

Petites aventures et grands défis de la restitution patrimoniale interculturelle : quelques réflexions à partir d'une expérience wayana (Guyane)

Valentina VAPNARSKY¹

LA RESTITUTION PATRIMONIALE : À L'INTERFACE ENTRE ARCHIVAGE, RÉGIMES DES SAVOIRS ET POLITIQUE

Depuis près d'un siècle, les explorateurs, les missionnaires puis les ethnographes ont procédé à des enregistrements concernant des langues, des formes discursives et des pratiques verbales aujourd'hui souvent disparues (ou en voie de disparition) ou bien amplement transformées. Ces enregistrements, collectés sur différents types de supports, ont connu des devenir très divers, qu'ils aient été remis à des institutions de recherche ou muséales ou bien empilés dans des greniers. Depuis quelques décennies, des efforts plus systématiques de sauvegarde et d'archivage de documents relatifs aux langues et aux traditions orales ont été accomplis². Ils l'ont été du fait de l'accélération croissante de l'extinction des langues et de la ferveur patrimoniale et scientifique occidentale pour la conservation des données, mais également pour répondre aux demandes de plus en plus vives de restitution formulées par les populations ethnographiées. Cette restitution des données enregistrées, qui a succédé sur un mode conflictuel mineur – dû au format – aux demandes de restitution d'objets muséographiques, concerne essentiellement des

1. Nous remercions Philippe Erikson et Ghislaine Glasson Deschaumes pour leurs précieux commentaires lors de la rédaction de cet article, ainsi que Eliane Camargo, qui fut à l'initiative du projet et a fourni les éléments ethnographiques concernant les populations et les cultures wayana et apalaï.

Savoirs autochtones des Wayana et Apalaï est un projet du labex *Les passés dans le présent : histoire, patrimoine, mémoire* (ANR-11-LABX-0026-01).

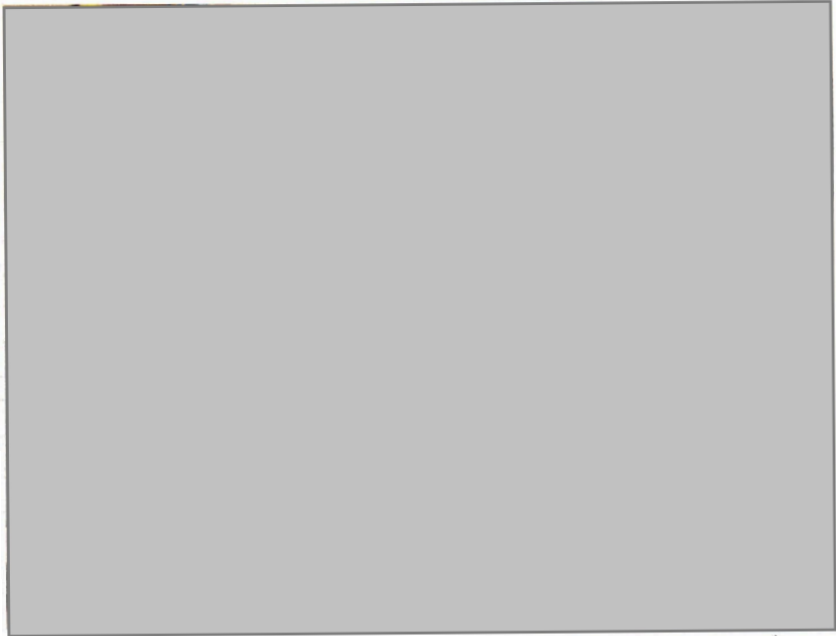
2. Par exemple les programmes DOBES, EDLP de SOAS, ou encore Pangloss. Pour un regard critique sur les programmes de « sauvegarde », MONOD BECQUELIN Aurore, DE VIENNE Emmanuel et GUIRARDELLO-DAMIAN Raquel, « Working together – The interface between researchers and native people: The Trumai case », in *Lessons from Documented Endangered Languages*, HARRISON K. David, ROOD David S., DWYER Arianne (dir.), Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins Publishing Co., 2008, p. 43-66.

documents anciens. La restitution systématique des données recueillies est également devenue un principe éthique fondamental de tout chercheur qui photographie, enregistre ou filme sur le terrain. À ceci s'ajoute le développement de nouvelles technologies de conservation et d'échange des données qui, en le facilitant, encourage et accélère le phénomène.

La restitution de données enregistrées est ainsi simplifiée par le format numérique, qui permet aujourd'hui des duplications aisées et une diffusion de copies de même qualité, voire d'écoute ou de vision améliorée. Bien que l'enregistrement ait souvent été considéré dans les sociétés non occidentales comme une technique de captation dangereuse, il est notablement rare que les populations réclament les supports originaux. La situation est très différente pour les artefacts ou les ossements, devenus pièces muséales, dont la restitution de copies matérielles a rarement contenté les populations affectées. Alors que très peu de musées se sont engagés dans des restitutions effectives, d'autres formes d'accès et de réappropriation peuvent être mises en œuvre : accès matériel aux réserves des musées pour une reconnexion physique avec les objets ; ou accès virtuel aux objets et aux informations à leur sujet par le truchement de bases de données numériques, qui permettent ou permettraient, à défaut d'une récupération de l'original, de le démultiplier et de le diffuser très largement au sein des communautés, et au-delà.

L'effervescence numérique et l'engouement pour les nouvelles formes de transmission des savoirs que suscitent les fonctionnalités informatiques et multimédias sont désormais généralisés ; ils se propagent même chez les populations les plus reculées et « traditionnelles ». Par rapport à l'ère précédente, centrée sur le support écrit, l'accent mis par les médias modernes sur l'oralité et le visuel constitue un attrait supplémentaire pour des sociétés où prédomine la tradition orale. Internet permet par ailleurs des interactions à des échelles amplement élargies, qui ouvrent de nouvelles arènes politiques³. Enfin, la volonté de récupérer et de conserver doit se comprendre au regard de l'explosion récente des nouvelles formes d'objectivation et de mise en scène d'éléments culturels, dans lesquelles les populations autochtones s'investissent en crescendo. Cela est particulièrement vrai pour les sociétés amérindiennes qui seront évoquées ici, mais tout autant ailleurs, comme en témoignent la prolifération des musées locaux, des livres et des productions filmiques indigènes, la mise en scène de rituels ou les concours de reines de

3. TURNER Terence, « Le "Movimento Mebengokre Nyre" : L'entrée des femmes, des jeunes et d'internet sur la scène politique des Kayapo Mentuktire », in *Trophées. Études d'ethnologie et d'indigénisme amazoniste offertes à Patrick Menget*, ERIKSON Philippe (dir.), Nanterre, Société d'Ethnologie, 2016, p. 187-200.



Étude d'une massue wayana par Mataliwa, réserves du musée du quai Branly - Jacques Chirac, 2017. Crédits: Philippe Erikson. (photo retirée)

beauté amérindiennes⁴. La mise en patrimoine d'éléments culturels devient l'un des moyens par lesquels les groupes amérindiens se réapproprient un passé dont ils estiment – souvent à juste titre – avoir été spoliés et qu'ils souhaitent réactiver ; ce faisant, ils recherchent également une visibilité et une reconnaissance au sein des nouveaux paysages sociaux et politiques.

La facilité avec laquelle la patrimonialisation à l'occidentale est mobilisée et réappropriée par les populations amérindiennes laisse toutefois perplexe tout connaisseur de ces sociétés. En effet, elle est fondée sur des principes mémoriels qui se trouvent au mieux en décalage et, le plus souvent, en contradiction avec les régimes d'historicité et de relation au passé des populations concernées, lesquelles ont leurs propres conceptions de ce qui doit être conservé ou oublié et de la transmission des connaissances et des savoir-faire. Ces décalages engendrent toutes sortes d'ambiguïtés, de quiproquos et de re-sémantisations. Ils n'en sont pas moins productifs de nouvelles formes de relations au savoir pour les différents acteurs et de nouvelles collaborations

4. On pourra se reporter au site du projet de recherche Fabriq'am : <http://fabriqam.hypotheses.org/> [consulté le 14 février 2017], et voir le numéro spécial « Les concours de beauté en Amérique Latine », in *Journal de la société des américanistes*, 103-1.

entre eux; ils doivent donc être considérés comme un objet d'étude et de réflexion en soi⁵.

C'est dans ce contexte général qu'est né le projet SAWA « Savoirs autochtones wayana-apalaï (Guyane). Une nouvelle approche de la restitution et ses implications sur les formes de transmission ». SAWA répondait à une demande formulée par un ensemble d'hommes et de femmes wayana (population amazonienne vivant dans une région transfrontalière entre la Guyane et le Brésil⁶) de différentes générations. Ceux-ci souhaitaient avoir accès à des enregistrements anciens effectués chez eux par des ethnologues européens et conservés dans des institutions en France – en Guyane et dans l'hexagone –, en Suisse, en Allemagne, en Angleterre, ou encore au Brésil. Initialement, le projet répondait à la volonté des Wayana de récupérer le savoir lié à leurs chants traditionnels, essentiels à un rituel fondateur connu sous le nom de *maraké*, en wayana, *eputop*, qui n'est plus pratiqué depuis plus d'une décennie. La population locale, mais aussi certains chercheurs, espéraient que l'accès aux enregistrements déclencherait un processus de revitalisation du rituel, favorisant une dynamique de revalorisation et de re-transmission des savoirs traditionnels.

L'idée initiale a été prise dans un tourbillon de préoccupations, d'aspirations et d'ambitions de natures diverses, qui l'ont tout à la fois enrichie et

5. Cette thématique a fait l'objet de réflexions poussées dans d'autres régions du monde, notamment en Nouvelle-Zélande : WALKER Shayne, EKETONE Anaru et GIBBS Anita, « An exploration of kaupapa Maori research, its principles, processes and applications », in *International Journal of Social Research Methodology*, 9(4), p. 331-344 ; BISHOP Russell, « Freeing ourselves from neo-colonial domination in research: A Maori approach to creating knowledge », in *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 11(2), 1998, p. 199-219.

6. La communauté wayana de Guyane française réunit environ 1000 personnes, dans une dizaine de villages répartis sur les rives du Tampok et du Lita ni, affluents du Haut Maroni. Les Apalaï vivent surtout au Brésil où, avec des Wayana, ils sont au nombre de 550 environ, installés sur le Haut et le Moyen Rio Paru. Un nombre légèrement supérieur de membres de ces populations, environ 600, vit au Surinam, sur le haut Tapanahony et sur le haut Maroni. Les Wayana sont très proches d'un point de vue historique et socio-culturel des Apalaï et les échanges de savoir entre les deux groupes sont fréquents. C'est la raison pour laquelle le projet, initié par des Wayana, a dès le départ visé l'inclusion des Apalaï, également intéressés. L'implication effective de ce groupe n'a cependant eu lieu qu'à partir de 2017, raison pour laquelle nous nous concentrons ici sur la perspective wayana. CAMARGO Eliane, « Lieu et langue : paramètres d'identification et d'attribution du Soi et de l'Autre en wayana (caribe) », in *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane. Regards croisés*, LÉGLISE Isabelle et MIGGE Bettina (dir.), Éditions IRD, 2007, p. 225-250 ; CAMARGO Eliane, « Identidade e Alteridade em Wayana. Uma contribuição linguística », in *Campos, Revista de Antropologia Social*, vol. 9, n° 2, p. 105-137 (<http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/15865>).

complexifiée. Les Wayana ont sollicité ou revendiqué, selon les voix, l'accès à un ensemble plus ample de données recueillies chez eux depuis des siècles, y compris les objets muséaux, afin de pouvoir observer et réapprendre leurs techniques, mais aussi étudier ces matériaux « à la façon des ethnologues » et avec eux. Les chercheurs et les conservateurs spécialistes y ont vu une opportunité inestimable d'augmenter leurs connaissances sur ces données et d'établir un dialogue moins asymétrique (et potentiellement réciproque) entre agent et objet de recherche. Les non-spécialistes ont identifié les ingrédients pour créer une forme modélisable de restitution collaborative. Les documentalistes ont voulu compléter les métadonnées et viser l'exhaustivité. Les archivistes ont été enthousiasmés par l'idée de créer des liens entre des fonds épars. Les institutions patrimoniales ont vu l'occasion de ré-analyser leurs collections, mais aussi de les rendre plus visibles et plus accessibles. Et le projet s'est plus largement trouvé happé par la machinerie boulimique des humanités numériques. Souvent compatibles, ces différentes dynamiques entraînent néanmoins des divergences dans les priorités et la compréhension des objets. Elles ont transformé un projet relativement restreint, centré sur la revitalisation d'un rituel, en un programme de multi-restitution intelligente enthousiasmant pour tous, potentiellement important du point de vue patrimonial, scientifique et réflexif, mais aux défis multiples.

SAWA est ainsi devenu un projet ambitieux, visant à valoriser un ensemble de fonds audiovisuels et photographiques et de collections d'objets représentatifs des cultures wayana et apalaï, tout en proposant un volet réflexif et épistémologique sur l'expérience de prise en main par les populations autochtones des modalités de restitution de fonds les concernant, sur les nouvelles pratiques et technologies de restitution ainsi que sur leur incidence concernant les formes de transmission des savoirs « traditionnels⁷ ». Son originalité est de donner un rôle central aux populations ethnographiées en

7. Le projet SAWA (2016-2019), développé dans le cadre du labex *Les passés dans le présent*, est porté par le LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, CNRS - Université Paris Nanterre) et le musée du quai Branly-Jacques Chirac. Au sein du LESC, le centre EREA (Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne) apporte son expertise sur la Guyane et l'Amazonie ainsi qu'en ethnolinguistique, tandis que le CREM (Centre de Recherche en Ethnomusicologie) fournit le savoir-faire pour les archives ethnographiques musicales et orales, ainsi que sa plateforme Telemeta (<http://archives.crem-cnrs.fr/>), déjà dépositaire de quelques fonds wayana. Le musée du quai Branly-Jacques Chirac détient une très importante collection d'objets wayana et apalaï, avec plus de 1000 pièces collectées depuis le XVIII^e siècle. D'autres institutions détentrices de collections sont partenaires, notamment le musée des Cultures guyanaises, à Cayenne, et l'Institut Abteilung für Altamerikanistik de l'université de Bonn. La Direction des affaires culturelles et la Collectivité territoriale de Guyane ainsi que la Délégation générale à la langue française et aux langues de

créant les conditions d'une participation active d'une équipe wayana-apalaï, qui contribue à toutes les étapes du projet, depuis la configuration du portail – principal outil de restitution – et la sélection des données qui y seront versées jusqu'à la réflexion sur leurs modalités de présentation et d'analyse, puis leur gestion⁸. Le projet inclut également une (ré)analyse des différents items (chants rituels ou récits enregistrés, objets des collections muséales) par les participants amérindiens eux-mêmes, pour (re)traduire, compléter, rectifier, voire amender les informations jadis fournies par les chercheurs, les explorateurs, les conservateurs, les transpositeurs, ou tout simplement pour apporter un point de vue autochtone complémentaire.

LA RESTITUTION WAYANA : À L'INTERFACE D'ENJEUX SOCIAUX LOCAUX MAJEURS

C'est surtout à partir du milieu du XX^e siècle que les sociétés wayana et apalaï ont vu leurs relations avec les colons s'intensifier, entraînant des changements culturels souvent dévastateurs. Les visites fréquentes puis l'installation de missionnaires d'églises évangéliques et, plus récemment, catholiques ont induit des processus de censure de grands pans de savoirs culturels, devenus objets de diabolisation. L'augmentation des échanges socio-économiques avec la ville et l'implantation de dispensaires et d'écoles dans les villages ont par ailleurs introduit une présence constante des Blancs, intrusive et normative. Les politiques éducatives demeurent fortement assimilationnistes⁹. Même si l'introduction récente du dispositif des médiateurs culturels bilingues, suivi du dispositif d'intervenants en langues maternelles dans les petites classes, permet d'ouvrir un espace à la langue maternelle autochtone au sein de l'école¹⁰, les contenus pédagogiques restent trop minimalement adaptés au contexte socioculturel et linguistique. Les jeunes désireux de poursuivre au lycée doivent quitter leur village pour rejoindre des établissements sur le

France participent également au projet, qui bénéficie d'une collaboration technique de la Maison Archéologie et Ethnologie René Ginouvès.

8. Depuis la rédaction de cet article, le portail se trouve dans une phase de développement avancé. Il sera bientôt accessible sur <http://www.watau.fr>

9. MACEDO Silvia, « Un universel très particulier : l'éducation autochtone chez les amérindiens wayäpi au Brésil et en Guyane française », in *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 15, 2016, p. 101-122.

10. Ce programme, initié en 1997 par l'IRD-CNRS, est actuellement pris en charge par le rectorat dans le cadre du dispositif des Intervenants en Langues Maternelles et Patrimoine linguistique guyanais. LAUNEY Michel et LESCURE Odile, « Les intervenants en langues maternelles (ILM) : un dispositif innovant », in *Bulletin de l'observatoire des pratiques linguistiques*, 29, septembre 2017, Ministère de la culture.

littoral, ce qui les prive de la transmission de savoirs traditionnels qui s'effectue à ces âges critiques¹¹. Le taux d'échec scolaire global est considérable et le retour des jeunes aux villages compte parmi les facteurs d'anomie dont les conséquences dramatiques chez les populations autochtones de Guyane sont désormais bien connues¹². Les difficultés sont notamment liées aux divergences entre les principes de l'école à la française et les conceptions wayana de l'acquisition des connaissances. Chez les Wayana, c'est l'enfant ou le jeune qui doit aller vers le savoir, que celui-ci soit cosmologique, historique, moral ou pratique. Pour ce faire, il doit apprendre à poser des questions et savoir à qui les poser parmi ses aînés : un rôle actif qui conduit à une transmission personnalisée et focalisée des savoirs, ainsi qu'à une répartition diversifiée de ceux-ci au sein de la société. Tout cela s'oppose au modèle de l'apprentissage scolaire de la République.

Quelques représentants de la nouvelle génération scolarisée parviennent néanmoins peu à peu à remplir de nouveaux rôles auprès des chercheurs et des institutions culturelles, à trouver des emplois liés au Parc Amazonien de Guyane ou à occuper certains postes de l'Éducation nationale. Ces expériences, et la découverte de documents publiés sur leur société, notamment les écrits de H. Coudreau, de J. Crevaux et de J. Hurault¹³, ont suscité un « réveil », comme ils le nomment, quant à la valeur de la diversité culturelle et linguistique. Elles nourrissent également de vastes questionnements, d'une part, sur les raisons qui ont pu pousser des étrangers à s'intéresser à leur

11. L'accès à l'université est encore rare. En 2017, un seul Wayana a un diplôme universitaire ; trois ou quatre jeunes suivent des cours à l'université de Guyane.

12. Voir le rapport sur le suicide des Amérindiens de Guyane, remis au Premier ministre le 30 novembre 2015 par la sénatrice Aline Archimbaud et la députée Marie-Anne Chapdelaine, suivi d'une journée au Sénat le 30 novembre 2016 (<http://fr.calameo.com/read/004427355e8853e7132dc>, consulté le 14 février 2017) ; ARCHIMBAUD Aline, *Suicides des jeunes amérindiens en Guyane française – Comment enrayer ces drames et créer les conditions d'un mieux-être ?*, Actes du colloque du 30 novembre au Palais du Luxembourg, 2017.

13. COUDREAU Henri, *Chez nos indiens : quatre années dans la Guyane française (1887-1891)*, Paris, 1893 ; CREVAUX Jules, « Vocabulaire Français-Roucouyenne », in *Grammaires et Vocabulaires Roucouyenne, Arrouague, Piapoco et d'autres langues de la région des Guyanas*, CREVAUX J., SAGOT P., ADAMS L. (dir.), t. 8, Paris, Hachette, Bibliothèque linguistique américaine, 1882, p. 1-20 ; CREVAUX Jules, *Voyages dans l'Amérique du Sud, t. I. Voyage dans l'intérieur des Guyanes (1876-1877) exploration du Maroni et du Yary, t. II. De Cayenne aux Andes (1878-1879) exploration de l'Oyapock, du Parou, de l'Ica et du Yapura*, Paris, Hachette, 1883 ; HURAUULT Jean, *Les indiens Wayana de la Guyane française, structure sociale et coutume familiale*, Paris, ORSTOM, 1968 ; HURAUULT Jean-Marcel, GRENAND Françoise et GRENAND Pierre, *Indiens de Guyane : Wayana et Wayampi de la forêt*, Paris, Autrement, 1998.

culture et à emporter tant d'objets que pourtant ils n'utiliseraient pas; et, d'autre part, sur l'ensemble des savoirs auxquels les jeunes adultes wayana n'ont pas eu accès et dont ils savent pourtant que beaucoup sont encore connus des anciens.

Certains cadres de la vie sociale structurant la transmission des valeurs et des savoirs ont été délaissés. Tel est le cas du *ëhumtop{o}* « feu social » autour duquel les hommes s'asseyaient pour deviser, prendre des décisions et résoudre les problèmes collectifs, par l'évocation ou la narration de mythes, et surtout du grand rituel collectif wayana d'initiation et de purification *eputop* (en français *maraké*), pourtant essentiel au développement moral et social de l'individu, à l'acquisition de connaissances spécialisées et à la cohésion du groupe. *Eputop* se réalisait tous les sept ou huit ans pour un village, mais de façon bien plus fréquente au niveau de l'ensemble du territoire wayana-apalaï, suscitant d'intenses échanges inter-villageois¹⁴. Les jeunes postulants au rite bénéficiaient d'une période d'apprentissage (*momai*) durant laquelle des spécialistes de techniques matérielles diverses leur transmettaient leur savoir-faire: depuis la fabrication de la poterie et le travail du coton pour les filles jusqu'à l'art de la vannerie, la confection de bancs et de la grande coiffe cérémonielle *olok* pour les garçons. Le rituel n'a pu être effectué ces dernières années, en raison de différents facteurs, dont l'un, fréquemment identifié par les Wayana, est la disparition des savoirs oratoires indispensables à la réalisation du rituel¹⁵. En effet, le rituel était principalement officié par d'éminents spécialistes, notamment des chanteurs du répertoire *kalawu*, sortes d'épopées qui narrent, des nuits durant, dans un langage ancien et une rhétorique fort élaborée, les fondements mythiques, historiques et sociaux du groupe¹⁶.

Face à cette situation s'est affirmée l'idée que la récupération des chants *kalawu* pourrait constituer un pas essentiel pour rétablir le rituel et initier une dynamique de recouvrement de savoirs et de valeurs culturelles en déliquescence. Selon l'expression répétée par les participants wayana, il

14. En 2003, par exemple, il y en eut deux à un mois d'écart dans des villages proches.

15. Sont également mentionnés le manque de moyens financiers et organisationnels, le défaut d'intérêt collectif et la stigmatisation de la société guyanaise, qui a interprété le rite de passage par applications corporelles d'insectes comme un acte de torture aux enfants. Ce dernier point a constitué un motif central pour l'abandon d'un projet très avancé de reconnaissance de ce rituel comme patrimoine immatériel à l'UNESCO.

16. Pour une édition de chants *kalawu* exécutés par Kuliyanan – père de Mataliwa, membre du projet – et enregistrés par Hurault : CHAPUIS Jean et RIVIÈRE Hervé, *Wayana eitoponpë, (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Cayenne, Ibis Rouge Éditions, 2003. Sur un autre genre rituel : CAMARGO Éliane et RIVIÈRE Hervé, « Trois

fallait faire ressurgir des « savoirs endormis ». La demande de réappropriation d'objets, qu'ils soient matériels ou immatériels (avec tous les problèmes que pose l'opposition), est aussi une action qui vise à revitaliser et à renforcer des identités mises à mal. Des processus connexes avaient déjà été initiés, souvent par motivation plus individuelle. Ainsi, un des membres wayana du projet, Mataliwa Kulijaman, mène-t-il depuis plusieurs années un travail de recherche collaborative avec ethnolinguistes et ethnologues sur la cosmologie et les graphismes¹⁷. Dans ce cadre, il découvre et observe ce que produisent les ethnologues et surtout leurs façons de faire¹⁸. Un autre participant, Aimawale

Opoja, est quant à lui un informateur privilégié de nombreux ethnologues, ce qui le conduit à étudier les écrits sur sa culture et à s'en servir dans ses propres démarches de revitalisation des rituels collectifs. La reconnexion avec des savoirs anciens passe ainsi par une véritable quête de compréhension des pratiques et des cadres épistémologiques des chercheurs.

L'ENGAGEMENT DANS LE PROJET

Mataliwa et Aimawale, hommes d'une quarantaine d'années, sont au cœur de l'équipe wayana et apalaï constituée grâce à Eliane Camargo. Ils sont rejoints par Akajuli, Kulitaikë, Ikale, Tasikale, Ministeli, Waitu, Jailupin, Janamale, Jasila, Tasikale et Asiwae, notamment. Dans un souci de représentativité, mais aussi pour raviver des modes de transmission traditionnels, l'équipe comprend trois générations : des anciens détenteurs de savoirs très experts, des adultes ayant une plus grande expérience de collaboration avec le monde académique et institutionnel, et des plus jeunes, qui sont à la fois les plus fragilisés par les ruptures actuelles et les mieux équipés pour sensibiliser la jeunesse amérindienne aux contenus et aux valeurs portées par le projet et s'investir dans les technologies modernes. Cette composition intergénérationnelle permet de ressouder des liens sociaux qui tendent à s'effriter dans le quotidien et crée une dynamique d'échanges de connaissances et de savoir-faire, tant interne qu'externe. L'équipe est encore majoritairement masculine, ne comptant que quelques jeunes femmes, dont

17. KULIJAMAN Mataliwa et CAMARGO Eliane, *Kaptëlo. L'origine du ciel de case et du roseau à flèches chez les Wayana (Guyanes)*, Cayenne, Gadepam, Paris, CTHS, 2007 ; KULIJAMAN Mataliwa et DÉLÉAGE Pierre, « Imilikut eitoponpë : inscriptions originelles wayana », in *Vacarme*, 58, 2012, p. 204-217.

18. Mataliwa s'est rendu régulièrement à Cayenne et à Paris pour travailler sur des enregistrements anciens. Il a obtenu la bourse du cercle Lévi-Strauss du musée du quai Branly-Jacques Chirac pour son étude sur le graphisme réalisée à partir des collections wayana de ce musée. KULIJAMAN Mataliwa, *Timilikhem « ce qui peut être inscrit »*, Note

Ikale fortement investie. Elle devrait par la suite inclure des femmes plus âgées. La distribution genrée des savoirs et des savoir-faire qui caractérise la société wayana doit en effet être représentée dans le projet.

COMMENT ADAPTER LES OUTILS D'ARCHIVAGE NUMÉRIQUE À D'AUTRES CRITÈRES CULTURELS ?

C'est dans un aller-retour entre Wayana et interlocuteurs parisiens qu'est née l'idée de créer un portail pour la restitution des fonds sonores. Les copies numériques régulièrement rapportées aux villages se perdaient, et les problèmes de formats et d'accessibilité technique les rendaient souvent illisibles. Il fallait un support à la fois plus stable, évolutif et d'accès commun. Les équipes de recherche avaient commencé à développer des dispositifs d'archives, avec notamment pour objectif de permettre aux populations ayant fait l'objet d'enregistrements d'y accéder et d'utiliser certains outils d'écoute et d'annotation. Tel est le cas de la plateforme ethnomusicologique Telemeta¹⁹. Par contraste, le projet SAWA vise à concevoir un portail de restitution répondant avant tout aux souhaits et aux besoins des Wayana, tant sous l'angle des contenus que sous celui des modalités d'accès aux données, des modes d'organisation et de classement, et des formes de visualisation. La plateforme Telemeta et la base de données du musée du quai Branly compteront parmi les principales ressources mobilisées pour rendre accessibles les matériaux sonores et les objets auxquels le portail fera référence, ainsi que créer des liens entre eux. Ce chantier comporte également le développement d'outils *ad hoc*, tel un système de synchronisation son-texte pour une écoute et une visualisation simultanées des transcriptions et des traductions, avec la possibilité de s'arrêter sur de courts segments que l'on pourra annoter et réviser. L'objectif visé est d'affiner de façon collaborative les traductions, les informations et les exégèses de textes choisis par les participants wayana et apalaï, souvent d'une grande complexité sémantique et dont il existe différentes versions.

Participer à la conception du portail implique de la part des Wayana et des Apalaï, en cohérence avec leurs conceptions épistémiques, une compréhension de maints aspects informatiques et techniques qui motivent et précèdent les options qui leurs sont proposées. Ce processus a été initié lors d'ateliers avec des spécialistes en informatique et en archives numériques²⁰ où les participants wayana ont été confrontés à une diversité de questions et

19. www.telemeta.org, et pour accéder à la base de données <http://archives.crem-cnrs.fr>.

20. Animés par Sara Tandar (Maison Archéologie et Ethnologie René Ginouvès) et Daniel Berthereau.

de nouvelles terminologies : « Quelles informations sont nécessaires pour la diffusion de ressources documentaires ? » qui se reformule ou s'amplifie, par exemple en : « Pourquoi devrions-nous entrer systématiquement le même type d'informations pour des enregistrements qui ne sont pas de même nature ? Et comment ferons-nous pour contrôler l'accès de certaines informations et données ? », ou la question : « Quelles règles établir pour respecter les questions juridiques et éthiques ? » à laquelle font écho : « Mais qui détermine ces règles ? Et pourquoi les auteurs des enregistrements auraient-il plus de droits que les enregistrés ? ».

Il est évident que la liberté de choix relève en grande partie de l'utopie. Certaines contraintes techniques, archivistiques ou juridiques, déterminées par les priorités découlant de nos conceptions de ce qui importe en ce domaine, rendent les marges de flexibilité très relatives. Par chance, le pragmatisme des représentants de l'équipe wayana semble s'en accommoder, même si leur regard pourra changer. Comme le soulignait avec humour Aimawale lors d'une présentation du projet aux étudiants en ethnologie de l'université Paris Nanterre en septembre 2016 : « On ne va pas prendre nos fusils de chasse et faire la guerre à l'armée française pour récupérer les objets exposés dans les vitrines en métropole ».

Certaines discordances de vue sur les données devraient pouvoir être assez facilement prises en compte. Les séances de travail au CREM avec des documentalistes²¹ ont confirmé que la classification habituelle des enregistrements par fonds ou collecteur ne correspond pas à la logique des Wayana, qui voudraient des regroupements par genre discursif, type de chants ou type de contexte énonciatif. La visualisation sur le portail de l'accès aux données selon la classification autochtone sera essentielle à leur consultation. De façon parallèle, la première demande formulée par l'équipe wayana face à la quarantaine d'objets qui avaient été sortis pour eux des réserves du musée du quai Branly a été qu'ils fussent réordonnés selon leurs propres catégories, en préalable à toute appréhension²².

D'autres principes de base, comme les conditions éventuellement différenciées d'accès aux contenus, devront être respectés, même s'ils se révèlent parfois les plus compliqués à mettre en pratique techniquement. Certains enregistrements concernent des genres discursifs ou musicaux qui, culturellement, sont restreints à des catégories d'initiés ou bien interdits

21. Animées par Aude Julien da Cruz Lima et Renaud Brizard (CREM-LESC).

22. On pourra aussi mentionner le cas rapporté par KRAUS Michael, « The museum as maloca ? A cooperation project with indigenous partners », in *Museumskunde*, 81/1 (« Positioning Ethnological Museums in the 21st Century »), 2016, p. 70-75.

à l'écoute des femmes. Des expériences menées dans d'autres régions du monde ont montré combien cette question peut constituer un verrou majeur. Chez les groupes aborigènes d'Australie – où l'économie des échanges de savoir est régie très strictement par les systèmes de parenté – elle a conduit à la constitution de bases si complexes que leur utilisation en est devenue impossible²³ Ces aspects sont d'autant plus délicats qu'ils peuvent opposer des Wayana entre eux. Ainsi, des dissonances sont apparues, notamment entre ceux souhaitant que les chants spécialisés restent d'accès restreint et puissent conserver leur ésotérisme constitutif et les tenants d'une diffusion ample, pouvant aller jusqu'à la production de versions simplifiées de certains récits et chants.

Un autre aspect central concerne les modalités d'accès au portail et aux données sur place. Dans les villages de Guyane, les ordinateurs sont aussi rares que les téléphones sont fréquents. Et s'il existe un accès internet au cœur de la forêt amazonienne, la couverture est encore faible et peu aisée. Les données doivent donc être exportables et utilisées en local, sur différents types de supports. L'intérêt que le portail pourra susciter auprès de la population wayana et apalaï dans son ensemble dépendra en grande partie de cette portabilité des données ainsi que de l'ouverture à des contenus diversifiés et en phase avec les préoccupations de ses membres. Son succès résidera dans la capacité à en faire un espace vivant d'interaction entre contenus anciens et nouveaux objets, encore à définir²⁴.

LOGIQUE DE CONSERVATION VS LOGIQUE DE RÉNOVATION : RESSORTS ET EFFETS DE LA RENCONTRE

Démarré à partir d'un ensemble d'enregistrements de chants kalawu de différentes époques²⁵, le projet a suscité l'identification de fonds beaucoup plus nombreux, intégrant parmi ses objectifs l'établissement d'une cartographie

23. DE LARGY HEALY Jessica, *The Spirit of Emancipation and the Struggle with Modernity: land, art, ritual and a digital knowledge documentation project in a Yolngu community, Galiwin'ku, Northern Territory of Australia*, thèse en anthropologie sociale et ethnologie, University of Melbourne et EHESS, Paris.

24. Pour l'Australie, DE LARGY HEALY Jessica, « Yolngu Zorba meets Superman », in *Anthrovision*, 1.1, 2013, consulté le 07/02/2019 (<https://journals.openedition.org/anthrovision/362>). Pour l'utilisation de la vidéo sur le cyberspace par les populations amérindiennes du Brésil, MORGADO Paula, « Cinéma amérindien brésilien et utilisation du cyberspace. Pour qui ? », in *Anthrovision*, 2.2, 2014, consulté le 07/03/2017 (<http://anthrovision.revues.org/1448>).

25. Réalisés par Jean-Marcel Hurault, Audrey Butt-Colson et plus récemment Hervé

internationale des fonds sonores et muséaux des cultures wayana et apalaï. Par un effet boule de neige, les chercheurs et les institutions détentrices ne cessent désormais de se présenter avec le souhait d'incrémenter le corpus. Cet effet largement positif peut avoir des contreparties troublantes pour les Wayana : plus ils essaient de récupérer des aspects de leur culture, plus ils s'aperçoivent de l'ampleur avec laquelle ils en ont été dépossédés ; plus se rendent-ils compte également que ces documents existent, car ils ont été conservés à l'extérieur, « grâce à » cette obsession occidentale si particulière de la conservation.

On touche là aux nœuds épistémiques du projet où s'opposent, pour le dire à grands traits, la logique de conservation occidentale et la logique d'oubli et de rénovation propre aux cultures amazoniennes. Dans ces sociétés, les artefacts font l'objet de processus, souvent ritualisés, de transformation, d'enterrement, d'abandon, de destruction ou de distanciation, bien plus que de pérennisation²⁶. Chez les Wayana, les biens les plus intimes et précieux sont enterrés avec les défunts. Les parures de plumes portées lors du rituel *eputop* semblent constituer traditionnellement les seuls objets préservés à travers les générations, dans des boîtes de vannerie, les *pakala*, spécifiquement dédiées à cet effet. Elles sont sujettes à des soins réguliers de préservation (on les sort des boîtes pour les exposer au soleil), mais également de rénovation (les plumes abîmées sont remplacées), nécessaires aux relations avec certains esprits que ces objets incarnent et qui seront réactualisées à chaque nouveau rituel.

Les séances d'étude des collections au musée du quai Branly-Jacques Chirac ont été un révélateur très instructif des contrastes entre les pratiques de préservation des objets. Outre la richesse d'informations apportées par l'équipe wayana concernant les techniques, les matériaux, les usages et le symbolisme de chaque objet²⁷, une discussion fascinante s'est engagée entre des participants wayana et les conservatrices-restauratrices du musée. Alors que ces dernières expliquaient la difficulté qu'elles avaient à conserver l'objet dans l'état dans lequel il leur était parvenu, de la façon la moins intrusive possible, les Wayana se sont étonnés de cet attachement à vouloir restaurer tout en maintenant l'apparence ancienne de l'objet. Pour eux, mieux

26. CHARLIER Laurence et VAPNARSKY Valentina, « Culture : modes d'emploi. De l'évanescence et de la pérennité des choses », in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2017, <https://nuevomundo.revues.org/70174>

27. MESZ Lise, *L'apport des échanges avec la communauté autochtone Wayana-Apalaï pour l'étude des collections de Guyane française*, Rapport de stage de spécialité, musée

vaut préserver l'objet ancien sans y toucher, voire le laisser se décomposer naturellement, et fabriquer du neuf à partir de ce qui deviendrait alors un modèle, ou plutôt une source d'inspiration. Et s'il s'agit de remplacer des plumes abîmées, pourquoi ne pas utiliser des oiseaux locaux (par exemple des pigeons, si présents sous la tour Eiffel), puisque les objets vivent désormais à Paris, plutôt que de chercher les plumes des espèces d'origine? Même si la comparaison entre les pigeons et les fabuleux aras, hocco, agami, colibri ou les aigles harpie était sans doute une pique wayana pour inciter les Parisiens à une certaine modestie culturelle, elle a montré que, si précieuse que soit la découverte de ces objets anciens, ceux-ci ont désormais acquis un statut tout autre, qui change la fonction qu'ils remplissent dans l'économie des savoirs wayana.

On peut penser que l'intégration d'enregistrements de chants anciens et leur mise à disposition de publics nouveaux auront des effets similaires. Il est cependant difficile de prévoir dans quelle mesure il sera possible à certains Wayana de réapprendre des corpus cérémoniels à partir d'enregistrements figés, hors des contextes personnalisés et ritualisés de transmission. Quelles implications aura pour eux la découverte de variantes de récits qui s'intégraient à des lignes d'héritage, ou la transcription de langages ésotériques par des non-initiés? C'est sans doute la logique de rénovation et de transformation des objets propre à ces sociétés qui sera l'atout le plus fort pour gagner de nos pratiques patrimoniales, ainsi que pour investir les nouveaux modes d'existence des objets « traditionnels » qu'induisent les virtualités numériques.

PRENDRE LA MESURE DES DIVERGENCES CULTURELLES ET SOCIO-HISTORIQUES

Dans un contexte où se développent les projets de sauvegarde et de restitution de données ethnographiques et linguistiques, fondés sur une volonté de réinvestir des savoirs traditionnels délaissés, tant les modalités du positionnement des populations concernées que les conceptions culturelles, potentiellement divergentes, relatives à la conservation et à la transmission des savoirs, restent des questions ouvertes et, bien qu'incontournables, encore trop peu prises en compte. La restitution collaborative est aussi confrontée à des défis découlant de contextes socio-historiques de relations très asymétriques, ayant des conséquences sur les instances et les modalités de détention et de transmission des objets et des savoirs.

Le projet SAWA offre une réflexion sur ces thèmes, tout en dégagant des principes méthodologiques de bonnes pratiques de la restitution, susceptibles d'être réutilisés dans d'autres contextes culturels. SAWA se révèle un

laboratoire pour analyser les transformations dans les relations au savoir et aux régimes de temporalité que, de part et d'autre, de telles entreprises patrimoniales engendrent. L'observation de l'expérience d'élaboration collective et interculturelle du portail et des autres modes d'investissement des différents objets collectés offre une riche opportunité pour analyser les présupposés culturels distincts qui président aux options privilégiées ou, au contraire, exclues, ainsi qu'aux formes d'interaction et d'intervention des différents acteurs. Trouver des outils techniques qui puissent répondre aux souhaits des populations ethnographiées, tout en restant compatibles avec les contraintes archivistiques actuelles, voire si nécessaire aux dépens de celles-ci, constitue un autre défi. Il importe enfin de s'interroger au jour le jour sur les modalités de collaboration et le type de rôle décisionnaire que les populations minorées/minoritaires peuvent investir dans des projets patrimoniaux, dont les clefs de financement et d'infrastructure – et, de ce fait, les critères – restent, dans le monde actuel, aux mains des acteurs du patrimoine à l'occidentale.