



Sédentariser les morts. Conservation des os et évangélisation chez les Yuqui d'Amazonie.

David JABIN

► To cite this version:

David JABIN. Sédentariser les morts. Conservation des os et évangélisation chez les Yuqui d'Amazonie.. Valeurs et matérialité, Éditions Rue d'Ulm, 2019, 978-2-7288-0654-6. hal-04443190

HAL Id: hal-04443190

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04443190v1>

Submitted on 25 Sep 2024

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.

JABIN David, 2019, « Sédentariser les morts. Conservation des os et évangélisation chez les yuqui d'amazone » dans Frédéric Keck (ed.), Valeurs et matérialité: approches anthropologiques, Paris, France, Editions rue d'Ulm : Musée du quai Branly, p. 111-126; 183-184.

SÉDENTARISER LES MORTS

CONSERVATION DES OS ET ÉVANGÉLISATION CHEZ LES YUQUI D'AMAZONIE

David Jabin¹

Cet article porte sur la transformation des pratiques funéraires chez les Yuqui, ex-chasseurs-cueilleurs nomades qui gravitent aujourd'hui autour d'une mission évangélique dans laquelle ils ont été regroupés par des missionnaires évangéliques nord-américains entre la fin des années 1960 et le début des années 1990². Cette transformation commença lorsqu'un premier groupe yuqui accepta de vivre avec les missionnaires de la New Tribes Mission³ qui les poussèrent à adopter l'inhumation comme unique pratique funéraire. Avant leur arrivée à la mission, les Yuqui conservaient en effet les os de leurs morts dans des paniers qu'ils transportaient lors de tout déplacement et n'enterraient jamais les cadavres. Peu après leur quasi-sédentarisation, ils adoptèrent cependant la pratique préconisée par leurs tuteurs évangéliques.

J'étudie « la place donnée aux morts »⁴ chez les Yuqui en mettant l'accent sur les relations quotidiennes entretenues avec les défunts dans leur matérialité plutôt que sur le moment de la mort lui-même. Je me suis intéressé à la manière dont les Yuqui vivent auprès de ces objets si particuliers que constituent les os en dépit des transformations radicales expérimentées ces dernières décennies. Trace la plus tangible du corps du défunt, les os sont, dans de nombreuses sociétés, le support du souvenir et de l'affection aux morts. Bien que cela ne soit pas la norme en Amazonie indigène, c'est bien le cas chez les Yuqui qui démontrent un

attachement sans borne aux os de leurs défunts alors que presque toutes les autres traces matérielles du mort (comme ses biens matériels ou les traces de son activité quotidienne, etc.) sont éliminées, abandonnées ou délaissées.

Depuis mon premier séjour chez les Yuqui en 2004⁵, j'ai pu observer l'évolution de leur attitude vis-à-vis des défunts et entendre leurs récits sur leurs anciennes pratiques funéraires. Les archives de la New Tribes Mission m'ont également été d'un grand secours pour comprendre les prémisses de l'adoption de l'inhumation. Je m'intéresserai ici particulièrement à la forme qu'a prise l'enterrement chez les Yuqui en montrant que malgré l'abandon rapide et radical des pratiques anciennes, la nature des relations que les Yuqui établissent avec les défunts garde une étonnante stabilité. En somme, je propose ici d'aborder la question du rapport entretenu avec les morts à travers les ossements afin de montrer que les garder auprès de soi importe plus que la manière dont on les conserve.

La description de la transformation des pratiques funéraires yuqui sera articulée autour de la description de trois étapes de cette transformation : le temps du nomadisme, durant lequel les groupes yuqui transportaient les os de leurs parents défunts lors de déplacements continuels, l'époque de l'adoption de l'inhumation caractérisée par une grande discrétion des sépultures et l'absence de cimetière, enfin la création fortuite d'un cimetière et la nécessité qui en a découlée de rendre les tombes visibles. Ces étapes se chevauchent dans le temps : en fonction de leurs dates d'arrivée à la mission, les différents groupes et individus n'ont pas vécu ces changements au même moment ni de la même manière. Avant 1955, quelques groupes yuqui vivaient dans une région de forêt inondable relativement proche des deux plus grandes villes de Bolivie mais laissée à l'écart de la colonisation agricole. Au cours d'un très long processus de contact mené par les missionnaires de la New Tribes Mission (1955-1991), les rescapés de trois groupes nomades yuqui furent regroupés et sédentarisés dans un village-mission situé dans la région du Chapare⁶ : le premier groupe en 1968, le deuxième en 1986 et, enfin, le troisième en 1989-1991. Certains aspects des pratiques funéraires yuqui allant à l'encontre de la morale missionnaire, les missionnaires introduisirent rapidement la pratique de l'inhumation. Après quelques années, le premier groupe accepta les réformes sollicitées par les missionnaires. Les changements furent néanmoins plus brutaux

pour le deuxième et le troisième groupe, car les premiers venus poussèrent rapidement les nouveaux arrivants à changer des pratiques devenues moralement inacceptables en contexte missionnaire.

AUPRÈS DES OS

Avant de passer à la description de la première étape de transformation des pratiques, il est nécessaire d'apporter quelques précisions sur le cadre théorique qui jalonne la question funéraire dans le domaine des études amazoniennes. À partir de la fin des années 1960, l'analyse comparative des rites funéraires et des pratiques de deuil a permis aux spécialistes de la région d'identifier un ensemble de traits saillants qui distingue l'économie de la mémoire des morts chez les populations amérindiennes d'Amazonie. De manière générale, l'idée d'une rupture radicale entre les vivants et les morts et celle de la nécessité concomitante d'oublier les défunts fait toujours largement consensus actuellement⁷. Si l'examen superficiel des relations que les Yuqui entretiennent avec leurs morts aujourd'hui pourrait aisément correspondre au tableau exposé ci-dessus, l'enquête au long cours et l'approche diachronique permettent au contraire de montrer que les Yuqui mettent en œuvre une multiplicité de mécanismes pour vivre auprès de leurs parents défunts. Dans notre cas, il est possible, et même juste, de parler de non-transmission de la mémoire, mais il est bien plus difficile de parler d'oubli.

En effet, les Yuqui partagent avec de nombreux groupes de la région quelques traits qui renforcent, de prime abord, l'idée de la séparation radicale entre les vivants et les morts : des tombes d'une grande discrétion (jusqu'à très récemment), une interdiction très stricte de prononcer le nom du défunt, la destruction rapide des objets lui ayant appartenu et l'abandon fréquent de la maison du défunt. On retrouve chez les Yuqui une autre grande caractéristique régionale : la faiblesse de la mémoire généalogique, qui va rarement au-delà des individus que l'on a connus personnellement. Il n'est ainsi pas rare que certains individus ne sachent rien ou presque rien de leurs grands-parents, s'ils ne les ont pas directement connus.

Cependant les Yuqui, avant leur installation auprès des missionnaires, se distinguaient dans cet ensemble de pratiques par le fait de garder les squelettes

de leurs parents défunts. Le discours sur le passé récent suggère que les Yuqui entretenaient, non seulement en pensée mais également physiquement, des relations étroites avec leurs morts puisqu'ils recherchaient fréquemment le contact direct des os. Aussi, l'usage que les Yuqui font aujourd'hui des restes ensevelis de leurs parents défunts ne peut être compris qu'à la lumière de ces pratiques récemment révolues. Bien que les défunts soient aujourd'hui enterrés, les Yuqui accordent une grande valeur aux os et ne souhaitent ni s'en séparer, ni s'en éloigner. Il s'agit donc de décrire cette relation singulière à la matérialité des restes humains.

LES RELIQUES NOMADES

Au-delà de la particularité de leurs pratiques funéraires, les Yuqui se distinguaient de leurs voisins amérindiens des basses terres de Bolivie par leur organisation sociale fondée sur l'esclavage, mais aussi par leur mobilité et par la grande sobriété de leur culture matérielle⁸. Durant les années précédant le contact, leur nomadisme semble avoir été accru pour éviter les représailles organisées par des paysans locaux en punition des vols de produits agricoles. Chaque groupe nomade était composé de quelques dizaines d'individus, parmi lesquels on comptait un chef autoritaire, des personnages de haut-rang (les *saya*), qui étaient tous ses proches parents, et des esclaves des deux sexes dont le statut était largement héréditaire. Sans villages ni maisons, ils séjournaient seulement quelques jours dans les campements rudimentaires qu'ils installaient quelques heures avant la tombée de la nuit. Après avoir désherbé une petite superficie dans le sous-bois, quelques feuilles et nattes tressées étaient posées au sol et les hamacs, tendus entre les arbres, étaient protégés par des palmes en cas de pluie. Hormis les armes, les hamacs, les filets porte-bébés, les paniers de palme tressés et quelques petits outils, tous les objets qu'ils fabriquaient étaient de nature éphémère.

Si, du temps du nomadisme, les Yuqui ne construisaient pas de maisons pour les vivants, ils le faisaient en revanche pour les plus distingués de leurs morts. Par conséquent, la mobilité du groupe se voyait entravée en cas de décès. Alors que tous leurs voisins amérindiens et métis, sédentaires et horticulteurs pratiquaient l'enterrement direct ou en urne⁹, les Yuqui

exposaient certains cadavres sur une plateforme disposée à l'intérieur d'une maison funéraire appelée « maison des cadavres » (*jirisue tai*). Cette structure permettait de préserver l'intégrité du squelette durant la décomposition des chairs : elle était le lieu de production des reliques (fig. 24). Durant un processus de plusieurs semaines, les proches du défunt revenaient fréquemment s'occuper des os qui étaient ensuite nettoyés, peints et disposés dans un panier de palme qu'ils emportaient dans leurs pérégrinations. Les esclaves, qui portaient l'essentiel des biens matériels, se chargeaient également des os.

Il apparaît clairement que les pratiques funéraires yuqui étaient tout autant modelées par l'impératif de mobilité que par l'aspect fortement inégalitaire de leur organisation sociale. En effet, seuls les *saya* adultes bénéficiaient d'un *jirisue tai*. L'esclave, à sa mort, n'était objet ni de deuil ni de funérailles élaborées. On abandonnait tout simplement son corps en forêt : il était, selon les dires des intéressés, destiné à « devenir nourriture des vautours » (*erebu rā*).



Fig. 24. Deux hommes construisent une réplique de la maison des cadavres (photo D. Jabin, 2008).

Les Yuqui avaient une autre manière de se distinguer de leurs voisins par leurs pratiques funéraires. Les *saya* maîtres d'esclaves (le chef, ses enfants et sa femme) partaient dans l'au-delà accompagnés par un ou plusieurs de leurs subordonnés¹⁰, qui étaient mis à mort par étranglement dans ce but précis. Dans cette pratique, que l'on peut appeler *synthanasie*, la présence de l'esclave dans la maison des cadavres avait pour unique objectif d'assurer sa présence auprès de son maître dans l'au-delà. Le cadavre de l'esclave était également disposé sur la plateforme funéraire, mais il n'était pas admis d'en prendre soin et encore moins d'en conserver les os. L'esclave n'avait d'autre devenir *post-mortem* que de servir son maître dans l'au-delà. En quelque sorte, les rites funéraires yuqui, qui culminaient avec la production des reliques, accentuaient les inégalités sociales existantes entre les vivants. Nous avons maintenant une image assez claire du contexte de production des reliques, que nous pouvons décrire dans leurs fonctions politiques (1), thérapeutiques (2) et divinatoires (3) puis dans leurs modes d'action (4).

(1) Un squelette masculin devenait normalement la propriété du fils aîné du défunt et celui d'une femme celle de sa fille aînée. Posséder ces reliques permettait de prolonger la relation avec un parent défunt et de l'entretenir au quotidien. C'était une manière de s'affilier au-delà de la mort et de prétendre à un statut équivalent à celui qu'avait occupé le défunt. On parlait régulièrement au mort pour l'informer, par exemple, des résultats de la chasse ou encore du départ imminent vers un nouveau lieu de campement. Ces os familiers étaient objets d'affection : l'un de mes interlocuteurs m'a ainsi déclaré que, le soir, lorsque soufflait le vent froid venu du sud, on les plaçait souvent près du feu en leur disant « voilà, ici tu auras bien chaud ».

(2) Chez les Yuqui, il n'existait pas de spécialiste rituel ou thérapeutique. Seules les femmes enceintes disposaient, le temps de leur grossesse, de pouvoirs « rafraichissants » leur permettant de soigner par le souffle, par apposition des mains ou par le biais de relations sexuelles. Toucher les reliques permettait également de bénéficier de ce type de « cryothérapie ». Il suffisait pour cela d'ouvrir le panier funéraire, de se saisir du crâne et de le frotter sur la partie du corps malade ou endolorie (fig. 25).

(3) Enfin, la possession des os permettait d'être en relation permanente avec le défunt à qui l'on s'adressait de manière presque quotidienne.



Fig. 25. Enfants siriono touchant des crânes-reliques
(Santa María, Guarayos, 1930)¹³.

Il ne s'agissait pas seulement de lui signifier sa profonde nostalgie ou sa douleur due à une séparation trop précoce : les proches lui demandaient aussi de leur indiquer les zones giboyeuses ou, encore, de faire cesser la pluie ou le vent.

(4) Selon les missionnaires – qui s'intéressèrent de près à cette question au début du processus d'évangélisation – deux esprits émanaient du corps : le *bia āgwe* et le *yirogwe*¹¹. Le pouvoir des reliques reposait explicitement sur le fait qu'elles étaient l'un des sièges du *yirogwe* du défunt. Cette entité n'a pas de localisation précise et elle se caractérise par sa propension à l'ubiquité. Alors que l'on recherche la proximité du *yirogwe* d'un parent proche (père, mère ou enfant) à travers les os, on craint celui d'un ennemi. Ce dernier peut se manifester violemment par l'intermédiaire de deux des espèces animales les plus redoutées des Yuqui : le jaguar, prédateur par excellence, et le crotale cascabelle¹², serpent porteur d'un des venins les plus toxiques de la région. Lorsque les Yuqui aperçoivent un jaguar, ils sont parfois en mesure d'identifier rapidement le mort qu'il incarne. D'ailleurs, les Yuqui démontrent jusqu'à aujourd'hui une obstination sans faille à tuer les jaguars et les serpents.

Comme nous l'avons vu, les Yuqui avaient pour habitude de s'adresser aux reliques pour parler au mort. Mais jamais les os ne répondaient. Les morts s'exprimaient oralement par un autre vecteur, le moucherolle vermillon, petit oiseau que les Yuqui nomment *guraĩ*. Ainsi, cet oiseau occupe une place fondamentale dans l'eschatologie yuqui. Lorsque son chant retentit au crépuscule, on ne le montre ni ne le regarde jamais, et les Yuqui se taisent pour écouter ce qu'il a à dire. Aujourd'hui seuls ceux qui sont nés avant le temps de la mission le comprennent. On m'a rapporté qu'au début des années 1990, certains anciens enlevaient leurs vêtements et se prosternaient devant lui en l'écoutant. Par ses injonctions, cet oiseau-parent veille au bien-être et à la défense de ses êtres chers, ou bien menace de mort ceux qui n'agissent pas comme ils le devraient. Aujourd'hui seuls ceux qui ont grandi en forêt comprennent ce que dit l'oiseau *guraĩ*, alors que les plus jeunes s'étonnent que l'on puisse prendre ces chants pour des paroles humaines. Si les Yuqui se déclarent aujourd'hui unanimement chrétiens évangéliques, ceux qui entendent encore les mots du volatile ont parfois un point de vue réflexif sur la nature de la relation qu'ils entretenaient avec lui : ils affirment qu'ils lui parlaient comme à Dieu.

L'ADOPTION DE L'INHUMATION

Sur la couverture d'un dépliant de propagande édité en 1985 par la New Tribes Mission dans le but de récolter des fonds auprès des « croyants » nord-américains, les néophytes yuqui étaient encore présentés comme « un peuple qui a autrefois marché dans les ténèbres et est demeuré dans le pays de l'ombre de la mort ». Dans un encadré intitulé « Les mensonges de Satan/La vérité de Dieu » imprimé sur une autre face de ce dépliant, les missionnaires montraient leur satisfaction quant à la manière dont ils avaient su imposer de nouvelles pratiques funéraires au premier groupe yuqui installé à la mission. Décriés par les missionnaires, l'accès permanent aux os et l'omniprésence des défunts dans la vie quotidienne devaient prendre fin. La mise en place des aspects matériels de cette réforme funéraire, l'introduction de l'inhumation, semble avoir précédé celle des aspects spirituels. Cela signifiait donc tout à la

fois la sédentarisation des reliques et l'effacement des inégalités funéraires entre maîtres et esclaves chez les Yuqui.

Le processus de transformation des pratiques funéraires yuqui fut très rapide et sans retour. En 1968, un premier groupe nomade, décimé par les balles des colons et qui ne comptait pas plus de quarante-cinq individus, s'était installé auprès des étrangers pourvoyeurs de cadeaux. Le long et laborieux processus de contact avait débuté plus de treize ans auparavant. Un an plus tard, en 1969, les missionnaires découvrirent que les Yuqui tuaient les esclaves pour qu'ils accompagnent leurs maîtres dans l'au-delà. C'est ce que l'un d'entre eux relate, à cette époque, dans un bulletin d'information de la mission. Une nuit, en se rendant au chevet d'une femme yuqui dont le travail d'accouchement se prolongeait depuis plusieurs heures, un couple de missionnaire découvrit avec horreur que la jeune femme était morte en couche et que son esclave, qui gisait inanimée à ses côtés, avait été étranglée pour l'accompagner dans l'au-delà. Cette macabre découverte choqua profondément les missionnaires et marqua un tournant dans leur manière d'appréhender l'évangélisation des Yuqui. Ils eurent, dès lors, la ferme intention d'interdire cette pratique qui portait selon eux « atteinte à la vie des créatures de Dieu ». En espérant que ce type d'incident ne se reproduise pas, ils cherchaient alors à démontrer « qu'un esclave doit avoir les mêmes droits qu'un homme libre [...] que Dieu estime de la même manière toute vie et que tuer un esclave est une faute grave à ses yeux¹⁴ ». Les missionnaires ne ménageaient pas leurs efforts pour cette pratique dans la mission. Malgré cela, la dernière de ces tentatives est relativement récente. Elle eut lieu au début des années 1990, peu après l'arrivée du troisième groupe dans la mission : suite à la mort de son épouse, le chef de ce groupe tenta de tuer une fillette, esclave de sa femme.

L'interdiction de la synthanasi fut rapidement suivie de celle du culte des os et de l'imposition de l'inhumation comme seul mode funéraire. En 1970, un jeune leader installé au pouvoir par les missionnaires avait décidé qu'il ne conserverait pas les os de son père, qu'il laissa dans le *Jirisue tai*, sur la plateforme funéraire. Quand, quelques mois plus tard, une vieille femme de statut servile qui avait été la première épouse de son père mourut, il profita du bas statut social de la défunte, et du fait que personne ne se soucierait de

son corps ni de ses os, pour expérimenter la pratique d'enterrement du cadavre préconisée par les missionnaires.

À partir de cette primo-inhumation, tous les défunts morts à la mission furent enterrés. Alors que pour le premier groupe, l'adoption de la pratique s'était faite sans contestation apparente, les choses se passèrent différemment à l'arrivée des membres du dernier groupe contacté au début des années 1990. L'inhumation semblait cette fois aller à l'encontre de tous leurs principes eschatologiques. Forcés à inhumer leur premier défunt, ils attendirent la nuit pour creuser la terre afin de libérer son visage et laisser ainsi partir les esprits du mort. Peu après l'arrivée de ce dernier groupe, l'inhumation s'imposa néanmoins de manière généralisée dans l'ensemble du village yuqui. Il s'agissait non seulement d'un changement de pratique, mais aussi d'une uniformisation. Indépendamment de l'âge, du sexe ou du statut social, tous les Yuqui avaient désormais droit à une sépulture. L'abandon de la synthanasié et la généralisation de l'inhumation s'accompagnèrent de la désagrégation du système d'esclavage, comme si le but de l'esclavage yuqui avait été celui de servir dans l'au-delà.

Si les missionnaires avaient imposé le mode funéraire, ils avaient laissé aux Yuqui le soin de choisir l'endroit de la sépulture et la forme que prendraient leurs tombes. Lorsque je me rendis pour la première fois sur le terrain en 2004, aux dires de mes hôtes et des missionnaires, ni l'allure ni l'agencement spatial des sépultures n'avaient évolué depuis l'époque de l'adoption de l'inhumation. Les tombes, désignées littéralement par la périphrase «trou dans la terre» (*ibi kwa*), étaient systématiquement situées près du lieu d'habitation, à quelques enjambées du feu de cuisine où les membres du groupe domestique passent le plus clair de leur temps. Les défunts d'une maisonnée étaient généralement regroupés sans orientation particulière. Ils «vivaient», pour ainsi dire, aux côtés de leurs parents qui s'approchaient souvent de leurs morts pour s'adresser à eux à voix haute.

Déposés dans un linceul de palmes ou dans un cercueil de bois acheté dans un centre urbain, les ossements reposent sous terre. Mais, comme les anciennes reliques, ils appartiennent à un proche parent du mort (son fils aîné, sa fille aînée, son père, sa mère ou son conjoint) et permettent d'établir une relation privilégiée avec lui. Placées dans des lieux privés desquels il est inconvenant de s'approcher sans permission, les sépultures sont si discrètes qu'il m'était alors

difficile de les apercevoir dans l'enchevêtrement végétal des sous-bois où l'on trouvait jusqu'à très récemment les maisons yuqui. Aucune pierre tombale, aucun renflement de terre ne venaient les distinguer dans ce paysage forestier. L'endroit était parfois simplement marqué par une vieille boîte de conserve (fig. 26) ou un petit morceau de bois pour éviter qu'un visiteur ou un enfant ne marche dessus.

À l'époque de mes premiers séjours de terrain, les membres de deux ONG, qui s'étaient donnés comme mission d'endiguer une épidémie de tuberculose chez les Yuqui, arguaient qu'enterrer les morts si près des habitations provoquait la propagation des germes et transmettait des maladies. Ces Boliviens venus de la ville sommaient les Yuqui d'éloigner leurs morts et de



Fig. 26. Tombe marquée par une simple boîte de conserve (D. Jabin, 2008).

les regrouper dans un cimetière, seule pratique décente et salubre à leurs yeux. Malgré cela, les Yuqui refusèrent catégoriquement cette idée en déclarant qu'ils souhaitaient rester auprès de leurs parents défunts.

QUAND LES TOMBES SE DONNENT À VOIR

Tout portait à croire que rien ne changerait. Pourtant, six mois avant mon dernier séjour (mars-avril 2018), survint un évènement qui bouleversa l'organisation spatiale du village et, par répercussion, l'apparence des tombes. Classés comme « groupe ethnique en situation de vulnérabilité » par le gouvernement bolivien, les Yuqui se virent dotés de nouvelles maisons « en dur », en briques et en béton. Ils ont alors quitté les logements extrêmement rudimentaires regroupés dans un sous-bois pour emménager quelques centaines de mètres plus loin dans de bien plus vastes logis espacés les uns des autres. À cause de ce déménagement, les Yuqui durent à regret abandonner leurs tombes sur leur ancien lieu d'habitation.

Lors de mon arrivée, par simple curiosité, je visitai l'ancien village où j'avais séjourné lors de mes précédents séjours. Je découvris alors que la forêt avait presque entièrement englouti le village. Les maisons avaient presque toutes disparu et les planches de bois qui les composaient étaient parties en fumée, utilisées comme bois de cuisine. Il ne subsistait qu'un réseau de petits sentiers menant à de petits regroupements de tombes. Chacun de ces regroupements de tombes se trouvait à l'emplacement d'une ancienne maison et abritait les défunts de la parentèle à laquelle ils avaient appartenu. Tout visiteur qui n'aurait pas connu le village auparavant aurait pris cet endroit pour un paisible cimetière sylvestre. Le déménagement avait produit ce que les Yuqui voulaient éviter : la création d'un cimetière « en négatif ».

Dans ce cimetière, j'ai rapidement été étonné par l'aspect des tombes : elles étaient toutes recouvertes de tôles ondulées qui servaient auparavant de toits aux maisons. Au sein de ces regroupements de tombes, certaines étaient ostensiblement ornées, à la manière de celles des paysans andins qui ont rapidement peuplé la région du Chapare depuis les années 1950. Quelques-unes

étaient décorées d'une croix et de plantes ornementales (fig. 27), quand, à la tête d'une autre, avait été placée une statuette représentant un ange (fig. 28).



Fig. 27. Tombe marquée d'une tôle ondulée et ornée d'une statuette sur le site de l'ancien village (photos D. Jabin, 2008).



Fig. 28. Tombe ornée de plantes et d'une croix sur le même site
(photo D. Jabin, 2008).

Quand je visitais, avec la veuve d'un vieil ami, la tombe de ce dernier, elle me demanda de décorer toutes les tombes de ses proches défunts avec les porte-clés « tour Eiffel » que j'avais achetés en hâte avant de partir sur le terrain. Cette femme manifesta son mécontentement devant le peu d'entretien qu'accordaient certains aux tombes de leurs parents : il n'était pas correct de laisser les feuilles mortes s'accumuler sur les tôles ondulées recouvrant les tombes.

J'étais resté perplexe devant la généralisation de l'utilisation funéraire des tôles ondulées. Lorsque j'interrogeai des proches sur ce point, tous me firent la même réponse : cela servait tout simplement à ne pas oublier l'emplacement des défunts. La forêt reprenant ses droits, le marquage était devenu nécessaire pour que les propriétaires des tombes repèrent l'endroit. Je restais satisfait par cette explication, jusqu'à ce que je découvre ce qu'il était advenu des quelques individus morts depuis le grand déménagement. Ces derniers avaient été inhumés près de la nouvelle maison de leur famille, à la vue de leurs parents réunis autour du feu, comme cela était d'usage quelques années auparavant. Je fus cependant frappé de constater que, d'un point de vue matériel, ces tombes ressemblaient en tout point à celles observées dans l'ancien village du sous-bois : elles étaient recouvertes de tôles et parfois décorées. Comme les tombes les plus richement ornées étaient celles des proches parents des hommes les plus puissants du village, j'en vins à me demander si le besoin de marquer les tombes pour ne pas les oublier n'avait pas remis au goût du jour, dans une forme atténuée, la volonté de distinction qui marquait si nettement les anciennes pratiques funéraires : le culte des os des *saya* et l'abandon des cadavres d'esclaves.

CONCLUSION

Dès le début, les Yuqui acceptèrent rapidement et sans ambages les nouvelles conditions matérielles desquelles semblaient dépendre non seulement la relation avec leurs défunts mais également le devenir de ceux-ci dans la mort. En l'espace d'un demi-siècle, la transformation des pratiques funéraires yuqui semble en apparence radicale. La maison des morts tombera bientôt dans l'oubli, la synthanasia a disparu, les os restent sous la terre, l'oiseau *guraĩ* s'est presque tu et l'inhumation est devenue le seul mode funéraire acceptable aujourd'hui. Pourtant, au gré de ces transformations, la relation aux morts et l'économie de leur mémoire ne changent pas. Qu'on les transporte, qu'on les place discrètement sous terre ou que l'on s'éloigne des tombes sous la contrainte, peu importe. Tout se passe comme si la matérialité des pratiques funéraires ne constituait qu'un problème de surface, comme si la forme sous laquelle les restes humains se présentent n'était

qu'un détail de l'histoire. Au-delà de cette nécessité de vivre auprès des os et de posséder une trace matérielle du défunt pour s'assurer, autant que possible, l'exclusivité d'une relation avec lui, la récente mise en visibilité des tombes semble même signer la réintroduction des inégalités sociales chez les vivants comme chez les morts. Chez les Yuqui, la labilité des pratiques et de leur matérialité n'a d'égal que la formidable inertie de l'idéologie funéraire au sens défini par Vernant : « ce que met en œuvre l'imaginaire social pour élaborer une acculturation de la mort, pour l'assimiler en la civilisant, pour assurer sur le plan institutionnel, sa gestion, suivant une stratégie adaptée aux exigences de la vie collective¹⁵ ».

13. M. Sturken, «The aesthetics of absence», 2004.
14. D. Memmi, «Le corps mort dans l'histoire des sensibilités», 2015.
15. J. Fontein, «Between tortured bodies and resurfacing bones», 2010, p. 433.

SÉDENTARISER LES MORTS

1. Laboratoire «Sciences, Philosophie, Histoire», Paris.
2. Je remercie chaleureusement Anne-Christine Taylor et Arnaud Esquerre pour leurs remarques sur une version antérieure de ce chapitre.
3. La New Tribes Mission est une organisation chrétienne évangélique qui occupa dès sa fondation, en 1942, une niche missionnaire laissée libre par les catholiques et fit sa spécialité du contact et de la «pacification» des groupes autochtones dits «isolés». Son but déclaré est de faire parvenir les Évangiles à des groupes sans écriture et pour lesquels ils n'existaient aucune traduction de la Bible.
4. Je m'inspire ici de l'approche de G. Delaplace (*L'Invention des morts*, 2009) pour décrire la réforme des pratiques funéraires en Mongolie contemporaine.
5. Je tiens également à remercier le Département de l'enseignement et de la recherche du musée du quai Branly-Jacques Chirac de m'avoir donné les moyens de retourner sur le terrain en mars-avril 2018, cinq ans après ma dernière visite effectuée dans le cadre de mes recherches doctorales. Cette recherche et particulièrement le long travail de terrain sur lequel elle repose n'auraient pas été possibles sans l'appui de l'université d'Orléans, de la région Centre, de l'Institut de recherche pour le développement et du legs Lelong (CNRS).
6. Région située au centre du territoire bolivien, au pieds des Andes et que l'on peut considérer comme l'extrême sud de l'Amazonie.
7. A.-C. Taylor, «Remembering to forget», 1993; O. Allard, «Des morts pour pleurer», 2014.
8. Les Yuqui formaient, avec leurs voisins Siriono et Jora, un ensemble linguistique et culturel relativement homogène qui occupait la partie occidentale de l'Amazonie bolivienne. Outre la langue, le nomadisme et une aversion marquée pour les activités horticoles, ces trois groupes avaient en commun des pratiques funéraires centrées sur la conservation des os qui sont l'objet de cet article. En revanche, il n'existe aucun indice laissant croire à l'existence de relations serviles ni chez les Siriono, ni chez les Jora.
9. A. Fernández Distel, «Hábitos fúnebrarios de los Sirionó», 1984, p. 180.
10. Les fils et filles du chef étaient généralement accompagnés d'un esclave alors que le chef et sa femme pouvaient être accompagnés par trois individus. Le défunt était toujours accompagné d'individus du même sexe.
11. Aujourd'hui, nombreux sont les Yuqui qui déclarent qu'il n'existe aucune différence entre ces deux entités et on ne parle presque qu'exclusivement du *yirigwe* (terme qui signifie littéralement «ce qui fut sont souffle»). Le *bia āgwe* fréquente des contrées sociologiquement et spatialement éloignées. Avant le contact, les Yuqui pensaient que cette entité suivait le chemin des tracteurs pour aller dans les villages des Aba, les ennemis agriculteurs. Ces esprits étaient également vus comme responsables des orages et des vents violents qu'ils provoquaient à cause de leurs disputes durant leurs beuveries, entraînant les chutes d'arbres ou de branches qui représentaient un réel danger pour les Yuqui vivant sous les arbres et qui seraient la cause de nombreux décès.
12. *Crotalus durissus*.
13. L'auteur de ce cliché, qui représente des enfants siriono de la mission de Santa María (région de Guarayos), est le missionnaire franciscain Alfred Höller Merci à Maurizio Valcanover, conservateur de l'Archivo Histórico de la Provincia Misionera de San Antonio de Bolivia (Cochabamba) pour m'avoir gracieusement fourni une copie de cette photographie.

14. W. Gill, « Observations », 1971, p. 2.
15. J.-P. Vernant, « Introduction », 1982, p. 7.

LA VALEUR CHANGEANTE DES PLUMES

1. Traduit de l'anglais par Lucie Marignac.
2. Smithsonian Institute, Washington DC. Je n'aurais pu mener ces recherches à leur terme sans la générosité des équipes du musée du quai Branly-Jacques Chirac et du Muséum national d'histoire naturelle. Mes remerciements vont également à Frédéric Keck, Paz Núñez-Regueiro, Éléonore Kissel, Mélanie Roustan, Wayne Modest, Jacques Cuisin, Jérôme Fuchs, Dan Hicks, Joshua A. Bell, Hannah Turner, Meredith Root-Bernstein et William Francis, à mes camarades postdoctorants et aux participants des séminaires de Branly pour leurs commentaires sur mon travail.
3. Voir A. Mol, *The Body Multiple*, 2003.
4. Voir L. Coupaye, « Ways of enchanting chaînes opératoires and yam cultivation in Nyamikum village, Maprik, Papua New Guinea », 2009.
5. M. Françaço, « Beyond the Kunstkammer : featherwork in early modern Brazil », 2015 ; A. Métraux, « À propos de deux objets Tupinambá du Musée d'ethnographie du Trocadéro », 1932.
6. J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, 1578 ; A. Thevet, *Les Singularités de la France antarctique*, 1557.
7. A. Thevet, *ibid.*, p. 109.
8. Y. Laissus, *Le Muséum national d'histoire naturelle*, 2003.
9. A. Métraux, « À propos de deux objets Tupinambá... ».
10. H. J. Rheinberger, *Toward a History of Epistemic Things : Synthesising Proteins in the Test Tube*, 1997.
11. Y. Laissus, *Le Muséum national d'histoire naturelle*.
12. K. Bi et al., « Unlocking the vault : next-generation museum population genomics », 2013.

13. K. Barad, « Posthumanist performativity », 2003.

14. A. Van Allen, « Pinning beetles, biobanking futures », 2018.

LA VIE SOCIALE DE LA SÉANCE

1. Histoire des arts et des représentations, Université Paris Nanterre.
2. A. Musin, « L'histoire de la culture matérielle en Russie du ^{xx}e au début du ^{xxi}e siècle » 2018.
3. V. Buchli, *An Archaeology of the Immaterial*, 2016, p. 132-172.
4. F. D. Ginsburg, L. Abu-Lughod et B. Larkin (dir.), *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*, 2002.
5. B. Larkin, « The materiality of cinema theaters in Northern Nigeria », 2002.
6. M. L. Pratt, *Imperial Eyes*, 1992.
7. F. R. Myers, « Introduction : The empire of things », in F. R. Myers (dir.), *The Empire of Things*, 2001, p. 3-61.
8. G. Roberts (dir.), *Material Culture in Russia and the USSR*, 2017.
9. D. Miller, « Introduction », in D. Miller (dir.), *Materiality*, 2005, p. 1-50.
10. Ce travail s'appuie sur une recherche en archives effectuée à Moscou : GARF, RGAE, RGAKFD et Bibliothèque d'État de Russie pour les revues ; et en régions : Iakoutie (GA RS [Ja]), région de Tomsk (GATO), de Tobolsk (GBUTO GA). Les principales archives éditées sont A. P. Putinceva, *Dnevnik Krasnoj jurty. K 80-letiju organizacii Krasnyx jurty v Priamur'e* [Journaux de la yourte rouge. Pour les 80 ans de l'organisation des yourtes rouges en Priamourié], Khabarovsk, Xabarovskij kraevoj muzej im. I.I. Grodekova, 2010 ; E. P. Kovaljaškina (dir.), *Vexi paternalizma : sud'by korennyx malochislennyx narodov tomskogo Severa v sisteme Rossijskoj gosudarstvennosti (nach. XIX v. - 30-e gg. XX v.). Sbronik dokumentov i materialov* [Les étapes du paternalisme : destins des peuples autochtones minoritaires du nord

BIBLIOGRAPHIE

- AGBONTAEN-EGHAFONA, Kokunre et IKECHUKWU OKPOKO, Alex, «Curatorship of Benin cultural materials. Toward integrating indigenous and orthodox methods», *African Study Monographs*, vol. 25, n° 4, 2004.
- ALLARD, Olivier, «Des morts pour pleurer. Les usages moraux du deuil chez les Warao du delta de l'Orénoque», *Terrain. Anthropologie & Sciences humaines*, n° 62, 2014, p. 36-53.
- APPADURAI, Arjun, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- ARNHEIM, Rudolf, *La Pensée visuelle*, Paris, Flammarion, 1999.
- BARAD, Karen, «Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter», *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 3, 2003, p. 801-831.
- BARRY, Andrew, *Material Politics. Disputes Along the Pipeline*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2013.
- BARTHOLEYNS, Gil, «Introduction. Faire de l'anthropologie esthétique», *Civilisations [En ligne]*, vol. 59, n° 2, 2011.
- BHABHA, Homi, «On global memory. Reflections on barbaric transmission», in Jaynie ANDERSON (dir.), *Crossing Cultures. Conflict, Migration and Convergence. Proceedings of the 32nd International Congress in the History of Art* (2008), Victoria, The Miegunyah Press, 2009.
- BENNETT, Tony et JOYCE, Peter, *Material Powers. Cultural Studies, History, and the Material Turn*, Londres, Routledge, 2010.
- BESSY, Christian et CHATEAURAYNAUD, Francis, *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailié, 1995.
- BIDET, Alexandra, QUÉRÉ, Louis et TRUC, Gérôme (dir.), «Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs», in John Dewey, *La Formation des valeurs*, trad. fr. Paris, La Découverte, 2011, p. 5-64.
- BINDAM, David, *Ape to Apollo. Aesthetics and the Idea of Race in the 18th Century*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2002.
- BI, Ke, TYLER, Linderoth, VANDERPOOL, Dan, GOOD, Jeffrey M., NIELSEN, Rasmus et MORITZ, Craig, «Unlocking the vault. Next-generation museum population genomics», *Molecular Ecology*, vol. 22, n° 24, 2013.

BIBLIOGRAPHIE

- BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- et Arnaud ESQUERRE, *Enrichissement. Une critique de la marchandise*, Paris, Gallimard, 2017.
- BOLTON, Lissant, « Radio and the redefinition of kastom in Vanuatu », *The Contemporary Pacific*, n° 11, 1999, p. 335-360.
- , *Unfolding the Moon. Enacting Women's Kastom in Vanuatu*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003.
- , « Describing knowledge and practice in Vanuatu », in Edvard Hviding et Knut M. Rio (dir.), *Made in Oceania. Social Movements, Cultural Heritage and the State in the Pacific*, Wantage, Sean Kingston publishings, 2011, p. 301-319.
- BONNOT, Thierry, *La Vie des objets*, Paris, MSH, 2002.
- BRETT-SMITH, Sarah B., *The Making of Bamana Sculpture. Creativity and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- BROZ, Ludek, « Substance, conduct and history : "Altaian-ness" in the twenty-first century », *Sibirica. Interdisciplinary journal of Siberian studies*, vol. 8, n° 2, 2009, p. 43-70.
- BUCHLI, Victor, *An Archaeology of the Immaterial*, Londres-New York, Routledge, 2016.
- CAVAROCCHI, Francesco, « La propaganda razzista e antisemita di uno «scienziato» fascista. Il caso di Lidio Cipriani », *Italia contemporanea*, n° 219, juin 2000, p. 193-225.
- CIPRIANI, Luigi, « Osservazioni antropometriche su indigeni asiatici e africani », *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, vol. LX-LXI, 1930-1931.
- , *In Africa dal Capo al Cairo*, Florence, Bemporad, 1932.
- , « Viaggio antropologico nell'Europa Centrale », *Rivista di biologia*, vol. XVI, fasc. II, 1934-XII.
- , *Un assurdo etnico : l'impero etiopico*, Florence, Bemporad, 1935.
- , « Ricerche antropologiche sulle popolazioni della ragione del Lago Tana », *Accademia d'Italia*, vol. XVI, 1938, p. 7-28.
- COLLEYN, Jean-Paul, « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme*, n° 170, 2004, p. 61-77.
- COLOMBO, Pamela, *Espacios de desaparición. Espacios vividos e imaginarios tras la desaparición forzada de personas (1974-1983) en la provincia de Tucumán, Argentina*, thèse de doctorat, Université du Pays basque, 2013.
- COUPAYE, Ludovic, « Ways of enchanting chaînes opératoires and yam cultivation in Nyamikum village, Maprik, Papua New Guinea », *Journal of Material Culture*, vol. 14, n° 4, 2009, p. 433-458.
- CROSSLAND, Zoe, « Violent spaces. Conflict over the reappearance of Argentina's disappeared », in John Schofield, William Johnson et Colleen Beck (éd.), *Material Culture. The Archaeology of Twentieth-Century Conflict*, Londres, Routledge, 2002, p. 115-131.
- , « The archeology of contemporary conflict », in Timothy Insoll (éd.), *The Oxford Handbook of the Archeology of Ritual and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 285-306.
- DASTON, Lorraine et GALISON Peter, *Objectivité [2007]*, Dijon, Les Presses du réel, 2012.
- DE CHASSEY, Éric, « Restitutions, polarisation », *The Art Newspaper France*, n° 4, 2018.
- DIAS, Nelia, « The visibility of difference in Nineteenth century French anthropological », in Sharon MacDonald (éd.), *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*, Londres, Routledge, 1998, p. 36-50.
- , *La Mesure des sens. Les anthropologues et le corps humain au XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 2004.

BIBLIOGRAPHIE

- DELAPLACE, Grégory, *L'Invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes, EPHE, 2009.
- DE L'ESTOILE, Benoît, *Le Goût des autres. De l'Exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *La Ressemblance par contact. Archéologie, anachronisme et modernité de l'empreinte*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2008.
- DOMÍNGUEZ RUBIO, Fernando, « On the discrepancy between objects and things. An ecological approach », *Journal of Material Culture*, vol. 21, n° 1, 2016, p. 59-86.
- DORON, Claude-Olivier, *L'Homme altéré : races et dégénérescence, XVII^e-XIX^e siècles*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2016.
- DOUNY, Laurence, « The materiality of domestic waste », *Journal of Material Culture*, vol. 12, n° 3, 2007, p. 309-331.
- DRIEU, Cléo, « De la pratique en situation coloniale aux usages totalitaires : le film dans son environnement sonore et visuel en Asie centrale (1908-1937) », in Morgan Corriou (dir.), *Publics et spectacle cinématographiques en situation coloniale*, Cahiers du CERES, hors série n° 5, 2012, p. 231-260.
- , *Fictions nationales. Cinéma, empire et nation en Ouzbékistan (1919-1937)*, Paris, Khathala, 2013.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991.
- DURAND, Marie, « Du nakamal à la maison-cuisine : chronique socio-architecturale de Mere Lava, Vanuatu », *Journal de la Société des océanistes*, n° 142-143, 2016, p. 223-239.
- EDWARDS, Elisabeth, GOSDEN, Chris et PHILIPS, Ruth (éd.), *Sensible objects. Colonialism, Museums and Material Culture*, Oxford, Berg, 2006.
- ERNYKOVA, Olga, « Kazym'skaja kul'turnaja baza kak social'nyj eksperiment sovetskogo gosudarstva [La base culturelle du Kazym comme expérience sociale de l'État soviétique] », *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta*, n° 1, 2010, p. 101-108.
- ESQUERRE, Arnaud, *Les Os, les cendres et l'État*, Paris, Fayard, 2011.
- et TRUC, Gêrôme, « Les morts, leurs lieux et leurs liens », *Raisons politiques*, n° 41, 2011, p. 5-12.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia, « Hábitos fúnebrarios de los Sirionó (oriente de Bolivia). Intento de proyección hacia el pasado arqueológico de su habitat », *Acta praehistorica et archaeologica*, n° 16-17, 1984, p. 159-182.
- FLETCHER, Alexandra, ANTOINE, Daniel et HILL, John, *Regarding the Dead. Human Remains in the British Museum*, Londres, The British Museum Press, 2014.
- Fontein, Joost, « Between tortured bodies and resurfacing bones. The politics of the dead in Zimbabwe », *Journal of Material Culture*, vol. 15, n° 4, 2010, p. 423-448.
- FRANÇOZO, Mariane, « Beyond the Kunstkammer. Featherwork in early modern Brazil », in Anne Gerritsen et Giorgio Riello (dir.), *The Global Lives of Things. The Material Culture of Connections in the Early Modern World*, New York, Routledge, 2015.
- GANSLMAYR, Herbert, « Wem gehört die Benin-Maske? Die Forderung nach Rückgabe von Kultur an die Ursprungsländer », *Vereinte Nationen*, vol. 80, n° 3, 1980.
- GEISMAR, Haidy, *Vanuatu Stael. Kastom and Creativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- GELL, Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998; trad. fr. *L'Art et ses agents, une théorie*

BIBLIOGRAPHIE

- anthropologique*, Dijon, Les Presses du réel, 2013.
- GIBSON, James, *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York, Hove, Taylor & Francis Group, 1986.
- GILL, Wayne, « Observations ». *Tapuscript*, Cochabamba, Mission Nuevas Tribus, 1971.
- GINSBURG, Faye D., ABU-LUGHOD, Lila et LARKIN, Brian (dir.), *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- GINZBURG, Carlo, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989.
- GRAEBER, David, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, New York, Palgrave, 2001.
- GUILLAUME, Paul, *La Psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1979.
- GUNSCH, Kathryn Wysocki, « Art and/or Ethnographica? The reception of Benin works from 1897-1935 », *African Arts*, vol. 46, n° 4, 2013.
- HALEMBA, Agnieszka, « What does it feel like when your religion moves under your feet? Religion, earthquakes and national unity in the Republic of Altai, Russian Federation », *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 133, n° 1, 2008, p. 283-299.
- HEINICH, Nathalie, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris, Gallimard, 2017.
- HICKS, Dan « The material-cultural turn. Event and effect », in Dan Kicks et Mary C. Beaudry (dir.), *The Oxford Handbook of Material Cultural Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 25-98.
- HODDER, Ian, *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Human and Things*, Malden (Mass.), Wiley-Blackwell, 2012.
- HUMPHREY, Caroline, « Exemplars and rules. Aspects of the discourse of moralities in Mongolia », in Signe Howell (dir.), *The Ethnography of Moralities*, Londres-New York, Routledge, 1997, p. 25-47.
- INGOLD, Tim, « Materials against materiality », *Archaeological Dialogues*, vol. 14, n° 1, 2007, p. 1-16.
- , « Toward an ecology of materials », *Annual Review of Anthropology*, vol. 41, 2012, p. 427-442.
- INNEH, David, « The guilds working for the Palace », in Barbara Plankensteiner (dir.), *Benin Kings and Rituals. Court Arts from Nigeria*, Gand, Snoeck, 2007.
- JENKINS, Tiffany, *Contesting Human Remains in Museum Collections. A Crisis of Cultural Authority*, New York, Routledge, 2011.
- JOLLY, Margaret, *Women of the Place. Kastom, Colonialism and Gender in Vanuatu*, Philadelphie, Harwood Academic Publishers, 1994.
- KEANE, Webb, « Market, materiality, and moral metalanguage », *Anthropological Theory*, vol. 8, n° 1, 2008, p. 27-42.
- KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, Barbara, *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- KLUCKHOLN, Clyde, « Values and value-orientations in the theory of action. An exploration in definition and classification », in Talcott Parsons et Edward Shils (éd.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951, p. 388-433.
- KOFFKA, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1935.
- KOPYTOFF, Igor, « The cultural biography of things. Commoditization as process », in Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 64-94.

BIBLIOGRAPHIE

- LAFONT, Anne, *L'Art et la race. L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Dijon, Presses du Réel, 2019.
- LAISSUS, Yves, *Le Muséum national d'histoire naturelle*, Paris, Gallimard, 2003.
- LARKIN, Brian, «The materiality of cinema theaters in Northern Nigeria», in Faye D. Ginsburg, Lila Abu-Lughod et Brian Larkin (dir.), *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 319-336.
- LAUGIER, Sandra, «La volonté de voir. Éthique et perception morale du sens», *Protée*, vol. 36, n° 2, 2008, p. 89-100.
- LEMONNIER, Pierre, «La description des chaînes opératoires», *Techniques et Culture*, n° 1, 1976, p. 100-151.
- , «De l'immatériel dans le matériel... et réciproquement! Techniques et communication non verbale», *Journal de la Société des océanistes*, n° 136-137, 2013, p. 15-26.
- LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la Terre de Brésil*, Paris, Antoine Chuppin, 1578.
- LOHMANN, Roger I., «Introduction. The anthropology of creations», *Anthropological Forum*, vol. 20, n° 3, 2010, p. 215-234.
- MARSELIS, Randi, «On not showing scalps. Human remains and multisited debate at the National Museum of Denmark», *Museum Anthropology*, vol. 39, n° 1, 2016, p. 20-34.
- M'BOW, Babacar et Osemwegie EBOHON, *Benin, a Kingdom in Bronze*, Fort Lauderdale, Benin City, Nigeria, African American Research Library and Cultural Center, Broward County Library, Ebohon Cultural Center, 2005.
- MEMMI, Dominique, «Le corps mort dans l'histoire des sensibilités», *Communications*, vol. 97, n° 2, 2015, p. 131-145.
- MENDIZÁBAL, Santiago, *Vicariato apostólico del Beni descripción de su territorio y sus misiones*, La Paz, Imprenta Renacimiento, 1932.
- MÉTRAUX, Alfred, «À propos de deux objets Tupinamba du Musée d'ethnographie du Trocadéro», *Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadéro*, vol. 3, 1932, p. 3-18.
- MICHAUD, Éric, *Les Invasions barbares. Une généalogie de l'histoire de l'art*, Paris, Gallimard, 2015.
- MIKHAILOV, Dmitry, «Altai nationalism and archeology», *Anthropology and Archeology of Eurasia*, vol. 50, n° 2, 2013, p. 33-50.
- MOGGI-CECCHI, Jacopo, «La vita e l'opera scientifica di Lidio Cipriani», *AFT. Rivista di storia e fotografia*, n° 11, 1990, p. 11-18.
- , «Le collezioni antropologiche», in Jacopo Moggi-Cecchi et Rosco Stanyon, *Il Museo di Storia naturale dell'università degli studi di Firenze*, Florence, Florence University Press, 2014, p. 183-196.
- MOL, Annemarie, *The Body Multiple*, Durham, Duke University Press, 2003.
- MOLODIN, Vyacheslav, POLOSMAN, Natalia et TCHIKICHEVA, Tatiana (dir.), *Fenomen altajskikh mumij*, Novossibirsk, Institut arkheologii i ètnografii SO RAN, 2000.
- MILLER, Daniel (dir.), *Materiality*, Durham, Duke University Press, 2005.
- MUNN, Nancy D., «The spatiotemporal transformations of Gawa canoes», *Journal de la Société des océanistes*, vol. 33, n° 54-55, 1977, p. 39-53.
- , *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- MUSIN, Aleksandr, «L'histoire de la culture matérielle en Russie du XX^e au début du XXI^e siècle : entre enjeux politiques, tâches académiques et réalités archéologiques», in Luc Bourgeois, Danièle Alexandre-Bidon, Laurent Feller, Perrine Mane, Catherine Verna et Mickaël Wilmart (dir.), *La Culture matérielle : un objet en*

BIBLIOGRAPHIE

- question. *Anthropologie, archéologie et histoire*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2018, p. 57-75.
- MYERS, Fred (éd.), *The Empire of Things. Regimes of Value and Material Culture*, Santa Fé, School of American Research Press, 2001.
- OGBECHIE, Sylvester Okwunodu, *Making History. African Collectors and the Canon of African Art*, Milan, 5 Continents, 2011.
- ONUWAJE, Oriiz U. et AGBONTAEN-EGHAFONA, Kokunre, «The guilds of Benin. Artefacts, antiquities and arts», in Oriiz U. ONUWAJE et Kokunre AGBONTAEN-EGHAFONA (dir.), *The Benin Monarchy. An Anthology of Benin History*, Nigeria, Wells-Crimson, 2018.
- ÖSTBERG, Wilhelm, *Whose Objects? Art Treasures from the Kingdom of Benin in the Collection of the Museum of Ethnography*, Stockholm, Stockholm, Etnografiska museet, 2010.
- PALUMBO, Patrizia (dir.), *A Place in the Sun. Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, Berkeley, University of California press, 2003.
- PAPET, Édouard «À fleur de peau. Le moulage sur nature au XIX^e siècle», in Édouard Papet (dir.), *À fleur de peau, le moulage sur nature au XIX^e siècle. Accumulation archéologique*, Catalogue de l'exposition (Musée d'Orsay, 29 octobre 2001-27 janvier 2002), Paris, RMN, 2001, p. 16-44.
- PASTOUREAU, Michel, «Une histoire de la couleur est-elle possible?», *Ethnologie française. Paradoxes de la couleur*, vol. 20, n° 4, octobre-décembre 1990.
- PECQUEUX, Anthony, «Les affordances des événements. Des sons aux événements urbains», *Communications*, vol. 1, n° 90, 2012, p. 215-227.
- PHILIBERT, Jean-Marc, «Affluence, commodity consumption, and self-image in Vanuatu», in Richard Salisbury et Elizabeth Tooker (dir.), *Affluence and Cultural Survival. 1981 Proceedings of The American Ethnological Society*, Washington DC, American Ethnological Society, 1984, p. 87-94.
- PLANKENSTEINER, Barbara, *Bénin. Cinq siècles d'art royal*, Vienne, Snoeck, 2007.
- PLETS, Gertjan, KONSTANTINOV, Nikita, SOENOV, Vassili et ROBINSSON, Erick, «Repatriation, doxa, and contested heritages. The return of the Altai Princess in an international perspective», *Anthropology and Archeology of Eurasia*, vol. 52, n° 2, 2013, p. 73-98.
- POZNER, Valérie, «Le bonimenteur "rouge" : retour sur la question de l'oralité à propos du cas soviétique», *Cinéma. Revue d'études cinématographiques*, vol. 14, n° 2-3, 2004, p. 143-178
- PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres-New York, Routledge, 1992.
- RENSHAW, Layla, «The scientific and affective identification of Republican civilian victims from the Spanish Civil War», *Journal of Material Culture*, vol. 15, n° 4, 2010, p. 449-463.
- RHEINBERGER, Hans-Jorg, *Toward a History of Epistemic Things. Synthesising Proteins in the Test Tube*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- Riegl, Aloïs, *Le Culte moderne des monuments. Son essence et sa genèse*, Paris, Seuil, 1984.
- ROBERTS, Graham (dir.), *Material Culture in Russia and the USSR. Things, Values, Identities*, Londres, Bloomsbury, 2017.
- ROBBINS, Joel, «Monism, pluralism and the structure of value relations: A Dumontian contribution to the contemporary study of value», *HAU Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, n° 1, 2013, p. 99-115.
- , «Ritual, value, and example : on the perfection of cultural representations», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21, n° 1, 2015, p. 18-29.

BIBLIOGRAPHIE

- RODMAN, Margaret, «Contemporary custom. Redefining domestic space in Longana, Vanuatu», *Ethnology*, vol. 24, n° 4, 1985, p. 269-279.
- ROJAS PEREZ, Isaías, «Unearthing ongoing pasts. Forensic anthropology, state-making and justice-making in post-war Peru», in Zoë Crossland et Rosemary Joyce (dir.), *Disturbing Bodies. Perspectives on Forensic Archeology*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2015, p. 41-62.
- ROQUE, Ricardo, «Anthropologie et matérialité de la race», *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 27, 2015.
- ROSENTHAL, Victor et VISETTI, Yves-Marie, «Sens et temps de la Gestalt», *Intellectica*, vol. 1, n° 28, 1999, p. 147-227.
- SANDERS, John T., «Merleau-Ponty, Gibson and the materiality of meaning», *Man and World*, vol. 26, n° 3, 1993, p. 287-302.
- SCAGGION, Cinzia et CARRARA, Nicola, «La collezione dei calchi facciali «Lidio Cipriani» del Museo di antropologia dell'Università di Padova : dal restauro alla valorizzazione », *Museologia scientifica*, n° 9, 2015.
- SCHAUB, Jean-Frédéric, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.
- SCHNEIDER, Jane et WEINER, Annette B., «Cloth and the organization of human experience», *Current Anthropology*, vol. 27, n° 2, 1986, p. 178-184.
- SIMMEL, Georg, «Psychologie de la parure», in *La Parure et autres essais*, Paris, MSH, 1998, p. 79-88.
- SLEZKINE, Yuri, *Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1994.
- SMITH, Roger «Changing standards of living. The paradoxes of building a good life in rural Vanuatu», in Chris Gregory et Jon Altman (dir.), *The Quest for the Good Life in Precarious Times. Informal, Ethnographic Perspectives on the Domestic Moral Economy*, Canberra, ANU Press, 2018, p. 33-55.
- STURKEN, Marita, «The aesthetics of absence. Rebuilding Ground Zero», *American Ethnologist*, vol. 31, n° 3, 2004, p. 311-325.
- STOCKING, George W. Jr. (éd.), *Bones, Bodies, Behavior. Essays in Behavioral Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
- SYSLING, Fenneke, *Racial Science and Human Diversity in Colonial Indonesia*, Singapour, National University of Singapore Press, 2016.
- TAYLOR, Anne-Christine, «Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro », *Man*, n° 28, 1993, p. 653-678.
- TCHERNEVA, Irina, « “Kinoobsluživanie” v Sovetskom sojuze s 1948 po 1969 gg [Le “service cinématographique” en Union soviétique de 1948 à 1969] », in *Posle Stalina. Reformy 1950-x godov v kontekste sovetkoj i post-sovetkoj istorii*, Moscou, Rosspeñ, 2016, p. 538-550.
- THEVET, André, *Les Singularités de La France antartique, autrement nommée Amérique & de plusieurs terres & isles découvertes de nostre Temps*, Paris, Héritiers de Maurice de la Porte, 1557.
- VAN ALLEN, Adrian, «Pinning beetles, biobanking futures. Practices of archiving life in a time of extinction», *New Genetics and Society*, vol. 37, n° 4, 2018, p. 387-410.
- VERDERY, Katherine, *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*, New York, Columbia University Press, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre, «Introduction », in Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant (éd.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, MSH, 1982, p. 5-15.

BIBLIOGRAPHIE

- VIENNE, Bernard, *Gens de Motlav. Idéologie et pratiques sociales en Mélanésie*, Paris, Société des océanistes, 1984.
- VOGEL, Susan (dir.), *ART/artifact. African Art in Anthropology Collections*, New York, The Center for African Art & Prestel, 1988.
- VON SCHLOSSER, Julius, *Histoire du portrait en cire. L'effigie par empreinte, de l'Antiquité aux derniers Habsbourg [1911]*, trad. fr. V. Le Vot et É. Pommier, Paris, Macula, 1997.
- WARBURG, Aby, «L'art du portrait et la bourgeoisie florentine» [1902], *Essais florentins*, Paris, Hazan, 2015, p. 105-131.
- Weiner, Annette, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Brisbane, University of Queensland Press, 1977; trad. fr. *La Richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Seuil, 1983.
- WIDLÖK, Thomas, «Sharing : Allowing others to take what is valued», *HAU Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, n° 2, 2013, p. 11-31.
- YOUNGBLOOD, Denise J., *Movies for the Masses. Popular Cinema and Soviet Society in the 1920s*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- YURCHAK, Alexei, «Bodies of Lenin. The hidden science of communist sovereignty », *Representations*, vol. 129, n° 1, 2015, p. 116-157.