



HAL
open science

Boisseaux de riz et billets de banque. Mutations économiques et changement social autour de la production rizicole en Ifugao (Philippines)

Pierre Mettra

► **To cite this version:**

Pierre Mettra. Boisseaux de riz et billets de banque. Mutations économiques et changement social autour de la production rizicole en Ifugao (Philippines). *Anthropology of Food*, 2021, 15, 10.4000/aof.11546 . hal-03940960

HAL Id: hal-03940960

<https://hal.science/hal-03940960>

Submitted on 11 May 2023

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

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

Boisseaux de riz et billets de banque

Mutations économiques et changement social autour de la production rizicole en Ifugao (Philippines)

Rice Bundles and Banknotes : Economic Mutations and Social Change around Rice Production in Ifugao, Philippines

Pierre Mettra



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/aof/11546>

DOI : 10.4000/aof.11546

ISSN : 1609-9168

Éditeur

Anthropology of Food Webjournal

Ce document vous est offert par École des hautes études en sciences sociales (EHESS)



Référence électronique

Pierre Mettra, « Boisseaux de riz et billets de banque », *Anthropology of food* [En ligne], Articles Varia, mis en ligne le 22 janvier 2021, consulté le 11 mai 2023. URL : <http://journals.openedition.org/aof/11546> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aof.11546>

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Boisseaux de riz et billets de banque

Mutations économiques et changement social autour de la production rizicole en Ifugao (Philippines)

Rice Bundles and Banknotes : Economic Mutations and Social Change around Rice Production in Ifugao, Philippines

Pierre Mettra

Introduction

- 1 La valeur, cette propriété des objets, des êtres et des personnes qui leur confère une importance ou un rôle relativement aux autres objets, êtres et personnes, ne peut que s'étendre à tous les domaines de la vie sociale. Elle se loge dans les rapports sociaux de toutes formes, qu'elle en forme la substance essentielle ou qu'elle en soit une simple trame ; il est pourtant des domaines de la vie sociale dans lesquels elle se manifeste avec plus de netteté, et où l'anthropologie peut plus aisément qu'ailleurs la saisir, la comprendre et la détailler. L'alimentation jouit notamment de cette caractéristique, et compose même un espace de redéfinition et de réélaboration de ce qu'est la valeur pour les acteurs et actrices, un « puissant catalyseur d'imagination économiques émergentes et de nouvelles interprétations de la notion » (Sinsiscalchi & Harper 2019 : 1).
- 2 Se concentrer sur la trajectoire d'un aliment en particulier, en observer la « vie sociale » (Appadurai 1986) peut permettre de décrire en détails la mutation de valeurs économiques tout comme le réagencement de normes sociales au quotidien. Aux Philippines, c'est incontestablement le riz qui offre le plus de possibilités de se livrer à pareil exercice. Il en va ainsi dans la province Ifugao des monts de la Cordillère Centrale de Luçon, qui jouit d'une certaine réputation internationale pour ses rizières classées au patrimoine mondial de l'UNESCO¹.
- 3 La production et la circulation du riz sont au cœur de nombre de recherches et travaux scientifiques. Dans le domaine de la biologie ou de l'agronomie, les études se concentrent majoritairement autour de questions de rendement, de botanique agricole

ou d'équilibre entre production et consommation. Des problématiques d'ordre social sont intégrées à cette trame principale, à différents degrés selon les thèmes. Sont ainsi étudiées les particularités agronomiques des variétés hybrides (Janaiah & Hossain 2003), envisagés les écarts de rendement selon les contextes de culture, ou encore les spécificités chimiques des grains de divers types de riz (Bergman, Bhattacharya & Ohtsubo). L'espace des Philippines s'y trouve bien représenté, puisqu'un certain nombre d'entre eux sont édités par l'International Rice Research Institute (IRRI, Institut International de Recherche sur le Riz), dont le siège est situé dans l'archipel, à Los Baños dans la province de Laguna.

- 4 L'encre a également généreusement coulé à propos du riz dans les publications de sciences sociales. Là encore, la production est massive. On peut distinguer *a priori* des thématiques distinctes auxquelles se rattachent les textes portant sur les formes sociales qui encadrent la culture du riz. Celle des rapports économiques est probablement la plus fournie. On y trouve ainsi des études envisageant les initiatives gouvernementales visant à lutter contre l'insécurité alimentaire, la régulation du marché national, ou encore la compétitivité de la production locale sur la scène mondiale, et menées par des économistes, des anthropologues, ou des agronomes (Roy 2010 ; Dabat, Jenn-Treyer, Razafimandiby & Bockel 2008 ; Phélinas 2010). D'autres approches concernent des situations plus locales, et abordent des phénomènes d'échanges locaux, des pans micro-économiques de la circulation marchande du riz et de sa consommation (Becker & Yoboué 2009 ; Isvilanonda & Kongrith 2008). Certains travaux se concentrent sur les particularités sociales endémiques déroulées autour de l'exploitation de la plante, surtout lorsqu'il est question d'y insérer des normes et des pratiques extérieures (Guimbatan & Baguilat 2006) ; d'autres encore prennent le parti d'interroger cette fusion idéologique du riz et d'une « culture » délimitée, explicitée et dont les frontières distinctes sont fixées par un imaginaire commun qui fait sens pour les acteurs (Hashimoto 2003). L'histoire coloniale a contribué au débat sur le riz comme denrée socialisée, notamment par des études économiques impliquant des relations de pouvoir et des contacts entre groupes sociaux contrastés (Kratoska 1982 ; Chiba 2010 ; Maat 2015). On trouve des textes reflétant plus précisément les situations locales telles qu'elles sont vécues par les acteurs du côté de l'anthropologie. Pour Ifugao, on dispose en la matière du travail inégalé de Harold Conklin. Pratiquant une anthropologie rigoureuse et polyvalente incluant la linguistique, Harold Conklin entreprit, à partir de 1961, un terrain dans la province Ifugao (Conklin 1967a ; 1967b ; 1981). On dispose plus récemment de l'ethnographie d'Aurélie Druguet (Druguet 2012), qui a proposé une approche comparative qui doit autant à la botanique qu'à l'ethnologie. Son travail a eu le mérite d'évoquer la construction de dynamiques sociales en partant des principaux artisans de celles-ci. La chercheuse ne semble pas avoir poursuivi ses réflexions sur le sujet, et son approche pénètre cependant peu profondément la question du changement social, de ses sources et de sa prégnance. On voit affleurer le thème dans des articles aux titres prometteurs, qui, pour pertinents qu'ils soient sur d'autres points, se contentent de superposer changement social et changement des conditions matérielles sans problématiser les rapports de l'un à l'autre (EDER 1982 ; Castonguay, Burkhard, Müller, Horgan et Settele 2016). C'est particulièrement le cas lorsque la commercialisation du riz endémique Ifugao est envisagée. Dans des publications extrêmement intéressantes par ailleurs, celle-ci apparaît alors tout au plus comme une occasion de constater un écart entre commercialisation et culture (Druguet, 2012), la clef explicative demeurant le concept débattu et quelque peu obscur d'un accès à la

modernité. Il importe en outre de se méfier du péril épistémologique de l'essentialisation de la marchandise comme référent ultime, même s'il semble actuellement dominer dans les échanges planétaires, dans l'étude des mouvements de la valeur. C'est à mon sens ce qui apparaît dans un article de D. Glover et G. Davis-Stone portant précisément sur des tentatives de commercialisation à l'étranger (Glover & Davis-Stone 2018). Les auteurs montrent l'émergence d'un concept nouveau dans la Cordillère, celui de *Heirloom Rice* (« riz d'héritage »), dans lequel « les tensions qui émergent entre conservation, d'une part, et marchandisation [*commodification*], de l'autre » sont « exemplifiées et synthétisées » (p.780, ma traduction). La finesse des observations délivrées par le texte à ce sujet contraste cela dit avec l'insatisfaisante schématisation à laquelle procèdent les chercheurs en proposant de voir dans le riz de la Cordillère une « anti-marchandise historique [*historical anti-commodity*] » (p.776, ma traduction). Appliquée dans le contexte des Philippines contemporaines, cette notion repose sur une telle hégémonie de l'idée d'une marchandisation linéaire que la précieuse céréale qui nous intéresse y est décrite par la négative, et ce sur un temps le plus long possible : une « anti-marchandise historique ».

- 5 Le but du présent article est de présenter une analyse qui ne repose ni sur l'idée d'un processus linéaire vers la « modernité », ni sur une opposition, plus idéologique que pragmatique, entre social et monétaire. L'argent n'est pas anti-culturel par nature, bien au contraire ; en Ifugao, il prend la place d'une denrée, le riz Tinawon, dans un circuit de redevabilités sociales. Il n'a pas là de rôle de destructeur de la culture, il y est intégré en revêtant des rôles jusqu'ici dévolus au riz. Cette nuance est d'importance, en ce qu'elle suggère une approche fondamentalement différente de la manière dont se construit la société ; il n'est plus question de décrire une tradition immuable bousculée par un monde trop moderne, mais d'envisager la manière dont toute société change, se modifie, intègre les contingences venues (voire imposées) d'espaces extérieurs. Au récit de « la culture en péril » se substitue celui des individus qui la nourrissent et la construisent.
- 6 Précisons que quelques rares analyses ont cherché à s'écarter de la piste du riz, effectivement très empruntée lorsqu'il s'agit de la province Ifugao, tel J. H. Remme, dont les très intéressantes analyses sont cependant assises sur des preuves dont le lecteur a du mal à identifier clairement l'origine (Remme 2014).
- 7 Il me faut écrire quelques mots sur la manière dont ont été récoltées les informations qui nourrissent les analyses présentées dans les pages qui suivent. En 2013, j'accompagnais ma compagne dans sa ville natale de Banaue, et profitais de l'occasion pour entamer une première année de master en histoire des Philippines. J'arrivai donc dans l'archipel sous des conditions spéciales (amené par une personne déjà intégrée à des réseaux de sociabilité) qui furent à la fois des ouvertures bienvenues, puisqu'aux Philippines l'accès aux réseaux se fait avant tout par un intermédiaire, et des obstacles à monnayer.
- 8 C'est de cette position complexe que je menais, de 2013 à 2018, des terrains annuels de trois à six mois principalement à Banaue, mais également dans d'autres municipalités de la province Ifugao et des provinces limitrophes, ainsi qu'à Manille bien entendu. J'établissais dès mes cinq premiers mois aux Philippines, en 2013, une stratégie de déploiement géographique de l'enquête, que je décrirais comme un ensemble de cercles concentriques déployés depuis mon lieu d'habitation. Le premier cercle était ainsi celui du *barangay* (la plus petite division administrative de l'archipel) de Bocos, à Banaue, où

se trouvait ma maison. Fort simplement, l'étroitesse des relations entre habitants d'un même barangay, dont on attend aux Philippines qu'elles soient constamment cultivées, m'amenait à récolter sans cesse des données par le simple rythme de ma vie quotidienne. Un second cercle imaginaire englobait les *barangay* centraux de Banaue, développés autour du centre de la petite ville sur les pentes des montagnes environnantes. Je les fréquentais en effet, tout au long de ma thèse, selon mes contacts et mes intérêts scientifiques. Au-delà de ce rayon réduit, les *barangay* les plus éloignés de Banaue et les autres municipalités de la province formaient un troisième cercle. Les contingences matérielles et la nécessité d'avoir des contacts limitèrent le nombre des municipalités dans lesquelles je pus réellement effectuer des observations et des entretiens. Ainsi, si ma fréquentation régulière de Kiangán, Lagawe, Lamut et Mayoyao apporta de l'eau à mon moulin, je n'ai pas envisagé les situations d'Aguinaldo et Alfonso Lista. Il va de soi qu'une enquête fouillée de chaque municipalité ifugao était impossible, et Banaue demeure au cœur de l'analyse présentée ici ; pas uniquement parce que j'y demeurais, mais surtout parce que les dynamiques sociales qui m'intéressent y sont les plus visibles et les plus actives.

- 9 Il devint rapidement évident que les outils de l'histoire ne pouvaient seuls me permettre de continuer la recherche que j'entamais alors et que je brûlais de poursuivre, et j'intégrais alors un master de recherches comparatives en anthropologie, histoire et sociologie, puis continuais en doctorat d'anthropologie de 2015 à 2020.
- 10 La langue Ifugao comprend trois variantes principales : l'Ayangan, le Kalinguya et le Tuwali. C'est cette dernière forme que j'ai choisi d'apprendre, pour sa dominance sur le territoire de Banaue et de Kiangán, et parce que sa pratique quotidienne était possible et nécessaire là où se trouve ma résidence. Pour en saisir les règles syntaxiques et grammaticales, je consultais des ouvrages portant sur des langues apparentées, et apprenais simultanément le Tagalog. Si le Tuwali est en usage dans une partie de la province, et le Tagalog la *lingua franca* officielle (sous le nom de *filipino*, qui n'est au final qu'une proposition virtuelle d'adaptation du Tagalog) dans l'archipel, l'Anglais demeura le recours ultime en cas d'incompréhension. Autre langue officielle de la République, il est pratiqué partout dans l'archipel.
- 11 C'est donc dans un mélange constant de ces trois langues qu'ont été menés de très nombreux entretiens, qu'il m'est difficile de comptabiliser exactement mais que j'estime au vu de mes notes à un chiffre compris entre 200 et 250, des interviews (dont l'efficacité m'est rapidement apparue limitée, raison pour laquelle je n'en compte qu'une cinquantaine dans mes données) et les innombrables interactions d'une vie quotidienne normale qu'on pourrait, si on a le souci d'une pompe quelque peu surannée, intituler « observation-participante ».
- 12 À ce matériel anthropologique se sont ajoutées des données historiques : archives contemporaines, récupérées sur le terrain au moment de leur diffusion initiale ou peu après, et encore en usage, textes de lois de la République des Philippines, archives de la presse nationale dont j'ai composé moi-même un corpus sélectionné de 2015 à 2017, en plus des archives historiques trouvées dans des fonds aux Philippines ou appartenant aux fonds conservés dans les institutions espagnoles et nord-américaines, sans compter d'autres sources imprimées de dates diverses, du XIX^e au XXI^e siècle. Les analyses développées ici s'appuient sur un petit nombre de ces sources, et sont évidemment la synthèse d'un travail autrement plus vaste que celui qu'elles laissent apercevoir.

- 13 Suivre les oscillations de la valeur attachée au riz dans la province Ifugao, c'est à la fois envisager des adaptations économiques et interroger la fabrique quotidienne des normes et de l'appartenance sociale. Un type de riz en particulier occupe une place singulière dans cette analyse, le *tinawon*. Ce terme regroupe un ensemble de variétés endémiques qui sont une denrée socialisée, au cœur d'une véritable liturgie sociale de la redistribution des richesses. Le circuit d'échange du *tinawon* active et entretient des réseaux de redevabilité et valide des hiérarchies sociales. Parallèlement, l'intégration de la province à des espaces politiques et sociaux extérieurs (la République des Philippines, le monde du tourisme, l'émigration etc.) tend à désingulariser le riz Ifugao au profit d'une denrée qui représente la valeur d'échange par excellence, qui n'est presque que cela, l'argent². L'analyse présentée ici tente ainsi de suivre ce déplacement de l'éminence symbolique de l'aliment qu'est le riz vers l'outil d'échange qu'est l'argent, déplacement qui soulève des questions à la fois sur la manière dont le changement social se manifeste dans le rapport aux valeurs économiques et sur les conséquences de la monétarisation du monde.

Dimension alimentaire de la distinction sociale

Nourriture et liturgie

- 14 En Ifugao, la production rizicole distingue une catégorie sociale à part, celle des propriétaires fonciers ou *kadangyan*. La traduction de ce terme d'Ifugao Tawali n'est pas évidente, puisqu'il exprime à la fois l'ascendance subtile qu'exerce un membre de ce groupe fermé sur ceux n'en faisant pas partie tout en laissant voir la variété des implications sociales que cela engendre. On peut éventuellement parler de « personnes éminentes ». L'ampleur quelque peu équivoque de ce que l'appellation de *kadangyan* désigne, trouve également un écho dans les hésitations et le flou des définitions qui en sont données par les acteurs. Plus précisément, on sait ce qu'est en principe un membre de cette élite, cependant la question de la manière dont il applique son éminence et la réalité pratique et quotidienne de celle-ci est autrement moins claire. Bien sûr, si le regard du scientifique social tend à découper, isoler et définir, la démarche continuiste qui doit présider à son approche permet de garder en tête que le continuum social ne se laisse pas si aisément débiter dans la réalité. Le fondu des rôles et des statuts participe, dans une certaine mesure, à la cohésion de l'ensemble des individus. Pourtant on relève, dans la manière dont on pense la position des *kadangyan* en Ifugao, une indécision.
- 15 Le système endémique d'éminence dans lequel le statut de *kadangyan* représente l'échelon le plus élevé appartient en propre à la sociabilité ifugao. Il repose sur des normes dont le nombre et la prégnance apparaissent éminemment affaiblis si on compare à ce qu'ils furent il y a de cela cent, voire cinquante ans. Cette hiérarchie endémique ifugao est divisée en groupes circonscrits et nommés en fonction du lien entre les gens et la terre. On oppose ainsi les *nawotwot*, qui ne possèdent rien, aux *kadangyan* qui possèdent un ou plusieurs champs de riz hérités de leurs parentèles. Seule cette hérédité peut valider, en théorie, l'appartenance à la catégorie la plus élevée des membres de la communauté, croisée à la possession avérée des terres.
- 16 En effet, l'élite ifugao détient un ensemble de droits exclusifs liés à la propriété qu'elle exerce sur les terrains rizicoles, et il existe de nombreux signes manifestes de la

distribution des personnes dans des groupes sociaux distincts. Lors de l'abattage d'un porc et de la distribution publique de sa chair, certaines pièces de l'animal ne peuvent être données qu'à quelqu'un appartenant à un rang en particulier ; les morceaux considérés comme les plus savoureux sont réservés aux moins nantis. Le terme de *nawotwot* fait référence à cet avantage culinaire, puisque le mot *wotwot* est l'un de ceux servant à désigner ces quartiers de viande que l'on emporte chez soi après une cérémonie. Ainsi, la relation entre les propriétaires terriens et ceux démunis de terre s'articule-t-elle notamment autour de pratiques alimentaires. Les *kadangyan* sont ceux qui produisent, les *nawotwot* ceux à qui sont distribuées des ressources.

- 17 Les *kadangyan* disposent d'une certaine réputation et sont régulièrement sollicités pour donner leurs avis sur quelque dissension ou problème ayant un effet sur l'ensemble des membres du groupe social. Cependant, c'est dans l'entretien du dialogue avec les esprits que leurs privilèges sont le plus significatifs. Le chamanisme ifugao³ consiste à maintenir un lien entre les vivants et des formes variées d'entités invisibles à même, cependant, d'entraîner de funestes conséquences en cas de contrariété. Le revers insaisissable de notre monde matériel est en Ifugao par définition un univers de danger. Aussi est-il important de suivre consciencieusement la liturgie préconisée en matière de rituel comme dans le respect des prérogatives sociales, sous peine de le payer fort cher. L'alimentation occupe une place cruciale dans ces règles culturelles, principalement de deux façons ; d'une part, parce qu'elle est pensée comme une pratique ayant un effet direct sur la manière dont sont tissées les relations entre humains et forces surnaturelles, et une mauvaise conduite alimentaire peut avoir des conséquences néfastes ; d'autre part dans la perspective d'une redistribution des ressources qui concerne avant tout le riz, nourriture par excellence aux Philippines⁴.
- 18 En Ifugao, les esprits des forêts et des rivières ne doivent pas être pris à la légère. Les accidents les plus couramment mentionnés concernent les *pinadeng* (ou *pinacheng*), êtres indiscernables et propriétaires d'espaces non-humanisés et de ce qui s'y trouve. Entrer dans un espace occupé par l'un d'entre eux peut s'avérer périlleux, surtout si on y prélève quelque chose. Le gibier chassé en forêt a toutes les chances d'appartenir à une entité de ce type, et sa consommation par les humains est donc soumise à des règles précises : la viande doit être bouillie et consommée sans autre accompagnement qu'un peu de sel, tout type de sauce, condiment ou épice étant strictement prohibé. On me racontait début 2015 qu'un homme du centre de Banaue avait été puni, l'année précédente, de sa légèreté vis-à-vis de ces recommandations. Après avoir consommé du porc sauvage cuit en marinade de sauce soja, il avait eu la désagréable surprise de voir se déclarer une maladie de peau, symptôme classique en Ifugao de la contravention aux prescriptions et proscriptions religieuses et alimentaires. Sur le conseil de ses voisins, le malade s'adressa à un homme versé dans les rites ifugao, un *mumbaki*. Celui-ci organisa une cérémonie, dont le contenu entraînait d'autres interdits desquels la guérison de la galle d'origine spirituelle (*kudkud*) dépendait. Pourtant, me relatait l'officiant en question, l'individu ne pût s'empêcher de manger du poisson, aliment réputé impur par excellence, et son affliction reprit de plus belle ; le prêtre refusa d'organiser un autre rituel, cependant, car dans un tel contexte il craignait d'être lui-même touché par le mal si le bénéficiaire du culte s'entêtait à contrarier les esprits mobilisés pour sa guérison et le *pinacheng* auprès de qui il fallait faire profil bas⁵.
- 19 Ce type de règles alimentaires fait partie d'un ensemble plus large de proscriptions que l'on désigne en Ifugao Tawali sous le nom d'*imöh*. « Faire l'*imöh* » (*mun imöh*) consiste

notamment, sur une période donnée, à ne pas consommer de légumes ni d'épices, et à ne manger que du riz et de la viande bouillie avec le sel pour seul agrément, à ne pas avoir de relations sexuelles avec son conjoint ou sa conjointe et à éviter toute immersion ou contact physique intégral avec l'eau ; selon les situations, les prêtres *mumbaki* peuvent recommander le suivi de toutes ces règles, de plusieurs ou d'une seule d'entre elles, dans ce dernier cas ce sera celle du régime alimentaire spécial qui est à suivre, et elle peut ainsi être considérée comme l'interdit le plus important de la liste. Comme suggéré ci-dessus, la consommation de poisson est une entorse grave à la discipline de l'*imöh*.

- 20 La récitation des *baki* déclenche toujours une série d'obligations positives et négatives, et il arrive, pour les rites dont on attend un effet manifeste, que la situation exige que le *mumbaki* comme ses employeurs observent un *imöh*. Le non-respect de celui-ci risque alors de provoquer la colère des forces sollicitées, amenant non seulement le refus de la demande qui leur aura été formulée mais aussi un remplacement des bénédictions attendues par des malheurs pouvant être conséquents (maladies, malchance, folie, mort, entre autres). Ceux-ci frappent tout autant la personne contrevenante que les autres parties lui étant liées par le rite : parents et, c'est important, prêtres *mumbaki* ayant servi d'intermédiaires. Aussi ceux-ci sont très prudents, et évitent autant que possible la récitation d'incantations induisant l'*imöh* dans une province Ifugao contemporaine où le respect de cet ensemble de prohibitions est on ne peut plus variable. Les dangers liés à ces interdictions effraient quelque peu, et les prêtres versés dans les rites cherchent *a priori* à s'en affranchir. Un *mumbaki* d'environ 80 ans de la municipalité de Banaue me précisait ainsi lorsque je lui demandais si les rituels avaient changé depuis l'époque de son père, lui-même *mumbaki* :

« Ont-ils changé ? Ils n'ont pas changé. Ils sont restés les mêmes, ou presque, jusqu'à aujourd'hui. Parfois, ils [les officiants] enlèvent des parties du rituel, ils ne font pas tout, ils ne prient pas des parties du rituel. Ils disent qu'ils n'ont pas le temps [...]. Ils ne font pas la partie du rituel qui provoque l'*imöh*. [...] Les *mumbaki* disent qu'ils sont effrayés de faire le *manibtib*⁶, car il y a un *imöh*. Les *mumbaki* ont peur parce que s'ils font mal le rite la maladie empirera, ou bien se reportera sur le *mumbaki*, le malade ira mieux et c'est le *mumbaki* qui aura la maladie, c'est pour ça qu'ils ont peur de faire le rituel. Ils ont peur, alors ils ne l'apprennent pas »⁷.

Le riz, aliment singularisé

- 21 Les principes spirituels de la religion⁸ Ifugao trouvent ainsi un écho dans un rapport à l'alimentation, dont le riz est l'élément central ; ceci dit, ce n'est pas uniquement parce qu'il a un rôle à jouer dans les relations entre le monde humain et celui d'un revers invisible de la réalité quotidienne que la céréale est un bien d'exception dans la province. En effet, ce sont les liens entre personnes qu'il acte et manifeste qui font du riz une denrée singulière, dont les dimensions dépassent celle d'un aliment de base.
- 22 L'exercice de la religion Ifugao, dont les propriétaires de rizière (*kadangyan*) sont les dépositaires, prend en pratique dans la grande majorité des cas la forme d'une distribution de nourriture⁹. On distingue ainsi le *baki*, le rite même effectué par des praticiens connaissant la manière de s'adresser aux esprits et aux déités et de les solliciter, du *kaniaw*, qui est l'ensemble des activités se déroulant le jour du rite chez la personne l'ayant organisée, et qui s'édifie autour de l'offre de riz, de viande et d'un

accompagnement à tout individu se présentant sur les lieux de l'événement au moment où il s'y déroule.

- 23 Le traitement des relations entre l'ordinaire de la société et l'extraordinaire des espaces vus comme naturels est la tâche première de la liturgie ifugao. Celle-ci se divise en deux ensembles culturels distincts, le *hong'a'n di tagu* (soit « rite majeur des personnes ») et le *hong'a'n di pāge* (ou littéralement « rite majeur du riz non décortiqué ») : d'une part les opérations dont on attend qu'elles aient un effet sur les personnes indépendamment des conditions sociales et matérielles de leur existence, d'autre part celles connectées à la riziculture et dont les résultats concernent la précieuse céréale et les humains selon leur rapport à celle-ci. Les premières peuvent être effectuées pour tout type de personne, et visent à guérir d'une maladie ou libérer d'une malédiction, à assurer la protection d'un voyageur (étudiante quittant le domicile familial pour la première fois ou travailleur sur le point d'émigrer pour une longue période par exemple) ou encore à manifester et rendre paisible le passage d'un état à un autre (inclusion du premier nouveau-né d'un couple dans une parentèle, adolescence, funérailles etc.). Tout Ifugao peut organiser la tenue d'un rite de cette catégorie : bien que le langage matériel symbolique et l'investissement en argent et en animaux abattus ou sacrifiés varient selon le rang social, ces variantes ne changent rien à l'efficacité et la légitimité de l'événement. Le *hong'a'n di pāge*, en revanche, est un ensemble culturel exclusivement réservé aux seuls propriétaires de champ de riz, les *kadangyan*. Centré sur la riziculture, il porte la symbolique d'un fonctionnement social basé sur un principe de redistribution des richesses. Celle-ci joue un rôle crucial dans la construction quotidienne des rapports entre individus en Ifugao, et se manifeste en fait également, avec plus ou moins de force, ailleurs dans l'archipel, en particulier dans la construction des groupes politiques (Coronel 1998 ; Kasuya 2008).
- 24 Qu'elles soient directement indexées sur le calendrier agricole ou placées dans le temps par les individus selon diverses contingences personnelles, les cérémonies du *hong'a'n di pāge* doivent leur légitimité au statut de propriétaire terrien de leurs organisateurs. Elles sont des *kaniaw* (donc des cérémonies autour d'un rite) pouvant s'étendre sur plusieurs jours. Tout le temps de leur durée, les organisateurs se doivent de fournir riz et viande matin, midi et soir en quantité suffisante pour que n'importe quel invité de passage puisse en avoir une assiette. En réalité, les moments dédiés en propre à ces pratiques se font rares : le *hong'a'n di pāge* est de moins en moins célébré. Toutefois, les *kaniaw* et les dépenses somptuaires qu'ils engendrent demeurent, eux, courants. On attend des *kadangyan*, propriétaires terriens, qu'ils endossent ce rôle d'organisateur de grandes célébrations dispendieuses, mais au moment des rites liés aux personnes tout autant qu'à celui des cérémonies du riz devenues moins courantes. Ce glissement, qui conserve la démarcation sociale installée par le rapport à la propriété agricole, assure la pérennité de l'assemblage de rituel et de sociabilité qui constitue les *kaniaw*.
- 25 Pendant quelques journées, voire quelques semaines pour les plus impressionnants de ces *kaniaw*, le lieu de la célébration constitue une agora fréquentée tout le jour et une bonne partie de la nuit. Quiconque est pris de l'envie d'y demeurer un moment, d'y manger ou d'y boire quelque chose, doit être reçu (à moins qu'il ne s'agisse d'un ennemi déclaré). Dans les faits, la majorité des gens se retrouvant dans les *kaniaw* sont originaires du même *barangay* ou du même *sitio*, et sont donc des voisins ou des membres d'un même groupe symbolique, mais on y rencontre aussi des individus n'ayant qu'un lien fort éloigné avec la parentèle qui les accueille, ou même ne les

connaissant que peu. Lorsqu'un parent ou un voisin organise un *kaniaw*, il est estimé normal de s'y rendre à un moment ou un autre, et si l'occasion ne s'y prête pas, il est de rigueur de s'excuser de son absence. Ce n'est, cela dit, pas toujours évident d'assister aux cérémonies, du fait de leur nombre parfois élevé, puisqu'il arrive souvent à la belle saison (mars à juin) que plusieurs *kaniaw* aient lieu dans un même barangay de l'une des municipalités d'Ifugao. Femmes et hommes de tous âges se réunissent, devisent et échangent leurs points de vue sur les affaires courantes, tandis que les enfants écoutent d'une oreille tout en se livrant à de grands jeux collectifs ou en picorant leur *meryenda* (goûter) avec délectation. Les dernières rumeurs circulent, les discussions sur les rythmes saisonniers battent leur plein, des souvenirs s'échangent en dressant une cartographie des alliances locales sur dix, vingt ou cinquante années et en sollicitant les connaissances généalogiques des plus âgés. L'exercice est particulièrement goûté, pour des raisons qui apparaîtront peut-être évidentes au lecteur, au moment des cérémonies mortuaires, dont les nuits de veille sont des moments privilégiés pour s'adonner à divers types de jeux d'argent, les cartes et le bingo. On boit du café, des sodas, de l'eau et certains hommes s'enivrent allègrement¹⁰. Les jeunes hommes sont chargés de la préparation des aliments : ils sont responsables de l'abattage et du débitage des animaux qui constituent les trois repas servis à l'assistance, coupent et transportent le bois des feux de cuisson, cuisinent le riz et la viande. En échange de ces services, on leur réserve la consommation de parties savoureuses (comme la tête d'un porc), qu'ils peuvent quelquefois emmener crues chez eux. Tous les convives ont un accès illimité au riz cuit, servis dans de grands plats disposés à l'extérieur de la maison de ceux qui organisent le *kaniaw*. Celui-ci est le moment d'un partage de la prospérité familiale qui prend la forme d'une distribution alimentaire.

- 26 Quoi qu'il ait sans aucun doute varié d'une décennie à l'autre, cet exercice de la redistribution ne semble pas dater d'il y a un siècle. Les sources espagnoles suggèrent en effet, à la manière imprécise qui est la leur dès qu'elles évoquent la Cordillère, qu'il s'agit d'un phénomène social à l'œuvre durant les colonisations. Francisco Antolín, dans ses *Noticias* de 1789, rapporte ces propos d'un habitant de la Cordillère (« *Igorot* ») s'adressant à un fidèle catholique de la mission d'Ituy (situé sur le territoire de l'actuelle province de Nueva Vizcaya, frontalière de celle Ifugao) : « Les *fiestas* des chrétiens ne valent rien [...], chacun retourne en sa maison manger le peu dont il dispose. Ainsi ne sont pas les fêtes de nos chefs, [...] ils tuent des animaux pour le repas par douzaines et chacun boit jusqu'à être ivre mort, et cela dure de nombreux jours »¹¹.
- 27 Les *kadangyan* avaient jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle la haute main sur l'essentiel des ressources en riz de la société. Leur place, justifiée par cette propriété, était renégociée et relégitimée par le transfert d'une partie de ces réserves de céréale aux catégories de personnes socialement moins élevées. L'accès au riz, pour une partie de la population, dépendait de ces voies d'échange. On pouvait l'obtenir en travaillant aux champs¹², en accomplissant tout autre type de travaux pour des propriétaires et en demandant à être payé en ballot, et bien entendu à l'occasion des grands *kaniaw*, en profitant de l'accès illimité à la nourriture déjà cuite tout le temps de la cérémonie, qui pouvait durer plusieurs jours. Aux temps les plus forts de la culture (transplantation des jeunes plants et récolte), les rituels (*baki*) les plus importants étaient célébrés par chacune des familles nucléaires de propriétaires fonciers consécutivement, de la plus importante à la moins dotée ; autant dire que les plus pauvres étaient assurés de manger à leur faim plusieurs mois par an. Le reste du temps, les gens du commun se nourrissaient de tubercules, patates douces (*lakah* en Ifugao Tawali, *ipomoea batatas*) et racines de taros

(bila en Ifugao Tawali, *colocasia esculenta*) principalement. Un homme d'environ 75 ans se remémorait le goût inimitable de cet humble quotidien : « C'était vraiment rarement qu'on avait du riz à manger. On avait pour habitude de laisser des patates douces sur la claie juste au-dessus du feu [...] après un certain temps, la fumée et la chaleur avait...c'est comme une cuisson des patates douces. Quand j'étais petit, je mangeais ceci, c'était sucré, c'était vraiment délicieux »¹³.

- 28 C'est l'accès privilégié à la ressource singularisée qu'est le riz qui trace les frontières de l'éminence des *kadangyan*, les propriétaires de rizières. Cette éminence se justifie et s'entretient par la redistribution des ressources, en particulier celle du riz, des plus nantis vers les moins dotés. Il y a cependant un riz en particulier qui concentre ces caractéristiques, une denrée au cœur de la symbolique sociale de l'échange par la redistribution : le riz *tinawon*.
- 29 En Ifugao, comme ailleurs, chaque variété de riz est associée à un panel d'appréciations établies sur la qualité du produit, allant de ses caractéristiques gustatives à la durée du sentiment de satiété que sa consommation procure. Les grains procurés par la National Food Authority (NFA), l'agence gouvernementale philippine chargée, en matière de sécurité alimentaire, de veiller littéralement au grain, puisqu'elle contrôle les prix, le niveau des stocks ou encore la masse disponible de diverses productions agricoles dans l'archipel, se trouvent au bas de cette échelle de jugement. La NFA fournit toute l'année du riz à bas prix revendu notamment dans les commerces de détail, et contrôle des réserves de sûreté qu'elle distribue en cas d'urgence alimentaire. En juillet 2017, l'agence gouvernementale est contrainte à démentir des rumeurs persistantes selon lesquelles elle aurait fourni aux évacués de la ville de Marawi, en proie à une véritable guerre civile entre forces gouvernementales et rebelles islamistes, du riz gâté, qui aurait causé de forts maux de ventre à des personnes en ayant consommé (Siméon 2017). Les sacs estampillés NFA présentent en outre bien souvent un taux de brisure élevé¹⁴, caractéristique actuellement fort dépréciée dans la majeure partie de la Cordillère¹⁵, où l'on estime aussi que son arôme est trop faible, tout en déplorant la faible différence de volume entre riz cru et riz cuit et la fermeté de l'aliment après la cuisson. Il va de soi que ces appréciations gustatives sont subjectives et varient d'un lieu à un autre : ainsi dans une province voisine, deux décennies auparavant, la souplesse du riz cuit, estimée en Ifugao, était considérée comme un défaut (Sandoval 1995 : 127).
- 30 Si l'on place le riz répandu sur le marché par la NFA à l'échelon le plus bas d'une valorisation du riz en Ifugao, on peut placer à l'autre extrémité de la même échelle le *Tinawon* ou *ipugo*. Il s'agit des grains appartenant à plusieurs variétés endémiques à la province, souvent désignées comme *native rice*, y compris par les ifugaophones dans leur langue maternelle. Entre *Tinawon* et riz NFA, on trouve une palette d'autres marques et variétés. Aux critères gustatifs se superpose une autre distinction, économique cette fois. On distingue en effet, dans la province, deux types bien particuliers de riz comme produit : le *Tinawon* et le *komersyal*. La première catégorie se compose donc de ces variétés endémiques de l'espèce *oryza sativa japonica* ; la seconde n'est pas composée en fonction d'une nomenclature biologique, mais selon la manière dont on se la procure, c'est-à-dire en l'achetant à prix coûtant auprès d'un vendeur. Ce distinguo illustre donc deux modes de production et de mise en circulation différents, bien qu'ils puissent fort bien se superposer et se compléter. La différence majeure séparant les deux catégories de cette nomenclature est, de fait, concentrée sur leurs

valeurs d'échange respectives. Le *tinawon* fonctionne majoritairement sur un régime de valeur socio-centrée, quand le riz commercial est, lui, inséré pleinement dans un système d'échanges marchands. J'ajoute immédiatement qu'il faut se méfier de cette distinction qui, si elle est couramment mobilisée dans le langage courant, n'est pas absolue. Si on peut en effet se procurer au marché du riz NFA à 25 pesos philippins (environ à 0,45€) le kilogramme, du Sinandomeng à 45 pesos philippins le kilogramme (environ 0,80€) ou du Malagkit (glutineux) à 70 pesos philippins (environ 1,25€) le kilogramme, on peut aussi parfois y trouver certaines variétés du *tinawon* à un prix supérieur à 90 pesos philippins (environ 1,60€). Des projets de commercialisation du riz endémique ifugao sont portés depuis une dizaine d'années par une coopérative locale, la *Rice Farmer's Terraces Cooperative*, cependant le *tinawon* demeure un bien essentiellement socialisé et extrait du circuit commercial.

- 31 Ces cinquante dernières années, l'ouverture de la province à des espaces sociaux, politiques et économiques différents (la République des Philippines, la monétarisation nationale, le tourisme international etc.) a amené de profondes mutations. Les comprendre implique d'observer comment l'ordre social de la redistribution s'est décliné en suivant de nouvelles formes d'éminence, se déconnectant progressivement du riz pour aller vers une denrée exclusivement dédiée au transport de la valeur, l'argent.

Les déplacements de la valeur

Nouveaux riches

- 32 Si cette éthique de la redistribution des richesses semble être un héritage, au moins partiellement, de pratiques et de représentations pluriséculaires (comme en atteste le témoignage précédemment cité de F. Antolín), la forme sociale dans laquelle elle s'exerce a changé à plus d'un titre. L'intégration de la province à l'ensemble national, actée de plus en plus fortement dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, a permis l'émergence d'une catégorie d'individus s'enrichissant à l'interface de plusieurs mondes sociaux : personnes ayant fait des études dans de grandes villes hors de la province (à Baguio, dans le Benguet, par exemple) ou de la Cordillère (à Manille principalement) et ayant obtenu un diplôme leur permettant de décrocher des postes salariés dans des institutions publiques et privées, fonctionnaires et politiciens incarnant un lien singulier avec l'État, immigrés enrichis à l'étranger, ou encore entrepreneurs profitant de la manne touristique qui anime certains sites comme le *barangay* de Batad, dans la municipalité de Banaue. Dans ce contexte, la possession de champs apparaît moins cruciale que l'accès à de vastes sommes d'argent. Ainsi, la propriété foncière, qui était jusqu'il y a quelques décennies le pivot de la distinction sociale en Ifugao, cède le pas à la fortune. C'est ce constat que formulait une septuagénaire revenant sur les années de transformations sociales dont elle avait été témoin, évoquant un propriétaire n'ayant pas su prendre le coche : « *Oui, il est kadangyan, mais il n'a pas d'argent. C'est pour ça qu'il va hypothéquer, mais après, ses enfants n'auront pas d'héritage [...] Il veut faire des kaniaw, il n'a pas d'argent, ses enfants n'ont pas de diplômes. C'est comme s'ils n'allaient pas avoir d'héritage de leurs parents. Ce n'est pas bon* ».
- 33 Pour bon nombre de ces propriétaires de champs (*kadangyan*), la meilleure stratégie consiste à tenter de profiter de leur éminence foncière pour favoriser un accès aux

voies de l'enrichissement¹⁶. Un descendant de *kadangyan*, refusant d'ailleurs lui-même ce titre que ses voisins lui attachent pourtant, m'expliquait ainsi qu'il avait pu accéder à l'éducation et à un métier grâce à la vente de certaines de leurs rizières par ses parents, un sacrifice qu'il considérait comme fort judicieux puisque : « *En ce qui me concerne, je préfère avoir un travail, plutôt qu'un champ. Parce qu'au champ, tu ne peux pas avoir de revenu. Ici, chez nous, tu ne peux pas générer de revenu avec un champ de riz* »¹⁷.

- 34 En effet, l'avantage majeur d'un emploi est qu'il est susceptible de générer des revenus financiers. Cette situation amène non seulement un affaiblissement des élites foncières, mais également l'abandon de nombreuses rizières et la raréfaction de pratiques culturelles qui constituent une préoccupation constante pour les pouvoirs publics¹⁸.
- 35 Cependant, la montée en puissance de l'argent face au riz ne tient pas qu'à des raisons vivrières. On ne peut comprendre pleinement ce renversement qu'en se rappelant la soumission des individus aux règles de la redistribution dont l'argent ne s'émancipe pas, puisqu'il en est même désormais le moyen principal d'effectuer des largesses et d'ainsi démontrer son influence et sa générosité. Ce phénomène bien connu verse dans ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan, qualifie de « surmonétarisation », la circulation très importante de l'argent par nécessité alimentaire tout autant que pour satisfaire à des obligations sociales diverses, qui soumet les acteurs et actrices à une « pression permanente » (Olivier de Sardan 2014 : 204). Dans la province Ifugao, on pourrait plutôt évoquer une « surconcentration de prérogatives » dans l'argent : les échanges se surmonétarisent en cela qu'ils tendent tous à prendre la monnaie comme medium, et elle est d'ailleurs par essence une valeur d'échange (Simmel 1987 : 194), une expression idéale de la commensurabilité de marchandises (Marx 2017 : 178-180). Le jeu de l'échange s'actualise et se modifie d'une manière qui inclut l'argent dans des normes locales de redevabilité, dont la violence ou la contrainte n'est ni plus ni moins forte que d'autres formes de hiérarchisation par la circulation des biens. Présumer que la monétarisation est en Ifugao également une surmonétarisation ferait aussi courir le risque de fétichiser l'argent, soit comme un bien intrinsèquement destructeur, soit comme l'aboutissement d'une évolution économique. Dans le contexte particulier du présent travail, il est plus intéressant d'observer d'abord comment les règles de la redistribution ont migré du *Tinawon* vers la monnaie. Cela consiste à se départir d'une position idéologique plaçant la monétarisation, aux côtés du concept-fantôme de modernité, du côté des événements néfastes venant bouleverser la stabilité de la société. Ce déplacement de prérogatives sociales du riz *Tinawon* vers l'argent, le second étant devenu le moyen par excellence de démontrer sa richesse et l'ampleur de son influence, n'est pas une anomalie ou une marque de perte culturelle. La valeur se déplace, alors que se modifient constamment les normes qui définissent ce qu'est le groupe social.
- 36 Avec l'entrée des forces américaines en Ifugao par suite de l'occupation japonaise à l'issue de la Seconde Guerre Mondiale, la vente de riz augmenta de manière significative. Alors que de petits réseaux commerciaux existaient visiblement entre *barangay* de différentes municipalités ifugao, offrant un approvisionnement irrégulier en riz de la région, le développement rapide de marchés approvisionnés tout au long de l'année depuis les terres basses (et, par leur intermédiaire, depuis d'autres pays d'Asie du Sud-Est) eut un effet manifeste sur la manière dont se construisaient les rapports sociaux. La situation exposée par plusieurs personnes âgées de Banaue dans laquelle le riz était un bien exclusif entre les mains des *kadangyan*, l'ordinaire des gens humbles se

composant de tubercules, prit ainsi fin. Depuis les années 1950, le riz s'obtient à prix coûtant au centre de la municipalité. L'accès à la précieuse céréale ne dépend donc pas de l'accès à un champ, mais des possibilités pécuniaires des individus. Celles-ci sont, en Ifugao comme dans la plupart des régions des Philippines, extrêmement inégales. Si les *kadangyan* disposent d'une certaine puissance symbolique, il n'est pas du tout automatique qu'ils soient également bien argentés. La démonstration de leur position d'éminence demeure, cependant, un critère important dans la conservation de celle-ci, et prend la forme que j'ai décrite de vastes cérémonies de redistribution de leur richesse ; or toute denrée a un prix monétaire, et celui-ci peut-être hors des capacités de ces élites ifugao.

- 37 Le nombre et la qualité des animaux exécutés à l'occasion d'une cérémonie rituelle dépend de la qualité sociale des commanditaires du *baki*. Les *kadangyan* sont ainsi les seuls habilités à faire abattre des buffles d'eau (*nuang* en Ifugao, *bubalus bubalis*), dont ils placent les crânes sur le toit de leur maison, ornement de prestige dont l'abondance est proportionnelle à l'éminence des occupants du lieu. Fin 2018, le prix d'achat d'un buffle d'eau se trouvait en moyenne entre 60 000 et 90 000 pesos, soit de 1000 à 1500 euros environ, un prix conséquent dans une société où une journée de travail manuel non qualifié est payée 250 à 350 pesos (quatre à six euros), et où la norme est l'emploi irrégulier. En fait, certains *kaniaw* engendrent des dépenses vertigineuses, comme lorsqu'une fratrie aisée de propriétaires terriens organise un *bung-al* (rite des funérailles) de près de quarante jours en 2014, en l'honneur de leur mère défunte ; au vu des animaux sacrifiés et de ceux tués pour composer les trois repas quotidiens que les organisateurs se doivent de fournir sur toute la période de festolement, on peut estimer le coût total de l'opération à approximativement 1 600 000 pesos (près de 27 000 euros), un chiffre mirobolant pour la majorité des habitants de la province.
- 38 Ce qui est frappant dans l'exemple ci-dessus, tout autant que les sommes dépensées, c'est qu'une telle somptuosité n'ait pas eu pour cadre un rite dédié au riz, mais un rite dédié à une personne. Les opportunités économiques et politiques nées des contacts avec d'autres mondes sociaux font de la riziculture un domaine de moins en moins attractif, menant même à un abandon progressif des cultures. C'est l'une des raisons de l'amointrissement notable des rites liés au cycle rizicole (*hong'a'n di pāge*), qui étaient jusqu'il y a un demi-siècle le pilier de la légitimité des élites Ifugao. Cette perte symbolique du riz signifie l'émergence de nouvelles formes de distinction sociale, construite par un accès à l'argent plutôt qu'à la céréale ; cependant, cela ne signifie pas que les prérogatives nées du statut de *kadangyan* aient disparues : elles ont muté, se recentrant autour de l'autre volet de la liturgie Ifugao, celui concernant les personnes. L'idéal de redistribution des ressources n'a pas disparu avec la crise de la riziculture, il s'est déplacé. On remarque ainsi que les démonstrations de prodigalité lors des cérémonies concernant les humains (*hong'a'n di tagu*) sont un fait inédit. En effet, dans les années 1950 et 1960, l'ostentation n'était pas étrangère aux grandes occasions liées au rythme agricole, mais les bénédictions et protections accordées aux personnes étaient d'une tournure plus sobre :

« Autrefois, on ne dépensait pas comme cela. Pour le moma [cérémonie d'alliance matrimoniale], on pouvait amener seulement un seul poulet, pas comme aujourd'hui, on amène un cochon. Parfois, il y en a même qui apportent plusieurs cochons [...]. Pour un bung-al [veille funèbre et enterrement], il y avait le mort là, et on allait là-bas, et puis on mangeait, il y avait un petit cochon ou des poulets. Ce n'était pas long, parce que le mort c'était...il n'y avait pas d'embaumement [...], ce n'était pas comme aujourd'hui où c'est long,

de nombreux jours, et le mort sentait [...] alors on restait loin, on mangeait, parfois cela ne durait qu'un jour »¹⁹.

Un transfert des prérogatives symboliques de l'aliment vers l'argent

- 39 Mes entretiens sur les circulations du riz en Ifugao avant les années 1970 montrent que le riz endémique était alors porteur d'un plus large éventail d'usages économiques, immergé dans les foisonnants rets de la redistribution, mais pas uniquement. Les ballots de riz *tinawon* non-décortiqué étaient ainsi utilisés pour échanger directement des produits et des denrées²⁰. Le riz était la seule denrée produite localement qui servît d'expression de valeur directe d'un autre bien : si les échanges en nature existaient, ils n'étaient pas la règle et constituaient des arrangements considérés comme relevant d'une relation amicale ou du dépannage ponctuel. Des quantités fixes de ballots de riz étaient en revanche prévues pour fournir une base normative aux transactions et transcrites par une terminologie spécifique : cinq ballots constituaient un *inhongol*, dix ballots un *nad-op*, quinze ballots un *tulu'n hongol*, et on ne parlait pas de « cent ballots » mais d'un *hinūpu*²¹.
- 40 Cette montée en puissance de l'argent, par rapport au riz, ne peut pas être analysée de manière simpliste comme la conséquence naturelle d'une situation planétaire. Pour interroger efficacement ce transfert d'une denrée alimentaire à des devises, il importe d'examiner le rôle que joue l'argent dans les échanges. On songe immédiatement à K. Marx, et à la place qu'il accorde à la monnaie dans le Capital. Distinguant valeur d'usage, c'est-à-dire ce qui dans une marchandise « satisfait à des besoins humains »²² (Marx 2017 : 109) et valeur d'échange, ou la « proportion dans laquelle les valeurs d'usage d'espèces différentes s'échangent l'une contre l'autre » (Marx 2017 : 111), il place l'argent et sa manifestation physique juste au-delà de ces notions, en notant que « le numéraire tire son origine de la fonction que la monnaie remplit comme instrument de circulation » (Marx 2017 : 213). L'argent est ainsi un pur vecteur d'échange dont l'existence est permise par la commensurabilité des valeurs d'usage. Un autre penseur allemand, le sociologue Georg Simmel, partage cette idée sur laquelle il rédige en 1900 sa *Philosophie de l'argent*. Pour G. Simmel, la monétarisation des échanges a donné lieu, dans l'Occident qu'il observe au tout début du XX^e siècle, à une invasion des fins par les moyens (Simmel 1987 [1900] : 275). L'argent, intermédiaire ultime des valeurs, « moyen » par excellence, aurait été transformé en un objectif suprême pour les individus, remplaçant des fins jusqu'ici diverses et éminemment sociales. G. Simmel, le premier peut-être, en suivant K. Marx, décrit l'argent comme un élément opposé à la culture. Ces intéressantes théories méritent d'être considérées, non seulement pour leur valeur scientifique mais aussi parce qu'on peut en sentir un écho dans l'idée contemporaine d'un argent destructeur de la culture.
- 41 Dans le contexte évoqué ici, tout en s'inspirant des propositions de K. Marx et G. Simmel, on peut proposer une autre analyse finale de la monétarisation. Le riz *tinawon* est une denrée dont la valeur d'usage réside dans sa nature d'aliment, mais dont la valeur d'échange était, jusqu'il y a quelques décennies, supérieure à celles de toutes les autres denrées en cela qu'il servait d'intermédiaire à tous les échanges. Cela parce qu'il est un marqueur social d'éminence, signe d'appartenance à une classe d'individus importants. L'argent, identifié par K. Marx et G. Simmel comme une pure valeur d'échange, se substitue au *tinawon* à la fois dans le rôle d'intermédiaire aux échanges et dans celui de marqueur de prestige. Dans cette optique, l'argent est donc hautement

socialisé, s'intégrant aux normes partagées de la redistribution des richesses. Si l'argent peut sembler devenir une fin en soi dans une société donnée, c'est parce qu'il est une essence de l'échange. Cependant, l'image d'un argent qui serait l'inverse de la culture ne tient pas : il n'est aucunement libéré des déterminations sociales et culturelles. Il n'envahit pas les ambitions des individus, il en est une forme manifeste de réalisation, et c'est donc résolument du côté des possibilités sociales de l'argent qu'il faut se tourner pour en analyser les rôles (Zelizer 1994).

- 42 En Ifugao contemporaine, l'argent est à la fois une valeur absolue, un médiateur des échanges de toutes les autres valeurs (à l'exception notable, bien que partielle et temporaire, du *Tinawon*) et un bien investi de projections symboliques sociales et culturelles. Par l'inclusion du territoire de la Cordillère dans celui de la République des Philippines, et la multiplication des échanges avec l'extérieur que cela a entraîné, l'argent a progressivement conquis des prérogatives jusqu'ici dévolues au *Tinawon*. Il définit la valeur des choses, dans une économie monétarisée connectée aux Philippines et à des espaces au-delà, et la valeur des gens, en rendant possible la générosité sociale qui constitue des réseaux autour d'un bienfaiteur. Il est un médium adapté à ce jeu de la dette qui constitue un moteur puissant des sociabilités philippines.
- 43 Dans l'archipel, un *utang* (dette) peut être bien plus qu'une simple créance. Il repose sur une inégalité qui assure en principe le contact prolongé entre un débiteur obligé et un donneur bienveillant. Chaque individu est en Ifugao plongé dans un dense réseaux de dettes sociales qu'il faut avant tout éviter de solder. En effet, c'est dans l'inégalité que s'enracine l'assurance de garder un contact dynamique. Le but de la manœuvre est d'entretenir des connexions pérennes entre différents réseaux de circulations de la dette, et ainsi le souvenir de celle-ci concerne toute la famille nucléaire et se transmet héréditairement.
- 44 Le riz *Tinawon* est utilisé dans cette boucle de la dette, mais il y est largement minoritaire en comparaison avec l'argent. Aisément quantifiable, permettant de se procurer un large nombre de biens différents (et en particulier ceux de première nécessité), connectée à l'ensemble des espaces extérieurs, la monnaie a progressivement, depuis les années 1950 au moins, pris la place symbolique du *Tinawon*. Elle est le moyen de redistribution par excellence, elle incarne le mieux ces échanges inégaux qui fondent la sociabilité quotidienne.

Conclusion

- 45 La production rizicole et l'alimentation participe, en Ifugao, de la construction du social en tant que ressource pouvant être redistribuée, et le riz *Tinawon* représente tout particulièrement ce type de relations qui fondent des distinctions sociales. L'argent, valeur d'échange pure dénuée de toute utilité matérielle pratique indépendante, est à même de concurrencer la céréale dans ce domaine.
- 46 Le riz demeure l'aliment par excellence, et un bien de première nécessité. Cela dit, l'intermédiation des échanges tend vers une monétarisation complète, et la possession foncière, apanage d'une élite spécifiquement Ifugao, ne suffit plus à assurer une position sociale élevée. Des revenus sont nécessaires pour garantir un accès à l'éminence et au pouvoir, mais cette nouvelle forme de richesse n'est pas émancipée des redevabilités construites sur les normes locales de redistribution, bien au contraire. Il faut songer au fait que ces normes sont établies sur des pratiques d'échange nées

dans le domaine de la riziculture, et que ce transfert à l'argent amène aux acteurs de nombreuses interrogations, sur l'avenir de pratiques agricoles à forte signification culturelle.

- 47 La monnaie ne joue pas ici le rôle d'une destructrice du social, elle s'insère dans le jeu économique et relationnel Ifugao. La montée en puissance de l'argent au détriment d'une denrée alimentaire ne représente pas en soi une désocialisation ou une invasion des fins par les moyens, mais évoque plutôt la mutation et l'actualisation de normes sous l'effet de contacts accrus avec des espaces extérieurs à la province. Il s'agit d'un constat d'importance, puisqu'il milite pour une approche singulière du changement social qui implique de penser une causalité complexe. Poussé à l'excès, le simplisme d'une analyse des mutations de la société en termes de volonté d'accéder à modernité et d'un groupe bien défini et structuré bouleversé par une monétarisation anti-culturelle ne pourrait qu'amener à des conclusions pêchant, au mieux, par un certain structuralisme désuet, au pire par un culturalisme figé.
- 48 Dans le présenté ici, le riz est au cœur de mutations des valeurs d'échange provoquées par des dynamiques extérieures au monde social Ifugao. Ces changements ont cependant suivi une trame culturelle locale, celle des conditions de l'éminence sociale Ifugao, basée sur un idéal de redistribution des richesses. Christine Jourdan a montré, aux îles Salomon, un phénomène partant du même principe mais aux implications fort différentes (Jourdan 2010). La chercheuse analyse comment la conjonction de dynamiques macro et micro a mené à l'adaptation du riz, introduit depuis seulement un peu plus d'un siècle aux îles Salomon, en tant qu'aliment éminemment local, phénomène qu'elle désigne comme une « créolisation ». Là aussi, il s'agit d'un enchaînement de processus mondiaux (et C. Jourdan parle ainsi de « glocalisation ») par la mutation progressive de normes locales partagées, notamment celles de l'éminence sociale (la consommation de riz est devenue l'indice d'un accès à la ressource monétaire). Aux îles Salomon, cependant, c'est l'introduction d'un nouvel aliment qui a été le vecteur de changements des valeurs d'échange, le riz étant devenu emblème de la capacité monétaire, et des valeurs d'usage, la céréale ayant introduit des pratiques gustatives et culinaires nouvelles. En Ifugao, le riz était déjà une denrée spécifiquement dotée de valeurs que la monétarisation progressive des échanges est venue détourner, en s'adaptant à des normes culturelles du rapport social.
- 49 La courte présentation faite ici a volontairement laissé de côté, par souci de concision, les concurrences et affrontements qui se déroulent autour des changements de la riziculture dans la province Ifugao. L'affaiblissement du pouvoir symbolique du *Tinawon* amène en effet des stratégies de conversion, des inquiétudes quant à l'avenir de la culture de la céréale ayant suscité, par exemple, des projets de commercialisation du riz *Tinawon*, en théorie cantonné à la sphère des redevabilités locales, mais aussi des initiatives politiques pour sauver des rizières en dégradation. L'analyse de ces dynamiques permettrait de comprendre plus clairement les transfigurations économiques, politiques et sociales qui apparaissent au chercheur lorsqu'il prend comme point de départ de l'enquête un aliment.

BIBLIOGRAPHIE

- ANONYME. 2015. "332 hectares damaged at rice terraces" (sans auteur spécifié), in *The Manila Times* du 30 avril 2015, p. A7
- ACABADO S. & MARTIN M. 2016. "The Sacred and the Secular: Practical Applications of Water Rituals in the Ifugao Agricultural System", *Regional and National Studies of Southeast Asia*, 4-2 : 307-327.
- APPADURAI A. (ed.) 1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BECKER L. & YOBOUÉ N. 2009. "Rice Producer-Processor Networks in Côte d'Ivoire", *Geographical Review* 99-2 : 164-185.
- BERGMAN C., BHATTACHARYA K. R. & OHTSUBO K. 2004. "Rice end-use quality analysis", in Champagne E. T. (ed.), *Rice: Chemistry and Technology*, 3^{ème} édition, Amer Association of Cereal Chemists : 415-472.
- BRAY F., COCLANIS P. A., FIELDS-BLACK E. L. & SCHÄFER D. (ed.) 2015. *Rice: Global Networks and New Histories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CASTONGUAY A. C., BURKHARD B., MÜLLER F., HORGAN F. G. & SETTELE J. 2016. "Resilience and adaptability of rice terraces social-ecological systems: a case study of a local community's perception in Banaue, Philippines", *Ecology and Society*, 21-2 : 15-28.
- CHIBA Y. 2010. "The 1919 and 1935 Rice Crises in the Philippines. The Rice Market and Starvation in American Colonial Times", *Philippine Studies*, 58-4 : 523-556.
- CONKLIN H. C., 1967a. "Division of Anthropology: Some aspects of ethnographic research in Ifugao", *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 30 : 99-121.
- CONKLIN H. C., 1967b. "Ifugao ethnobotany, 1905-1965 ; the 1911 Beyer-Merrill report in perspective", *Studies in Philippine Anthropology ; In Honor of Otley Beyer*, Alemar-Phenix, Quezon City : 204-262.
- CONKLIN H. C. 1981. *Ethnographic Atlas of Ifugao: A Study of Environment Culture, and Society in Northern Luzon*, Yale University Press.
- CORONEL S. (ed.) 1998. *Pork and other Perks: Corruption and Governance in the Philippines*, Philippine Center for Investigative Journalism, Quezon City.
- DABAT M.-H., JENN-TREYER O., RAZAFIMANDIBY S. et BOCKEL L. 2008. « L'histoire inachevée de la régulation du marché du riz à Madagascar, *Économie rurale. Agriculture, alimentations, territoires*, n°303 : 75-89.
- DRUGUET A. 2012. « Les productions locales : une alternative au productivisme mondialisé ? Le cas de la valorisation du riz *tinawon* dans la province Ifugao (Philippines) », *L'Homme et la société*, 183-184 : 97-124.
- EDER J. F. 1982. "No Water in the Terraces: Agricultural Stagnation and Social Change at Banaue, Ifugao", *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 10-3 : 101-116.
- FRIEDMANN H. 2005. "From Globalization to Green Capitalism. Social Movements and Emergence of Food Regimes", in Buttell F. H. & McMichael P. D. (ed.), *New Directions in the Sociology of Global Development*, Amsterdam : Elsevier, 2005 : 229-267.

- GLOVER D. & STONE G. D., 2018. "Heirloom rice in Ifugao: an 'anti-commodity' in the process of commodification", in *The Journal of Peasant Studies*, 45 : 776-804.
- GUIMBATAN R. & BAGUILAT T. 2006. "Misunderstanding the notion of conservation in the Philippine rice terraces – cultural landscapes", *International Social Science Journal*, 58-187 : 59-67.
- HASHIMOTO H., 2003. "Between Preservation and Tourism: Folk Performing Arts in Contemporary Japan", *Asian Folklore Studies*, 62- 2 : 225-236.
- ISVILANONDA S.& KONGRITH W., 2008. "Thai household and Its Demand Elasticity", *ASEAN Economic Bulletin*, 25-3 : 271-282.
- JANAIAH A. & HOSSAIN M., 2003. "Can Hybrid Rice Technology Help Productivity Growth in Asian Tropics? - Farmers' Experiences", in *Economic and Political Weekly*, 38-25 : 2492-2501.
- JOURDAN C., 2010. "The Cultural Localization of Rice in the Solomon Islands", *Ethnology*, 49-4 : 263-82.
- KASUYA Y., 2008. *Presidential Bandwagon. Parties and Party Systems in the Philippines*, Manille : Anvil Publishing.
- KRATOSKA P. H., 1982. "Rice Cultivation and the Ethnic Division of Labor in British Malaya", *Comparative Studies in Society and History*, 24-2 : 280-314.
- MAAT H., 2015. "Commodities and Anti-Commodities: Rice on Sumatra 1915-1925", in BRAY F. et alii (ed.) 2015, *Rice: Global Networks and New Histories*, Cambridge: Cambridge University Press : 335-354.
- MARX K. 2017 [1963, 1867]. *Le Capital. Livre I*, Paris : Gallimard, coll. « Folio essais ».
- OHNUKI-TIERNEY E. 1993. *Rice as self: Japanese identities through time*, Princeton: Princeton University Press.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. 2014. « La manne, les normes et les soupçons. Les contradictions de l'aide vue d'en bas », *Revue Tiers Monde*, 219 : 197-215.
- PALANGCHAO Harley F. 2016, "Banaue eyes P100 M profit in fixed terraces", *Baguio Midland Courier* du 5 juin 2016, une et p. 36
- PHÉLINAS P., 2010. « Le marché, l'État et la compétitivité du riz thaïlandais » *Annales de géographie*, 671-672 : 156-173.
- QUITASOL Kimberley, 2016. "UN rules on rice terraces hamper Ifugao growth, says gov", in *Philippine Daily Inquirer* du 4 avril 2016, p. A5.
- REMME J. H. Z., 2014. *Pigs and Persons in the Philippines. Human-Animal entanglements in Ifugao Ritual*, Lanham : Lexington Books.
- ROY A., 2010. « L'Initiative riz au Mali : une réponse politique à l'insécurité alimentaire ? » in *Politique Africaine*, 119 : 87-105.
- SANDOVAL V. 1995. *Local Knowledge and Agricultural Decision making in the Philippines. Class, Gender and Resistance*. Ithaca : Cornell University Press.
- SIMEON Louise Maureen, 2017. "No spoiled rice for Marawi evacuees". in *The Philippine Star* du 10 juillet 2017, p.11.
- SIMMEL G. 1987 [1900]. *Philosophie de l'argent*. Paris : Presses Universitaires de France.
- SINISCALCHI V., HARPER K. (ed.) 2019. *Food Values in Europe*. London : Bloomsbury.

ZELIZER V. 1994. *The Social Meaning of Money. Pin money, paychecks, poor relief & other currencies*, New York : Basic Books.

NOTES

1. *Rapport de la dix-neuvième session du Comité de la Convention concernant la Protection du Patrimoine Mondial Culturel et Naturel*, Berlin, Allemagne, 4-9 décembre 1995, UNESCO, WHC-95/CONF. 203/16, 31 janvier 1996, p. 46.
2. La monnaie est en effet toute dévolue à l'intermédiation d'un échange de valeurs, puisqu'elle ne dispose d'aucune valeur d'usage ; si l'argent n'est « presque » que cela, c'est que son vecteur matériel (billets et pièces principalement) peut être détourné de sa fonction, en devenant une pièce de collection par exemple.
3. Il n'est pas évident de décrire ce dernier, que je trouve problématique d'appeler « religion » ou « chamanisme » ifugao. Disons simplement que cet univers de sens spirituel s'oppose, s'allie ou se compare au christianisme dominant dans la province.
4. En Ifugao comme dans les autres langues de l'île de Luçon, on distingue, pour parler des repas, deux grandes catégories linguistiques : le riz cuit (ex : *hinamal* en Ifugao tuwali, *kanin* en Tagalog) et de ce qui peut l'accompagner (*Ischa* en Ifugao tuwali, *ulam* en Tagalog).
5. Interview d'A. B. (13/03/13), *kadangyan* et *mumbaki* de plus de 75 ans.
6. Le *manibtib* est un *baki* (de la catégorie de ceux dont l'effet vise des personnes) qui fait partie de l'ensemble de *nun-ahgang*. Le but des cérémonies de cet ensemble est de demander aux divinités et esprits familiaux une protection des membres de la famille nucléaire contre toute forme d'accident causé ou subi, de souffrance et de mort. Le *manibtib* a plus précisément comme vocation d'assurer la guérison d'une personne malade.
7. Interview d'A. B. (13/03/13), *kadangyan* et *mumbaki* de plus de 75 ans.
8. J'utilise à dessein ce terme, forcément impropre à décrire la réalité qu'il désigne ici, en gardant une définition minimale : le fait d'entretenir un rapport entre les humains et des forces vues comme supérieures et préexistantes à ceux-ci. Le terme de chamanisme s'appliquerait plutôt, selon moi, à certaines activités liées à l'entretien de ce lien, comme la modification de leur perception par les « prêtres » *mumbaki* lors de cérémonies particulières. Enfin, j'emprunte, comme d'autres (Acabado & Martin 2016) cette traduction de « religion » aux individus qui la pratiquent et la nomment ainsi en anglais.
9. La consommation d'aliments n'est proscrite qu'en cas de cérémonie mortuaire faisant suite à un événement considéré comme particulièrement tragique, comme la mort d'un enfant ou le meurtre d'une personne.
10. Il n'est pas interdit aux femmes de s'enivrer, mais il leur est généralement demandé de le faire discrètement, entourées par des amis plutôt qu'au moment de ces grandes démonstrations publiques.
11. ANTOLÍN Francisco (traduction de SCOTT William H.), « Notices of the Pagan Igorots in 1789: part two » in *Asian Folklore Studies*, N°2, 1971, pp. 27-132, citation p. 121.
12. C'est encore le cas, même si cela se raréfie et que les paiements en argent soient généralement préférés. Divers systèmes de métayage existent cependant, qui impliquent un partage de la récolte entre le propriétaire et l'exploitant de la parcelle de riz.
13. Entretien avec L.S. (18/03/15), homme ayant entre 75 et 80 ans et ancien menuisier-charpentier.
14. Cf. les standards présentés dans le tableau indicatif des prix de vente recommandés et adoptés par la NFA : <http://nfa.gov.ph/buying-selling-price> ; s'il n'y a pas d'estimations du taux de brisure pour le riz local, celles faites pour le riz importé montre des taux moyens situés autour de 20%.

15. Notons que ces défauts pour la consommation courante peuvent toutefois s'avérer des qualités pour d'autres préparations plus ponctuelles, comme la bouillie de riz.
16. Faute de place, je ne peux développer les nombreux exemples de ces tactiques quotidiennement actées dans la province Ifugao.
17. Entretien avec E.L. (06/08/18), homme de 45 ans, employé de sécurité, propriétaire de champ de riz et réputé *kadangyan*.
18. Cela m'a été confirmé par de multiples entretiens avec des membres de l'équipe municipale en place de 2016 à 2019. Voir aussi Palangchao (2016) ; Anonyme (2015); et Quitasol (2016).
19. Entretien avec A.C. (08/08/17), femme de plus de 70 ans et ancienne employée rizicole.
20. Entretien avec M.O. (20/08/17), homme de 45 ans, charpentier et agriculteur.
21. Idem.
22. À propos de ces « besoins », K. Marx note qu'il importe peu qu'ils « aient pour origine l'estomac ou la fantaisie » (Marx 2017, 109).
-

RÉSUMÉS

La valeur, cette propriété des objets et des personnes, apparaît dans les rapports sociaux de toutes formes, mais l'alimentation en compose un espace privilégié de redéfinition. Se concentrer sur la trajectoire d'un aliment permet ainsi de décrire en détails la mutation de valeurs économiques tout comme le réagencement de normes au quotidien. Dans la Cordillère des Philippines, les changements des rapports sociaux qui traversent la société Ifugao sont particulièrement lisibles dans les normes de production et de consommation du riz. Suivre les oscillations de la valeur attachée au riz dans la province Ifugao, c'est à la fois envisager des adaptations économiques et interroger la fabrique quotidienne de l'appartenance sociale. L'article s'attache à décrire la désingularisation d'un aliment au profit de l'argent, une denrée qui représente la valeur d'échange par excellence. Ce déplacement d'éminence symbolique soulève des questions sur la manière dont le changement social se manifeste dans le rapport aux valeurs économiques et sur les conséquences de la monétarisation du monde.

Value, a property of things and people, appears in all forms of social interactions; food, however, is a privileged area of investigation for the study of its redefinitions. Focusing on the trajectory of a specific edible item thus allows for the description of mutations in economic values and the reshaping of everyday norms. In the Philippine Central Cordillera, rice production and consumption norms clearly reveal the change of social interactions in Ifugao society. Following the fluctuations of values attached to the rice, the article tries to shed light on economical adaptations as well as on the daily making of social belonging in Ifugao society. It describes a "desingularization" of an edible in favor of money, a type of good representing exchange value *par excellence*. The shift of symbolic eminence raises questions about the ways social change manifests in the rethinking of economic values, and about the consequences of worldwide monetarization.

INDEX

Keywords : Philippines, social change, rice, food, money, monetarization, redistribution

Mots-clés : Philippines, changement social, riz, alimentation, argent, monétarisation, redistribution

AUTEUR

PIERRE METTRA

anthropologue, EHESS - Centre Norbert Élias (UMR 8562) - pierre.mettra@hotmail.fr