue avec Pierre Samson 2011)

Le père Samson décrit un milieu difficile d'accès que les populations des plaines et les militaires craignent et évitent. Les premiers habitants de cet espace sont des Blaan en fuite pour des crimes commis dans leur groupe d'origine. Ces montagnes sont alors connues comme des cachettes idéales. Le peuplement de la région s'est ainsi fait progressivement. Des descriptions similaires sont aussi faites par les Blaan qui parlent de leurs ancêtres. Anacleta San est la seule femme du barangay ayant occupé la position de *kapitan*, elle est la fille du premier *kapitan* du barangay, et la mère du *kapitan* actuel. Lors d'un atelier en 2015, elle nous a raconté l'histoire de sa famille et la première occupation de Malbulen :

Je vais vous raconter ma vie, en parlant de mon père et de ma mère, incluant aussi mon grand-père et ma grand-mère. Et je vous demande de prêter attention à mon histoire. Même avant que je naisse, mon père était connu comme un criminel. Il a tué plusieurs personnes, soit douze individus, et cela à cause de sa dernière femme qui a affecté son jugement, et cela a apporté du dégât dans nos vies. Selon les gens autour de nous, notre situation était confortable car nous avions des vêtements, nous avions suffisamment de nourriture et d'autres biens, mais cette femme, venue d'un autre endroit nommé Lamidan, a causé des problèmes. Un jour elle est arrivée accompagnée par une famille venue visiter mon père. Elle était orpheline de parents et de grands-parents. Elle venait aussi d'une famille à l'aise qui possédait des chevaux, des gongs et plusieurs autres biens. Dès son arrivée, elle s'est mise à créer des problèmes à la première femme de mon père au point où un jour cette dernière s'est suicidée en se pendait à un arbre. En apprenant cette nouvelle, mon père nous a avertis de garder le silence, de ne pas mentionner la raison de son décès avant que le tout puisse se régler plus tard dans sa maison. Nous demeurions à Luan [aujourd'hui Fagang, au Sud de Malbulen], et notre maison avait été construite en haut d'une chute nommée Talaraga, pas très loin de Faglidong [Sud-Ouest de Malbulen]. Quand mon père a aperçu sa femme pendue, il a dit : « Ne la détachez pas encore. Elle sera détachée dans ma maison ». Par ces paroles, il voulait dire autre chose. Aussitôt retourné à la maison, il vit qu'on s'affairait à préparer son fusil, son épée, sa lance et aussi sa machette. Mon père dit alors : « Ne faites pas cela, je connais notre coutume. Réglons cela dans ma maison ». Une fois dans sa maison, il aperçoit les autres femmes qui avaient harassé son épouse, et l'une d'elle était la femme de Faliman. En regardant son cheval, mon père dit : « Ce cheval n'est bon à rien, il ne fait que hennir et ruer; il semble vouloir qu'on le change de place ». Alors il le transperce de sa lance et le cheval en meurt. Il s'approche alors d'un cochon et il le tue aussi. Alors ma mère dit : « Vous faites mieux de repartir chez vous. Ne restez pas ici car votre beau-frère a perdu la tête et c'est dangereux ». Ils ne trouvent pas l'idée bonne, mais veulent plutôt essayer de le calmer en lui offrant de mâcher de la noix de bétel [*namà*]. Dyakula lui dit : « Vaut mieux que tu mâches de la noix de bétel afin de te calmer ». Mais mon père a répondu : « Ne me faites

pas mâcher de la noix de bétel, car mon cœur est troublé ». Mais cette femme continue à le suivre pour lui offrir de la noix de bétel; elle le suit dans la chambre, dans la salle de séjour, et même en dehors de la maison. Elle espérait gagner mon père mais celui-ci dit : « Je n'aime pas cette femme; elle est dure d'oreille; combien de fois j'ai dit que je ne voulais pas mâcher. Si elle continue comme cela, quelque chose peut arriver ». Ma mère est intervenue en disant : « Ne fais pas cela ma sœur; cesse de l'approcher; il est troublé dans son cœur et dans sa tête ». Mais elle insiste en disant : « Je lui propose de mâcher avec lui afin que si possible il se calme et retrouve la paix ». En entendant cela, mon père est devenu furieux et l'a attaquée avec sa lance à la hauteur de la poitrine et elle est tombée, la face au-dessus d'un *edel* [instrument de musique], tout cela pendant que ma mère préparait la nourriture pour eux. Ma mère leur dit : « Je l'avais averti de retourner à Faglidong, mais elle ne voulait rien entendre ». La blessée dit : « Ayez pitié de moi. Ne me tuez pas; soignez-moi, amenez-moi me faire soigner » - « On ne peut rien faire », déclarent mes frères Tawang et To, Baltik ajoutant : « Ne restez pas ici; retournez chez vous car mon père est troublé ». Mon père dit alors : « Si vous ne quittez pas, je vais tous vous tuer, et ce sera 7 vies en moins ». Et la femme de répondre : « C'est à toi de décider, tu peux nous tuer, ou tu peux nous laisser aller ». En entendant ces mots, le sang de mon père se mit à bouillir. Ma mère dit : « Ils essaient de la soigner avec un herbage *kbal*, mais le sang n'arrête pas. Elle désire demeurer ici ». Ma mère leur dit : « Vaut mieux quitter ! Dépêchez-vous ». Une des compagnes avait un enfant avec elle. Une fois arrivés à la rivière, on leur fit boire un peu d'eau chaude et on leur a donné à manger. Ils étaient rassemblés sur les bords de la rivière, pas très loin de la maison de mon père, une grosse maison datant de 1940. Ma mère a prié mon père : « Ne les tuent pas; aie pitié d'eux, car en plus le mari de cette femme est quelque part en amont de la rivière essayant de tuer les Japonais ». Après le premier meurtre, ma mère leur avait parlé, ils sont restés tranquilles; ils ne voulaient pas aller chercher les vêtements appartenant à notre grand-père et laissés dans un panier qui servait de valise. Pendant qu'ils étaient encore sur le bord de la rivière, mon père les a rejoints et les a tous tués, sept vies en moins comprenant enfants, la deuxième femme de Faliman, deux autres jeunes filles et des jeunes hommes. Ce

fut un vrai massacre. Tous ces gens sont morts à cause de mon père, et les autres ont décidé de quitter pour aller vivre sur le bord de la mer, en disant : « sept vies viennent d'être sacrifiées, incluant un enfant âgé d'un an, un autre âgé d'un mois, deux mères allaitantes ». Ils partirent donc pour aller vivre sur le bord de la mer, et c'est à cet endroit que Faliman pourchassait les Japonais pour les tuer. Mon père dit : « Je les ai tous tués, les autres ont quitté la place et nous n'avons plus personne avec nous ». En fait il ne restait dans la maison que notre famille, mon père, ma mère. Les autres avaient tous été tués, sauf un jeune adolescent qui avait préféré s'enfuir pour aller se cacher derrière un gros tronc d'arbre. À partir de ce moment, le calme est revenu. Mon père n'a pas voulu s'occuper de ceux qu'il avait tués. Ils ne furent pas enterrés, mais ils furent abandonnés au milieu d'un champ. Quant à mon père, en fin d'après-midi, vers 17.00 heures, il dit : « Je vais jouer de la trompette *féw* ». Il fit entendre le son du *féw* en priant Dieu : « Je ne voulais pas les tuer, car ils partagent avec moi le sang de mes parents, de mes grands-parents. Je les ai tués pour que ma famille ne soit pas contaminée par leur crime du passé envers ma famille ». Ensuite, mon père a quitté cet endroit. Pendant plusieurs années, ils ne réussirent pas à attraper mon père. Faliman avait un fusil de fabrication locale. Il voulait tuer mon père avec ce fusil, mais il ne le connaissait pas personnellement, et ainsi il ne pouvait pas le reconnaître, même si celui-ci passait devant lui. Il le prenait pour être son enfant, en disant : « Ne tuez pas cet enfant ». Et mon père de crier : « Na Faliman, viens ici, réglons cela avec nos armes ». Et d'ajouter : « Ce n'est pas possible, il pense que je suis son enfant » (Anacleta 2015 / n° 14).

De nombreux éléments sont à signaler dans cette histoire. D'abord, le père d'Anacleta tue par vengeance pour sa femme qui s'est pendue en raison de l'intimidation qu'elle a vécue. Anacleta précise dans l'histoire que son père se repent; il justifie le carnage qu'il a fait par le désir que ne soit pas « contaminée » sa famille par les crimes de ceux qui lui ont fait du tort. En quelque sorte, la pendaison de sa femme représentait une véritable dette de sang qui devait être retournée pour retrouver l'équilibre de force entre les deux familles, ou

plutôt replonger vers un autre désordre³⁶. Ainsi, après la série de meurtres qu'il commet, le père d'Anacleta est contraint de fuir avec sa famille pour ne pas être tué. Par chance, aucun témoin ne l'a vu. Faliman, qui est de la famille adverse, veut venger sa famille mais il ne sait même pas à quoi ressemble sa cible. Le récit d'Anacleta continue avec le retour du père et de sa famille à Malbulen :

Pendant plusieurs années, ils n'ont pas réussi à attraper mon père pour le tuer. Il a ensuite décidé de venir s'installer à Malbulen. Personne ne vivait dans cet endroit-ci. Il a installé ma mère en construisant un abri en dessous d'un arbre *laraw* pour y loger sa famille. Les enfants devaient travailler fort, jour et nuit, ils avaient beaucoup à faire comme défricher un champ, planter des patates sucrées [*kasilà*], de la canne à sucre [*tbù*], du maïs [*agul*], du riz de montagne [*fali*], et d'autres sortes de nourriture. Puis il a fait venir sa parenté, son beau-frère avec ses parents. Ils sont tous venus s'installer à Malbulen et cultiver pour vivre. Quand un certain Tiala Lukina a connu mon père, il a dit de lui : « C'est un homme travaillant ». Mon père lui avait préalablement donné deux fusils, ainsi que quatre chevaux avec l'idée de rencontrer à cet homme. Par la suite, leur situation économique fut meilleure et s'améliora. Mon père a eu plusieurs enfants, soit douze, car il a pris une seconde femme, puis une troisième. Comme sa famille a grossi avec l'arrivée de la dernière femme, il a conclu que ce serait difficile pour lui de bien vivre ici. Il a décidé d'aller s'installer à Lagumit [au Nord-Ouest de Malbulen], car il avait à cet endroit de la parenté, frères et neveux. C'est l'endroit qu'il a choisi pour ne pas être attrapé par ses ennemis. Comme mon père avait beaucoup de chanvre [*lutay*], il en donna à Macatunao Danwata [le grand-père de Lory, et premier habitant de Malbag, au Sud] puis à Tiala Lukina, pour faciliter les bonnes relations avec eux. Il a aussi donné des fusils à leurs enfants. Les dix enfants ont reçu chacun un fusil avec l'entente qu'ils le défendraient s'il était attaqué par ses ennemis. Finalement la vie à Lagumit était bonne. Il a alors décidé de faire étudier un de ses fils nommé Roberto en l'envoyant vivre à Ticulon [au bord de la mer], car il n'y avait pas encore d'école à

³⁶ Voir le film avec Jeanne Favret-Saada (livre 3; *Les Possédés et leurs mondes*) sur la manière de penser la vendetta comme le passage constant d'un désordre à un autre, plutôt qu'à la reconstitution d'un mythique ordre social.

Lagumit. Il a pu terminer sa sixième année. Son père voulut qu'il puisse atteindre une dixième année en allant vivre à Malita. Il a rencontré un membre de la famille Bautista qui lui a suggéré de faire étudier son garçon. Mon père ne savait pas lire, il n'avait jamais été à l'école de sa vie. Une fois à Lagumit, nous avons pensé que nous pourrions aller à l'école. C'est ainsi que Roberto, mon frère aîné, a pu finir son cours secondaire. Sir Claude Bautista connaissait mon père qui ne parlait ni binisaya, ni ilocano, ni anglais. Il se faisaient face en silence, comme des sourds-muets. On a trouvé quelqu'un qui a servi d'interprète. Mon père dit à Sir Bautista : « Je suis intéressé à faire instruire ce garçon pour qu'il devienne un professeur à Malbulen ». Sir Bautista lui répondit: « C'est d'accord. Je le prends comme boursier, et je lui donnerai un « item » [accréditation officielle du gouvernement] quand il aura gradué de son cours secondaire ». En retour, mon père a donné deux chevaux à Sir Bautista. En fait Sir Bautista l'a supporté jusqu'au jour de sa graduation au cours secondaire. Puis il dit à Berto : « Berto, tu peux maintenant retourner à Malbulen pour enseigner à tous les membres de sa famille car je te donne un « item ». Berto est donc venu s'installer ici à Malbulen, il a fait construire une école, puis sa maison; il avait même de la place pour accueillir des enfants qui voulaient fréquenter l'école. Mais le malheur s'est produit : il est mort. On pense qu'il a été empoisonné car on le jalousait. J'avais 13 ans au moment de sa mort. C'est moi qui ai hérité de ses possessions. Berto a gradué en 1958, et il est mort en 1959. Mon père est mort en 1960. Peu de temps après sa mort, j'ai été marié à Malyuna. J'avais 13 ans, et lui en avait 40. Je suis devenu sa seconde épouse. Quelque chose me trottait dans la tête. Je dis à Malyona : « Je ne suis qu'un enfant et je peux agir comme un enfant et t'importuner. M'aimes-tu vraiment? Est-ce que je peux te demander une faveur? ». Malyona répond : « Je pense que c'est possible. » - « Te penses-tu capable d'effacer la tâche de notre gros crime » - « Je pense que je peux le faire. » - « Acceptes-tu comme dote pour m'avoir comme épouse de m'accompagner pour aller vivre à Malbulen, d'y construire une maison, puis une école. » - « C'est d'accord, mais j'aurai besoin de l'aide de ta parenté [gakèd] ». Le mariage a eu lieu, je suis devenu son épouse. Mais ma vie est devenue insupportable à cause du traitement de sa première femme envers moi; elle était

de dure avec moi, toujours en colère, se montrant supérieure. Mais pas de problème avec mon mari. Je lui dis donc : « J'en ai assez; que penses-tu faire pour régler cela? ». Nous étions toujours en chicane sa première femme et moi. Je suis donc revenu vivre ici à Malbulen où j'ai fait construire une maison. C'est ici qu'est né Boy [son premier enfant] en 1965. Ici, je ne manquais de rien, j'avais une maison, des chevaux, des cochons, de petits réservoirs pour mon maïs, car c'est ce que mon père m'avait laissé. Mais un jour, j'ai dit à Malyona : « Es-tu prêt à remplir les promesses que tu m'as faite? » - « Je suis prêt. » - « Peux-tu construire une école. » - « C'est possible; mais on doit d'abord en discuter avec ta parenté ». Nous avons invité des gens à venir car nous avions un plan en tête. Ils sont venus. Nous avons donc fait une réunion; j'étais la seule femme assise avec 18 hommes venus de Bolo-Bolo, de Luan, de Anggas, de Lenna, de Kablulan [régions situées de 1 à 5h de marches de Malbulen). Pour la circonstance, nous avons tué un cochon. Finalement je leur ai demandé : « Êtes-vous d'accord pour ce projet d'école? » Et ces gens de mon clan ont répondu : « Nous sommes prêts à te suivre, car toi tu as de l'instruction, tu vois clair. Nous allons te supporter » (Anacleta 2015 / n° 15).

Provenant de Fagang, en ayant probablement longé la rivière Luan, la famille d'Anacleta a déménagé de nombreuses fois dans l'histoire. L'histoire de son père, ponctuée de meurtres, en dit long sur les coutumes de l'époque. À deux reprises, il a fui pour se cacher et échapper à ses ennemis, d'abord vers Malbulen où il arriva le premier, puis vers Lagumit, un autre barangay au Nord-Ouest. Avec ses fils, il a commencé à planter et à pratiquer l'agriculture. Il a également créé des alliances par le mariage et par le don de fusils et de chevaux à d'autres familles. Travaillant fort, il est devenu riche et a marié plusieurs femmes, eu beaucoup d'enfants et de possessions, il est devenu un chef local. Anacleta décrit son père comme un meurtrier (*gambanù*), mais il n'était pas une exception à cette époque. J'ai ainsi entendu d'autres histoires semblables de Blaan dont les ancêtres ont commis des meurtres et des vols. D'ailleurs, à cette époque les Blaan pratiquaient le *bnusung*, l'interdiction de prononcer le nom des parents, de façon à protéger l'identité de sa famille et qu'on ne puisse facilement retrouver un meurtrier.

Ce que l'histoire d'Anacleta révèle aussi, c'est la rencontre de son père avec la famille bisaya la plus puissante de la région, la famille Bautista, qui est aujourd'hui omniprésente dans la politique et dans l'économie de la province. En effet les Bautista sont gouverneurs, maires, conseillers, policiers, militaires. Par cette rencontre, la famille d'Anacleta a consolidé son pouvoir politique. La suite de l'histoire, qui n'est pas détaillé, faute d'espace, raconte comment Anacleta et son mari ont créé la première école de Malbulen et amené le premier professeur, s'attirant là les sympathies des Blaan des villages environnants, et se positionnant comme des leaders scolarisés et des intermédiaires avec le gouvernement et les Bisaya. Ce double rôle incombe typiquement d'un *bong to*. Il est intéressant de noter que depuis l'arrivée au pouvoir du père de Anacleta San, la famille San remporte systématiquement les élections au barangay de Little Baguio.

Aujourd'hui encore, le vol et le meurtre sont pratiqués, et certaines mesures, comme le rituel *sadyandi* qui consiste à allier ses ennemis, sont mises en application pour arrêter une vendetta entre deux familles. À titre d'anecdote, lors de l'atelier de 2015, sur les six aînés à qui nous avons demandé de raconter l'histoire de leurs ancêtres et de leur propre jeunesse, seule Anacleta a accepté de faire un tel récit. Ce mutisme est peut-être dû à la méfiance ou la peur d'être jugé par des étrangers qu'ils ne connaissaient alors pas beaucoup. En tout cas, l'histoire d'Anacleta témoigne de la violence de l'époque. Lumingga a d'ailleurs condamné une telle attitude :

En parlant de mes ancêtres, ils sont tous morts jeunes à cause de leur caractère belligérant, y compris mon père. C'est la raison pour laquelle ils n'ont pas vécu longtemps; voilà notre situation d'autrefois, celle dont je viens d'en faire le récit (Lumingga 2015 / n° 16).

Rosita mentionne que son grand-père préférait intervenir pour régler les conflits :

Mon grand-père n'aimait pas les disputes. Quand il voyait que des gens étaient sur le point de le tuer ou d'entrer dans une chicane avec lui, il faisait en sorte d'éviter le pire. Quant aux gens autour de lui, si personne n'intervenait, ils s'entretuaient par la machette [*stibeh*]. Chez nous, personne ne fut tué; ils n'ont fait que se quereller (Rosita 2015 / n° 17).

Lory m'a également raconté l'histoire de ses aïeux, m'expliquant la seule façon de prendre possession d'une terre : en plantant.

Pour ce qui est du terrain, qui est le plus ancien possesseur? Quelles sont les preuves qui montrent qui est le premier arrivé? Quels sont les accords qu'ont eu les premiers arrivés? Qu'ont-ils planté? Du bambou *afus*, du bambou *lasak*, du bambou *tamlang*? Comme par exemple *keg* Sumayog ici, il avait un terrain là-haut dans la montagne Ulo Luan, il est arrivé là après s'être enfuit d'un meurtre qu'il avait commis au-dessus d'une chute d'eau. Avant, en haut de la montagne Ulo Luan, il n'y avait pas encore de possesseur, mais de nombreux Blaan projetaient d'y aller. Il [*keg* Sumayog] pensait pour sa part vraiment à s'y établir. En ce temps, il n'y avait pas de voleurs de terrain, tu pouvais directement t'installer dans un terrain et y planter des bambous *lasak*. Avant, c'était ça les titres de possession, les bambou *lasak* ou *tamlang*. Ensuite tu pouvais planter des arbres fruitiers, des avocats. Une fois que tes arbres avaient des feuilles, ça y était, le terrain était à toi. Aujourd'hui, j'ai un terrain là-bas. J'ai un terrain, j'ai six parts de bambou *afus*, six de bambou *lasak*, et six de bambou *tamlang* dans la montagne Ulo Lisi. Il n'y avait pas de voleurs de terrain. Si les gens y vont, il y a des preuves, ce qu'a planté mon père. Qu'avez-vous planté dans le passé? J'ai des plantes là-bas, du bambou *lasak*, du bambou *afus*, du café, c'est les plantes qu'a planté mon père par le passé. Dans le passé, si tu plantais en premier dans un terrain public, soit dans un lieu sans aucun possesseur, si tu plantais là en premier, tu devenais le possesseur de ce terrain. Il y avait aussi une deuxième règle du terrain, terrible. S'il y avait un mort à un endroit, s'il avait été tué par un piège *blatik* ou *faweng* [pièges de chasse], alors le terrain devenait la possession de la parenté du défunt. À la montagne Ulo Byeo, à Malbag, quand le père Elen est mort là-bas après avoir été touché par un piège *blatik*, il n'y avait pas encore de possesseur de ce terrain, c'est sa famille qui est devenue possesseur. À Fagang, il y a eu un mort provenant de Faglidong, le lieu de sa mort est devenu la possession de sa famille. Voilà ce que faisaient les gens d'autrefois. Nous avons un terrain d'un de mes oncles qui vient de la montagne Ulo Lmiran, il s'est fait atteindre par un piège *liman* et *faweng*. Il s'est fait toucher à la montagne Ulo Sambeleng, c'est là-bas qu'il est mort. Eh bien ce terrain est aujourd'hui à nous, ils

[les membres de la famille qui ont installé les pièges] nous l'ont donné. Tu ne peux pas juste prendre un terrain comme ça, il y a une manière de procéder (Lory 2018 / n° 18).

L'histoire de Lory raconte comment on prend possession d'un terrain sans occupant : en plantant. Planter (ou semer) permet de marquer l'espace³⁷, de montrer (aux esprits et aux autres humains) l'activité d'une famille sur un terrain. Planter des bambous *afus*, *lasak*, ou *tamlang* est une méthode efficace car ces plantes grandissent rapidement. Une fois les feuilles apparues, les plantes et les arbres deviennent ainsi des preuves que le terrain a un possesseur. Si un humain est tué par un piège de chasse, sa famille devient possesseur du lieu. Les Blaan placent des signes (panneaux en bois, marquages sur un tronc, etc.) qui marquent les lieux et les sentiers de chasse pour indiquer les espaces où se trouvent leurs pièges (voir chapitre 3). Ils se passent également le mot entre eux pour que personne ne s'aventure dans les environs sans savoir sur quoi il pourrait tomber.



Illustration 33. Lory Macatuano faisant une démonstration humoristique du fonctionnement du piège *faweng*, mortel pour le gibier et les humains. Malbulen, mars 2018.

2.2 Cartographie par la langue : topographie et définitions spatiales

³⁷ Je fais ici référence au terme qu'utilise Anne-Marie Vuilleminot pour désigner « tout objet volontairement exposé à l'intention d'invisibles, ainsi que toute trace ou empreinte lue ou reconnue comme une manifestation de ces derniers » (2018 : 278). Ici, les marqueurs de l'espace peuvent prendre différentes formes, ils sont utilisés aussi bien à l'intention des esprits (les « invisibles ») qu'à celle des humains (voir chapitre 3 et 4).

Comme nous l'avons vu au chapitre 1, la langue blaán regroupe sous le même nom le « lieu » et la « région », appelés *banwe*. Le « terrain », la « terre » et la « possession » sont eux appelés *tanà*. Les termes de « village » et de « territoire » ne possèdent pour leur part aucune traduction littérale, ils s'inscrivent dans une perspective et une nomenclature gouvernementale comme celle du « barangay » et du « sitio ». « Village » est traduit par le terme de *gustifun* (là où les possesseurs se rencontrent), et « territoire » par celui de *gemi banwe* (nos lieux).

La langue blaán possède un vocabulaire riche qui permet de décrire les lieux, et de se localiser dans l'espace³⁸. Le terme « gu » a deux significations. Lorsqu'il est un suffixe, il joue le rôle d'un affixe grammatical flexionnel, précisant que l'action est faite par le narrateur. Lorsqu'il est un préfixe, il joue le rôle d'un affixe de dérivation qui spatialise l'action, désignant « là où » l'action se déroule. Par exemple, si je dis : « bliwalgu », cela signifie « je me promène », mais si je dis : « gubliwal », cela désigne l'endroit où je me promène. Nombre de mots sont ainsi spatialisés dans la langue, en mettant l'emphasis non pas seulement sur l'action, mais sur le lieu où elle se déroule : « gufdak bali », l'endroit où a été « enfoncée » la maison, « gumele fali », l'endroit où a été planté le riz, etc. Lorsqu'on raconte une histoire en Blaán, les actions sont ainsi toujours spatialisées dans des lieux.

Pour demander l'origine de quelqu'un, on utilise la formule suivante : « mnè gumdàam? », ce qui donne littéralement : « d'où viens-tu? ». Le mot « gumdà », de l'affixe localisateur « gu », et du verbe « mdà », arriver, désigne l'endroit par lequel on arrive, soit la provenance. Cette expression met fortement l'accent sur la *direction* par laquelle on arrive. On vient d'un lieu, mais surtout on arrive par un lieu, depuis une direction. Habiter un lieu, c'est y « enfoncer » sa maison (*fdak bali*), c'est marquer l'espace par son activité. À l'image de l'agriculture des plantes qu'il faut entretenir pour marquer son terrain, habiter n'est pas un état permanent, car on peut toujours partir habiter ailleurs. Le terme habiter se dit « gumilè » (là où on dort) ou « gumnè » (là où on s'assoit), deux actions temporaires qui se répètent quotidiennement.

³⁸ Pour l'analyse spatiale des mots, je m'inspire notamment de celles faites par N. Revel (1990a :83-125) chez les Palawan des Philippines, et par A-M. Vuilleminot (2009 : 145-185) chez les nomades au Kazakhstan.

Il y a encore quelques décennies, les Blaan n’habitaient pas dans des villages. Chez les Blaan Sarangani, Lalo (2014) traduit le mot village par celui de « banwu » (*banwe*, donc simplement un lieu), étudiant lui aussi une société dont les maisons sont dispersées dans les montagnes, en fonction de l’emplacement des champs. Comme nous l’avons vu au chapitre 1, un nombre important (peut-être la moitié) des Blaan du barangay de Little Baguio habitent toujours à flanc de montagne, au milieu de leurs champs. En termes d’organisation sociale, cette absence de « communauté » sédentaire regroupée dans des lieux immobiles, ressemble plutôt à un mode d’habiter propre à des nomades. Les Blaan arrivés dans la région de Malbulen se sont d’abord cachés dans des lieux difficiles d’accès, en haut des montagnes, là où on peut « tout voir et tout entendre ». Ils ont fondé des familles, et noué des alliances avec leurs voisins de montagne au moyen de dons et de rituels *sadyandi*. Ces échanges se produisent dans des lieux accessibles à tous, soit dans les vallées au pied des montagnes. Les Blaan ont construit à cet effet des *fadyan*, de petites maisons servant à accueillir leur possesseur pour une seule nuit. Les Blaan se réunissaient dans ces *gustifun*, ces lieux où les possesseurs se rencontrent et où étaient construits les maisons temporaires *fadyan*³⁹ afin de socialiser, de rencontrer ses voisins de montagne, de faire du troc avec eux, et de construire des alliances. Le père Samson m’a raconté qu’il voyageait durant ces jours d’échanges, car c’était l’occasion pour lui de rencontrer tous les Blaan d’une même région. Le terme « gusaglabat » est intéressant en ce qu’il se traduit par « se rencontrer », et désigne littéralement « là où l’on s’entend ». Se rencontrer se dit aussi par « gusyey », de « gusafyey » qui désigne améliorer sa relation auprès de quelqu’un, soit « là où l’on construit des alliances ». Dans la langue blaan, se rencontrer sous-entend de chercher à s’entendre. Inversement – mais c’est ici peut-être une surinterprétation –, l’expression d’un chemin ou d’une rivière qui se sépare, ou simplement l’action de se séparer, se dit « gusaliah », ou « gusatlisah », ce qui fait référence au mot « milah » (courir, fuir); se séparer pourrait ainsi signifier « là où l’on fuit », soit lorsque l’alliance n’est pas ou plus possible il vaut mieux partir ailleurs.

2.3 Cartographier par la toponymie : nommer les lieux, instaurer les esprits

³⁹ La rivière Fatyanin à l’Est, traverse aujourd’hui plusieurs villages. Son nom provient de cette pratique d’autrefois qui était de se réunir le long de cette rivière et d’y construire des *fadyan*.

Au cours de mes terrains, j'ai pu recueillir 621 toponymes, dont 571 ont été cartographiés sur une carte toponymique sur toile (voir annexe 4)⁴⁰. Un toponyme est un nom de lieu (*banwe*) donné à une entité topographique (montagne, plaine, rivière, falaise, lac, chute d'eau, grotte, et cavité) ou à une infrastructure créée par les humains (village, baraque, cimetière, etc.). Les chemins et les routes n'ont pas de nom spécifique, on y réfère par rapport à d'autres toponymes (entre tel et tel village, par exemple) ou par une description topographique (là où le chemin traverse une rivière, par exemple), ou encore par référence à une histoire (là où il y a eu un accident, par exemple). Les toponymes répertoriés sont principalement localisés dans le barangay de Little Baguio, mais certains sont aussi situés hors de ses limites. Tous ces lieux font partie de l'espace connu, utilisé et parcouru par les Blaans de Malbulen qui mobilisent dans leurs activités quotidiennes et dans leur cosmologie un espace qui dépasse celui du barangay.

Chaque *banwe* est nommé, sa définition renvoie à une histoire personnelle ou commune. Sauf exception, lorsqu'un lieu est nommé les entités topographiques adjacentes, ou se situant dans son périmètre – comme dans le cas d'une montagne –, prennent indistinctement le même nom. Par exemple, la montagne Faglidong désigne la montagne qui dépasse, voulant dire qu'on la voit derrière d'autres montagnes. Le village qui est localisé à son flanc, une rivière qui passe à son pied, ainsi qu'une chute d'eau environnante, sont également nommés Faglidong, en référence à cette montagne.

Dans la conception de la carte toponymique de Malbulen, j'ai utilisé au meilleur de ma connaissance les catégories blaans. Les entités topographiques utilisées (montagne, rivière, village, etc.) dans les tableaux 1 et 2 sont les traductions littérales des termes blaans (*bulul*, *sbang*, *sitio* / *gustifun*, etc.) et correspondent tous à un *banwe* (un lieu) nommé. Cette typologie se fonde sur des catégories locales, mais elle s'accorde probablement plus à celle de l'analyse du chercheur que d'une réelle formulation blaans⁴¹. Dans la conception de ma carte toponymique, j'ai inconsciemment reproduit les catégories géographiques qui répondent aux critères du naturalisme, supposant par exemple qu'une montagne se dessine

⁴⁰ Pour l'analyse des toponymes, je m'inspire des travaux sur la toponymie de M. Therrien (1987) ; J. Cruikshank (1990); B. Orlove (1993); H. Dorion (1996); B. Collignon (2002); B. Saladin d'Anglure (2004); C. Aporta (2005); B. Saura (2017); et C. Byl (2018).

⁴¹ Voir Collignon (2002) sur les différences entre les catégories locales et la typologie du chercheur naturaliste qui instaure des catégories binaires répondant à la distinction Nature / Culture.

en vert et possède des limites physiques, qu'une rivière se dessine en bleu et qu'elle ne peut avoir qu'un seul nom, etc. En cela, la carte produit certes des écarts entre les conceptions locales et celles du chercheur. Mon travail ethnographique a ainsi fait ressortir des données qui font du sens à l'analyse mais qui trahit peut-être les catégories *blaan*.

J'ai construit le tableau suivant à partir de la liste des toponymes répertoriés (voir annexe 7). Il présente le nombre de toponymes désignant la même entité topographique, parmi les toponymes cartographiés et ceux répertoriés mais non-cartographiés.

Entité topographique	Montagne <i>bulul</i>	Village <i>gustifun</i>	Plaine <i>datal</i>	Rivière <i>sbang</i>	Falaise <i>kbè</i>	Lac <i>lanaw</i>	Chute d'eau <i>fikong</i>	Grotte <i>ilib</i>	Cavité <i>sol</i>	lieu spécial	Total
Toponymes cartographiés	315	93	19	88	10	6	19	14	2	5	571
Toponymes répertoriés mais non-cartographiés	30	4	1	2	4	2	1	6			50

Tableau 6. Toponymes répertoriés (cartographiés et non-cartographiés) selon l'entité topographique auxquels ils correspondent. Antoine Laugrand 2019.

Sur les 621 toponymes analysés, j'ai pu traduire environ la moitié d'entre eux et les associer à 15 thèmes distincts⁴². Le tableau 2 comptabilise 420 occurrences. Parmi ce nombre, plusieurs toponymes apparaissent plus d'une fois dans le tableau, car ils font référence à plusieurs thèmes. La montagne *Nsak Suwe*, par exemple, fait référence à une action : *nsak* (frapper avec un bâton par terre), mais également à un animal : *suwe* (gros serpent). Plusieurs toponymes possèdent le même nom mais ont été nommés dans des lieux différents. Ainsi, la montagne *Labul*, soit le lieu qu'on ne connaît pas, possède 7 occurrences et désigne 7 montagnes différentes. Le tableau qui suit présente un essai de classification en thèmes des toponymes répertoriés et traduits. Pour la liste complète des toponymes et leur traduction, voir les annexes 5 et 7.

Toponymes se référant	Montagne <i>bulul</i>	Village <i>gustifun</i>	Plaine <i>datal</i>	Rivière <i>sbang</i>	Falaise <i>kbè</i>	Lac <i>lanaw</i>	Chute d'eau <i>fikong</i>	Cavité / grotte <i>ilib / sol</i>	Total
aux animaux et aux petites bestioles	14	3		4		1	1	3	26 (6.2%)

⁴² Les tableaux 6 et 7 rassemblent les données que j'ai récolté sur le terrain, leur proportion en pourcentage n'est donnée qu'à titre indicatif mais ne représente pas la réalité.

aux pierres	10			2				2	14 (3.3%)
aux arbres	34	9	1	7	1		1		53 (12.6%)
aux plantes	22	6		4					32 (7.6%)
aux actions / gestes / rituels	17	3	2	1	2			2	27 (6.4%)
aux prédictions	1				3				4 (0.9%)
à des configurations topographiques du terrain ou de l'espace	42	17	2	15	4	3	2	3	88 (20.9%)
aux anthroponymes	2	1	2						5 (1.2%)
aux esprits	4	1		1	4			4	14 (3.3%)
au corps humain	56	4		1			1	1	63 (15%)
aux couleurs	4		1	1		1			7 (1.6%)
aux objets	12	4	2	2				1	21 (5%)
Toponymes spéciaux	14		3					2	19 (4.5%)
Toponymes ayant changé de nom	7	10	2	2	1	2			24 (5.7%)
Toponymes en langue étrangère	12	8	1				1	1	23 (5.5%)
Total	251 (59.7%)	66 (15.7%)	16 (3.8%)	40 (9.5%)	15 (3.5%)	7 (1.6%)	6 (1.4%)	19 (4.5%)	420

Tableau 7. Classification des toponymes traduits en thèmes selon l'entité topographique auxquels ils correspondent. Antoine Laugrand 2019.

Toponymes se référant aux animaux et aux petites bestioles

26 toponymes font référence aux animaux et aux insectes, ce qui représente 6.2% du total. Montagnes, rivières, villages, grottes et chutes d'eau sont représentées : la grotte Kalsidaw (hirondelle), la montagne et la rivière Sol Koh (cavité de l'hibou), la rivière Tabwen (guêpe noire dangereuse), le village Kablak (aigle), la montagne Sbang Fuy (rivière à vipère), etc. Le toponyme Kung-Kung, qui désigne une montagne, une rivière et une chute d'eau, fait référence à une anguille (*kili*) gigantesque vivant dans la chute d'eau Kung-Kung, elle avale ceux qui s'aventurent dans l'eau :

Il y a une *kili* [anguille] qui vit dans un endroit nommé Kung-Kung. À cet endroit, il y a une grosse falaise, avec une chute et un gros lac au pied de la chute. C'est là que vit l'anguille. Elle se promène tout en surveillant quiconque passe par cet endroit. C'est une très grosse anguille qu'on dit peser dans les 60 kilos. Si tu dois passer par cet endroit, fais-le pendant le jour; évite d'y aller quand il fait noir et au moment de la pleine lune. Tu dois choisir le moment quand cette anguille n'est pas active. On dit que cette anguille a aussi un partenaire, un arbre qui se trouve près du lac où elle vit. En fait, ils sont deux, mâle et femelle. Si tu vas à cet endroit sans

faire une prière et une offrande [une poule, du riz, un plat de viande, un œuf], tu ne la verras pas. Mais si tu fais une offrande, elle va sortir et se tenir sur le dessus de l'eau. C'est assez rare cependant qu'on peut la voir, car elle ne se montre pas si tu portes des vêtements propres. Tu dois porter de vieux vêtements sales, pas comme ceux que nous portons actuellement. Alors tu peux aller à Kung-Kung et voir cet arbre. Les jeunes ne peuvent pas y aller, seulement les vieilles personnes en sont capables. Cet arbre, c'est lui le possesseur de cette anguille, et les deux s'entraident. Si tu viens à passer près de cet arbre, il va s'enfler et devenir très gros. Si personne ne passe par là, il est de taille normale. Quiconque passe par cet endroit, que ce soit un *sewe* [gros serpent] ou un sanglier ou n'importe laquelle espèce d'animal, il va mourir en tombant dans le lac, endormi par la senteur que dégage cet arbre. Cet arbre est encore là si jamais tu veux aller le voir. Sa senteur est terrible, et c'est ce qui produit que les sangliers tombent dans le lac et sont mangés par l'anguille. Ils deviennent la nourriture de l'anguille en tombant dans le lac (Anacleta 2015 / n° 19).

Fait intéressant, Anacleta relie l'anguille à l'arbre, qui est en fait l'esprit possesseur de l'arbre (*fun keyu*). Le possesseur de l'arbre et l'anguille « s'entraident » (*swè*), l'arbre utilise ainsi son odeur pour faire tomber les animaux dans l'eau et nourrir l'anguille. La contribution de l'anguille n'est cependant pas racontée.

Toponymes se référant aux pierres

14 toponymes font référence aux pierres ce qui représente 3.3% du total. Ces toponymes désignent surtout des montagnes : Fagang (roche dure et pointue), Lfiras / Lfidas (chute d'eau sans eau mais avec beaucoup de roches). Bato Titik (roche et allumette) désigne une grotte, une montagne et une rivière où on trouve des pierres pour allumer des feux. Betu Gulanday désigne une énorme roche utilisée pour marquer la frontière ouest du barangay. La montagne Fagang près de Malbulen possède un trou très profond (320m) dans lequel l'ancien possesseur du lieu (*keg Bayang*) est tombé.

Toponymes se référant aux arbres

53 toponymes font référence aux arbres, ce qui représente 12.6% du total. La majorité de ces toponymes sont des montagnes : Lfò (cocotier), Dingan (arbre à sève pour construire des lampes), Laflà (arbre massif), Lasak (gros bambou utilisé pour marquer les frontières des terrains), Byeo (arbre à fruits jaunes utilisés comme shampooing), etc. Nombre de ces toponymes mobilisent le préfixe *lam*, qui se traduit par « à l'intérieur de », et qui signifie que le lieu possède tellement d'un même type d'arbre, qu'on se sent entouré par ceux-ci. C'est le cas des montagnes Lam Latang (arbre empoisonné), Lam Dingan, Lam Elit, Lam Nabol (arbre dont l'écorce est un remède), Lam Lkèk, ou encore Lam Lag qui veut littéralement dire « à l'intérieur de la forêt ». Des rivières et des villages, ainsi qu'une plaine et une chute d'eau portent également des noms d'arbre.

Toponymes se référant aux plantes

32 toponymes font référence aux plantes, ce qui représente 7.6% du total. Ces noms sont surtout attribués à des montagnes : Kalon (herbe de *cogon*), Balut (herbe tranchante aux baies blanches), Lakdo (herbe remède contre l'insecte *salifen*), Salbuyen, Kalbelul, etc. Comme pour les arbres, les toponymes se référant aux plantes utilisent le préfixe *lam* qui situe un lieu où on se sent entouré par un même type de plante. C'est le cas des montagnes Lam Lisi (herbe tranchante), Lam Balut, Lam Walad (herbe utilisée comme liane), Lam Bilà (herbe non comestible), Lam Kakob, ou encore Lam Bnas (herbe sauvage). Quelques rivières et villages ont aussi un nom de plante, comme Kalon, Balut, Lam Lisi, ou encore Manlak Kakob. Certains toponymes utilisent des combinaisons de mots, comme la montagne Ltutlaw : *ltut* (montagne avec une plaine au-dessus) et *law* (plante qui ressemble à un bambou).

Toponymes se référant aux actions / gestes / rituels

27 toponymes font référence à des actions, des gestes ou des rituels, ce qui représente 6.4% du total. Ces toponymes se réfèrent surtout à des montagnes, mais aussi à des grottes et des plaines. Ils font référence à des actions résultants d'histoires personnelles : Nlaluk (la chasse), Mluk (chasser), Nsak Suwe (frapper un serpent *suwe* avec un bâton), Anggas (tuer par la lance), Gudamsu (là où on fait des rituels *damsu*), Tamléél (uriner dans l'eau), Gusakèt (là où [les chevaux] se mordent), ou mythiques : Mtutong (donner le sein), Malyab (morceau tombé qu'on ne voit plus), Matfad (couper et enlever le haut), etc.

Toponymes se référant aux prédictions

4 toponymes font référence aux prédictions, ce qui représente 0.9% du total. Trois de ces toponymes sont des falaises. Des éboulements indiquent un ou des décès à venir dans d'autres villages, comme c'est le cas des falaises Fled Kbe, Matfad, et Tnakab :

S'il y a un éboulis en arrière du mont Matfad, c'est un signe [*ilè*] qu'il y aura plusieurs décès dans un autre village. C'est l'expérience des gens qui y vivent. Si l'éboulis se produit de ce côté de la montagne (près du village de Bolo-Bolo), c'est proche. Si c'est de l'autre côté, c'est loin, et on entend dire qu'il y a des affrontements, des morts. Quand ces éboulements arrivent, on dit que la montagne fait du ménage et se renouvelle. C'est comme nous faisons avec nos maisons pour nettoyer, et défaire pour faire du neuf (Tony 2015 / n° 20).

La montagne Nlaluk concerne aussi les falaises; s'il y a un éboulement, cela signifie une mort presque certaine pour le marcheur. Si les falaises sont des lieux de prédiction, ils sont aussi étroitement associés aux *busaw*, les maîtres des maladies :

Chez nous, il y a une grosse falaise proche du village Kilotong; quand c'est la pleine lune, même si nous vivons loin de cet endroit, on peut entendre comme la musique de disco qui sort de caverne. On dit alors que quelqu'un est mort quelque part et que le possesseur de la falaise [*busaw*] est content de cela, et qu'il a organisé une soirée de disco (Angie 2015 / n° 21).

Les falaises sont des lieux dangereux et à éviter, à moins de ne vouloir y récupérer une dent de *busaw* :

Si le *busaw* t'a donné une maladie, le remède c'est d'utiliser une de ses dents que tu déposes dans un plat avec de l'eau, et tu utilises cette eau pour laver la victime, comme s'il prenait un bain. Il est très rare de trouver une dent de *busaw*; on dit qu'autrefois les gens qui soignaient en avaient trouvé. Le *busaw* a de grosses dents, plus grosses que celles des chevaux et des carabao. On le retrouve généralement dans les falaises des montagnes. Si le *busaw* sort de sa falaise, il laisse ses dents sur place. Et c'est là que tu peux t'en procurer et en prendre soin. On dit aussi qu'un *busaw* peut mourir de vieillesse à cause de son âge avancé. Lorsqu'il meurt, il

abandonne ses dents et tu as des chances de pouvoir en trouver dans les falaises (Tony 2015 / n° 22).

Toponymes se référant à une configuration topographique du terrain ou de l'espace

88 toponymes font référence à une configuration topographique du terrain ou de l'espace, ce qui représente 20.9% du total et constitue le thème qui revient le plus souvent. Toutes les entités topographiques y sont représentées. Les toponymes désignent les caractéristiques du terrain, comme avec les montagnes Bukay Falak (sable blanc), Fulè Tanà (terre rouge), etc. Ils désignent aussi la forme et l'état des montagnes, comme avec Milay Tanà (très haute terre), Abli (ouvert), Tah Kbe (très haute falaise), Malbà (érosion), Datal Tah (haute plaine), Salo Mdatah (haute lumière), Tnarè Duh (là où touche le soleil), Faglidong (qui dépasse), Fantang (coupée en deux), et des rivières, tels que Malasbang (rivière très profonde), Fukal Éél (eau étroite), etc. Ces toponymes font souvent mention de la boue, avec les montagnes Loral (glissant), Magkeg Tanà (terrain boueux), Lenna (terrain très glissant), Fitak (boue), Lam Fitak (à l'intérieur de la boue), et les rivières Magkeg (boueuse), Malbal (dans la boue), etc.

Toponymes se référant aux anthroponymes

5 toponymes font référence à des noms de personnes (ou anthroponymes), ce qui représente 1.2% du total. Ce sont des villages, des plaines ou des montagnes. Le village Bolo-Bolo, par exemple, porte le nom de *keg* Bolo, un *bong to* de la communauté. La montagne Change Lines était autrefois appelé Sandayon, du nom du possesseur de l'unique maison de cet endroit. La plaine Kampo s'appelait autrefois Impog, du nom d'un *keg* habitant là. Il fut chassé par les premiers Bisaya arrivés :

Il y a eu à un moment dans l'histoire des Philippines où un président a donné des terres à des gens; ils ont regardé ça sur la carte, ils ont dit : « c'est un beau coin ça! C'est plat, puis tout ça ». Là y a une trentaine d'hommes qui sont montés en suivant le même chemin, en gros la rivière [Lenna], et quand ils sont arrivés là, ils sont arrivés là armés. Alors il y a une place, une section qui s'appelle Kampo, alors ils se sont faits comme un camp, ils ont fait des barricades. Puis là, là les natifs [les Blaan] n'étaient pas contents. Alors ils leur ont fait savoir... Alors ça a été dur, ça a influencé les premières relations... Ça a été dur parce qu'eux autres [les Blaan],

ils n'avaient pas de fusils à main là [en frappant dans ses mains], mais disons que ça a été dur là, l'arrivée a été dure, brutale. T'sais ça pas été respectueux, puis prendre des terres puis tout ça (entrevue avec Pierre Samson 2011).

L'anthroponymie est faite surtout par ou pour des *bong to*, ces personnes influentes qui possèdent un statut important. Claude Bautista, *bong tien* (gros ventre), considéré comme un *bong to* bisaya, a ainsi été celui qui a donné le nom du barangay de Little Baguio, de même pour les villages de Bolo-Bolo, Sandayon, Impog, ou encore Malbag qui fut donné par un prêtre.

Toponymes se référant aux esprits

14 toponymes font référence aux esprits, ce qui représente 3.3% du total. Ces lieux sont surtout des falaises, des grottes et des cavités, soit les endroits où vivent les *busaw*, les *siling* et les *gamaw*, des mauvais esprits mangeurs d'hommes. La falaise Dungalab abrite huit *busaw* appelés les Taligbanang, ils tirent des pierres sur les humains qui passent en-dessous d'eux. La falaise et montagne Snalukbe désigne un lieu de fête pour les *busaw*. Rosita raconte qu'à la pleine lune et à Pâques on peut y voir un grand feu et entendre le karaoké; ce sont les *busaw* les plus riches qui festoient. Les cavités Busaw et Snalusol abritent des *busaw*; la nuit on y voit les lumières de leurs maisons. Les grottes Gamaw et Sol Gamaw abritent des *gamaw*. La rivière et montagne Lam Betu sont habités par des mauvais esprits, les *fun betu* (esprits possesseurs des roches). La montagne Malagfitan désigne un nom d'arbre, c'est un lieu où vivent des *gamaw*. Tous ces toponymes désignent des lieux habités par les mauvais esprits, à l'exception de la rivière Mlabat, une divinité bienfaitrice.

Toponymes se référant au corps humain

63 toponymes font référence au corps humain, ce qui représente 15% du total. Certaines montagnes, comme Matfad, possède des montagnes connectées, comme Blî Matfad (le pied de Matfad), Santah (le haut) qui est aussi considérée comme étant la « hanche » (*awek*) de Matfad. D'autres font référence au corps humain, comme les montagnes Bliag (le pied de la grand-mère), Kifanan (sa dent), Bakley (os de la cheville), Law Matà (herbe haute et œil), ou la chute d'eau Lam Blangas (dans les rouflaquettes), etc. D'autres types de toponymes sont constitués de l'affixe « ulo » (tête), utilisé dans les noms de montagnes, de

rivières et de villages. Les montagnes qui débutent par l’affixe « ulo », sont au nombre de 48, ce terme désigne la partie la plus haute d’une montagne et signifie qu’elle possède une « tête », soit que s’y situe la source d’une rivière. Les noms de rivières sont pour leur part divisées en trois morceaux : *ulo* (tête), *laweh* (corps), et *bà* (bouche), soit l’amont, le centre, et l’aval de la rivière. Aussi, lorsque deux villages ou plus portent un même nom, ils peuvent être distingués par l’affixe *ulo* qui désigne alors celui en amont, comme dans Ulo Kaldos, et *laweh* pour celui en aval ou au centre, comme dans Laweh Baliti. Par analogie, dans une famille on distingue une personne qui prend les décisions comme étant la tête (*ulo*) de la famille, c’est le plus souvent une personne très influente qui possède des qualités de leader. Le reste de la famille est appelé le corps (*laweh*) de la famille. Ces trois termes sont utilisés pour s’orienter dans un espace à des hauteurs différentes. Pour se repérer, les Blaans utilisent aussi le *gusut i duh* (« là où le soleil naît »; l’Est) et le *gusdaf i duh* (« là où le soleil s’éteint »; l’Ouest).

Toponymes se référant aux couleurs

7 toponymes font référence aux couleurs, ce qui représente 1.6% du total. Ce sont par exemple les montagnes Fulè Tanà (terre rouge), Fulè Tangan (rituel rouge), Malak Fitam (terre noire), la rivière Mlaga (violet), le lac Mlalel (jaune), etc.

Toponymes se référant aux objets

21 toponymes font référence aux objets, ce qui représente 5% du total. Ce sont par exemple des montagnes, comme Asam Tukay (fruit *asam*) et Bong Asam (fruit *asam*), Fananag (arc), Salban (pieu aiguisé utilisé dans les pièges), Manga (mangue), Kamis (fruit blanc), Kalisaw (noix de bétel), Sbang Telu (type de banane), Kiafuk (pointe de flèche), des grottes comme Nabul (gros piment vert), des plaines comme Anggas (lance), etc.

Toponymes se référant à des lieux spéciaux

19 toponymes font référence à des lieux spéciaux, ce qui représente 4.5% du total. Ils concernent surtout des montagnes, comme Labul (8 occurrences), qui désigne un lieu qu’on ne connaît pas. La montagne Lagumit est donnée en référence au nom du barangay Lagumit qui se situe de l’autre côté de cette montagne. Betu Gulanday désigne lui un énorme rocher qui marque la frontière des barangay de Little Baguio et de Don Marcelino. Kialaw désigne

une plaine et un village où les habitants sont divisés en deux côtés, l'un peuplé de Blaán, l'autre de Bisaya.

Toponymes ayant changé de nom

24 toponymes ont changé de nom, ce qui représente 5.7% du total. Ce sont surtout des villages, comme Malbulen, Rancho Baka (av. Kling), Kalién (av. Lisi), etc. Le village de Malbag était auparavant nommé Malbal (dans la boue) car l'eau de sa rivière était toujours pleine de boue. En 1992, lorsque le missionnaire philippin Renato a construit une école tribale, il a décidé de changer le nom du village Malbal pour Malbag. Il voulait ainsi embellir le nom d'une communauté qui possédait alors la mauvaise réputation d'accueillir de nombreux criminels. Lalón 1 (av. Tnideng) et Lalón 2 (av. Faglidong) sont des noms de villages donnés récemment par le gouvernement après avoir construit des écoles primaires dans ces régions; ces toponymes sont dénués de sens, ils possèdent le seul avantage d'être plus faciles à prononcer pour les Bisaya qui travaillent dans ces villages comme enseignants. Les anthroponymes figurent aussi, comme la montagne Sandayon qui devint Change Lines, ou encore celle de Kampo (camp de colons bisaya). Les villages changent souvent de nom, prenant celui de personnes influentes, comme des *bong to*, ou ils sont nommés par des instances externes comme le gouvernement qui nomment des lieux avec une logique qui leur est propre, tels que Lalón 1 et 2, Malbulen, etc. Les entités topographiques changent peu de nom, sauf en cas d'événements majeurs, comme c'est le cas de la montagne Fantang créée à partir de Malyab. Cette montagne fut ainsi coupée en deux par un bulldozer. Malyab fut pour sa part auparavant séparée de Matfad par le coup de hache de Kanlubung, le frère de Mlabat. On constate finalement que la majorité des toponymes en langue étrangère sont des toponymes ayant changé de nom; seuls quelques nouveaux toponymes adressent de tout nouveaux lieux, comme le Dam, désignant une construction gouvernementale pour canaliser des rivières, ou encore la Barrack, la baraque des militaires bisaya. Il y a probablement beaucoup plus de noms qui ont changé parmi les toponymes que j'ai répertoriés. Ces données sont plus difficiles à obtenir, car il faudrait poser systématiquement la question pour chaque toponyme, afin de savoir s'ils ont changé de nom et quel était l'ancien nom; cela constituerait un travail laborieux que je n'ai pas eu l'occasion d'entreprendre.

Toponymes en langue étrangère

23 toponymes sont en langue étrangère (surtout binisaya et anglais), ce qui représente 5.5% du total. Il y a des noms d'infrastructures, comme Dam (barrage), ou Barak (barraque militaire). Des villages, comme SBC (Southern Baptist Church), Datal Tuna (plaine au thon), Falinke (marché; appelé ainsi car les habitants y bavardent comme dans un marché), New Mabuhay (nouvelle bienvenue). Des grottes, comme Tabako (tabac). Des montagnes, comme Cimiterio (cimetière), Mango (mangue), Mamis (sucré), Langka (fruit), etc.

Analyse des toponymes

Si la répartition thématique des toponymes blaan est artificielle et pourrait être faite différemment, l'analyse fait émerger de ces catégories plusieurs éléments. D'abord, les statistiques montrent que les toponymes désignent le plus souvent des configurations et des modifications de l'espace, en particulier des montagnes, des rivières, et des grottes. L'espace n'est ici en aucun cas fixe ou permanent. Les lieux représentés par les toponymes se transforment avec le temps et leur nom est modifié. Ils témoignent également de la présence et de l'action des plantes, des arbres, des animaux, et des esprits. Ils relient l'ensemble des pratiques des Blaan, de l'agriculture des plantes aux remèdes des arbres, de la chasse aux rituels fait aux esprits possesseurs, des ancêtres à la cosmogonie. Les toponymes démontrent la connaissance fine de la composition des lieux (du milieu écoulé) qui entourent les Blaan qui savent situer précisément la présence de certains types d'arbres et de plantes, l'habitat des serpents, des mauvais esprits et du gibier. La toponymie démontre également un lien entre le corps humain et l'espace. Les montagnes qui donnent source à des rivières sont appelées des têtes (*ulo*). Les rivières sont divisées de la tête (*ulo*; amont), au corps (*laweh*; centre) et à la bouche (*bà*; aval). Les villages sont pareillement divisés. Certaines montagnes sont reliées entre-elles comme un même corps, comme le pied de Matfad (Blî Matfad), par exemple. L'anthroponymie est pratiquée par certains possesseurs humains, surtout pour les montagnes et les villages. Ces noms sont presque exclusivement donnés par et pour des *bong to*. La toponymie relie ensemble humains et non-humains, dans des mêmes lieux qui appartiennent à des dimensions temporelles multiples qui rendent ainsi coprésentes des histoires mythiques appartenant à des échelles aux confins de la mémoire collective, à des histoires beaucoup plus récentes, de mémoire d'homme vivant. Cette coexistence d'espace-temps différents est possible

parce que ces histoires et ces pratiques sont ancrées dans des lieux connus, parcourus, nommés et mémorisés quotidiennement.

Une forte majorité de toponymes font référence à des histoires. Les toponymes sont des marqueurs *historiques* de l'espace, en ce qu'ils retracent par leur nom les histoires personnelles, les anecdotes, les malheurs, les aventures, ainsi que les histoires collectives, les mythes, les épopées, bref un ensemble d'expériences qui connectent les humains aux lieux qui les entourent, et inversement. Chaque lieu est identifiable et distinguable d'un autre en ce qu'il possède un *fun* possesseur, un esprit du lieu. Un toponyme inclut plusieurs lieux. Il peut également être un régionyme qui désigne une région composée de plusieurs lieux du même nom. Les *banwe* et leur nom changent avec le temps : un village qui s'agrandit ou se divise en deux, une montagne qui s'effondre, ou encore une rivière qui se sépare en segments.

Fait intéressant, chez les Blaan Sarangani de Sal Naong (Tampakan, South Cotabato) la plupart des toponymes répertoriés par P. Lalo (2014 : 147-152) s'apparentent, sous des transcriptions différentes, aux toponymes des Blaan de Malbulen. Pour ne donner que quelques exemples : Takbu (Tah Kbe; haute falaise), Sbangpoy (Sbang Fuy; rivière du serpent Fuy), Lampitak (Lam Fitak; dans la boue), Tafikong (Tah Fikong; haute chute d'eau), Lambato (Lam Betu; dans les roches), par exemple.

On peut aussi se questionner sur la présence des esprits *fun* possesseurs des lieux qui sont dit être omniprésents dans tous les lieux, possédant la terre avant l'arrivée même des humains. Précèdent-ils ainsi les humains, en prenant forme dans les lieux qu'ils possèdent? Ou ont-ils été « transportés » avec les humains dans ces nouveaux lieux? Une question qui reste difficile à répondre mais qui mériterait d'être examinée au-delà de ce que peut nous apprendre le cognitivisme.

La toponymie permet également de lire l'influence étrangère qui grandit progressivement, avec des lieux qui changent de nom et sont adaptés au binisaya et à l'anglais. Les toponymes étrangers et ceux ayant changé de nom pourraient ainsi former un seul et même thème. La toponymie blaan montre la présence étrangère, avec des montagnes comme Fantang (coupée en deux par un bulldozer), des lieux nouveaux comme Dam (barrage),

Barrack (barraque), des cimetières comme Cimiterio⁴³, des villages comme l'église SBC, etc. Ces changements montrent le dynamisme de la toponymie blaan qui s'adapte et se transforme avec le temps, traduit et documente de nouveaux contextes où les humains sont aux prises avec un gouvernement qui assoit son autorité et son unité par une législation de plus en plus contraignante. La carte, comme un outil qui fige dans la toile une réalité historique, me semble particulièrement adéquate pour rendre compte de cette réalité, en tant qu'elle constitue un document historique qui est regardé à postériori⁴⁴. Cinq ou dix ans après la conception de cette carte par exemple, des observateurs pourront constater que certains toponymes ont changé, traduisant une conception actualisée de l'espace, qui relie la topographie à la société et à la politique contemporaine. La carte restera cependant un document de référence, qui, combiné à une écriture monographique, permet également de rendre compte de l'*ontologie* – au sens que lui donne les philosophes comme essence de l'être – du milieu blaan qui met sur le même plan des dimensions très diverses. Ces changements de nom montrent aussi une conception plus large et plus profonde de l'espace.

Les lieux sont animés, une multitude d'êtres y coexistent. Les lieux se transforment avec le temps, tout comme les contextes sociaux, historiques, politiques, et la toponymie s'y adapte avec beaucoup de précision. Ces logiques de mouvements se rapportent à une société nomade. Leurs pratiques sont celles d'occuper (habiter, cultiver) les lieux, de les nommer (raconter, parcourir), et, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, de marcher, transporter, chasser, communiquer, interagir, bref de marquer les lieux par son corps et ses empreintes.

⁴³ Autrefois, les Blaan n'enterraient pas leurs morts, ils les suspendaient à des arbres ou les laissaient à l'endroit où ils étaient morts; il n'y avait ainsi pas de cimetière.

⁴⁴ Comme il a été dit dans l'introduction, une numérisation de la carte est en cours, ce procédé permettant de réactualiser à tout moment les toponymes.

Chapitre 3. Marquer l'espace : marcher, interagir avec les lieux

Ce chapitre examine les parcours des humains et les chemins qu'ils créent ou qui s'offrent à eux, marquant les lieux et leur corps. Il est question des règles que leur impose l'espace et les esprits possesseurs, et des interactions nécessaires pour s'adresser à eux, par l'imploration et l'offrande, par la ruse et la tromperie. L'expérience du corps et des sens se trouve être au cœur des interactions entre humains et non-humains. Les esprits et l'attitude qu'on doit adopter à leur égard – s'ils sont à amadouer ou s'ils sont des ennemis –, sont pensés en analogie aux comportements à avoir vis-à-vis des humains.

3.1 Marcher, ou suivre les règles de l'espace

Dans les montagnes de Malbulen, lorsqu'on marche en groupe il y a toujours une *tête* de file, le *ulo*, celui qui marche en premier, celui qui ouvre la marche, ou qui ouvre le chemin s'il n'est pas tracé. On ne marche jamais côte à côte. Dans le vocabulaire de la marche, on utilise les expressions *megin* (accompagner), *fegin* (faire accompagner), *gumah* (suivre quelqu'un), ou encore *sitong* (accompagner jusqu'à la moitié du chemin). Lorsque j'accompagne, je ne marche jamais en premier, c'est toujours Lory qui mène la marche (*muna i kagu*), ou quelqu'un d'expérimenté. Même un enfant. Moi on ne me laisse jamais devant. Cette position de *tête* de file requiert au marcheur de connaître les « règles de l'espace », soit les codes sociospatiaux à connaître, les comportements, les réflexes, mais également l'écoute, le regard, le toucher, l'odorat, le goût, la perception, l'intuition, la mémoire. Ces règles sont difficilement formulables, elles impliquent une certaine façon d'utiliser, de positionner et d'orienter son corps comme un émetteur et un réceptacle de sens, une capacité à interagir avec le milieu et à s'adapter à ses changements⁴⁵.

⁴⁵ Sur les relations entre les lieux et les sens du corps, voir le très bon ouvrage collectif de S. Feld et K. Basso (1996).



Illustration 34. Nestor en tête de file. Montagne Lasak, février 2018.

J'ai pu observer mes compagnons blaan appliquer ces règles, mais rares sont les questions directes qui puissent donner des réponses satisfaisantes sur celles-ci. Voici un extrait de mon carnet de terrain qui raconte ma découverte de ces règles, suite à de nombreuses marches :

Plus je parcoure l'espace, plus j'ai l'impression de le voir vivant, animé de toutes sortes de choses, amicales, dangereuses, belles, laides, curieuses, intéressantes et banales. Une sorte d'expérience sensible, une impression de petitesse face à la splendeur et la complexité du territoire [des lieux]; on doit se conformer à celui-ci pour le parcourir, suivre les chemins tracés ou non tracés que nous offre la montagne et la rivière. On ne peut pas marcher n'importe où, traverser n'importe où. Ou alors ce serait à nos risques et périls. Serpents, mauvais esprits, trous, pentes escarpées et autres. Surtout pour moi qui est encore comme un enfant dans ces terres, je ne sais pas bien où poser mes pieds, ni où regarder. Les humains sont aussi une sorte de danger, on ne peut pas s'aventurer n'importe où, et on ne peut pas pénétrer sur la terre des uns et des autres sans demander la permission. Une sorte d'expérience sensible difficile à raconter, qu'on vit et ressent en marchant, en se promenant, en vagabondant. Plus on connaît et comprend ces règles, ces non-dits de l'espace, plus on s'amuse; quoique découvrir ces règles est aussi amusant, ou plutôt excitant, une sorte de d'excitation entre la curiosité et la peur; peur de l'inconnu et peur d'enfreindre ces règles dont que je découvre petit à petit. Curiosité de découvrir, de comprendre, mais aussi de surpasser ces règles, de les dépasser,

d'aller aux limites. Oui, ces chemins, ces sentiers, ces constructions humaines semblent suivre des règles et obéir à des codes précis que leur ordonnent les lieux. Les chemins suivent les rivières qui elles suivent les pentes et inclinaisons que leur indiquent les montagnes; la pluie se voit aussi obligée de suivre ces règles, se ramassant dans les cours d'eau; mais elle se rebelle aussi parfois, ramollissant les montagnes et écroulant certains de leurs pans. Un résultat souvent causé par les humains qui, ayant détruit la forêt pour créer des champs, les racines des arbres ne peuvent plus contenir l'eau des orages, causant des glissements de terrain. Les mauvais esprits de cachent dans les anfractuosités des grottes, des falaises et des roches, dans les endroits que ne doivent pas fréquenter les humains. Les esprits possesseurs (bons et mauvais), eux, sont partout; ils dictent les règles, Ils vivent dans certains arbres qu'ils ont fait grossir par leur pouvoir. C'est eux qu'il faut respecter ou ruser quand on parcourt leur terre. Ne pas suivre leurs règles mène à des problèmes, à la maladie ou à la mort (récit de carnet de terrain, mars 2018).

Par *règles de l'espace*, j'entends à la fois ce qui dicte la configuration des lieux en tout temps, et la façon adéquate d'utiliser son corps dans ces espaces; elles donnent lieu à un répertoire d'interactions entre humains et non-humains. Nous le verrons par la suite, ces règles sont régies par le possesseur du lieu, que ce soit le possesseur d'une maison ou l'esprit *fun* du lieu. Les Blaans utilisent la notion de *balaud* (règle, comportement) pour parler des règles sociales, mais également des règles de tous les êtres vivants avec lesquels ils interagissent. Pour agir convenablement dans un endroit, il s'agit de respecter les règles de l'autre qui s'appliquent « sur son lieu » (*i kenen banwe*), soit l'endroit où il habite. Lors d'une marche près du village Fagang, Lory m'explique qu'une famille de serpents *malbala*, d'énormes boas, habitent à proximité, ayant déjà fait plusieurs victimes dans le passé. Surpris, je lui demande si ce n'est pas dangereux de continuer sur ce chemin. Lory s'arrête, sérieux, il me dit : « dad lmanaf, gambet dad ulad, nun balaud. Ku là magù di dele banwe landè gamah. Ku gatàm déé, ku muna teenam i malbala, milah ge. Ku i malbala kenen muna teenan, mati ge ». « Les animaux, comme les serpents, ont des règles. Si tu ne marches pas sur leurs lieux, il ne se passe rien. Si tu y marche, et que tu vois le *malbala* en premier, tu cours. Si c'est le *malbala* qui te voit en premier, tu es mort » (notes de terrain, février 2017). Comme il existe des règles de l'espace que le corps humain doit écouter pour

se repérer correctement, les êtres qui habitent ces lieux possèdent également des règles. Marcher sur les lieux des autres doit être fait respectueusement, selon leurs *balaud*. Les esprits *fun* des lieux, mais aussi les animaux, suivent tous des règles. Pour se promener dans ces espaces il faut s'y conformer, ou sinon subir leur courroux.

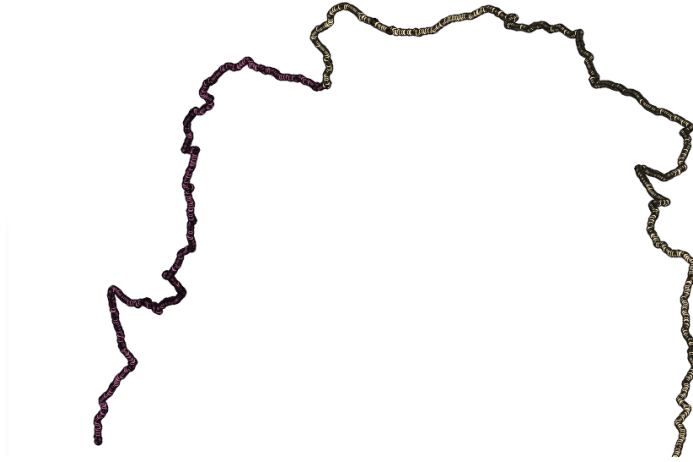


Illustration 35. Parcours d'un chemin enregistré sur GPS et projeté sur le logiciel Quantum GIS. Chemin entre les villages de Nabol et Falinke. Capture d'écran, avril 2019. Échelle : 1:30 000



Illustration 36. Parcours d'un chemin enregistré sur GPS et projeté sur le logiciel Quantum GIS. Zoom sur une partie du chemin. Capture d'écran, avril 2019.

Échelle : 1:8 000.

Dans les montagnes des Blaen, la notion de *dalan*, qui se traduit par « chemin », m'a toujours fortement questionné. Les chemins n'ont pas de nom, ni même de tracés définitifs.

C'est plutôt leur fréquence d'utilisation qui définit leur tracé. Selon T. Ingold (2000) c'est cette caractéristique de mouvance qui compose et constitue les lieux, ancrant la relation des humains à leurs lieux non pas dans des espaces délimités (des villages ou des territoires, par exemple), mais bien dans des intervalles de temps (voir également Ingold et Vergunst 2008; Fontanari 2018). Les chemins, sans participer directement à la toponymie, relient les lieux entre eux, et les humains à ces derniers. Les chemins activent les lieux en leur octroyant des espace-temps distincts, faisant que tous ces lieux, ces *quelque part*, se situent sur des trajectoires de mouvements, orientés ou en provenance de d'autres lieux (Ingold 2007a : 9). À cette image des chemins qui définissent les lieux, s'ancre celle de la trajectoire des humains lorsqu'ils rencontrent quelqu'un. Lorsqu'on croise un Blaen venant en sens inverse, on demande ainsi toujours : « mnè gumdàam? », ce qui signifie « d'où viens-tu », ou plus justement, « par quelle direction arrive-tu? ». Certains chemins sont pratiqués tous les jours pour relier deux villages, ils sont généralement absents de végétation, boueux, et suffisamment large pour qu'un cheval, une moto ou un carabao puisse passer.



Illustration 37. Chemin entre Kifanan et Fagfuan. Montagne Fagfuan, mai 2016.

Illustration 38. Chemin sous la pluie entre Fagfuan et Bolo-Bolo. Montagne Fagfuan, mai 2016.

Lorsqu'ils ont été bétonnés, ou du moins aplatis par des machines afin de construire une route, les Blaen appellent ces tracés *bong dalan*, gros chemin. Mais tout chemin ne constitue pas l'unique tracé pour se rendre à un endroit ou à un autre. L'entièreté de l'espace peut être utilisé comme un chemin, à des échelles spatio-temporelles (fréquence

de passage, endroit où l'on passe) et quantitatives (nombre de passants) différentes. Lorsqu'on maîtrise les « règles de l'espace », d'autres chemins s'ouvrent, des chemins qu'à mes débuts je ne vois pas, ou pas vraiment, ou bien qu'on m'indique, ou que je vois par hasard. Ces chemins, qui n'en ont pas toujours l'air, ressemblent plus à ce qu'on appelle des sentiers. Connus ou secrets, ils sont la plupart du temps recouverts de végétation, la terre y étant même parfois invisible tellement la végétation y est dense. L'aspect « sauvage » de ces sentiers tient à ce qu'ils sont moins connus et moins pratiqués que les chemins. Les sentiers sont utilisés comme raccourcis (*gutlò i dalan*) entre les villages, comme sentiers de chasse, comme itinéraires clandestins pour échapper à ses ennemis, ou encore simplement comme sentiers pour aller jusqu'à ses champs. Parfois invisibles pour les autres, ces sentiers laissent des traces pour ceux qui savent les apercevoir. Certains marquent même les arbres d'un coup de machette, par un *tdak*, pour indiquer ces trajets.



Illustration 39. Trace *tdak* faite à la machette pour indiquer et orienter un sentier.

Malbulen, avril 2018.

Ces sentiers peuvent aussi être tracés en fonction de l'espace, en utilisant des arbres, des plantes, etc. D'ailleurs, comme le mentionne le père Samson dans le récit de son arrivée dans les années 70, les chemins n'existaient pas, le déplacement se faisait surtout par les rivières. Chemins ou sentiers, il est plus question de trajets que d'itinéraires, car ce qui compte c'est de se rendre d'un lieu à un autre, et non de savoir l'endroit exact où l'on passe. Les trajets humains créent des sentiers qui peuvent exister le temps d'une marche par celui qui les ouvre, ou des chemins qui peuvent durer plus longtemps, pratiqués par ceux qui les connaissent.

Les trajets définissent les lieux et marquent les itinéraires humains. Ces tracés sont loin d'être anodins, ils suivent les règles de l'espace. La densité de la forêt, la largeur des rivières, la grosseur des roches, l'élévation des pentes, l'anfractuosité des falaises. Mais ils tracent également la présence moins visible des esprits *fun* auxquels il faut demander l'autorisation de passer, celle des mauvais esprits qui tendent des pièges aux humains, celle des oiseaux et des petites bestioles qu'il faut écouter attentivement ou apercevoir. La configuration de l'espace dicte la trajectoire des chemins et des sentiers, des itinéraires humains qui doivent adapter leur marche à celle du milieu qui est animé et marqué par des signes et des rythmes que les humains ne sauraient ignorer. Cette dynamique ne peut être perçue que par l'expérience de la marche, il faut s'y adapter en tout temps. Une forte pluie peut bloquer un passage à gué d'une rivière, ou embourber un chemin absent de végétation. Un chant d'oiseau peut indiquer un danger à éviter ou à contourner. Celui qui marche en premier est la tête (*ulo*) du groupe, il doit adapter l'itinéraire des humains aux règles de l'espace. Il doit repérer les dangers comme les serpents, les passages les plus faciles pour le transport, etc. Les autres membres du groupe (le *laweh*, le corps) participent aussi à cette attention sensible dont le sens est perceptible de tous les côtés. Le père Samson raconte qu'à son arrivée, les femmes portaient sur le dos toutes les marchandises, tandis que les hommes ne portaient que leur fusil et leur machette. La raison était que les hommes assuraient la protection du groupe, ils devaient être attentifs, prêts à se défendre en cas d'attaque. Marcher dans ces montagnes, c'est donc savoir se repérer, s'orienter, mais surtout décoder les signes du milieu, les règles de l'espace.

3.2 Les rituels *damsu* : marquer l'espace, amadouer les esprits des lieux⁴⁶

Lors d'une promenade dans la rivière Kifanan, je fis ma première rencontre avec un *fun fikong*, un possesseur de chutes d'eau. Accompagnant Wanan, une  n e prenant soin de moi, nous marchons pieds nus au milieu de la rivière Kifanan qui remonte en serpentant jusqu'à une chute d'eau assez profonde pour se baigner. Quelques mois auparavant, le frère de Claude Bautista, le gouverneur de la province, avait fait construire plusieurs ponts en bois permettant de marcher au-dessus de la rivière en zigzaguant. Ces ponts ont récemment été emportés par un débordement de la rivière. Un véritable ouragan paraît-il. Sans pont,

⁴⁶ Cette partie du texte s'inspire librement de l'article *La ruse au cœur de la geste rituelle des Blaan* [...] (Laugrand et Laugrand en évaluation).

nous marchons calmement dans le bruit assourdissant de l'eau qui coule et se fracasse sur les roches. Mes pieds sont « massés » par les petits cailloux qui ne manquent pas de me faire tirer la grimace à chaque pas. Une fois devant la chute d'eau, je m'apprête à plonger dans le petit bassin. Wanan m'interpelle, elle prend un petit caillou par terre et me le passe sur le front, avant de le jeter derrière elle, puis elle m'autorise à me baigner. Ce que je n'ai compris qu'après, c'est qu'elle faisait un rituel *damsu*, destiné à informer le *fun fikong*, l'esprit qui habite ce lieu, de notre arrivée. À mon retour à Malbulen, on m'explique que les ponts en bois construits sur la rivière ont évidemment été détruits par le *fun*, furieux qu'on ait pu ainsi construire sur sa rivière sans lui demander l'autorisation.

Au fil de mes marches, j'apprends l'existence d'une multitude d'esprits *fun* auxquels il faut demander l'autorisation pour passer, pour planter, pour chasser, et pour construire sa maison. En fait, chaque lieu / *banwe* (à l'exception des villages) possède un *fun* ou un *lagulit*, un mauvais esprit. Ces esprits des lieux⁴⁷ possèdent littéralement l'espace. Le mot *fun* signifie possesseur, possession, posséder. Les humains peuvent posséder des lieux, mais ils doivent d'abord faire un rituel *damsu* et demander la permission à l'esprit *fun* qui possède cet espace. Le mot *fun* est indistinctement utilisé pour désigner le titre de possession des esprits et des humains, bien que ces derniers s'apparentent plutôt à des occupants, car un esprit *fun* demeure éternellement possesseur de son lieu.

Les humains doivent en conséquent négocier habilement et incessamment avec ces esprits qui possèdent le pouvoir de les aider mais peuvent aussi leur nuire. Pour amadouer les *fun*, il s'agit de les « appeler » (*tamlù*) en les implorant et de leur faire une offrande (*damsu*) afin de leur témoigner le respect qu'ils méritent. Ce rituel peut prendre des formes différentes. Il est pratiqué lorsqu'un humain visite pour la première fois un lieu, par exemple, mais il est aussi réalisé dans d'autres contextes. Il est généralement fait préalablement à une action sur l'espace (à la chasse, à l'agriculture, à la marche, etc.). Pour

⁴⁷ Je renvoie à la conférence donnée par A. Berque (2014) disponible sur Youtube : (<https://www.youtube.com/watch?v=8XJYhtFAXOg>). Il retrace la notion d'esprit du lieu dans l'histoire, et montre qu'elle est présente un peu partout dans le monde. Je rejoins sa définition qui aide à illustrer la conception *blaan*, soit que l'esprit du lieu – ici un *fun* – est ancré dans l'espace d'un lieu. L'expérience humaine d'un lieu est donc impensable sans l'interaction sensible qu'il a avec cet esprit.

soumettre sa requête au *fun* d'un lieu, il faut l'avertir de sa présence et communiquer, au moyen de paroles :

« E fun, man, dsù ta ge, nangam agu tnikeng, nangam nimò tdukgu ku magugu dini ». « Oh possesseur, je te fais un *damsu*, ne sois pas surpris par ma présence, ne me fais pas de mal lorsque je vais marcher ici » (Bakali 2018 / n° 23).

Il faut ne pas surprendre (*tmikeng*) un *fun*, il faut lui expliquer ce qu'on lui donne et ce qu'on lui demande. Ensuite, un ou des objets doivent être posés sur un autel (*sabak*) fabriqué à l'intention du *fun*.



Illustration 40. *Sabak*, autel d'offrandes. Malbulen, janvier 2018.

Les humains divisent les *fun* en deux catégories : les *fye* (les « bons », ceux qui peuvent aider les humains)⁴⁸ et les *sè* (les « mauvais », ceux qui nuisent aux humains). Les *fun fye* sont les suivants : *fun bulul* (possesseurs des montagnes), *fun sbang* (possesseurs des sources d'eau et des rivières) et *fun fali* (possesseurs du riz). Les *fun sè* sont : *fun betu* (possesseurs des roches), *fun ilib* (possesseurs des grottes; aussi appelés *gamaw*), *fun sol* (possesseurs des cavités; aussi appelés *siling*), *fun kbe* (possesseur des falaises; aussi appelé *busaw*), et *fun lutay* (possesseurs du chanvre). Les *fun keyu* (possesseurs des arbres) sont ambivalents : ceux qui possèdent des arbres avec des lianes et racines enroulées autour du tronc sont *fye*, et ceux qui possèdent des arbres « nus » sont *sè*, on les appelle les *saytang*.

⁴⁸ S'ils peuvent aider les humains, ils peuvent également leur nuire si des rituels d'offrandes *damsu* ne leur sont pas faits.

Ces esprits possèdent les êtres vivants qui vivent sur leurs possessions. Bagil souligne qu'avant l'arrivée des Bisaya, il n'y avait pas d'animaux domestiques :

Autrefois, les autochtones [*lumad*] n'avaient pas de cochons domestiques. Le cochon domestique nous vient des Bisaya. Quand sont arrivés les Bisaya, les chèvres sont également arrivées, comme pour le cochon, la vache, le canard, le cheval et le carabao. S'il y a un Bisaya, c'est lui le possesseur des animaux domestiques. Nous ne faisons pas comme ça avant. Nous avions les poulets et les cochons sauvages. Mais si nous ne parlions pas avec le possesseur [l'esprit *fun*], nous ne pouvions pas lui prendre un animal car il se serait mis en colère (Bagil 2015 / n° 24).

***Fun bulul*, les possesseurs des montagnes**

Un *fun bulul* (aussi appelé Bantakù) est un possesseur d'une montagne, des arbres, des plantes, et des animaux qui s'y trouvent, à l'exception des serpents et de certains insectes qui sont eux la possession des mauvais esprits *busaw*. Il protège les Blaan et peut les aider à la chasse et faire en sorte qu'ils ne se perdent pas en forêt, en leur montrant le chemin et en leur donnant de l'énergie et de la force. On ne peut pas le voir, il peut cependant apparaître dans les rêves, prenant l'apparence d'un animal blanc ou d'une petite fille blanche. Afin de ne pas le surprendre, le marcheur qui s'aventure en montagne ne doit pas rire, siffler ou prononcer des mots étrangers, et ne pas apporter des objets ou des odeurs venant d'ailleurs, comme des bottes, des sandales ou du parfum.

Quand nous allons en forêt pour y chercher notre nourriture, nous essayons de garder le silence, d'éviter de rire. Une fois arrivés sur les lieux, nous faisons le *damsu* en nous adressant au possesseur des animaux qui vit dans cette forêt pour nous aider à faciliter la chasse. Il ne faut pas rire; il faut réduire au minimum les paroles pendant notre marche. Si tu passes ton temps à te promener, ou si tu perds patience, tu n'attraperas rien, et tu peux même tomber malade (Bagil 2015 / n° 25).

Julian, un aîné de Malbag, ajoute :

Si tu planifies d'aller à la chasse dans la forêt et que tu te dis que tu n'as pas besoin de parler au possesseur de la forêt, et en plus que tu te comportes mal en riant sans

cesse, ou en parlant mal, tu vas faire face à de la pluie, à du vent, et tu n'auras aucun gibier. Tu seras triste de n'avoir rien attrapé. Tout cela parce que tu n'as pas parlé au possesseur de la forêt (Julian 2015 / n° 26).

Surprendre le *fun bulul*, ou ne pas respecter ses règles, c'est risquer de faire face à des difficultés, d'avoir une chasse infructueuse, voir même de tomber malade.

Celui qui pénètre pour la première fois dans une montagne doit faire un rituel *damsu*. Rosita, une aînée de Malbag, explique que cette personne doit laisser à l'entrée de la forêt un collier de huit graines de haricot vert avec une pièce de monnaie. À chaque nouvelle montagne rencontrée, il est attendu que le marcheur fasse un *damsu* au possesseur de cette montagne. Pour chasser (sangliers, chevreuils, singes, oiseaux, lézards, grenouilles), il faut obtenir la permission du *fun bulul* en faisant un *damsu* sur le haut de la montagne, ou à l'endroit où a été aperçu le gibier:

En t'adressant au possesseur de la montagne, tu dis, « O, possesseur de la montagne, je m'adresse à toi. Fais-en sorte que je puisse attraper du gibier car je viens te faire une offrande. Je t'offre de l'argent, de la nourriture, un œuf ». Tu peux même ajouter une poule sur ton autel d'offrande [*sabak*]. C'est ce que tu offres. Si tu n'as pas d'argent, tu peux offrir un collier blanc, un plat; tu offres cela au possesseur de la montagne, au possesseur des sangliers, en disant : « Fais en sorte que je puisse attraper du gibier, je n'ai pas d'or à t'offrir, mais je t'offre une dent [de cochon] de mon collier. J'espère ainsi pouvoir facilement attraper du gibier ». C'est ce que fait mon beau-frère, et chaque fois qu'il prie ainsi, il attrape du gibier, parfois même deux bêtes (Cliga 2015 / n° 27).

Le rituel du *damsu* peut aussi être fait une fois le sanglier capturé :

Après avoir attrapé le sanglier, on fait une prière et une offrande à l'esprit de la montagne. On lui offre de la noix de bétel, de la chaux, du tabac. C'est ce que nous faisons d'habitude. Il peut aussi y avoir de la nourriture (Cliga 2015 / n° 28).

Anaclea (2015) précise qu'on peut aussi ajouter à l'offrande huit emballages de riz cuit (*lubad*). Si ce rituel n'était pas complété correctement, *le fun bulul* pourrait se mettre en colère et provoquer une catastrophe. À titre d'anecdote, en 2016 le gouvernement a ouvert

au bulldozer une large route dans la montagne Malyab. Le projet gouvernemental n'a pas demandé l'autorisation au *fun bulul* pour s'aventurer et détruire ainsi sa montagne et sa forêt. Après quelques temps, le bulldozer s'est embourbé dans la boue et y est resté coincé près d'une semaine. Selon les Blaan, cet accident n'était pas hasardeux, c'était l'œuvre du *fun bulul* en colère. Suite à cet incident, les Blaan ont donné un nom à cette nouvelle montagne, celui de Fantang bulul, ce qui veut dire : « la montagne coupée en deux ».



Illustration 41. Fantang bulul, la montagne coupée en deux. Montagne Fantang, mai 2016.

Le *damsu* est une pratique qui a pour objectif de montrer le respect des humains aux *fun*. Pour parcourir leurs terres, il est nécessaire de demander l'autorisation à ces esprits. Leur aide est aussi indispensable pour mener à bien la chasse. Pour expliquer l'utilité du *damsu*, Bagil fait une comparaison avec les échanges humains :

Prenons pour exemple que tu as des animaux domestiques. Si on s'emparait d'un d'entre eux sans te demander la permission, tu vas te mettre en colère. Mais si on prend le temps de te parler, tu vas nous dire combien tu es prêt à nous donner, peut-être dix bêtes, ou encore tout le troupeau, et nous allons payer le prix (Bagil 2015 / n° 29).

Lory précise que faire un *damsu* revient à faire un paiement à l'avance au *fun bulul* pour le gibier qu'on compte prendre chez lui. À l'inverse, chasser sans demander l'autorisation du possesseur est dangereux, tel un vol commis, cet acte est susceptible d'être puni par le possesseur. Les gestes et les intentions à l'égard des possesseurs des lieux entraînent ainsi

des conséquences appropriées, et constituent en quelque sorte une analogie des rapports sociaux et du respect nécessaire entre les humains pour éviter les conflits et créer des alliances.

Fun éél, les possesseurs de l'eau

Un *fun éél* est un possesseur de l'eau. Il peut prendre deux formes radicalement différentes, soit *fye* « bon », comme un *fun sbang*, le possesseur des sources d'eau et des rivières, soit *sè* « mauvais », comme un *fun fikong*, le possesseur des chutes d'eau, un *lam betu*, le possesseur des roches, ou un *fun ilib*, le possesseur des grottes. Le *fun sbang* procure aux humains de l'eau potable, des poissons, crabes, anguilles et crevettes pour la pêche. Pour traverser sa possession, il faut le prévenir en réalisant un *damsu*, afin de ne pas le surprendre et de lui demander l'autorisation de passer. Pour ce faire, il faut toucher son front ou ses lèvres avec un petit caillou de la rivière, puis le jeter par-dessus son épaule, traverser et ne pas regarder derrière soi. Si le *damsu* n'est pas réalisé correctement, le *fun éél* peut affecter les humains, rendre malade en donnant de l'urticaire, un mal de ventre, un sentiment de tête lourde et un mal aux yeux. L'utilisation de l'eau sans l'autorisation du *fun éél* peut être problématique, comme l'illustre l'histoire suivante racontée par Tony, un jeune de Bolo-Bolo :

Je veux vous parler du moment où nous avons décidé d'utiliser l'eau d'une petite chute en y installant un tuyau [suite à un projet d'acheminement d'eau potable réalisé par le père Samson]. Jamais personne n'avait fait une chose semblable. Au début, après l'installation, l'eau sortait à gros jet. Après deux jours, plus rien ne sortait du tuyau. À la source, l'eau était abondante, mais elle ne nous parvenait pas. Il y avait un obstacle dans le tuyau : un petit crabe l'obstruait. En fait, on attribuait au possesseur de cette source d'eau, au possesseur de la forêt, la difficulté rencontrée. Il fut donc décidé de faire le rituel *damsu*, et de s'adresser à la source en ces mots : « Nous savons que tu es le possesseur de cette eau, mais ne nous fait pas souffrir car nous vivons dans le même endroit que toi. [...] Je suis ici pour te faire une offrande et te demander d'être généreux avec l'eau dont tu es le gardien ». Si tu ne l'implore pas, tu ne vas rien recevoir. C'est comme pour les humains. Si tu veux emprunter à quelqu'un un peu d'argent, tu dois lui en parler d'abord. Il va

t'écouter et c'est possible qu'il te donne de l'argent. Si tu le voles, il va se mettre en colère. On suit aussi cette règle quand on va à la chasse (Tony 2015 / n° 30).

Pour expliquer l'action du *damsu*, Tony fait une analogie avec les échanges humains. Prendre l'eau de son possesseur sans lui demander sa permission, s'apparente à du vol et provoque sa colère. Pour pêcher, il faut également faire un *damsu* et demander au possesseur. Julian précise :

Si on parle maintenant de faire la pêche dans un cours d'eau, c'est la même chose. Il faut d'abord faire le rituel et parler au possesseur des créatures qui vivent dans l'eau. Si tu ne le fais pas, tu n'attraperas rien. Ton hameçon va se prendre, ou tu peux te blesser sur une roche. Tout cela parce que tu ne sais pas bien demander. Tu retourneras à la maison bredouille. [...] C'est comme si on arrivait chez toi sans se présenter, et qu'on n'avait pas de respect pour toi. Il est bien possible que tu te mettes en colère : « Vous êtes comme des enfants mal élevés, vous n'avez aucun respect pour moi ». Tu vas sans doute te mettre en colère contre nous si nous agissons ainsi. Et ta façon de s'occuper de nous ne sera pas bonne, car nous avons été les premiers à manquer de bonnes manières (Julian 2015 / n° 31).

Ces comparaisons aux relations humaines montrent qu'il faut respecter les possesseurs des lieux, comme on le ferait avec des possesseurs humains. Autrement, le pire est à envisager.

Pour leur part, les *sè fun éél* guettent les humains, les menaçant de les rendre malade et de leur donner froid. Pour se défendre contre eux, il faut utiliser un *sumpà*, soit un geste de contre. Il s'agit par exemple de cracher dans l'eau avant de traverser pour tromper la direction de son trajet en envoyant sa salive dans la trajectoire inverse à son itinéraire, dans la direction du courant de la rivière.

***Fun keyu*, les possesseurs des arbres**

Les *fun keyu*, les possesseurs des arbres, se trouvent dans les arbres les plus hauts et les plus larges, ceux qui possèdent des lianes enroulées (*bad*) autour du tronc. Ces arbres ne sont jamais coupés par les Blaan, par respect pour le *fun*, et de peur d'éventuelles représailles si on venait à le déloger de son habitat. La nuit, on peut voir des papillons et une lumière phosphorescente qui brille autour de ces arbres, c'est le signe qu'il y a un *fun*

keyu qui y loge. Le *fun keyu* n'est pas le possesseur de la forêt, c'est plutôt la responsabilité du *fun bulul*, mais si on veut couper un arbre autour de sa maison, il faut faire un *damsu* à son intention en disant : « e fun keyu, nangam tnikeng, agu dsù ani ge beg, yé blé ta ge 10 centavos » (oh possesseur de l'arbre, ne sois pas surpris, c'est moi, je te demande d'accepter ces 10 centimes comme *damsu* ») :

Tout d'abord tu dois lui offrir un peu d'argent, même un 0.25c. La même chose si tu vas dans la forêt pour couper un arbre, tu déposes une pièce de monnaie comme P1.00, et tu lui parle : « Toi, le possesseur de la forêt, je t'offre ceci comme paiement pour ce qui t'appartient ». Et tu fais le *damsu*. Mais tu t'adresses à *saytang* si tu coupes un arbre, et non pas au possesseur de la forêt (Rosita 2015 / n° 32).



Illustration 42. *Fun keyu*. Montagne Kaliafi, février 2018. **Illustration 43.** *Fun keyu*. Bolo-Bolo, juin 2016.

Certains possesseurs des arbres sont particulièrement néfastes, comme c'est le cas des *saytang* qui vivent dans des gros arbres sans lianes enroulées, comme dans l'arbre à fruit *mayrang*. Lorsqu'on passe à leur proximité, ils produisent un petit rire aigu qui ressemble à celui d'un poussin : « ngik, ngik, ngik ». Pour passer sans ennui, il faut faire un *damsu* et lui dire : « beg e fun mayrang, magu gemi beg, gal gemi gafles, ta dilèam gemi sa yé galmi man » (oh possesseur du *mayrang*, ait pitié de nous, nous marchons ici, nous souhaitons

continuer, tu nous connais, laisse-nous passer » (Bakali 2018). Il faut lui offrir un collier de huit graines d'haricot, autrement il provoquera une irritation de la peau. Si un *saytang* nous touche, le *sumpà* (le contre) est de masser sa peau avec du *ikè*, des feuilles de l'arbre à noix de bétel. Pour lui faire peur, on peut apporter un poussin avec soi, dont le son ressemble à celui des *saytang*. Lumingga, une aînée de Kbual, détaille un autre moyen de se défendre, qui mobilise l'utilisation d'arc et de flèches :

Si tu te fais attaquer par un *saytang tanà* [*saytang* du terrain], il va te blesser avec son dard [sa flèche]. Si tu as affaire à un *saytang keyu* [*saytang* de l'arbre], tu ne le verras pas, et il va te blesser. Il est préférable que tu sois le premier à le voir et à lui décocher une flèche, sinon c'est toi qui seras blessé. S'il te voit le premier, tu auras une blessure suppurante. Pour te soigner, tu peux prendre un épi de maïs, tu mâches quelques grains dans ta bouche que tu mélange avec ta salive pour ensuite cracher le tout sur l'endroit où le *saytang* t'as blessé. Si tu n'as pas de dents, tu peux écraser le maïs avec tes mains (Lumingga 2015 / n° 33).



Illustration 44. Arbre *mayrang* abritant un *saytang*. Montagne Kaliafi, février 2018.

En dernier lieu, les *damsu* sont utilisés avec les défunts. Les Blaan craignent que les morts reviennent sous la forme de revenants (*sumto*) manipulés par les mauvais esprits *busaw*. Le retour d'un mort signifie que certaines affaires n'ont pas été réglées avant son décès. Pour éviter ce scénario, on peut laisser au défunt un *tising*, un anneau, ou alors on peut

réglé ces histoires pendant son enterrement. Ce dernier ne peut pas répondre, mais il entend tout ce qui se dit durant le rituel appelé *tangan kasafnè*. Lors de la cérémonie funéraire, l'anneau *tising* doit être touché par tous les membres de la famille avant d'être offert au mort. Puis il est placé à l'extérieur de la tombe, avec des objets et des vêtements lui ayant appartenus. Lors des rites funéraires, la famille pleure le défunt en l'implorant de ne pas revenir. Ils pleurent bruyamment pour être certains d'être entendus et de lui montrer qu'il est regretté parmi la famille. Les espaces où sont enterrés les morts – souvent sur des collines – sont évités, de peur de tomber nez-à-nez avec un revenant, ou même d'attirer l'attention des *busaw* qui mangent les morts. Selon C. Guéguen (2010 : 44-45) qui a travaillé avec les Blaan Sarangani, ces espaces possèderaient une nature « sacrée » en raison du comportement respectueux que les Blaan adoptent à l'égard de ces espaces et de la peur qu'ils engendrent. Ce respect doublé de méfiance envers les morts, est une attitude qu'on peut aussi généraliser à l'ensemble des esprits qui sont pensés en analogie aux humains : on respecte leurs règles et on se méfie de leur colère. Cette notion de « sacré » trouve ici peu d'ancrage. Les lieux d'enterrements sont appelés *gulambang* (là où l'on enterre). Ces espaces se distinguent toutefois des autres terrains en ce qu'ils ne peuvent pas être possédés par des humains. D'ailleurs, suite à l'enterrement, la famille du défunt doit rester à la maison et il est interdit à quiconque de remuer la terre environnante pendant trois jours. Si aujourd'hui le gouvernement philippin oblige les Blaan à enterrer leurs morts, les pratiques du passé étaient différentes. En effet, les morts étaient autrefois suspendus dans les arbres afin que les *busaw* ne les trouvent pas. Les mort-nés étaient également mis dans un panier avec le placenta, et suspendus à une branche. Mais tous les morts n'avaient pas droit à ce bon traitement. Les victimes de morts violentes (*bnanù*), les suicidés (*mikat lial*), bref les *mal morts*, étaient laissés à l'endroit de leur décès, caché au mieux par quelques branches et feuilles. Ces mauvais morts vont dans le lieu post-mortem *kayong* pour les meurtriers, et *bagey* pour les suicidés, tandis que les morts normaux accèdent au *kilut* (Anacleto 2015). Les morts, de même que les *fun*, sont marqués par l'expérience des sens. Les défunts et les esprits des lieux ne peuvent pas parler mais ils peuvent entendre. Pour s'assurer qu'ils ne reviendront pas hanter les vivants, il suffit par exemple de toucher un anneau qu'on leur laisse.

Pour résumer, les *fun* des lieux établissent de nombreuses règles de l'espace. Les *damsu* sont utilisés à leur intention pour que les humains puissent communiquer avec eux. Ils ont pour objectif de demander une autorisation ou une aide de leur part, mais aussi de montrer le respect à leur égard, en suivant les règles de leur possession. La notion de possession (*fun*, *mangfun*) vient des *fun*, les esprits des lieux. Mais les humains peuvent aussi profiter de ces titres. Ils doivent cependant ruser et trouver le moyen de s'approprier leurs terrains et leurs ressources (gibier, poissons, eau potable, arbres, etc.) sans les offenser. Les *fun* sont invisibles – sauf en rêve et à l'exception du *fun keyu / saytang* qu'on peut voir –, mais on ne saurait imaginer voler ces possesseurs sans subir leur colère et les conséquences catastrophiques qui s'ensuivraient. Les *fun* sont à penser en analogie avec les humains. Les règles qui prévalent pour les *fun* sont ainsi également applicables aux humains, et inversement. Manquer aux gestes nécessaires revient à manquer de respect et à s'attirer de graves ennuis. Surprendre un *fun* est considéré comme un acte dangereux et non respectueux. Au contraire, il faut appeler le *fun* lorsqu'on pénètre sur sa terre, de même que l'on doit appeler le possesseur humain d'une maison ou d'un terrain avant de pénétrer dans sa possession. Un homme qui ne respecte pas cette règle se présente de facto comme un ennemi. La communication, par l'amadouement et l'imploration, formule la manière de s'adresser à ces entités. Cette attitude méfiante et préventive permet d'éviter le conflit et de tourner la situation à son avantage. On obtient d'eux ce qu'on veut en leur offrant en échange un objet de moindre valeur; cette stratégie s'apparente à celle du troc (*sbayad*) dont l'art est d'obtenir un échange avantageux. Les *fun* sont aussi dotés d'une sensibilité, ils sont affectés par le parfum ou encore par des objets ou des paroles étrangères.

Au moyen du rituel *damsu*, la communication avec les *fun* se fait par des objets, des paroles et des actions qui marquent l'espace. Ces empreintes humaines (voir Berque 2000), ou marqueurs de l'espace, sont laissés à l'intention des *fun* qui peuvent y lire la requête des humains et le respect qu'ils témoignent à leur égard.

Ces marqueurs de l'espace constituent les « matrices » de la sensibilité des humains, conscients des empreintes qu'ils laissent sur leur milieu (Berque 2000 : 241-242). Les humains s'attendent en retour à la réponse de ces esprits des lieux, attentifs à tout ce qui les entourent et qui peut constituer une réponse de ces esprits : chant d'oiseau,

déchaînement de la rivière, tremblement de terre, tout est important. Le corps est ainsi mobilisé comme émetteur (de paroles, de respect, de sens) et comme réceptacle des messages des *fun*, entendus, vus, sentis, touchés, craints.

3.3 Savoir chasser

Hors-sentier mais toujours en piste

Malgré la promesse que m'avais fait poliment Lory à la fin de mon séjour de 2015, je n'ai jamais emprunté les sentiers de la chasse. Lory m'a averti : « là kayak » (tu n'en es pas capable). « Et si tu viens », me dit-il, « je n'attraperai rien ». Lory n'a pas besoin d'expliquer, j'ai déjà pu constater les limites de mon corps sur des chemins pourtant déjà tracés et aplatis par une multitude de pieds humains. Ce n'est pas que la condition physique me fasse réellement défaut, c'est plutôt la façon dont j'utilise mon corps qui est inadaptée. Je ne connais pas les règles de l'espace, et même si je pouvais les apprendre par cœur, mes pieds et mes jambes auraient besoin de beaucoup plus de temps pour s'y habituer, de même en est-il de mes sens, de ma bouche, de mon nez, de mes yeux et de mes oreilles.

Pour chasser, il faut posséder une montagne, ou alors il faut demander la permission à un membre de la famille qui possède une montagne d'aller chasser sur sa terre. Le départ se fait à l'aube, pied-nu, sans odeur, afin de ne pas offenser le *fun bulul*, n'emportant qu'un fusil ou un arc, un couteau et un peu de nourriture. Il faut marcher une journée dans la montagne, sans suivre les chemins. Il faut prendre les sentiers de chasse ou alors créer son propre itinéraire à travers la forêt. Les montagnes aux alentours des villages sont utilisées pour l'agriculture, le gibier en est absent. Hors-chemin, la montagne est accidentée, boueuse et la végétation est dense. Les pentes escarpées que je ne peux monter qu'en escaladant ou en descendant sur mon derrière constituent pour moi des obstacles sérieux, bien que les Blaan les empruntent sans véritable difficulté. Arrivé dans les montagnes, le piégeage peut commencer. Comme le rappelle Cliga, il faut d'abord faire une offrande au *fun bulul* par un rituel *damsu*. Le *blatik* (lance suspendue reliée à un fil au sol), le *faweng* (pieu aiguisé en bambou) et le *makol* (trou profond avec un *faweng* au fond) permettent d'attraper les sangliers (*sdè bnas*). Le *flaréng* (collet suspendu à une branche), le *iloy* (collet), le *liman* (collet construit en haut d'un trou), et le *tufil* (collet attaché au tronc de

l'arbre *lag*) permettent d'attraper les petits animaux, comme les chats sauvages (*balus*), les écureuils (*kulagsuy*) ou certains gros lézards comme les *kyol*.



Illustration 45. Piège *blatik* construit par Lory. Malbulen, mars 2018. **Illustration 46.** Piège *liman* construit par Cliga. Malbulen, janvier 2015.

Ces pièges sont installés dans les sentiers des animaux (*lsang*), repérés par les empreintes de pas (*saga*) et les excréments qu'ils laissent au sol. On revient quatre ou cinq jours après avoir installé ces pièges. Les sentiers humains utilisés pour retrouver ces pièges ne sont connus que du chasseur. Mais celui-ci doit indiquer avec précaution les lieux et l'orientation des pièges, afin qu'aucun humain ne s'y aventure par mégarde.



Illustration 47. Panneau indiquant la présence d'un piège. Malbulen, mars 2018.
Illustration 48. Panneau indiquant l'orientation d'un piège. Malbulen, mars 2018.

Si un individu venait à mourir accidentellement par un piège posé par un chasseur, la famille de la victime hérite de la montagne où l'accident s'est produit. Le bon chasseur doit ainsi savoir cacher sa présence et celle de ses pièges à la vue et à l'odorat des animaux, tout en la rendant visible aux autres humains par des marqueurs en bois. Les oiseaux, comme les reptiles et les singes, se chassent aussi de jour, muni d'un arc ou d'un fusil. L'écoute est primordiale pour reconnaître et pister les oiseaux les plus délicieux, mais également afin de pouvoir reproduire le son de ces oiseaux et les attirer sur le chasseur⁴⁹. En montagne, il faut dormir de jour, car la nuit les serpents chassent et c'est le moment où le gibier sort. Il est préférable de fumer des cigarettes et d'allumer un feu afin d'éloigner les serpents et les petites bestioles. Une fois la nuit tombée, la chasse peut commencer. Lorsqu'on chasse il ne faut pas parler, afin de ne pas effrayer le gibier, mais également pour pouvoir écouter les sons et repérer les signes qui aident les humains à se repérer et voir venir les dangers (voir chapitre 4). Une fois tué, le gibier est dépecé et découpé sur place s'il est trop lourd, ou ramené à dos d'homme.

La chasse est le domaine des hommes. Lory raconte comment il a appris les règles de la chasse en accompagnant son grand-père :

Autrefois, bien qu'encore tout petit, que je portais un petit pantalon, et rien sur le torse, mon grand-père me permettait de l'accompagner en forêt pour me montrer comment préparer les pièges. Au début je ne faisais que regarder pour apprendre comment monter ces pièges. Il y avait des règles à suivre selon mon grand-père, et je ne devais pas m'en écarter. J'ai appris à faire des pièges *liman* avec soin. J'ai aussi appris de lui comment préparer le gibier tué, comment le dépecer. Le premier à en manger est le chasseur qui l'a tué. C'est défendu pour les autres d'être les premiers. Généralement ce sera le cœur de la victime. C'est la même chose pour le gibier attrapé dans les pièges. Toi, le chasseur, tu manges le premier, et ensuite les autres, tes compagnons de chasse, peuvent manger après toi. Ensuite tu apportes le tout à la maison, et les femmes s'en occupent. Tu peux aussi inviter d'autres

⁴⁹ De nombreux Blaans, chasseurs comme non chasseurs, sont capables d'imiter les cris des oiseaux. Ils écoutent ainsi quotidiennement leurs chants, attentifs aux signes et rythmes qu'ils indiquent (voir chapitre 4 et annexe 8). Lors des ateliers 2015 et 2018, les participants ont ainsi reproduits systématiquement les sons des oiseaux abordés dans les discussions.

membres de ta famille à venir manger, en particulier dans des moments importants comme le temps des semences, le temps des récoltes. Cela devient comme une occasion de réjouissance. Oui, j'ai appris beaucoup de mon grand-père (Lory 2015 / n° 34).

Le chasseur est le premier à manger, il peut déguster le cœur du gibier. Tony précise que le chasseur doit également partager avec la famille, représentée par tous les oncles :

J'aimerais ajouter que lorsque ton père attrape du gibier, et que tu l'aides à l'emporter à la maison, il te dira sans doute : « Nous avons été chanceux d'avoir attrapé du gibier; nous allons partager notre bonheur avec tes oncles, en leur donnant un petit morceau ». On sépare alors le tout en autant de morceaux que le nombre de personnes à recevoir ce cadeau, et chaque morceau est attaché par un bout de liane. On met le tout dans un sac à dos, et on fait le tour pour distribuer cette viande. C'était la façon de faire des gens autrefois. Si tu donnais un kilo à l'un, tous les autres avaient aussi un kilo. Bien entendu, tout cela était gratuit. Parfois on y ajoutait un peu de riz à faire cuire (Tony 2015 / n° 35).

Les Blaans sont des chasseurs mais ils sont aussi des proies pour les *lagulit*, les mauvais esprits.

3.4 Savoir ne pas être chassé

Si un même toponyme est utilisé pour désigner une montagne, une rivière, une grotte, une falaise, et une plaine, par exemple, ces lieux peuvent compter de nombreux *fun* différents : un pour la montagne, plusieurs pour la rivières, plusieurs pour les arbres, etc. Les roches, la grotte et la falaise peuvent accueillir plusieurs mauvais esprits (*lagulit*), comme les *lam betu*, les *fun fikong*, les *busaw (fun kbe)*, les *gamaw (fun ilib)*, les *siling (fun sol)* et les *fun lutay*. Ils habitent ces lieux comme des maisons, possédant des élevages, des champs et des chemins. Ces esprits sont appelés les *lagulit*, ils chassent et piègent les humains, ils les pistent dans la forêt ou dans leur maison, à l'affût de l'odeur du sang. Inversement, ces mauvais esprits se trahissent par l'odeur nauséabonde qu'ils dégagent. Pour s'en protéger, il existe des « contres » appelés *sumpà*. Ces actions se traduisent par l'utilisation de pièges et par certains gestes visant à tromper les esprits, en affectant leurs sens.

Les *busaw*

Les esprits les plus dangereux sont les *busaw* (aussi appelés les *fun kbe*, possesseurs des falaises), les maîtres de la maladie, de la mort et des serpents, capables de provoquer ces maux et les déchaîner sur les vivants. Les *busaw* sont poilus, chauves, ont de grosses dents, de grandes mains tranchantes, et ils peuvent voler. Leur odeur est associée celle des petites chauves-souris *kabag layen* habitant les grottes et certains arbres. Les *busaw* grognent comme un cochon : « rhan rhan ». Ils chassent les humains et sucent leur sang, délaissant les aînés, et s'attaquant surtout aux plus jeunes. Les *busaw* sentent le sang de leurs victimes pour les trouver. Les filles qui ont leurs menstruations ne doivent pas se promener seules la nuit ou tôt le matin, au risque de se faire sucer le sang par un *busaw* (*nsaf busaw*).



Illustration 49. *Nsaf busaw*. Marry-Ann portant la marque d'une attaque de *busaw* le matin-même. Malbulen, avril 2018.

Bagil donne sa description du *busaw* :

Le *busaw* vit dans les falaises. Lorsqu'il en sort, c'est pour chercher sa nourriture que sont les humains. Il ne mange rien d'autre. Nous sommes comme ses poules. Quand il veut manger, il cherche à nous attraper, comme on attrape une poule. Nous avons aussi nos cochons à la maison quand nous voulons manger de la viande. C'est la même chose pour le *busaw*. Quand il a le goût de se régaler, il va tuer une personne. C'est sa façon de faire. Si jamais tu trouves une dent qui est plus grosse que celle des humains, c'est qu'un *busaw* a décidé de te la donner comme signe de sa colère. Tu ne peux pas t'en soustraire. Si la falaise se brise et laisse tomber un éboulis, c'est signe qu'il a trouvé une victime et il est retourné dans sa falaise. La

situation des *busaw* est comme celle des gens riches. Ils ont leurs possessions, ils ne veulent pas avoir de problèmes. Ils vivent à l'intérieur de la terre. Ils ont de larges plantations et se promènent à l'aide de chemins aussi nombreux que les cheveux d'une tête. Le *busaw* a de grosses dents qui ressemblent à des haches. Il a de très gros yeux, comme on nous le montre à la TV (Bagil 2015 / n° 36).

Les *busaw* ont une organisation sociale semblable à celle des humains, ils forment des couples, des communautés, et ils ont une progéniture. Rosita rapporte qu'à la pleine lune et à Pâques, on peut entendre les *busaw* festoyer et chanter au karaoké dans les falaises, et dans les champs de *kalon* (herbe de cogon) on peut entendre leurs mains qui tranchent l'herbe pour préparer le festin.

Plusieurs *sumpà* existent pour se défendre de leurs attaques. Anacleta raconte les mésaventures d'un de ses amis, et la manière dont il s'en est sorti :

J'ai aussi des choses à dire au sujet du *busaw*. J'ai appris cela de Tamba Gunaw. Il y a tout près d'ici un gros arbre qui est devenu la résidence du *busaw*. La maison de Tamba est encore là. Parfois, la noirceur envahissait sa maison. Parfois c'était une grosse clarté. Pourquoi cette noirceur? C'est parce que le *busaw* cherchait à s'approcher de quelqu'un. Un jour que le *busaw* était dans la maison, et que le possesseur était à l'extérieur et avait en sa possession son fusil, il se dit : « Pendant que je tiens mon fusil, s'il vient ici, je vais l'attraper. Il va sûrement venir dans ma maison plus tard ». Il attend donc avec patience. Vers 21h, il voit venir le *busaw* qui vole vers lui. Il y a un gros nuage noir au-dessus de la maison. Le *busaw* s'approche de sa maison et il se tient là debout dans un trou construit par le possesseur. Notre homme dit à son compagnon : « Il est là le *busaw*; ne bouge pas ». Le *busaw* s'adresse à lui : « Pourquoi veux tu m'attraper? Veux-tu que je te mange? ». L'autre de répondre : « Ne fais pas cela; de grâce... » Et le *busaw* d'enchaîner : « Tu es un mauvais garnement; tu cherches à m'attraper; tu as apporté ton fusil ». Tremblant et effrayé, notre homme fait feu sur lui; mais il s'aperçoit que le *busaw* est toujours debout devant lui. Il a la forme d'une très grosse personne totalement couverte de poils lui servant de vêtement, car en fait il ne porte pas d'autre vêtement. Le *busaw* s'empare de l'homme et se hâte de s'enfuir en volant

très haut avec sa prise. Pendant qu'il vole là-haut, en colère, le *busaw* s'adresse à sa victime qu'il tient par la taille, « Tu es méchant! C'est pourquoi je suis allé t'attraper ». Ils ont continué leur chemin pour arriver à un arbre *makaw* [arbre gigantesque]. L'arbre est tellement haut. Une fois arrivés à cet endroit, le *busaw* le dépose tout en haut de l'arbre avec l'intention de le tuer et de le manger plus tard. Que fait alors notre homme? En l'absence du *busaw*, il attrape avec ses dents une grosse liane accrochée à l'arbre et toujours avec l'aide de ses dents il s'en sert pour revenir au sol. Une fois au sol, il se prépare une défense contre le *busaw*. Il coupe une liane et ramasse les fleurs qui ont très mauvaise odeur. Il se badigeonne le corps de cette odeur, se disant : « Je peux maintenant retourner chez moi ». Il part avec assurance car il se sent protégé. Une fois arrivé à sa maison, il y voit le *busaw* qui y est retourné. Il le pourchasse, fait feu sur lui; le *busaw* s'est enfui et est finalement mort. Mais avant de mourir, il s'est envolé pour s'écraser à la montagne Milay Tanà, et c'est là qu'il est mort, qu'on retrouve ses jambes, sa chair et ses os. L'homme dont je vous parle qui fut attrapé par un *busaw* est encore vivant aujourd'hui; on pourrait même l'inviter à venir nous parler. Il vit non loin d'ici celui qui a vu ce *busaw*, qui a vu ses os (Anacleto 2015 / n° 37).

Le récit indique que les *busaw* peuvent punir les humains qui se sont mal comportés. Il montre aussi que les mauvaises odeurs constituent les meilleures défenses contre les *busaw*. D'autres façons de se protéger existent aussi. Pour Bagil, la meilleure défense c'est de s'appropriier les recettes des *busaw* :

La recette pour se protéger du *busaw* c'est de t'approprier ses secrets. Si tu ne connais pas ses façons de faire, c'est dangereux pour toi. Mais si tu peux identifier leurs façons de faire, tu peux t'en protéger, et même te soigner de leurs attaques. Le *busaw* a ses remèdes, ses plantes qui poussent dans nos montagnes. Il utilise les feuilles du *Iguy* [arbre fruitier dont le fruit est très amer], et celles du *matbal* [arbre dont le fruit est un poison]. Lorsque tu marches seul dans la forêt, tu apportes avec toi ces feuilles qui appartiennent au *busaw*. Il y a aussi les feuilles du *takas*. Quand le *busaw* touche ces feuilles, elles sèchent. Quiconque est victime des *busaw* va mourir, à moins de se soigner avec ces feuilles. Tu fais un mélange de ces diverses

feuilles que tu mets dans un plat avec de l'eau, et tu en fais boire celui qui est victime du *busaw*. Il y a aussi les feuilles du *kunil*, les feuilles du *lakwas* qui appartiennent aux *busaw*. Ils les mangent à l'état naturel (Bagil 2015 / n° 38).

Connaître les stratégies des *busaw*, ainsi que leur propre médecine, permet de contrer leurs attaques. Un autre moyen de se protéger des *busaw* est d'être accompagné par un chien. Cet animal est très utile car il est capable de sentir les odeurs des mauvais esprits qui échappent à l'odorat humain, et les éloigner par ses aboiements. La nuit, lorsque les chiens hurlent, c'est qu'ils annoncent aux humains de ne pas sortir car les mauvais esprits rôdent dehors.

Les *busaw* peuvent posséder (*mtafi*) les humains, les affaiblir par la maladie et les affamer jusqu'à la mort. Le *sumpà* pour contrer ces effets est de masser et frotter la tête, les épaules, les genoux, les hanches et les coudes avec les herbes *tambisan*, *sibù*, et *banwing*, écrasées et mélangées dans une coque de noix de coco (Amie 2018). Un autre *sumpà* est de s'asperger d'eau froide, ou de s'enfumer d'un feu qui dégage des odeurs que les *busaw* répudient. Si ce sont de jeunes enfants, leur nom est changé afin de déconcerter les *busaw* responsables de la maladie. Tous les participants à l'atelier 2015 nous ont avoué avoir changé de nom durant leur jeunesse après avoir été gravement malades. Julian s'appelait Wanah, Anacleta se nommait Saklitah. Angeline, une jeune de Kbual, a même changé de nom trois fois, s'appelant Lem-Lem puis Inday avant d'avoir son nom actuel. Si les *sumpà* sont inefficaces, la solution ultime est la guérison par le *datah sdè*. Ce rituel a pour objectif de transférer la maladie et le *busaw* qui possède le corps de sa victime, dans le corps d'un cochon. Il s'agit de faire croire au *busaw* que la victime qu'il possède par la maladie est encore énergique et forte, et que le cochon qu'on lui présente est beaucoup plus vulnérable. Une fois le transfert réussi, le cochon est mangé par tous les participants du rituel pour s'immuniser contre les récurrences du *busaw* et de la maladie. Puis, le malade maintenant guéri est caché par une série de processus de faux transferts de maison, au cas où le *busaw* reviendrait à l'attaque (pour une description complète du rituel, voir chapitre 5).

Lorsqu'il y a un mort chez les humains, c'est la fête chez les *busaw* qui mangent les cadavres. Afin de ne pas être repérés par les *busaw*, les humains suspendaient autrefois les morts dans de gros arbres. Aujourd'hui, le gouvernement philippin oblige les Blaans à

enterrer les défunts. Pour les protéger, les Blaan construisent des *salban* dans les tombes, des pieux aiguisés en bambou qui servent à embrocher les *busaw* qui s’y aventureraient. Lorsqu’ils construisent une maison, les Blaan placent des pieux semblables sur le toit de leur maison, pointant vers la direction du soleil levant, de là où viennent les *busaw* la nuit.



Illustration 50. Pieu aiguisé sur un toit de maison en guise de défense. Tapgaw, mars 2018. **Illustration 51.** Pieu aiguisé servant à protéger une tombe. Montagne Fantang, mai 2016.

Les *gamaw*

Les *gamaw* (aussi appelés les *fun ilib*, les possesseurs des grottes) constituent un autre type de mauvais esprits. Ils vivent dans les trous, dans les grottes, dans les chutes d’eau et dans les rochers au centre des rivières. Ils sont grands, ils ont une peau et des dents noires. Les femmes ont de longs seins qu’elles retournent derrière les épaules, tandis que les hommes n’en ont qu’un. Les *gamaw* attaquent les humains, en prenant l’apparence de leurs parents afin de les attirer hors de leur itinéraire, au milieu de la forêt. Si une victime tombe dans le piège et les suit, elle se fait attraper par un *gamaw* (*tangal gamaw*). Ce dernier porte alors sa victime jusqu’à son repaire pour la vider de son sang. Il ne faut ainsi quitter le chemin ou le sentier qu’avec les *sumpà* et protections nécessaires. D’ailleurs, chacun possède son propre *klong*, un assemblage secret composé d’objets et de mixtures, telle une amulette. Le *klong* protège son porteur. Mes compagnons de route m’ont tous indiqué porter une telle

protection, en ajoutant que s'ils me le montraient ou me révélaient son contenu ou son emplacement, son effet serait rendu nul.

Rosita donne sa description du *gamaw* :

Le *gamaw* a des yeux enflés rouges. Il porte des vêtements pleins de trous, sales et puants. Si tu as un enfant, ne t'en éloigne pas pour le laisser sans surveillance, car le *gamaw* peut s'en approcher. Le *gamaw* peut prendre la forme du visage de la mère de l'enfant, et imiter ses vêtements. À cause de cela, l'enfant s'en approche, et lorsqu'il est tout près de lui, le *gamaw* l'attrape et le cache dans son sac à dos [kekifan]. Si tu ne te hâtes pas de chercher ton enfant, il l'amène dans une caverne, un gros trou situé dans une falaise. Mais si tu te mets aussitôt à la recherche de l'enfant, tu te fais accompagner d'un chien que tu encourages par ta voix : « ta, ta, ta », tu apportes un piège *fawel* et un dessin *sifit* [dessiné sur une pièce de bambou]. Le chien va japper, et comme le *gamaw* a peur et ne veut pas s'alourdir, il abandonne ton enfant et s'enfuit en faisant des sauts immenses. N'attends pas la nuit pour chercher l'enfant; tu dois le faire dans la première heure de sa disparition, sinon, si tu attends au-delà d'une demi-heure, tu ne le retrouveras pas, car il aura déjà été caché dans ce gros trou. C'est de cela dont on parle quand on parle du *gamaw*. Il a peur des chiens et des pièges (Rosita 2015 / n° 39).

Les *gamaw* surgissent lorsque les humains ne prennent pas soin de leurs enfants, ou encore s'ils s'écartent de leur chemin. Une façon de se protéger est d'être accompagné par un chien qui peut voir et sentir les *gamaw*, et de dessiner un *sifit*, un dessin d'un mauvais esprit destiné à faire peur au *gamaw*, en lui faisant croire qu'un congénère se dirige vers lui.



Illustration 52. *Sifit* dessiné par Edwin. Janvier 2018.

Le piège du *fawel* (demi-lune) est le *sumpà* le plus élaboré car il mobilise plusieurs *sumpà* dans sa construction. Il est utilisé contre la désorientation en forêt provoquée par les *gamaw*, les *siling*, et les *saytang*. Lory indique que pour le construire il faut plier une branche de l'arbre *luwas* (bois souple) en boucle, passer au travers puis marcher tout droit sans se retourner. Si on se fait poursuivre par un *gamaw*, il faut ajouter au *fawel* des piments forts, une tête de singe ou un *sifit*, ainsi qu'un vêtement sale. Tous ces objets ont pour fonction de repousser les mauvais esprits, en trompant leur vue et leur odorat.

Avoir la chair de poule est un signe qu'un *gamaw* nous poursuit. Pour le tromper, on peut utiliser un petit miroir qu'on tient avec nos mains en tenant derrière soi, de manière à donner l'illusion qu'on marche dans la direction inverse. On peut aussi porter ses vêtements à l'envers (*banlakê i klaweh*), de manière à faire croire au *gamaw* qui nous suit qu'on marche vers lui.



Illustration 53 et 54. Démonstration d'un contre par Lory : marcher en portant un miroir et des vêtements à l'envers. Malbulen, avril 2018.

Les *siling*

Le *siling* (aussi appelé *fun sol*, possesseur de trous) est un mauvais esprit qui s'attaque aux enfants. Rôdant près des maisons, il est à l'affût de l'odeur du sang. À la naissance d'un bébé, la famille doit faire comme s'il ne se passait rien de particulier. Afin de ne pas attirer l'attention des *siling*, elle ne doit pas exprimer d'émotions fortes :

Le *siling* s'attaque surtout aux enfants. Quand l'enfant est couché, qu'il pleure, qu'il crie, c'est que le *siling* l'a approché. Une façon de s'en défendre, c'est de faire brûler de vieux vêtements [*bnuo*], un morceau de l'écorce d'un arbre qui a une bonne odeur [*kamanyan*], une gomme d'arbre *dingan*, une araignée *kalfait*, ou encore les racines de l'herbe *kisul*. En faisant brûler ces choses, l'enfant va cesser de pleurer, car le *siling* s'est éloigné. Vous suspendez ces vieux vêtements autour de la maison. Les *siling* se cachent tout près de la maison si les alentours ne sont pas nettoyés ou encore ils vivent en dessous des arbres. Quand un *siling* entend un enfant pleurer, il s'en approche en disant : « sit, sit, sit », et il se présente. L'enfant en a peur, et il se met à crier sans s'arrêter (Rosita 2015 / n° 40).

Tony ajoute :

S'il pleure, il y a un remède pour contrecarrer le *siling*. A l'endroit où se trouve le bébé, sur le mur extérieur [si tu n'as pas accès à un morceau de carton], tu dessines un visage affreux [un *sifit*, que tu déposes au-dessus du hamac du bébé si tu as utilisé le carton]. Et tout revient à la normale. L'enfant a les yeux grands ouverts, il respire profondément, il sourit à pleines dents et ses sourcils sont revenus normaux (Tony 2015 / n° 41).

Si un enfant pleure sans arrêt, c'est qu'un *siling* ou un *gamaw* se trouve dans les parages. On peut alors construire un piège *fawel* suspendu, en y ajoutant le dessin (*sifit*) d'un visage affreux rappelant un mauvais esprit, des tomates pourries, trois pierres, des piments forts, des feuilles de *bilà*, une flèche ou un pieu aiguisé, un miroir ou une tête de singe. Tout est attaché ensemble avec des lianes, et est suspendu au-dessus du berceau du bébé pendant deux jours, jusqu'à ce que le bébé arrête de pleurer, ce qui signifie que le *siling* est parti.



Illustration 55. Démonstration d'un piège *fawel* contre les *gamaw* et les *siling*.
Malbulen, janvier 2018.

Lory explique la fonction des objets :

Pourquoi le piment rouge? C'est un irritant de première classe si tu en manges, et aussi pour les yeux, pour la bouche. Pourquoi le miroir? Pour qu'en arrivant sur les lieux, le *siling* soit attiré par ce miroir et qu'il s'y voit au lieu de regarder l'enfant, et décide de retourner chez lui. Pourquoi les feuilles de diverses odeurs? Pour qu'il ne soit pas attiré par l'odeur du sang, mais plutôt irrité par les autres odeurs, et décide de s'enfuir. Quant au petit piège suspendu près de l'enfant, ils éviteront de s'approcher, car dans ce piège il y a aussi des feuilles de *bilà* qui donnent de terribles démangeaisons si elles touchent la peau (Lory 2015 / n° 42).

Lory mentionne qu'il existe deux types de *siling*, un qui peut voler et cherche à s'infiltrer par le toit, l'autre qui passe par la porte ou la fenêtre :

On sait qu'au moment de la naissance, il y a l'odeur spéciale du sang du nouveau-né. Cela attire aussi les *siling* qui vont s'y approcher. Il y a deux sortes de *siling*. Il y a ceux qui se promènent au niveau du sol, et il y a ceux qui se déposent sur le pignon des maisons. On utilise donc des *sumpà* pour se protéger des *siling* qui se déposent sur le pignon des maisons. En général, un nouveau-né repose sur le dos, sans regarder à droite, ni à gauche, seulement vers le haut. C'est pourquoi le *siling* va aller se déposer en haut pour essayer d'attirer l'attention de l'enfant. L'enfant réagit en se mettant à pleurer, comme s'il ne voulait pas le voir. Nos ancêtres avaient

une façon de contrer cela. Ils faisaient d'abord un piège *faweng* qu'ils déposaient sur le toit de la maison, généralement un bambou aiguisé [*salban*]. Quand tu frotes ce bambou, le son te donne la chair de poule et tout ton corps réagit. C'est pourquoi on place ce morceau de bambou. Il y a aussi cet autre piège [*fawel*] qu'on suspend, et qui empêche le *siling* d'entrer (Lory 2015 / n° 43).

Non seulement les mauvais esprits possèdent la capacité de sentir le sang des humains, ils peuvent aussi entendre leurs cris. Pour faire pleurer les enfants, ou attirer leur victime dans la forêt, ils cherchent à attirer leur regard.

La guerre des sens

Les esprits peuvent aussi bien aider les humains que leur nuire. Ceux qui ne respectent pas les règles ou ne remplissent pas leur devoir, se voient punir par ces esprits.

Si les esprits *fun* sont dotés de sensibilité, pouvant entendre les humains, leur parler dans leurs rêves et leur transmettre des signes dans l'espace, les mauvais esprits *lagulit* ne sont certainement pas en reste dans la mobilisation de leurs sens pour pister et traquer les humains. Ils utilisent leurs sens pour les chasser comme du gibier en leur tendant des pièges. Inversement, les humains se défendent en dissimulant leurs odeurs, en cachant leur itinéraire, et en cherchant à piéger en retour les *lagulit*, voir à s'approprier leurs propres recettes. S'ensuit une véritable guerre des sens entre les humains et les mauvais esprits qui cherchent à affecter les sens de l'autre pour le tromper ou le piéger en premier. Les mauvais esprits déploient une foule de stratagèmes. Ils prennent l'apparence de parents proches et cherchent à attirer le regard de leur cible. Ils désorientent leurs victimes afin de les coincer et de leur sucer le sang ou même les manger. Ces vampires disposent d'un odorat très développé, ils s'en servent pour trouver leurs victimes, que ce soient des enfants qui naissent, ou des aînés qui meurent ou encore des individus malades ou des filles en menstruations. Pour se défendre de ces esprits, on peut changer de nom, de maison ou même retourner ses vêtements, cracher dans une autre direction ou utiliser un miroir pour tromper leur regard. Certaines odeurs sont également utilisées pour cacher l'odeur du sang ou irriter leur odorat. Des feuilles et des piments sont ainsi choisis pour leurs qualités irritantes au toucher, ou repoussantes à leur odeur. Des pieux aiguisés sont utilisés pour les dissuader d'approcher. Les miroirs et les dessins *sifit* sont employés pour faire peur à ces

entités, en leur laissant croire qu'un de leur congénère leur fait face. Les morts sont pour leur part dissimulés afin qu'ils ne soient pas dévorés par les *busaw*.

Avoir un chien éloigne les mauvais esprits. L'odorat du chien détecte ces derniers, les empêchant de surprendre les humains ou de les tromper en changeant d'apparence. L'odeur nauséabonde qu'ils dégagent et la chair de poule qu'ils provoquent aux humains permet à ces derniers de sentir arriver ces ennemis. Connaître les secrets des esprits, comme leur médecine, leur nourriture, ou encore en possédant une de leurs dents, permet de prendre l'avantage sur eux et de contrer leurs stratagèmes. De nombreuses inversions se traduisent dans l'utilisation des *sumpà*. Le miroir, le crachat et les vêtements portés à l'envers inversent l'itinéraire. Le dessin *sifit* inverse la vue abominable d'un mauvais esprit. Le *saytang* est contré par un poussin qui produit le même son que lui, etc.

Les *busaw*, les *siling*, les *gamaw*, mais aussi les *wak-wak*, les *kwahatay*, les *diwindi* et le *matyanak*, d'autres types de mauvais esprits, traquent les humains comme ces derniers pistent le gibier. À la fois chasseurs et chassés, humains et *lagulit* se livrent une guerre sans merci. Mais entre humains, ce conflit est également présent à travers les *imò*, des recettes secrètes destinées à tuer de manière invisible (donc anonyme) ses ennemis. Ces recettes sont composées d'ingrédients végétaux, d'insectes, de produits chimiques et parfois accompagnés de formules orales, comme de la sorcellerie; et comme « la parole c'est la guerre » (Favret-Saada 1977 : 27), de simples mots peuvent déclencher les plus gros conflits.

Les esprits *fun* se conçoivent au pluriel. Ils constituent une multitude d'êtres anthropomorphisés qui habitent les lieux qu'ils possèdent comme des corps. Lorsqu'ils veulent être vus des humains, les *fye* (les bons) prennent la forme d'animaux ou d'enfants blancs, tandis que les *sè* ressemblent à des humanoïdes gros, poilus et noirs. Ces derniers sont des monstres, des « abominations » car ils ne rentrent pas dans les catégories classificatoires (Douglas 1966). Ils possèdent des caractéristiques trop prononcées : des cheveux trop longs, des ongles et des griffes trop longues, des seins trop longs, des pieds trop longs, etc. Ces mauvais esprits cherchent à tuer les humains, en causant des accidents (éboulements, pied qui glisse, glissement de terrain, etc.) ou en les chassant pour les manger. Pour ces derniers, lorsqu'ils se déplacent sur les lieux de ces *sè fun*, ils doivent

prendre des précautions en s'équipant de *klong*, des sortes d'amulettes protectrices. S'ils rencontrent un de ces mauvais esprits, ils doivent tromper leurs sens afin que ces derniers perdent leur trace.

Les lieux marquent particulièrement les relations entre humains et non-humains. Pour amadouer les esprits *fun*, chasser le gibier ou piéger ses ennemis, humains et non-humains, il faut maîtriser les règles de l'espace, être attentif au moindre détail suspect et faire attention à tout ce qui nous entoure. La mobilisation des sens, celle de cacher son odeur et sa présence, celle de repérer les ennemis le premier, est primordiale pour ne pas être piégé et pour être un bon chasseur. Enfin les relations que les humains entretiennent aux *fun* pour les amadouer et les allier, ou encore aux mauvais esprits pour les ruser et les tromper, ressemblent aux relations qu'entretiennent les humains entre eux lorsqu'ils cherchent à allier l'autre en proposant des offrandes ou un troc avantageux, ou encore lorsqu'ils cherchent à tuer leurs ennemis par des *imò*.

Les *fun* demeurent les véritables possesseurs des lieux, avec lesquels interagissent les humains dès qu'ils portent une action sur l'espace : lorsqu'ils marchent, lorsqu'ils chassent, lorsqu'ils veulent s'établir dans une maison, lorsqu'ils cultivent. Bien qu'ils s'octroient le titre de possesseurs (*fun*, *mangfun*), les humains demeurent des occupants temporaires des lieux dépendants de la volonté des esprits *fun* qui eux ne perdent jamais leur statut de possesseurs. La ruse est marquée en ce que les humains cherchent par tous les moyens à devenir moins des occupants que des possesseurs sur le long terme, en cultivant des plantes qui poussent rapidement, en marquant les lieux de l'activité humaine pour obtenir une légitimité sur un terrain (*tanà*), un morceau d'un lieu (*banwe*) nommé. On peut donc occuper légitimement un lieu par rapport à son possesseur (qui accepte notre statut d'occupant) en respectant « ses règles » (*balaud*), mais on peut aussi occuper illégitimement un même lieu, en prenant possession de l'endroit (ou en l'occupant) par la force ou par la ruse, au détriment du possesseur et de ses règles.

Marqués par les humains et les non-humains, les lieux sont également porteurs de rythmes inspirés par les oiseaux, les insectes, le temps, les étoiles, ce qu'explore le prochain chapitre.

Chapitre 4. Rythmer l'espace : rythmes spatiaux, rythmes sociaux

Ce chapitre retrace les mythes et la cosmogonie afin de montrer que des espace-temps différents sont pensés par les Blaan en continuité et en interrelation. Les oiseaux et d'autres petites bestioles se démarquent par leurs relations à ces êtres mythiques, et par leur capacité à donner des rythmes, des signes aux humains. Ces chants, ces cris, ces apparitions informent les Blaan de ce qui les entourent, des règles à adopter et des intentions des esprits possesseurs. Le corps humain est marqué de ces rythmes qui guident sa façon d'interagir et d'être dans l'espace.

4.1 Rythmes cosmogoniques : imbrication des temps

Dans un article, C. Guéguen (2010) remarque que les mythes blaan attribuent des sexes aux montagnes⁵⁰. La montagne Parker est dite l'épouse de la montagne Matutum. Le mont Parker est appelé *Male Bato* par les Blaan en raison de l'irrégularité de ses pentes ce qui, dit-on, est le produit de la jalousie qui règne avec son époux-montagne Matutum (Guéguen 2010 : 40). À Malbulen, la montagne Matutum – située à quelques dizaines de kilomètres du barangay à l'ouest – est appelée Matutung, elle est liée dans la mythologie à la montagne Matfad, située en face de Malbulen. Selon Rosita (atelier 2015) et Bakali (atelier 2018) la montagne Matfad, auparavant la plus haute montagne de la région, est la possession de Mlabat, le premier homme. Son frère, Kanlubung, est lui possesseur de la montagne Matutung. Après que Mlabat ait gagné un concours de tir à l'arc pour savoir qui était le plus habile, son frère Kanlubung, fut pris de colère. Il trancha d'un coup de hache le haut de la montagne Matfad, la coupant en deux, créant ainsi la montagne Malyab qui est tombé au pied de Matfad. Pour se venger, Mlabat a décoché une flèche sur le mont Matutung, ce qui fit un énorme trou à l'horizontal. Aujourd'hui encore, on peut observer la configuration de ces trois montagnes dont la forme est le résultat de la dispute entre Mlabat et son frère Kanlubung. D'ailleurs, le toponyme Matfad provient des mots *maklang* (couper en deux) et *tfad* (enlever le haut), celui de Malyab du mot *ganlab* (tomber hors du champ de vision).

⁵⁰ Ce chapitre s'inspire librement de l'article *Lorsque les oiseaux donnent le rythme [...]* (Laugrand, Laugrand et Tremblay 2018a.)



Illustration 56. Matfad et Malyab. Malbulen, février 2018.

Dans cette conception, l'espace n'est pas un résultat « naturel », mais bien l'œuvre de Mlabat et de Kanlubung, deux êtres mythiques. Selon Bagil, sous l'ordre de Noé, Mlabat vit maintenant au ciel, il aide et protège les humains, tandis que Kanlubung vit sous la terre, aux côtés de Satanas (Satan).

La rivière Luan par laquelle sont arrivés de nombreux Blaan dans la région, a pour sa part été façonnée par deux autres êtres mythiques, l'un bon, Fye Wè et l'autre mauvais, Sè Wè :

Quant Dieu a fait la rivière Luan, elle avait un parcours très droit. Entre en scène Fye Wè et Sè Wè, deux assistants de Dieu qui ont été abandonnés par Mlabat. Alors que Fye Wè s'efforçait de garder le lit de la rivière bien droit pour ne pas fournir aux personnes des endroits où se cacher pour tuer les gens, Sè Wè, lui, se mit en frais d'aller couper une liane toute croche qu'il trainât dans le lit de la rivière qui devint elle-même pleine de courbes. Il expliqua son geste en disant : « J'ai posé ce geste et créé ainsi des endroits où les gens peuvent maintenant s'embusquer pour tuer les autres ». Cette histoire explique pourquoi la rivière Luan est si sinueuse et que nos ancêtres l'ont utilisée pour se cacher dans les détours de la rivière et ainsi tuer leurs ennemis. Plusieurs y sont morts à cause de cette sinuosité de la rivière. Si Fye Wè avait pu maintenir la rivière toute droite jusqu'à la mer, les gens ne seraient pas entretenus, mais il a préféré les laisser à leur sort (Bagil 2015 / n° 44).

L'histoire de Bagil explique la sinuosité de la rivière Luan, une configuration de l'espace que les Blaan utilisaient pour embusquer et tuer leurs ennemis, à une époque où les trajets

se faisaient le long des rivières. Tandis que les histoires de vie montrent la récente prise de possession des montagnes du barangay de Little Baguio par les Blaan, les histoires mythiques, datant d'une époque immémoriale, rattachent-elles les anciens lieux (comme la montagne Matutung) aux nouveaux lieux (comme la montagne Matfad), comme si les êtres mythologiques avaient toujours vécu dans ces endroits. Ainsi la configuration de l'espace n'a rien de banal, elle est forgée par la cosmogonie et regorge donc d'histoire.

Lors de visites chez des aînés blaan, j'ai pu entendre plusieurs mythes qui racontent l'origine des êtres et des choses. Les variantes sont nombreuses, elles changent selon la personne et le village, mais également selon l'appartenance religieuse. Bagil, un pentecôtiste de Kbual (au Sud-Ouest du barangay), raconte ainsi sa propre version de l'origine du monde :

Difficile d'expliquer l'origine des Blaan. L'origine des Bisaya, des Américains, des autres tribus, c'est clair. Alors je vais vous parler de l'origine des Blaan, du début des choses, tel qu'on nous l'a transmis. Mon grand-père lui-même a entendu cette histoire.

Autrefois, il y avait de la boue partout, et tout était affecté : la terre, les arbres, l'eau. La situation était terrible, et il n'y avait rien à faire. Les humains n'avaient aucune place où demeurer. Un envoyé de Dieu du Ciel est venu, et semble-t-il qu'il a dit [à Noé] : « Je t'ai choisi pour t'occuper des terres des Philippines, parce que la situation est terrible. Voici notre plan : Noah, tu vas construire une embarcation capable d'inclure tout le monde ». Alors Noah dit aux gens : « On va construire une embarcation parce que la terre va être dévastée ». Mais les gens n'ont rien voulu savoir disant : « Noah, pourquoi veux-tu construire cette embarcation? ». Il répondit : « La raison c'est que tous les humains vont mourir à cause de la mer dont le niveau va monter ». Voilà ce qu'il a dit. Mais les gens ont refusé de bâtir cette embarcation. Seul Noah s'est mis à l'œuvre, et il l'a bâti grande. Il a invité les gens : « Quiconque veut m'accompagner peut monter dans l'embarcation ». Mais personne n'est monté à bord. Et alors la terre a été dévastée par la mer, et tout est devenu un gros lac. C'était la dévastation complète! Aucun humain n'a survécu, ils ont tous été emportés par la mer. Noah a pu être sauvé parce qu'il avait reçu

l'instruction de construire l'embarcation. En fait, Noah était « enceinte » au moment de monter dans l'embarcation. Il a pu retourner sur la terre après que la mer ait disparue et que l'embarcation penche sur le côté. Il est alors monté sur une butte. La terre était sèche, l'eau avait disparue, et la mer avait repris sa place. C'est ce que Noah a raconté de cet événement lorsqu'il est arrivé ici [sous-entendant, dans ce qui est aujourd'hui le barangay de Little Baguio].

Au moment de la naissance de son premier enfant, celui-ci s'exprimait en faisant comme *wak* [cri d'une corneille]. À cette époque, les œufs [testicules] de Noah se comparaient aux œufs de poules. Un de ses enfants s'exprimait comme *wak*, un autre s'exprimait comme le gros perroquet *hék*, un autre comme le hibou Koh, un autre comme le petit perroquet *klang*. Et Klang annonçât : « Sur cette montagne, un peu plus tard, viendra au monde quelqu'un qui parlera comme les humains, et de cette personne descendront les humains. Le huitième enfant de Noah s'exprimait comme les humains, et c'est de cette personne que sont nés les humains, même ceux des Philippines [les autres groupes]. De Noah naquit une seule fille qui est devenue la mère de tous les humains. Ce sont là les enfants de Noah. Quant à lui, il a été le premier homme, celui en qui Dieu a mis sa confiance car Dieu vivait au Ciel (Bagil 2015 / n° 45).

Le récit de Bagil montre clairement l'influence du christianisme, présentant le personnage Noé et la dévastation du monde. Le récit diffère de l'original, mentionnant par exemple que Noé était « enceinte » des oiseaux et des humains qui sont sortis de ses « œufs », une image pour désigner ses testicules et pour illustrer le fait qu'humains et oiseaux sont nés dans des œufs. Ce n'est qu'au huitième enfant de Noé que la lignée des hommes commence véritablement, leurs aînés étant tous des oiseaux, comme Wak, Hék, Koh et Klang⁵¹.

Rosita propose une version semblable de l'origine des tribus autochtones :

Il y a une autre histoire racontée par mon grand-père au sujet des humains. On raconte qu'un corbeau Wak couvait ses œufs. Au moment de l'éclosion, un de ses œufs a donné un Manobo, un autre a donné un Klagan, un autre a donné un Bisaya,

⁵¹ Tous les noms d'oiseaux mentionnés sont rassemblés dans un tableau à l'annexe 8.

et un autre a donné un Blaan. Après leur naissance, ils furent séparés, les Manobo, les Blaan, les Bisaya et les Klagan. Nous avons appris cela de notre défunt grand-père. Nous n'avons pas cherché à savoir cela, mais nous l'avons entendu venant de mon grand-père et de mes parents. Chacun avait sa propre langue, y compris le Blaan. À cause de cela, ils ne pouvaient pas se comprendre. De plus, ils vivent dans des endroits différents; les Blaan vivent ici. Les Klagan vivent sur le bord de la mer. Les Bisaya vivent au loin. Les Blaan vivent dans les vallées le long des rivières. Les Manobo vivent de l'autre côté de la montagne, sur le bord de la mer (Rosita 2015 / n° 46).

Selon ces récits, les Blaan, comme les tribus voisines et lointaines, descendent tous des oiseaux. Le corbeau Wak est ici un assistant, il couve les œufs. Chez les Blaan, de même que dans d'autres groupes des Philippines comme les Alangan de Mindoro, le corbeau est considéré comme le premier assistant de Dieu, avant d'avoir été remplacé pour son mauvais comportement par la colombe, nommée *lmugan* par les Blaan (voir Laugrand, Laugrand et Tremblay 2018b).

Un autre mythe recueilli par l'anthropologue américain C. Fay-Cooper au début du 20^e siècle chez les Blaan de Davao, présente deux couples mythiques équivalents, celui de Fye Wè (« le bon »; masculin) et Sè Wè (« le mauvais »; féminin), et celui de Dwata (Dieu; masculin) et Mele (« le planteur »; féminin). On voit ici comment le christianisme est intégré depuis longtemps et incorporé à la cosmologie blaan :

In the beginning four beings, MELù [Mele] and Fiuweigh-males [Fye Wè], and Dwata and Sawegh (or sEwE or sEweigh)-females [Sè Wè], lived on a small earth or island as large as a hat and called *salnaoñ*. There were no trees or grass on this island, but they had one bird called Baswit. They sent this bird across the waters to secure some earth, the fruit of the rattan and of trees. When it returned MELù took the earth and beat it the same as a woman beats pots until he had made the land, then he planted the seeds in it and they grew. When he had watched it for a time he said : « Of what use is land without people »; so the others said, « Let us make wax into people ». They did so, but when they put wax near to the fire it melted, so they saw they could not make man that way. Next it was decided that they should use

dirt, and MELù and Fiuweigh began to make man. All went well until they were ready to make the nose. Fiuweigh who was making this part put the nose on upside down and when MELù told him that people would drown if he left it that way, but he became very angry and refused to change it. When he turned his back, MELù seized the nose quickly and turned it as it now is, and you can see where, in his haste, he pressed his fingers (at the root) (Fay-Cooper 1913 : 85).

Le rôle des oiseaux apparaît encore une fois primordial, même pour ces êtres créateurs qui ont besoin de l’oiseau *baswit*, afin de leur apporter les ingrédients nécessaires à la fabrication des humains, de la terre. Encore une fois, le sort des humains a été déterminé par un conflit entre ces créateurs qui ne s’entendaient pas sur le sens dans lequel devrait être posé le nez.

L’histoire de Mlabat, le descendant de Noé, continue. Rosita raconte :

[Après sa dispute avec son frère Kanlubung] Mlabat est donc monté au ciel. En partant, il a laissé son *ateng* [3 pierres déposées sur le sol pour tenir le chaudron] dont les pierres furent changées en sangliers. Ses *siklat* [nattes faites en osier servant à faire sécher le riz et le maïs] se sont transformés en *malbala* [boa géant] et en *suwe* [petit boa]. Quant à ses *lu* [pilons] déposés sur le sol, ils sont devenus des serpents, et pour son *nigu* [panier en osier] lancé dans les airs, il est devenu une *kabol* [chauve-souris géante] (Rosita 2015 / n° 47).

Lorsque Mlabat monte au ciel – sous-entendant lorsqu’il a perdu son statut d’humain et qu’il devint l’équivalent d’un être mythique –, ses objets personnels se transforment et donnent naissance aux sangliers, aux serpents et aux chauves-souris. Et le récit continue :

Il voulait que ses beaux-frères l’accompagnent, mais ils ont convenu entre eux : « N’accompagnons pas Mlabat. Ce n’est pas une bonne idée ». Ils sont restés ici et ils abattaient des arbres. Un jour qu’ils coupaient un gros arbre *basi*, des copeaux de l’arbre se sont accrochés au-dessus de leurs lèvres, et ils sont devenus des *miu* [oiseau avec un front rouge). Un beau-frère, lui, annonce : « Quant à moi, je vais plutôt planter mes repousses d’arbre; je ne suivrai pas Mlabat ». Et il se mit à répéter : « Mele sfe, mele sfe... » et il fut changé en *kalbangi* [papillon]. Mlabat

était marié; il avait deux femmes. Sa première femme décide de le suivre. Sa deuxième femme, elle, décide d'aller travailler, et dit, « Je vais déterrer des *kasilà* [manioc] car je suis tellement affamée ». Mlabat enchaîne : « Fais comme tu veux; mais si tu vas chercher des *kasilà*, au moment où tu verras que leurs tiges deviennent très entrelacées, hâtes-toi de revenir, surtout si le temps s'assombrit ». Ne revenant pas chez elle, et en se déplaçant avec le bâton de *basag* lui servant à creuser le sol, elle fut transformée en *anguk* [singe].

Mlabat avait aussi une belle-sœur. Elle se mit à tisser un morceau de tissu rouge [avec du chanvre]. Une fois fabriquée, elle voulut le rendre moins rugueux en le battant, et soupirant : « Fuh, fuh ». Elle fut transformée en *fuh* [oiseau avec une calotte rouge], car sa pièce de tissu rouge s'était déposée sur sa tête devenant ainsi son *utub* [turban]. Quant à la mère de Mlabat, elle déclara : « Je vais planter; je ne crois pas les histoires de Mlabat. Je continue comme avant ». Mlabat lui répond : « Maman, si tu ne veux pas m'écouter, tu vas être changée en *blila* » [aigle nocturne]. Elle ne voulait vraiment pas écouter Mlabat. Ainsi le temps a passé et la nuit est arrivée. Elle fut changée en *blila*, apportant avec elle sa *kuyut* [sacoche], et criant : « Blila, blila... » Encore aujourd'hui on dit que le *blila* a une *kuyut*, la *kuyut* de cette vieille femme où elle y déposait des *ikè* [feuille de la noix de bétel] et de l'*aful* [chaux]. Cette femme, c'était sa vraie mère. Quand le *blila* se fait entendre avec son cri « Blila, Blila », on dit que quelqu'un va mourir... (Rosita 2015 / n° 48)

Dans cette partie du récit, on se rend bien compte que ceux qui n'écoutent pas Mlabat (qui représente la figure d'autorité de la famille, du bon comportement) se transforment en oiseau ou en singe. Ces animaux possèdent aujourd'hui certaines caractéristiques des anciens humains : un tissu rouge pour *fuh*, une sacoche pour *blila*, etc.

L'histoire de Sit et Tahaw montre encore plus le rôle des oiseaux comme annonceurs de règles. Ce récit a été recueilli par de jeunes blaans auprès de leurs aînés, il fait l'objet d'une publication locale :

Il sévissait une grande famine sur la terre abondante où les oiseaux menaient une vie heureuse. Tahaw, un oiseau à pattes longues qui adore manger des vers, est alors allé à la montagne voisine pour chercher de la nourriture. Bien qu'ayant volé du matin au

soir, Tahaw ne trouvait toujours rien à manger. Mais pendant qu'il volait, Tahaw vit à distance la maison de Sit, un petit oiseau qui a une plume brune et un bec rouge. « Sit, sit, sit! Mon ami, puis-je dormir dans ta maison pour une seule nuit? J'ai peur de rentrer à la maison parce qu'il fait sombre et froid dehors », a déclaré Tahaw. Sit lui a alors répondu : « mon ami, ma maison est trop petite pour toi et en plus j'ai de nombreux enfants, comment pourrais-tu dormir ici dans ma maison? » Mais Tahaw le supplia : « Sit, mon ami, je vais dormir assis, de grâce mon ami, accueille-moi s'il te plaît, s'il te plaît ». Sit permit alors à son ami Tahaw de dormir dans sa maison. Au milieu de la nuit, alors qu'ils dormaient, Tahaw fit un cauchemar, et à un moment son corps se mit à trembler. Tahaw frappa alors les enfants de Sit qui tombèrent tous sur le sol et périrent ainsi. La maison de Sit fut détruite. Sit lui, se mit à pleurer de chagrin parce que tous ses enfants étaient morts. « Hummm ... Pourquoi m'as-tu fait cela Tahaw ? Je t'ai traité comme un bon ami à moi », déclara Sit. Et Tahaw de lui répondre: « Je n'avais pas l'intention de faire cela, de tuer tes enfants et de détruire ta maison mon ami. Mais j'ai eu un cauchemar pendant la nuit. Mon ami Sit, je ne sais vraiment pas ce qui s'est passé ». Tahaw se montra ainsi désolé de ce qui venait de se passer, mais Sit ne voulut pas accepter ses excuses. Les cousins et les amis de Sit sont alors venus et ils ont senti la colère de Sit après ce qui s'était passé. Ils voulaient maintenant tuer Tahaw lorsque Kong, un grand oiseau de couleur grise qui a un point noir dans ses plumes est arrivé. Kong a de grands yeux et il vole la nuit pour trouver de la nourriture. Kong a essayé de résoudre le problème de Tahaw, mais personne ne voulut écouter Kong et tous voulaient toujours tuer Tahaw. « Kong, kong, kong, kong! », a fait Kong. Entendant cela, les oiseaux furent troublés et Kong s'envola. Skukuk est alors venu apporter son aide. Skukuk est un oiseau qui a du rouge et du noir dans ses plumes et une queue noire et longue. « Skukuk, skukuk, skukuk! », a fait Skukuk. Comme les oiseaux ne voulurent pas l'écouter davantage, dédaignant ses conseils, Skukuk est à son tour rentré à la maison (Felix Lnantay [s.d.] / traduction par Antoine Laugrand).

La situation s'envenime et semble bloquée, jusqu'à l'intervention de Tugkal Mulel, le plus petit oiseau du monde. Ce dernier apporte les bonnes façons de faire, à la condition que tous les oiseaux l'écoutent :

« Je suis venu ici, Sit, afin de résoudre ce problème, mais il faut que tout le monde m'écoute », a déclaré Tugkal Mulel. Tous les oiseaux se sont alors mis à l'écouter et Tugkal Mulel a commencé à soulager les sentiments de tous les oiseaux. Lorsque tous les oiseaux se mirent à écouter, Tugkal Mulel a déclaré à la foule : « Tahaw va planter du riz toute sa vie et le récolter pour en faire la nourriture de Sit, il va aussi lui fabriquer une maison ». Tous les oiseaux acceptèrent le compromis de Tugkal Mulel. Les amis de Sit l'ont alors aidé à enterrer ses enfants. Et Sit a continué de pleurer et de pleurer... Plusieurs jours après, Sit a labouré les rizières. Tugkal Mulel lui a alors donné des grains pour les planter. Des mois passèrent, et à un moment tous les oiseaux s'écrièrent : « Ah! Voici l'odeur agréable du riz fraîchement récolté! ». Tugkal Mulel se rendit alors chez Tahaw pour lui apprendre le rituel afin d'avoir une récolte abondante. Et Tugkal Mulel s'adressant à lui, déclara : « Tahaw, vous devez faire ces rituels pour une récolte abondante. Vous devez cuire deux tasses de riz et, pendant que vous en mangez, vous devez mettre le couteau et le *bolo* [machette] au milieu de votre plat plein de riz, et avant même d'aller dans les champs de riz pour récolter, vous devez mettre du riz au-dessus de votre arbre-maison, et puis vous demandez aux oiseaux femelles de récolter le riz ». Cette fois, Tahaw fit les rituels correctement. Les oiseaux femelles ont alors aidé Tahaw à récolter le riz et ils ont obtenu beaucoup de grains qu'ils ont versé dans des sacs. Et ce sont ces sacs de riz qu'ils ont apporté à Sit comme une offrande de paix de la part de Tahaw, espérant ainsi réparer ce qu'il avait fait. Il y avait alors beaucoup de sacs dans la maison de Sit. Sit a décidé de partager ce riz récolté avec tous les oiseaux. Tous les oiseaux ont ainsi emporté avec eux du riz à leur maison. Tahaw, lui, est allé à la maison de Sit et lui a demandé pardon. Sit a accepté ce pardon mais à une seule condition, qu'il planterait du riz toute sa vie. Les deux oiseaux devinrent alors des amis et Sit a aidé Tahaw à planter et à récolter le riz. Maintenant, chaque fois qu'ils récoltent du riz, ils accomplissent toujours le rituel que leur a enseigné Tugkal Mulel (Felix Lnantay [s.d.] / traduction par Antoine Laugrand).

Dans ce récit, plusieurs points sont à relever. Sur le plan moral, on apprend que les erreurs peuvent être réparées en adoptant le bon comportement et les bonnes pratiques. Les oiseaux les mieux qualifiés pour résoudre les conflits ne sont pas les plus gros ou les plus forts,

mais plutôt les plus petits comme Tugkal Mulel. Sur le plan agraire, les oiseaux ont appris aux humains et aux autres oiseaux comment planter et partager le riz, des rituels fondamentaux pour assurer la survie des Blaan, mais aussi des oiseaux. Les oiseaux enseignent aux humains le partage, la coopération et la réciprocité, des valeurs qui fondent la société et assurent sa pérennité.

L'histoire explique finalement pourquoi les oiseaux *sit*, jouissant de la dette de Tahaw, mangent aujourd'hui le riz des humains. Ces derniers cherchent à se défendre de ces oiseaux nuisibles qui dévorent leurs récoltes. Ils utilisent des sortes d'épouvantails, soit des morceaux de vêtements accrochés à des pics en bois, destinés à effrayer ces oiseaux. Les enfants en bas âge ne doivent pas aller dans les champs, car leurs cris aigus risquent d'attirer les *sit* dont le chant possède un ton semblable.



Illustration 57. Épouvantail dans une rizière à Datal Tapaw. Plaine Tapgaw, mars 2018.

Les rongeurs (*ungi*) constituent également une menace pour les humains. Avant de planter, les Blaan constituent un assemblage spécial de plantes aux odeurs fortes au milieu du champs; ils plantent du *katumbal* (piment), du *malah* (gingembre), du *tbù* (cane à sucre), et un pieu aiguisé (*faweng*) utilisé pour le piégeage. Lors de la récolte, ils utilisent la technique du *dalol kilil* qui consiste à récolter de manière circulaire en commençant par le centre du champ, de façon à ce que de l'extérieur les rongeurs ne voient pas que les humains ont commencé à récolter.

Si les oiseaux sont chassés, tous ne sont pas mangés. Lumingga décrit certains oiseaux qui ont des caractéristiques similaires aux humains :

En ce qui concerne *bnatel*, son chant ressemble à ceci : « tuku tuku ». Je ne peux pas imiter le chant du *fangù* car ce n'est pas toujours le même. Quant à *klang*, son chant va comme ça « tuk, tuk ». C'est un autre oiseau qui se trouve dans la forêt. Quant à *miu*, il attaque les arbres morts. Il est sourd et mange ce qu'il peut trouver à l'intérieur des arbres brûlés. C'est là qu'il obtient les petits lézards. Il les attaque et les mange. Je ne consomme pas ces oiseaux mais plusieurs personnes les mangent. Je ne mange pas les *koh* parce qu'ils ont quelque chose qui ressemble à une ceinture faite en chair humaine que vous pouvez voir sur leurs épaules. Et si vous observez attentivement le *hék* et le *koh*, vous verrez qu'ils sont comme les humains avec leur propre chair. Et quand le *kalsawi* chante, cela signifie qu'il est accompagné de plusieurs autres *kalsawi* (Lumingga 2015 / n° 49).

Oiseaux et humains se ressemblent, ils partagent une origine commune ainsi que certains traits physiques, si bien que manger certains oiseaux renvoi à la question du cannibalisme. Les oiseaux aident les divinités, ils sont nécessaires à la création des humains. Si ces derniers ne respectent pas les règles ou n'écoutent pas l'autorité, ils sont transformés en oiseaux. Les animaux sont ainsi le plus souvent d'anciens humains transformés. Les oiseaux, comme les humains, apparaissent comme des êtres hybrides, mi-oiseaux, mi-humains (Laugrand, Laugrand et Tremblay 2018a : 180).

Ces quelques récits ne peuvent rendre compte de toute la cosmologie blaán. Ils montrent cependant plusieurs points communs. La configuration des lieux est chargée d'histoire. Ses transformations témoignent d'un mélange entre l'époque mythique et celle actuelle. Les échelles des mythes dépassent les échelles géographiques, et connectent ensemble des montagnes éloignées, leur donnant un sexe, un possesseur et une « vie ». Les récits rattachent également les humains aux animaux, en particulier les oiseaux, et à la terre.

4.2 Rythmes des signes : être attentif à ce qui nous entoure

Écouter les mythes permet de mieux concevoir le rapport que les Blaán entretiennent avec ce qui les entourent. Ainsi est-ce peut-être une évidence que les animaux comme les serpents ont des règles (*balaud*), des codes de conduites à respecter lorsqu'on pénètre sur leur habitat. Connaître et respecter ces règles est important pour vivre une vie paisible. Ne pas les respecter, c'est se mettre en danger. Nombreux sont les serpents que je retrouve

morts sur les chemins, tués d'un coup de machette par un marcheur, pour être passés sur un espace humain sans y être convié. Mais lorsqu'on est sur l'habitat d'un de ces serpents (ou d'un autre animal d'ailleurs), il ne faut pas les attaquer, ni se moquer d'eux. Selon Edwin, même les plus petits insectes sont susceptibles de causer du trouble aux humains si on ne les respecte pas, en se moquant d'eux ou en abusant d'eux, par exemple (notes de terrain, avril 2018). Une des premières règles semble être déterminée par le lieu concerné; on doit s'adapter aux règles du possesseur d'un espace, qu'il soit un esprit, un lézard ou un humain. Si humain ou non-humain s'aventure sur un lieu sur lequel il n'est pas accepté, le pire peut lui arriver. Mais quelles sont les autres règles qui semblent régir les rapports entre les humains et les non-humains? Le milieu d'un lieu est bien un espace que plusieurs possesseurs peuvent s'approprier. Dans leurs interactions, la mouvance du corps des Blaans est révélateur.

La plupart des « chemins » que j'emprunte dans les montagnes sont juste assez large pour qu'un homme, parfois un cheval, puisse passer de front. Ces chemins sont la plupart du temps recouverts par des plantes qui poussent sur le côté du chemin et pendent vers le sol, rendant la visibilité nulle. C'est des lieux que les serpents adorent. Pour ne pas marcher sur un serpent, il faut faire du bruit, avoir un pas lourd, ou un bâton avec lequel on balaie devant soi, comme un aveugle. Pour se protéger, Marry-Ann m'a raconté que plus jeune sa mère lui badigeonnait les pieds et les mollets d'ail, de gingembre et de piment rouge lorsqu'elle faisait de longs voyages; l'odeur forte de ces herbes repousse les serpents ainsi que les *busaw*, leurs esprits maîtres.

Avant de marcher, je me renseignais toujours auprès de Lory ou d'un autre Blaans sur la temps qu'il ferait dans la journée ou le lendemain, afin de savoir si la température serait propice à mes projets. Je demande à Lory : « Comment fais-tu pour savoir s'il fera beau demain ? ». Il me répond : « Je regarde le ciel, le vent. Ou alors j'écoute le chant des oiseaux. Si tu regardes par terre, tu peux voir certains insectes qui se promènent avant la pluie ». Les Blaans connaissent une multitude de signes, appelés *ilè*, qui permettent d'être informé sur des événements qui viennent de se passer, ou qui vont se produire prochainement. Ces signes renseignent sur le temps, mais avertissent également les projets humains (d'aller quelque part, de marier quelqu'un, etc.), la maladie et la mort. Ces *ilè* ne

constituent pas une liste qu'il suffirait d'apprendre par cœur pour connaître, ils témoignent plutôt d'une manière d'appréhender la cosmologie et tout ce qui nous entoure. C'est une attention spécifique à porter qui informe celui qui sait écouter, observer, voir, entendre, sentir, ressentir, celui qui sait utiliser son corps, ses sens et son instinct. Ces techniques du corps suivent les rythmes sociospatiaux⁵², soit les rythmes de l'ensemble de la société humaine et également ceux des non-humains qui participent à instiguer des rythmes, des règles à écouter attentivement et à suivre.

Les oiseaux

Les Blaans nomment souvent leurs oiseaux avec le son qu'ils produisent, comme avec *blila*, *koh*, *kong*, *kéh*, *mele sfe*, *sit*, et *sbulu*, par exemple⁵³. Ces sons sont porteurs d'indications, de présages et de rythmes sociaux.

L'interprétation de ces signes (*ilè*) peut être faite par quiconque en connaît la signification. Mais il s'agit plus d'un savoir-faire que d'une connaissance fixe (voir Ingold 2000 : 289-293). Le sens qui émerge dépend du rythme sonore et du rythme de l'action du chant. *Lmugan*, un oiseau qui possède la capacité de communiquer avec Dieu (Guéguen 2010 : 40-41), chante selon différents rythmes et peut indiquer un danger ou assurer le bon déroulement d'un projet :

Lmugan est un oiseau qui a un pouvoir spécial. Si quelqu'un est sur le point de quitter la maison ou éternuer, il doit écouter le chant de cet oiseau. Si le ton est léger et lent, tout ira bien. Mais si le ton est brusque et rapide, cela augure d'un possible danger (Anacleto 2015 / n° 50).

⁵² Par la notion de rythme, je fais référence à un « ordre qui structure le mouvement et s'intéresse à sa périodicité et à ses régularités » (Laugrand, Laugrand et Tremblay 2018a : 173). Ce concept a été bien étudié par des précurseurs de la socioanthropologie comme M. Mauss et H. Beuchat (1906) sur la morphologie sociale et les variations saisonnières chez les Esquimaux, fondant ce qui est aujourd'hui appelé les rythmes sociaux. Ils proposent de s'intéresser aux alternances d'effervescence et de relâchement de l'activité sociale au cours du temps, faisant du rythme une constante sociale, un système en fonctionnement qui marque et structure les temps sociaux. Le rythme met ainsi en jeu une totalité de phénomènes où prend part tout le groupe et tous ses individus (Michon 2010 : 67-69, 80-81). Pour une excellente synthèse des travaux de Mauss et son travail sur le rythme – souvent en sous-texte dans ses écrits –, voir les travaux de P. Michon (2010). Sur le rythme social, voir aussi les travaux de H. Lefebvre (1992), H. Meschonnic (1995), J-C. Schmitt (2016) et K. Dobler (2016).

⁵³ En Indonésie, G. Forth (2010 : 236) a observé que les oiseaux sont le plus souvent nommés par des onomatopées.

Avant de semer, il faut écouter le cri de *lmugan*. S'il chante sur un même rythme quatre fois, les Blaan ont la bénédiction de Dieu pour planter. À l'inverse, un rythme rapide indique qu'un danger se présente, et qu'il ne faut pas continuer. Avant d'aller marcher, il est préférable d'écouter les alentours, à la recherche du chant d'un *lmugan*. S'il indique un danger, on reporte la marche à plus tard. S'il chante d'un ton régulier et doux, le chemin sera sans encombre. D'autres oiseaux possèdent la capacité d'avertir les humains des dangers à venir. *Kabo-kabo* signale par son cri la présence d'un serpent ou d'un gros gibier à proximité, et *kablak* celle d'un singe.

Écouter les oiseaux permet aussi de connaître l'heure. *Kwel* chante à 3h, *kling* le matin et le midi. *Lnganay* chante à 16h, *klang* à 17h, *bnatel* et *tukmo* à 17h30. Certains oiseaux chantent à intervalle régulier, comme *skukuk* qui chante à chaque demi-heure, tandis que *koh* et *kéh* chantent à chaque heure. Certains oiseaux, comme *lmugan*, sont capturés et mis en cage afin qu'on puisse les écouter plus facilement et suivre leurs rythmes et leurs indications.



Illustration 58. Oiseau *lmugan* attaché dans une maison. Tapgaw, mars 2018.

Pour les capturer, les Blaan fabriquent un piège avec de la sève collante de l'arbre *takul*. Un oiseau est placé dans une cage, afin d'attirer sa paire de l'autre sexe. Le piègeur peut également imiter le chant de l'oiseau pour le faire venir s'il ne possède pas d'oiseau pour l'appâter, ou encore utiliser des fruits *malalakit* pour attirer les oiseaux *sbulu* et *kwew* (Lumingga 2015).



Illustration 59. Un aîné se promenant avec un *lmugan*. Blugu, août 2018. **Illustration**

60. Piège enduit de sève, avec un *lmugan* dans une cage. Kisoy, avril 2018.

Anacleta ajoute que l’oiseau *koh* sert d’horloge pour les repas et le travail :

Si on l’entend à midi, il est temps de manger. Si on l’entend l’après-midi vers 14h ou 15h, c’est l’heure de la *merienda* [collation]. Si on l’entend vers 17h, il est temps de se reposer. Cet oiseau nous sert d’horloge (Anacleta 2015 / n° 51).

Lory spécifie que certains oiseaux sont plus précis que d’autres :

C’est évident qu’autrefois, quand tu étais dans la forêt, tu n’avais pas d’horloge, ni de montre. On avait une idée de l’heure grâce au talent des *anguk* [singe]. Il y avait aussi le *kalsawi*. Autrefois, quand nos ancêtres chassaient dans la forêt, ils portaient attention au cri du *kalsawi*, ensuite au cri des *anguk*. Le *kalsawi* était le premier à donner l’heure. Quand un *kalsawi* voit quelqu’un, il se met à crier. Cela réveille le *anguk* qui demeure caché tant qu’il n’a pas entendu le cri du *kalsawi*. En fait, le *kalsawi* sert d’horloge dans la forêt car il ne se fait entendre qu’à certaines heures. J’ai fait l’expérience d’aller en forêt avec ma montre; il s’est fait entendre à 9h, puis sur l’heure du midi, ensuite à 15h. Enfin à 17h on peut entendre son cri saccadé annonçant que c’est le temps du repos et que la noirceur est proche. Il y a aussi d’autres oiseaux comme le *koh*, qui est plus difficile à apercevoir. Plus facile de

voir le *kalsawi* car le *koh* est très farouche. Il est gros et son plumage est blanc; il n'est pas facile à apercevoir. Le *kalsawi* est plus visible. Il y a aussi le *kulagsuy* [écureuil] dont on nous a parlé; lui aussi servait à donner l'heure à nos ancêtres. Parfois le *kalsawi* se joint à lui pour un duo. Mais c'est plutôt rare (Lory 2015 / n° 52).

Les oiseaux donnent l'heure, ils dictent le rythme quotidien et social. Mais certains oiseaux peuvent aussi se jouer des humains et les induire en erreur :

Mais le *kuléng* est celui qui est le plus fameux. Il faut porter attention car parfois on ne peut se fier à son cri pour avoir l'heure. On dit qu'il est un *kuléng labaw* [menteur] ou un *kéng* [racontar] quand il se fait entendre dans le milieu de l'après-midi vers 15h. Mais quand il se fait entendre en fin de journée, il faut le croire car il est 17h et la noirceur est proche (Lory 2015 / n° 53).

Les oiseaux indiquent également le temps. Lorsque la journée s'annonce ensoleillée et sans pluie, le *gok* crie : « Fye duh fye duh fye duh » (belle journée, belle journée, belle journée), mais si la journée s'annonce pluvieuse il chante : « kligu kligu kligu » (Julian 2015). *Tintin* chante également lorsqu'il va pleuvoir. Lorsque la pluie est finie, on peut voir *kalabansag* (l'hirondelle) voler dans le ciel.

Pour connaître les signes, il faut être capable d'écouter attentivement et de reconnaître le chant des oiseaux qui indiquent chacun des messages spécifiques. D'ailleurs, comme l'a justement souligné S. Feld (1982 : 135) chez les Kaluli Bosavi de Papouasie Nouvelle-Guinée, l'expérience des oiseaux est avant tout sonore, car on entend beaucoup plus qu'on ne voit les oiseaux dans une forêt dense en végétation.

De nombreux oiseaux annoncent également des présages aux humains par leur chant. Le chant du *butan* annonce un tremblement de terre. Lorsque *blila* chante, la mort est à attendre. Lumingga souligne l'importance de ces signes, elle raconte qu'une femme s'est même pendue après avoir entendu le cri de cet oiseau. Ces signes témoignent d'une échelle spatiale qui dépasse celle de ceux qui les entendent, car elle menace parfois toute la communauté. Si les oiseaux se font entendre plus qu'ils ne se font voir, leur positionnement est aussi important. Si une poule domestique (*enuk*) se pose sur un toit au coucher du soleil,

c'est signe qu'un tremblement de terre est à venir, et si c'est l'oiseau *kong*, c'est qu'un membre de la famille va tomber malade. Inversement, en absence du son des oiseaux dans la forêt, cela signifie qu'une catastrophe est sur le point de se produire.

Les serpents

Le serpent *anuy* (petit et gris) est inoffensif, comme le *lmugan* il aide les humains. Si on le voit au milieu du chemin, c'est un signe qu'un danger est présent, il faut le contourner par un autre chemin :

Le *anuy* est comme le *lmugan*. Les ancêtres en parlaient fréquemment. Si tu le vois sur ton chemin, il y a un signe [*ilè*]. Le *anuy*, quand il se tient à l'horizontal sur le chemin, tu comprends qu'il y a une signification; tu ne dois pas continuer, [...], ne continue pas ce que tu as entrepris car c'est un très mauvais signe (Edwin 2018 / n° 54).

Si on retrouve un serpent dans sa maison, c'est également un mauvais signe, il faut quitter la maison pendant trois jours ou une semaine (Anacleto 2015).

Les petites bestioles

Plusieurs insectes sont aussi des messagers. Un papillon (*kalbangi*) qui rentre de nuit dans une maison est dit apporter un message :

Le papillon, si tu le vois le soir c'est qu'il apporte un message pour toi, un esprit va t'apparaître; ton compagnon ne peut pas l'entendre, toi tu peux [...]; c'est un bon signe, mais c'est mauvais s'il est noir [le papillon], mais s'il est blanc, il te parle, il te dit des choses utiles; le noir est mauvais, c'est le *busaw*. Il y a deux types de papillons (Rosita 2018 / n° 55).

De jour, un papillon qui rentre dans une maison annonce un visiteur, la couleur du papillon indique la couleur de ses vêtements (Rosita 2015). Lorsque le *labak* chante « *sih, sih* », ou si tu croise un insecte *kafiyagaw* en revenant des champs, cela signifie qu'il y a eu un mort (Rosita 2018).

Les lucioles (*kafti*) indiquent la présence d'un *fun keyu*. Le *ingol-ingol*, un coléoptère, sert de compas aux Blaans. Il suffit de le lancer en l'air en disant à haute voix le nom du lieu où on veut aller, et il retombe dans la direction à suivre (Cristoto 2018).

Finalement, voir ou entendre certains insectes indiquent le temps qu'il fera. Lorsqu'on voit des sangsues *lmatak*, c'est le temps *simag* qui arrive, la saison des ouragans, ce qui signifie également que la terre sera mauvaise pour l'agriculture (Edwin 2018). Lorsqu'on les voit, les insectes *lyakù* (ver de terre), *tmukul* et *tamle ulen* annoncent une pluie imminente. Le cri du *nawa butang* (« krok, krok, krok ») annonce la pluie. Si on le voit, ça signifie que des vents forts sont à attendre (Anacleto 2015) Si on le voit mais qu'il ne chante pas, un tremblement de terre est à venir (Cristoto 2018).

Le temps

D'autres indicateurs permettent aux Blaans de connaître le temps qu'il fera. On peut ainsi savoir qu'un ouragan arrive en observant l'état de la terre qui devient « mauvaise » à cultiver, ou encore lorsque le vent est fort et que les nuages se déplacent rapidement. L'arrivée de El niño qui provoque des ouragans peut être indiquée par un temps prolongé sans nuage et sans pluie.

Le temps qu'il fait est lui-même un indicateur. Lorsqu'il fait le temps *gelung* (ni ensoleillé, ni pluvieux), ou si au lever le soleil est absent, c'est qu'il y a eu un mort (Rosita 2018).

Les signes (*ilè*) indiquent parfois un événement dans une autre communauté. Ainsi un orage qui gronde ou un éboulement de falaise sur une montagne signifie qu'un mort est à compter dans un autre village :

S'il y a un éboulis en arrière du mont Matfad, c'est un présage qu'il y aura plusieurs décès dans un autre village. C'est l'expérience des gens qui y vivent. Si l'éboulis se produit de ce côté de la montagne [près du village de Bolo-Bolo], c'est proche. Si c'est de l'autre côté, c'est loin, ça veut dire qu'il y a des affrontements, des morts. Quand ces éboulis arrivent, on dit que la montagne fait du ménage et se renouvelle. C'est comme nous faisons avec nos maisons pour nettoyer, et défaire pour faire du neuf (Tony 2015 / n° 56).

Le vent apporte la maladie (*tamduk*), c'est un vecteur de flux. Un arbre qui perd toutes ses feuilles ou un temps lourd et chargé, indique qu'une maladie est à attendre.

Ces rythmes, dont j'ai recueilli quelques exemples, marquent la vie quotidienne de mon expérience. Habitué à ce que les philippins appellent l'*americano time*, l'heure américaine (fixe), je ne comprenais pas pourquoi lorsque je projetais d'aller marcher tel jour à telle heure, on me répondait souvent juste avant l'heure prévue de partir : « karang, karang, fatan fa » (plus tard, attendons encore). Attendons quoi? Je ne comprenais jamais ce que l'on attendait, habitué à suivre un agenda relativement fixe et ordonné. Mais on ne saurait presser un projet sans écouter les signes du milieu. L'extrait suivant de mon carnet de terrain raconte un projet qui n'a jamais abouti, à force d'observer des mauvais signes :

Après avoir planifié plusieurs jours à l'avance d'aller à Datal Anggas, une région un peu éloignée [environ 5h de marche] où je ne suis encore jamais allé et où se trouve l'ancienne mission du père Samson et de Ging-Ging, je dois finalement laisser tomber mon projet. Il faut dire que les maladies n'étaient pas que les seuls mauvais signes que nous avons observés. Quelques jours avant, Eucel m'avait invité à l'accompagner pour un meeting de son association de fermiers. J'accepte son invitation et nous trouvons donc comme autres compagnons de route : Ging-Ging, Wanan et Marry-Ann; elles connaissent toutes les trois la région pour y avoir déjà vécu. La veille du départ prévu, une très grosse pluie tombe dans la région, qui dure jusqu'au matin. Le sol est humide et boueux, nous ne pouvons pas partir. Le chemin passe dans une forêt très touffue et très boueuse, la perspective du voyage ne plaît pas à mes compagnons qui préféreraient arriver secs et propres. De plus, Marry-Ann a fait un rêve : elle a vu de mauvaises choses, des mauvais présages. Dans son rêve, elle allait partir pour Datal Anggas, mais juste avant de partir elle s'est réveillée, comme si on l'empêchait de partir. Pour ma part, au réveil je me sens un peu malade, j'ai un virus. Nous restons donc en stand-by pendant 2 jours. Le surlendemain, il pleut à nouveau, beaucoup cette fois. D'un commun accord, nous décidons que nous n'irons pas à Datal Anggas, quelque chose ou quelqu'un nous prévient de ne pas y aller et de reporter ce projet. [...] J'irai donc l'année

prochaine, car j'aimerais beaucoup visiter cet endroit, moitié Blaan, moitié Kaulo (récit de carnet de terrain, avril 2018).

Le ciel

Les étoiles informent les Blaan sur le calendrier et indiquent les moments où il faut planter, mais elles ne sont pas utilisées pour se repérer. *bletik fali*, les étoiles du riz, de petites étoiles blanches regroupées, apparaissent une fois par an et indiquent le moment où planter le riz. *Salél*, une grosse étoile jaune, indique un moment où il ne faut pas planter. Si le ciel est absent d'étoile, il ne faut pas planter le riz et le maïs.

Durant l'atelier de 2018, nous avons tenté de dresser le calendrier lunaire des Blaan. Le calendrier commence à l'Est, par la lune *kbit* qui désigne la lune cuivrée, lorsque lors d'une éclipse lunaire la lumière du soleil passe au travers de la lune. Le soleil (*duh*) et la lune (*kalyawan*) constituent un couple dont les enfants sont devenus les étoiles :

Voici pourquoi il y a plusieurs étoiles : le soleil et la lune ont eu une prise de bec. Un jour le soleil dit à la lune : « Tu prends soin de nos enfants, car j'ai très chaud ». La lune lui répond : « Je ne veux pas. » - Et le soleil : « Je vais vous mettre en morceaux ». Une fois cela fait, il répandit les morceaux mis dans un panier; les morceaux se sont réveillés, et se sont mis à étinceler. Ceci explique que les étoiles sont nombreuses car elles sont le résultat de leur chicane (Rosita 2015 / n° 57).

Rosita explique la configuration du ciel comme le résultat d'un conflit entre le soleil et la lune. Selon elle, lorsqu'il y a une éclipse lunaire (*balalakaw*), on dit que le soleil et la lune ont un rapport conjugal; dans sa trajectoire, le soleil court ainsi en permanence après la lune. La première lune cuivrée, *kbit labè*, la lune la plus rouge, marque la naissance des mauvais esprits. La seconde lune cuivrée, *kbit likò*, marque un temps où les mauvais esprits et les morts rôdent dehors, il faut rester chez soi. Lorsque c'est *dsal*, la pleine lune qui est très blanche, c'est le moment de planter les bananes, les légumes blancs comme le *dalok bilà*, le *kasilà keyu*, et le bambou *afus*; c'est aussi un temps où des personnes peuvent devenir folles (Rosita 2018). La lune *daktul* indique un temps où il ne faut pas planter, c'est le temps des menstruations des femmes (Rosita 2018). Lors de *ltu bulen*, ou *nawà*, la lune est haute et jaune. Durant cette période on ne peut planter que les fruits et légumes jaunes,

comme la courge (*tambasol*) et le maïs orange (*agul blaam*), autrement les autres types de plantes et les feuilles deviendraient jaunes et seraient de piètre qualité. Lorsque la lune est petite, *tukay kalyawan*, au troisième soir au crépuscule on peut planter le manioc, le *kasilà keyu*, le riz, le maïs et les légumes; les fruits deviendront gros.

Les couleurs des lunes forment des analogies avec les couleurs des bonnes plantes à semer ou à planter, mais également avec les mauvais esprits, le sang des femmes et le comportement des fous.

L'état de la terre (*tanà*) constitue d'autres signes qui informent les humains. *Magéng* est une terre sèche, *malgeng* désigne une terre sèche et fissurée, *bsék tanà* un terrain sec qui s'ouvre, *mayaw* est la terre brûlée, *magkeg tanà* est le sable mouvant, *malbà tanà* désigne l'érosion et *manlà* une terre glissante. Sans suffisamment d'eau de pluie, ces terres sont mauvaises pour l'agriculture. *Lbuh* désigne une terre avec des excréments de vers de terre, c'est une bonne terre à planter.

4.3 Le corps en rythme

L'espace est nommé et divisé en lieux habités par une multitude de non-humains. Pour les humains qui occupent et traversent leurs terres, cohabiter requiert de se conformer à leurs règles ou alors de subir leur courroux. Il s'agit de respecter l'habitat de chacun, d'annoncer sa présence, de réaliser des rituels *damsu*. Certains lieux sont à éviter, comme les maisons des serpents, et les repaires des *lagulit*, les mauvais esprits qui vivent dans les grottes, les roches, les falaises et les chutes d'eau. Afin de pas être piégé par ces esprits nuisibles, une multitude de gestes permettent aux humains de se protéger. Les animaux comme les petites bestioles, mais aussi le temps qu'il fait et la configuration spatiale des lieux, bref tout ce qui entoure les humains, regorge de sens et d'histoire pour ceux capables de les capter. Ces signes (*ilè*) sont également des marqueurs de l'espace, ou des empreintes spatiales, qui investissent les humains en leur imposant des rythmes de vie. Les humains marquent aussi l'espace pour communiquer avec les non-humains qui habitent les lieux. Ils construisent ainsi leur société, leurs maisons, leurs chemins, leurs champs en tenant compte des autres possesseurs et occupants de ces milieux. Par leurs actions, les humains marquent les lieux de leurs empreintes, en marchant, en coupant des arbres, en plantant, en habitant, en commettant un meurtre, etc. Il se produit là un véritable échange de sens, de messages,

entre les lieux – et ceux qui les habitent – et les humains. Plusieurs chercheurs en sciences sociales ont essayé de nommer cette entité avec laquelle les humains interagissent dans l'espace comme *genius loci*, ou esprit du lieu (voir Viel 2008; Berque 2014). Cette notion cherche à rendre compte des ressentis et des interactions échangées entre humains et non-humains dans des lieux où chacun agit sur l'autre. Chez les Blaan, un lieu possède en fait une multitude d'*esprits du lieu* que sont les *fun* possesseurs, mais également les autres non-humains (petites bestioles, plantes, arbres, serpents, oiseaux, etc.) qui interagissent avec les humains. Signes et présages sont omniprésents, ils donnent un rythme à suivre au corps qui sert alors de réceptacle et d'émetteur pour les faire résonner dans l'espace. Pour être informé, il faut savoir écouter les sons de ces bestioles, le bruissement de leurs pas dans l'herbe, déceler leur présence dans la densité de la végétation. Des anthropologues ont nommé cet ensemble de sons « paysage sonore » (*soundscape*)⁵⁴. Dans le post-scriptum de sa thèse, S. Feld (1982 : 264-265) défend l'idée que les chants d'oiseaux, mais également les sons des insectes, les sons de la montagne, des arbres, etc., sont les « voix de la forêt », des reflets de ce que les humains ne peuvent pas voir, comme les ancêtres et les esprits. N. Revel fait part de sa propre expérience chez les Palawan des Philippines où elle a pu elle aussi ressentir ces sons comme des rythmes qui structurent la vie quotidienne :

J'ai très vite capté les chants des oiseaux et des insectes, car j'étais attentive à la musique des mots et à la petite musique des choses qui nous enveloppait. Je n'ai pas tardé à prendre conscience de toute la densité de la matière sonore du monde, ses *ostinati*, ses hauteurs, ses mélodies, cette scansion rythmique de l'Espace-Temps, le jour, la nuit, en saison sèche, en saison des pluies. Cette pulsation qui donne aux montagnards tant de repères, cette vie particulière qui émane des paysages sonores (*soundscape*) est si prégnante qu'elle suscite en l'Homme non seulement des perceptions – on ne peut soustraire l'oreille – mais encore des imitations par la voix, la parole, la musique (Revel 1992 : 15-16).

⁵⁴ Cette notion, utilisée d'abord en 1969 par l'écologiste et compositeur Raymond Murray Schafer, fut popularisée par les travaux de Arjun Appadurai (1996) sur les « scape », les paysages sociaux. Ce concept met strictement l'emphase sur l'aspect sonore de l'expérience, à un tel point qu'il tend à effacer les autres sens. L'expérience d'un lieu est un enchevêtrement de sens que le corps reçoit et ressent, il est difficile d'isoler un seul sens à la fois. Sur ce débat, voir T. Ingold (2007; 2011b), et D. Howes (2011).

Chez les Blaans, l'écoute par les sens va au-delà de la seule mobilisation de l'ouïe – d'un paysage sonore –, puisque tous les autres sens sont utilisés. Les humains prêtent une attention particulière à des règles, à un ordre, à des rythmes qui donnent le bon tempo de la vie, annonçant aussi les dangers. Les odeurs avertissent les humains de la présence des mauvais esprits. La texture du sol, la couleur de la lune, l'odeur du vent signalent le temps et les moments propices à l'agriculture. Les pieds ressentent l'état de la terre, sachant s'y adapter lors de la marche pour ne pas trébucher ou glisser. L'orientation dans l'espace est dictée par des signes, des marqueurs de l'espace laissés aussi bien par les humains (empreintes de pas, panneaux, marques à la machette) que par les non-humains (oiseaux, serpents, insectes) qui apparaissent ou se font entendre ou sentir. Ces signes, que les Blaans nomment *ilè*, définissent à bien des égards le rythme quotidien. D'ailleurs l'observation est bien souvent collective, car les messages laissés à l'intention des humains sont perceptibles par tous : le ciel, la lune, les étoiles, le vent, la terre, les odeurs, le son, tout s'observe, du moment que le corps est ouvert à recevoir ces nombreux sens échangés dans le milieu. Les oiseaux *lmugan* sont gardés dans les maisons afin que les chants de ce messager puissent être entendus par tous. Mais les humains rythment également ce qui les entoure par leurs activités quotidiennes, en marchant, en chassant, en faisant des rituels *damsu*. Ils créent des chemins dans les montagnes en suivant des rythmes qu'ils ressentent : éviter les dangers, suivre les bons signes, choisir des cheminements secrets et difficiles d'accès, ou faciles et visibles à tous⁵⁵. Marqueurs de l'espace et rythmes relient ensemble les relations entre les humains et les non-humains. La cosmogonie participe aussi à cette dynamique, octroyant des origines communes entre les humains et les oiseaux. L'espace et sa configuration est modelé par cette multitude d'humains et de non-humains en interrelation, qui par leurs choix et actions instaurent et transforment les lieux. La toponymie montre d'ailleurs que ces espaces évoluent constamment. Cette cosmologie dépasse l'échelle strictement humaine, rattachant ensemble la terre à des lieux, à des trajets, à des mythes et récits, à des esprits des lieux, à des montagnes et des rivières, à des animaux et des humains. Penser les milieux blaans, c'est penser des lieux qui incluent tous ces êtres à la fois.

⁵⁵ Sur la création des chemins et le rythme que marcher inspire pour cheminer et créer des poèmes, voir la thèse de T. Fontanari (2018) chez les Wari du Pakistan.

Pour mieux saisir cet enchevêtrement de relations entre les êtres, le prochain et dernier chapitre explore les manières de transférer des flux d'un corps à un autre, en alliant des esprits, ou en déplaçant ailleurs le mal et la maladie qu'ils nous envoient. Certains spécialistes sont dotés d'un sixième sens qui leur permet de naviguer entre les mondes des humains et des non-humains, voire de briser les limites et les règles de possession qui marquent normalement les frontières entre occupant et possesseur.

Chapitre 5. Transférer l'espace : transferts de corps, transferts d'habitat

Ce dernier chapitre suit le parcours d'une *mloos* possédant des esprits auxiliaires qui l'aident à soigner sa famille. J'examine la maladie comme un flux qui peut être transféré entre des corps. La maladie est causée par des *fun imò*, des possesseurs de poisons qui envoient des *busaw* occuper le corps de leurs victimes. Les esprits se transfèrent dans le corps des *mloos* et des malades. Et les humains se transfèrent également de lieu en lieu en occupant ces espaces. Seuls certains médiateurs savent faire les ponts entre les mondes au cours de rituels qui activent ces transferts.

Mon introduction au monde des esprits, à la guérison et à la maladie, s'est fait lors de deux expériences. La première fut avec Rosita, en 2018. Lors de l'atelier, Rosita nous a révélé qu'elle est une *mloos*, une personne – qu'on pourrait appeler chamane – qu'ont choisi les esprits et auxquels ils octroient des savoirs de guérison et un sens de la perception. Rosita nous a raconté ses propres pratiques, ainsi que la nature de ses liens avec ses esprits appelés *loos* qui l'assistent et « occupent » son corps. Les aînés comme les plus jeunes ont profité de l'occasion pour lui poser de nombreuses questions. Amie et Bakali, deux *mulung*, soit des personnes sachant guérir grâce à des connaissances acquises mais sans pour autant profiter d'une relation particulière avec des esprits, ont aussi partagé leurs savoirs. La deuxième expérience fut aussi inattendue, celle de servir ponctuellement d'assistant à un docteur qui s'est installé à Malbulen. Lors des séances de consultation, j'ai servi de traducteur et de médiateur entre le docteur et les patients *blaan* qui venaient essayer la médecine occidentale. J'ai ainsi pu constater que les explications de la maladie par le docteur se heurtaient à une cosmologie qui explique les choses bien différemment. Ces « blocages » m'ont permis de poser des questions et d'observer les explications *blaan* de la « maladie », et comment elle circule entre les corps et les esprits.

Il me faut souligner d'emblée que ce que nous appelons généralement dans la biomédecine « maladie », possède une définition différente chez les *Blaan*. On réfère à la maladie par le mot *tamduk*, ce qui signifie littéralement « ça fait mal ». Deux types de *tamduk* peuvent être distingués. Les *tamduk* considérées « légères » ou simples incluent la fièvre, la migraine, la diarrhée, la malaria, ou encore l'amœbose, par exemple. Ces *tamduk* possèdent des symptômes temporaires qui peuvent être soulagés et éliminés par des *bulung*, des

assemblages médicaux biologiques. D'autres types de *tamduk*, beaucoup plus « sévères » dans leurs symptômes (vomissements ou hémorragies violentes, etc.) sont causés par des *imò*, ces poisons destinés à tuer leurs victimes (voir chapitre 1). Ces *tamduk* sont causés par d'autres humains, difficiles à guérir, ils nécessitent plus que des *bulung*. Menaçant la victime d'une mort imminente, il faut l'intervention d'un *mloos* et de ses esprits auxiliaires.

5.1 Transférer les esprits : *Mloos*, *mulung* et *fikî*

En Blaan, *loos* est un terme générique pour désigner des types d'esprits qui choisissent de transmettre des connaissances à un individu et d'établir une relation intime avec lui en possédant son corps. Cet individu est appelé *mloos*; le préfixe *m* est utilisé dans la langue pour indiquer une action, pour donner à un mot la fonction de verbe; *mloos* c'est en quelque sorte celui qui active les esprits *loos*. À ma question « à quoi sert un *mloos* », Rosita répond : « aider les gens ».

Comme ce sont les esprits qui choisissent, un individu ne peut pas décider de lui-même de devenir un *mloos*, il ne peut qu'accepter ou refuser lorsque les esprits lui offrent cette relation particulière. Rosita nous a ainsi raconté comment elle est devenue une *mloos* en 2015, après avoir été sérieusement malade :

Il faut que tu sois d'abord très malade; à tel point qu'on pense qu'il n'y a plus rien à faire pour te sauver. Que tu restes 12 nuits sans manger, à vomir, à avoir la diarrhée. Lorsque tu n'as plus de *noos* [vent] dans le corps et que ta figure ressemble à celle d'un singe [...]. D'abord il y a des êtres qui sont nés en moi. J'étais surprise, ils étaient quatre, deux hommes et deux femmes. J'ai pris un caillou et je me suis frappée avec sur mon lit, en me disant que c'était un rêve. « Pourquoi fais-tu cela ? », dit mon mari, je lui réponds : « c'est le café », je ne lui ai pas dit [la vérité]. À la deuxième nuit ils [les *loos*] me disent : « maintenant on te suit, on va faire partie de toi, et toi tu aideras les autres ». « Comment faire? Je ne sais même pas comment guérir », leur dis-je. « On va te conseiller jusqu'à la fin, tant que tu ne te disputes pas avec les autres ». Les deux petites femmes m'ont dit : « d'abord tu vas devenir très malade, tu dois nettoyer tes fautes, jusqu'à l'agonie, jusqu'à ce que tu vomisses. Lorsque ce sera fait, tu seras nettoyée ». Je me dis : « je ne suis pas morte ». Ils me répondent : « non, tu n'es pas morte, nous sommes à l'intérieur de toi ». Je me suis

donc nettoyée. Une semaine passe, puis je leur ai dit : « je vais mourir, nourrissez-moi ». Ils m'ont répondu : « non, tu ne te nourriras pas ». Après dix jours, les gens de ma famille qui m'observaient s'inquiètent, ils disent que j'ai des dents énormes et que ma peau gonfle, que j'ai une mauvaise tête. Mon petit corps est devenu très gros, ça fait onze jours que je n'ai pas mangé; je me sens observée et suivie. Ils [les *loos*] me disent : « tu as une mauvaise tête, fais attention; ce soir ne va pas chez le docteur, suis-nous ». Je suis ensuite allée chez Minda [une *mloos* très connue et très puissante], elle me dit : « le temps est beau, plus tard tu parleras avec eux [tes *loos*; sous-entendant qu'ils ne feront qu'un avec Rosita] ». Et sa prédiction s'est accomplie. Au quatorzième soir, je n'ai toujours pas mangé, je les vois progressivement se rapprocher de moi.. puis c'est fini, je n'ai plus de douleur, je suis nettoyée. Ils me disent : « nous allons parler avec toi plus tard, on va t'aider ». J'ai de nombreuses petites-filles et petit-fils, [lorsqu'ils sont malades] ils ne vont jamais chez le docteur, c'est toujours moi qui m'en occupe. Lorsque je les masse, ils redeviennent fort, ils jouent. Ils me disent [ses *loos*] : « ne t'avise pas de faire une faute, de voler, ou tuer; si tu fautes, nous ne serons plus là en toi, nous serons *msud* [partis, transférés] (Rosita 2018 / n° 58).

Alors que Rosita est gravement malade, les esprits *loos*, deux paires d'hommes et de femmes que seule Rosita peut voir et entendre, naissent (*msut*) dans son corps et proposent de lui octroyer des savoirs de guérison. Les *loos* font alors partie d'elle, on dit qu'ils « s'assoient » (*mnè*), ou habitent dans son corps; ils l'occupent. Pour rappel, le mot « *mnè* » est utilisé pour dire qu'on habite / occupe un endroit. Ainsi l'expression « *mnè gunnèam ?* » signifie littéralement « où t'assois-tu ? », mais se traduit en fait par « où vis-tu ? ». Les *loos* de Rosita la conseillent et la guident dans la guérison, si bien que sa famille n'a plus besoin d'aller chez le docteur. Finalement, les *loos* mettent Rosita en garde : si elle faute, soit si elle vole ou tue, ils partiront de son corps, ils se « transféreront » (*msud*) ailleurs dans un autre corps. Rosita raconte qu'à sa naissance elle a reçu un signe sur le nombril, une marque indiquant qu'elle deviendrait une *mloos*. Pratiquante depuis quatre ans, Rosita peut communiquer avec ses *loos* par le rêve, de jour comme de nuit lorsqu'ils décident de lui parler, précise-elle. Les *loos* de Rosita l'aident à guérir et à prendre soin de sa famille, ils la conseillent sur les *bulung* à utiliser, les recettes de guérison produites à

partir des plantes, des écorces d'arbres, des champignons, des animaux et des insectes. Grâce à ses pouvoirs comme *mloos*, Rosita possède également un sens de la perception des signes et des événements passés; elle peut voir ce que d'autres ne voient pas. Lorsqu'elle éprouve de l'insomnie, qu'elle est fatiguée ou si elle ressent un souffle (*mnguhul*) dans son dos, ce sont des signes qu'il y a un problème dans sa famille. Elle peut également lire l'avenir sur les mains, et peut reconnaître les mauvais esprits qui causent le trouble et la maladie. Habitant dans la montagne Sfuten près de Malbag, elle est une des rares *mloos* du village. Ce sont surtout des femmes qui occupent ce rôle, mais les hommes peuvent également être *mloos*. D'ailleurs, les prêtres comme le père Samson sont considérés par les Blaan comme des *mloos*, car ils possèdent des relations intimes avec des esprits qui leur octroient des pouvoirs. Dans d'autres sociétés il n'est pas rare que les prêtres et missionnaires soient associés au chamanisme et considérés comme étant eux-mêmes des chamanes, comme l'a étudié F. Laugrand (2002) sur la réception du christianisme chez les Inuit.

Les *mloos* soignent les gens, mais les *mulung* (ceux qui savent comment guérir sans pour autant avoir de relation avec des esprits) peuvent également soigner les malades, du moment qu'ils connaissent la recette du *bulung* approprié :

Celui qui sait faire peut soigner. Comme moi par exemple, si je sais faire le *flasà* [rituel de guérison], même si je suis un enfant, je peux soigner [*mulung*]. Regarde cette aînée [pointant Amie] par exemple, si elle sait faire le *flasà*, elle peut soigner. Mais si je ne sais pas faire ou si j'oublie quelque chose de la recette ça ne marchera pas (Edwin 2018 / n° 59).

Bulung et imò

Ces expertises de guérisseurs ne sont jamais affichées au grand jour, car celui qui sait guérir par les plantes sait également empoisonner par les plantes. Les *mloos* et les *mulung* guérissent surtout les membres de leur famille, et les savoirs restent donc à l'intérieur de ce cercle. Seuls certains *mloos* très connus, comme Walu Butang ou Minda – que Rosita a consulté alors qu'elle était malade –, ont une telle renommée que tous reconnaissent et craignent ces personnes. Minda fait peur car elle possède le pouvoir de connaître le responsable d'une maladie causée par un être humain. La maladie (*tamduk*) provoquée par

un *imò* est matérialisée par un *busaw* qui affecte sa victime en pénétrant – en occupant illégitimement – leur corps. Seuls des experts de la forêt peuvent fabriquer de telles recettes. Le secret de ces poisons et des effets qu'ils procurent assure l'anonymat du fabricant qu'on appelle *fun imò* (possesseur d'*imò*). Certaines recettes d'*imò* sont plus largement connues, et un commerce (toujours secret) est possible. Si les *imò* tactiles peuvent être guéris par des *sumpà* ou des *bulung*, les *imò* oraux sont généralement fatals. Dans les *saglà kurà*, les combats de chevaux qui octroient aux gagnants prestige et pouvoir politique, un véritable combat secret se déroule entre les possesseurs de chevaux via le *imò* qu'ils administrent à leur cheval. Le danger est tel qu'ils cachent leur étalon avant le combat, et ne pénètrent jamais dans l'arène, de peur d'être « touché » par le *imò* de leur adversaire (Laugrand 2018).

Être un *mloos* ou un *mulung* permet donc de connaître les recettes pour soigner, mais également pour tuer. Si Rosita doit aider sa famille et suivre une conduite impeccable pour conserver ses pouvoirs, certains *mloos* ont reçus leurs pouvoirs des *busaw*, qui les poussent à tuer leurs congénères. Comme dans la sorcellerie du Bocage français étudié par J. Favret-Saada (1977), on ne peut jamais dire au grand jour qu'on est *mloos* ou *mulung*, ou on risquerait d'être accusé d'être un *fun imò* et tenu responsable d'une attaque ou d'une maladie suspecte sur une personne. Certains individus ne se gênent toutefois pas pour « crier sur tous les toits » qu'ils ont des pouvoirs, on dit d'eux que ce sont des *fikî* (*fake*), des charlatans. Ainsi si le *mloos* ne demande rien pour ses soins, le *fikî* demande de l'argent. Si le *mloos* ne parle pas de ses pouvoirs, le *fikî* se vante et raconte ses pouvoirs à quiconque veut l'entendre. J'ai pu rencontrer un *fikî* alors que je marchais avec le docteur. Marchant dans le même sens que nous, il nous aborde et semble très intéressé par le docteur auquel il pose toutes sortes de questions. Il nous révèle aussitôt qu'il est lui-même un *mloos*, et qu'il connaît une recette pour soigner le cancer du sein, faisant référence au fait que le docteur avait retiré un cancer du sein à une aînée quelques semaines auparavant. Lory me raconta par la suite que cet homme a déjà été contacté par une famille de son village pour soigner une femme qui avait une plaie ouverte sur la poitrine. Le prétendu *mloos* a placé une poule morte sur la blessure, prédisant que le lendemain elle serait guérite. Le lendemain la femme était morte.

Lors de l'atelier 2018, Rosita, Amie et Bakali nous ont raconté comme ils procèdent pour guérir. D'abord, lorsqu'un malade se présente, Rosita mélange des herbes dans un bol afin de savoir si le problème provient d'un *busaw*. Elle mélange des herbes *satbak* à des feuilles de *nabul*, de *kafi* et de *damay*. Puis elle regarde la couleur du mélange : si c'est noir, c'est un *busaw*, si c'est rouge c'est un *gamaw*, et si c'est blanc c'est qu'il n'y a aucun mauvais esprit en cause. Puis elle donne le *bulung*, la recette médicinale appropriée. Il faut attendre deux ou trois jours, puis si l'état du patient ne s'améliore pas il faut passer à la deuxième étape : le rituel *flasà*. Ce rituel consiste à mélanger dans un chaudron : un crabe, des feuilles de *lkék*, du riz et un œuf de poule. La malade est marqué sur le visage et les bras avec de la cendre et il doit attendre trois à quatre jours. Si l'état du patient ne s'améliore toujours pas, il faut passer au rituel ultime, le *datah enuk* ou *datah sdè*, la spécialité de Bakali, un *mulung*. À partir de l'observation d'un rituel *datah sdè* à Bolo-Bolo en 2016, ainsi que des explications de Bakali et d'autres aînés, je décris ici en détail ce rituel important qui informe sur les façons de ruser les esprits et la maladie en les transférant d'un corps à un autre, d'une maison à une autre.

5.2 Transférer la maladie : le rituel du *datah sdè*

Préparation du rituel

L'expression *datah sdè* est formé des mots *mdatah* (haut, puissant) et *sdè* (cochon); c'est le recours ultime de guérison, utilisé pour guérir les *tamduk* que la médecine des plantes ne guérit pas, celle causée par les poisons *imò*. Ce rituel peut être fait avec deux poules, on l'appelle alors *datah enuk* mais on considère que c'est l'équivalent d'un *datah sdè*⁵⁶ :

Pour ce genre de rituel, il te faut utiliser un cochon, petit ou gros, cela ne fait pas de différence. On ne peut pas utiliser un chien ou un cheval en remplacement. Pour le *datah enuk*, on peut utiliser n'importe quelle sorte de poule. Si tu veux faire le *datah sdè* mais qu'il n'y a pas de cochon disponible, tu peux le remplacer par deux poules, un coq et sa compagne. Ce sera considéré comme le rituel du *datah sdè* (Tony 2015 / n° 60).

⁵⁶ Les Ibaloy de la cordillère utilisent les cochons dans tous leurs rituels, mais ils peuvent aussi être substitués à des poules; l'important, m'ont-ils dit, c'est qu'il y ait un total de quatre pattes.

Après qu'un *mloos* ou un *mulung* 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 une autre maison, celle d'un membre de sa famille, où il dormira jusqu'à ce que le rituel soit terminé et qu'il soit guérit.

Le guérisseur en charge du rituel peut être assisté de plusieurs personnes (hommes et femmes) qui connaissent le déroulement du *datah sdè*. Il doit organiser et construire l'infrastructure indispensable avant le rituel. Deux jours sont nécessaires pour la préparation. Le guérisseur construit un *lewig* (abri pour se reposer dans les champs), une véritable maison miniature.



Illustration 61. *Lewig*, maison miniature. Bolo-Bolo, juillet 2016.

À l'occasion du *datah sdè*, cet abri est érigé avec 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 de feuilles de *kalon* (herbe de cogon) ou de *lfò* (cocotier) y est posé. Quatre plateformes y sont ajoutées, du haut vers le bas : une première contenant huit *lubad* (riz cuit dans du bambou) et de la noix de bétel, une deuxième contenant un panier pour tamiser le riz, une troisième contenant des feuilles de *lfò* ou de *nenge* (plante), et une quatrième contenant un sac de riz sur lequel s'assieds le malade. Des *talgeyu* (type de liane pour attacher le toit au mur), une machette, une lance et un instrument de musique *flintang* sont suspendus. Une poule est attachée en-dessous de l'abri, tandis qu'un cochon est attaché dans un enclos (*klukub*) aussi miniaturisé.



Illustration 62. *Klukub*, l'enclot miniature du cochon. Bolo-Bolo, juillet 2016.

Un feu est allumé et placé à côté d'un instrument de musique *edel*. La famille participe aussi activement dans les préparations, elle doit acheter un cochon et du riz pour le rituel. Le guérisseur est celui qui amène la poule, il recevra un dédommagement après le rituel.

Danser, crier : attirer les mauvais esprits

Lorsque tous les préparatifs sont prêts, le rituel du *datah sdè* peut commencer. Sous la musique cliquetante des instruments en bois *flintang* et *edel*, une assistante danse autour de l'abri dans lequel est assis le malade. Elle tient une poule d'une main, un panier, des feuilles de cocotier et de la noix de bétel de l'autre. Elle implore le *busaw* qui est entré dans le corps du souffrant de partir, faisant des gestes avec la poule et ses objets pour l'inciter à sortir. Un homme de la famille attrape le cochon par les oreilles et suit la guérisseuse, levant à intervalles régulières le cochon par les oreilles et le faisant crier. Le but de la manœuvre est d'attirer l'attention du *busaw* sur le cochon, afin qu'il l'attaque et quitte ainsi le corps du malade.

L'homme complète quatre tours et repose le cochon dans son enclos miniature, puis il reprend à nouveau la danse, en tournant quatre autres fois. Le rythme de la musique et de la danse accélère au fur et à mesure que les tours s'enchaînent.

Danser et combattre : piéger et transférer la maladie

Une fois huit tours complétés, deux hommes tenant un drap se positionnent entre la maison miniature et le guérisseur en charge du rituel qui se tient en position de combat, une lance

à la main. Sa lance incarne 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 porte le cochon : ils se confrontent. La couverture met la distance. S'ensuit une danse théâtrale qui met en scène un combat entre les deux partis qui avancent et reculent successivement face à l'autre, envoyant leurs divers objets et les animaux qu'ils tiennent, de haut en bas.



Illustration 63 et 64. La confrontation lors du rituel du *datah sdè*. Bolo-Bolo, juillet 2016.

Celui qui porte la lance fait peur aux humains, menaçant de rendre malade quiconque sera 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 le chemin du *busaw* en utilisant la poule et le panier comme arme et bouclier. L'homme qui porte le cochon se tient derrière la femme, bougeant de gauche à droite, il cherche à attirer le *busaw* vers lui en lui présentant une autre victime : le cochon. Ce dernier est remué de haut en bas, il doit crier fort pour appâter sur lui le *busaw*. Les membres de la famille peuvent se joindre à la danse, du côté du malade, ils crient et bougent afin de faire peur au *busaw*, et lui montrer qu'ils sont nombreux à le défendre et qu'il est aussi fort et énergique que les danseurs. Si le cochon ou les humains ne remuaient pas et ne criaient pas autant, cela voudrait dire que le patient n'a plus d'énergie, et qu'il est donc une proie facile pour le *busaw* :

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 effectif (Rosita 2018 / n° 61).

L'homme en charge du cochon repasse autour de l'abri et du patient, et revient sur la scène du combat, un total de quatre fois.

Si le cri du cochon détermine le sort du malade, c'est que le cochon est présenté comme un appât pour le *busaw*. En criant sa douleur, le cochon montre sa propre vulnérabilité. Les humains cherchent ainsi à attirer le *busaw* en-dehors du corps du malade afin qu'il attaque et possède le cochon, soit que la maladie soit transférée de l'humain au cochon.

Lire les entrailles, éliminer la maladie

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



Illustration 65. Victoire : le cochon est touché et la maladie est transférée. Bolo-Bolo, juillet 2016.

Le cochon est soulevé triomphalement et est amené 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 et en versant son sang dans un seau. Une partie du sang est jeté sur des feuilles, le reste est conservé dans le seau pour être mélangé à la viande. Un homme marque le front du patient 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 marqués du sang. La poule est égorgée et son sang est ajouté dans le sceau.

Les poils du cochon sont enlevés, puis son corps est ouvert par le guérisseur qui cherche à y localiser la maladie, 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 (Bakali 2018 / n° 62).

Une fois l'organe atteint identifié, le guérisseur retire la partie affectée du corps, il la jettera en direction du soleil couchant le lendemain, 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 duh 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 2018). L'effet est analogique puisqu'identifier et retirer le mal du cochon affecte également le malade.

Partager la viande pour s'immuniser collectivement

La viande du cochon est ensuite séparée en huit morceaux, quatre de ces morceaux sont cuits sur le feu avec une partie du sang et sont mangés par tous les participants du rituel. Le reste des morceaux de viande et de sang sont ramenés par le patient et sa famille dans leur maison. Les huit *lubad* (riz cuit dans du bambou) sont pareillement divisés aux participants, à l'exception des enfants qui ont l'interdiction d'en manger. Tous les participants doivent manger de la viande du cochon afin de s'immuniser contre la maladie. Quiconque refuserait de participer au festin se verrait en danger de tomber prochainement malade. En dernier lieu, le guérisseur fait sentir puis boire au malade le *sanlalò* une herbe médicinale. La famille doit payer au guérisseur cinq items (gongs, chevaux, cochons, objets précieux, etc.), parfois dix, ce qui est très dispendieux et équivaut au prix d'une *kafli* pour marier une femme.

Analyse

L'abri *lewig* est le centre de l'action, là où sont stockés les objets du rituel et où s'assoit le malade, et autour duquel le rituel se déroule. Il représente une maison miniature et institue des échelles spatiotemporelles différentes. Ainsi, préalablement au rituel le malade change de maison, il habite dans celle de sa famille pendant trois jours. 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 de *kalon* ou de *lfò*, 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, le lieu des petits animaux domestiques. Un enclos miniature situé à côté contient un cochon, c'est le lieu des gros animaux domestiques. Les éléments principaux d'une vraie maison sont réunis pour faire croire à cette fausse maison (voir chapitre 1).

Pour entraîner le *busaw* hors du corps du malade, il faut l'attirer dans l'espace de l'habitat humain. Mais il faut également protéger la récurrence. Ainsi, une fois le rituel terminé, la vaisselle utilisée pour manger 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. Si quelqu'un ne respecte pas cette règle, il 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 départ ou au décès du malade, l'ignition de la maison étant une pratique courante si une personne meurt à l'intérieur. Une partie du sang et de la viande du cochon est jeté vers le soleil couchant, la direction qui mène aux lieux des morts et des mauvais esprits; c'est aussi la direction inverse à celle où le *mloos* a jeté l'organe affecté et les six piliers de la maison. Toutes ces stratégies ont pour objectif de tromper le *busaw* afin qu'il perde la trace du malade ou qu'il croit à sa mort. Le patient doit pour sa part rester dans la maison de sa famille pendant trois jours suivant le rituel, autrement il risquerait de retomber malade en étant retrouvé par le *busaw* qui pourrait retourner le chercher à son ancienne maison.

À cette canalisation spatiale doit maintenant s'ajouter celle plus temporelle du sonore. Lors du rituel, la musique encadre autant qu'elle crée un espace-temps spécifique, celui d'un rituel qui produit une danse et un combat. L'accélération du rythme accompagne la danse

du combat, augmentant la tension et guidant la danse jusqu'au moment décisif où le cochon est touché par la lance, marquant le transfert du *busaw* à un autre corps. Le cochon qui possède lui aussi sa propre maison-enclos miniature est utilisé comme un appât. Le cochon est promené autour du patient assis dans le *lewig* afin d'attirer le *busaw* à l'extérieur du malade et de sa maison, vers le cochon et son enclos-maison dans lequel est replacé successivement le cochon. 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 est une frontière spatiotemporelle : si elle est traversée, elle marque un transfert spatial 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* agit en tant que médiateur qui permet ce transfert entre les corps et les mondes des humains et des esprits. La maladie circule, elle se transfère entre les corps⁵⁷.

Le cri du cochon incarne plusieurs sens, son action diffère et plusieurs variantes existent. Rosita décrit 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 danse, danse et danse encore, tu l'oblige à te suivre dans la danse, afin qu'il pleure et qu'il crie (Rosita 2018 / n° 63).

Bakali donne sa propre 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

⁵⁷ Sur la circulation de la maladie, voir le magnifique texte de M. Therrien (1995) sur la maladie et le corps chez les Inuit.

ne revienne pas voir le malade]. Tu dois faire crier le cochon, encore et encore (Bakali 2018 / n° 64).

Si le cri du cochon possède plusieurs sens, il joue toujours un rôle ambivalent. D'une part le cochon 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, détournant l'attention du *busaw* vers lui. Par son cri, le cochon expose sa douleur et sa position de victime déjà affaiblie, invitant le *busaw* à l'attaquer à la place du malade. La fonction sonore du cri du cochon est essentielle, en ce que le son permet aux humains de communiquer avec les non-humains. Le cochon est le seul corps qui peut être substitué à un corps humain. Aux Philippines, les Alangan de Mindoro et les Ibaloy de Benguet font aussi crier le cochon pour communiquer avec les divinités (Laugrand 2015) ou les morts (Laugrand et Laugrand sous presse). Ici et là, seul le cri du cochon permet aux humains de faire entendre leurs requêtes aux non-humains.

Les objets du rituel jouent aussi un rôle symbolique important. Une fois le cochon mis à mort, son sang est immaculé sur la maison miniature et le malade, puis sur tous les participants qui mangeront aussi de ce sang mélangé à 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 la récurrence du *busaw*. La couleur du bois pour construire la maison miniature ne peut pas être rouge, car elle risque 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 ramenés 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.

Au final, 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 *imò / busaw*, et du désordre social qui s'ensuivrait : celui de la vengeance et de la vendetta (*sbanù*). La mort ou la maladie est toujours sujet à être associé à un empoisonnement. Comme ces attaques sont secrètes (on ne connaît pas l'agresseur), la famille affectée doit mener une enquête si elle veut se venger et tuer à son tour.

5.3 Transférer l'habitat

Une fois la maladie et le *busaw* transféré du corps d'un malade à celui d'un cochon, il faut s'assurer que le *busaw* ne puisse pas retrouver l'ancien corps humain qu'il avait possédé. Pour se faire on lui fait croire à un changement de maison afin qu'il perde la trace de l'humain. Plusieurs autres situations peuvent amener les Blaas à changer, transférer, brûler, ou quitter une maison.

Pour un mariage, la nouvelle épouse doit quitter sa maison et aller habiter dans celle de ses beaux-parents, en attendant que son mari construise sa propre maison si ce n'est pas déjà fait. Comme les *gustifun* sont souvent constitués d'une même famille, l'épouse doit dans ce cas changer de village et de montagne. Un enfant peut également changer de possesseur (et de maison) en étant éduqué par ses grands-parents ou ses oncles et tantes, comme c'est le cas des enfants de Lory.

Selon Anacleta (2015), si on voit un serpent *faga-faga* ou *lturu* dans une maison, c'est un augure de mort, il faut quitter la maison immédiatement et attendre trois jours avant de revenir.

Si une personne meurt à l'intérieure d'une maison, il est nécessaire de brûler l'habitation et de construire un nouveau foyer dans un nouvel endroit. Autrement, la maison risque d'être possédée par le défunt. Angeline, une pensionnaire de la mission, a raconté que le dortoir scolaire construit par le père Samson est animé la nuit par deux *Imagol*, des âmes de défunts restés sur terre; un qui vit dans le dortoir des filles et occupe la moitié de leur chambre, l'autre dans le couloir. En effet, deux personnes sont mortes à cet endroit, mais le père Samson n'a jamais accepté de brûler le dortoir. Afin d'éviter ce scénario, les malades sont habituellement placés dans des maisons miniatures construites à cet effet, les *lewig*, comme celles construites à l'occasion du *datah sdè*, qu'on peut ainsi brûler si le malade venait à mourir. Anacleta raconte que son père et quatre autres personnes de sa famille sont mortes dans sa maison de Lagumit. Se cachant de leurs ennemis, ils n'ont pas détruit la maison. Le soir ils pouvaient entendre leur *Imagol* discuter ensemble dans les chambres (Anacleta 2015).

Rétablir l'ordre

L'inceste (*mugat*) est une faute très grave, il provoque le désordre et des catastrophes, comme le raconte Cliga :

Si quelqu'un se demande, « Pourquoi les glissements de terrain? Pourquoi les inondations? Y aurait-il eu un cas d'inceste? S'il y a des morts par noyade, par glissement de terrain, alors on pense qu'il doit y avoir un cas d'inceste, peut-être entre frère et sœur, ou entre le père et son enfant. Il y a plusieurs cas d'inceste possibles. [...] Que faire avec ces gens qui commettent l'inceste? Par exemple, un père qui abuse de sa fille. Comment résoudre cette situation? Les emprisonner ou les tuer? On va utiliser l'expérience du passé, celle que nous ont appris nos ancêtres, leurs façons de régler ce cas. Dans le cas où ils n'étaient pas tués [les incestueux], ils étaient forcés de se séparer. Le juge va demander ce qu'on va faire avec ces accusés, soit les laisser continuer ou pas. La réponse est simple, « on ne peut les laisser faire sinon ils vont continuer à faire ce mal ». Mais comment s'y prendre puisqu'ils ont commis ce crime? Il y a une façon de le faire. On les isole dans une maison. Un homme se rend à cette maison, apportant sa lance et sa machette pour s'en servir et détruire les murs et le toit de la maison où se trouvent les accusés. C'est une façon de résoudre ce cas (Cliga 2015 / n° 65).



Illustration 66. Maison abandonnée suite à un inceste. Alkilan, février 2018.

L'inceste provoque le désordre du monde. Pour rétablir l'ordre, il faut donc détruire la maison, ses murs et son toit. Cliga ajoute :

Une fois que le rituel est terminé, ils [le couple incestueux] sont libres, mais ils doivent payer la personne qui a fait ce rituel avec cinq items pas trop dispendieux, comme des plats, des verres, de petits chaudrons. S'ajoute à cela un autre rituel s'ils veulent continuer à vivre; on enlève à l'homme son pantalon, et à la femme sa jupe, et on jette le tout dans la rivière pour éloigner le crime à jamais. Une fois le crime réparé, ils peuvent vivre ensemble car ils ont été sauvés par le rituel, celui de laisser aller leurs vêtements dans la rivière. Ils peuvent se marier. On ne parle plus d'inceste; le vent et la pluie se calment, le soleil revient. Et le cas d'inceste est résolu, sans avoir tué aucun des deux qui étaient concernés. Ils sont libres à nouveau et la vie continue (Cliga 2015 / n° 66).

L'homme qui détruit cette maison est récompensé par le prix symbolique d'une *kafligu*, le prix pour marier une femme.

Plusieurs inversions sont à signaler. D'abord, le couple anormal (incestueux) est « annulé » par l'inversion d'une *kafligu* offerte (normalement pour marier une femme) à un individu qui détruit la maison des incestueux, comme s'il représentait le père qui reçoit le prix pour qu'on marie sa fille. La maison est aussi inversée dans sa construction – elle est détruite –, évènement qui marque un nouveau couple marié qui construit sa maison après le mariage. Le pantalon de l'homme et la jupe de la femme sont jetés dans la rivière, afin « d'éloigner le crime »; c'est donc un transfert de l'anormalité des humains – via leurs vêtements qui sont jetés dans la rivière – vers une autre direction, celle du courant de l'eau qui s'éloigne. Le mal est transféré, mais le couple incestueux ne peut pas revenir à l'état initial, étant « libres », ils peuvent soit se séparer, soit continuer ensemble et former un couple normal. S'ils restent ensemble ils devront payer une nouvelle *kafligu* et construire une nouvelle maison. Lory raconte une autre façon de procéder pour un cas d'inceste qui rassemble des éléments semblables :

Voici notre façon de régler ce cas d'inceste : en fait ils [le couple incestueux] mériteraient la mort, mais nous avons une façon de les sauver. D'abord, les deux coupables qui sont parents sont enfermés dans une maison. Puis on utilise une lance et une machette. Pendant qu'ils sont à l'intérieur, quelqu'un frappe les murs de la maison avec la lance et la machette aussi longtemps qu'ils ne se mettent pas à crier

de pleine force à l'intérieur de la maison. Et cela continue aussi longtemps que de l'intérieur ils les supplient d'arrêter en disant : « C'est assez ». Quand tout cela est terminé, on récompense celui qui a frappé les murs en lui faisant cadeau de cinq objets, comme par exemple un chaudron (Lory 2015 / n° 67).

Loy ajoute que seul une personne ayant déjà commis l'inceste peut remplir le rôle de « destructeur » de maison :

Une seule personne est impliquée pour détruire les murs et le toit de la maison. Celui qui fait ce travail a déjà lui-même été un accusé de ce crime et fut sauvé par ce rituel. Personne d'autre ne peut le faire. Dans le cas d'inceste entre un père et sa fille, ils ne peuvent pas cohabiter. C'est aussi le cas entre frère et sœur. Dans ces cas, la solution est de les obliger à s'éloigner l'un de l'autre. Et souvent l'un d'eux va vivre avec de la parenté loin de lui (Lory 2015 / n° 68).

Seul des individus ayant déjà transgressé les règles et causé le désordre peuvent rétablir l'ordre causé par l'inceste. Ils incarnent des sortes de *trickster* humains transgresseurs de tabous (voir Makarius 1974). Ces médiateurs anormaux (séparés en partie de la société) sont ainsi les seuls capables de reconnecter ensemble les mondes de l'ordre et du désordre. Les *mloos*, dont le corps est occupé par des esprits, agissent de façon analogue en transférant la maladie (le *busaw*) d'un corps humain à celui d'un cochon.

Conclusion

À Mindanao, les Blaan koronadal de la région de Malbulen (renommé barangay de Little Baguio par les étrangers) possèdent un territoire et des droits ancestraux reconnus depuis 2009, et revendiquent le statut de *lumad* (autochtone). La carte toponymique participative sur toile réalisé à l'occasion de ce mémoire constitue un outil historique qui supporte et documente la présence des Blaan sur cet espace de quelques 21 000 hectares.

Pourtant, cette conception spatiale législative demeure bien étrangère à celle que peuvent en avoir les Blaan. Ces derniers sont arrivés dans la région au cours du 20^e siècle, probablement dans les quatre-vingts dernières années. Seuls ou en petits groupes, ils fuyaient les représailles dû à des crimes que leurs ancêtres ont commis dans leur région d'origine, probablement dans les plaines à l'Ouest. Les montagnes qui forment aujourd'hui le barangay de Little Baguio étaient alors recouvertes de forêt dense, accueillant un gibier foisonnant. Le milieu était parfait pour se cacher, et les Blaan ont choisi les endroits les plus difficiles d'accès, en haut des montagnes. Ils ne formaient ni villages, ni communautés, seulement des groupements de familles où chaque cellule familiale (parents et enfants) s'installaient sur une montagne pour y cultiver un jardin. Tous se retrouvaient un jour par semaine dans les vallées, le long des rivières qui constituaient alors les chemins pour voyager. À ces endroits, chacun se construisait une *fadyan*, une petite cabane pour dormir. Ces rencontres servaient à faire du troc (*sbayad*), mais surtout à créer des alliances (et des affins) par l'échange d'objets, par le mariage et la discussion.

Les Blaan ont pris peu à peu possession de ces montagnes. La mission catholique du père Pierre Samson dans laquelle j'ai été introduit aux Blaan s'est installée il y a plus de quarante ans. D'autres confessions religieuses sont également présentes, de même que le gouvernement philippin et les Bisaya des plaines qui ont amené progressivement des écoles et institué la structure du barangay et de ses électeurs représentant l'autorité nationale au niveau local. Le père d'Anacleto San a su profiter de sa position et de son statut de *bong to*, un titre respecté et prestigieux à qui il incombe de redistribuer et d'agir en tant que leader et diplomate, pour créer des alliances avec les politiciens locaux qui se sont installés les premiers, la famille Bautista. La famille San remporte encore aujourd'hui systématiquement les élections aux barangay. Les montagnes de la région sont

actuellement en transformation, la forêt est coupée par les humains qui cultivent de plus en plus la terre et habitent maintenant des villages (appelés *sitio* ou *gustifun*; là où les possesseurs se rencontrent) près des rivières, là où ils construisaient jadis leurs *fadyan*. Le gibier est en contrepartie beaucoup moins foisonnant et les chasseurs se font donc de plus en plus rares. De nombreux Blaan vivent encore dans les montagnes en groupes familiaux, ils s'intègrent moins bien dans le système du barangay, délaissant les services et les postes d'autorité qu'il offre.

Mais cette transformation de l'habitat et du mode de vie des Blaan n'a rien de très étonnant. Elle correspond quelque part à leurs manières de pratiquer et d'habiter le monde comme des nomades. Se déplaçant constamment, les Blaan sont des occupants qui prennent temporairement possession des lieux. Habiter ou occuper un lieu se dit dans la langue s'asseoir (*mnè*), une action temporaire et transitoire qui précède le mouvement, celui de se lever et d'aller s'asseoir ailleurs. Un *banwe* désigne un lieu qui désigne un endroit nommé où vit un type d'esprit *fun* possesseur de cet espace, ou une région qui englobe une multitude de lieux. Les Blaan ont pris possession des montagnes, ils ont nommé chaque lieu (*banwe*), chaque montagne, rivière, grotte, falaise, cavité, chute d'eau, plaine, lac. Ces noms sont chargés d'histoire puisqu'ils expliquent la configuration de l'espace, la présence des animaux et des insectes, celle d'une multitude d'esprits. Ils relient les échelles spatiotemporelles des êtres mythiques qui ont créé le monde, à celles beaucoup plus récentes des défunts qui ont jadis marqué les lieux par une série de gestes et d'actions. La toponymie change lorsque les lieux sont transformés par des évènements (création d'une route, catastrophe, construction humaine, terrain possédé par un *bong to*, etc.).

Mais ces « prises de possession » ne signifient pas pour autant que les humains possèdent véritablement les lieux qu'ils nomment, n'étant pas les seuls êtres qui marquent de leurs agissements ces espaces. En fait, il existe plusieurs types d'esprits qui possèdent tous les lieux. Le terme générique utilisé pour les désigner est celui de *fun banwe* (possesseur de lieu) ou *fun tanà* (possesseur de terrain). On réfère spécifiquement à ces esprits possesseurs par l'entité topographique (le type de lieu) qu'ils possèdent : *fun bulul* (possesseur de la montagne), *fun élé* (possesseur de la rivière), *fun keyu* (possesseur de l'arbre), mais aussi *fun fali* (possesseur du riz), etc. Ces esprits, que les humains peuvent dans certaines

instances ou conditions voir, entendre, toucher, sentir, ressentir, possèdent également toutes les ressources des lieux : les plantes, les arbres, la terre, les roches, etc., ainsi que tous les animaux et les petites bestioles qui y vivent. Ces possesseurs, bons (*fye*) ou mauvais (*sè*), sont les entités maîtres des êtres vivants, ils sont pluriels et non singuliers; on peut ainsi rencontrer une infinité de *fun bulul* (possesseurs des montagnes) par exemple. Ces esprits *fun* sont inséparables des lieux qu'ils habitent, ils ne peuvent perdre leur statut de possesseur, à l'inverse des humains qui eux peuvent à tout moment perdre ce titre s'ils venaient à manquer de marquer suffisamment l'espace par l'agriculture ou s'ils venaient à contrarier le *fun* possesseur. Par cet inextricable lien – et aussi parce que les *fun* sont anthropomorphisés et pensés en analogie aux humains auxquels ils ressemblent –, les lieux constituent en quelque sorte le corps des esprits *fun*. Les humains peuvent avoir une incidence sur ces *fun* qui possèdent les lieux, un lien, une interaction sur lesquels ils *mnè*, « s'assoient », « habitent »; ils possèdent une maison à cet endroit, et en occupent temporairement l'espace. Les humains pratiquent ainsi plus un statut d'occupant des lieux que de possesseur.

Avant de construire une maison, de parcourir les montagnes, d'aller chasser, de traverser une rivière, de couper un arbre, etc., les humains doivent réaliser des rituels *damsu* à l'intention des *fun*, une manière de montrer son respect aux possesseurs en se conformant à leurs règles (*balaud*) – les codes sociospatiaux qui dictent le comportement à avoir et la façon d'être sensible à leurs gestes –. Pour les humains, c'est aussi une façon de les amadouer – de les ruser – pour obtenir d'eux que ce l'on veut à un moindre coût, une pratique analogue au *sbayad*, le troc, dont l'art réside dans la capacité à pouvoir échanger un objet contre un autre d'une meilleure valeur. En appréhendant l'espace comme un milieu où coexiste une multitude d'êtres humains et non-humains en interaction, on ne peut penser la société humaine sans les relations écuménales (Berque 2000) qu'elle entretient avec les oiseaux, les lieux-*fun*, les montagnes, etc. Et inversement ces non-humains ne se pensent qu'en relation avec les humains. La notion d'esprit du lieu (Viel 2008; Berque 2014a) permet de mieux comprendre la conception Blaan de leurs lieux qui, s'ils sont nommés par les humains, sont possédés par les esprits *fun* avec lesquels ils interagissent quotidiennement. Entre eux, les humains prennent possession de terrains (*tanà*) où ils cultivent et s'établissent temporairement, par cellules familiales. Les femmes sont

échangées, elles partent vivre sur les terres de leurs beaux-parents, dans l'attente que leur mari puisse construire une maison. Les disputes, pour la terre, pour les femmes, pour les ressources et pour la vengeance que le vol ou le meurtre entraîne, font que les Blaan peuvent déménager et déplacer leur maison (*makat*, *mket*, soit « soulever ») et fuir à n'importe quel moment pour éviter d'être tué – comme lors de leur arrivée première dans la région. Ces attaques peuvent également provenir des *fun imò*, les possesseurs et fabricants de poisons, envoyés sous la forme de maladies (*tamduk*) anonymes et matérialisées par un *busaw* qui s'insère sans y être invité dans le corps humain de sa victime. Visiter des amis, faire des dons d'objets, du troc, marier d'autres familles permet de créer des alliances entre les familles et d'améliorer ses relations. Le rituel du *sadyandi* permet de fabriquer la paix en partageant le sang de deux familles, en transformant ses ennemis en frères. Lorsque la guerre est inévitable, la fuite et le déplacement vers d'autres lieux est toujours possible.

Les chemins ne possèdent pas de noms, mais ils permettent de cheminer entre les lieux par des chemins communs petits et grands, ou par des sentiers plus discrets, voire secrets. La marche incarne par excellence le double marquage des corps des humains et des *fun* qui incarnent les lieux. En marchant, les humains utilisent leur corps comme un réceptacle de sens qui capte les bruits, les odeurs, les ressentis, les rythmes que leur donnent les chants d'oiseaux, la vue d'un serpent indiquant un danger, l'arrivée de la pluie ou d'un ouragan, le vent, les étoiles, etc. Chaque mouvement donne sens. En tant qu'espace d'interaction, le lieu constitue le corps des *fun* avec lequel les humains doivent interagir pour poser tout geste sur l'espace. Mais chez les Blaan cet esprit du lieu est multiple, car dans un même lieu nommé peuvent se situer plus d'un *fun*, celui de la montagne, celui de la rivière, l'autre de l'arbre ou de la grotte, etc. Tous ces êtres interagissent avec les humains, et ces derniers ne sauraient les ignorer. Les animaux sont les possessions des *fun*, ils donnent des signes et des rythmes à suivre aux humains qui ne sauraient interagir avec eux avec banalité. Les humains respectent leurs lieux de vie et leurs règles, ils offrent des *damsu* aux *fun* possesseurs pour chasser, pêcher, et obtenir une ressource sur leur lieu, et évitent les espaces des mauvais esprits et des serpents.

Il existe des humains aux capacités exceptionnelles acquises par des *loos*, des esprits qui *mnè* (s'assoient) dans le corps humain. Ces esprits, qui peuvent être des *fun* ou des *lagulit*, des mauvais esprits, choisissent la personne et lui octroient des pouvoirs, un sens de la perception des choses et des événements, ainsi que des connaissances sur la guérison (*bulung*) et les poisons (*imò*). Ces personnes sont appelées des *mloos*, ceux qui activent les esprits *loos*; ce sont des genres de chamanes. Les *loos* imposent à ces humains leurs règles, et toute dérogation entraîne leur *msud* (transfert) immédiat du corps. Leurs savoirs sont utilisés pour aider leur famille et empoisonner leurs ennemis. Parce qu'on peut les tenir pour responsable de la maladie ou de la mort chez les autres, leur statut est tenu secret. Lorsque la maladie est inhabituelle, puissante ou persistante, c'est qu'elle est provoquée par un *imò* qui se matérialise par un *busaw* occupant le corps humain.

Si les recettes de guérison des *mloos* ou des *mulung* (ceux qui savent guérir sans posséder d'esprits auxiliaires) sont inefficaces pour traiter la maladie, le *datah sdè* peut être fait. Par une série de ruses et de déplacements, ce rituel a pour objectif de transférer le *busaw* qui occupe illégitimement le corps du malade dans un corps de cochon. Le malade doit d'abord quitter sa maison et occuper celle d'un parent. Le *mloos* responsable du déroulement du *datah sdè* construit une maison miniature, un *lewig*, supposé représenter la fausse nouvelle maison du malade. Puis s'enchaîne une danse combattive; un cochon est remué autour du *lewig* afin qu'il crie et attire le *busaw* vers son corps. Puis le *mloos* prend une lance représentant le *busaw*, il menace les humains qui eux défendent le malade en s'agitant avec vigueur. La lance finit par toucher le cochon qui agit en véritable appât, signifiant que le *busaw* s'est transféré du corps du malade à celui de la bête. Le malade est ainsi guéri. Le *mloos* identifie le lieu occupé par le *busaw* dans les entrailles du cochon, puis il jette l'organe en question en direction du soleil couchant afin de renvoyer le *busaw* vers là où il vient. Le *lewig* est détruit, le guérit est caché dans une maison de sa famille afin de s'assurer que le *busaw* ne puisse pas retrouver sa trace.

Pour habiter (*mnè*, « s'asseoir ») un endroit, il n'est pas tant question de construire une maison – car sa construction dépend de la volonté du *fun* possesseur, et qu'elle peut être détruite, brûlée ou déplacée à tout moment –, que d'occuper temporairement un lieu, aux conditions de respecter les règles de son possesseur. Transgresser ces règles conduit à des

problèmes qui risquent d’entraîner la maladie ou la mort, voir le désordre du monde. Ainsi lorsque se produit un inceste (*mugat*) dans un endroit, le couple responsable transgresse les règles sociales et les règles de l’espace qui voudraient que deux occupants d’un même lieu – appartenant à une même famille – soient destinés à être répartis par le mariage dans d’autres lieux; c’est comme s’ils prenaient possession d’un lieu (étant un couple illégitime qui procréé dans une maison), et qu’ils s’y installaient sans en demander l’autorisation au *fun*. C’est un désordre d’envergure sociocosmique puisqu’il met en danger la société mais également tout l’ordre du cosmos. Pour résoudre ce type de problème, seule une série d’inversions et l’intervention d’un médiateur entre les mondes peut rétablir l’ordre. Ainsi ce *trickster* doit déconstruire la maison en la détruisant. Il défait la prise de possession illégitime du lieu d’habitat par le couple, et il doit être payé une somme d’objets équivalente à celle d’une *kafligu* pour marier une femme. Tout se passe comme si pour rétablir l’ordre il fallait inverser le processus normal de mariage – qui précède le départ d’une femme dans un nouveau lieu –, de paiement d’une somme et de construction d’une maison. Une fois ce procédé accompli, le couple incestueux doit soit se séparer et aller vivre une vie normale dans d’autres lieux, soit habiter ensemble quelque part car ils ont été légitimés par les inversions commises par le *trickster*.

Trickster pour rétablir l’inceste ou *mloos* pour guérir de l’attaque d’un *imò* ou d’un *busaw*, seuls ces intermédiaires savent faire les ponts entre les mondes de l’ordre et du désordre, les corps des humains et des non-humains, et activer le transfert spatial entre une occupation légitime (en respectant les règles du possesseurs), ou une occupation illégitime (ou prise de possession) d’un lieu, comme la prise de possession d’une maison où un inceste s’est commis ou celle d’un corps humain affecté par un *busaw*.

À cette image de circulation, ou de transfert entre les corps, se juxtapose celle de l’habiter comme une pratique de nomadisme, soit d’un rythme de vie ordonné par des déplacements spatiotemporels. Prendre possession, occuper, déménager, fuir sa maison, revenir, brûler sa maison, la détruire pour la reconstruire; ce sont tous des processus de déplacements dans l’espace, de transferts de maison et d’occupation des lieux. Habiter relève ainsi d’une logique de circulation entre les corps et entre les titres de possesseur et d’occupant. Les humains circulent là où résident les esprits *fun* qui possèdent et constituent ces lieux, mais

certains esprits comme les *loos* et les *busaw* peuvent aussi circuler entre les corps humains qu'ils occupent ou possèdent contre leur gré. Certaines personnes comme les *mloos* ou ceux ayant commis l'inceste sont habilités pour être les médiateurs entre ces transferts. Ils cassent temporairement les frontières entre les possesseurs et les occupants, en opérant un transfert entre des corps humains et non-humains. Ce sont des médiateurs. Ils sont tantôt utilisés par les humains pour transférer les *busaw*, tantôt utilisés par les *fun* pour informer les humains des règles à suivre, ou tuer ceux qui y dérogeraient. Les oiseaux, les insectes, les serpents jouent ainsi ce rôle en envoyant des messages qui préviennent ou incitent les humains à prendre certaines actions ou à déménager.

Comme occupants, les humains restent à l'écoute des possesseurs *fun* à qui ils doivent obéir et suivre leurs règles pour vivre une bonne vie. Les relations entre humains et non-humains sont marquées dans ces échanges spatiaux. La ruse, par le rituel *damsu*, *datah sdè*, ou par les *sumpà* (les contres), par exemple, permet d'amadouer ou de tromper ces esprits afin d'obtenir ce que l'on désire ou se protéger. Ces non-humains sont pensés en analogie aux humains auxquels ils ressemblent par leur corps, par leur sensibilité et par leur fonctionnement social. On interagit ainsi de même façon avec un possesseur humain, en lui demandant son autorisation pour entrer sur sa possession, en cherchant à l'amadouer par l'échange, etc. Les humains possèdent leurs terrains, leurs maisons, leurs femmes, leurs enfants, leurs objets. Posséder beaucoup octroie un statut autoritaire supérieur, celui d'un *bong to*. La possession de lieux, d'entités ou de choses est associée à une supériorité autoritaire sur les autres. Mais cette autorité n'est reconnue comme tel que si les *bong to* redistribuent leurs richesses au moyen de fêtes victorieuses (*snalubong*) et jouent leur rôle comme juge et diplomate pour les autres.

Épilogue

Alors que j'écris les dernières lignes de cette monographie, Lory Macatunao, mon maître, mon ami, mon compagnon, s'est remarié à Malbag. Il ne travaille plus à la mission, ayant racheté sa dette, il travaille dans ses champs, sur la montagne Bakley. À la tête de sa famille, il a une lourde charge sur ses épaules. Bien qu'il ne lise pas le français, qu'il soit ici remercié pour son immense générosité. Avec lui, j'aurais mené une ethnographie essentiellement spatiale, en faisant émerger les données et l'analyse à partir de la marche, du corps – des conceptions spatiales des lieux.

La mission de Little Baguio (Malbulen) dans laquelle j'ai appris le blaan et où j'ai vécu pendant de nombreux mois a brûlé le 5 avril dernier, d'un feu qui est probablement intentionnel. Pour le père Samson, c'est la deuxième fois depuis 20 ans que sa maison brûle. Ayant perdu tous leurs objets, l'équipe n'en démords pas et se remue les méninges pour reconstruire. Des Blaan de toute la région se rassemblent pour aider, et le père Samson souligne avec sagesse que cette « tragédie se transforme en bénédiction ». Je désire ici remercier toute l'équipe de la mission pour leur amitié, leur support moral et logistique, ainsi que leur énergie contagieuse et inspirante.

Que font ces gens dans ces montagnes? Cette question m'a traversée plusieurs fois l'esprit. Mais à bien y réfléchir, je ne pense pas qu'elle ait très souvent traversée le leur. Ils sont là où ils sont et ils s'adaptent à leurs montagnes difficiles, loin des villes. Ils ont peut-être choisi ces endroits pour échapper à la présence envahissante des Bisaya, des Églises, des militaires, des rebelles NPA, du gouvernement, des politiciens qui essaient tant bien que mal de les intégrer dans leur programme « politique ». S'asseoir dans des lieux, les occuper temporairement est une sorte de posture (corporelle) du monde, qui appartient plus à un rythme de nomades qui font de l'habiter un dispersement composé d'arrêts et de déplacements réguliers, qu'à un rythme de sédentaires qui s'installent pour rester. Le concept de village est bien étranger à la langue blaan, et si ce mode d'habiter rejoint aujourd'hui beaucoup de Blaan, de nombreuses familles préfèrent habiter leur coin de montagne, perché dans les hauteurs.

Cette région et ces pratiques font fortement penser au Zomia, cette aire montagnarde « ingouvernable » et contestée qui chevauche les bords et frontières des aires asiatiques, comme un « no-man's land » ou une « zone tampon » où les populations ont toujours échappé à l'État (voir Schendel 2002; Scott 2009; Gellner 2013). Il y a là certainement des comparaisons futures à faire et à penser. Les Blaans font preuve de logiques propres à des nomades, arrivés à Malbulen par « la force des choses ». Au cours de leur marche, ou plutôt de leur fuite, ils se sont arrêtés dans ces montagnes alors inhabitées, ils s'y sont assis et y ont construit des maisons. Ils ont cependant été arrêtés par le gouvernement philippin qui y a instauré un barangay – celui de Little Baguio –, et a reconnu un territoire ancestral dit CADT sur cet espace.

Et si, au fond, ces montagnes ne formaient-elles pas des espaces de résistance, de quiétude, des lieux pour fuir l'État, les chefs, et toutes ces « injonctions »?

Après s'être arrêtés, ces nomades reprendront-ils leur marche vers d'autres lieux, ou se sédentariseront-ils pour toujours? C'est là une histoire qui reste à écrire...

Bibliographie

Abbot Jo, Chambers Robert, Dunn Christine, et al., 1998. « Participatory GIS: opportunity or oxymoron? ». *PLA Notes*, 33: 27–34.

Abinales Patricio, 2000. *Making Mindanao: Cotabato and Davao in the Formation of the Philippine Nation-State*. Quezon City, Ateneo de Manila University Press.

Adelaar Alexander, et Nikolaus Himmelmann, 2005. *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*. Londres et New York, Routledge.

Appadurai, Arjun, 2001 [1996]. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.

Aporta Claudio, 2005. « From map to horizon; from trail to journey. Documenting Inuit geographic knowledge ». *Études/Inuit/Studies*, 29, 1-2 : 221-231.

Balayon Theresa, 1974. « An Analysis of Three Bilaan Folktales », *Mindanao Journal*, 1, 2 : 38-54.

Basso Keith, 1996. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Belwood Peter, Fox James, et Darrell Tryon (dir.), 1995. *The Austronesians. Historical and Comparative Perspectives*. Canberra, ANU Press.

Berque Augustin, 2010 [1987]. *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin.

Berque Augustin, 2011. « Le rural, le sauvage, l'urbain ». *Études rurales*, 187 : 51-61.

Berque Augustin, 2014a. « Où réside l'esprit du lieu ? ». Séminaire scientifique mené par Augustin Berque le 14 janvier 2014 à l'Université de Corse Pasquale Paoli. Consulté sur Youtube le 17 mai 2018 (<https://www.youtube.com/watch?v=8XJYhtFAXOg>).

Berque Augustin, 2014b. *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire?*. Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest Nanterre, La Défense.

- Blundell David, 2011. « Taiwan Austronesian Language Heritage Connecting Pacific Island Peoples: Diplomacy and Values. » *International Journal of Asia-Pacific Studies (IJAS)*, Janvier: 75-91
- Blust Robert, 1991. « The Greater Central Philippines hypothesis ». *Oceanic Linguistics*, 30 : 73-129.
- Bonnemaison Joël, 1981. « Voyage autour du territoire ». *Espace géographique*, 10, 4 :249-262.
- Bonnemaison Joël, 1989. « L'espace réticulé : commentaires sur l'idéologie géographique » : 500-510, in A. Benoit et al. (ed.), *Tropiques : lieux et liens : florilège offert à Paul Pelissier et Gilles Sautter*. Paris, ORSTOM.
- Cabrera Santiago, 1967. « The Origin, Folkways and Customs of the Bilaans of Southern Cotabato », *Unitas*, 1, 1: 182-193.
- Cole Fay-Cooper, 1913. *The Wild Tribes of Davao District, Mindanao*. Chicago, Field Museum of Natural History.
- Collignon Béatrice, 2002. « Les toponymes inuit, mémoire du territoire : étude de l'Histoire des Inuinnait ». *Anthropologie et Sociétés*, 26, 2-3 : 45-69.
- Conklin Harold, Pinther Miklos, et Pugguwon Lupaih, 1980. *Ethnographic Atlas of Ifugao: A Study of Environment, Culture, and Society in Northern Luzon*. New Haven, Yale University Press.
- Corbett Jon, 2009. « Good practices in participatory mapping ». Rapport émis par le *International Fund for Agricultural Development (IFAD)*.
- Cruikshank Julie, 1990. « Getting the Words Right : Perspectives on Naming and Places in Athapaskan Oral History ». *Arctic Anthropology*, 27, 1 : 52-65.
- Dassé Martial, 1993. *Les guérillas de Asie du Sud-Est. Les Stratégies de la Guerre asiatique*. Paris, L'Harmattan.
- De Las Peñas Louise, Garciano Agnes, et Debbie Verzosa, 2015. « Woven Universes. Math, Method, Meaning, and Magic in Philippine Indigenous Textiles. From the collection of Floy C. Quintos ». Brochure. Manille, Yuchengco Museum.

- Descola Philippe, 2002. « Les natures sont dans la culture » : 151-157, dans N. Journet (dir.), *La culture. De l'universel au particulier*. Auxerre, Sciences Humaines.
- Descola Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Dobler Karel, 2016. « Work and Rhythm Revisited : Rhythm and Experience in Northern Namibian Peasant Work ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22, 4 : 864-883. En ligne : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/1467-9655.12490>.
- Dorais Louis-Jacques, 1975. *Inuit Uqausingit : manuel de langue inuit (Nouveau-Québec)*. Québec, Association Inuksiutit Katimajit, inc., Université Laval.
- Dorion Henri, 1996. « La toponymie autochtone au Québec. Bilan et prospective ». *Dossiers toponymiques*, 24. Québec, Commission de toponymie du Québec.
- Dosch Jörn, 2012. « The United States in the Asia Pacific » : 22-36, dans Connors M., Davison R., et J. Dosch (dir.), *The New Global Politics of the Asia Pacific*. New York, Routledge.
- Douglas Mary, 1992 [1966]. *De la souillure, études sur la notion de pollution et de tabou*. Paris, Éd. La Découverte.
- Espesor Jovanie, 2018. « *Lawel e dad tô de lagad: An Ethnography of the Collective Wisdom of the Blaans on Disaster Management and Environmental Conservation* ». *Journal of Health Research and Society*, 1 : 39-52.
- Favret-Saada Jeanne, 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- Favret-Saada Jeanne, 1990. « Être affecté », *Gradhiva* 8 : 3-10.
- Feld Steven, 1990 [1982]. *Sound and Sentiment : Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Feld Steven, et Keith Basso (ed.), 1996. *Senses of Place*. Santa Fe, School of American Research Press.
- Fontanari Thibeault, 2018. « L’empreinte du Nom. Marcher, aménager et poétiser chez les bergers du Karakoram ». Thèse de doctorat (non-publiée). Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain.

- Forth Gregory, 2010. « What's in a Bird's Name : Relationships among Ethno-Ornithological Terms in Nage and Other Malayo-Polynesian Languages » : 223-237, in S. Tidemann et A. Gosler (dir.), *Ethno-Ornithology : Birds, Indigenous Peoples, Culture, and Society*. Londres, Earthscan.
- Foucault Michel, 2004 [1984]. « Des espaces autres ». *Empan*, 2, 54 : 12-19.
- Foucher Michel, 1986. *L'Invention des frontières*. Paris, FEDN.
- Frémont Armand, 1974. « Recherches sur l'espace vécu ». *L'Espace Géographique*, 3 : 231-238.
- Gaillard Jean-Christophe, et Jake Rom Cadag (ed.), 2013. *Participatory 3-Dimensional Mapping for Disaster Risk Reduction. A Field Manual for Practitioners*. Londres, CAFOD.
- Gaspar Karl, 2015. *Davao in the Pre-Conquest Era and the Age of Colonization*. Davao City, Aletheia.
- Gellner David (ed.), 2013. *Borderland Lives in Northern South Asia*. Durham et Londres, Duke University Press.
- Genetiva Lorenzo, 1985. « Bilaan Religious Beliefs and Practices », *Silliman Journal*, 13, 1 : 56-73.
- Gloria Heidi, 2014. *History From Below. A View From The Philippine South*. Davao City, Ateneno de Davao University Publication Office.
- Guéguen Catherine, 2010. « Sacredness, Death and Landscapes among the Blaan (Mindanao) : A Cultural Geography Study », *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 38, 1 : 37-54.
- Hell Bertrand, 1999. *Possession & chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion.
- Howes David, 2011. « Reply to Tim Ingold ». *Social Anthropology*, 19, 3 : 318-322.
- Ingold Tim, 2000. *The Perception of the Environment : Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.

- Ingold Tim, 2007. « Against soundscape » : 10-13, dans A. Carlyle (dir.), *Autumn Leaves: Sound and the Environment in Artistic Practice*. Paris, Double Entendre.
- Ingold Tim, 2011a [2007]. *Une brève histoire des lignes*. Paris, Zones Sensibles.
- Ingold Tim, 2011b. « Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes ». *Social Anthropology*, 19, 3 : 313-317.
- Ingold Tim, et Jo Lee Vergunst (dir.), 2008. *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Surrey, Ashgate.
- Kikuchi Yasushi (dir.), 1989. *Philippine Kinship and Society*. Quezon city, New Day Publishers.
- Lalo Joseph Perido, 2014. *The Last B'laan Bong Fulong of Sal Naong*. Manille, University of the Philippines.
- Lasimbang Adrian, 2004. « Community mapping in Malaysia. The use of community maps in resources management and protecting rights over indigenous people's territory ». Communication orale, *Regional Community Mapping Network Workshop*. Quezon City, Diliman. En ligne : <http://www.iapad.org/wp-content/uploads/2015/07/pacos.pdf>.
- Latour Bruno, 1997. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- Laugrand Antoine, 2018. « Saglà kurà. Les combats de chevaux chez les Blaans de Mindanao (Philippines) ». *Ethnographiques.org*, 36. En ligne : <https://www.ethnographiques.org/2018/Laugrand>.
- Laugrand Antoine, et Frédéric Laugrand, [en évaluation]. « La ruse au cœur de la geste rituelle des Blaans de Mindanao (Philippines) ». *Cargo*, 9.
- Laugrand, Frédéric, 2002. *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*. Québec, Les Presses de l'Université Laval
- Laugrand Frédéric, 2015. « 'Faire crier le cochon'. Divination et christianisation d'un rituel chez les Alangans de Mindoro (Philippines) ». *Anthropologie et Sociétés*, 39, 1-2 : 201-227.

- Laugrand Frédéric, [sous presse]. « L'écriture protéiforme des ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs et les vertus de 'faire comme si' » : 158-167, dans P.-J. Laurent et al. (dir.), *Ecritures anthropologiques. Collectif du Laboratoire d'anthropologie prospective (Louvain)*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.
- Laugrand Frédéric, et Antoine Laugrand, [sous presse]. « Des cochons et des morts. L'imperméabilité d'un rituel de remerciement chez les Ibaloi (Philippines) », dans P. Chanson et E. Cakpo (dir.), *Mission du rite et rites en mission*. Actes du Colloque du CREDIC 2018, Liebfrauenberg.
- Laugrand Frédéric, Laugrand Antoine, et Guy Tremblay, 2018a. « Lorsque les oiseaux donnent le rythme. Chants et présages chez les Balaan de Mindanao (Philippines) ». *Anthropologie et sociétés*, 42, 2-3 : 171-197.
- Laugrand Frédéric, Laugrand Antoine, et Guy Tremblay, 2018b. « Chants d'oiseaux, cris de cochons et bruits des petites bestioles : Les sons de la divination chez les Alangan de Mindoro (Philippines) ». *Anthropologica*, 60, 1 : 274-288.
- Lefebvre Henri, [en collaboration avec Catherine Regulier-Lefebvre], 1992 [2004]. *Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*. Préface par René Lorau. Paris, Syllepse. Traduit de l'anglais par S. Elden et G. Moore.
- Liao Hsiu-chuan, 2008. « A Typology of First Person Dual Pronouns and Their Reconstructibility in Philippine Languages ». *Oceanic Linguistics*, 47, 1 : 1-29.
- Lnantay Felix, [S.D.]. *Ulit di kè Sit asta Tahaw. The Adventure of Sit and Tahaw*. School Little Baguio, Malita, Davao Occidental.
- Macdonald Charles, 1988a. *L'éloignement du ciel. Invention et mémoire des mythes chez les Palawan du sud des Philippines*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Macdonald Charles, 1988b. « Bons et mauvais coups de tonnerre ». *L'Homme*, 28, 106-107 : 58-74.
- Macdonald Charles, 2005. « Du corps déconstruit au corps reconstruit. Mythologie du corps morcelé aux Philippines et à Bornéo ». *L'Homme*, 174 : 75-102.
- Makarius, Laura, 1974. *Le sacré et la violation des interdits*. Paris, Éditions Payot.
- Malinowski Bronislaw, 1963 [1922]. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Préface de

- J. Frazer. Traduction de A. et S. Devyver. Paris, Gallimard.
- Mauss Marcel, [en collaboration avec Henri Beuchat], 1906. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale ». *L'Année sociologique*, 9 : 39-132. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/7_essai_societes_eskimos/essai_societes_eskimos.html.
- Mauss Marcel, 1936. « 'Les techniques du corps' ». *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4 : 4-23. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html
- Mazzella Sylvie, 1996. « La ville-mémoire. Quelques usages de La mémoire collective de Maurice Halbwachs ». *Enquête*, 4 : 177-189.
- McKay Deirdre, 2006. « Rethinking Indigenous Place : Igorot Identity and Locality in the Philippines ». *The Australian Journal of Anthropology*, 17, 3 : 291-306.
- Meschonnic Henri, 1995. *Politique du rythme, politique du sujet*. Lagrasse, Verdier.
- Michon Pascal, 2010. *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme*. Paris, Rhuthmos. En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/michon_pascal/marcel_mauss_origine_anthro_rythme/Marcel_Mauss_retrouve_original.pdf.
- Oosten Jarich, 2006. « "A privileged field of study" : Marcel Mauss and structural anthropology in Leiden ». *Études/Inuit/Studies*, 30, 2 : 51-71.
- Orlove Benjamin, 1993. « The ethnography of maps: the cultural and social contexts of cartographic representation in Peru ». *Cartographica*, 30 : 29-46.
- Palsky Gilles, 2010. « Cartes participatives, cartes collaboratives. La cartographie comme maïeutique ». *Comité Français de Cartographie*, 205 : 49-59.
- Pastor Veronica, 1976. « The Culture, Way of Life and Education of Bilaans of South Cotabato ». Thèse de doctorat. Manille, University of Santo Thomas.
- Platenkamp Josephus D. M., 1996 [1990]. « Non-Austronesian Languages, Austronesian

- Cultures? » : 206-223, réimprimé dans van Bremen J., Godina V., et J. Platenkamp (dir.), *Horizons of Understanding. An Anthology of Theoretical Anthropology in Europe*. Leiden, Research School CNWS, Publications, 23.
- Revel Nicole, 1998. « Épopées. Littératures de la voix ». *Diogène, Revue internationale des Sciences humaines*, 181, 136 p.
- Revel Nicole, 1990a. *Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan. Tome I. Les dons de Nägsalad*. Paris, PEETERS-SELAF.
- Revel Nicole, 1990b. *Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan. Tome II. La maîtrise d'un savoir et l'art d'une relation*. Paris, PEETERS-SELAF.
- Revel Nicole, 1992. *Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan. Tome III. Chants d'amour / Chants d'oiseaux*. Paris, PEETERS-SELAF.
- Reyes Lynda Angelica, 1992. *The Textile Tradition of the Bagobo, Mandaya and Bilaan from their Beginnings to the 1970s*. Manille, University of the Philippines Dilliman Press.
- Saura Bruno, 2017. « La toponymie aux îles de la Société (Polynésie française) ». *Anthropologie et Sociétés*, 41, 3 : 287-310.
- Saladin d'Anglure Bernard, 2004. « La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuit du Nunavik et du Nunavut ». *Études/Inuit/Studies*, 28, 2 : 107-131.
- Santos Soliman, et al., 2010. *Primed and Purposeful. Armed Groups and Human Security Efforts in the Philippines*. Genève, Small Arms Survey, Graduate Institute of International and Development Studies.
- Scott James, 2013 [2009]. *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*. Traduit de l'anglais par N. Guilhot, F. Joly, et O. Ruchet. Paris, Seuil.
- Segundo Alano, 1936. « Bilaans of Cotabato », *Philippine Magazine*, 33, 5 : 237-240.
- Schlemmer Grégoire, 2009. « Jeux d'esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung ». *Archives de sciences sociales des religions*, 145, janvier-mars : 93-108.
- Schmitt Jean-Claude, 2016. *Les rythmes au Moyen Âge*. Paris, Éditions Gallimard.

- Singleton Michaël, 2001. « One ne bouge plus! Une méditation d'anthropologue sur la mobilité humaine ». *Spiritus*, 163 : 165-177.
- Sylla Ibrahima, 2012. « Connaissances endogènes et cartographie participative. Que traduit le regard de la population locale sur une carte représentant leur territoire? ». Dakar, Programme ICT4D, ENDA Lead Africa.
- Therrien Michèle, 1987. *Le Corps inuit (Québec arctique)*. Paris, SELAF/PUB.
- Therrien Michèle, 1995. « Corps sain, corps malade chez les Inuit. Une tension entre l'intérieur et l'extérieur. Entretiens avec Taamusi Qumaq ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, 25, 1 : 71-84.
- Thom Brian, 2009. « The paradox of boundaries in Coast Salish territories ». *Cultural geographies*, 16 : 179-205.
- Thom Brian, Colombi Benedict, et Tatiana Degai, 2016. « Bringing Indigenous Kamchatka to Google Earth. Collaborative Digital Mapping with the Itelmen Peoples ». *Sibirica*, 15, 3 : 1-30.
- Torgue Henri, 2009. « Cris et murmures de lieux » : 38-51, dans A. Berque, A. de Biase et P. Bonin (dir.), *Donner lieu au monde : la poétique de l'habiter*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle.
- Tiu Macario, 2005. *Davao. Reconstructing History from Text and Memory*. Davao City, Ateneo de Davao University Research and Publication Office et Mindanao Coalition of Development NGOs.
- van Schendel Willem, 2002. « Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia », *Development and Planning D: Society and Space*, 20 : 647-668.
- Viel Annette, 1991. « Une approche écologique ». *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, 25 : 40-44.
- Viel, Annette, 2008. « Quand souffle l'esprit des lieux ». Présentation thématique. En ligne : http://www.icomos.org/quebec2008/cd/toindex/78_pdf/78-B3X3-152.pdf.
- Vuilleminot Anne-Marie, 2009. *La yourte et la mesure du monde*. Louvain-la-Neuve,

Academia-Bruylant.

Vuilleminot Anne-Marie, 2018. *L'intelligence des invisibles. Vivre avec les esprits : Kazakhstan, Ladakh*. Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

Worcester Dean Conant, 1913. *The non-Christian peoples of the Philippine Islands*. Washington, National Geographic Society.

Documents audiovisuels

Berque Augustin, 2014b. « Où réside l'esprit du lieu ? ». Séminaire scientifique mené par Augustin Berque le 14 janvier 2014 à l'Université de Corse Pasquale Paoli. En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=8XJYhtFAXOg>.

Favret-Saada Jeanne. « Livre3. Au Laboratoire d'Études de Sociologie et d'Ethnologie Comparative, débats et discussions ». *Les Possédés et leurs mondes*. Interviewer : Frédéric Laugrand, 2018. En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=6W8hm0c3W2M>.

Iteanu André. « La rencontre (1/5) : Quand l'autre surgit ». Capsule radio, entretien avec André Iteanu, 20 avril 2015. Interviewer : Richeux Marie. *France culture : Les Nouvelles vagues*, 59min. En ligne : <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouvelles-vagues-la-rencontre-15-quand-l-1%E2%80%99autre-surgit-2015-04-20>.

Documents officiels

Certificate of Ancestral Domain Title [CADT], 2009. *CADT of Malita, Davao del Sur, B'laan-Tagacaolo, R11-MAL-0609-119*. Malita, Davao Occidental.

Indigenous Peoples Rights Act [IPRA], 1997. *An Act to recognize, protect and promote the rights of Indigenous Cultural Communities/Indigenous Peoples, creating a National Commission on Indigenous Peoples, establishing implementing mechanisms, appropriating funds therefor, and for other purposes*. Republic Act No. 8371 of 1997. Manila, Government of the Philippines. En ligne : <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/phi13930.pdf>.

National Commission for Culture and the Arts [NCCA], 2015. « Peoples of the Philippines:

Blaan ». Articles on Culture and Arts. Manila, Government of the Philippines. En ligne : (<http://ncca.gov.ph/about-culture-and-arts/culture-profile/blaan/>)

National Statistics Office [NSO], 2010. *2010 Census of Population and Housing (Malita, Davao del Sur)*. Malita, Davao Occidental. En ligne : <https://psa.gov.ph/sites/default/files/attachments/hsd/pressrelease/Davao.pdf>

Tri-People Consortium for Peace, Progress and Development of Mindanao [TRICOM], 1998. *Defending the Land: Lumad and Moro People's Struggle for Ancestral Domain in Mindanao*. Philippines, TRICOM, SNV, ICCO and AFRIM.

Documents spéciaux

Department of Environment and Natural Resources [DENR], 2005 [1956]. *Talagutong*. Feuille 4138 IV. Carte topographique. Réimprimé par NAMRIA. Mindanao, 1:50000.

Laugrand Antoine. « Marcher les lieux, ressentir les lieux ». Épreuve du Jury au Master en anthropologie. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, juin 2018.

Laugrand Antoine, 2019. *Mapa i dad degit banwe di Malbulen (Little Baguio)*. *Map of the Blaan Place Names of Malbulen (Little Baguio)*. Carte toponymique sur toile, 1:50000. Little Baguio, Malita, Davao Occidental, Mindanao, Philippines.

Summer Institute of Linguistics [SIL], 1995. *I falami Kasafnè*. Le nouveau Testament. En ligne : <https://www.bible.com/bible/925/mat.1.BPRNT>

Entrevues

Samson Pierre. « Entrevue avec le Père Pierre Samson s.m.é (verbatim) ». Interviewer : Guy Tremblay. Québec, Université Laval, août 2011.

Keg Macatunao. « Entrevue avec le keg Macatunao ». Interviewer : Antoine Laugrand. Kifanan, août 2016.

Présentation

Byl Cédric. « Ontologie végétale et fonctions des lieux chez les Kanak de la tribu de Gööpâ en Nouvelle-Calédonie ». Journées d'études : *Que savent, prédisent et transmettent les animaux et les plantes*. Louvain-la-Neuve, 17 octobre 2018.

Sites web

Aporta Claudio, Bravo Michael, et Fraser Taylor (dir.), [S.D.]. « Pan Inuit Trails ». Atlas of Inuit mobility and occupancy of Arctic waters, coasts and lands, including its icescapes, as documented in written historical records (maps of trails and place names). En ligne : <http://www.paninuittrails.org/index.html?module=module.intro>.

Lancaster Lewis, Blundell David, et al. (dir.), 1997. « ECAI Pacific Language Mapping ». Atlas linguistique et culturel digital des langues du Pacifique, de l'Asie du Sud-Est et de Madagascar. En ligne : <http://ecai.org/austronesiaweb/pacificlanguages.htm>.

Maranda Pierre, 2000. *Océanie.org*. Graphe dynamique publiée dans *Peuples des eaux, gens des îles. L'Océanie*. Encyclopédie Culturelle Hypermédia de l'Océanie. En ligne : <http://www.oceanie.org>.