

Les rêves, la mort et le désir d'immortalité. Une étude des Gimi des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée

Gilliam Gillison

Volume 18, numéro 2, 1994

Rêver la culture

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015315ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015315ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gillison, G. (1994). Les rêves, la mort et le désir d'immortalité. Une étude des Gimi des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée. *Anthropologie et Sociétés*, 18(2), 91–104. <https://doi.org/10.7202/015315ar>

Résumé de l'article

Les rêves, la mort et le désir d'immortalité

Une étude des Gimi des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée

Cet article traite des théories sur les rêves et la mort chez des populations mélanésiennes, à partir de l'idée maussienne de la partition de la personne (Essai sur le don, 1950). Les matériaux des Gimi des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée présentés par G. Gillison semblent indiquer que l'envol de l'âme hors du corps à la mort de la personne, dans un voyage pour féconder la forêt, est une alternative cosmique à l'union sexuelle et un projet d'immortalité. L'auteure montre que ce voyage d'une partie détachée de la personne, anticipé par les individus dans leurs rêves, peut être interprété d'après le modèle pour le don, tel que Mauss en a fait l'analyse.

LES RÊVES, LA MORT ET LE DÉSIR D'IMMORTALITÉ

Une étude des Gimi des Hautes-Terres
de Papouasie-Nouvelle-Guinée

Gillian Gillison



Dans de nombreuses régions de Mélanésie, les rêves sont des répétitions nocturnes de la mort, une sorte de petite mort dont se réveille le rêveur. Dans les îles Banks, « the same word is used for the soul of a living man and the ghost [...] The 'akalo [...] goes out of the body in dreams and returns again, [but] goes out finally in death » (Codrington 1891 : 260). La mort est un rêve permanent, un voyage vers un endroit d'où l'esprit errant ne revient pas. Selon les peuples de langue gimi qui vivent dans la partie est des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'esprit ou *guna* sort en passant par la fontanelle durant le sommeil :

When you sleep you go outside yourself completely ! [...] At first, [when you fall asleep] your *guna* is inside you. It is like breath, like the air that moves in your heart and lungs. [...] At night, it gets out and goes wandering. It leaves you completely and you sleep deeply. You die ! and forget what is happening around you. [...] After a while, your *guna* returns [...] It enters your head and goes down inside you and settles again in your heart and you awake.

Your spirit is like a person. [...] It goes out to look for something to eat and leaves you wrecked and in a bad way.

Gillison 1993 : 108

L'objectif de cet essai est de présenter des données issues de mon terrain chez les Gimi ainsi que des données recueillies par d'autres ethnographes mélanésistes à propos des conceptions du rêve et de l'activité onirique, qui confirment ce que disait Mauss, dans sa théorie sur le don, à propos de la fabrication et du caractère « divisible » de la personne. Le « lien par les choses est un lien d'âmes », écrit-il, « car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi. [...] On comprend [...], dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance » (1983 [1950] : 160-161). L'échange de biens est comme la circulation des « sois », selon Mauss. C'est ce caractère partiel, vivant, du don qui explique l'obligation de rendre la pareille. La « chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à [...] son "foyer d'origine" ou à produire [...] un équivalent qui la remplace » (*ibid.* : 161). Les croyances en la sorcellerie tendent à confirmer la théorie de Mauss en montrant *a contrario* comment une personne peut se faire détruire

lorsqu'on en vole des parties. En effet, une partie qui est dérobée en secret, plutôt que présentée publiquement comme un don, ne peut jamais « rentrer chez soi », si bien que la personne se retrouve mortellement diminuée (voir Gillison 1993 : 297-342).

Mon argumentation à propos des théories du rêve chez les Gimi comporte deux parties. En premier lieu, je montre que ces théories relèvent d'une conception qui fait de la personne une entité extrêmement changeante qui tend à se départir de morceaux de sa propre « nature et substance », à se désagréger soit en volant pendant le sommeil, soit en état de veille par le fait d'uriner, de déféquer, de transpirer, de pleurer, de saigner, etc., produisant ainsi automatiquement, au fil des processus de la vie, les matières brutes de la sorcellerie. Mais cette instabilité et cette motilité de la personne, qu'on trouve dans la conception gimi du rêve, sont aussi le modèle d'une forme de reproduction non sexuée, ou qui caricature l'union sexuée, et qui est, par conséquent, essentiellement sociale. Le processus onirique consistant à prendre congé de soi, puis à se rassembler de nouveau, correspond à une dispersion suivie d'une re-combinaison nocturne de la personne qui s'éveille alors dans un état renouvelé et dotée d'une nouvelle énergie. Ce processus non seulement ressemble, d'une façon extrêmement condensée et abstraite, au processus de l'échange, mais il suit aussi le modèle de la mort et de la re-naissance, le schéma du retour essentiel d'une partie du soi qui instaure une nouvelle vie par parthénogénèse, comme si le corps du rêveur, telle une mère, était un réceptacle inerte, une sorte de « maison » éphémère d'un esprit immortel. Ce qui fait l'essence des « faits sociaux », selon ma lecture de Mauss, c'est qu'ils réalisent le désir collectif d'immortalité en se passant des moyens ordinaires de la reproduction sexuée; le rêve peut servir de modèle pour un tel projet. Le système de l'échange de dons crée un niveau social et donc immortel d'existence individuelle en ce sens qu'il traduit dans des règles et des événements publics le rêve de la division et de la re-combinaison du soi : en remplaçant les méthodes habituelles de reproduction sexuée, le don du don, tout comme le rêve, recrée la vie comme une entité hors du temps.

Cet essai sur les rêves a aussi pour objectif de proposer une critique de l'anthropologie traditionnelle, de la plupart des travaux du fonctionnalisme britannique, du structuralisme français ou de tout cadre analytique reposant sur l'idée durkheimienne que les formes sociales « prennent ainsi un corps, une forme sensible qui leur est propre, et constituent une réalité sui generis », une réalité essentiellement différente de la vie des individus (Durkheim 1967 [1895] : 9).

The distinctions between « collective » and « individual », between « public » and « private », have plagued our discipline since the beginning. Both the European anthropological traditions, deriving from Durkheim, and the American traditions deriving from Boas, have been so concerned to protect the reality and the autonomy of their subject matter, whether it be conceptualized as Society or as Culture, that they have gone to the bizarre extreme of denying that either has anything to do with individual human beings, or with the scientific study of individual people and their psyches.

Paul 1987 : 85-86

En dépit de l'hommage qu'il rendit à Durkheim, Mauss me semble s'être tenu en dehors de la zone d'influence de Durkheim par son choix de se concentrer sur la « personne » comme principale catégorie d'analyse (Mauss 1950 [1938]). Si je reviens ici à Mauss, c'est pour proposer une critique inverse de celle proposée habituellement

par l'anthropologie postmoderne. Selon moi, l'anthropologie classique a été affligée non pas d'un excès mais d'une insuffisance d'interprétation, et a souffert non pas de l'insertion de paradigmes et de valeurs occidentales dans les descriptions de la vie d'autres peuples mais plutôt de son utilisation, pour en faire des théories, de la propagande que produit chaque société à propos d'elle-même, et de ses propres promesses d'existence éternelle¹. En affirmant la réalité d'un domaine supra-organique, les anthropologues, me semble-t-il, ont souvent répété, sans le critiquer, le « grand mensonge » des sociétés qu'ils étudiaient, donnant ainsi une crédibilité théorique, à travers un discours universitaire réducteur, aux idéaux totalitaires qui sont au cœur de nombreux systèmes sociaux. Selon ces anthropologues, la société est un ensemble non pas d'individus mais d'institutions telles que la parenté, la filiation, l'héritage, le langage, l'échange, etc., en somme des systèmes de règles et de conventions permettant à ceux qui les utilisent et les respectent (de manière automatique) de vivre « éternellement ». Mais quand ces anthropologues montraient le fonctionnement de telle société dont l'organisation demeurerait inchangée malgré la mort — ainsi effacée — des individus, ils écartaient de l'analyse ou traitaient comme auto-évidents les mythes et les productions imaginaires qui permettaient d'obtenir une telle « éternité ».

Un des seuls à avoir exploré ces mythes est Edmund Leach. Dans deux essais courts mais brillants « *concerning the symbolic representations of time* » (Leach 1961), Leach établit un lien entre la construction sociale, ou plutôt la destruction, du temps et « a psychological (and hence religious) repugnance to contemplating either the idea of death or the idea of the end of the universe » (*ibid.* : 126).

The make-believe that birth follows death is not confined to beliefs about the hereafter, it comes out also in the pattern of religious ritual itself. [...] The generalizations first propounded by Hubert and Mauss and Van Gennep have an extraordinarily widespread validity; the rite as a whole falls into sections, a symbolic death, a period of ritual seclusion, a symbolic rebirth.

Leach 1961 : 133

Leach semble indiquer que la mort était structurellement niée en étant associée à la naissance dans un mouvement d'oscillation répétée, comme la nuit est associée au jour, l'hiver à l'été, la sécheresse à l'inondation, etc. De cette façon, la naissance peut, de manière tout aussi régulière, suivre la mort comme la précéder : le désir apparemment universel de nier la mort a rendu réversibles le temps et l'ordre de la vie. Cette réversibilité, selon Leach, était souvent enracinée dans une autre représentation collective de déni. En analysant et en généralisant des mythes de la Grèce ancienne, Leach affirme que les conceptions du temps se fondent sur des mythes du coït sexuel : « it is the sexual act itself which provides the primary image of time » (Leach 1961 : 127). Quand, dans les mythes, la sexualité et les femmes elles-mêmes disparaissent, le temps peut reculer et la mort peut être vaincue : « Time will repeat itself in reverse : men will be born from their graves. Women will [...] cease to be necessary, and strife will disappear from the world » (*ibid.* : 1).

Leach met au jour une logique culturelle dans laquelle les processus de la vie, comme le vieillissement, la perte irrévocable, le désespoir, l'unicité de chaque existence, etc., reposent de façon mythique sur la première rencontre sexuelle et la première

1. Pour une autre interprétation de Mauss, voir Carrithers, Collins et Lukes (1985).

naissance, la première transformation de deux en trois, comme si cet événement et les désirs qui l'avaient provoqué étaient un accident ou une option parmi d'autres. Cette logique, me semble-t-il, peut également servir de métaphore pour décrire une grande partie de l'anthropologie traditionnelle qui, pour en arriver à traiter les systèmes sociaux comme des objets immuables, doit évacuer toute discussion de la sexualité et des femmes, souvent en avançant le prétexte que ces thèmes relèvent de l'« individu » ou du « privé ». Les anthropologues semblent reproduire les points de vue de ceux dont ils parlent en traitant le contenu des mythes et des croyances au sujet de la procréation comme si ces derniers étaient entièrement non pertinents pour comprendre les codes de remplacement socialement significatifs. Non seulement les rituels, la religion et les mythes, mais même, étonnamment, la parenté, ont été étudiés comme des systèmes autosuffisants ou des méta-langages auxquels on attribuait un sens entièrement indépendant des croyances au sujet du corps et de la reproduction. Au lieu de décoder les fictions sociales, de nombreux anthropologues ont eu tendance à leur faire écho ou même à les exagérer, en épousant les théories locales de la « naissance vierge », qui montraient des institutions sociales coupées des individus et une reproduction sociale séparée des femmes et de la sexualité.

Les Gimi des Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée

Selon les Gimi, la mort se produit quand le dernier souffle est exhalé, non pas à travers le nez ou la bouche, mais à travers la fontanelle; le passage est ensuite fermé si bien que l'*auna* errant ne peut plus descendre à l'intérieur du corps et le réanimer. Quand une personne est sérieusement malade ou blessée, un expert peut couvrir sa fontanelle avec un morceau d'écorce et l'attache avec des plantes grimpantes nouées sous le menton de façon à empêcher le souffle de s'enfuir. La mort provoque le départ de la force vitale de la même façon que le sommeil : le corps entier ressemble à un pénis géant qui, dans les rêves et au moment de la mort, « éjacule » à travers la fontanelle, envoyant l'*auna* dans l'environnement immédiat puis dans la forêt tout autour (voir Gillison 1993 : 108-110, 216-217). L'*auna* peut alors rejoindre le vent, agitant les rivières et faisant plier les arbres pour blesser les passants. Immédiatement après le décès, il retourne en volant vers le cadavre pour essayer de nouveau d'entrer dans sa tête, comme si ce mort n'était qu'endormi, et il est furieux d'être rejeté à chaque fois.

Peu de temps après la mort d'un jeune homme, une vieille femme de son clan rêva qu'elle aussi était morte et était allée le rejoindre : « J'ai rêvé que j'étais morte avec Babonimo et que j'étais entrée dans la maison des morts. J'ai pensé que j'étais partie là-bas, mais non, je suis revenue ! » Les esprits de ceux qui viennent de mourir trouvent refuge dans des rats marsupiaux et des opossums, des animaux que les Gimi comparent au fœtus humain en raison de leurs griffes très recourbées, de leur posture et de leur pelage à fourrure. Voici ce que me raconta une femme :

Quand mon père mourut, j'ai fait cuire des patates douces et je les ai placées sur des chevrons. J'ai appelé le nom de mon père : « regarde, je t'ai laissé des patates douces à manger ! » Puis j'ai bien fermé la porte et je suis allée dans mon jardin. Un rat est venu et a mangé les patates mais c'est l'esprit de mon père qui les a mangées.

Quand un homme meurt, ses camarades chassent des douzaines de marsupiaux et les interrogent dans l'espoir de capturer sa rage et de l'utiliser pour identifier celui qui l'a

tué. En vengeance le mort, les vivants essaient de l'apaiser pour que son esprit les quitte et s'envole vers la forêt profonde, entrant dans des oiseaux de paradis, des arbres géants, des montagnes, des cascades, des rivières et dans toute autre forme de vie sauvage. Mais ceux qui viennent de mourir sont réticents à l'idée de quitter leurs anciens repaires, si bien que les vivants, hommes et femmes, essaient de les attirer dans la forêt avec des chants et des hymnes. Ces chants accompagnent l'*auna* dans son voyage à travers le paysage comme si ce voyage était une joyeuse récapitulation de sa vie : les esprits de ceux qui viennent de mourir entrent dans les jeunes oiseaux qui se posent sur les branches les plus hautes des arbres géants. Les jeunes oiseaux sont nourris au sommet des arbres comme un enfant par ses parents qui souhaitent le voir un jour monter en flèche au-dessus de leurs têtes. Les arbres en fruits sont comme les hommes dans la force de l'âge : ils dominent la forêt, procurant de la nourriture aux oiseaux qui volent au-dessus d'eux et nourrissant les montagnes en dessous, laissant quelques fruits mûrs tomber sur le sol de la forêt pour accroître la masse ancestrale d'où ils s'élevaient. Près de leur sommet, les montagnes déversent les rivières et les cascades que les Gimi désignent dans le rituel par le terme « urine fantôme », un euphémisme pour le sperme ou la semence, qui est la transformation ultime de l'esprit humain.

La migration posthume de la force vitale personnelle (*auna*), suivie de sa dépersonnalisation graduelle en une sorte d'essence ancestrale (*kore*), remplit la forêt de vie et fait d'elle un vaste réservoir de richesse matérielle et la source de la plupart des objets traditionnels d'échange. Les oiseaux et les marsupiaux tués pour leur plumage et leur fourrure, le palmier noir qui sert à faire les arcs, les bambous dont on fait des cordes pour les arcs, des pointes de flèches, des flûtes, des colliers, et des récipients pour le transport et la cuisine, les plantes grimpantes servant à construire les clôtures et les murs des maisons, les écorces médicinales et les écorces utilisées pour fabriquer les cordelettes des vêtements et des parures, sont tous des dons de la part des ancêtres, qui découlent de leur « voyage ». Mais, bien sûr, ce sont les vivants qui mettent en branle ces voyages en vengeance les morts, en chantant des sérénades à l'*auna*, en transportant les ossements dans la forêt et en les installant dans les branches d'un arbre, à l'intérieur du tronc moelleux d'un pin à cerceaux, ou encore dans une grotte située près d'une source. Les grottes, les fissures et les cavités à l'intérieur des arbres sont comme des « ventres maternels », disent les hommes aux jeunes garçons au moment de leur initiation, et la voie par laquelle on entre dans chacun de ces espaces est comme un « vagin ». De la même manière qu'un homme met son pénis à l'intérieur d'une femme pour y relâcher sa semence et insuffler la vie en elle, les membres de sa famille transportent ses os dans la forêt pour que ceux-ci, lorsqu'ils se décomposeront au fil des années, déposent son esprit dans chaque niche du territoire du clan. Cet esprit habitera la forêt pendant des générations, jusqu'à ce qu'il se métamorphose en eau de rivière; les hommes le ramèneront alors au village dans un tube de bambou et l'offriront à la future épouse d'un de leurs fils : en obligeant l'épousée à boire cette eau dans le cadre de son initiation, les hommes s'assurent que l'esprit de leurs ancêtres animera les enfants de cette femme (voir Gillison 1980, 1987).

Les rêves sont une autre manière pour les vivants de propulser l'esprit ancestral en dehors de la forêt pour qu'il adopte à nouveau une forme humaine. Une femme qui ne rêve pas est stérile, selon les hommes et les femmes gimi, qui disent aussi que

l'apparition d'un oiseau ou d'une grenouille dans un rêve permet de prédire le sexe de l'enfant. Un homme m'expliqua qu'il n'engendrerait jamais une fille en raison d'un rêve qu'il avait fait et dans lequel il se tenait debout, les bras écartés vers le ciel, capturant un oiseau après l'autre. Il plaçait ensuite chaque oiseau dans un sac de filet que sa femme tenait ouvert sous lui. Quand il eut rempli le sac, il le scella, fermant ainsi l'utérus de sa femme qui ne contenait que des oiseaux, présages de garçons. « Il est fermé », dit-il, « je n'aurai jamais de fille ». Mais c'est d'habitude en premier lieu à la femme qu'apparaît la créature onirique annonçant la conception ou le sexe d'un enfant. Une femme me raconta ceci : « Un homme suit sa femme dans ces choses-là. Je rêve et mon mari me suit. [L'esprit des ancêtres de mon mari] vient la nuit pour me jouer des tours et s'en va. Puis il revient pour jouer des tours à mon mari » (Gillison 1993 : 208). Quand le rêve est terminé, quand l'*auna* errant revient de la forêt, l'esprit passe à travers la fontanelle pour redescendre au milieu du corps.

Lors d'un accouchement difficile, une des accoucheuses essaie de s'endormir afin de voir l'esprit qui retient l'enfant et l'empêche de naître. Elle rêve d'un certain ancêtre mâle du père de l'enfant, qui pourrait avoir des raisons de se sentir oublié ou ignoré au moment des récentes distributions de nourriture pendant les festins du clan : il a faim et retient l'enfant à naître comme une forme de garantie. Mais dès que l'accoucheuse le voit dans son rêve, c'est-à-dire dès qu'elle voit l'esprit de l'homme mort empoignant l'enfant, et qu'elle en fait part aux autres accoucheuses et à la femme en couches, l'esprit est forcé de lâcher prise et de permettre à l'enfant de naître. Il est fréquent pour les femmes qui vivent ensemble dans la même maison de partager leurs rêves lorsqu'elles se réveillent. Selon une de ces femmes, « les choses que nous voyons dans nos rêves, nous ne les disons pas aux étrangers. Nous racontons nos rêves seulement à celles qui vivent dans notre maison ». Les hommes remarquent que « les femmes ont un grand pouvoir parce qu'elles nous voient quand nous naissons. Les femmes nous donnent naissance si bien que, même si l'on fait quelque chose en cachette, les femmes peuvent le voir. Elles nous voient dans leurs rêves ».

Il existe une ressemblance saisissante entre la relation d'un esprit au corps et celle d'un enfant à sa mère : comme un enfant à naître, l'esprit qui anime la personne survient à l'intérieur du corps et bouge sous la peau mais est invisible jusqu'à ce qu'il « naisse » ou qu'il sorte à l'occasion d'un rêve ou au moment de la mort et se mette alors à exister indépendamment. Comme le remarque l'homme gimi cité plus haut, « ton esprit est comme une personne ». Comme une personne, l'esprit « a faim et sort se promener ». Il quitte le corps et adopte une forme visible mais, comme un enfant avec sa mère, ne perd jamais le désir de revenir chez lui, de rentrer à l'intérieur de sa « maison » originelle. La mort ne fait que prolonger la période d'exil, repoussant pendant des générations la fin du voyage-rêve et le retour du monde sauvage. Mais l'esprit ancestral finira par revenir dans un corps, lorsque ce dernier boira de l'eau de rivière ou rêvera, afin d'engendrer la vie dans la mère et souvent aussi de l'empêcher à jamais de quitter son corps. Comme la mort, les rêves sont souvent associés à la colère. Les hommes qui « rêvent de feu » font des discours enflammés, qui inspirent la peur et font fuir leurs voisins. Une femme qui rêve beaucoup sait comment « parler de manière tranchante », disent les femmes gimi. Elle a ses propres idées et n'hésite pas à les exprimer.

Le morcellement du soi dans les rêves et dans la mort et la création des objets d'échange

La mort est un rêve qui dure pendant des générations et qui couvre l'ensemble du territoire du clan : le soi intérieur est projeté en dehors du soi extérieur qui, abandonné, n'a plus qu'à se dégrader. L'*auna*, ou esprit intérieur, est exclu du corps diminué : il cherche d'autres réceptacles et emprunte de nouveaux itinéraires. Ce départ d'un nouvel être et le déclin corollaire de sa « vieille maison » rappellent les descriptions que font les hommes et les femmes gimi de la naissance et de la condition post-partum des mères ou, plus généralement, de la « ruine » que cause l'enfantement au corps d'une femme. Mais dans leurs mythes, leurs rites et leurs spéculations, les hommes gimi comparent la fuite de l'*auna* au moment de la mort non seulement à une sortie hors de la mère mais aussi à une immense éjaculation (un départ qui laisse chaque homme diminué) et à un serpent en train de muer. Au moment de la mort, l'*auna* sort du corps, le laissant derrière lui flétrir et se décomposer, de la même façon qu'un serpent perd sa peau quand il mue.

Selon des mythes semblables que l'on trouve dans d'autres régions de Mélanésie, le corps humain extérieur, une fois mort, est comme la peau abandonnée d'un serpent. Cependant, quand la chair humaine pourrit et disparaît, quand le doux soi extérieur est remplacé par un noyau intérieur dur et persistant, c'est que la personne est morte, réduite à un paquet d'os, alors que le serpent ne fait que muer et reste intact. Pourtant, si ce n'avait été d'un moment d'arrogance ou de folie, les êtres humains auraient pu se défaire de leurs corps rabougris comme les serpents se dépouillent de leur peau, sans mourir ou sans « se désagréger ». « The origin of death is ascribed, as in the Banks Islands and New Hebrides, to the old woman who having changed her skin afterwards resumed the slough, which had caught upon a reed » (Codrington 1891 : 260). Malinowski a enregistré un mythe semblable dans les îles Trobriand :

Autrefois vivait dans le village Bwadela une vieille femme qui habitait avec sa fille et sa petite-fille : trois générations d'authentique descendance maternelle. La grand-mère et la petite-fille vinrent se baigner un jour dans la crique au moment de la marée haute. La jeune fille resta sur la plage, tandis que la grand-mère s'éloignait à quelque distance. Elle enleva sa peau qui, entraînée par le courant de la marée, flotta à travers la crique, jusqu'à ce qu'elle se trouvât immobilisée dans la brousse. Transformée en jeune fille, elle retourna auprès de sa petite-fille. Celle-ci ne la reconnut pas; effrayée, elle lui ordonna de s'en aller. La vieille femme, mortifiée et furieuse, retourna à l'endroit où elle avait pris son bain, rechercha sa vieille peau, la remit et revint de nouveau auprès de sa petite-fille. Cette fois celle-ci la reconnut et la salua ainsi : « Une jeune fille était venue ici; effrayée, je la chassai ». La grand-mère répondit : « Non, vous ne m'avez pas reconnue. Et bien, vous deviendrez vieille, et moi, je vais mourir ». Elles revinrent à la maison où la fille était en train de préparer le repas. La vieille femme dit à sa fille : « J'étais allée me baigner; le courant avait emporté ma peau; votre fille ne m'avait pas reconnue; elle me chassa. Je ne me dépouillerai plus de ma peau. Nous deviendrons tous vieux. Nous mourrons tous ».

À partir de ce jour les hommes ont perdu la faculté de changer de peau et de rester jeunes. Les seuls animaux ayant gardé la faculté de changer de peau sont les animaux « d'en-dessous » : serpents, crabes, iguanes, lézards. Et cela parce que les hommes ont autrefois également vécu sous terre. Ces animaux sont venus à la surface et continuent

à pouvoir changer de peau. Si les hommes avaient commencé par vivre à la surface, les « animaux de surface », oiseaux, renards volants, insectes, seraient également capables de changer de peau et de recouvrer la jeunesse.

Malinowski 1933 : 131-132

Quand une personne meurt, elle « se désagrège » comme lorsqu'elle rêve; cependant, au moment de la mort, la scission est irréversible. L'esprit quitte le corps selon une trajectoire à sens unique et, en ce sens, se défait de la vieille peau. Mais comme le révèle le mythe trobriandais, le soi rajeuni, la personne ou l'esprit ainsi libéré de son « contenant » habituel, est aliéné et vulnérable; il est fortement tenté par l'idée de remettre sa vieille peau abandonnée, afin de recombinaison ses éléments constitutifs originaux et de revenir à la vie, c'est-à-dire se réveiller du rêve de la mort, même d'une jeunesse recouverte, dans une forme familière et reconnaissable. Si, comme je l'ai proposé ailleurs (Gillison 1993), les règles sociales en général, et celles de l'échange en particulier, tendent à reproduire un programme mythique, elles visent, dans ce cas-ci, à recombinaison les deux dimensions de la personne, à savoir rattacher la peau (symbolisée par les objets de l'échange) au soi afin que la personne se reconstitue, se rassemble de nouveau, comme à la fin d'un rêve. Le lien entre le rêve, le mythe, et le système social réside selon moi dans le symbolisme des objets d'échange, par exemple les biens *kula* des Trobriandais ou les nattes ouvragées qui sont utilisées comme monnaie mais aussi comme couverture pour la nuit et comme linceul pour envelopper les cadavres aux îles Banks (Codrington 1891 : 280-281). Ces objets sont comme la peau mythique, plus précisément comme des morceaux de la personne extérieure qui, au lieu de se désintégrer comme la chair, se durcissent dans de multiples entités pouvant être déplacées — tels des os —, qui ont des noms individuels et des histoires de vie. Dans cette perspective, l'échange d'objets de valeur est une façon de rassembler les éléments des personnes, un moyen de régénération asexué ou par parthénogénèse, qui est parallèle, selon les termes des Gimi, à l'importation de l'esprit ancestral à travers l'eau de rivière et les rêves de grenouilles et d'oiseaux.

Les objets de valeur des Gimi consistent principalement en des cochons cuits (eux-mêmes divisés en « peau », « viande » et « os »), des plumages d'oiseaux de paradis, des fourrures de marsupiaux et autres décorations corporelles, dont autrefois des perles de coquillages; ces objets représentent le corps ou ce qui le recouvre extérieurement et, dans le cas des ornements de coquillages et de dents, peuvent aussi représenter la dureté persistante et la multiplicité des os du corps humain. La plupart des objets d'échange gimi sont appelés « la tête de l'enfant » et prennent le nom d'une personne particulière à l'occasion d'un rite de passage, d'une cérémonie du nom qui a lieu plusieurs mois après la naissance, de divers rites d'initiation, du mariage ou de la mort. Les paiements de la tête se font des parents patrilatéraux aux parents matrilatéraux, nominalement du père de l'enfant au frère de la mère, dans le but explicite de libérer l'enfant (ou l'individu) d'un lien matrilatéral inné mais mortel : si les paiements ne sont pas faits ou acceptés, disent les Gimi, le frère de la mère va maudire l'enfant qui tombera malade ou mourra (voir Gillison 1993). Le transfert de biens permet à l'individu d'avancer à travers son cycle de vie en se libérant progressivement de ses parents matrilatéraux au moyen de paiements successifs qui dédommagent ces derniers de leur contribution à la création de l'enfant, les contraignant ainsi à « lâcher prise » d'une façon plus puissante et persistante que ne le peut le rêve d'une accoucheuse. Ce sont ces

paiements répétés, servant à racheter l'individu morceau par morceau, élément par élément, en remboursant la parenté matrilatérale jusqu'à ce que la « tête » ou la personne soit complète, qui font avancer cette dernière à travers les étapes successives de sa vie puis l'amènent dans l'après-vie. L'échange de paiements de « tête » est semblable à la circulation de la peau mythique. Il définit, à l'intérieur de l'espace d'une vie et des limites du village, un cycle de re-naisances parallèle au voyage prolongé et incertain de la force vitale qui, après avoir quitté le cadavre, va dans la forêt puis revient dans l'enfant à naître.

L'idée que les objets de valeur, en particulier les décorations du corps et les outils, se combinent pour créer la personne est exprimée dans les mythes gimí. Selon un de ces mythes que racontent les femmes, il y eut un temps où les femmes et d'autres biens n'étaient pas échangés et où les rôles des sexes étaient inversés. Au lieu que la femme fasse l'enfant avec la semence qu'elle recevait de son mari, l'homme faisait l'enfant avec le lait du sein de sa femme.

Il mit le lait à l'endroit où il dormait [dans la maison des hommes] et commença à fabriquer des bandeaux de bras, une ceinture large et une ceinture étroite. Il avait dit à sa femme : « Après mon départ, fabrique des bandeaux de poignets et de genoux ». Il fabriqua les bandeaux de bras et les ceintures, aiguisa un bâton à fourir et fabriqua un arc et des flèches. Après avoir fini de faire ces choses, il cria à sa femme : « Apporte les décorations que tu as faites et viens ! »

Elle vint et l'homme mit les choses que les deux avaient faites dans un bambou [tube de cuisson]. Puis il enduisit d'un mélange d'huile de pandanus rouge et de graisse de porc le bâton à fourir [...] et l'arc et les flèches. Il enduisit la jupe de cordes que sa femme avait faite et [...] les choses à l'intérieur du bambou commencèrent à bouger et à faire des sons. L'homme regarda et vit qu'une fille était à l'intérieur. Elle s'empara du bâton à fourir, s'enveloppa de la jupe de cordes, plaça le sac de filet sur sa tête et, se tournant d'un côté puis de l'autre, commença à remonter l'intérieur du bambou. Elle sortit en chantant et en dansant !

Puis un garçon s'empara de l'arc et des flèches, mit une jupe-tablier d'écorce et, à l'arrière, une jupe de feuilles de cordyline et se mit à remonter pour sortir du tube de bambou, en se tortillant, en chantant et en dansant. [...] L'homme regarda le garçon et la fille et dit : « C'est bien ! » Et il dit à sa femme : « Je suis venu et je t'ai demandé du lait. Le lait que tu as extrait et que tu m'as donné est ici. Regarde-le ! »

Le premier homme et la première femme créèrent les enfants en remplissant d'ingrédients essentiels un tube de bambou pour la cuisson. Ils rassemblèrent les éléments extérieurs « durs » d'une fille et d'un garçon — habits, décorations, armes et outils — et y versèrent le lait source de vie, contrepartie de la semence, et l'équivalent de l'esprit ancestral. De la même façon que l'ajout du lait anime le contenu du bambou, l'entrée d'un esprit ancestral dans la mère, à travers l'image onirique d'une grenouille ou d'un oiseau, donne vie à l'enfant qui en émergera et qui « s'affranchira » de la mère comme d'un réceptacle abîmé ou « cuit » et carbonisé. Comme les rêveurs et les serpents, le premier couple fait émerger d'un contenant jetable la personne entièrement formée. Comme le processus qui fait s'enchaîner le rêve et la veille, ou la mort et le retour dans le ventre maternel, les échanges divisent la personne puis la rassemblent dans une nouvelle combinaison. Du point de vue du mythe, les échanges de décorations corporelles et autres objets sont un substitut du coït, une façon de créer des garçons et

des filles par parthénogénèse, tels des serpents qui « se tortillent » pour sortir de leur vieille peau ou l'*aina* qui s'envole à travers la fontanelle et commence une vie onirique transcendant l'existence mortelle ordinaire.

La déconstruction de la personne à travers la sorcellerie

Selon la conception gimi des choses, si les échanges entraînent le morcellement des personnes dans l'intérêt d'une reproduction sociale plus durable, la sorcellerie effectue l'action inverse : c'est un système de vols personnels qui sont l'antithèse du don. La sorcellerie est une méthode pour détruire quelqu'un en lui dérobant des parties de son soi et en les déposant, non pas dans une femme vivante au moyen d'une boisson ou d'un rêve et après un intervalle de plusieurs générations, mais directement dans un cadavre de femme, ou un substitut d'un tel cadavre (par exemple, un nid brûlant de marsupial ou la racine pourrissante d'un plant de banane), si bien que la partie volée se décompose et ne peut jamais être rendue à son propriétaire (Gillison 1993). Les Gimi utilisent le même mot pour désigner les décorations corporelles, qui sont des objets typiques d'échange, et les matériaux propres à la sorcellerie. Ce mot, *autaisana* (*au*=corps ou peau couvrant le corps, *tai*=direction, *sa*=préposition de détermination, *na*=chose), décrit aussi bien les choses qu'une personne ajoute à son corps pour l'enfler à l'occasion de rituels que les fluides et les substances qu'elle perd au fil de la vie de tous les jours. Les coiffes, les ceintures, les jupes, les boues, les argiles, les plantes grimpanes, les bogues, les bambous, les fleurs et les feuilles, toutes choses qui ont été portées, sont les équivalents en ce sens des rognures d'ongles, des mèches de cheveux, des excréments, des gouttes de sang, de l'urine ou des larmes, c'est-à-dire de tous les morceaux d'une personne qui « tombent sur le sol » de manière régulière et qu'un sorcier peut ramasser et utiliser pour réaliser ses sortilèges. Toutes les belles choses qui sont prises dans la forêt à titre de dons de la part des ancêtres pour être utilisées comme parures sont « les mêmes », d'un certain point de vue gimi, que les choses qui tombent ignominieusement du corps et qui finissent dans les mains des sorciers. Ce sont toujours les hommes qui sont les cibles de la sorcellerie, même quand leurs femmes et leurs enfants sont frappés, et ce sont seulement les hommes qui peuvent la pratiquer. Certains hommes se plaignent ainsi : « Depuis l'arrivée du gouvernement [qui a banni la guerre], nous sommes tous devenus des petits garçons jouant à la sorcellerie ! »

Un sorcier suit sa victime en secret pour voler ce qui en tombe, des lambeaux de vêtements saturés de sueur, des miettes de tabac tombées d'une pipe, des peaux de patates douces jetées après un repas, une touffe de fourrure ou de plumes qui s'est détachée d'une coiffe pendant une danse, etc. Comme ces parties volées restent rattachées de façon vitale à la personne (voir Lévy-Bruhl 1922), le sorcier peut nuire au reste de sa victime en travaillant sur ces *exuviae*, en les insérant dans un cadavre ou dans un plant de banane pourri, ou en les brûlant au creux d'un arbre. Tout ce qui a été une fois en contact intime avec le corps conserve de manière invisible un lien avec ce dernier, ce qui permet au sorcier qui en a volé des parties d'entrer en contact direct avec sa victime. Les décorations corporelles sont comme des matériaux de sorcellerie — les fourrures, les perles et les peintures sont comme des excréments ou de la sueur — : ce sont tous des éléments détachables de la personne. Ce qu'une personne trouve « au

dehors » d'elle-même et qui est attaché à sa peau la représente de la même façon métonymique que ce qui émerge de son intérieur.

L'équation directe entre les parures et les restes, entre les costumes et les *exuviae*, montre de nouveau que le soi gimi est vaste et fluide et qu'il habite ce qui l'entoure comme l'*auna* qui passe par la fontanelle pour aller se promener dans un rêve. Une personne est tout le temps en train de se désagréger puis d'être reconstituée; elle est constamment diminuée par le processus même de l'existence, non seulement par le fait d'uriner, etc., mais aussi de parler, de chanter, et de rêver, de laisser partir d'elle-même sa respiration, ses idées, et son élan. Si l'existence elle-même contribue à vider l'être d'une personne et à le rendre vulnérable aux sorciers, le fait de revêtir des décorations acquises au cours d'échanges la remplit à nouveau au moyen d'une sorte de production endogène, qui permet un renouvellement périodique par un assemblage du soi extérieur, de la même manière que le premier couple a fait les enfants. Ce renouvellement se produit pendant des fêtes alors que les participants arborent des fleurs, de l'argile, et des feuilles, donc des produits de la forêt qui incarnent les esprits des ancêtres. Métamorphosés dans les décorations portées par les vivants, ceux qui sont morts se rattachent de nouveau aux vivants et animent leurs danses et leurs prestations théâtrales. Mais le renouvellement se produit aussi chaque nuit et chaque matin à travers la succession du sommeil, du rêve et de l'éveil, alors que l'*auna* pénètre de nouveau dans le corps après ses voyages dans le domaine des ancêtres.

Ton esprit est comme une personne. As-tu faim ? Et bien, lui aussi. Il sort pour chercher quelque chose à manger et te laisse en mauvais état, anéanti.

On a vu que la mort peut être amenée par un échec de l'*auna* à revenir dans le corps après le rêve, ou par le vol et la destruction de l'*autaisana*; réciproquement, le retour de l'*auna* au réveil, pendant une cure, ou dans la conception d'un enfant, crée une nouvelle vie en réunissant les éléments dispersés de la personne. Chacun perd son contenu graduellement et inévitablement, à un degré plus ou moins fort, mais renaît de façon répétée au fil de l'existence et après la mort en « revenant ensemble » de diverses façons : la reproduction se fait sans sexualité, au moyen de transactions inhérentes à la participation à une vie sociale qui inclut les esprits ancestraux.

Conclusion

Avant l'apogée de l'anthropologie structurale, Marcel Mauss montra qu'on pouvait déduire le contrat social de certaines idées concernant la nature de la personne. Dans le cas des Gimi, j'ai émis l'hypothèse que la sortie en dehors du corps, dans les rêves et au moment de la mort, du soi intérieur dans un périple qui le conduit à fertiliser le monde non cultivé, est un projet d'immortalité; et que ce projet, amorcé dans les rêves, et qui sert d'alternative à l'union sexuelle, peut servir de modèle pour le « don du don » tel que Mauss l'a décrit. Comme les rêves, les règles gimi de mariage et d'échange suscitent de nouvelles combinaisons de personnes, en recyclant les esprits intérieurs pendant des générations et en réarrimant le vieux corps (la vieille « peau »), symbolisé par les décorations du corps, les plumes d'oiseaux de paradis et les fourrures de marsupiaux (la « peau globale » des animaux), les couvertures, l'argent et autres objets de richesse. Les transactions sociales prennent un sens, dans cette perspective, quand elles sont analysées comme des arrangements entre des personnes et donc

comme des expressions de rêves, de désirs et de projets de négation propres à des personnes.

L'éclipse qu'a subie Mauss et le privilège longtemps accordé aux « faits sociaux » et au royaume autonome du supra-organique furent en partie une réaction à l'individualisme rampant du dix-neuvième siècle, notamment un rejet de la perspective qui opposait les individus aux contraintes de la vie collective et qui se représentait l'existence humaine comme un combat pour se conformer. Si les gens étaient intrinsèquement égoïstes et enclins à rechercher ce qui est avantageux pour eux, la société pourrait difficilement être considérée comme un donné : au contraire, elle doit être négociée tel un contrat, sans cesse recrée par des transactions qui font des compromis entre des objectifs rivaux. Mais l'anthropologie classique, dont le fondement est le travail de Durkheim, transforma la société en un tout organique composé non pas d'individus aux désirs conflictuels mais d'institutions gouvernées perpétuellement par des règles. Les structuralistes français et anglais ont concocté un monde social intrinsèquement différent de la vie individuelle et ont insisté pour dire que seul ce monde devait faire l'objet de recherches. Mais la valorisation de phénomènes « objectifs », véritablement collectifs comme la parenté et la structure sociale, fut en général le prétexte non pas pour éliminer ce qui est éphémère et non systématique dans le comportement humain, mais pour disqualifier les éléments se rapportant à l'imaginaire et à la sexualité sous prétexte qu'ils étaient d'ordre psychologique, c'est-à-dire qu'ils concernaient les individus, et se trouvaient ainsi en dehors de l'univers du discours (par exemple, paradoxalement, Leach 1967). Les anthropologues ont ignoré les aspects douloureux exprimés dans les mythes et les rituels et ont traité les structures de ces derniers, de même que les règles de parenté, de mariage, d'échange, etc., comme si elles étaient des codes sans signification, « non motivés », telles les règles du langage.

De ce point de vue, le problème est qu'une grande partie de l'anthropologie se laisse tromper par la propagande des systèmes qu'elle étudie, présentant comme une **théorie** des rapports sociaux les mondes imaginaires que ces rapports sont censés inculquer et promouvoir. L'idée que les « faits sociaux » ou institutions sociales existent dans un monde sans mort ou sans désir sexuel n'est pas un commentaire analytique mais une appropriation en bloc du point de vue indigène.

(Texte inédit en anglais traduit par Florence Piron)

Références

- CARRITHERS M., S. Collins et S. Lukes (dir.)
1985 *The Category of the Person*. Cambridge : Cambridge University Press.
- CODRINGTON R.H.
1891 *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*. New York : Dover Publications Inc.
- DURKHEIM É.
1967 *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France (édit. orig. 1895).
- GILLISON G.
1980 « Images of Nature in Gimi Thought » : 143-173, in C. MacCormack et M. Strathern (dir.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge : Cambridge University Press.
1987 « Incest and the Atom of Kinship : The Role of the Mother's Brother in a New Guinea Highlands Society », *Ethos*, 15 : 166-202.
1993 *Between Culture and Fantasy. A New Guinea Highlands Mythology*. Chicago et London : The University of Chicago Press.
- LEACH E.
1961 « Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time » : 124-136, in *Rethinking Anthropology*. New York : Humanities Press.
1967 « Magical Hair » : 77-108, in J. Middleton (dir.), *Myth and Cosmos*. Garden City, N.Y. : Natural History Press.
- LÉVY-BRUHL L.
1922 *La Mentalité primitive*. Paris : Alcan.
- MALINOWSKI B.
1933 *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*. Paris : Payot (traduit de l'anglais par S. Jankélévitch).
- MAUSS M.
1950 « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "Moi" » :
[1938] 333-362, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
1983 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 145-279, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- PAUL R.
1987 « The Question of Applied Psychoanalysis and the Interpretation of Cultural Symbolism », *Ethos*, 15 : 82-103.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les rêves, la mort et le désir d'immortalité

Une étude des Gimi des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée

Cet article traite des théories sur les rêves et la mort chez des populations mélanésiennes, à partir de l'idée maussienne de la partition de la personne (*Essai sur le don*, 1950). Les matériaux des Gimi des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée présentés par G. Gillison semblent indiquer que l'envol de l'âme hors du corps à la mort de la personne, dans un voyage pour féconder la forêt, est une alternative cosmique à l'union sexuelle et un projet d'immortalité. L'auteure montre que ce voyage d'une partie détachée de la personne, anticipé par les individus dans leurs rêves, peut être interprété d'après le modèle pour le don, tel que Mauss en a fait l'analyse.

Dreams, Death, and the Wish for Immortality

A Study of the Gimi of Highland Papua New Guinea

This article analyses several Melanesian theories of dreams and death, relying in part upon Mauss's ideas about the make-up and divisibility of the person (*The Gift*, 1950). Interpreting materials collected among Gimi-speaking peoples of Highland Papua New Guinea, the author suggests that dreams are « petites morts », nightly rehearsals for death during which life-force flies out of the body and returns. At death, these tours extend over generations and fertilize the non-human environment, becoming both projects of immortality and cosmic substitutes for sexual union. The author also suggests that these movements of a part of the person out of — and, eventually, back into — the body and the settlement may also serve as a model for the systems of exchange that Mauss first described.

*Gillian Gillison
Department of Anthropology
University of Toronto
100 St George Street
Toronto, Ontario
Canada M5S 1A1*