

De l'évanescence et de la pérennité des choses (dans les sociétés amérindiennes)

Laurence Charlier, Valentina Vapnarsky

► **To cite this version:**

Laurence Charlier, Valentina Vapnarsky. De l'évanescence et de la pérennité des choses (dans les sociétés amérindiennes). *Nuevo mundo - Mundos Nuevos*, CERMA, 2017, Workshops 2017, 10.4000/nuevomundo.70174 . hal-02081867

HAL Id: hal-02081867

<https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-02081867>

Submitted on 27 Mar 2019

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.



De l'évanescence et de la pérennité des choses (dans les sociétés amérindiennes)

Evanescencia y perennidad de las cosas (en las sociedades amerindias)

Laurence Charlier et Valentina Vapnarsky



Édition électronique

URL : [http://](http://nuevomundo.revues.org/70174)

nuevomundo.revues.org/70174

ISSN : 1626-0252

Éditeur

Mondes Américains

Ce document vous est offert par Institut de
l'information scientifique et technique



Référence électronique

Laurence Charlier et Valentina Vapnarsky, « De l'évanescence et de la pérennité des choses (dans les sociétés amérindiennes) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 13 février 2017, consulté le 16 février 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/70174>

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2017.



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

De l'évanescence et de la pérennité des choses (dans les sociétés amérindiennes)

Evanescencia y perennidad de las cosas (en las sociedades amerindias)

Laurence Charlier et Valentina Vapnarsky

Ce média ne peut être affiché ici. Veuillez vous reporter à l'édition en ligne <http://nuevomundo.revues.org/70174>

« Patrimonialiser » : transmettre, conserver, pérenniser

- 2 Si l'on part de définitions générales du patrimoine telles que : « Ensemble des biens hérités des ascendants ou réunis et conservés pour être transmis aux descendants » ou encore « Ce qui est transmis à une personne, une collectivité, par les ancêtres, les générations précédentes, et qui est considéré comme un héritage commun »¹, il est clair que la notion de « patrimoine » se trouve d'emblée associée à celle d'héritage et de transmission de biens², comme cela a déjà été évoqué dans la session antérieure « Culture et patrimoine : quels termes in situ ? ». Cette notion est donc également liée à l'idée de pérennité³, de perpétuation et va de pair avec une grande variété d'entreprises de conservation telles que la préservation, la restauration, la commémoration, dépassant largement la sphère du familial et pouvant relever d'une variété de collectifs. Ceci s'applique dans notre société à un vaste champ : depuis la préservation des objets les plus ordinaires ou quotidiens (ustensiles agricoles, vêtements, jouets...⁴) jusqu'aux plus exceptionnels⁵ que l'on conserve dans les armoires familiales ou que l'on expose dans les musées, mais aussi la restauration de bâtisses ou de monuments, ou encore l'archivage sans limite (de papiers, photos, enregistrements...). Aujourd'hui cela s'exprime aussi de façon particulière saillante par la mise en boîte digitale de toutes sortes de données (y

compris la sauvegarde des langues en dangers, pour des raisons encyclopédiques ou activistes⁶), et les pratiques omnivores des humanités numériques.

Des conceptions du temps et du devenir différentes : détruire, abandonner, réutiliser

- 3 Comme l'illustrent les différentes sessions de ce colloque, ces diverses pratiques de conservation nées dans nos sociétés « prennent » de plus en plus à travers le monde, dans des contextes culturels les plus variés, y compris dans les sociétés amérindiennes des recoins les plus reculés. Pourtant, l'on ne peut qu'être frappé par le contraste, voire l'antinomie, entre les conceptions du temps sous-tendues par la notion de patrimoine à l'occidentale, ou ses avatars, et les conceptions locales de ce que l'on conserve, de ce que l'on protège et de ce que l'on transmet.
- 4 Dans nombre de sociétés amérindiennes, on observe en effet souvent une absence, si ce n'est un refus de transmission d'objets au profit de leur effacement ou de leur destruction. Ainsi, dans les Andes, le fait de brûler les objets usuels du mort afin que celui-ci les emporte et qu'ils lui soient utiles dans son voyage vers sa nouvelle vie⁷ témoigne de la volonté de faire disparaître ici et maintenant les biens du défunt⁸. Plus radicale peut-être, la destruction, parfois systématique, des biens de ceux qui meurent que l'on observe assez couramment dans des sociétés amazoniennes⁹ : la poterie est cassée, les animaux domestiques sont abattus, les plantes qui avaient été semées sont coupées et les chemins régulièrement transités sont effacés¹⁰.
- 5 Mais les modalités du ne pas transmettre peuvent prendre d'autres expressions que celles de la destruction comme, par exemple, celles de l'abandon et de la décomposition naturelle –et l'on devra du reste s'interroger sur ce qu'implique opérer par destruction vs. opérer par abandon. Ainsi, chez plusieurs groupes mayas contemporains, il ne s'agit pas tant de détruire que de laisser les objets livrés à leur propre sort, se dégrader à leur propre rythme. Chez les Mayas yucatèques, les biens les plus intimes sont posés sur la tombe où on les laisse être mangés par la forêt et se dégénérer selon leur cycle de vie naturel. Et alors que les saints (croix de bois ou figures) sont parmi les très rares objets qu'on se transmet de génération en génération, il arrive que des croix soient également abandonnées au pourrissement, sans soins ni rituels, comme on le verra au sujet des Tseltal de Cancuc (Chiapas, Mexique). On rappellera ici aussi le cas des *Ahayu :da*, statues représentant des divinités de guerre zuni, qui furent l'objet de processus longs et complexes de rapatriation de la part des Zunis, de musées vers leur territoire. Une fois récupérés, ces effigies sacrées furent réinstallées sur les lieux extérieurs desquels elles relevaient et hautement protégées pour qu'elles puissent se désintégrer selon leur propre destinée¹¹.
- 6 Que ce soit dans les Andes, en Mésoamérique ou dans les basses terres, il est clair cependant que l'abandon ou la destruction des traces matérielles du mort n'impliquent pas une coupure des relations avec ceux-ci : les morts sont en effet souvent considérés comme des partenaires sociaux, le lien matériel semblant alors s'effacer au profit d'une relation d'échange. Cette relation serait privilégiée par rapport au traitement physique du défunt ou de ses objets¹². Dans d'autre cas, comme celui zuni, c'est la désintégration de l'objet et son absorption par la terre qui assure aussi la continuité des relations avec les esprits ou divinités.

- 7 Si la pérennité peut être placée du côté de la relation, le temps de vie d'un objet est davantage circonscrit à celui de son usage direct, même si les changements de fonction peuvent le ressusciter de façon réitérée. La destruction des biens ou leur abandon peuvent être en effet réalisés pour des motifs d'ordre plus anodins et pratiques que les décès. Le devenir des objets est alors davantage déterminé par leur valeur d'usage et l'on peut se désintéresser des objets tout simplement parce qu'ils ont cessés d'être pourvus d'utilité pratique : en contexte andin par exemple, les outils en os de lama ou les *ponchos* confectionnés par les aïeux, une fois abîmés, seront ainsi jetés dans la rivière ou brûlés. Cette valeur d'usage peut être conçue de façon très relative. Au Norte Potosí de Bolivie, les photos « de famille » sont ainsi jetées au feu dès lors que les gens qui y figurent ont grandi ou vieilli. Leur usage est en effet de représenter le présent. Les traces du passé que sont susceptibles de porter les objets ne sont donc pas toujours investies mémoriellement.
- 8 Mais on peut se défaire des objets ou les laisser à l'abandon parce qu'ils n'ont plus d'utilité pratique sans pour autant les considérer comme exempte de signification mémorielle : les poteries préhispaniques fêlées ou les os des momies peuvent ainsi être autant jetés que vendus dans les Andes¹³ alors qu'ils sont associés à l'époque fondatrice de la première humanité¹⁴ ; ou encore, dans la région du Tapajós en Amazonie, les tessons de céramiques précolombiennes qui jonchent le sol et que l'on piétine et casse sans gare sont explicitement rattachés aux « maîtres des lieux »¹⁵.
- 9 Enfin, les réutilisations d'artefacts à d'autres fins pratiques sont monnaie courante, ce qui manifeste également un détournement des objets de leur valeur mémorielle, en tout cas d'une mémoire qui opèrerait pas figement et conservation. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple parmi des milliers que chez les Chol (Mexique), une meule monolithe, de facture très ancienne et appréciée, peut aujourd'hui servir de banal tabouret¹⁶. Même si ce type d'exemple peut facilement trouver des échos chez nous, il n'en est pas moins représentatif de la grande polyfonctionnalité et potentialité de transformation des artefacts dans les sociétés amérindiennes.
- 10 Détruits, abandonnés ou encore détournés, les objets amérindiens changent de rôle, d'état, voire de nature, ils se transforment et se transmutent. Tout ceci leur confère des temporalités plus courtes, ou longues mais mouvantes, et dissociées de la question de transmission par héritage. Celle-ci concerne plutôt des savoirs, des chants, des récits... et elle implique également pour ces matières du changement et l'intégration de la nouveauté¹⁷. Quelques rares artefacts traversent le temps cependant, et se voient investis de valeurs rituelles – que l'on pense au bâton sacré (*vara*) utilisé par les chamans (*yatiris*) dans les Andes –¹⁸ et parfois aussi de valeurs clairement politiques et historiques, en particulier dans les sociétés stratifiées andines et mésoaméricaines – que l'on pense au poncho de l'autorité traditionnelle du lignage (*cacique*, *mallku*, *segunda mayor* selon) remis et porté au moment de l'investiture, aux « paquets sacrés » dans les Andes renfermant des archives coloniales de la communauté et du lignage, ou encore aux *Chilam Balam*, livres mytho-historiques conservés au cœur des églises mayas. Même au sein de sociétés amazoniennes, on trouve des processus de conservation et de transmission dans la longue durée. Ainsi en Guyane, chez les Wayanas notamment, ou encore chez certains groupes du Nord-Ouest Amazonien, les objets rituels, souvent composés de matières aussi fragiles que les plumes, sont conservés dans des boîtes, où ils sont entretenus et même restaurés, parfois de génération en génération. D'autres artefacts se transmettent, mais vers l'extérieur, dans le cadre d'échanges interethniques tels que les colliers de dents qui

circulaient entre différents groupes de Guyane. Dans tous ces cas, les objets sont alors plutôt pris dans des règles de transmission entre collectifs, qui ne peuvent se réduire à celles à l'œuvre au sein des systèmes d'héritage par ligne de descendants familiaux.

Les supports matériels de la continuité

- 11 Selon notre propre conception du patrimoine, les objets constituent souvent les traces laissées par aïeux ou ancêtres et marquent dès lors un moment historique instaurant un certain type de continuité entre le passé et le présent. Or, nous venons de voir que dans les sociétés amérindiennes, les objets ne sont généralement pas conservés ou s'ils le sont, ce n'est pas dans une forme figée. Ceci pose la question des supports par lesquels les sociétés amérindiennes pensent la continuité temporelle et du rôle qu'y joue la matérialité des artefacts, ainsi que leur attache à des personnes. Ainsi, chez les Matis et d'autres groupes panos d'Amazonie, les trophées de chasse qui sont accumulés précieusement au cours d'années dans une maloca, seront abandonnés avec celle-ci¹⁹. Ils ne sont pas tant liés à une personne qu'à un lieu, ou un temps de vie sur un lieu (même si ce lieu avait un maître). Une certaine continuité semble donc pouvoir être instaurée par l'occupation d'un espace. Mais les habitats, qui sont à la fois des constructions et des lieux d'occupation, se voient aussi à l'instar des artefacts souvent abandonnés. Font-ils alors l'objet d'un investissement mémoriel et à quelle temporalité renvoient-ils ?
- 12 Dans nombre de groupe d'Amazonie, l'habitat et les cultures sont, ou du moins étaient jusqu'à récemment, soumis à une temporalité courte : on quitte sa maison pour en refonder une autre, tous les cinq ou dix ans, parfois plus fréquemment²⁰. On pourra brûler la maloca après le décès de quelqu'un, surtout s'il s'agit du maître principal, et assez fréquemment on abandonne ces maisons collectives pour des déplacements liés au vieillissement de l'édifice ou consécutifs à diverses raisons, tels que l'épuisement du gibier. Dans d'autres aires, telles que les Andes ou la Mésoamérique, malgré les reconstructions de maisons et les déplacements courants (pour éviter de rester à des endroits qui s'avèrent malsains, dangereux, cause de morts...), l'on observe une plus grande stabilité des lieux d'occupation par les populations. Celle-ci est souvent en grande partie un effet de la colonisation, mais elle est aussi liée à des organisations et des hiérarchies sociales plus stratifiées, sur lesquelles nous ne nous étendrons pas ici, et associée à l'utilisation de matériaux plus pérennes, comme les pierres..., dont nous reparlerons. Mais même là, la maison inoccupée est abandonnée et on la laisse se dégrader. Une maison vide n'est en effet ni conservée, ni restaurée, même si on peut hésiter à lui en prendre des parties pour les réutiliser. Chez les Mayas yucatèques, la maison est considérée comme « vivante » quand elle est habitée et ne l'est plus quand ses occupants la quittent²¹.

Des habitats abandonnés aux vestiges : des supports mémoriels ?

- 13 Comment dès lors ces habitats abandonnés sont-ils appréhendés ? Sont-ils décrits comme le résultat d'une disparition ou d'une rupture, ou encore, suivant la rhétorique, éventuellement nostalgique, d'une perte ? Comme des indices biographiques ou historiques ? Sont-ils conçus comme des lieux saillants dotés de propriétés particulières

ou, au contraire, anodins et invisibles ? Sont-ils vécus comme des creusets de présences ou bien comme des espaces désertés ? Dans quelle(s) temporalité(s) s'inscrivent-ils et quelles procédures mémorielles génèrent-ils ? Même abandonnés, les édifices peuvent en effet entrer dans des temporalités longues, et leurs restes devenir pour les populations elles-mêmes des vestiges signifiants. Ce processus s'inscrit dans différentes échelles temporelles, parfois simultanément. On prend ici « vestiges » au sens large de marques d'un passé révolu, qu'il soit lointain ou proche, de l'empreinte à la trace, de la trace aux restes.

- 14 De l'Amazonie aux terres mayas, il est fréquent que les gens fassent référence à des lieux d'occupation dans leur biographie, qu'il s'agisse de malocas abandonnées ou détruites, de maisons personnelles délaissées, ou encore de terrains cultivés. Les personnes peuvent aussi revenir sur ces lieux d'habitation et d'utilisation de l'espace ; la végétation secondaire qu'ils y découvrent s'apparente alors à nos vestiges matériels, comme chez les Apurina en Amazonie brésilienne où les anciens abattis et la présence de palmier sont conçus comme des vestiges végétaux²². Malgré les abandons et les reconstructions plus ou moins réguliers ou sporadiques, collectifs ou individuels, ces lieux fondent ainsi une certaine continuité du point de vue de la biographie individuelle, mais une continuité qui n'opère pas tant par contiguïté que par sauts mémoriels.
- 15 Dans certaines/d'autres ? sociétés, le lieu semble disparaître de l'attention au profit de l'occupant. Les morts figurent alors souvent en première place mais sont vite remplacés par des maîtres des lieux de différents types (le rapport entre les morts et les esprits-maîtres étant du reste souvent opaque et ambigu dans les discours). Plusieurs groupes, depuis les Mayas jusqu'aux Tucano d'Amazonie enterraient leurs morts au cœur de la maison²³ ; dans le cas des Chacobos, il arrivait qu'il y en ait tant qu'ils poussaient les vivants hors de la maison (Erikson, com. pers). On trouve évidemment d'autres extrêmes, comme les Apurina au Brésil, nomades, qui laissent leurs morts dans la forêt sans se souvenir de l'endroit et sans qu'il n'y ait de processus de remémoration. Un souvenir qui devient d'ailleurs un enjeu aujourd'hui dans le processus d'occupation et de légitimation du territoire, puisque la FUNAI demande des preuves d'occupation du territoire. Et les Apurina se mettent à rechercher leurs morts²⁴.
- 16 Il est aussi important de souligner que lorsqu'il existe des espaces extérieurs dédiés aux morts, les cimetières, ils sont bien souvent délaissés voire évités²⁵. Les raisons de cette distanciation, effacement, oubli, sont diverses, mais liées comme on l'a dit à un travail de transformation des modes de relation entretenue avec les morts, et de la nature de ces derniers. Il n'en reste pas moins que les morts, ou les antécédents, ou les entités qu'ils deviennent, demeurent souvent rattachés à certains espaces de l'environnement vécu, qui se trouvent dès lors doté de qualités particulières, comme forme de trace mémorielle.

(S')occuper des vestiges aujourd'hui : quelles formes de permanence ?

- 17 Pour les populations amérindiennes, les vestiges peuvent ainsi être signifiants sur l'échelle de référence du temps relativement court, celle de la biographie personnelle et des générations proches. Mais se pose aussi la question du temps à une autre échelle, celle du temps long, parfois très long. Certains vestiges en pays andin ou mayas, comme on le verra, sont en effet associés à des humanités antérieures tandis que dans d'autres

contextes culturels, ils sont rattachés à des récits mythiques de différents types. Ils renvoient dans tous ces cas à une temporalité macro-historique. S'il s'agit de temps fondateurs, les liens avec les humains actuels qui investissent ces lieux anciens sont alors bien plus distants et complexes et surtout, ils ne s'inscrivent pas dans une histoire linéaire. Cette histoire implique des ruptures, des déphasages, des creux qui n'excluent pas pour autant l'existence de relations, ou bien au contraire, leur est consubstantielle.

- 18 Or, les politiques patrimoniales considèrent généralement que la légitimation des droits d'une population par rapport à des vestiges implique de prouver d'une continuité directe avec les occupants de ces vestiges. Il y a maintenant de plus en plus de cas où cette preuve doit même passer par des tests d'ADN. Cette continuité assurerait une sorte d'authenticité et « de droit patrimonial naturel »²⁶, nécessaire aux occupants actuels pour qu'ils soient considérés comme légitimes dans la revendication de quelque droit que ce soit par rapport au lieu des vestiges. Réciproquement, il est souvent considéré, de l'extérieur, que les ruptures généalogiques avec les lieux sont la cause des pillages des vestiges anciens, les pillards saccageant des ruines avec lesquelles ils n'auraient pas d'attache.
- 19 Ainsi, les relations aux vestiges sont pensées par les politiques patrimoniales extérieures de divers types, sur la base de liens de continuité historique, familiale ou de lignage (communautaire), plus même que d'un point de vue spatial et territorial. Par ailleurs, ces relations sont pensées sous la forme d'une fixation des objets et des lieux : on préserve de tout contact et de nouvelle transformation, on restaure, et on stabilise dans une forme définitive.
- 20 Or, dans les cultures amérindiennes, d'une part les ruptures dans le temps ne supposent pas forcément une absence de liens ; et d'autre part, casser, jeter, déplacer ou vendre n'implique pas non plus qu'on soit indifférent à ce que l'on délaisse.
- 21 Comme nous l'avons esquissé et comme ceci sera illustré de façon plus approfondie lors de cette session, pour les populations étudiées, le lien au vestige s'établit ainsi, d'une part, sur la base de formes relationnelles bien distinctes de la simple continuité de lignées d'ascendants et, d'autre part, sur la base de forme d'action, rituelle notamment, de manipulation mais aussi d'inaction volontaire, bien plus que de conservation.

II- La session

- 22 Nous commencerons par comparer deux cas à la fois distants géographiquement et proches structurellement : dans les Andes, chez les Aymara du Norte Potosí (Bolivie) avec la contribution de Laurence Charlier et en Mésoamérique, tout d'abord chez les Mayas yucatèques, avec celle de Valentina Vapnarsky. On montrera que dans les deux cas, les conceptions locales des vestiges – ici des structures de pierres – se construisent autour de ruptures de différents ordres en partie similaires, mais en contradiction avec les conceptions patrimoniales extérieures, cela pouvant expliquer une certaine indifférence voire un refus des initiatives de patrimonialisation. Nous poursuivrons la comparaison à une échelle beaucoup plus régionale, celle maya tout d'abord, afin de souligner que dans des groupes culturels très proches, la relation aux vestiges peut somme toute prendre des formes assez diverses, mais toujours notablement distinctes de celle de la patrimonialisation. Les conceptions yucatèques seront alors contrastées à celles des Mayas des Hautes terres du Chiapas (des Chol, par la contribution de Cédric Bequey et des Tseltal par celle de Marie Chosson et Helios Figuerola) qui, à l'inverse des premiers,

affichent un désintérêt assez frappant pour les vestiges. Ces différences seront reliées à des distinctions dans la construction des régimes d'historicités relatif au passé et au futur, et de leur inscription spatiale.

- 23 La communication de Gilles Rivière et de Pablo Cruz apportera de nouveaux cas de contrastes à l'échelle régionale, dans les Andes cette fois-ci. Les différences observées seront rapportées dans ce cas à des critères historiques et sociopolitiques, impliquant les relations interethniques mais également l'influence du tourisme. Déplacées, bricolées, réassemblées, les vestiges et les momies, peuvent donner lieu à de véritables scénographies et recompositions pour les touristes. Cette appropriation très pragmatique et assez ludique des techniques de patrimonialisation est accompagnée de nouvelles narrations articulant des passés différents.
- 24 Les cas suivants exposés par Pirjo Virtanen, Florencia Tola et Emilie Stoll et concernant des populations du Chaco et d'Amazonie brésilienne, examineront cette fois des dynamiques de la relation aux vestiges qui ont pour enjeu principal les démarches de légitimation territoriale. La notion de vestige reprendra alors son sens plus large de « trace laissée par quelqu'un ou par quelque chose » et s'étendra au delà des objets construits ou sculptés (géoglyphe) pour s'appliquer à des espaces de forêt qui gardent la mémoire de l'utilisation de l'espace. Ce ne seront pourtant pas ces lieux qui sont mentionnés dans le cadre des démarches territoriales.
- 25 Mais l'investissement des vestiges politique et mémoriel peut prendre parfois d'autres tournures. La communication d'Anne-Marie Losoncsy nous présentera le cas d'un événement traumatique dans le Choco de Colombie suivi d'une patrimonialisation forcée allant à l'encontre de l'ensemble des valeurs et des conceptions de la société locale sur les morts et les lieux. Pour soigner les blessures, le gouvernement s'évertue à instaurer des continuités là où les ruptures sont nécessaires, il crée de la stabilité là où les gens ont besoin de transformation, d'innovation et de recompositions.
- 26 Enfin, Fernando Santos-Granero nous présentera un condensé et nouveau déploiement des différents thèmes explorés ici à partir de l'ethnographie des Yanesha d'Amazonie péruvienne²⁷. Le désintérêt et la réticence des Yanesha à la patrimonialisation s'avèreront là liés à un processus inéluctable de perte de vitalité des lieux et objets qui ne peuvent plus être animés rituellement. Les entraîner dans des dynamiques de conservation et de valorisation reviendrait alors, selon les mots de Fernando Santos-Granero, à une « zombification » de matières en fait inertes et sans pouvoir. Cette conférence de fin de session permettra ainsi de réarticuler la question de la transmission et des relations au passé avec celle de la construction rituelle, tout en intégrant une réflexion sur les dynamiques actuelles de changement de ces conceptions.
- 27 Ce sont finalement ces questions qui nourriront notre réflexion de l'après-midi autour des vestiges et de leurs liens aux régimes de temporalité et d'historicité.

NOTES

1. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.
2. Adell, Nicolas et Pourcher, Yves (dir.), *Transmettre, quel(s) patrimoine(s) ? - Autour du Patrimoine Culturel Immatériel*, Paris, Michel Houdiard, 2011.
3. Fabre, Daniel, « La pérennité », in Nathalie Heinich, Jean-Marie Schaeffer et Carole Talon-Hugon (dir.), *Par-delà le beau et le laid. Enquêtes sur les valeurs de l'art*, Rennes, PUR « Aesthetica », 2014, p. 83-103.
4. Dassié, Véronique, *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Paris, Éditions du CTHS, 2010.
5. Comaroff, John L, and Comaroff, Jean, *Ethnicity, Inc*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Karpik, Lucien, *L'économie des singularités*, Paris, Gallimard, 2007.
6. Evans, Nicholas, *Ces mots qui meurent. Les langues menacées et ce qu'elles ont à nous dire*, Paris, La Découverte, 2012.
- Monod Becquelin, Aurore, Emmanuel de Vienne and Raquel Guirardello-Damian, « Working together - The interface between researchers and native people : The Trumai case », in K. David Harrison, David S. Rood, Arienne Dwyer (dir.), *Lessons from Documented Endangered Languages*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Co., 2008, p. 43-66.
<https://rising.globalvoices.org/lenguas/>
7. Platt, Tristan, « El feto agresivo. Parto, formación de la persona y Mito-historia », *Estudios Atacameños*, 2002, 22, p. 127-155.
- Ricard Lanata, Xavier R., *Les voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2010.
- Rivière, Gilles, « Caminos de los muertos, caminos de los vivos. Las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano », *Antropología, Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 1995, n° 10, p. 109-132.
- Robin Azevedo, Valérie, *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2008.
8. Durant l'Empire inca, les objets qui avaient été en contact avec le corps du souverain étaient également brûlés. Ils étaient en effet censés être investis par sa force vitale (Yaya, Isabel, « Les corps de la mémoire : pratiques mortuaires et pérennité dynastique chez les Incas », in Gregoy Delaplace et Frédérique Valentin (dir.), *Le Funéraire. mémoire, protocoles, monuments*, Paris, Éditions de Boccard, 2015, p. 199-208). Précisons que d'une manière générale, le consensus veut que la notion de propriété privée (et donc l'héritage de biens) n'existât pas dans les Andes avant la conquête espagnole. C'est le « derecho de uso » qui fonctionnait pour les terres mais le concept peut aussi être généralisé. On n'acquerrait pas des biens ou des matériaux puisque l'Etat s'était établi sur l'exploitation de la force de travail et non sur l'appropriation de terres et de populations. Dans ce sens là, on ne peut pas dire que des biens étaient transmis (Noejovich, Héctor Omar, « La noción abstracta de propiedad en América : una vision desde los Andes » *Actas del XII Congreso Internacional de AHILA*, Oporto, Centro Leonador Coimbra, 2001, p. 989-1014).
9. Chaumeil, Jean Pierre, « Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 1997, 83, p. 83-110.
- Clastres, Hélène, et Lizot, Jacques, « La part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami », *Libre*, 1978, 3, p. 103-133.
- Kopenawa, Davi, et Albert, Bruce, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010.
- Taylor, Anne-Christine, « Remebering to forget Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro », *Man*, 1993, 28, p. 653-678.

Whitehead, Neil L., *Histories and Historicities in Amazonia*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003.

10. Comme l'a montré Jean-Pierre Chaumeil (op. cit.), il convient de ne pas généraliser ces propos à l'ensemble des basses terres d'Amérique du Sud : si certains groupes s'évertuent à effacer les traces des morts et à expulser la figure du défunt hors de la mémoire des vivants, d'autres groupes, tout aussi nombreux, cherchent au contraire à maintenir une relation de continuité avec les défunts lesquels ne seraient pas relégués au rang d'altérité maximale. Les pratiques funéraires comme l'inhumation, l'incinération, la momification (observée dans plusieurs sociétés indigènes du Vénézuéla - les Yuko - et du Brésil - les Maué de l'Amazone, les Apiaca, les Mundurucu, les Puri-Coroado ou les anciens Tapajó -), la surélévation, l'endocannibalisme (voir Erikson, Philippe, « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des Américanistes*, 1986, 72, p. 185-209) ou encore la substitution funéraire attestent de cette volonté de conserver un lien avec les morts. En outre, Jean-Pierre Chaumeil note qu'au sein d'une même société, le traitement funéraire peut être différencié selon le mort (personnage éminent ou non par exemple). Des traitements funéraires très variés peuvent donc coexister au sein d'un groupe comme celui d'oublier les morts ou au contraire, de nouer des relations avec eux.

11. Ferguson, T. J., Roger Anyon and Edmund J. Ladd, « Repatriation at the Pueblo of Zuni. Diverse Solutions to Complex Problems », in Devon A. Mihesuah (dir.) *Repatriation Reader : Who Owns American Indians Remains*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2000, p. 139-165.

12. Taylor (op. cit.)

13. Charlier Zeineddine, Laurence, « Le point de vue des pilleurs. Ethnographie d'une exhumation de momies (Andes boliviennes) », *Anthropologie et Sociétés*, 2016, vol. 40, n° 2, p. 209-226.

14. Cereceda, Verónica, « Cette étendue entre l'Altiplano et la mer... Un mythe chipaya hors texte », in Aurore Becquelin et Antoinette Molinié (dir.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1993, p. 227-284.

Cruz, Pablo, « El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca) », *Indiana*, 2012, 29, p. 221-251.

Wachtel Nathan, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990.

15. Stoll, cette session

16. Becquey, cette session

17. Mais voir Monod Becquelin et al. (2008, p. 43 ; op. cit.) sur les lignées d'appartenance des chants en Amazonie.

18. On pense aussi aux dépôts rituels ou autels qui, depuis les temps préhispaniques, peuvent combiner en Mésoamérique des objets de différentes anciennetés, avec parfois des réutilisations d'objets de différentes temporalités dans de nouvelles configurations (voir par exemple Lopez Lujan Leonardo, Hector Neff et Saburo Sugiyama, « The 9-Xi Vase : A Classic Thin Orange Vessel Found at Tenochtitlan », in David Carrasco, Lindsay Jones and Scott Sessions (dir.), *Mesoamerican Classic heritage: from teotihuacan to the Aztecs*, University Colorado Press, Boulder, 2000, p. 219-249 ; Domenici, Davide, « Patrones de uso ritual del espacio hipogeo en la selva El Ocote (Chiapas) », in VI Coloquio Bosch Gimpera. Lugar, espacio y paisaje en arqueología. Mesoamérica y otras áreas culturales, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, 349-386).

19. Erikson, Philippe, *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Paris, Peeters, 1996.

20. Beckerman, Stephen, « Does the Swidden Ape the Jungle ? », *Human Ecology*, 1983, vol. 2, n°1, p. 1-12.

Riviere, Peter, *Individual and Society in Guiana*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

21. Même si l'on ne dit pas spécifiquement qu'elle meurt. Voir Pierrebourg de, Fabienne et Mario Humberto Ruz (dir.), *Nah, Otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya*, Izamal, Secretaria de Educación del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Mixto del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y Gobierno del Estado de Yucatán, 2014 ; Vapnarsky, cette session.

22. Virtanen, cette session. On touche ici également aux questions de sols anthropogéniques distingués par les populations locales, depuis la terra prieta bien connus de l'Amazonie (Balée, William, *Cultural Forests of the Amazon : A Historical Ecology of People and their Landscapes*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2013 ; Roosevelt, Anna Curtenius, « The Lower Amazon : A Dynamic Human Habitat », in Lentz, D.L., *Imperfect Balance : Landscape Transformations in the Precolumbian Americas*, New York, Columbia University Press, 2000, p. 455-491 ; Roosevelt, Anna Curtenius, « Prehistory of Amazonia », in Renfrew, Colin and Bahn, Paul, *Cambridge World Prehistory*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2013) jusqu'au *éek'-lu'um* « terre noire » aussi, des Mayas yucatèques (Hanks, William H., *Referential practice. Language and lived space among the Maya*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 308).

23. Hugh-Jones, Stephen, « Shamans, prophets, priests and pastors », in Caroline Humphrey and Nicholas Thomas (dir.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

Hugh-Jones, Stephen, « The fabricated body. Objects and ancestors in Amazonia », in Santos-Granero, Fernando, (dir.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson : University of Arizona Press, 2009, p. 33-59.

24. Virtanen, comm. pers.

25. Le Guen, Olivier, « Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres », *Journal de la Sociétés des Américanistes*, 2003, 89-2, p. 171-205.

Au Mexique central, au contraire, la relation aux morts est régulièrement réactivée sur les lieux d'enterrements, un type de pratique qui trouve des résonnances dans le culte catholique et s'est répandu dans d'autres régions du Mexique.

26. Canghaiari, Emanuela, « Se réapproprié le passé : patrimonialisation des vestiges archéologiques et inclusion sociale en Lambayeque (Pérou) », *Cahier des Amériques Latines*, 2015, p. 115-131 [En ligne], 78 | 2015, mis en ligne le 13 janvier 2016, consulté le 18 janvier 2017. URL : <http://cal.revues.org/3550>; DOI : 10.4000/cal.3550.

27. Voir aussi : Santos-Granero, Fernando, *The occult life of things : native Amazonian theories of materiality and personhood*, Tucson, University of Arizona Press, 2009.

RÉSUMÉS

Cette session est consacrée à une réflexion sur l'interaction entre les régimes de temporalité et d'historicité des sociétés amérindiennes, et les nouvelles pratiques patrimoniales qui aujourd'hui s'y développent ou s'y refusent. La temporalité est comprise à diverses échelles, depuis les conceptions du devenir des objets les plus quotidiens jusqu'aux relations entretenues avec les vestiges les plus monumentaux, depuis le temps éphémère de ce que l'on abandonne ou détruit, jusqu'aux différents temps longs de ce que l'on conserve ou transforme, régénère ou remémore. Les études vont des Andes aux Basses Terres amazoniennes pour remonter jusqu'en

Mésoamérique. Elles offrent des comparaisons jouant de différents contrastes (culturels, sociopolitiques et historiques) qui permettent de décliner des réactions variées à des initiatives extérieures, lesquelles tendent à mettre l'accent sur la pérennité et la continuité des choses et des relations, alors que les configurations temporelles et présentes locales suivent souvent d'autres chemins.

Esta sesión tiene como principal enfoque la interacción entre los regímenes de temporalidad y de historicidad de las sociedades amerindias, y las nuevas prácticas patrimoniales que se desarrollan, o se rechazan, en dichas sociedades. La temporalidad se entiende a diferentes niveles, desde las concepciones del destino de los objetos más cotidianos hasta las relaciones con los vestigios más monumentales, desde el tiempo efímero de lo que se abandona o destruye, hasta los diversos tiempos de larga duración de lo que se conserva o convierte, regenera o recuerda. Los estudios abordan áreas que van desde los Andes hasta Mesoamérica, pasando por Amazonía. Las comparaciones que se presentan juegan con contrastes (culturales, sociopolíticos e históricos) que permiten declinar diversas reacciones frente a iniciativas externas de patrimonialización. Éstas suelen centrarse en la perennidad y la continuidad de las cosas y de las relaciones, mientras que las configuraciones temporales y presenciales locales siguen a menudo otros caminos.

INDEX

Mots-clés : amérindiens, temps, historicité, vestiges, artefact

Palabras claves : amerindios, tiempo, historicidad, vestigios, artefacto

AUTEURS

LAURENCE CHARLIER

VALENTINA VAPNARSKY