



HAL
open science

Une femme voit des ennemis remonter la rivière, la nuit... ou comment les récits du passé des Ankave (Papouasie-Nouvelle-Guinée) remontent à la surface

Pascale Bonnemère

► To cite this version:

Pascale Bonnemère. Une femme voit des ennemis remonter la rivière, la nuit... ou comment les récits du passé des Ankave (Papouasie-Nouvelle-Guinée) remontent à la surface. Valentina Vapnarsky; Philippe Erikson; Marie Chosson; Emmanuel de Vienne. Orée du jour, lisières de la nuit.. Variations en anthropologie (&) linguistique offertes à Aurore Monod-Becquelin, Société d'ethnologie, pp.235-248, 2025, Recherches américaines, 978-2-36519-080-0. <halshs-05095534>

HAL Id: halshs-05095534

<https://shs.hal.science/halshs-05095534v1>

Submitted on 21 Jan 2026

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.



Copyright - All rights reserved

Une femme voit des ennemis remonter la rivière, la nuit...
Ou comment les récits du passé des Ankave (Papouasie-Nouvelle-Guinée)
remontent à la surface

Pascale Bonnemère
CREDO (AMU-CNRS-EHESS)

Le dimanche 22 juillet 1990, vers 21 heures, alors que dans les maisons du village d'Ayakupna'wa tout le monde est au calme ou endormi depuis la tombée de la nuit, j'entends des cris, des appels puis, quelques minutes plus tard, le bruit de gens courant dans tous les sens. Réveillée, je m'habille pour sortir et essayer de comprendre la raison de toute cette agitation. Alors que j'ouvre la porte, un homme, Abraham, me demande de conserver son sac à l'intérieur.

Au cours de cette nuit sans lune, munie de ma lampe de poche, j'aperçois d'abord de nombreuses silhouettes de jeunes hommes debout, armés de leurs arcs et leurs flèches et de torches en bambou. Avec son sens de l'humour habituel, Michael, âgé d'une vingtaine d'années, m'explique : « je me suis réveillé très vite, j'ai bondi, pris l'arc et les flèches de Papa. Et je me suis dit : “les flèches-marteaux sont faites pour assommer les oiseaux, je ne les prends pas. Je prends celles pour les hommes seulement” ».

Un peu plus loin, agenouillés au-dessus de l'herbe qui borde la terre battue de la future piste d'aviation, six hommes essayaient de percevoir les mouvements et les bruits qui auraient pu venir des flancs de la rive escarpée surplombant la rivière Suowi¹ en direction du village. Je m'approche pour discuter avec eux et apprends alors qu'une femme, Idzi beri, était en train de fumer sa pipe en bambou avant de s'endormir lorsqu'elle aurait vu cinq hommes dans le fond de la vallée se diriger vers le village. Rapidement relayé de hutte en hutte, ce récit créa une atmosphère de panique, fit croire à une attaque ennemie et se lever tous les hommes en âge d'y faire face. Quelqu'un fit remarquer qu'il aurait fallu couper le pont de Nemerigne, le seul qui, du territoire des anciens ennemis, les Iweto, permet de franchir la rivière Suowi. Un autre émit

¹ Tous les noms de groupes et de lieux sont indiqués sur la carte.

l'idée qu'il ne s'agissait peut-être pas d'ennemis mais de *ombo*, ces esprits malveillants très craints que l'on entend ou entrevoit la nuit (Lemonnier 2006).

Vers 23 heures, quelques hommes me demandèrent ma lampe-tempête, plus efficace et facile à manier que leurs torches de bambou, pour se rendre jusqu'au pont de Nemerigne. Ils voulaient, avant de retourner se coucher, vérifier les traces de pas sur le sol boueux des abords de la rivière afin d'être sûrs que des Iweto mal intentionnés n'avaient pas franchi le pont.

Une fois revenus et ayant rassuré tout le monde sur l'absence d'empreintes récentes d'une présence ennemie, quelqu'un déclara qu'il arrive qu'en fumant sa pipe de bambou, l'on voit des choses étranges, a fortiori la nuit, soit que la fumée brouillât la vision, soit que les grosses bouffées de tabac embrumassent l'esprit. Dès le lendemain, tout le monde s'accorda pour dire qu'Idzi beri avait eu des hallucinations.

Ce traitement social d'un récit féminin pose question. Comment expliquer en effet que, trente ans après les derniers conflits survenus dans la région, les perceptions nocturnes d'une femme, et l'interprétation immédiate qu'elle en a donnée, aient pu réveiller un village tout entier, conduire les hommes vaillants à s'armer et les transformer en guerriers prêts à se battre contre des ennemis ?

En analysant cette situation nocturne survenue dans un village isolé de Papouasie-Nouvelle-Guinée, j'espère inscrire la contribution présente dans les travaux menés par cette anthropologie de la nuit dont Aurore Monod-Becquelin et ses collègues sont à l'origine. Parmi les tâches qu'ils lui ont assignées, « comprendre comment on pense la nuit, comment on pense dans la nuit, et quelles sont les capacités cognitives exercées, différentes de celles qui sont mobilisées le jour »², je m'attellerai surtout à celle d'essayer de comprendre comment on pense dans la nuit, en prenant ce « on » comme un collectif social réagissant à un événement nocturne et non comme un individu doté de fonctions cognitives. Autrement dit, si l'on considère le récit qui ouvre cet article, ce que je suis en mesure d'expliquer et qui me paraît premier dans cette situation ethnographique précise est moins l'effet sur l'esprit d'Idzi beri de la fumée de sa pipe de bambou dans un environnement nocturne que les fondements sociaux, historiques et contextuels du tapage qui marqua cette nuit du 22 juillet et de l'altération de la perception de la personne qui en est à l'origine.

² Galinier et Monod-Becquelin 2020 : 11.

Abraham, un Maadze de Lagai ami des Ankave

Dans les jours précédant la nuit du 22 juillet 1990, mes amis ankave m'avaient raconté en détail les raids que menaient régulièrement dans le passé les groupes ennemis voisins sur leur territoire. La présence d'Abraham avait largement contribué à ce que ce sujet des conflits anciens soit longuement abordé.

Abraham était un homme âgé d'une petite cinquantaine d'années originaire de Lagai, à un jour de marche d'Ayakupna'wa. Les Ankave appellent les habitants de Lagai les Maadze, du nom du clan dont les membres se sont réfugiés chez eux dans les années 1940, suite à des conflits avec leurs voisins menye. À Lagai, on parle le yagwoia, qui est aussi la langue de ces groupes anciennement ennemis que les Ankave appellent les Iweto et les Okaye, dont les territoires se situent de l'autre côté des sommets de l'Armit Range, respectivement au nord et au nord-est de la vallée de la Suowi.

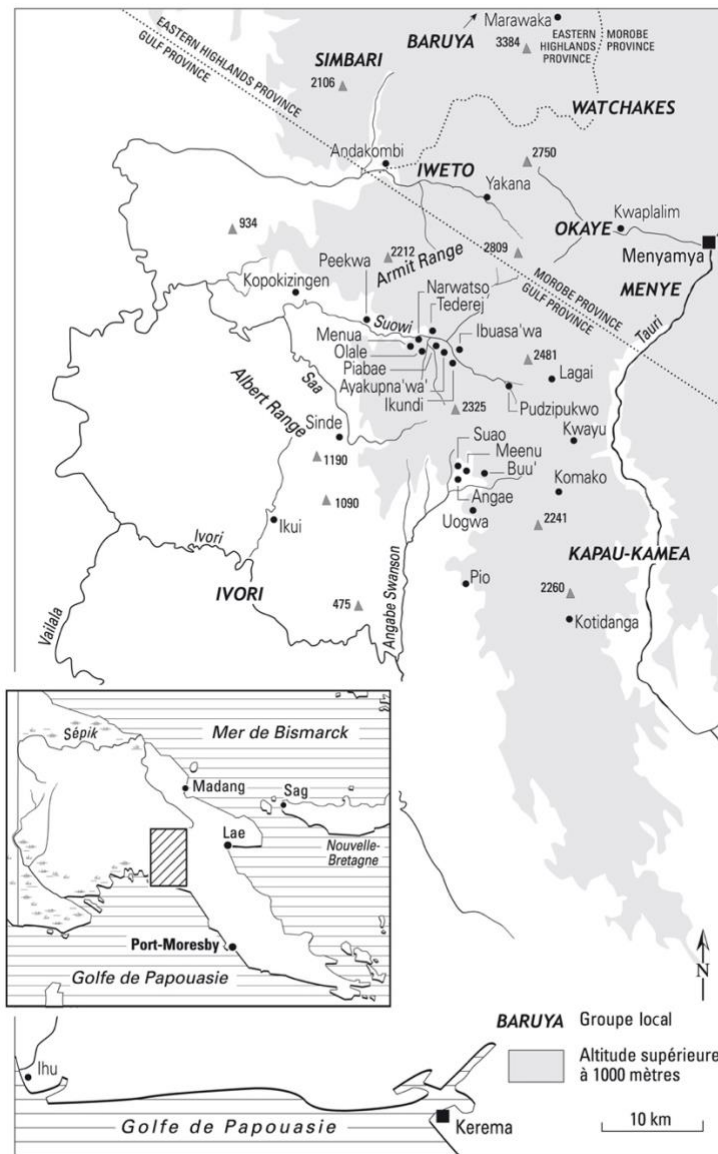
Dans les généalogies que nous avons recueillies³, qui remontent jusqu'au début du vingtième siècle, des mariages anciens sont attestés avec des femmes iweto de Yakana, tout comme de nombreux décès dus aux raids que menaient les hommes de ce groupe en territoire ankave⁴. Jusque dans les années 1960-1970, avant que les effets pacificateurs de la présence de l'administration coloniale ne se fassent sentir aux portes de leurs territoires, il est arrivé que des Iweto prennent parti dans des combats entre Ankave⁵ au nom des relations de leurs aïeules avec des hommes de ce groupe.

Plus à l'est, des conflits entre Menye et Maadze de Lagai dans les années 1940 conduisirent certaines familles maadze à s'installer dans la haute vallée de la Suowi. Abraham y vécut enfant jusqu'à ce que, suite à des meurtres d'hommes okaye de Kwaplalim commis par des Ankave dans les années 1960 et l'intervention de la police, l'administration décide d'intervenir et délimite des territoires disputés : les Menye durent quitter Lagai, qui retourna aux Maadze en même temps que des droits sur l'occupation de Kwayu leur furent attribués. Pudzipukwo échut aux Ankave.

³ Les généalogies ont été recueillies par Pierre Lemonnier et moi-même lors de séjours communs sur le terrain.

⁴ Entre 1925 et 1965, les combats entre les Ankave et les Iweto provoquèrent la mort de vingt-trois adultes (dix-neuf hommes et quatre femmes) et de quatre enfants ce qui, sur une population d'environ 350 habitants à l'époque, est loin d'être anodin (Lemonnier 2006 : 73)

⁵ À elles seules, les vendettas sont à l'origine de douze décès d'hommes ankave entre 1930 et 1965 (Lemonnier 2006 : 78).



La famille d'Abraham choisit de retourner à Lagai. Parmi d'autres réfugiés maadze dans la haute Suowi, des hommes épousèrent des femmes ankave et établirent résidence à Pudzipukwo. Au moment de l'événement analysé ici, quatre frères maadze mariés à des femmes ankave vivaient dans ce village. Aujourd'hui, leurs descendants sont installés dans les villages d'Ayakupna'wa et alentour, et tout comme les descendants de femmes iweto, ils sont désormais membres à part entière de la communauté de la vallée de la Suowi, même si d'ascendance et de clan maadze⁶.

⁶ La règle de filiation est patrilinéaire.

Plus au nord-est, à la même époque, raconta Abraham, le sommet de la montagne sur la route de Menyamya fut attribué aux Okaye de Kwaplalim. Établie par l'autorité coloniale, une telle délimitation des territoires de haute altitude bornant celui des Ankave vers l'est n'empêcha pas les relations entre les Okaye et les Ankave de rester potentiellement hostiles. Ainsi, les années 1960 virent trois escarmouches avec ces ennemis, dont deux furent tués non loin de Kwayu – « un à la flèche, l'autre avec une masse d'arme en pierre » et, en 1985 encore, des Okaye qui avaient « discrètement » défriché de minuscules coins de forêt vers le sommet de la vallée étaient rapidement repartis de l'autre côté du mur de montagnes par peur d'affrontements avec les Ankave. Le récit d'Abraham rappelait des événements encore présents dans la mémoire des Ankave les plus âgés et mettait le doigt sur une plaie non totalement cicatrisée.

Depuis sa prime jeunesse, dans les années 1960, Abraham défendait la cause des Ankave et était considéré par eux comme un intermédiaire et un traducteur dans leurs relations avec les administrateurs australiens⁷ basés à Menyamya. À l'entendre, c'est lui qui les avait régulièrement incités à se rendre sur place pour prendre la mesure de l'isolement de ce groupe. Suite à un découpage administratif défavorable pour eux, les Ankave se trouvaient officiellement dans la Province du Gulf, dont le chef-lieu, Kerema, est une ville située sur la côte, 80 kilomètres plus au sud. De leur plus proche station, située à trois jours de marche d'Ayakupna'wa, les administrateurs de cette province continuaient dans les années 1970 de revendiquer le contrôle de la vallée, tout en ne s'y rendant jamais (Bonnemère et Lemonnier 2009 : 295).

Progressivement, et depuis maintenant près de cinquante ans, c'est du poste de Menyamya situé dans la Province de Morobe et non dans celle du Gulf dont ils dépendent officiellement, qu'ils sont administrés de fait. C'est de là que viennent les expéditions policières lorsqu'un homicide est rapporté dans la vallée, que sont arrivés les évangélistes papous se succédant sans succès pour diffuser le message chrétien, et que sont parties les quelques patrouilles médicales venues pour vacciner les enfants dans les années 1980. Les Ankave de la vallée de la Suowi sont également désormais officiellement recensés dans la province de Morobe et le gouvernement les fait voter afin d'élire un député dans le district de Menyamya.

Ainsi, grâce en partie aux efforts d'Abraham et en partie à l'intervention d'élus locaux de cette province, les habitants de la vallée de la Suowi réussirent à obtenir quelques aides en matière de santé et d'éducation. Pourtant, en comparaison avec d'autres régions du pays, les

⁷ L'Australie a accordé son indépendance à la Papouasie-Nouvelle-Guinée en septembre 1975.

vallées ankave restent particulièrement isolées et dépourvues des services que l'on rencontre ailleurs (postes infirmiers opérationnels, écoles), même si les zones rurales en général sont globalement sous-équipées.

Abraham était un homme apprécié des Ankave, respecté pour son engagement dans la défense de leurs intérêts vis-à-vis de l'administration coloniale. Ensuite, il avait été nommé médiateur par le gouvernement papou pour régler les différends en matière de terres et de conflits fonciers dans la région, et les Ankave le sollicitaient et prenaient sa parole au sérieux lorsqu'ils étaient confrontés à des problèmes d'occupation de certains territoires disputés.

Sa présence ce jour-là dans la vallée n'était pas liée à de telles affaires ; il rendait visite et était hébergé par ces Maadze dont les pères s'étaient définitivement installés sur des terres ankave après avoir épousé des femmes de ce groupe plutôt que de retourner dans leur vallée. Habitué aux relations avec le monde extérieur à la vallée, étant allé à l'école et jouissant de ce fait d'un certain prestige auprès des Ankave, il s'était joint aux discussions que mes hôtes avaient initiées avec moi sur l'histoire des premiers contacts, les relations entre les groupes de la région et les conflits inter-tribaux, ajoutant ses propres connaissances aux leurs.

Attaques de nuit

Depuis le 18 juillet, des hommes et quelques femmes d'Ayakupna'wa me racontaient des conflits externes anciens, dont ils avaient entendu le récit sans les avoir vécus eux-mêmes et qui impliquaient parfois d'autres villages que le leur. Une histoire me fut ainsi racontée le 19 juillet par un homme qui la tenait d'une femme de Sinde, la vallée ankave la moins peuplée et la plus isolée de leur territoire, située sur les rives de la rivière Sa'a.

Elle débute aux alentours de ce hameau, dans les plus basses terres du sud du territoire ankave. En fin de journée, après avoir parcouru un long chemin, des Iweto tuèrent une femme de Sinde qui était allée couper des bambous destinés à la cuisson des aliments non loin de l'endroit où ils s'étaient cachés. Au crépuscule, ne la voyant pas revenir, son mari partit à sa recherche, sans succès. Cette nuit-là, un chamane nommé Ataore, qui avait pris la décision de dormir sous la plateforme de sa maison en raison d'une gale infectée⁸ qui couvrait son corps, fit un rêve peuplé d'ennemis. Il fut réveillé par l'arrivée des Iweto, qui bloquèrent avec des planches les portes de toutes les maisons du hameau, auxquelles ils mirent le feu à l'aide de torches de bambous secs. Parce qu'il avait dormi sous le plancher de sa maison, Ataore parvint à s'enfuir. Un des ennemis lui courut après mais, remarquant ses plaies, n'osa le

⁸ Lorsqu'un Ankave est malade ou couvert de plaies, il cherche à s'isoler des autres, ce qui explique la décision d'Ataore.

toucher et le laissa s'enfuir. Après une marche de plus de deux jours, il atteignit Kwayu qui, à l'époque, était occupé par des locuteurs ankave et où résidaient des membres de sa famille.

Sur place, il raconta le massacre dont il avait été témoin et dont il était le seul survivant. Horrifiés, des habitants de Kwayu se rassemblèrent et décidèrent de partir, nombreux, venger leurs proches. Des femmes participaient à l'expédition en portant la nourriture. Ils remontèrent la vallée de la Suowi, dormirent en chemin puis empruntèrent le pont construit par les Iweto et suivirent leurs traces. Parmi eux, se trouvait un grand guerrier dont l'esprit auxiliaire (*kwi'ye*) alla « prendre le sang » des ennemis pour les ramollir et éviter qu'ils ne s'enfuient rapidement. Leurs jambes rendues faiblantes, ils avançaient lentement, malgré le sel qu'ils avaient absorbé pour se fortifier⁹ et le grand guerrier ankave repéra l'endroit où ils s'étaient installés pour passer la nuit. Les gens de Kwayu continuèrent leur route en fin d'après-midi, donc peu avant la tombée du jour sous ces latitudes où la nuit tombe brutalement vers 18h30, non sans avoir brisé des noix d'arec pour vérifier que l'esprit de cette plante avait bien pompé le sang et pris la force des ennemis (Bonnemère 1996 : 188-189). Avant de s'endormir, ceux-ci fêtèrent bruyamment leur victoire car ils avaient tué beaucoup de monde de Sinde. Lorsque tous furent endormis, l'esprit auxiliaire du grand guerrier ankave fit se briser la principale pièce de bois des abris, entraînant leur écroulement sur les Iweto¹⁰. Un grand guerrier s'extirpant des débris fut terrassé par un coup de masse d'arme en pierre sur la tempe. Seul un jeune garçon fut épargné, auquel les Ankave firent la leçon : « Tu vois, il ne faut pas que les hommes de ton groupe viennent nous tuer car nous nous vengeons et vous êtes tous morts, maintenant ». Ils lui coupèrent l'oreille comme on le fait aux porcelets mâles et ce fut la fin des conflits entre les gens de Sinde et les Iweto.

Le lendemain, me fut racontée une histoire qui impliquait cette fois uniquement des habitants de ce hameau et d'autres de leurs ennemis, des Ivori vivant au sud de leur territoire dont la langue est, comme celle des Iweto, différente de l'ankave mais avec lesquels aucun mariage n'est attesté dans les généalogies. Quatre hommes de Sinde avaient planifié une pêche à la nivrée et préparé la liane asphyxiante à placer dans le torrent – alors à son plus bas niveau – qu'ils avaient barré par un muret de galets, de bois et de feuillages. Le lendemain, une femme raconta à son mari qu'elle avait rêvé d'ennemis et qu'elle avait peur, ce qu'il rapporta aux pêcheurs. Ceux-ci décidèrent d'ignorer le rêve et partirent à l'aube pour mêler la

⁹ Les Iweto sont des fabricants de sel qu'ils cuisent dans des bambous ; il ne s'agit donc pas de la « monnaie de sel » baruya qui se présente sous la forme de longs pains solidement emballés (Godelier 1969).

¹⁰ Victoires et défaites sont toujours attribuées à la plus ou moins grande puissance des esprits auxiliaires des grands guerriers (Lemonnier 2006 : 289).

sève de la liane à l'eau de la rivière en amont du barrage, où ils furent attaqués et tués par les Ivori. Une autre version de l'histoire raconte que les pêcheurs n'étaient que trois et que l'un d'eux, ayant pris le rêve de la femme au sérieux, décida de ne pas participer à la pêche, échappant ainsi à la mort.

Nos carnets de notes et nos généalogies ne manquent pas de noms d'hommes, de femmes et d'enfants massacrés lors de raids ou d'actes de trahison qui avaient lieu au crépuscule ou la nuit. Il y a bien longtemps, une femme iweto qui avait été battue par son mari ankave était retournée chez elle. Les parents proches de l'épouse avaient invité leur belle-famille à venir partager un repas, passer la nuit et la récupérer. Tout semblait donc prêt pour une réconciliation ; pourtant trois des quatre frères du mari ayant répondu présent à l'invitation furent tués pendant leur sommeil.

Les récits de hameaux réduits en cendres, d'extermination d'un clan « dont il ne reste plus que le nom » ou de la survie de son unique rescapé – quelle qu'en soit la raison – ne manquent pas ; ils font partie de la mémoire collective et sont transmis de génération en génération. On attribua un nouveau nom pour désigner le lieu sur lequel se trouvait un village dont les Iweto avaient exterminé tous ses habitants : Subu, qui signifie « ruine, destruction ». Le nom de l'endroit est resté, même après que des membres du clan des Iwadze dont les terres se situent alentour sont venus s'y réinstaller. Ces massacres et destructions se déroulaient au crépuscule, la nuit ou à l'aube, et les victimes étaient surprises dans leur sommeil ou en sortant de leur maison pour faire leurs besoins.

Dans ce monde où les conflits inter-tribaux faisaient partie de la vie quotidienne, une des principales raisons d'être des initiations masculines était de transformer les jeunes garçons en hommes adultes prêts à se battre contre les ennemis. Toujours régulièrement organisées dans les années 1990, elles avaient conservé même une fois la paix revenue les scènes d'intimidation et de tromperie auxquelles les novices étaient soumis dans le passé sur fond de préparation à une violence ennemie redoutée. Une nuit, lors des initiations masculines de 1994, un homme déguisé en guerrier – le corps peint et la cape couvrant ses fesses ramenée entre ses jambes en une culotte à la fois protectrice et moins encombrante – alla dire aux jeunes garçons reclus en forêt et déjà épuisés par les épreuves qu'ils avaient subies que les Pareje¹¹, les Okaje et les Iweto étaient en train d'attaquer le village et que tout le monde avait été tué.

¹¹ Pareye est le nom ankave des Menye.

Entretenue pendant les rituels initiatiques, la peur des ennemis s'exprime aussi dans l'interprétation de certains rêves. Un matin de novembre 1987, Salomon raconta celui qu'il venait de faire : « deux serpents, un clair et un foncé, étaient dans un entre-nœuds de bambou. Leur queue était coupée. Pierre [Lemonnier] et moi, et tout le monde, se sont mis à trancher les serpents¹². Alors, un homme okaye dit : “vous avez tranché ces serpents et plein de graisse est sortie” ». Suite à ce récit, l'audience s'inquiéta et pensa que des Okaye avaient tué les quelques Ankave qui étaient partis quelques jours plus tôt à Menyama en traversant leur territoire anciennement ennemi. Le rêve de Salomon s'inscrivait dans un contexte où, peu de temps auparavant, Michael, le fils de son frère aîné, avait été contraint de revenir à Ayakupna'wa suite à une bagarre entre des Simbari du sud et des Iweto survenue à deux jours de marche au nord-ouest de la vallée de la Suowi.

L'interprétation de ce rêve se termina par un commentaire à l'adresse de l'ethnologue : « dans le passé, on faisait aussi ce type de rêves. Un homme du clan du tué rêvait d'ennemis ».

Rêver, interpréter

Dans son introduction au numéro spécial de la revue *Anthropologie et Sociétés* sur « Rêver la culture », Sylvie Poirier écrit que « l'anthropologie du rêve ne se limite pas à l'expérience privée du rêve, elle interroge les différents moments de sa mise en œuvre sociale » (1994 : 5). Pour les communautés qui font partie de ces « sociétés ouvertes aux potentialités du rêve »¹³, les rêves sont usuellement considérés comme des faits vécus par l'esprit vagabondant de celui ou celle qui dort profondément¹⁴. Ils « disent la vérité » (Lohmann 2010 : 233).

Les Ankave pensent que les êtres humains ont deux esprits, l'un permettant d'effectuer des actions matérielles (travailler dans son jardin, chasser), l'autre d'opérer « un choix entre plusieurs activités et de réfléchir à la bonne manière de se comporter » (Lemonnier 2006 : 93). C'est ce second esprit qui, la nuit, quitte le corps de la personne endormie, se promène à proximité et voit des choses se passer en chemin. S'il divague ou s'aventure trop loin de la

¹² Dans les mythes ankave, certains serpents sont des hommes transformés (Bonnemère 1996 : 321-322).

¹³ Dans cette introduction, S. Poirier rappelle ce qu'écrit l'historien Jacques Le Goff dans son ouvrage *L'imaginaire médiéval* sur le rapport du christianisme au rêve qui engendra « une société aux rêves bloqués, une société désorientée dans le domaine onirique » (1994 : 7), qui finit par se traduire dans les représentations du rêve dominantes en Occident par un individualisme où l'on ne rêve pas pour un autre et où l'on ne pénètre pas le rêve d'un autre.

¹⁴ Cecconi 2014 : 275, Lohmann 2003, Poirier 1994 : 109.

maison du dormeur, il entraîne son décès¹⁵. Lorsque l'esprit réintègre le corps, la personne tremble, se réveille et se souvient de son rêve. Elle le raconte alors, ce qui confère au rêve une dimension narrative et lui permet d'informer et d'envahir la sphère de l'interprétation publique (Fromonteil 2019 : 342, 344 ; Poirier 1994 : 105-106).

Chez les Ankave, les associations entre les pérégrinations nocturnes de l'esprit du dormeur et le contenu de ses rêves sont le plus souvent littérales : lorsqu'il se rend dans un jardin, la personne rêve de patates douces ; s'il visite un lieu où un mort a été enterré ou, dans le passé, un jardin où un cadavre avait été déposé sur une plateforme, le dormeur voit en rêve le défunt. Une nuit de juin 2002, j'ai rêvé de mon amie Obeni. Lorsque je lui en parlais au réveil, elle me répondit sans réfléchir que son esprit était entré en moi pendant mon sommeil¹⁶.

Certains rêves sont en quelque sorte répertoriés et interprétés de la même façon par tous, un motif onirique y étant associé à un événement futur précis. Une bonne chasse est annoncée par un rêve d'abondance horticole ; un rêve de pêche à la nivrée laisse présager un empoisonnement au village et chacun imagine alors la malveillance de la vallée voisine, celle d'Angae connue pour ses sorciers utilisant des substances létales ; si un homme rêve qu'une femme cherche à l'épouser, lui ou son frère deviendront riches ; si quelqu'un rêve d'un porc mangeant un être humain, un accident (chute d'arbre) est à craindre ; et si un homme ayant posé un piège rêve peu après d'une femme mariée lui disant le préférer à son mari, il peut être sûr qu'un casoar s'est fait prendre.

En temps de conflits, les gens faisaient des rêves bien particuliers, en quelque sorte « contaminés » par la violence (Monod-Becquelin 2020 : 5). Chez les Ankave, ces rêves impliquant des ennemis ou des armes étaient toujours racontés parce qu'ils étaient considérés comme des présages dont il fallait interpréter collectivement la signification et alerter ceux qui se trouvaient en position de risque pour leur vie. Rêver d'un arc brisé est peut-être le plus emblématique d'une mort sous les coups de l'ennemi : on raconte qu'il y a bien longtemps, l'oncle maternel d'un homme parti poser des pièges à casoar avait rêvé d'un tel arc rompu. Son neveu utérin ne revint pas de son escapade en forêt et son corps fut retrouvé le matin suivant. Il avait été tué par des ennemis qui avaient jeté son cadavre dans la rivière. L'on comprit ensuite que les ennemis l'avaient pourchassé car il avait abattu d'une flèche l'un des leurs rencontré par hasard. Ils s'étaient vengés en le frappant mortellement avec une masse d'arme en pierre, l'arme du combat corps à corps par excellence.

¹⁵ Pour les Gimi de Papouasie-Nouvelle-Guinée aussi, « la mort est un rêve permanent, un voyage vers un endroit d'où l'esprit errant ne revient pas » (Gillison 1994 : 91).

¹⁶ Voir par contraste la note 13.

Bien que considérés comme prémonitoires, les rêves ne sont pas toujours envisagés avec le sérieux qu'il faudrait. C'est particulièrement le cas de ceux racontés par les femmes. Comme les hommes, elles font des rêves qu'elles peuvent raconter à tous et dont le caractère prémonitoire est a priori tout aussi présent, mais leur parole n'est pas considérée comme ayant la même valeur que celle des hommes, ce qui a occasionné parfois des déboires à ceux qui ne l'ont pas suffisamment prise en compte. L'histoire rapportée plus haut de la femme de Sinda révèle une telle déconsidération et ses conséquences dramatiques.

La nuit du 22 juillet 1990

Revenons maintenant à l'agitation de cette nuit particulière où je fus réveillée par des jeunes hommes bruyants et armés prêts à affronter les ennemis qu'une femme avait cru voir remonter de la rivière Suowi. Comment expliquer l'atmosphère de panique qui a soudain envahi le village ? Comment rendre compte de la tension qui imprégnait les discussions sur la nature des agents malveillants – ennemis ou esprits *ombo* – et sur les dispositions qu'il aurait fallu prendre – couper le pont permettant l'accès au village ? Comment interpréter la décision de descendre à la rivière pour repérer d'éventuelles empreintes récentes et permettre ainsi à chacun de se recoucher l'esprit apaisé ? Malgré la paix régnant dans la région depuis trente ans, la menace ennemie avait bel et bien été vécue comme réelle.

Depuis plusieurs jours, entourée d'une audience attentive, je recueillais les récits de conflits anciens contre les ennemis d'où émergeait une violence inouïe. L'acte de trahison fomenté par des Iweto dont la fille avait été battue par son mari ankave hantait les esprits. La remise en mémoire du drame vécu dans le village de Subu par le rappel du changement de nom dont il avait été l'objet et le récit extrêmement détaillé des événements qui avaient marqué les affrontements entre les Iweto et les habitants de Sinda avaient ravivé des peurs anciennes, toujours alimentées lors des initiations dans des scènes nocturnes où les jeunes garçons voyaient soudainement arriver un homme déguisé en guerrier leur annonçant bruyamment l'attaque imminente d'ennemis.

Ces récits racontaient que les violences, les meurtres et les destructions de villages survenus en contexte de conflits inter-tribaux intervenaient en pleine nuit ou dans ses marges immédiates (aube, crépuscule) et l'un d'entre eux avait souligné les conséquences tragiques de l'absence de prise en considération d'un rêve féminin.

Le contexte de recueil de ces récits, et tout particulièrement la présence d'Abraham, cet homme de Lagai qui, en tant qu'ancien médiateur dans les litiges fonciers, avait rappelé le détail d'une répartition des territoires imposée par l'administration coloniale, avaient fait

advenir un temps où les ennemis étaient potentiellement aux portes de la vallée et ravivé la mémoire encore fraîche de terres disputées.

Il est impossible de dire avec certitude si l'interprétation que la femme fit dans son récit de ce qu'elle avait perçu est due, comme les gens l'ont interprété, à une altération de sa vision nocturne par la fumée s'échappant de sa volumineuse pipe de bambou ou à ce contexte général particulier de réactualisation par la narration des conditions de vie du passé. Quoiqu'il en soit, si sa parole fut prise à ce point au sérieux malgré la paix revenue dans la région depuis trente ans, c'est bien parce que les récits qui avaient occupé les jours précédents avaient fait ressortir les risques d'être tué si l'on ne prenait pas en compte les rêves féminins mettant en scène des ennemis.

Toutes les conditions étaient remplies cette nuit-là pour créer une atmosphère anxiogène, qui se mua bientôt en panique collective et fit sortir, armés de leurs arcs et leurs flèches, tous les hommes en âge de se battre. En quelques minutes, la mémoire des attaques par les ennemis et de l'épouvante qui les accompagnait remonta à la surface et produisit l'événement nocturne dont je fus témoin. En faisant resurgir le passé et ses terreurs, même de longues années après les derniers raids et en faisant réagir des hommes, certes initiés mais qui n'avaient jamais vécu eux-mêmes la violence ennemie, les récits démontraient leur immense pouvoir de performativité.

Ma contribution ne s'inscrit pas dans cette anthropologie de la nuit pour la mise en œuvre de laquelle Jacques Galinier, Aurore Monod-Becquelin et ses collègues ont défendu une méthodologie spécifique impliquant un dialogue interdisciplinaire (Galinier et al. 2010 : 821). En revanche, en rappelant que la mise en scène d'une fausse attaque ennemie la nuit lors des initiations aussi bien que la transmission de récits de combats perdurent malgré des conditions historiques modifiées, elle a permis de mettre au jour le vécu nocturne des Ankave de la vallée de la Suowi tel qu'on pouvait l'observer jusque dans un passé récent, et la façon dont un collectif est susceptible de penser la nuit et dans la nuit. Malgré la paix revenue dans la région depuis trente ans, il s'agit toujours pour eux d'un univers potentiellement peuplé d'ennemis dont ils pourraient encore subir la violence.

Références

- Bonnemère, Pascale. 1996. *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga, Papouasie-Nouvelle-Guinée*. Paris : CNRS éditions / Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- Bonnemère, Pascale et Pierre Lemonnier. 2009. « A Measure of Violence: Forty Years of “First Contact” Among the Ankave-Anga (Papua New Guinea) », pp. 295-333 in M. Jolly, S. Tcherkézoff & D. Tryon (eds), *Oceanic Encounters: exchange, desire, violence*, ANU Press. Canberra.
- Cecconi, Arianna. 2014. « Pratiquer ses rêves. Rêves, divinités et pratiques sociales dans les Andes péruviennes », *L'Autre* 15(3) : 274-282.
- Fromonteil, Alice. 2019. « L'art de raconter à 'Uvea (Wallis, Polynésie occidentale). Une topologie narrative [2 vol] », Thèse de doctorat, Aix-Marseille Université.
- Galinier, Jacques et al. 2010. « Anthropology of the Night: Cross-Disciplinary Investigations ». *Current Anthropology* 51(6): 819-847.
- Galinier, Jacques et Aurore Monod-Becquelin. 2020. « Introduction », *Ateliers d'anthropologie* 48 : 10-22. (Galinier J. et A. Monod-Becquelin (eds), « Alors vint la nuit... Terrains, méthodes, perspectives »).
- Gillison, Gilliam. 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 (« Rêver la culture »).
- Godelier, Maurice. 1969. « La “monnaie de sel” des Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme* 9(2) : 5-37.
- Lemonnier, Pierre. 2006. *Le sabbat des lucioles : sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*. Paris : Stock.
- Lohmann, Roger I. (ed.). 2003. *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. New York: Palgrave Macmillan.
- Monod-Becquelin, Aurore. 2020. « Prélude », *Ateliers d'anthropologie* 48 : 4-6 (« Alors vint la nuit... Terrains, méthodes, perspectives »).
- Poirier, Sylvie. 1994. « Présentation », *Anthropologie et Sociétés* 18(2) : 5-11 (« Rêver la culture »).
- Poirier, Sylvie. 1994. « La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien », *Anthropologie et Sociétés* 18(2) : 105-119 (« Rêver la culture »).