
Retour aux sources ? Circulation et virtualités des savoirs amérindiens à l'ère du numérique

Valentina Vapnarsky



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/19003>
DOI : 10.4000/jsa.19003
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2020
Pagination : 79-103
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Valentina Vapnarsky, « Retour aux sources ? Circulation et virtualités des savoirs amérindiens à l'ère du numérique », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 106-2 | 2020, mis en ligne le 30 décembre 2020, consulté le 13 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/19003> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.19003>

© Société des Américanistes

Retour aux sources ? Circulation et virtualités des savoirs amérindiens à l'ère du numérique

Valentina VAPNARSKY *

As the Internet, electronic mail, compact discs, and digital telephones sweep through much of the United States, Native American activists are asking themselves whether and how the new technology can empower Native communities. Or will the new technology of telecommunications and computers serve only as a modern-day version of the telegraph and railroad that ran right through Indian lands with little benefit to the tribes?
(US Congress 1995)

Dès le début des années soixante, dans un essai qui connut un retentissement exceptionnel, le philosophe Marshall McLuhan (1964) proposait de considérer l'impact des nouvelles technologies de la communication comme une véritable révolution copernicienne, résumée par la fameuse devise : « *The media is the message* ». Dans cette optique, le développement de ce qu'on appelle aujourd'hui les Technologies de l'information et de la communication (TIC) devait bouleverser non seulement les manières de véhiculer l'information, mais jusqu'à nos modes de vie, voire nos habitudes de pensée. À l'époque, les populations alors dites « sans écriture » étaient encore totalement exclues du champ de ces réflexions sur l'impact socioculturel des nouveaux médias, comme s'il était impensable qu'ils puissent les concerner. Dans le sillage de McLuhan, des chercheurs comme Jack Goody (1968) s'interrogeaient certes sur les effets de l'introduction de technologies de la communication (non numérique) dans les sociétés à tradition orale, mais on était loin de penser que, dans les décennies suivantes, les « *indigenous media studies* » allaient pratiquement s'ériger comme une sous-discipline autonome, que des expressions comme « *embedded aesthetics of decolonised media* » deviendraient monnaie courante (Ginsburg 2018)

* Centre EREA du LESC, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) [valentina.vapnarsky@cns.fr].

et qu'on publierait des articles intitulés « Le téléphone portable est le grand-père des WaiWai » (Souza et Machado Dias Jr 2019, notre traduction) ou portant sur les @kwẽ-Xerente (Oliveira Júnior 2019).

À l'évidence, depuis McLuhan, bien du courant est passé sous les ponts, ou plutôt bien des ondes ont circulé de satellite en satellite. En dépit de la fracture numérique, les populations autochtones, à commencer par celles des Amériques, sont désormais totalement concernées par ce qu'on a pu appeler, au Brésil, « *ciberinclusão indígena* » (Souza et Tomizawa 2015), au Mexique, « *indigenización del ciberespacio* » (Nava Morales 2020) ou, aux États-Unis, « *indigitalisation* » (Pace 2018 ; reprenant une expression déjà utilisée en Australie, voir Thorner 2010 ; Ormond-Parker *et al.* 2013). Grâce au projet Mozilla Nativo, même le navigateur Firefox est désormais disponible dans plusieurs langues amérindiennes (en version guarani par exemple, sous le nom d'*Aguara Tata* [renard de feu] et en maya kaqchikel). Les entreprises d'indigénisation de la technologie sont désormais légion. Elles sont même, dans le cadre de ce qu'on appelle volontiers en Amérique hispanophone « *activismo digital* », inscrites à l'agenda d'associations amérindiennes telles *Digital Smoke Signals* (<http://www.digitalsmokesignals.com/>), ou la plateforme *Lenguas*, destinée à : « adapter et adopter la technologie et internet pour revitaliser les langues autochtones » (<https://rising.globalvoices.org/lenguas/acerca-de/>) (Llanes Ortiz 2016a). Plus discrètement, certaines langues amérindiennes ne sont presque plus parlées qu'en conversation WhatsApp, notamment quand la migration distend les sphères de l'intime où se confinent les langues fragiles¹.

Si les membres des sociétés amérindiennes comptent parmi les populations les plus privées d'internet, ce n'est donc certainement pas par choix. À de rares exceptions près, l'accès aux réseaux, aux infrastructures, aux matériels, aux logiciels et aux compétences informatiques reste particulièrement compliqué, mais ces difficultés se révèlent souvent inversement proportionnelles à l'appétit et à l'investissement créatif porté aux potentialités du numérique. Dans le bassin du Javari, par exemple, la toute première génération de jeunes Matis ayant appris à parler le portugais a souhaité apprendre à utiliser un ordinateur avant même de savoir encore lire et écrire (Ph. Erikson, com. pers.). Comme le soulignait, voici déjà un quart de siècle, le rapport présenté au gouvernement états-unien cité en exergue : il serait regrettable qu'on reproduise avec internet les schémas surannés du temps du télégraphe, dont les fils passaient à travers les territoires amérindiens sans leur apporter le moindre bénéfice ou, pire encore, sans leur apporter plus que la triste annonce de l'arrivée imminente

1. Aussi, comment imaginer, quand je commençais mon travail de terrain chez les Mayas Itza' du Guatemala, qu'une des dernières conversations fluides dans cette langue aurait lieu par WhatsApp à 8 000 km de distance entre les deux interlocutrices (doña Petrona Vitzil Tesucún, aujourd'hui âgée de 94 ans, et moi-même)?

de la cavalerie. Dans le cadre de leurs luttes politiques, un nombre croissant d'Amérindiens optent pour une présence sur internet : tant sur les plans symboliques que pragmatiques, les panneaux solaires et les ordinateurs sont devenus les compléments indispensables des massues kayapo (Turner 2016) ou des arcs asháninca (Espinosa 1998). Il en va de même pour les projets de revitalisation linguistique et culturelle, dont la dimension politique est d'ailleurs évidente, comme en atteste l'abondante littérature sur les projets de décolonisation des archives et le fameux « *indigenous right to know* » revendiqué par Vine Deloria dès la fin des années 1970 dans un vibrant plaidoyer en faveur de la mise en place de politiques de rediffusion locale des patrimoines amérindiens (Krebs 2012 ; O'Neal 2015).

Indéniablement, la généralisation d'internet (et plus généralement du numérique sous toutes ses formes) aura eu un impact majeur sur la manière dont les Amérindiens envisagent la préservation, la circulation et la transmission de leurs savoirs. C'est dans ce contexte, et stimulés par les réflexions issues d'un projet collaboratif de restitution numérique dans lequel ils étaient fortement impliqués², que Philippe Erikson et Valentina Vapnarsky ont organisé, dans le cadre du 56^e Congrès international des américanistes, un symposium intitulé : « Digital repatriation of traditional indigenous knowledge: a threat or an asset for its transmission? » (Salamanque, juillet 2018). Celui-ci visait à mieux comprendre l'impact du numérique sur les pratiques de restitution d'enregistrements audio ou vidéo, de photos, voire d'objets ou d'herbiers, dans les sociétés amérindiennes. L'ensemble des textes publiés dans ce dossier ont été élaborés à partir des contributions qui y furent présentées.

Le colloque avait été organisé en trois sessions. La première s'attachait à des projets collaboratifs initiés ou portés par des institutions muséales et impliquant des communautés amérindiennes. La seconde traitait des procédés et des conséquences de la restitution d'enregistrements sonores, avec un intérêt tout particulier pour leurs réappropriations locales. La troisième, enfin, se focalisait sur les processus culturels et politiques qui naissent de la réappropriation locale de programmes de documentation initialement destinés au monde académique. La plupart des articles qui forment la première partie du dossier ici publié dérivent des textes présentés lors des deux dernières sessions. Les thématiques abordées lors de la première seront pour leur part restituées dans seconde partie de ce dossier, dans le numéro 107-1 du *Journal de la Société des américanistes*. Notons enfin qu'une des communications présentées lors du

2. Sawa « Savoirs autochtones wayana-apalaï (Guyane) – Une nouvelle approche de la restitution et ses implications sur les formes de transmission », www.watau.fr. Le titre initial du projet inclut le terme « restitution » même si, aujourd'hui, il nous semble que « retours » aurait été préférable (l'alternative « rapatriement » présentant d'autres difficultés).

colloque de Salamanque a déjà fait l'objet d'une publication dans cette revue, indépendamment de ce dossier (Beiras del Carril et Cúneo 2020).

Les retours numériques : impact sur les communautés

Le déploiement du numérique associé à celui des institutions du patrimoine a suscité en Occident une voracité archivistique sans précédent. Stimulé par la facilité croissante d'accès aux nouvelles technologies – y compris dans les lieux apparemment les plus éloignés des centres urbains et du monde moderne –, ce féroce appétit pour la conservation s'est assorti d'une volonté de divulgation du contenu des archives, entraînant la démultiplication des projets de « restitution » des données relatives aux savoirs dits « traditionnels » des populations autochtones. Depuis déjà près de deux décennies, de tels projets – qu'ils soient personnels, communautaires ou plus institutionnels – ont permis le retour (virtuel) et la mise en circulation (bien réelle) de matériaux sonores, audiovisuels et photographiques collectés sur le terrain, sous forme de copies soit de données anciennes numérisées pour l'occasion, soit de fichiers récents qui avaient été directement captés en numérique (Powell 2016 ; Reddy et Sonneborn 2013). Dans un mouvement similaire – même si le processus découle ici souvent du refus de restitution matérielle des objets –, les collections ethnographiques conservées dans de distants musées deviennent elles-mêmes accessibles, ou projettent de le devenir, grâce aux bases de données en ligne, voire à des objets reconstitués et « rapatriés » en reproductions 3D (Hennessy 2009 ; Gibson et Kahn 2016 ; Hollinger *et al.* 2013).

Dans leur ensemble, ces projets sont le plus souvent motivés par des considérations éthiques postcoloniales (ou décoloniales) tout ce qu'il y a de plus louables. Les restitutions apparaissent aujourd'hui comme un impératif moral, une forme de compensation symbolique face à la longue histoire de spoliations, de pillages et, plus récemment, d'extractivisme vécue par les populations autochtones, devenues – dans la terminologie contagieuse du monde des archives – « communautés sources³ ». En outre, ces « restitutions » visent à l'*empowerment* des populations autochtones minoritaires ; elles sont envisagées comme participant d'un légitime effort de sauvegarde et de revivification culturelles. Les retours peuvent toutefois être retors, car la restitution prend souvent des tours bien plus complexes qu'un simple renvoi à l'expéditeur. Pour reprendre la très belle formule de Boast et Enoté (2013) : « *virtual repatriation is neither virtual, nor repatriation* ». Logiquement, ces auteurs préconisent donc de parler plutôt de « e-patriation ». Posture moins arrogante, certes, mais loin d'éclipser l'ensemble des problèmes pour autant.

3. Ce qui, force est d'admettre, vaut mieux que « communauté ressource », qui les réduirait au rang de simples pourvoyeuses d'objets ou d'informations.

Et de fait, la restitution suit fréquemment des parcours chaotiques. Elle induit des effets inattendus, si ce n'est indésirables, en dépit des procédures d'éthique archivistique et des protocoles de bonnes pratiques, qui se voient parfois totalement dépassées par les situations locales. Acteurs et observateurs peuvent en perdre le sens de l'amont et de l'aval. L'ethnologue en quête de fonds, l'archiviste en quête de droits, le documentaliste en quête d'auteurs, l'enregistré en quête de passeur... Chacun, finalement, cherche sa source, et les retours sont plutôt des allers-retours. Par ailleurs, notre fascination pour le temps long et la préservation de ces vestiges est loin d'être universellement partagée (Erikson et Vapnarsky sous presse). Ce qui est archive et conservation, ici, peut ailleurs avoir une valeur d'usage limitée et changeante dans le temps, en devenant monnaie d'échange, objet de curiosité, sujet de conflit, étendard politique, munition, secret à cacher, matière à transformer, support rituel de secondes funérailles... ou tout simplement gadget insignifiant. Ce qui était pensé comme trace de savoir se révèle tantôt inerte, tantôt principe hyperactif dans la création aussi bien de relations sociales que de nouvelles formes esthétiques, épistémiques et communicationnelles. Enfin, ce qui devait revivifier la transmission peut la bloquer ou encore la bouleverser.

L'importance accrue des nouvelles technologies de l'information et de la communication dans le cadre des combats politiques a également des impacts sur les structures internes du leadership. Jadis, la maîtrise de l'idiome du colonisateur (autrement dit leur compétence dans les langues européennes) permettait déjà à des jeunes de venir menacer l'hégémonie des doyens, pour leur part monolingues (Chaumeil 1990). Aujourd'hui, à l'heure où le bilinguisme a largement gagné du terrain, c'est la maîtrise d'internet qui fait la différence, et permet à de tout jeunes de brûler les étapes dans l'accès à la visibilité dans l'arène politique, à l'instar de ces jeunes femmes kayapo venues seconder de vieux chefs comme Raoni, certes prestigieux mais totalement démunis face au numérique (Turner 2016)⁴.

Alors qu'il existe une très vaste littérature sur les questions de l'impact du numérique pour des régions telles que l'Australie, plus largement l'Océanie, mais aussi le Canada et les États-Unis (voir par exemple Barwick, Green et Vaarzon-Morel 2020 ; Bell, Christen et Turin 2013 ; Brown et Nicholas 2012 ; De Lary Healy 2011, 2017 ; Lachapelle et Dupré 2010 ; Gunderson, Lancefield

4. Un autre cas exemplaire est celui des Surui (Païter), chez qui la mise en place d'un ambitieux projet de développement culturel et économique – le « Plano Suruí 50 Anos » pour lequel le recours à internet était crucial – s'est accompagnée de la montée en puissance d'un nouveau leader qui, armé du numérique, a pu s'imposer comme une sorte de chef suprême *ad hoc*, désigné par le néologisme (ou l'ancien terme réactivé) *Labiwaye Saga* signifiant « premier chef » ou « premier des chefs ». Pour les nouvelles générations, néanmoins, à la maîtrise d'internet, s'ajoute aussi celle des titres universitaires (Suruí *et al.* 2014 ; Souza et Tomizawa 2015 ; C. Yvinec, com. pers.).

et Woods 2019 ; Morgado Dias Lopes 2010), assez peu finalement a été écrit sur ces retours concernant le continent américain au sud du Rio Grande. Ce contraste est lié aux différences nationales quant à l’articulation entre la prise en compte au niveau institutionnel des droits des populations autochtones et les capacités (ou vellétés) locales en termes d’infrastructures pour la mise en place de politiques de numérisation, de constitution d’archives et de banques de données à grande échelle. La littérature s’y développe à la croisée de différents champs épistémiques (documentation, muséographie, sciences des médias, ethnologie, ethnomusicologie, linguistique). En Amérique latine, les réflexions naissent surtout de l’ethnomusicologie (Seeger 1991, 1996, 2004, 2019 ; Hill 2015 ; Beudet 2017) et se développent chez les anthropologues et les linguistes en lien, notamment, à des projets multimédias de documentation et de revitalisation (voir notamment Cesarino 2017 ; Fausto 2016 ; Graham 2009, 2016 ; Heurich 2018 ; Llanes Ortiz 2016b ; Monod Becuelin, Vienne et Guirardello-Damian 2008 ; Seifart *et al.* 2008 ; Turner 1991, 2002 ; Wortham 2013, 2018), ou dans le cadre de certaines institutions muséales, comme nous le verrons dans la seconde partie du dossier. À la lumière des expériences de retours numériques observées ailleurs, ce numéro ambitionne donc d’attirer l’attention sur plusieurs questionnements que de telles expériences peuvent susciter en Amérique latine. Que fait le numérique à la restitution ? Quels processus de recréation la restitution implique-t-elle, et comment sont-ils impactés par les médias ? Comment la régénérescence des copies numériques s’intègre-t-elle aux régimes de temporalité amérindiens ? Qu’implique de retrouver les « communautés sources » et que doit-on diffuser, voire restituer ? Quelles circulations et quels effets sur les régimes de transmission ?

Le numérique : vecteur de pérennité ou d’obsolescence ?

Si l’ère du numérique a boosté les initiatives de restitution de données par rapport à l’époque des procédés analogiques, c’est d’abord par la facilité de production, reproduction et multiplication de copies que cette technologie permet⁵. L’internet, quant à lui, a créé la possibilité d’accès à distance à des enregistrements ou des images, et ainsi intensifié de façon exponentielle leur redistribution et circulation selon des chaînes plus ou moins contrôlées ou improvisées. Pourtant, comme l’ont mis en exergue des auteures telles que Ginsburg (2008) et Geismar (2013), le format analogique était fondamentalement plus stable, du point de vue technologique, et plus facile à gérer, tant pour l’accès que pour la conservation. Une cassette audio ayant pu survivre au

5. Pour les matériaux très anciens, le numérique peut permettre aussi une meilleure qualité et facilité d’écoute ou de visionnage, comme le montre Valdovinos dans ce numéro avec l’exemple des cylindres de cire numérisés.

voyage chaotique de retour du terrain dans les années 1980-1990, une fois bien rangée dans un placard de bibliothèque un peu aéré (voire oubliée dans une boîte de chaussure sous le lit de la chercheuse), sera finalement plus facile à retrouver et à écouter qu'un fichier numérisé en 2001 et conservé sous un format rapidement caduc dans le dossier d'un ordinateur aux logiciels désuets d'une machine qui a échappé de très peu à la casse. Certes, les cassettes étaient sans doute plus exposées au risque d'inondation chez le voisin, mais à la réflexion, l'ordinateur aurait pu tout autant en souffrir... Tout cela, à moins que l'on n'ait pu bénéficier, depuis la première numérisation, d'une structure qui assure un système couteux d'archivage multi- et nébulo-situé de copie, de conversion et de migration des données. Sous ses atours de solution pour la pérennisation, le numérique se caractérise ainsi par une obsolescence constitutive. Celle-ci, couplée à l'instabilité et à l'accumulation vertigineuse des logiciels, implique des infrastructures qui puissent continuellement financer des processus autant de conservation que de formation aux – toujours – nouvelles technologies.

A priori, le numérique n'est donc pas un format plus simple d'utilisation pour les populations autochtones. Il a cependant l'avantage de faciliter la diffusion à distance et la multiplication des copies. Ainsi, avec la constitution des bases de données en ligne, les enregistrements deviennent théoriquement accessibles à qui que ce soit, où que l'on soit. Pourtant, les personnes qui ont participé à la création des enregistrements (ou leurs descendants) n'ont le plus souvent aucune idée de l'emplacement de ces matériaux, voire de leur existence. Et quand bien même ils découvrent la rumeur de ces lointaines boîtes à trésor numériques, les intéressés ne disposent généralement pas de moyens aisés de consultation de ces fonds. Outre les questions basiques d'accès au réseau et aux ordinateurs, se posent le plus souvent celles des connaissances des modes d'utilisation de sites internet qui, d'un point de vue autant ergonomique que linguistique, sont loin d'être inclusifs. Le constat vaut même pour les bases de données hébergeant les enregistrements de programmes de documentation (notamment, mais pas seulement, de langues en danger, ou encore en ethnomusicologie) qui ont été élaborées avec les meilleures intentions et selon les principes éthiques les plus louables de collaboration, de restitution et d'accès aux communautés sources. Même de telles bases se présentent comme des sites ésotériques, difficilement identifiables et maniables pour les concernés, où les recherches sont uniquement accessibles dans les langues dominantes telles l'anglais ou l'espagnol (par exemple pour : Endangered Languages Documentation Program de SOAS <https://www.eldp.net/>; AILA de l'université du Texas, <https://ailla.utexas.org/>), même si d'autres langues véhiculaires sont parfois mobilisées a minima (pour les pages d'accueil et à un niveau très générique de la structure, comme c'est le cas pour les plateformes Telemeta dédiée à l'ethnomusicologie <https://archives.crem-cnrs.fr> ou Paradisec, plutôt consacrée à l'Océanie <https://www.paradisec.org.au>).

Ainsi, en dépit de la mise en place de riches fonds documentaires accessibles en ligne, les chaînes de retour de personne à personne qui étaient de mise pour les formats analogiques se poursuivent, et restent même indispensables. Ces chaînes incluent des ethnologues, opérant pour leurs données ou comme truchement d'anciens collecteurs ou d'actuels requérants, des documentalistes, et des membres supposés de la communauté source, impliqués de façons multiples – depuis ceux qui l'ont demandé jusqu'à ceux n'ayant rien demandé. Elles peuvent garder des formes très linéaires, voire rhizomiques, par petits maillons, ou bien s'incarner dans des projets collaboratifs de plus ou moins grande ampleur, liant institutions patrimoniales et/ou scientifiques, chercheurs et participants des « communautés sources ». Dans ce dossier, réparti sur deux numéros du JSA, les articles de la première livraison concerneront davantage les initiatives personnelles, tandis que ceux de la seconde se pencheront sur les projets plus institutionnels, même si la différence, du côté de la réception locale, n'est pas nécessairement radicale.

Les quatre articles de ce premier volet traitent d'expériences dans lesquelles l'ethnologue était impliquée à titre personnel. Tous relatent des situations de retour sur le terrain avec des données numérisées destinées à des hôtes connus de longue date. Margarita Valdovinos a ramené chez les Cora des copies de chants rituels enregistrés sur des cylindres de cire par Konrad Preuss entre 1905 et 1907. Jean Langdon a rapporté aux Siona des copies de récits mythologiques recueillis plus d'un demi-siècle plus tôt soit par elle, soit par l'érudit amérindien Luis Felinto Yaiguaje, soit encore par le linguiste Manuel Casas Manrique, qui avait étudié la langue dans les années 1930 à 1960. Maria Luisa Lucas a distribué aux Bora des copies numérisées de documents multimédias collectés entre 1969 et 1984 par l'ethnologue Mireille Guyot, et déposés dans un fonds d'archives au Centre de recherches en ethnomusicologie (Crem) du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (Lesc) à l'université Paris Nanterre. Clarice Cohn, enfin, relate la réception par les Kayapo Xikrin des copies numérisées des photos argentiques de sa propre collection, réalisées dans le dernier quart du xx^e siècle et remises aux intéressés sur des cartes mémoires. Tous ces textes, et tels sont leur force et leur intérêt majeur, rendent compte d'expériences où les relations interpersonnelles jouent un rôle princeps et où l'ethnologue s'investit fortement, remet les données en mains propres et comprend raisonnablement bien les enjeux locaux. Le partenariat avec les institutions n'en sont pas moins omniprésentes, ne serait-ce qu'en arrière-plan, dans chacun des dispositifs de restitution décrits ci-après. Si la relation entre l'ethnologue et la communauté-hôte y est en effet toujours centrale, elle n'en médiatise pas moins, à chaque fois, des liens avec les institutions qui détiennent et conservent les fonds qu'il s'agit de restituer, ou a minima, qui sont seules habilitées à autoriser ou susceptibles de financer les opérations de rapatriement numérique : l'Ibero-Amerikanisches Institut du Staatliche Museen zu Berlin

pour Valdovinos, l'Universidad de los Andes pour Langdon, la bibliothèque Eric-de-Dampierre et la plateforme Telemeta des archives sonores CNRS et du musée de l'Homme (toutes deux hébergées au Lesc) pour Lucas et, enfin, le Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), bailleur de fonds dans le cas de Cohn. Comme le notait très justement Geismar (2013, p. 259) : « *Only by positioning the digital as a continuum in a much longer history of power relations, technological affect and effect, and classification can we truly understand the capacities and contradictions of digital return.* » Et ce même dans le cadre d'opérations, *a priori*, tout ce qu'il y a de plus « artisanales ».

La résurgence numérique : reproduction, recontextualisation et régénération

À l'ère du numérique, les initiatives de tout ordre s'intensifient et ce, tant du côté des archives, avec des environnements et des chaînes de production toujours plus complexes, que du côté du terrain. Là, leur multiplication s'explique par la facilité avec laquelle on peut désormais reproduire des copies en série, ou encore recréer de nouveaux matériaux à partir de celles-ci, et les lancer dans des circuits d'échanges ciblés ou éclatés, depuis le smart phone ou le cybercafé vers la cyberjungle du cyberunivers, où les Amérindiens se meuvent désormais avec dextérité et inventivité (Vapnarsky et Erikson sous presse). Dans le monde du tout numérique, l'original voit en outre sa valeur transfigurée, alors que la facilité de perte, d'effacement ou d'écrasement de fichiers peut conduire à des restitutions en boucle des mêmes matériaux qui, dans ce circuit récursif, changent de statut au fil de leurs retours successifs à des destinataires et dans des contextes qui toujours évoluent. Les nouveaux cadres de la restitution génèrent ainsi des réseaux de relations et d'interconnexions, relativement faibles ou denses, mais plus étendus, multiples et probablement plus changeants que jamais auparavant. Ces réseaux concernent autant les personnes que les objets eux-mêmes : démultiplication des acteurs impliqués ou affectés, en amont et en aval, même par de simples retours ; implosion et complexification du document de captation au règne de l'archive et de ses métadonnées en cascade, lesquelles deviennent partie intégrante de l'objet enregistré ; miroitements et propagation des objets restitués en des formes et sur des formats divers (performances collectives, messages secrets ou viraux, ateliers artisanaux, films, apprentissage personnel, expérience onirique, etc. ; voir aussi Geismar et Mohns 2011).

La restitution peut faire suite à une demande explicite, dans le cas de Cohn, par exemple, comme contrepartie à la présence de l'ethnologue sur le terrain, répondant aux principes éthiques actuels de la discipline, ou encore dans le cas du projet Sawa, mis en branle par une demande de retour de données anciennes comme nous le verrons dans la seconde partie de ce dossier. Elle peut aussi être motivée par des facteurs *a priori* plus extérieurs aux communautés sources,

comme la réalisation d'une thèse suscitant la découverte de matériaux anciens (pour Lucas et Valdovinos). Parfois encore, un concours de circonstances aboutit à la conjonction de motivations endo- et exogènes (Langdon). La restitution conduit néanmoins toujours à transporter des matériaux dans un cadre qui leur est nouveau, et qui modifie souvent radicalement leur statut initial, qu'il s'agisse de chants fragmentés par la technologie d'enregistrement du cylindre, de récits privés de leur condition d'énonciation, ou d'images de personnes désormais décédées. Cet écart peut les rendre attirants ou, au contraire, être trop conséquent pour que l'ensemble des membres des « communautés sources » y trouve un intérêt : les matériaux peuvent soit ne pas être identifiés soit, à l'opposé, ne l'être que trop (trop proches de ce dont on ne souhaite pas se remémorer, trop proches pour être assumés et partagés...). Souvent, l'ethnologue qui restitue, tout expert qu'il soit, évalue mal ou difficilement les attentes et les réactions face à ce qu'il rapporte. Les expériences de Langdon mettent clairement en exergue l'hétérogénéité et l'évolution dans le temps des réponses données à ces retours. Les réceptions peuvent être mitigées, ce que l'on rend pouvant être ignoré, voire refusé avec une véhémence parfois même accompagnée d'accusations d'ingérence. Valdovinos a ainsi découvert avec perplexité (et même déception) que les spécialistes rituels cora ne reconnaissaient pas comme leurs les enregistrements anciens qu'elle leur avait rapportés, alors même qu'ils avaient été recueillis dans leurs communautés et correspondaient à des pratiques rituelles encore en cours. Les aurait-elle rapportés « pour rien » ? Cohn, à l'inverse, en raison de sa connaissance experte de l'évitement local de remémoration des morts, a pris grand soin de ne surtout pas rendre les photos des défunts proches. Paradoxalement, malgré toutes les douleurs nouvelles qu'en éprouvent les requérants, elle a pourtant été confrontée à une demande locale insistante de retour de ces images.

Ces réactions disparates sont dues en partie à ce que les matériaux retournés le sont dans un monde qui a changé. Dans le contexte des populations autochtones, le cadre est malheureusement souvent celui d'un déroulé continu et parfois accru de violences et de spoliations en tous genres. Les restitutions sont d'autant plus complexes, mais aussi d'autant plus significatives, que les populations impliquées ont vécu, ou vivent encore, une histoire très mouvementée sous les feux de guerres civiles ou nationales, de groupes armés paramilitaires, de cartels de la drogue, d'épidémies, de politiques d'extractivisme pétrolier ou minier, dont les articles du dossier concernant les Siona surtout, mais aussi les Bora et les Kayapo-Xikrin, illustrent la terrible banalité. La restitution se trouve dès lors prise au sein de stratégies de négociations politiques, culturelles et environnementales diverses, depuis la légitimation de droits territoriaux jusqu'à celles de revendications de reconnaissance sociale ou de systèmes éducatifs adaptés, impliquant de nouveaux ensembles d'acteurs tels que les ONG, les groupes de militance, les juristes ou encore des attachés ministériels locaux.

Parfois, ces situations pour le moins tendues rendent la restitution pratiquement impossible. Ainsi, en dépit de son caractère incontournable, le rôle de médiation que Valdovinos a opéré chez les Cora risque d'être interrompu, en raison de l'implantation des cartels dans la région. Parfois encore, les enregistrements réapparus heurtent parce qu'ils vont à l'encontre d'un travail mémoriel collectif ou de changements de croyances et d'inscription religieuses, tels que l'adoption de l'évangélisme et le rejet du chamanisme (voir aussi Nannyonga-Tamusuza et Weintraub 2012, en contexte africain). À un autre niveau, la sensibilité des jeunes générations peut aussi être gênée par la vue de sa grand-mère trop dénudée, ou encore de son grand-père dégustant des vers de charançon, à l'instar de ces jeunes Shuar (Aénts Chicham) troublés par les têtes réduites du American Museum of Natural History de New York (Rubenstein 2004). « *We all forget parts of our past, but some of us want to remember more than others* » (*ibid.*, p. 18).

Néanmoins, si les bouleversements énoncés transforment le sens des matériaux restitués et les intentions mêmes que suscitent ou cristallisent ces retours, il n'est en fait pas nécessaire que les contextes aient tant muté pour que l'objet restitué change de sens et de statut. Il est en effet dans la nature même de la restitution que de rapporter un objet décontextualisé qu'il s'agit dès lors de recontextualiser. Tout d'abord parce que la production sonore ou l'image se trouve extraite de son contexte initial et plongée dans un nouveau contexte, et qu'il n'est plus besoin de démontrer le caractère pragmatique de l'attribution de sens, même concernant les registres culturels apparemment les plus figés. Ensuite, parce que la captation elle-même, dans ses aspects techniques et situationnels, aura eu une incidence sur ce qui avait été enregistré, résultant en des objets qui sont souvent, sur les plans mémoriels et expérientiels, assez éloignés des performances qu'ont à l'esprit les participants et leurs descendants.

Les articles du dossier le montrent de diverses façons. Les plus frappantes sont sans doute celles qui concernent la non-reconnaissance par les Cora des chants rituels recueillis chez eux ou, différemment, le désintérêt des Siona pour des versions anciennes de mythes pourtant reconnus. Valdovinos retrace les nombreuses étapes impliquées par la restitution de chants cora recueillis sous la dictée ou enregistrés sur des cylindres de cire au début du xx^e siècle. Ces techniques de recueil avaient fortement transformé la production des chants, en imposant soit un passage *in situ* de l'oral à l'écrit (qui transmuait des chants performatifs en des commentaires narratifs), soit des performances très fragmentées et condensées, les cylindres ne pouvant enregistrer que quelques minutes. Les chanteurs captés par Preuss s'étaient donc adaptés aux conditions et avaient créé des versions *ad hoc*, opérant par simplifications, synthèses et désancrage indexical et épistémique. Ils ont abouti à des énoncés dépouillés des structures énonciatives et rhétoriques pourtant essentielles au discours rituel que le collecteur s'efforçait de recueillir. La restitution de ces matériaux un siècle

plus tard exigeait dès lors avant tout de les faire reconnaître et réapproprier au niveau local. Elle a nécessité un travail long et complexe de transcription, de traduction et de comparaison avec des performances modernes, mené avec les spécialistes rituels qui avaient eux-mêmes grand-peine à comprendre la nature de ce qui leur était restitué, et en quoi ils en étaient la source. La restitution impliqua aussi la création de nouvelles productions *ad hoc*, telle qu'une rétro-traduction qui conduisit à la reformulation du texte source lui-même, dans un effort de clarification pour les lecteurs-auditeurs actuels. Elle généra de nouveaux enregistrements, cette fois en format numérique et micro HF, qui permirent le décryptage des versions anciennes. Et aussi, ce retour engendra de nouvelles restitutions multimédias des matériaux récemment captés-crés.

La démarche de restitution de récits mythiques et de paroles chamaniques menée par Jean Langdon auprès des Siona a similairement conduit à une régénération de matériaux et à la création de formes hybrides d'entextualisation. Ainsi, alors que l'ethnologue s'épuisait à inventer des formats qui puissent rendre compte des diverses versions des récits enregistrés et de leur caractère à la fois individuel, multivocal, multitemporel et éminemment marqué par leur contexte sociohistorique, les Siona l'enjoignaient au contraire à en produire une forme unique, synthétique et d'apparence fixe. Ils avaient bien compris, en effet, que les mythes doivent prendre les contours positivistes et linéaires de l'histoire à l'occidentale pour pouvoir servir leurs démarches légales de récupération territoriale. Autant que la restitution, c'est donc la reformulation du matériau qui importait et, pour l'heure, il est clair que l'ethnopoétique ne répond pas à l'agenda local, ni vis-à-vis de la justice, ni vis-à-vis de l'école, qui recherche des formats simples pour son enseignement, tout ethnopédagogiques que se réclament ses méthodes. Alors que, pour donner sens à la restitution, les « chants » cora enregistrés par Preuss ont dû se voir réinjecter un peu de la chair discursive et praxique de la performance, Langdon aura dû, au contraire, en dépouiller scrupuleusement sa transcription. S'il est bien une règle, c'est qu'il n'y a pas de règle ; tous les cas de figure intermédiaires étant envisageables entre ces deux exemples particulièrement polarisés.

Amplification et fixation

Le format numérique est partie prenante des transformations soulignées, depuis la possibilité d'obtenir des versions des enregistrements plus maniables et de meilleure qualité, celle de réenregistrer plus richement et longuement des performances du « même genre », jusqu'à la diffusion large des copies des matériaux initiaux et aussi des copies des productions qui en résultent. L'image de copie à l'identique associée au numérique renforce une fausse apparence d'identité, puisque sous l'effet de la recontextualisation créative inhérente au processus, les matériaux restitués ne sont jamais identiques à ceux recueillis.

Elle entretient également une illusion de pérennité du contenu, puisque les matériaux enregistrés ne cessent d'évoluer dans leur format et leur réception. Parallèlement, la restitution fixe à un moment donné des genres et des versions dont elle amplifie la portée, ce qui constitue une autre face de la transformation qu'opère l'acte de retour.

Le risque est grand en effet, depuis la documentation jusqu'à la restitution, de créer involontairement et arbitrairement des versions de référence, dont la primauté ne serait due qu'aux aléas conjugués de la collecte, de la rétention et de la redistribution sélectives. Une version peut se voir ainsi acquérir le statut de maître étalon, voire de parangon du genre au sein de la « communauté source », nonobstant son caractère fondamentalement singulier et contextuel. En effet, une version est forcément celle d'un moment donné, mais aussi d'un individu, d'un groupe de parenté, d'une moitié, ou encore d'une faction politique, et elle existe, en synchronie et diachronie, en relation à d'autres versions concurrentes. Déployant ces engrenages, Monod Becquelin, Vienne et Guirardello-Damian (2008) rapportent le cas exemplaire des Trumai du Xingu, chez qui l'accès à des enregistrements de mythes narrés dans les années 1960 par un ancien chef et excellent conteur a abouti à la création d'une version « officielle », au regard de laquelle le moindre changement est désormais considéré comme une erreur, alors que ces variations étaient jusqu'alors partie intégrante de l'acte de narration. Langdon rappelle le caractère éminemment dialogique, intertextuel et multiperspectif de la mémoire historique en Amazonie (Graham 2005), que la rétention différentielle opérée par le processus de documentation, d'archive et de « post-production » (tel que le résumé synthétique des versions de mythes qu'elle dut produire) très souvent écrase. Les conséquences sociales et politiques peuvent être multiples, depuis un désintérêt réel ou affiché pour les matériaux restitués, jusqu'à des compétitions agonistiques entre versions, en passant par l'adoption de la forme donnée comme pièce de folklore, emblème ou modèle génératif de diffusion. L'effet de standardisation, d'« idéalisation » (pour reprendre un terme de Valdovinos), ou de congélation de versions de référence est largement accentué dans les contextes de disparition de langue, de changement rapide des pratiques verbales et de déclin de certains genres. Ce même processus affecte les genres recueillis eux-mêmes, puisque ce sont généralement les plus formalisés qui passent tous les filtres, de la collecte à la patrimonialisation.

Également sensible à ces enjeux, Cohn évoque la réticence que peut avoir l'ethnologue à fournir une version aux écoles, de crainte de participer à une fixation et une homogénéisation du savoir, contre nature dans les traditions et genres oraux en jeu, même si elle peut être demandée par les acteurs amérindiens eux-mêmes. Les systèmes multiples et décentralisés de diffusion que permettent internet et les réseaux sociaux peuvent, quant à eux, autant créer une version virale que stimuler la recréation de versions concurrentes.

Certains s'attachent à mettre en place des méthodes pédagogiques participatives et multimédias pour conserver la multivocalité des traditions orales (Avilés González et Leonard 2018). Ces dynamiques ne sont toutefois pas foncièrement nouvelles, on a pu déjà les trouver comme un des effets de la mise à l'écrit et de la publication sur papier de la tradition orale (même si l'accès à ces textes était plus confidentiel et impliquait d'autres transformations sémiotiques, Déléage 2017 ; Franchetto 2020). Ainsi, contrant l'effet version de référence, les érudits de chacune des composantes de l'ensemble pluriethnique du haut Rio Negro ont opté pour la juxtaposition des versions, créant une polyphonie scripturaire où le plus grand nombre de versions de leurs mythes d'origine pouvait être consignées par écrit. Il en résulta une véritable explosion des publications « ethno-patrimoniales » (Hugh-Jones 2010 ; Angelo 2020), dont la production et la diffusion furent grandement facilitées par les technologies du numérique (Diemberger et Hugh-Jones 2014).

Quels retours et quels accès aux données restituées ?

La réappropriation qu'implique le retour des données s'accompagne d'un ensemble de pratiques sociales : s'asseoir et écouter avec chaque famille, faire des ateliers collectifs, organiser des cérémonies de remise de clef USB, des rituels de revivification, d'apaisement, proposer des traductions, publier des copies, distribuer des copies sur disques, sur clefs, sur cartes SD, partager sur des groupes de réseaux sociaux, faire des sites internet, organiser des expositions actuelles ou virtuelles, etc. Se pose alors et toujours la question « à qui restituer ? », rapidement suivie, depuis l'avènement du numérique, de la question subsidiaire : « à qui diffuser ? ». Ici encore, la réalité dépasse souvent le restituteur, même le plus averti, et elle varie selon les lieux et les temps. Les articles de Lucas et de Cohn en rendent compte directement. Ils montrent, d'abord, la complexité des réactions que suscite la mise en présence avec des voix ou des images anciennes. Celles-ci peuvent générer selon les cas, perplexité, gêne, crainte, douleur, plus rarement réconfort ou effusion de surprise et de joie. Lucas s'aperçoit que la consommation de tabac, à laquelle recourent les personnes à qui elle passe les enregistrements, leur sert en fait de traitement prophylactique. En effet, si la reconnexion avec ces choses ou ces êtres du passé peut parfois être perçue comme féconde, elle est souvent associée à des effets pathogènes. Soit parce que les paroles rituelles restituées sont considérées comme ayant conservé leur puissance, soit, plus largement, parce que les matériaux anciens entraînent une revivification de la mémoire. Or celle-ci doit être évitée, ou particulièrement encadrée, notamment dans le contexte amazonien où prédomine une idéologie de séparation d'avec les morts par l'oubli. Il n'est pourtant pas rare que les descendants insistent pour regarder ou écouter les défunts, si ce n'est conserver leurs nouvelles apparitions matérielles, comme

Lucas et Cohn en témoignent⁶. Chacun cherche à expliquer ce qui motive une telle attraction, laquelle peut sembler paradoxale. Serait-ce le plaisir cognitif de la reconnaissance ? Serait-ce le besoin de prise de conscience de la mort de parents spatialement éloignés, comme l'explique une Bora ? Ou encore, pour les chants, serait-ce lié à une transposition à la machine d'émission sonore du rôle chamanique d'animateur de voix des défunts : du « chamane radio » à la radio chamane ou, sur un mode plus actuel, du flashdrive chamanique au « chamane flashdrive » (Viveiros de Castro 1992 ; Heurich 2018) ? Quelle que soit l'explication retenue, le dilemme que pose Cohn n'en demeure pas moins capital : faut-il ou non tout restituer ? Quels aspects du passé doivent-ils être récupérés et lesquels doivent-ils être oubliés ou effacés ? Et qui doit en décider ? L'enregistrement qu'un grand-père défunt aurait été horrifié qu'une femme puisse entendre, peut-il être aujourd'hui remis à sa petite-fille, devenue dans l'entremise une jeune intellectuelle féministe ? La possibilité de créer des copies *ad infinitum* intensifie les effets des choix, alors que les injonctions éthiques et juridiques complexifient les décisions.

Les positionnements quant à l'accès aux copies restituées peuvent eux aussi évoluer rapidement, comme le détaille l'article de Lucas. Les contenus des enregistrements sont associés à des relations humaines et extrahumaines, ainsi qu'à des savoirs souvent spécialisés ; ils sont attachés à des expériences précises de transmission, d'acquisition et d'utilisation de ces compétences. L'apparition des copies suscite dès lors au niveau local, au fil de la mise en présence avec les matériaux, des interrogations sur la possibilité des paroles et des savoirs de se détacher de ces expériences et de leurs attributs épistémiques, relationnels, sensoriels et émotionnels. Si la restitution de savoirs en désuétude est souvent présentée comme un raviveur de mémoire et un moyen de restimuler des pratiques, il est en fait courant qu'elle fomentent tout autant des inquiétudes parmi les intéressés quant aux effets sociaux, somatiques, politiques et cosmopolitiques d'une circulation non contrôlée. Par ailleurs, elle peut susciter des conflits de transmission par rapport à la légitimité de détenteurs encore vivants (Treloyn, Matthew et Charles 2016), ou encore déstabiliser des cadres d'apprentissages habituels tels que ceux impliquant une relation entre maître et apprenti ou des expériences oniriques, visionnaires ou extatiques (Fausto 2016)⁷. Ainsi, les Bora

6. Nous avons pu faire une expérience similaire récemment avec les enfants et petits-enfants de Pilima, chamane wayana réputé, décédé juste avant la présentation du portail de restitution www.watau.fr dans son village (voir la suite du dossier « Restitution numérique, réappropriations amérindiennes » à paraître dans le vol. 107-1 du *Journal de la Société des américanistes*).

7. L'unité de base pour la rémunération des chanteurs *kuikuru* dans le cadre de projets d'archivage de leur culture est désormais la cassette : « *There is now an owner of the tapes [...] but no new song owners. This is why singers now demand to be paid once more whenever people are allowed to learn from the tapes. This is not a ruse, but the computation of a new*

changèrent-ils d'opinion concernant l'accès aux enregistrements stockés sur la base Telemeta que Lucas leur remit sur des clefs USB. Après avoir été favorables à une large diffusion, les autorités traditionnelles s'accordèrent pour en refuser l'accès non seulement aux non-Bora, mais aussi aux Bora s'étant éloignés spatialement et surtout socialement de leur maloca d'origine. Dans le contexte de la pandémie de Covid-19, peut-être stimulés par la démarche de restitution entreprise par Lucas, mais aussi par les pratiques contagieuses d'échange d'avatars culturels numériques sur portable, de jeunes Bora ont récemment créé des réseaux parallèles de circulation d'enregistrements audio de rituels. Ils semblent cependant les réserver à des enregistrements contemporains, respectant ainsi de façon consciente ou inconsciente les restrictions imposées par les plus anciens.

Comment les bases d'accès en ligne peuvent-elles et doivent-elles s'adapter à ces restrictions ? Qui décide localement des règles de diffusion et jusqu'à quel point celles-ci sont-elles mises en place à une plus large échelle, dans un monde où la migration des données dépasse celle des populations ? Leopold (2013) retrace comment, malgré des protocoles d'accès restreint longuement ajustés avec des Cherokee au sein du Museum of the Cherokee Indian de North Carolina, pour certains contenus considérés particulièrement sensibles par eux, les copies numériques avaient déjà pris place, sans leur consultation, dans des bases de données accessibles au public d'autres institutions partenaires du réseau National Anthropological Archives, hors de contrôle des principaux concernés. De tels cas d'« hyper-dépossession » de données « hyper-recherchées » par les archives, pour reprendre les termes de Gray (2019), semblent encore monnaie courante. C'est aussi ce qu'illustre le parcours de la communauté Ts'msyen de Lax Kw'alaams (aussi connue comme Tsimshian), à laquelle Gray appartient, pour obtenir ne serait-ce qu'un accès non payant aux enregistrements liturgiques vendus, contre une rente semestrielle⁸, à Columbia University par une collectrice amateur au goût certain pour la thésaurisation. Mais au-delà, c'est une « restitution pleine », à savoir un transfert de responsabilité, que visent les Ts'msyen.

Pendant que les populations bataillent pour retrouver prise sur leurs données et la circulation de celles-ci, que les anthropologues s'évertuent à faire intégrer par les machines technocratiques la nécessité éthique de limiter certaines règles de la « science ouverte », les bases d'accès en ligne vivent ainsi leur propre vie de transferts et de partages. Les rouages juridiques sont complexes

relation in the age of digital reproduction. What they are counting is not a right to copy, but their capacity to make someone else embody a knowledge, 'to have the songs in his/her belly', which can only result from a relationship between people » (Fausto 2016, p. 149).

8. Le contrat fut conclu en 1964 et dura jusqu'à son décès en 1980, pour un montant total de 170 000 \$.

et fortement asymétriques, surtout lorsque des rémunérations financières sont en jeu. Nous ne pourrions les aborder ici, sauf à mentionner ce qui constitue peut-être la plus basique mais aussi la plus délicate des questions : qui est l'« auteur » des enregistrements ? (Guillebaud, Stoichita et Mallet 2010). Et les interrogations qui en découlent immédiatement : Qui en sont les « ayants droit » ? Et pour quels droits : de possession, d'accès, de diffusion, de destruction, etc. ? Qu'elles tentent d'accommoder les lois nationales et internationales en place (voir www.localcontexts.org), qu'elles proposent un « *Indian copyright* » fondé sur des protocoles culturels et non sur des échanges impersonnels d'argent (Jakoola et Powel 2019), ou qu'elles réclament plus radicalement une pleine prise en compte des régimes locaux d'appartenance et de responsabilité vis-à-vis du savoir, les initiatives des populations amérindiennes tentent de lutter contre ce qu'elles considèrent « *the commoditization of our knowledge into property* » (Gray 2019). Les notions d'autorialité et de propriété éclatent, et l'appartenance des chants peut passer de l'archive aux événements mythiques desquels ils ont surgi ou encore aux esprits qui s'y incarnent et réincarnent. Qui détient les droits quand les chants sont censés relever des esprits (Seeger 2004 ; Cesarino 2016) ? Et, plus concrètement, comment établir un contrat en bonne et due forme lorsque des notions comme le droit d'auteur ou la propriété intellectuelle ne correspondent à aucune réalité locale (Aubert 2010) ?

Virtualités

Pendant que des audio volatiles de rituels récents circulent entre les comptes WhatsApp des jeunes Bora, Lucas découvre au centre du village les voix restituées du passé diffusées depuis une méga-enceinte placée au cœur de la maloca lors d'une néo-performance de virtualité chamanique. La flexibilité avec laquelle des matériaux enregistrés en formats high-tech peuvent prendre la position du chamane dans des cérémonies aux contours traditionnels interroge non seulement l'intégration du virtuel à l'actuel, mais aussi le statut même de la copie et sa relation à l'original. Il est en effet notable que, dans les processus de restitution, les Amérindiens semblent se préoccuper peu de l'enregistrement original, dans sa matérialité. À l'inverse, dans les démarches aborigènes de demande de restitution en Australie, les enregistrements sonores se trouvent souvent comparés aux restes humains et leurs originaux réclamés : « *Like bones, recordings are not the objective relics of past research, but rather are subjective remains of ancestors with which living people have active responsibilities and relationships* » (Treloyn, Matthew et Charles 2016, p. 98). En Amérique, plus rares sont les groupes amérindiens (des États-Unis) qui auraient réclamé le retour des enregistrements originaux (Lancefield 1998, rep. 2019). Cette rareté est-elle simplement due au faible accès qu'ont encore les populations aux enregistrements effectués chez eux, a fortiori à ceux qui n'avaient pas obtenu leur consentement,

comme semble le montrer les demandes croissantes de « restitution pleine », et non « potentielle », à la Ts'msyen⁹ (Gray 2019)? Dans d'autres cas, l'absence de réclamation de l'original ne serait-elle pas plutôt signe d'une distanciation préférée, par exemple due à sa potentielle dangerosité, en continuité avec les rumeurs de sorcellerie, ou encore de contaminations provoquées par les appareils photo ou enregistreurs au début de leur apparition au ^{XX}^e siècle, quand elle fut concomitante, chez les Amérindiens récemment contactés, avec des épidémies (Oakdale 2018)? Ou bien encore, l'indifférence à l'égard de l'original ne reflète-t-elle pas, plus radicalement, sa non-pertinence au niveau local?

Comme Cohn, nombreux sont les ethnologues qui doivent répondre quotidiennement à des demandes de retour par voie express numérique, graver carte SD sur SD, puis perdre de vue les copies sachant qu'elles disparaîtront vite de leur support en vertu d'une simple logique de contenant mais aussi de rénovation et de mobilité. Car si l'espace numérique peut sembler infini dans les cieux, il est finalement très réduit ici-bas, que ce soit au fin fond de la forêt amazonienne, des villages mexicains ou des minicartes mémoires. Et si le numérique est intéressant pour les Xikrin et bien d'autres groupes amérindiens, c'est précisément parce qu'il peut être échangé, détruit, s'évaporer aussi vite que se multiplier et être diffusé. Dans ce cadre, ce n'est pas la pérennité supposée du numérique qui compte mais bien sa versatilité.

Notre société a indéniablement maximisé son engouement pour la conservation et la pérennisation des informations sur la base d'un système en fait extrêmement labile. Alors que l'on associe souvent à traits forcés société indigène et savoir traditionnel à une plus grande stabilité et durée des formes de transmission, nos connaissances sur les régimes de temporalité des sociétés amérindiennes, en particulier amazoniennes, conduisent à se demander si l'obsolescence programmée et l'instabilité propre au numérique ne seraient pas au bout du compte plus proches des conceptions amérindiennes tant du savoir que des objets et des personnes. Impliquant reformulations, transpositions et variations, elles tendent à valoriser la rénovation, la transformation et l'oubli. Tandis que les archivistes rêvent de pérennité, les Amérindiens semblent apprécier les restitutions en numérique surtout pour leur labilité, leur malléabilité et leurs virtualités. Pour indice, la créativité des productions sur les nouveaux médias (filmiques, radiophoniques, internet) à partir de projets de documentations (Pace 2018), ou encore l'intégration de clef USB dans des performances rituelles. Le caractère

9. Les Mayas Cruzo'ob appliquent depuis des décennies et à tout un chacun, interne ou externe, l'interdiction d'enregistrer et de photographier un large ensemble de rituels communautaires, pour des raisons religieuses et politiques. Toute personne en faute se voit retirer son appareil, détruire sa cassette, sa bobine ou aujourd'hui sa carte mémoire, quand elle ne termine pas au cachot local. Dès lors, il n'est pas difficile d'imaginer que découvrant des enregistrements anciens de ces mêmes performances, les Mayas Cruzo'ob demanderaient non seulement leur récupération, mais surtout leur destruction.

multi-situé, l'évanescence, ainsi que la polyphonie énonciative et multimodale qui caractérise les pratiques cérémonielles des Amérindiens rappellent paradoxalement l'instabilité des virtualités sonores, visuelles et invisibles, ainsi que la démultiplication des voix et des images générées par le code informatique.

Remerciements – Cette introduction est directement issue des réflexions menées en commun avec Philippe Erikson durant le projet Sawa « Savoirs autochtones wayana-apalaï (Guyane) – Une nouvelle approche de la restitution et ses implications sur les formes de transmission » et autour du symposium « Digital repatriation of traditional indigenous knowledge: a threat or an asset for its transmission? » (Salamanque, juillet 2018) que nous avons co-organisés. Nous l'en remercions vivement, ainsi que pour ses nombreuses suggestions concernant le présent texte.

Références citées

ANGELO Samir Ricardo Figalli de

2020 « Livros e Dabucuris: Continuidades e transformações nas formas de atualizações de diferenças entre os grupos Desana do Alto Rio Negro », *Revista de Antropologia*, 63 (1), p. 83-104, <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169173>, consultée le 15/12/2020.

AUBERT Laurent

2010 « Woodstock en Amazonie et la superstar du ghetto de Kingston. Les droits patri-moniaux et le droit moral face aux réalités du terrain », *Gradhiva*, 12, p. 140-157.

AVILÉS GONZÁLEZ Karla Janiré et Jean Léo LÉONARD

2018 « Más allá de la estampa digital: cuestiones de acceso en línea a recursos pedagógicos en lenguas originarias », Symposium ICA 2018 « Digital repatriation of traditional indigenous knowledge: a threat or an asset for its transmission? » [Université de Salamanque, 20 juillet 2018].

BARWICK Linda, Jennifer GREEN et Petronella VAARZON-MOREL (dir.)

2020 *Archival returns. Central Australia and beyond*, Sydney University Press, Sydney.

BEAUDET Jean-Michel

2017 *Jouer, danser, boire. Carnets d'ethnographies musicales*, Éditions de l'EHESS (En temps et lieux), Paris.

BEIRAS DEL CARRIL Victoria et Paola CÚNEO

2020 « “Haciendo un freestyle con los qompas”: juegos verbales y recontextualización de géneros discursivos en el rap qom », *Journal de la Société des américanistes*, 106 (1), p. 127-153.

BELL Joshua A., Kimberly CHRISTEN et Mark TURIN (dir.)

2013 « Introduction: after the return », *Museum Anthropology Review*, 7 (1-2, special issue « After the Return: Digital Repatriation and the Circulation of Indigenous Knowledge »), p. 1-21, <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/mar/article/view/3184>, consultée le 15/12/2020.

BOAST Robin et Jim ENOTE

2013 « Virtual repatriation: it is neither virtual nor repatriation », in Peter F. Biehl et Christopher Prescott (dir.), *Heritage in the Context of Globalization. Europe and the Americas*, Springer, New York, p. 103-113.

BROWN Deirdre et George NICHOLAS

2012 « Protecting indigenous cultural property in the age of digital democracy: institutional and communal responses to Canadian First Nations and Māori heritage concerns », *Journal of Material Culture*, 17 (3), p. 307-324.

CESARINO Pedro de Niemeyer

2016 « Doubles and owners. Relations of knowledge, property and authorship among the Marubo », in Marc Brightman, Carlos Fausto et Vanessa Grotti (dir.), *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*, Berghahn, New York/Oxford, p. 186-208.

2017 « Divergence technologique. Chamanisme et numérisation en Amazonie », *Gradhiva*, 29, p. 162-187.

CHAUMEIL Jean-Pierre

1990 « “Les nouveaux chefs...” Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique latine*, 96, p. 93-113.

DÉLÉAGE Pierre

2017 *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*, Fayard, Paris.

DE LARGY HEALY Jessica

2011 « Pour une anthropologie de la restitution. Archives culturelles et transmissions des savoirs en Australie », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 24 (numéro spécial « Questions d'éthique »), p. 43-63, <https://ethnomusicologie.revues.org/1747>, consultée le 15/12/2020.

2017 « Retours sur images. Nouveaux média et transmission du secret dans les rituels du nord de l'Australie », *ethnographiques.org* [en ligne], 33 (numéro spécial « Retours aux rituels », coordonné par Emma Gobin, Maxime Vanhoenacker, Nicolas Adell et Thierry Wendling), <https://www.ethnographiques.org/2016/De-Largy-Healy>, consultée le 15/12/2020.

DIEMBERGER Hildegard et Stephen HUGH-JONES

2014 « Sacred books in a digital age: cross-cultural look from the heart of Asia to South America », in James Leach et Lee Wilson (dir.), *Subversion, Conversion, Development. Cross-Cultural Knowledge Exchange and the Politics of Design*, MIT Press, Cambridge (MA), p. 79-104.

ERIKSON Philippe et Valentina VAPNARSKY (dir.)

Sous presse *Living Vestiges. Contemporary Native Voices on Ruins, Remnants of the Past and Cultural Heritage in Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*, University of Colorado Press, Boulder.

ESPINOSA Oscar

1998 « Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación », *América Latina Hoy*, 19, p. 91-100.

FAUSTO Carlos

2016 « How much for a song? The culture of calculation and the calculation of culture », in Marc Brightman, Carlos Fausto et Vanessa Grotti (dir.), *Ownership*

and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations, Berghahn, New York/Oxford, p. 186-155.

FRANCHETTO Bruna

2020 « Amerindian conceptions on “writing”, as object and practice », *Journal of Cultural Cognitive Science*, 1-16, <https://doi.org/10.1007/s41809-020-00069-y>, consulted 15/12/2020.

GEISMAR Haidy

2013 « Defining the digital », *Museum Anthropology Review*, 7 (1-2, special issue « After the Return: Digital Repatriation and the Circulation of Indigenous Knowledge »), p. 254-263, <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/mar/article/view/2035>, consultée le 15/12/2020.

GEISMAR Haidy et William MOHNS

2011 « Social relationships and digital relationships: rethinking the database at the Vanuatu Cultural Centre », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (Supplément), p. 133-155.

GIBSON Laura et Rebecca KAHN

2016 « Digital museums in the 21st century: global microphones or universal mufflers? », *Museological Review*, 20, p. 39-52.

GINSBURG Faye

2008 « Rethinking the digital age », in Pamela Wilson et Michelle Stewart (dir.), *Global Indigenous Media. Cultures, Poetics, and Politics*, Duke University Press, Durham (NC), p. 287-306.

2018 « Indigenous media from U-matic to YouTube: media sovereignty in the digital age, » in Richard Pace (dir.), *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans*, Vanderbilt University Press, Nashville, p. 31-46.

GOODY Jack (dir.)

1968 *Literacy and Social Structure-Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

GRAHAM Laura R.

2005 « The one who created the sea”: tellings, meanings and intertextuality in the translation of Xavante narrative », in Kay Sammons et Joel Sherzer (dir.), *Translating Native Latin American Verbal Art. Ethnopoetics and Ethnography of Speaking*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC), p. 252-271.

2009 « Problematizing technologies for documenting intangible culture », in Helaine Silverman et Dede Fairchild Ruggles (dir.), *Intangible culture embodied*, Springer, New York, p. 185-200.

2016 « Toward representational sovereignty: rewards and challenges of indigenous media in the A’uwê-Xavante communities of Eténhiritipa-Pimentel Barbosa », *Media and Communication*, 4 (2), p. 13-32.

GRAY Robin R. R.

2019 « Repatriation and decolonization: thoughts on ownership, access, and control », in Frank Gunderson, Robert C. Lancefield et Bret Woods (dir.), *The Oxford Handbook of Musical Repatriation*, Oxford University Press, Oxford, p. 723-738.

- GUILLEBAUD Christine, Victor A. STOICHITA et Julien MALLET
2010 « La musique n'a pas d'auteur », *Gradhiva*, 12 (introduction au numéro spécial « Ethnographies du copyright »), p. 5-19.
- GUNDERSON Frank, Robert C. LANCEFIELD et Bret WOODS (dir.)
2019 *The Oxford Handbook of Musical Repatriation*, Oxford University Press, Oxford.
- HENNESSY Kate
2009 « Virtual repatriation and digital cultural heritage: the ethics of managing online collections », *Anthropology News*, 50 (4), p. 5-6.
- HEURICH Guilherme Orlandini
2018 « The shaman and the flash drive », in Richard Pace (dir.), *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans. Indigenous Media Production and Engagement in Latin America*, Vanderbilt University Press, Nashville, p. 148-157.
- HILL Jonathan D.
2015 « Signifying instruments reflections on the magic of the ethnographer's sound recordings », in Matthias Stöckli et Mark Howell (dir.), *Flower World. Music Archaeology of the Americas*, Ekho Verlag, Berlin, p. 65-78.
- HOLLINGER Eric, John EDWELL Jr, Harold JACOBS, Lora MORAN-COLLINS, Carolyn THOME, Jonathan ZASTROW, Adam METALLO, Günter WAIBEL et Vince ROSSI
2013 « Tlingit-Smithsonian collaborations with 3D digitization of cultural objects », *Museum Anthropology Review*, 7 (1-2, special issue « After the Return: Digital Repatriation and the Circulation of Indigenous Knowledge »), p. 201-253, <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/mar/article/view/2173>, consultée le 15/12/2020.
- HUGH-JONES Stephen P.
2010 « Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie », *Cahiers des Amériques latines*, 63-64, p. 195-227.
- KREBS Allison Boucher
2012 « Native America's twenty-first-century right to know », *Archival Science*, 12 (2), p. 173-190.
- JAAKOLA Lyz et Timothy B. POWELL
2019 « "The songs are alive": bringing Frances Densmore's recordings back home to Ojibwe country », in Frank Gunderson, Robert C. Lancefield et Bret Woods (dir.), *The Oxford Handbook of Musical Repatriation*, Oxford University Press, Oxford, p. 575-591.
- LACHAPELLE Marise et Florence DUPRÉ (dir.)
2010 *Cyberespace et médiatisation des cultures*, Éditions du CIÉRA (Cahiers du CIÉRA, 5), [Québec].
- LANCEFIELD Robert
1998 « Musical traces retraceable paths: the repatriation of recorded sound », *Journal of Folklore Research*, 35 (1), p. 47-68 ; réimprimé dans Gunderson Frank, Robert C. Lancefield et Bret Woods (dir.), 2019, p. 1-23.
- LEOPOLD Robert
2013 « Articulating culturally sensitive knowledge online: a Cherokee case study », *Museum Anthropology Review*, 7 (1-2, special issue « After the Return: Digital Repatriation and the Circulation of Indigenous Knowledge »), p. 85-104,

<https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/mar/article/view/2051>, consultée le 15/12/2020.

LLANES ORTIZ Gener

2016a « Apropiarse de las redes para fortalecer la palabra – Una introducción al Activismo digital de lenguas indígenas en América Latina », <https://rising.globalvoices.org/lenguas/investigacion/activismo-digital-de-lenguas-indigenas/informe/>, consultée le 15/12/2020.

2016b « Digital media and language revitalization », *Lingua Pax International*, <http://www.linguapax.org/wp-content/uploads/2015/03/LinguapaxReview2016web.pdf>, consultée le 15/12/2020.

McLUHAN Marshall

1964 *Understanding Media. The Extensions of Man*, McGraw Hill, New York.

MORGADO DIAS LOPES Paula

2010 « Les Innus sur internet: représentations, identités et enjeux politiques », in Marise Lachapelle et Florence Dupré (dir.), *Cyberespace et médiatisation des cultures*, Éditions du CIÉRA (Cahiers du CIÉRA, 5), [Québec], p. 75-100.

MONOD BECQUELIN Aurore, Emmanuel DE VIENNE et Raquel GUIRARDELLO-DAMIAN

2008 « Working together. The interface between researchers and native people: the Trumai case », in K. Davide Harrison, David S. Rood et Arienne Dwyer (dir.), *Lessons from documented endangered languages*, John Benjamins Publishers (Typological studies in languages, 78), Amsterdam/Philadelphia, p. 43-66.

NANNYONGA-TAMUSUZA Sylvia et Andrew WEINTRAUB

2012 « The audible future: reimagining the role of sound archives and sound repatriation in Uganda », *Ethnomusicology*, 56 (2), p. 206-233.

NAVA MORALES Elena

2020 « “Para que las lenguas indígenas también puedan tener presencia”: indigenizando el ciberespacio », *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 45 (1), p. 122-142.

OAKDALE Suzanne

2018 « The role of photography in the colonization of the Brazilian interior: Kawaiwete perspectives », in Richard Pace (dir.), *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans. Indigenous Media Production and Engagement in Latin America*, Vanderbilt University Press, Nashville, p. 158-174.

OLIVEIRA JÚNIOR Elvio Juanito Marques de

2019 « @ kwê-xerente: a ressignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook », *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 11 (2), p. 356-379.

ORMOND-PARKER Lyndon, Aaron CORN, Cressida FFORDE, Kazuko OBATA et Sandy O’SULLIVAN (dir.)

2013 *Information technology and indigenous communities*, ACT/AIATSIS Research Publications, Canberra.

O'NEAL Jennifer

2015 « "The right to know": decolonizing native American archives », *Journal of Western Archives*, 6 (1), Article 2, <https://digitalcommons.usu.edu/westernarchives/vol6/iss1/2/>, consultée le 15/12/2020.

PACE Richard (dir.)

2018 *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans. Indigenous Media Production and Engagement in Latin America*, Vanderbilt University Press, Nashville.

POWELL Timothy B.

2016 « Digital knowledge sharing: forging partnerships between scholars, archives, and indigenous communities », *Museum Anthropology Review*, 10 (2), p. 66-90.

REDDY Sita et Daniel Atesh SONNEBORN

2013 « Sound returns: toward ethical "best practices" at Smithsonian folkways recordings », *Museum Anthropology Review*, 7(1-2), p. 127-139.

RUBENSTEIN Steven L.

2004 « Shuar migrants and shrunken heads face to face in a New York museum », *Anthropology today*, 20 (3), p. 15-18.

SEEGER Anthony

1991 « After the alligator swallows your microphone: the future (?) of field recordings », in Nancy Cassell McEntire (dir.), *Essays in Honor of Frank J. Gillis*, Ethnomusicology Publications Group (Discourse in Ethnomusicology, 3), Bloomington (Ind.), p. 37-49.

1996 « Ethnomusicologists, archives, professional organizations and the shifting ethics of intellectual property », *Yearbook of Traditional Music*, 28, p. 87-105.

2004 « Traditional music ownership in a commodified world », in Simon Frith et Lee Marshall (dir.), *Music and Copyright*, Edinburgh University Press, Edinburgh, p. 157-170.

2019 « Archives, repatriation, and the challenges ahead », in Frank Gunderson, Robert C. Lancefield et Bret Woods (dir.), *The Oxford Handbook of Musical Repatriation*, Oxford University Press, Oxford, p. 145-160.

SEIFART Frank, Sebastian DRUDE, Bruna FRANCHETTO, Jurg GASCHÉ, Lucia GOLLUSCIO et Elizabeth MANRIQUE

2008 « Language documentation and archives in South America », *Language Documentation & Conservation*, 2 (1), p. »130-140.

SOUZA Alexandre Aniceto de et Carlos MACHADO DIAS Jr

2019 « "O celular é o avô dos WaiWai". Tecnologias e domesticação das redes e mídias entre os WaiWai », *Mundo Amazônico*, 10 (1), p. 39-50.

SOUZA Ronaldo Kainan et Guilherme TOMIZAWA

2015 « Ciberinclusão Indígena: a defesa do acesso a internet como forma de transmissão cultural », *ÂNIMA. Revista eletrônica do Curso de Direito das Faculdades OPET* (Curitiba PR - Brasil. Ano IV), <http://www.opet.com.br/faculdade/revista-anima/pdf/anima11/8ciberinclusaoindigena.pdf>, consultée le 15/12/2020.

SURUÍ Chicoepab, Almir Narayamoga SURUÍ, Ivaneide Bandeira CARDOZO, Emílio SARDE NETO et Adnilson de ALMEIDA SILVA

2014 « O protagonismo *Paiter Suruí* no cenário educacional indígena: elementos para um diálogo possível de interculturalidade », *Polis [en ligne]*, 38, mis

en ligne le 05 septembre 2014, <https://journals.openedition.org/polis/10117>, consultée le 15/12/2020.

THORNER Sabra

2010 « Imagining an indigital interface: Ara Irititja indigenizes the technologies of knowledge management », *Collections: A Journal for Museum and Archives Professionals*, 6 (3), p. 125-146, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/155019061000600303>, consultée le 15/12/2020.

TRELOYN Sally, Martin MATTHEW et Rona CHARLES

2016 « Cultural precedents for the repatriation of legacy song records to communities of origin », *Australian Aboriginal Studies*, 2016/2, p. 94-103.

TURNER Terence

1991 « Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness », in George W. Stocking (dir.), *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, University of Wisconsin Press, Madison, p. 285-313.

2002 « Representation, politics, and cultural imagination in indigenous video: general points and Kayapo examples », in Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod et Brian Larkin (dir.), *Media Worlds. Anthropology on new terrain*, University of California Press, Berkeley, p. 75-89.

2016 « Le “*Movimento Mebengokre Nyre*” : l'entrée des femmes, des jeunes et d'internet sur la scène politique des Kayapo Mentuktire », in Philippe Erikson (dir.), *Trophées. Études ethnologiques, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*, vol. 2. *Guerre, chamanisme et rencontres interethniques*, Société d'ethnologie, Nanterre, p. 187-200.

US CONGRESS, Office of Technology Assessment

1995 *Telecommunications Technology and Native Americans. Opportunities and Challenges*, OTA-ITC-621, U.S. Government Printing Office, Washington (DC), August 1995, <https://www.princeton.edu/~ota/disk1/1995/9542/9542.PDF>, consultée le 15/12/2020.

VAPNARSKY Valentina et Philippe ERIKSON

Sous presse « Les Wayana dans la cyber-jungle. Restitution collaborative et archivage numérique en Guyane française », in Mona Huerta (dir.), *Amériques-Europe. Les humanités numériques en partage ?*, Les Indes Savantes, Paris.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, University of Chicago Press, Chicago.

WORTHAM Erika Cusi

2013 *Indigenous Media in Mexico. Culture, Community and the State*, Duke University Press, Durham.

2018 « Value and ephemeral materiality. Media archiving in Tamazulapam, Oaxaca », in Richard Pace (dir.), *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans. Indigenous Media Production and Engagement in Latin America*, Vanderbilt University Press, Nashville, p. 96-105.

