

---

# Chants d'oiseaux, cris de cochons et bruits des petites bestioles : les sons de la divination chez les Alangan de Mindoro (Philippines)

Frédéric B. Laugrand *Université Laval*

Antoine Laugrand *Université catholique de Louvain*

Guy Tremblay *Université Laval*

---

**Résumé :** Chez les Alangan de Mindoro (Philippines), les oiseaux (à l'exception du poulet) et les petites bestioles ne sont ni chassés ni consommés. Ces animaux occupent plutôt une place singulière dans les savoirs divinatoires et dans la cosmologie, y compris dans le contexte d'une christianisation récente. Oiseaux et insectes se manifestent surtout par les sons qu'ils produisent et se rendent visibles aux humains lorsque des dangers se profilent. Ils jouent le rôle d'augures auprès des vivants. À partir de données encore fragmentaires sur les sons, les auteurs mettent en rapport l'haruspicine, l'ornithomancie et l'entomancie. Dans la perspective de développer une analyse comparée aux Philippines, ils concluent sur l'intérêt de développer davantage une ethno-entomologie sonore.

**Mots-clés :** Philippines, divination, Mangyan, son, oiseaux, insectes, Alangan

**Abstract:** Among the Alangan of Mindoro (Philippines), birds (with the exception of chickens) and smaller fauna are neither hunted nor eaten. Instead, these animals occupy a singular place in divinatory knowledge and cosmology, even in the context of recent Christianisation. Birds and insects manifest themselves mainly by the sounds they produce and they make themselves visible to humans when dangers arise. They play the role of augurs to the people around them. In this first initial study, the authors argue that sounds create meaningful links to the rituals of the haruspex, ornithomancy and entomancy. In the perspective of comparing different indigenous traditions in the Philippines, the authors hope to further develop a sonorous ethno-entomology.

**Keywords:** Philippines, divination, Mangyan, sounds, birds, insects, Alangan

Dans ses travaux sur Palawan, Nicole Revel a perçu ce qu'elle nomme « toute la densité de la matière sonore ». L'ethnologue écrit : « 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 » (Revel 2003 : 15). L'auteur a signé trois ouvrages remarquables qui décrivent dans les détails les savoirs des Palawan (Revel 1990) et consacré de belles pages aux insectes et aux oiseaux qui occupent une place singulière dans les cosmologies locales, nous y reviendrons.

L'intérêt de l'anthropologie pour l'univers sonore est déjà ancien et il n'est guère possible ici d'en dresser le bilan. Quelques repères suffiront. Jadis, C. Lévi-Strauss et E. Basso ont montré les relations étroites que la musique entretient avec les mythes. Plus largement encore, des anthropologues comme S. Feld ont défendu la nécessité de mener une anthropologie des paysages sonores (*soundscape*) ou d'adopter une approche « acoustémologique », soucieuse d'enregistrer une multitude de sonorités locales (Feld 1982 ; voir aussi Feld et Brenneis 2004). La place centrale de l'ouïe dans nombre de sociétés a également poussé les spécialistes de l'anthropologie des sens et des émotions à s'intéresser à l'harmonie du monde (Ong 1969, 1982 ; Howes 1991, 2003).

L'univers sonore a également retenu l'attention des spécialistes des religions. En Afrique, notamment chez les Songhai pour ne prendre qu'un exemple très significatif, G. Rouget (1980), J. Rouch (1989) et P. Stoller et Olkes (1987) ont étudié ce rôle essentiel de la musique pour déclencher la transe et la possession. Mais qu'en est-il pour la divination ? Au-delà des mots, quels sont les sons de la divination ?

Dans cet article issu d'une recherche en cours avec les Alangan mangyan de Mindoro, aux Philippines, nous nous proposons de montrer que l'univers sonore offre une clé intéressante pour saisir leur système divinatoire en même temps qu'il ouvre des pistes pour comprendre

la communication orale entre humains, esprits et animaux. Nous avons déjà vu (Laugrand 2015) combien les cris du cochon jouaient un rôle décisif dans le *pansula* qui s'achève par l'haruspicine. Or, nous verrons que dans l'ornithomancie et l'entomancie, oiseaux et petites bestioles (ou insectes) agissent également comme des augures sonores pour les humains. La plupart des présages que reçoivent les Alangan se font, en effet, par le décryptage des sons émis par ces animaux. Ces derniers sont souvent identifiés par des onomatopées, un point que Forth (2010 : 232–33) a observé à propos des oiseaux des Nage d'Indonésie et que Feld (1982 : 48–50) attribue au caractère « invisible » des oiseaux. Loin de disparaître, on verra enfin que ces traditions et ces pratiques se transmettent encore, nonobstant la christianisation et la scolarisation des Alangan.

Nous souhaitons souligner qu'après les travaux d'ethno-ornithologie effectués dans plusieurs régions de l'Asie du Sud-Est (voir, par exemple ; Verheijen 1963, 1976 ; Forth 1996, 2004, 2006a, 2006b, 2007, 2008, 2009a, 2009b, 2010, 2016 ; Revel 1974, 2003 ; Macdonald 2005 ; Le Roux et Sellato 2006 ; Cauquelin 2006 ; Tidemann et Gosler 2010 et Simon et Broué 2015), il serait souhaitable de développer davantage et de manière parallèle, une ethno-entomologie sonore. Le son semble bel et bien constituer un point commun à l'ornithomancie et à l'entomancie. D'une part, les Alangan de Mindoro entendent les oiseaux et les insectes avant qu'ils ne les voient. Les insectes et les oiseaux émettent des sons intelligibles aux humains qui doivent savoir les interpréter comme des présages de bonne ou de mauvaise augure, ou comme des indices de la présence d'esprits bienveillants ou malveillants. D'autre part, se pose la question de savoir comment les humains peuvent communiquer avec ces entités ? Quelle est donc cette « matière sonore », pour reprendre l'expression de Revel ?

Les données qui nourrissent cet article proviennent principalement de deux ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs, organisés par l'équipe en 2012 et 2016 dans une perspective de recherche, dite collaborative. L'objectif général de ces ateliers est double : il s'agit de faciliter la transmission des savoirs entre les générations et de valoriser les perspectives locales à partir d'intérêts de recherche communément identifiés. Chaque atelier permet de créer un espace commun où des thèmes sont abordés suite à un programme co-construit<sup>1</sup>. À Siapo, les Mangyan ont souhaité désigner eux-mêmes une personne chargée de traiter chaque jour d'un sujet spécifique qu'ils jugeaient opportun. En 2012 et 2016, onze aînés et cinq jeunes ont participé aux deux ateliers, plusieurs ayant participé aux deux activités : Luben Garong, Semo Ruben, Samuel Vicente, June

Basa, Artus Benido, Anigo Balbas, Luito Vicente, Jessy Garong, Junior Bernardo, Isagani Garong, Danilo Basito, Jennelyn Agan Masalansan, Dina Vicente, Tina Ruben, Arthur et Edilin. Les participants ont souhaité être identifiés par leur nom, rejetant l'anonymat ou l'emploi de pseudonymes. Ils apparaissent ainsi comme les auteurs des savoirs transmis aux jeunes et au public. L'un des mérites de l'approche des ateliers réside dans cette possibilité d'indiquer précisément la source d'une information, celle-ci ne disposant autrement d'aucune valeur pour les participants qui ne peuvent ni la situer ni la contextualiser, et de considérer ces derniers comme les producteurs du savoir. Les anthropologues procèdent de la sorte lorsqu'ils citent leurs collègues en employant des guillemets et un système précis de référencement, pourquoi ne le font-ils pas davantage dans l'ethnographie ? Lors du second atelier, les Alangan ont décidé de ne pas divulguer certaines informations, celles-ci n'apparaissent donc pas ici.

Lors des deux ateliers, les Alangan ont proposé une dizaine de thèmes à discuter parmi lesquels figurent : leur situation contemporaine, les mythes décrivant la création du monde, la vie des premiers temps, les chants, les rituels, la terre et la préservation de l'environnement, les animaux et les sons qu'ils produisent, le miel, les activités saisonnières, l'usage du cochon dans le rituel du *pansula*, les règles sociales, les lois et les coutumes, les fonctions du leader, la mort et les défunts, l'éducation des jeunes et la langue, la vie quotidienne des jeunes mères et le mariage.

Le format de tels ateliers demeure certes artificiel – la transmission des savoirs ne se déroule jamais de la sorte puisqu'elle privilégie l'observation et l'expérimentation, et se fait habituellement au sein des familles –, mais ces activités s'avèrent culturellement riches et adéquates pour les jeunes générations qui y ont trouvé beaucoup d'intérêt. À Siapo, les propos ont été enregistrés, plusieurs rituels filmés et ces activités ont donné lieu à deux ouvrages contenant le verbatim des discussions en tagalog (une des deux langues officielles des Philippines), et autant que possible en alangan. Certains locuteurs ont cependant préféré s'exprimer en tagalog. Ces livres et le DVD ont été édités à quelques centaines d'exemplaires seulement, puis remis à la communauté de Siapo (voir Laugrand, Tremblay et Laugrand 2013a, 2013b). L'équipe a ensuite poursuivi ses recherches en recourant à des techniques plus classiques qui combinent observation participante et entretiens.

Dans cet article, nous présenterons d'abord brièvement les Alangan de Mindoro et quelques éléments clés de leur cosmologie. Nous aborderons ensuite les présages sonores que donnent les oiseaux et des petites bestioles,

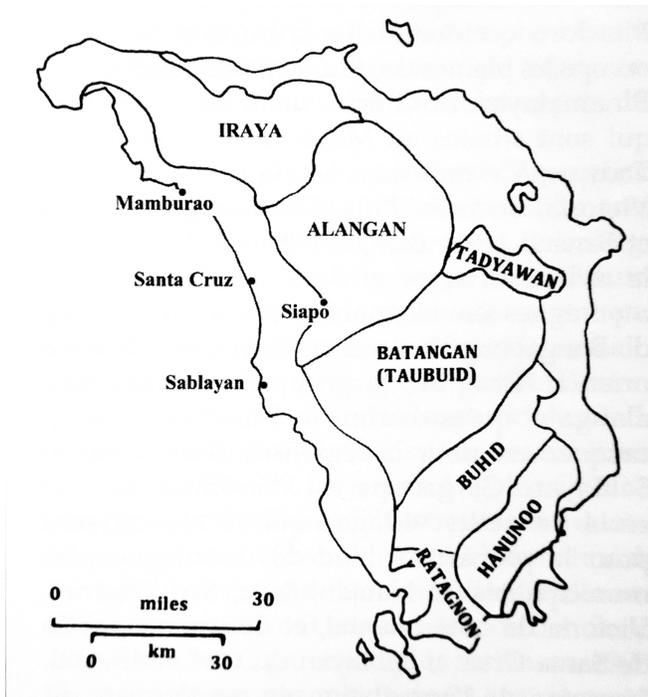


Figure 1 : Carte de Mindoro

et poursuivrons en examinant les sons de la divination et ceux de la guérison. Il apparaît que pour mener bonne vie, il faut d'abord savoir être à l'écoute des oiseaux et des insectes, et communiquer avec les animaux et les esprits. Or, si les sons permettent ainsi l'anticipation, ils facilitent également la guérison.

### Les Alangan mangyan de Mindoro et leur territoire

Les Alangan appartiennent à un ensemble culturel plus vaste, celui des Mangyan, tous localisés sur l'île de Mindoro (Figure 1), située à quelques centaines de kilomètres au sud de Manille. Aujourd'hui, la population totale des Mangyan avoisinerait les 100 000 personnes, même si ces chiffres demeurent très approximatifs en raison du caractère peu fiable des recensements. De nombreux Mangyan vivent encore dans des lieux difficilement accessibles, au cœur des montagnes de l'île. La situation politique de la région demeure instable, celle-ci étant occupée par des militants maoïstes regroupés au sein des brigades NPA (*New People's Army*) qui animent depuis la fin des années 60, un mouvement de guérilla dans tout l'archipel.

Les Mangyan se subdivisent en sept grands groupes ethnolinguistiques, pour lesquels fournir des chiffres fiables est impossible. Les Hanunoo résident aux alentours de la région de San José, en milieu urbain, dans les municipalités de Mansalay, Bulalacao et certaines

régions de Bongabong, au Mindoro oriental. Les Iraya peuplent une région située entre Baco et Mamburao. Les Ratagnon et Gubatnon, dont la langue se caractérise par de nombreux emprunts au Visaya, peuplent la région la plus au sud de la municipalité de Magsaysay, au Mindoro occidental. Les Buhid vivent, pour leur part, dans les montagnes du sud de l'île de Mindoro, dans les municipalités de Roxas, Bansud, Bongabong, dans certaines parties de Mansalay au Mindoro oriental, et dans les municipalités de San Jose et Rizal au Mindoro occidental. Les Tau-Buid occupent l'intérieur des terres et les municipalités de Socorro, Pinamalayan et Gloria, mais surtout celles qui sont situées au Mindoro occidental. Les Tadyawan vivent dans les régions de Naujan, Victoria, Socorro, Pola, Gloria, Pinamalayan et Bansud et les Bangon s'étendent le long de la rivière Binagaw et dans les alentours des montagnes environnantes des municipalités de Bongabong, Bansud et Gloria, au Mindoro oriental. Enfin, le groupe des Alangan qu'on estime à 7 000 personnes se situe uniquement dans les régions de Santa Cruz et Sablayan. Ce groupe est disséminé en une série de petits villages qui se répartissent pour la plupart au pied des montagnes des municipalités de Naujan, Baco, San Teodoro et Victoria du côté oriental, et des municipalités de Santa Cruz et Sablayan du côté occidental<sup>2</sup>. Littéralement, *alangan* signifie en tagalog « qui préfère éviter le danger ou un acte répréhensible », ce qui renvoie au pacifisme des Alangan. Le nom du village de Siapo, où nous avons travaillé, viendrait, quant à lui, des immenses arbres qui poussaient à foison dans les environs avant l'arrivée des premiers colons philippins.

Constituée de plaines et de montagnes, l'île de Mindoro doit son nom aux Espagnols qui l'ont baptisée *mina de oro* (« mine d'or ») dès leur arrivée, en 1570. Depuis, l'île abrite de nombreux Philippins que les Alangan nomment les *Siganon*, un terme qui désigne tous les étrangers, incluant les Tagalog (les gens de la plaine et de Manille), les Visayen, les Bicolano, les Ilocano, etc. Sur l'île, la situation des Mangyan demeure depuis longtemps très disparate, ce qui s'explique par plusieurs facteurs. La présence de nombreux migrants catholiques, de pêcheurs musulmans, d'anciens pirates, etc. a contribué à exacerber certains conflits autour de l'usage des terres.

Aujourd'hui, le village de Siapo se trouve au centre du district de Pinagturilan avec, pour *kapitan*, Semo Ruben entouré d'un groupe d'aînés, les *kuyay* (Figure 2). Le village est accessible par une route de terre et son école vient tout juste (à l'été 2016) d'obtenir l'électricité. Les Alangan aspirent à une modernisation contrôlée, soucieux de préserver leurs traditions. À cet effet, ils surveillent de près les apports étrangers. Le *kapitan*



Figure 2 : Luben, Danilo et Isagani

Semo Ruben a rappelé cette décision des Alangan de faire valoir leurs différences :

Notre culture est bien vivante et importante pour chacun de nous, car si notre culture n'a plus de valeur pour nous, alors c'est comme si nous étions des Tagalog ! C'est la raison pour laquelle nous n'abandonnerons pas notre culture. Nous avons été créés par Dieu en tant que Mangyan alangan, ici dans le Mindoro occidental, et nous le resterons.

Pour les Alangan, l'environnement tel qu'il est conçu par les naturalistes occidentaux n'existe pas. La terre comprend les ancêtres, les *ninuno*, avec lesquels elle forme un tout indissociable connu sous l'expression de *Lupaing ninuno*. Selon Anigo Balbas, il existe deux catégories de *ninuno* :

Il y a les *ninuno* des ancêtres, les esprits de nos parents défunts. Il y a aussi les *ninuno* de la terre. Ceux qui sont les maîtres de la terre, ce sont eux qui dirigent, (ce sont eux) qui s'occupent des gros arbres. C'est pour cela que quand nous n'avons pas de bons rapports avec eux, quand, parfois, le corps a comme une faiblesse et il arrive qu'on tombe comme ça par terre et qu'on se fait mal quelque part, sans raison. C'est que les *ninuno* nous ont punis. Comment vous expliquer ? C'est comme s'ils nous poussaient, comme s'ils nous chicanaient, comme s'ils nous en voulaient... C'est pourquoi nous prenons soin des gros arbres. Nous allons toujours parler aux grands arbres avant de les abattre. On leur parle pour montrer notre respect envers eux.

Dans ce premier témoignage, les humains s'adressent aux arbres comme des personnes, par la parole. Anigo Balbas insiste sur le respect dont les humains doivent

témoigner à l'égard des arbres qui incarnent les *ninuno*. Les *ninuno* résident dans la terre, mais les Alangan soulignent que les pins situés en haut des montagnes qui entourent leur village abritent les *nuno*, des esprits qui peuvent être bons ou mauvais et qui doivent être consultés et salués.

Dina Vicente explique que des gestes aussi anodins que faire ses besoins exigent leur permission. Une fois de plus, des paroles humaines et des avertissements sont attendus par ces esprits :

Parce que, par exemple, si tu veux faire pipi là-bas, tu dois prévenir. Si tu ne leur dis pas quelque chose comme : « Écartez-vous, *nuno*, attention ! », si tu ne dis rien de tel, alors il t'arrivera quelque chose. Ou alors, tes organes génitaux vont s'irriter, ou ce sera ton derrière.

Jadis, les Alangan pratiquaient la chasse, mais les activités cynégétiques sont aujourd'hui en déclin au profit de l'essartage et des pratiques agricoles. À ce titre, les Alangan préféreraient le piégeage, avouant leur crainte de blesser les animaux et leur aversion pour le sang. Les chasseurs devaient là demander la permission aux maîtres animaux de prélever des bêtes. Isagani Garong a précisé que « chaque espèce animale est véritablement gardée par un maître » à qui il faut s'adresser au préalable en lui parlant, ou en recevant son message dans un rêve : « S'il ne se manifeste pas à toi [dans un rêve], c'est clair que tu ne pourras pas attraper les animaux ».

Les Alangan ne s'entendent pas sur l'identité du maître suprême des animaux. Pour Danilo Basito, Tagalatayan (ou Latayan) règne sur tous les animaux de la montagne et des forêts. Il incarne le deuxième grand personnage à avoir été créé par Ambua, juste après les humains. Ambua est un être qui personnifie la terre qu'il porte sur ses épaules. Selon Luito Vicente, Tagalatayan est connu sous le nom de Katubig Lalulaba et il veille sur les rivières. Pour Artus Benido, le *marayaw* (ou guérisseur), Tagalatayan est plutôt le troisième ou le quatrième descendant de Ambua. Le premier fils d'Ambua aurait été Bukaw qui a engendré les mauvais esprits, les oiseaux et les fantômes des cavernes. Renié et banni par ses frères, Bukaw serait ensuite devenu un fantôme. Selon Luben Garong, le dieu chrétien est la figure suprême du panthéon. Si ces informations demeurent confuses, elles témoignent de la complexité des corpus mythologiques des Alangan, d'autant plus que ces derniers ont probablement été jadis influencés par l'islam et récemment christianisés. Les relations entre Dieu et les autres personnages mythiques restent tout aussi floues. Selon plusieurs Alangan de Siapo, Amang

Sa Ugbos incarne le créateur de l'univers et c'est à lui que les Alangan s'adressent lorsqu'ils tuent leurs cochons dans le cadre de leurs rituels. C'est aussi cette même figure qui déclenche les tremblements de terre lorsqu'on maltraite celle-ci, par des activités minières par exemple. Quant à Tagalatayan, l'esprit maître des forêts, il rend fous les chasseurs qui abusent des animaux. Mais pour Artus Benido, la grande figure demeure Ambua, les humains doivent garder en tête l'avertissement qu'il leur adressa au début des temps :

C'est moi qui serai toujours votre guide, je guiderai chacun de vous. Et vous les Alangan, je vous préviens : « Ne vous querellez point, ne vous entretenez pas et soyez généreux les uns envers les autres. Car, je vois chacun de vos agissements. Je vois chacun de vos mouvements. Alors, peu importe votre force, votre ardeur, vous ne deviendrez pas plus riches, parce que je vous vois. Je vous guide ». C'est pourquoi, au moment de partir, Ambua est allé se placer sous la terre. La terre a été placée au-dessus de sa tête [...] Lorsqu'il se gratte la tête ici ou là, cela engendre ce qu'on appelle des tremblements de terre. Voilà. Aujourd'hui encore, nous gardons ces histoires bien vivantes et nous les transmettons à nos enfants.

Selon Isagani Garong, les Alangan ne sauraient chasser sans retenue :

Si tu es toujours en train d'attraper des animaux jusqu'à épuisement dans une région donnée, dans une montagne où il y a beaucoup de cerfs, par exemple, eh bien, le maître des cerfs te dira dans un rêve : « Attention, n'épuise pas la ressource, mon ami ! ». Voilà, c'est comme ça. C'est comme si Tagalatayan te parlait à travers ton rêve et te disait : « Arrêtez d'empoisonner cet endroit, allez chasser dans un autre endroit ».

En somme, hormis Amang Sa Ugbos, les Alangan affirment qu'il existe plusieurs grands esprits-maîtres. Latayan est le responsable des montagnes et des animaux, Alulaba le responsable des poissons et des rivières, Tagayan veille sur les arbres et des forêts. Isagani Garong indique que les Alangan demandent toujours la permission de couper des arbres :

Quand nous avons besoin d'un arbre pour construire une maison, nous l'abattons. Quand nous le coupons, avant qu'il ne tombe sur le côté, nous disons : « Attention ! Écartez-vous sur le côté ! L'arbre pourrait vous tomber dessus. Nous allons prendre cet arbre. Nous en ferons une maison. ». C'est ainsi que l'on parle aux arbres. Car si les *numos* se font toucher par l'arbre en train de tomber, à la main par exemple, plus tard, lorsque tu rentreras chez toi, tu ressentiras des démangeaisons à la main. Si l'un d'entre eux se fait

toucher à la tête, plus tard qu'arrivera-t-il ? Eh bien, celui qui a coupé l'arbre se sentira étourdi. L'endroit de leur corps qui est touché par l'arbre, c'est ce même endroit où tu ressentiras du mal. Tu es puni à l'endroit où ils ont été touchés. [...] Le Seigneur est plus fort, il est le plus grand des esprits.

Ces affirmations peuvent paraître ambiguës ou contradictoires, mais elles ont été livrées telles quelles. On retiendra le contraste entre les esprits qui, bien qu'ils savent communiquer avec les humains par le rêve, voient ces derniers sans leur parler, et les humains qui s'adressent aux esprits par des paroles humaines. Amang Sa Ugbos, lui, n'entend pas les humains, mais il perçoit le bruit des animaux, comme le cri du cochon. La prégnance d'une pensée analogique est évidente, les Alangan affirmant que les esprits affectent le corps humain à l'endroit même où ceux-ci ont été meurtris. Il convient enfin de noter que les Alangan ne sauraient agir sur le territoire sans l'autorisation des esprits qui l'occupent, que ces entités soient locales ou empruntées au christianisme<sup>3</sup>.

Les Alangan doivent également respecter une myriade de règles lorsqu'ils pratiquent la pêche. Isagani Garong a indiqué qu'il incombait aux pêcheurs d'avertir leurs voisins, comme si cette activité devait être nécessairement collective, au risque que les poissons ne se présentent pas. Danilo Basito a insisté sur ce point : « Il faut vraiment que tous les villages soient réunis pour que nous soyons nombreux et qu'il y ait une abondance de poissons. Les poissons sont eux aussi comme des personnes ». Si cette conception relève cette fois de la pensée animique et analogique, elle marque la volonté des Alangan d'établir la présence du collectif sur l'individuel.

Dans le système divinatoire, tous les aînés sont invités à interpréter les signes que manifestent les entrailles du cochon (voir Laugrand 2015) susceptibles d'indiquer les problèmes qui affectent la communauté. Il en va de même avec les oiseaux et les petites bestioles dont les augures s'adressent à toute la collectivité.

## Les présages des oiseaux et des petites bestioles

Selon les Alangan, les oiseaux et les petites bestioles annoncent des événements à venir, signalent la présence de non-humains ou font comprendre aux vivants qu'ils ont commis des transgressions. À l'inverse des Truku de Taïwan (Simon et Broué 2015 : 191), les Alangan ne considèrent pas leurs croyances ornithologiques comme des superstitions et ne font pas des oiseaux des métaphores ou des symboles. Contrairement aux Nage d'Indonésie (Forth 2004 : 76), les oiseaux des Alangan

ne sont pas « sorciers ». Ces derniers font plutôt œuvre de guides pour les humains.

Un premier exemple est celui de *kuykuruan* (ou *kuru kuru* en tagalog), un oiseau de taille minuscule. Dina Vicente explique :

Si tu t'en vas travailler dans tes labours ou dans un champ de maïs ou peu importe où, si tu quittes la maison et que tu entends un oiseau qui chante comme ceci : « outoutoutoutoutout ! », cela veut dire : « Ne pars pas ! ». En fait, cela veut dire qu'il y a un mauvais esprit là-bas qui va te poser des problèmes. Tu ne sais pas, mais il se pourrait que si tu t'obstines à te rendre quand même là où tu souhaitais aller, quand plus tard tu reviendras à la maison, tu mourras ! C'est comme cela que débute ta maladie. Par contre, le lendemain, tu pourras y aller sans problème. C'est comme ça. Quoi qu'il en soit, même aujourd'hui, ici, chez nous, lorsqu'on entend ce genre de chant d'oiseau – et on sait qu'il y en a ici qui se promènent dans les environs –, on fait attention. Ce chant est un signe, un présage qui te dit de ne pas poursuivre ta route. C'est un oiseau qui est gentil comme un cygne ou un pigeon. Cet oiseau est très apprécié des autochtones et c'est un oiseau qu'on n'attrape pas, qu'on ne tue pas. Au contraire, on fait en sorte que ces oiseaux se multiplient. Même les Tagalog sont concernés. Si un autochtone voit un Tagalog avec cet oiseau qu'il aurait attrapé ou cherche à tuer, l'Autochtone lui dira : « Eh ! mon ami ! Relâche cet oiseau ! Il nous est très précieux ».

Les humains ne comprennent donc pas immédiatement le son des oiseaux, mais ils doivent apprendre leur signification. Comme tous les oiseaux, le *kuykuruan* n'est jamais capturé et les Alangan comptent sur lui pour être avertis de dangers à venir.

Isagani Garong a ajouté :

Ce que je vais vous expliquer aujourd'hui concerne les animaux que Dieu a créés [...]. L'un des animaux les plus importants est l'oiseau *kuru kuru* que l'on reconnaît à son gazouillis. Cet oiseau est porteur d'un présage auquel, lorsque nous nous rendons dans un endroit éloigné, nous devons toujours accorder beaucoup d'attention. Si l'oiseau a chanté et que nous continuons quand même notre chemin, il est certain que nous aurons bientôt quelques petits problèmes de santé. C'est certain, une maladie apparaîtra. Cela se produit parce qu'un esprit mauvais passe toujours près de l'endroit où se tient cet oiseau. Et si nous n'allons pas plus loin et que nous nous asseyons un moment, même quelques minutes seulement, cela suffit à décaler les choses. C'est en faisant cela que l'on pourra ensuite repartir sain et sauf, car le mauvais esprit, lui, se sera éloigné.

Le *kuykuruan* est donc un auxiliaire capable de prévenir les humains de la présence de maladies ou de mauvais esprits. Créature divine, les humains peuvent grâce à lui déjouer les mauvais esprits.

Un autre oiseau intervient, lui, la nuit. Dina Vicente relate qu'il est reconnaissable à son cri :

Lorsque c'est la nuit, il fait un cri comme : « wit ! wit ! wit ! ». [...] On sait alors qu'il y a probablement un *aswang* dans les environs. [...] Vers minuit, par exemple, si les Autochtones entendent le son « wit ! wit ! », ils se réveillent, même s'ils sont fatigués. Quand il y a un *aswang*, tu ne peux pas te tenir debout sur le plancher. Tu dois rester sur le bord des murs, tu dois rester collé au mur. [...] Tu peux te faire sucer le sang.

La crainte des *aswang* est commune aux Philippines et sa mention par des Alangan montre la perméabilité de leurs traditions qui incorporent des éléments exogènes. Une fois de plus, l'oiseau agit comme un guide susceptible de les prévenir du danger.

Selon Isagani Garong, les oiseaux domestiques sont tout aussi utiles pour chasser la maladie et les mauvais esprits. Le *marayaw* (ou guérisseur) est alors sollicité :

De tous les animaux, le poulet est l'un de ceux qui occupent une place très importante. Même le poulet domestique des Autochtones s'avère particulièrement efficace pour chasser l'esprit mauvais de celui qui est malade. Et le traitement pour enrayer la maladie se fait par le concours de quelqu'un qui a le pouvoir de guérir et qui coupe la tête du poulet. [...] Le *marayaw* fait alors le signe de la croix sur celui qui est malade avec le sang, marquant ainsi ce malade afin de montrer qu'il est dorénavant sous sa protection. À partir de ce moment-là, les esprits mauvais ne viendront plus le rendre malade. C'est comme cela que l'on procède.

À l'inverse de ce qui se produit dans le contexte de la chasse où les Alangan rechignent à faire couler le sang, dans le contexte divinatoire le sang du poulet (ou du cochon) doit se répandre, il protège les humains des mauvais esprits. Dans ce témoignage comme dans le précédent, la christianisation des traditions alangan est évidente, mais elle n'entraîne pas pour autant la disparition des pratiques. Au contraire, de nouveaux gestes comme celui du signe de croix s'ajoutent sans problème aux plus anciens.

Les Alangan indiquent aussi que lorsque les oiseaux qui les entourent deviennent silencieux, des tremblements de terre ou d'autres catastrophes sont imminentes. Junior Bernardo précise :



Figure 3 : Dina Vicente

En ce qui a trait aux oiseaux, eux aussi construisent leurs nids au loin, là-bas dans les cavernes. C'est là où ils se cachent. Quand la tempête approche, il y a des caves qui ont des trous, eh bien, c'est par là qu'ils passent pour aller se cacher. Et puis ils arrêtent de gazouiller. Ils ne chantent plus.

Ici, le silence des oiseaux parle, il annonce un malheur, une tempête à venir<sup>4</sup>. Ces témoignages sur les oiseaux illustrent l'intérêt à poursuivre des enquêtes sur ce sujet. Mais plus que les oiseaux, les Alangan considèrent que certaines petites bestioles comme les insectes sont eux aussi de remarquables messagers. Ils révèlent des dangers à venir, des transgressions d'interdits et la présence de mauvais esprits. En ce sens, ces petites bestioles demeurent étroitement associées à la maladie. Les plus dangereuses ne sont aucunement les araignées et les scorpions – leurs piqûres sont dites incommodes –, mais des bêtes volantes.

Dina Vicente (Figure 3) explique :

Il y a, par exemple, cet insecte que l'on appelle *basicul*. C'est cette bestiole qui fait un bruit comme ça : « tit ! tit ! tit ! tit ! ». Imaginons, par exemple, que quelqu'un est

malade dans ta maison, [...] que son état est grave à un tel point que l'on ne peut vraiment pas dire s'il va s'en remettre ou s'il va survivre. Or, si jamais cet insecte vient se poser sur le plancher ou sur le toit, peu importe où, et qu'il fait « tit ! tit ! tit ! », cela signifie que l'esprit du malade vient d'être mangé. On nomme donc cet insecte d'après le son qu'il produit : « tit ! tit ! tit ! ». Ce « tit ! tit ! tit ! » que fait l'insecte s'adresse en fait à la personne qui s'occupe du malade, il signifie qu'il est temps de venir le chercher. « Venez le chercher », c'est ce que ce bruit signifie.

L'apparition d'un tel insecte, mais surtout le bruit qu'il émet, signifie donc qu'une personne se trouve entre la vie et la mort, et qu'une intervention s'impose pour y remédier. Comme dans le cas de l'oiseau, le bruit de l'animal alerte les vivants d'une mort à venir.

À cet égard, Dina Vicente a vécu une terrible expérience qu'elle a accepté de partager :

En fait, cela m'est arrivé alors que j'ai eu mon troisième enfant. C'est à lui que c'est arrivé. C'est arrivé comme ça. Le soir d'avant, il est tombé malade. Ensuite, c'est comme s'il était tombé là-bas. Il est passé par-dessus la personne qui s'en occupait, mais elle n'a pas pu l'attraper et il est tombé. On dirait que l'enfant est passé par-dessus bord, il est tombé directement en arrière. Alors j'ai dit : « Mais pourquoi donc est-il tombé ? ». La personne qui s'en occupait m'a répondu : « Je ne sais pas, c'était glissant, il était gluant, j'ai pourtant essayé de le saisir, mais je n'ai pas pu [...] ». Pourtant, il était tout simplement assis. [...] Ensuite, je l'ai emmené à l'hôpital provincial, là-bas, à Mamburao. En fait, la journée où il est tombé, la nuit venue, il y a eu quelque chose qui est passé en faisant « tit ! tit ! tit ! ». J'ai alors posé la question à mon père : « Qu'est-ce que c'est que ça, papa ? ». Et mon père a répondu : « Il y a un mauvais esprit qui est passé par ici, nous n'avons vraiment pas besoin de ces mauvais esprits ! ». Voilà, on disait des choses comme ça. Ensuite, j'ai amené mon enfant chez l'*albularyo*, un herboriste-guérisseur de Sablayan.

La ville de Sablayan est située à quelques centaines de kilomètres de Siapo, mais Dina Vicente explique sa décision :

Je l'ai emmené là-bas parce que je me suis dit que c'était mieux [...]. L'*albularyo* m'a dit alors : « Mais pourquoi l'as-tu emmené ici ? Tu aurais dû l'emmener d'abord à l'hôpital ! ». « Oh ! » a-t-il ajouté, « il a été mangé par un chien. Probablement que la nuit dernière, un insecte ou un oiseau est passé chez vous. ». À mon tour, j'ai répondu : « Oui, je pense

bien que oui. Il est passé un... ». Alors, j'ai simplement dit à l'*albularyo* : « tit ! tit ! tit ! » [et] qu'un insecte est passé... Et l'*albularyo* s'est encore exclamé : « Oh ! Mais il a été mangé ici aussi, de l'autre côté du corps. Lorsque l'enfant est tombé comme ça, il a été attrapé par le chien. Le « tit ! tit ! tit ! » que vous avez entendu était accompagné d'un chien. C'est lui qui a mangé l'enfant parce qu'il était tout gluant ». Nous, on se demandait bien pourquoi l'enfant était comme ça.

Dina Vicente a d'abord exprimé son doute, mais elle s'est ensuite rendue à l'hôpital.

Je lui ai rétorqué : « Je ne vous crois pas ! ». Et j'ai emmené mon enfant à l'hôpital. Mon père, Luben, m'a accompagnée. Et dès que nous sommes entrés dans la salle d'urgence, c'est comme si nous avons entendu tout de suite quelque chose qui faisait le même son : « tit ! tit ! tit ! ». Cette fois, le bruit semblait venir d'un arbre à proximité. « Mais pourquoi y a-t-il ce son qui provient de quelque chose qu'on n'arrive pas à voir ? », me suis-je demandée. Nous avons cherché d'où provenait ce bruit et puis, encore une fois, on a entendu « tit ! tit ! tit ! ». À ce moment-là, nous sommes entrés à l'unité des soins intensifs. Nous avons vu qu'il y avait un insecte. C'était pourtant un hôpital, c'est censé être un endroit propre, n'est-ce pas ? Le personnel d'entretien est toujours en train de nettoyer. Alors pourquoi cet insecte qu'on appelle « tit ! tit ! tit ! » a-t-il réussi à y entrer ? Et puis, nous l'avons pris dans nos mains, nous l'avons posé sur une boîte d'instruments chirurgicaux qu'il y avait là, dans l'hôpital. Et puis, plus rien, l'insecte a disparu [...]. C'était un mauvais esprit. C'est vraiment l'expérience que j'ai vécue. Si cet enfant n'était pas tombé, j'aurais trois enfants aujourd'hui. Mais lui est parti, il s'en est allé.

L'enfant de Dina Vicente a eu la cage thoracique dévorée par un chien, comme si l'insecte était ici un animal à deux têtes ou capable de se transformer. Invisible mais audible, le son qu'il a émis annonçait bien qu'un mauvais esprit – ici le chien – allait arriver. Dina Vicente a indiqué que cette histoire vécue datait de 2009, ce qui montre la vitalité de ces conceptions chez les Alangan.

Plus généralement, les Alangan n'attribuent pas de bonnes qualités aux petites bestioles. Au contraire, celles-ci sont dites mauvaises. Les petites sauterelles vertes, par exemple, ne sont pas seulement des insectes qui piquent, mais de véritables traîtres, ce que relève Dina Vicente :

Imaginez qu'en pleine nuit, [...] que vous êtes réveillés et que vous voyez [...] un insecte qui ressemble à une sauterelle de couleur verte. Eh bien, tuez-la ! Parce

qu'elle pique. C'est cet insecte qui indique aux esprits mauvais l'endroit où vous êtes. C'est comme si elle disait : « Viens me trouver ici, je suis ici. ». Voilà pourquoi lorsque tu vois cet insecte, et dès que tu le vois, tue-le et jette-le au feu pour ne pas que l'esprit mauvais vienne où l'insecte se trouve.

Dina Vicente donne un autre exemple, celui de la libellule :

Par exemple, si tu te construis une maison et que dans l'après-midi ou dans la matinée tu décides d'aller y dormir, et que tu aperçois alors un *tutubi* (une libellule), tu sais, cet insecte qui a deux ailes et dont la queue est très longue ? Bon, alors, ce soir-là, au lieu d'aller coucher dans la nouvelle maison, remets tes projets à plus tard. Autrement, cela signifie que ta famille va être malade. Cela peut tomber sur toi, cela peut aussi tomber sur ta femme ou tes enfants. Peu importe, mais cela affectera l'une ou plusieurs des personnes qui se trouvent dans la maison.

Pour les Alangan, ces savoirs sur les petites bestioles relèvent de l'évidence. Les petites bestioles agissent comme des entités sournoises. Dina Vicente a confirmé que les adultes enseignent toujours aux enfants comment réagir et que tous les Autochtones partagent ces connaissances :

Quand, par exemple, les enfants sont en train de dormir, même les tout-petits, et qu'ils entendent un « tit ! tit ! tit ! » ; « Aïe ! », disent-ils. Ils savent bien que ce « tit ! tit ! tit ! » est annonceur d'un événement à venir et qu'il faut alors faire quelque chose lorsque cela se produit. Ce qu'il faut faire, c'est de s'exclamer de la sorte : « Vous n'avez pas honte ! Espèces d'effrontés ! Allez-vous-en de notre maison ! Que faites-vous ici ? Vous n'avez rien à faire ici dans notre maison ! Allez-vous-en ! Allez-vous-en, là-bas, dans la plaine ! ». Tu lui dis des mots méchants. Tu lui dis les pires choses. C'est comme cela qu'il partira, qu'il disparaîtra.

Pour se débarrasser de ces petites bestioles, les Alangan préconisent donc de leur crier des injures, un geste qui interrompt toute communication et des sons qui s'avèrent audibles pour ces bestioles. Une autre option est d'utiliser un *simbo*, un genre de petite bouteille où l'on place une lumière, ce qui a pour effet de les attirer, évitant ainsi de les retrouver là où on ne les attend pas. A contrario, les oiseaux sont les prédateurs des petites bestioles, donc de précieux alliés des humains. À l'inverse de ces dernières, ils n'attirent pas les mauvais esprits ni la maladie, mais leurs chants préviennent les humains de ces maux.



Figure 4 : Isagani sur son *carabao*

## Le son de la divination

Selon Danilo Basito diacre comme Isagani (Figure 4), la langue des humains ne doit pas être utilisée pour s'adresser aux animaux au risque de déclencher des réactions violentes à l'échelle *cosmique* :

Il est dit dans la culture alangan qu'on ne peut pas s'adresser aux animaux avec le langage des humains. On ne peut pas dire à l'animal : « Allez ! Viens ici ! On rentre à la maison ! ». C'est inconcevable. Parce que si le chien, par exemple, répond à celui qui lui parle de cette façon, il y aura du tonnerre et des éclairs. Chez les Mangyan alangan, on parle à l'animal selon ce qu'il est. Le chien, par exemple, on l'appelle en faisant « thththththththththththt ! » [...]. Pour le chat, on l'appelle en faisant plutôt « mi, mi ». Et le chat vient à nous. On ne peut pas parler aux animaux avec notre langage, ce n'est pas possible. C'est ainsi dans notre culture.

Il en va de même pour le *carabao*, on ne peut pas lui parler à moins de faire « wssss ! », « ththththt ! », « wsssstthththt ! », « palo oh yah ! ». C'est comme ça chez nous. Si tu parles aux animaux dans la langue

des humains et si l'animal te répond, il se produira des éclairs et du tonnerre. C'est effrayant ! Maintenant, ce que l'on fait à celui qui parle ainsi, on lui tire les cheveux en lui disant : « Réveille-toi ! ». Et on lui brûle un cheveu avec du feu pour chasser le tonnerre et les éclairs.

Si injurier les insectes est recommandé, parler normalement aux animaux est prohibé. Plus qu'une question de traduction, l'usage d'un langage inapproprié envers les animaux s'avère lourd de conséquences, car il entraîne un dérèglement à une autre échelle. Le problème relève d'une incompatibilité liée « à l'abus d'un moyen sonore servant normalement à établir une communication verbale » (Macdonald 1988a : 69, 1988b). Dans son analyse comparative de plusieurs mythes autochtones des Philippines et de Bornéo, Macdonald livre d'intéressantes réflexions sur le tonnerre, accidentel et apériodique qu'il oppose au cri de la chouette, associé au cycle périodique de la lune (1988 ; 2005 : 93), à la régularité.

Certains sons produits par les humains ne semblent donc pas audibles pour les animaux qui parlent une autre langue, mais ils le sont pour certains esprits comme les *ninuno*. Inversement, les sons produits par les animaux sont intelligibles pour les humains comme pour les esprits. On a vu que les cris du cochon, par exemple, touchent directement Amang Sa Ugbo. Lors du rituel du *pansula*, les Alangan font ainsi crier le cochon afin de se faire entendre par cette divinité suprême, sachant que leurs propres demandes ne seraient pas audibles autrement. Ayant déjà analysé ce rituel de divination (Laugrand 2015), nous ne reviendrons pas ici sur cette pratique, sauf pour insister sur quelques points.

Isagani Garong a d'abord rappelé les usages multiples du cochon :

Le cochon fait partie, lui aussi, des animaux dont le rôle implique qu'on en prenne bien soin. Surtout le cochon natif d'ici. Dans notre culture, cet animal nous est cher pour plusieurs raisons. Premièrement, il représente un bouclier, une protection dans les cas où il y aurait quelqu'un qui voudrait abuser de nous. Si un matin, quelqu'un pénètre sur nos terres, nous le verrons alors ici, au niveau de cette partie du cochon. Deuxièmement, si certaines personnes ont de mauvaises intentions, le cochon va nous prévenir. Il va nous informer de l'arrivée de maladies ou de problèmes de santé. Troisièmement, le cochon nous sert à démontrer notre gratitude. C'est pourquoi en ce qui concerne le cochon, c'est un animal dont nous, les Autochtones, nous prenons grand soin, quoi qu'il nous en coûte.



Figure 5 : Artus Benido, le *marayaw*

Lors du *pansula* que les Alangan souhaitaient mettre en œuvre pour vérifier que notre projet de recherche avec eux ne comportait pas de mauvaises intentions, Anigo Balbas a commencé par planter dans la terre le *bakal*, une tige de fer, l'objectif étant bien de communiquer ici avec les ancêtres, qui, chez les Alangan comme chez les Hanunoo, résident sous la terre. Il explique :

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

serons plus troublés ni perplexes. Ensemble, nous sommes désormais forts et nous ne formons plus qu'un. C'est comme ça. Cela permet de resserrer les liens d'amitié entre nous.

Fort de cette connexion chtonienne, les Alangan ont indiqué qu'il fallait ensuite faire « crier le cochon ». Artus Benido, le *marayaw* (Figure 5) s'est donc attelé, pendant que les autres participants murmuraient des prières, à donner des petits coups de sandale dans le groin de l'animal pour le faire hurler, pour « le faire parler », préciseront ensuite les Alangan, l'objectif étant pour eux que leurs demandes soient entendues par Amang Sa Ugbos.

Anigo Balbas a expliqué que sans les cris du cochon, les paroles humaines ne sont pas audibles pour Dieu :

C'est pour faire entendre un son comme une voix. Le porc fait un peu comme ça : « bwiiiiik ! bwiiiiiiik ! ». On le tape pour le faire crier. C'est pour que Dieu, par l'intermédiaire des cris du porc, entende notre demande, qu'il entende que nous sommes en train de faire un rituel de *pansula* et que nous lui demandons de l'aide.

Artus Benido a ensuite transpercé l'animal avec sa machette et fait jaillir son sang sur le sol afin que celui-ci se répande et pénètre dans les profondeurs de la terre des ancêtres<sup>5</sup>. Tandis que la « voix » du cochon s'est ainsi élevée vers les cieux pour atteindre Amang Sa Ugbos, le sang, lui, a inondé le sol pour imbiber la terre des ancêtres et y accomplir son action bénéfique sur les humains. Le cochon du *pansula* est donc un médiateur entre les humains et le monde invisible. Ses cris stridents révèlent le sort des humains aux divinités, de même que les entrailles de son corps et, en particulier, sa rate et son péritoine qui révéleront ensuite des informations précises sur des événements à venir.

Isagani Garong a fait ressortir les bénéfices qu'apporte le *pansula* en établissant un lien entre les traditions alangan et le christianisme :

Dans ce *pansula*, June fait comme une prière pour que l'on obtienne un jour nos droits territoriaux sur la terre de nos ancêtres. Pour atteindre cet objectif, on fait parvenir tous les souhaits et demandes des *kuyay* (c'est-à-dire les aînés) à Amang Sa Ugbos, le Dieu Père. Le rituel du *pansula* est justement ce qui nous permet d'entrer en communication avec Lui par l'entremise de la mort du porc.

Danilo Basito a, lui, insisté sur cette capacité du cochon à prévoir l'avenir :

Le *pansula*, c'est-ce que font les *kuyay* lorsqu'ils veulent savoir si de mauvais desseins provenant d'autres régions nous sont destinés. Nous verrons tout de suite, à travers le rituel, s'il se trouve des mauvais desseins, des gens qui veulent nous faire du mal. Nous verrons cela dans la rate et le péritoine du porc. Et parce que cela fait longtemps que les autochtones vivent ici et qu'ils n'ont plus besoin d'aller vivre ailleurs, le Seigneur Dieu leur donne, à travers le porc, un signe, le moyen de voir si ceux qui veulent venir chez nous ont ou non des mauvais plans.

Junior Bernardo a souligné la valeur de ces savoirs divinatoires qui reposent sur l'observation des animaux :

Oui, il y a des comportements animaux qui informent. Jadis, nos ancêtres connaissaient bien ces signes à repérer. Aujourd'hui, nous savons encore voir ces choses-là, ce savoir existe toujours chez nous. Il faut observer les cochons sauvages. S'il y a une tempête qui approche, le cochon sauvage réagit en ramassant les détritiques. Il les place et dessine une sorte de cercle autour de lui. Quand arrive la pluie, il rentre à l'intérieur. Là, on voit qu'il a peur qu'une tempête arrive. On dirait qu'il a froid, alors il rentre à l'intérieur. Quand le cochon sauvage ramasse les détritiques des alentours et s'en fait une maison, on sait que quelque chose se prépare. Le porc sauvage est cet animal qui est noir, un peu comme un cochon de maison.

Le porc sauvage des Alangan incarne donc un être doté de surcapacités par rapport aux humains, puisqu'il peut à la fois être entendu d'Amang sa Ugbos, de Dieu donc, et des ancêtres mieux que tous les humains dont les paroles n'atteignent pas ces esprits. Les entrailles du cochon captent ce qui va se produire, rendant possible la divination. Mais cette opération exige le savoir indispensable des humains, notamment celui du guérisseur, le *marayaw*, sans quoi aucune interprétation n'est possible. Le cochon ne possède donc pas de pouvoir en soi, il n'est aucunement sacré, mais ses cris favorisent la communication entre les humains et les non-humains.

### Le son de la maladie et de la guérison

On a vu que les injures que profèrent les humains permettent d'arrêter l'action maléfique des petites bestioles. Certains bruits humains sont toutefois susceptibles aussi de générer la maladie, ils sont des signes qui ne trompent pas. Danilo Basito en donne un exemple : « Nous croyons que si un enfant ou quelqu'un de plus âgé éternue, en allant sur la terre en friche ou dans la forêt, il faut alors vite rebrousser chemin et ne pas continuer. Cela signifie qu'il y a un fantôme qui attend non loin de là ». Et Isagani Garong de poursuivre : « C'est le fantôme qui te rendra malade. Si tu continues ton chemin sans t'arrêter,

quand plus tard tu reviendras à la maison, tu tomberas malade. Il faudra alors te faire soigner comme il faut par les *kuyay* les plus âgés, les chefs. Un *kuyay* chantera pour te guérir. On l'appelle le *marayaw* ».

À l'importance des sons dans les registres de l'ornithomancie et l'entomancie, il est bon de faire correspondre celle des chants du *marayaw* dans le domaine de la santé. Selon Danilo Basito, c'est bien par le son de la voix plus que par ses mots que le *marayaw* parvient à guérir et à faire fuir les mauvais esprits :

La raison pour laquelle le *marayaw* parle fort, c'est pour arriver à appeler les bons esprits. Et ces bons esprits, ce sont eux qui guident et vont aider le malade. Et les mauvais esprits ne vont pas causer de tort parce qu'ils ont peur des cris du *marayaw*. La force de la voix fait fuir les mauvais esprits.

Les Alangan sont connus pour leurs chants nocturnes par lesquels s'opéraient des guérisons. Danilo Basito explique comment la famille du malade devait alors agir :

À propos du traitement médical, si tu continues ton chemin et que tu tombes malade, il faudra te faire soigner par un *kuyay*. Il chantera sans s'arrêter pendant une nuit, deux nuits, trois nuits. Au matin, il fait un rêve. S'il rêve d'un poulet par exemple, eh bien, on donnera un poulet au *kuyay* qu'il utilisera afin de te soigner. S'il rêve d'un cochon, on lui donnera un cochon. Et s'il rêve d'un couteau, d'un *gulok*, un couteau lui sera donné. Il en ira donc selon son rêve, c'est comme cela qu'il pourra guérir ta maladie.

Artus Benido a généreusement accepté de reproduire un chant de guérison en précisant que le *marayaw* devait chanter toute la nuit, le silence de tout le village étant alors un préalable indispensable au succès de la cure : *Toldao kolkoy saboy bolakan, toldao mangay karak sawakan, toldao aun dokalakihan, toldao dokalakihan gaban, toldao bulanakawantengan, toldaon todalakihan, toldao malimpolow, akyitam, malimpulot alabangaw in dungaw malaten dugat. Atindugaw.*

Isagani Garong a ajouté que pendant que le *marayaw* chante, tout le monde doit dormir, personne ne doit troubler ce silence ou rire, au risque que le chant perde son pouvoir et que le coupable de cette transgression attrape lui-même une maladie.

Sœur Joséphine L. Leal qui a séjourné longtemps avec les Alangan, a exprimé sa grande admiration pour cet art sonore :

Les Mangyan ont différents types de chants. Ils ne chantent pas seulement pour le plaisir. Leurs chants font partie intégrante de leurs rituels. Ils prennent la forme de prières lorsque quelqu'un est malade.

Vous les avez peut-être déjà entendus chanter durant la nuit ? Quelqu'un chante dans une maison. Et puis, quand cette personne s'arrête, quelqu'un dans une autre maison prend le relais si bien que le chant ne s'arrête pas. Quand une personne tombe malade, les Mangyan demandent sa guérison à travers leurs chants. Ils demandent à leur être suprême de guérir cette personne à travers des prières qui sont chantées. Et ce genre de rituel se poursuit toute la nuit durant. [...] Ils ont leurs propres mélodies et ils chantent. Il semble qu'ils inventent les paroles au fur et à mesure. C'est comme quand on prie avec son cœur mais eux, ils le font en chantant. (Entrevue avec sœur Joséphine L. Leal, 30 mars 2010)

La religieuse se hâte de voir dans ces performances des Alangan une forme de prière et l'expression de profondes valeurs de partage, mais elle n'en saisit pas la logique sous-jacente sur le plan sonore. Pourtant ces « paroles inventées » et chantées indiquent bien qu'il s'agit d'autre chose que des mots ordinaires de la langue. L'analyse de ces rites oraux est cependant un autre sujet qui dépasse le cadre de cet article. Ils confirment qu'une analyse du champ sonore s'impose pour saisir à la fois les pratiques divinatoires, les rapports que les humains entretiennent avec les esprits et la guérison, le visuel occupant ici une place secondaire.

## Conclusion

Ces exemples demeurent fragmentaires, mais ils permettent d'esquisser quelques pistes pour de futures recherches. D'une part, il est flagrant de constater qu'hormis le cochon – animal de prédilection pour la divination rituelle et le sacrifice –, ce sont des animaux plus difficilement visibles et très mobiles qui indiquent des présages avec la plus grande certitude. Tandis que les oiseaux créés par Bukaw sont associés à de bons présages ou à des messagers capables de prévenir les humains de maux à venir ou de la maladie, les petites bestioles indiquent de mauvais présages et sont les indices de la présence de mauvais esprits. Comme les Palawan, les Alangan insistent sur leur agressivité (Revel 1990 : 308).

Contrairement aux Palawan (*Ibid.* : 290) où les oiseaux sont en majorité de mauvais augure (sur 110 oiseaux, on compterait 20 mauvais augures et 10 bons), les Alangan considèrent leurs oiseaux comme de bons augures. En revanche, les Alangan se rapprochent des Palawan pour qui les insectes sont des entités qui se distinguent par les sons qu'ils émettent, bien qu'on ne puisse encore identifier ici clairement comme à Palawan, des classes comme les stridulants, les vrombissants, les roucouleurs et les bourdonnants (Revel 2003 : 128).

Les traditions des Alangan se distinguent de nouveau de celles des Palawan eu égard aux chants, les répertoires des Palawan s'avérant beaucoup plus développés que ceux des Alangan où on ne trouve ni autant d'instruments de musique, ni autant d'esthétique ou de poésie attribuée aux cris des oiseaux. Les Alangan ne semblent ni jouer ni s'inspirer des chants d'oiseaux pour composer des chansons d'amour. Pourtant, dans ces deux groupes des Philippines et probablement dans d'autres encore, les onomatopées reproduisent bien ce que Revel nomme « la petite musique des mots et des choses » (2003 : 15). Enfin, il est manifeste que du point de vue des esprits, les sons des animaux sont plus compréhensibles que les mots des humains. Ces derniers ne sauraient l'ignorer au risque de ne plus pouvoir se faire entendre par les esprits. Comme le montre le cas du *pansula*, ce sont les cris du cochon qui permettent de véhiculer les demandes des humains.

Notre ethnographie demeure incomplète pour formuler une conclusion définitive. Elle confirme cependant la pertinence d'étudier le son des animaux et les onomatopées. L'étude gagnerait aussi à s'inscrire, à terme, dans un travail comparatif. Notre recherche ethnographique en cours avec les Blaan de Mindanao et des Ibaloi de la Cordillère offrira l'occasion de pousser plus loin nos hypothèses sur le rôle des chants d'oiseaux et le bruit des petites bestioles dans les activités divinatoires<sup>6</sup>.

À Mindoro, les petites bêtes ne représentent ni des esprits ni des ancêtres à proprement parler. Elles constituent plutôt des médiateurs capables de relier le monde invisible à celui des vivants. D'ores et déjà, nous avons pu noter de semblables histoires vécues par les aînés blaan et ibaloi. Oiseaux et insectes constituent, là aussi, de bons et mauvais augures, obligeant les humains à écouter attentivement leur environnement. Ces données montrent donc qu'en plus d'un travail sur l'ornithomancie largement entamé, mais très incomplet à l'échelle de l'Australonésie, une véritable ethno-entomancie sonore reste à entreprendre.

**Frédéric Laugrand**, *département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Canada. Courriel : frederic.laugrand@ant.ulaval.ca.*

**Antoine Laugrand**, *département d'anthropologie, Université catholique de Louvain, Louvain, Belgique. Courriel : antoine.laugrand94@gmail.com.*

**Guy Tremblay**, *département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Canada. Courriel : guytremblay77@gmail.com.*

## Remerciements

Nous adressons nos plus vifs remerciements aux Alangan de Siapo, à Luben Garong, à nos interprètes et informateurs Danilo Basito et Isagani Garong de même qu'à tous les *kuyay* (les aînés) et aux sœurs MIC (Sœurs missionnaires de l'Immaculée Conception), et en particulier à la sœur Beverly Romualdo et à la sœur Letty (sœur Leticia Dotollo) qui nous ont introduits auprès des Alangan, quelques mois avant de fermer leur mission dans leur village. Les données ethnographiques ont été recueillies lors de quatre séjours : en novembre 2011, de janvier à avril 2012, en mai 2015 et en avril 2016. Des contacts avec les Alangan avaient été établis bien avant ces dates par Guy Tremblay qui a séjourné à Siapo en 1995 et en 1997 alors qu'il vivait aux Philippines. Cette recherche a bénéficié d'une aide financière du FNRS (F.6002.17) et de l'Université catholique de Louvain (Belgique).

## Notes

- 1 Depuis 1996, F. Laugrand a organisé ce type d'ateliers au Nunavut avec Jarich G. Oosten, anthropologue de l'Université de Leiden (Pays-Bas). Ces activités consistaient à réunir des aînés et des jeunes Inuit dans le but de faciliter la transmission des savoirs entre les générations. Ces ateliers ont vu le jour à la demande du Nunavut Arctic College à la fin des années 1990. Pour une présentation et discussion de cette méthodologie appliquée au cas des Inuit, voir Laugrand et Oosten (2012).
- 2 Les traditions des Mangyan demeurent méconnues et leurs langues fort différentes (Barbian 1977). Les Hanunoo ont été étudiés par H. Conklin (1949, 1964), M. Miyamoto (1985, 1988), Miyamoto et Postma (1990) et plus récemment par l'anthropologue et ethnolinguiste E. Luquin (2004, 2006, 2008). Les Buhid ont fait l'objet de recherches par R. Barham (1958), F. Pennoyer (1980), Th. Gibson (1985, 1986), V. Lopez-Gonzaga (1976, 1982, 1984, 1985) et C. Erni (1993a, 1993b, 1994). 7. J. Baes (1988) a étudié le rôle du *marayaw* chez les Iraya. Eu égard aux Alangan, J. Helbling (1996, 1998) a documenté leur occupation du territoire, A. Lauser (1997, 1999 ; Lauser, Braunlein et Rudolph 1998), leurs modes de résolution des conflits, M. Leykamm (1984) leurs relations avec les populations avoisinantes, S. Yang (2007) a décrit leur mythologie et E. Mandia (2004) leurs savoirs botaniques. Pour un bilan plus détaillé des travaux sur les différents groupes qui constituent l'ensemble mangyan, voir C. Tweddell (1970) et A. Postma (1985, 1995 et 1997), un missionnaire flamand qui s'est intéressé à la conception du temps, au système d'écriture et à la poésie des Mangyan.
- 3 Les Alangan ont été christianisés depuis près de 25 ans par des sœurs MIC, une congrégation d'origine canadienne qui s'est implantée aux Philippines depuis 1921. Les premières sœurs ont établi une mission sur l'île de Mindoro en 1989. Plusieurs sœurs se sont ensuite succédées dans cette mission. Sœur Lilia Frondoza est arrivée en 1990 et y a passé près de 23 ans (voir Frondoza 2012).

Aujourd'hui, une partie du village est catholique, l'autre pentecôtiste ou non convertie. Nos recherches ont été menées avec les familles catholiques.

- 4 Les comportements d'autres animaux sont également significatifs en cas de tempête. Selon Junior Bernardo, les singes vont s'accrocher à de gros arbres.
- 5 Lorsque les Alangan tuent un cochon pour un banquet, ils recueillent son sang dans un contenant. Ils peuvent le consommer et évitent ainsi que celui-ci ne contamine la terre.
- 6 Nous avons organisé plusieurs ateliers sur le même format chez ces groupes entre décembre 2015 et février 2016. Les données sont présentement en cours de traduction. Voir, par exemple, Laugrand et Laugrand (2015) pour une première analyse du rôle des oiseaux chez les Balaan de Mindanao.

## Références

- Baes, Jonas, 1988. « Marayaw and the Changing Context of Power Among the Iraya of Mindoro, Philippines », *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 19 (2) : 259–267. <https://doi.org/10.2307/836788>.
- Barbian, K.J., 1977. *The Mangyan Languages of Mindoro : A Comparative Study on Vocabulary, Phonology and Morphology*. Thèse de doctorat, département de linguistique, University of San Carlos.
- Barham, R.M., 1958. « Phonemes of the Buhid (Mangyan) Language of Eastern Mindoro, Philippines ». In A. Healey, (dir.), *Studies in Philippine Linguistics*, p. 4–9. Sydney, University of Sydney.
- Cauquelin, Josiane, 2006. « Paroles d'oiseaux à Puyuma (Taiwan) ». Dans P. Le Roux et B. Sellato, (dir.), *Les messagers divins : Aspects esthétiques et symboliques des oiseaux en Asie du Sud-Est*, p. 191–209. Paris, Connaissances et Savoirs.
- Conklin, Harold Colyer, 1949. « Bamboo Literacy on Mindoro », *Pacific Discovery*, 2 (4) : 4–11.
- . 1964. *Maling, An Hanunoo Gril from the Philippines*. New Haven, Yale University.
- Erni, Christian, 1993a. « Mangyan Reject National Park : What Went Wrong with IPAS on Mindoro? », *IWGIA Newsletter*, 3 : 34–37.
- . 1993b. « No More Place to Hide : Changing Resistance to External Threat among the Buhid of Mindoro (Philippines) », *IWGIA Newsletter*, 3 : 17–27.
- . 1994. « Philippines : The Buhid from Mindoro », *IWGIA Newsletter*, 3 : 32–37.
- Feld, Steven, 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Feld, Steven, and Donald Brenneis, 2004. « Doing Anthropology in Sound », *American Ethnologist*, 31 (4) : 461–474. <https://doi.org/10.1525/ae.2004.31.4.461>.
- Forth, Gregory, 1996. « Nage Birds : Issues in Ethnoornithological Classification », *Anthropos*, 91 : 89–109.
- . 2004. *Nage Birds : Classification and Symbolism among the Eastern Indonesian Peoples*. London, Routledge.
- Forth, Gregory, 2006a. « Words for “Bird” in Eastern Indonesia », *Journal of Ethnobiology*, 26 (2) : 177–207.

- [https://doi.org/10.2993/0278-0771\(2006\)26\[177:WFBIEI\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.2993/0278-0771(2006)26[177:WFBIEI]2.0.CO;2).
- , 2006b. « Sounds, Spirits, Symbols and Signs : Birds in Nage Cosmology ». In P. Le Roux et B. Sellato, (dir.), *Les Messagers divins : Aspects esthétiques et symboliques des oiseaux en Asie du Sud-Est*, p. 579–614. Paris et Marseille, Seven Oriens et Presses de l'Université de Provence.
- , 2007. « Pigeon and Friarbird Revisited : A Further Analysis of an Eastern Indonesian Mythicoornithological Contrast », *Anthropos*, 102 : 495–513.
- , 2008. « Friarbird on Roti », *Anthropos*, 103 : 541–545.
- , 2009a. « Symbolic Birds and Ironic Bats : Varieties of Classification in Nage Folk Ornithology », *Ethnology*, 48 (2) : 139–159.
- , 2009b. « Transformation and Replacement : A Comparison of Some Indonesian Bird Myths ». In A. R. Walker, (dir.), *Pika-Pika : The Flashing Firefly : Essays to Honour the Life of Pauline Hetland Walker (1938–2005)*, p. 385–402. New Delhi, Hindustan Publishing Corporation.
- , 2010. « What's in a Bird's Name : Relationships among Ethno-ornithological Terms in Nage and other Malayo-Polynesian Languages ». In S. Tidemann et A. Gosler, (dir.), *Ethno-ornithology : Birds, Indigenous Peoples, Culture, and Society*, p. 223–237. London, Earthscan.
- , 2016. *Why the Porcupine is not a Bird : Explorations in the Folk Zoology of an Eastern Indonesian People*. Toronto and London, University of Toronto Press.
- Frondoza, Lilia, 2012. *My Life with the Mangyans. An Autobiographical Journey*. Manilla, PDF.
- Gibson, Thomas, 1985. « The Sharing of Subsistence versus The Sharing of Activity among the Buid », *Man*, 20 (3) : 391–411. <https://doi.org/10.2307/2802438>.
- , 1986. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands : Religion and Society among the Buid of Mindoro*. London and Douvres. Athlone Press.
- Helbling, Jurg. 1996. « Feldbauern mit wechselnden Siedlungsformen : Die Alangan-Mangyan auf Mindoro » [Les agriculteurs face aux changements des règlements : Les Alangan Mangyan de Mindoro], *Asiatische Studien*, 50 (4) : 797–816.
- , 1998. « Rückzug und Abhängigkeit : Die Friedfertigkeit der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen) » [Retraite et dépendance : La tranquillité des Alangan-Mangyan de Mindoro (Philippines)], *Asiatische Studien*, 52 (2) : 383–418.
- Howes, David, 1991. « Sensorial Anthropology ». In D. Howes, (dir.), *The Variety of Sensory Experience, a Source Book in the Anthropology of the Senses*, p. 167–191. Toronto, University of Toronto Press.
- , 2003. *Sensual Relations : Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- 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. <https://doi.org/10.7202/1030846ar>.
- Laugrand, Frédéric, and Antoine Laugrand, 2015. « Observing Animals and Listening to Birds: How the B'laans are Aware of Their Environment and Able to Predict the Future ». (Communication présentée à la conférence du 31<sup>e</sup> Congrès de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA), Québec, Université Laval, 14 mai).
- Laugrand, Frédéric and Jarich Oosten, 2012. « Elders, Oral Traditions and Shamanism ». *Les Cahiers du CIÉRA*, hors-série, octobre : 19–34.
- Laugrand, Frédéric, Guy Tremblay et Antoine Laugrand, (dir.), 2013a. *Diya, « la terre qu'on nous a confiée »*. *Les Mangyans alangans de Siapo (Philippines) au contact des sœurs MIC*. Québec, CIÉRA.
- , 2013b. *Diya, « lupang ipinagkatiwala sa amin »*. Ang mga Mangyan Alangan ng Siapo sa Mindoro, Pilipinas at ang misyon ng mga madré ng MIC. [*Diya, « la terre qu'on nous a confiée »*. *Les Mangyans alangans de Siapo (Philippines) au contact des sœurs MIC*] Québec : CIÉRA.
- Lauser, Andrea, 1997. « Wir sind alle gleich : Geschlechtersymmetrie am Beispiel einer philippinischen Ethnie » [Nous sommes tous pareils : la symétrie entre les sexes en utilisant l'exemple d'un groupe ethnique philippin], *Ethnologica*, 22 (suppl. 1) : 245–254.
- , 1999. « Mangyan Conflict Resolution », *Philippine Studies*, 47 (2) : 224–252.
- Lauser, Andrea, P. Braunlein et J. Rudolph, 1998. « Life in Malula : A Contribution to the Ethnography of the Alangan-Mangyan in Mindoro (Philippines) », *Journal of Contemporary Asia*, 28 (2) : 264–267.
- Le Roux, Pierre et Bernard Sellato, (dir.), 2006. *Les messagers divins : aspects esthétiques et symboliques des oiseaux en Asie du Sud-Est*. Paris, Connaissances et Savoirs.
- Lopez-Gonzaga, Violeta, 1976. *The Mangyans of Mindoro : An Ethnohistory*. Quezon City, University of the Philippines Press.
- , 1982. « Bolo Agriculture and Subsistence Production in Upland Mindoro : The Case of the Buhid Mangyan », *Contribution to Southeast Asian Ethnography*, 1 : 19–34.
- , 1984. « Buhid Ideology : Traditional and Transitional », *Asian Studies* (Quezon City, Philippines), 22–24 : 58–76.
- , 1985. « Plough Agriculture and Cash Crop Production in Upland Mindoro : The Case of the Buhid Mangyan », *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, 4 : 153–163.
- Luquin, Elizabeth, 2004. *Abondance des ancêtres, abondance du riz. Les relations socio-cosmiques des Mangyans Patag, île de Mindoro, Philippines*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- , 2006. « “To Be in Relation : Ancestors” or the Polysemy of the Minangyan (Hanunoo) term *āpu* », *Philippine Journal of Linguistics*, 37 (1) : 87–94.
- , 2008. « The Continuity of Past and Present. The House as Crossroads of Mangyan Patag Society », *Archives fur Volkerkunde*, 57–58 : 65–79.
- Macdonald, Charles, 1988a. « Bons et mauvais coups de tonnerre », *L'Homme*, 106–107 (28) : 58–74. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368970>.
- , 1988b. *L'éloignement du ciel. Invention et mémoire des mythes chez les Palawan du sud des Philippines*. Paris, MSH.
- , 2005. « Du corps déconstruit au corps reconstruit. Mythologie du corps morcelle aux Philippines et à Bornéo », *L'Homme*, 174 : 75–102.

- Leykamm, Magdalena, 1984. « Ethnic Relations in the Philippines : The Mangyan Tribes, Particularly the Alangan Mangyans », *Occasional Papers of the Anthropological Institute*, 11 : 59–64.
- Mandia, E.H., 2004. « The Alangan Mangyan of Mt. Halcon. Oriental Mindoro : Their Ethnobotany », *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 32 (2) : 96–117.
- Miyamoto, Masaru, 1985. « Judges among the Hanunoo-Mangyan of Mindoro Island », *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 10 (2) : 243–271.
- . 1988. *The Hanunoo-Mangyan : Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines*. Osaka, National Museum of Ethnology.
- Miyamoto, Masaru, and Antoon Postma, 1990. « Annotated Mangyan Bibliography : 1570–1988 », *Asian Folklore Studies*, 49 (2) : 348–349. <https://doi.org/10.2307/1178054>.
- Ong, Walter J., 1969. « World as View and World as Event », *American Anthropologist*, 71 (4) : 634–647. <https://doi.org/10.1525/aa.1969.71.4.02a00030>.
- . 1982. *Orality and Literacy*. New York, Methuen.
- Pennoyer, F.D., 1980. « Ritual in Taubuid Life (Mindoro, Philippines) », *Anthropos*, 75 (5–6) : 693–709.
- Postma, Antoon, 1985. « The Concept of Time among the Mangyans », *Asian Folklore Studies*, 44 (2) : 231–240. <https://doi.org/10.2307/1178509>.
- . 1995. « The Ambahan : A Mangyan Poem of Mindoro », *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 23 (1) : 44–61.
- . 1997. « Saint Ecequiel Moreno and the Mangyans (1876) », *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 25 (3–4) : 181–207.
- Revel, Nicole, 1974. « Bird and Man ». *Dans* Roces, A., (dir.), *Filipino Heritage*, vol. 1, p. 197–204. Sydney, Hamlyn House.
- . 1990. *Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan*. 3 vols. Paris, Selaf.
- . 2003. « Présence et signification des insectes dans la culture Palawan (Philippines) ». *Dans* E. Motte-Florac et J. M.C. Thomas, (dir.), *Les « insectes » dans la tradition orale*, p. 123–138. Paris, SELAF.
- Rouch, Jean, 1989. *La religion et la magie songhai*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles.
- Rouget, Gilbert, 1980. *La musique et la transe*. Paris, Gallimard.
- Simon, Scott, and Catherine Broué, 2015. « Émissaires des ancêtres. Les oiseaux dans la vie et la cosmologie des Sadyaq de Taiwan », *Anthropologie et Sociétés*, 39 (1-2) : 179–199. <https://doi.org/10.7202/1030845ar>.
- Stoller, Paul et Cheryl Olkes, 1987. *In Sorcery's Shadow*. Chicago, University of Chicago Press.
- Tidemann, Sonia et Andrew Gosler, (dir.), 2010. *Ethno-ornithology : Birds, Indigenous Peoples, Culture and Society*. Londres, Earthscan.
- Tweddell, C.E., 1970. « The Identity and Distribution of the Mangyan Tribes of Mindoro, Philippines », *Anthropological Linguistics*, 12 (6) : 189–207.
- Verheijen, J.A., 1963. « Bird Names in Manggarai, Flores, Indonesia », *Anthropos : International Review of Anthropology and Linguistics*, 58 : 677–718.
- . 1976. « Some data on the avifauna of the Island of Roti, Lesser Sunda Islands, Indonesia », *Zoologische Mededeelingen*, 50 : 1–21.
- Yang, Shi, 2007. « Myth among the Alangan-Mangyan of the Philippines », *Cosmos*, 23 : 81–95.