

Le retour de quelques têtes maories et autres actualités

Joëlle Rostkowski

Volume 40, Number 3, 2010

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1009373ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1009373ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Rostkowski, J. (2010). Le retour de quelques têtes maories et autres actualités.

Recherches amérindiennes au Québec, 40(3), 103–109.

<https://doi.org/10.7202/1009373ar>

Regards français

LE RETOUR DE QUELQUES TÊTES MAORIES ET AUTRES ACTUALITÉS

Joëlle Rostkowski
UNESCO/EHESS, Paris

UNE CÉRÉMONIE INSOLITE eut lieu le 9 mai 2011 à l'Hôtel de ville de Rouen. Cérémonie du *Toi Moko*, en présence de la députée-maire de la ville, de représentants du musée Te Papa de Wellington et de l'ambassadeur de Nouvelle-Zélande. Une tête tatouée et momifiée, qui se trouvait au Muséum d'histoire naturelle de Rouen depuis 1875, repartait vers sa terre d'origine, avec l'aval des autorités françaises et accompagnée par des incantations et des chants rituels, selon les rites de bénédiction conformes à la tradition maorie. C'était une première en France. On annonçait alors que les restitutions d'autres têtes tatouées – une vingtaine, dispersées dans les musées français : à Paris, Marseille, Nantes, La Rochelle et Lyon – se succéderaient dès le début 2012.

Le processus de rapatriement de cette première tête rendue à La Nouvelle-Zélande a fait l'objet d'une longue controverse et d'une procédure qui a duré presque quatre ans. Il s'est conclu par le vote d'une nouvelle loi que la sénatrice de la Seine-Maritime, Catherine Morin-Desailly, a fait voter pour permettre son retour, réclamé par le musée Te Papa, qui travaille activement au processus de rapatriement, recevant, depuis une vingtaine d'années, des réponses favorables en Europe, notamment de la part du Royaume-Uni, du Danemark, des Pays-Bas, de l'Allemagne et de la Suisse.

des femmes des Nations unies. Disponible sur Internet, http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/NoActionNoProgress_CanadaFU_fr.pdf, (consulté le 5 janvier 2012).

AI (Amnistie internationale), 2004 : *Stolen Sisters: Discrimination and Violence Against Indigenous Women in Canada*. Disponible sur Internet, <http://www.amnesty.ca/campaigns/resources/amr200304.pdf>, (consulté le 5 janvier 2012).

—, 2009 : *Assez de vies volées. Discrimination et violence contre les femmes autochtones au Canada : une réaction d'ensemble est nécessaire*. Disponible sur Internet, <http://www.amnesty.org/en/library/asset/AMR20/012/2009/fr/2486ca51-44a9-453e-87cc-6aee6b255e61/amr200122009fra.pdf>, (consulté le 5 janvier 2012).

BRZOZOWSKI, Jodi-Anne, Andrea TAYLOR-BUTTS et Sara JOHNSON, 2006 : « Victimization and offending among the Aboriginal population in Canada ». *Juristat* 26(3) : 1-31. Disponible sur Internet, <http://publications.gc.ca/collections/Collection-R/Statcan/85-002-XIE/85-002-XIE2006003.pdf>, (consulté le 6 janvier 2012).

CCVF (Comité canadien sur la violence faite aux femmes), 1993 : *Un nouvel horizon : Éliminer la violence – Atteindre l'égalité*. Ottawa. Disponible sur Internet, <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/MR/mr122-f.htm>, (consulté le 20 décembre 2011).

CDH (Conseil des droits de l'homme), 2008 : *Résumé établi par le Haut Commissariat aux droits de l'Homme conformément au paragraphe 15 c) de l'annexe à la résolution 5/1 du Conseil des droits de l'Homme*. Groupe de travail sur l'Examen périodique universel, Quatrième session, Genève, 2-13 février 2009, A/HRC/WG.6/4/CAN/3, 24 novembre. Disponible sur Internet, http://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/Session4/CA/A_HRC_WG6_4_CAN_3_EPDF, (consulté le 15 janvier 2012).

CEDEF (Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes), 2008 : *Observations finales du Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes-Canada*. Quarante-deuxième session, 20 octobre – 7 novembre, CEDAW/C/CAN/CO/7. Disponible sur Internet, http://genre.francophonie.org/IMG/pdf/Conclusions_finales_Cedef_canada.pdf, (consulté le 3 février 2012).

—, 2010a : *Réponse du Canada aux recommandations formulées dans les observations*

finales du Comité consécutives à l'examen du Rapport unique valant sixième et septième rapports périodiques du Canada le 22 octobre 2008. Quarante-sixième session, 12-30 juillet, CEDAW/C/CAN/CO/7/Add.1. Disponible sur Internet, http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/followup/CEDAW.C.CAN.CO.7.Add.1_fr.pdf, (consulté le 18 décembre 2011).

—, 2010b : *Réponse du Canada aux recommandations formulées dans les observations finales du Comité consécutives à l'examen du Rapport unique valant sixième et septième rapports périodiques du Canada le 22 octobre 2008*. Quarante-huitième session, 12 janvier-4 février 2011, CEDAW/C/CAN/CO/7/Add.2. Disponible sur Internet, http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/followup/CEDAW-C-CAN-CO-7-Add2_fr.pdf, (consulté le 18 décembre 2011).

—, 2011a : *Lettre de la rapporteur Dubravka Šimonovi du Comité des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes au Haut Commissariat aux droits de l'homme des Nations Unies*. AA/followup/42/CA/48. 10 février 2011.

—, 2011b : *Press Release by the Committee on the Elimination of Discrimination against Women concerning the inquiry regarding disappearances and murders of aboriginal women and girls in Canada*. Disponible sur Internet, http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/CanadaInquiry_Press_Release.pdf, (consulté le 20 décembre 2011).

GTFD (Groupe de travail sur les femmes disparues), 2012 : *Rapport et recommandations sur les questions relatives au grand nombre de femmes assassinées et disparues au Canada*. Comité de coordination des Hauts Fonctionnaires (Justice pénale). Disponible sur Internet, <http://www.scics.gc.ca/CMFiles/831-016005-wf11HOP-1262012-364.pdf>, (consulté le 15 janvier 2012).

MacDONALD, Rose-Alma J., et al., 2000 : *Final Report of the First Nations Child and Family Services Joint National Policy Review*. http://www.fnfcfs.com/sites/default/files/docs/FNCFCS_JointPolicyReview_Final_2000.pdf, (consulté le 28 décembre 2011).

STATISTIQUE CANADA, 2006 : *Femmes au Canada. Rapport statistique fondé sur le sexe*. Disponible sur Internet, <http://publications.gc.ca/Collection-R/Statcan/89-503-X/0010589-503-XIE.pdf>, (consulté le 6 mars 2012).

L'INALIÉNABILITÉ DES COLLECTIONS PUBLIQUES FRANÇAISES

Le droit patrimonial français est assez rigide et strictement défini. En France, les collections nationales publiques sont des biens imprescriptibles et inaliénables. Contrairement à d'autres pays, notamment aux États-Unis, où les musées ont le droit de se défaire des pièces, en France ce qui est propriété de l'État lui appartient exclusivement, et il est impossible de s'en dessaisir, à moins qu'une loi ne soit votée par le Parlement, ce qui est une procédure très complexe. Le principe d'inaliénabilité du domaine public, qui existe depuis l'Ancien Régime, s'applique en particulier aux collections des musées publics et a été consacré par la loi 2002-5 du 4 janvier 2002 relative aux musées de France, qui se substitue à l'ordonnance de 1945 qui avait régi l'organisation des musées et le traitement de leurs collections pendant plus de cinquante ans. La loi de 2002 définit l'appellation « musée de France » et constitue un fondement légal explicite au principe d'inaliénabilité des collections en stipulant que « les biens constituant les collections des musées de France appartenant à une personne publique font partie de leur domaine public et sont, à ce titre, inaliénables » (A.11). Dans le rapport Jacques Rigaud intitulé *Réflexions sur la possibilité pour les opérateurs publics d'aliéner des œuvres de leurs collections* et remis le 6 février 2008 à Christine Albanel, ministre de la Culture, il était souligné que l'inaliénabilité n'est pas une contrainte arbitrairement imposée pour des raisons de principe, mais un devoir qui procède de la mission de service public assignée aux musées depuis la Révolution. La loi prévoit toutefois la possibilité de « déclassement » de certains objets des collections muséales, mais seulement à l'issue d'une autorisation préalable d'une commission scientifique. Les dons sont exclus de



Tête tatouée maorie restituée par le Muséum d'histoire naturelle de Rouen au musée Te Papa de Wellington (Nouvelle-Zélande) en mai 2011, pour y être étudiée avant d'être inhumée selon les rites maoris

(Reconstitution 3D réalisée par l'Agence de topographie AFT)

l'éventualité d'un déclassement. Or, la tête maorie figurait dans les collections du Muséum d'histoire naturelle de Rouen à la suite d'un don remontant à 1875.

L'affaire de la tête du guerrier maori a fait couler beaucoup d'encre car le transfert, initialement prévu par le Muséum d'histoire naturelle de Rouen depuis 2007 en vertu d'une décision prise par le Conseil municipal de Rouen, avait été bloqué par Christine Albanel, au nom de l'inaliénabilité des collections des musées français.

L'initiative du nouveau directeur du Muséum d'histoire naturelle de Rouen, Sébastien Minchin, nommé en 2006, appuyée par la sénatrice de la Seine-Maritime, Catherine Morin-Desailly, qui ont tous deux pris parti en faveur de la revendication des

Maoris, a conduit à la rédaction d'un projet de loi qui fut adopté en mai 2010 par le Parlement. Le nouveau ministre de la Culture, Frédéric Mitterrand a alors accordé son soutien à la loi en déclarant qu'on ne construit pas une culture sur le trafic mais sur le respect et sur l'échange. La sénatrice a accompagné la tête en Nouvelle-Zélande, où a eu lieu, au musée Te Papa de Wellington, une cérémonie solennelle d'accueil pour la tête restituée.

La question des têtes tatouées a pris une certaine dimension symbolique au cours de ces vingt dernières années car les Maoris les réclament aux musées qui les détiennent en faisant valoir qu'il s'agit d'éléments fondamentaux de leur culture. La momification et la conservation à des buts rituels de la tête des ancêtres

ou leur conservation par une tribu adverse en tant que trophée de guerre font en effet partie intégrante des traditions ancestrales. Ces têtes tatouées ont été très recherchées par les Européens pendant la période coloniale et ont fait l'objet d'un commerce fructueux, du XVIII^e au XX^e siècle, stimulé par la demande des collectionneurs privés comme des musées. Interdit en 1831 par le gouvernement britannique, tant en Nouvelle-Zélande qu'en Australie, ce commerce s'est poursuivi illégalement au-delà de cette date. Ces têtes tatouées sont aujourd'hui au centre de débats houleux sur la restitution des restes humains.

Il y a une vingtaine d'années, en 1992, le Musée d'ethnographie de Genève s'était aussi trouvé devant une demande de restitution du musée Te Papa, formulée par son directeur Alan Baker. Comme il est souligné dans le numéro 58 de *MEG Totem*, journal du Musée d'ethnographie de Genève (Vuille 2011), Louis Necker, alors directeur du Musée de Genève, et René Fuerst, conservateur du département Océanie, avaient exprimé leur soutien à la réflexion nouvelle qui s'engageait sur la restitution des restes humains, en faisant valoir qu'il ne s'agissait pas d'objets culturels comme les autres. En se fondant sur cet argument, qui était dans la ligne des réflexions engagées au sein du Groupe de travail sur les populations autochtones des Nations Unies, ils s'étaient déclarés favorables à un prêt permanent au Te Papa. Ce prêt avait été officiellement accordé par le Conseil administratif de la ville de Genève. À la suite d'une demande de restitution définitive formulée par les Néo-Zélandais, au début de l'année 2010, le Conseil administratif de Genève avait réexaminé la question. Il avait donné son accord, en juin 2010, à la sortie définitive de la tête des collections du Musée d'ethnographie.

Vingt ans plus tard la France s'est donc engagée dans la même voie, même si les modalités juridiques de

la restitution n'ont pas été identiques. La position de la France est demeurée longtemps en retrait par rapport à celle d'autres pays, notamment le Royaume-Uni, mais tous les pays européens ont des dispositions précises concernant l'inaliénabilité des collections publiques. En droit anglais un reste humain n'est en principe pas susceptible d'un droit de propriété (*no-property rule*) sauf s'il a été transformé d'une telle manière qu'il peut être considéré comme une œuvre d'art. Au cours de ces dernières années plusieurs musées britanniques ont restitué des têtes tatouées aux Maoris et des restes humains aux aborigènes australiens.

En France, la question de la restitution de la tête maorie, en mai 2011, n'a pas fait l'unanimité car certains y ont vu la porte ouverte à d'autres restitutions de restes humains tels que les momies égyptiennes. C'est ainsi que Didier Rykner, coauteur d'un ouvrage intitulé *La restitution des œuvres d'art, solutions et impasses* (Rykner et Hershkovitch 2011) et rédacteur en chef de la *Tribune de l'Art*, exprimait son inquiétude dans l'éditorial de cette revue en écrivant, le 25 juin 2009 :

Que le parlement légifère sur ce point très précis, comme il l'avait d'ailleurs fait pour les restes de la « Vénus Hottentote », ne serait peut-être pas anormal tant le cas semble à la fois similaire à celui-ci et atypique par rapport aux collections des musées (encore ne connaissons-nous pas l'avis des ethnologues à ce sujet). Il semble néanmoins que vouloir à tout prix traiter les restes humains comme des objets à part peut présenter de grands dangers : considérera-t-on demain qu'il est scandaleux de conserver des momies égyptiennes ou des os d'hommes préhistoriques ? (Rykner 2009 : 1)

La décision de restitution de la tête maorie a donc suscité un débat très vif sur le régime juridique applicable à ces biens, qui reprenait certains des arguments invoqués en 2002, au moment de la demande de restitution par l'Afrique du Sud de la dépouille de la Vénus hottentote

(Saarjie Baartman) qui avait été conservée au Museum national d'histoire naturelle puis dans une salle d'anthropologie du Musée de l'Homme à partir de 1937.

Le destin tragique de la jeune aborigène, employée comme domestique dans une ferme de la région du Cap, puis exhibée à Londres en raison des particularités de son anatomie, enfin revendue en France à un montreur d'animaux qui l'avait aussi donnée en spectacle au public parisien, avait suscité une très grande indignation. Le fait que Georges Cuvier, fondateur de l'anatomie comparée, se soit intéressé à son cas dans le cadre d'un processus qui se voulait scientifique et que son corps eût été réclamé à la Préfecture de police, disséqué par Cuvier, désossé et préservé dans le formol tandis que son squelette était prélevé et reconstitué pour illustrer ses « Observations sur le cadavre d'une femme connue sous le nom de Vénus hottentote » paraissait absolument impensable au XXI^e siècle. Pourtant son cas n'était qu'une illustration particulièrement révoltante de la vogue des « zoos humains » au XIX^e siècle et du racisme scientifique qui prévalait à cette époque. Il avait alors fallu que le Parlement vote une loi permettant de rendre ses restes à l'Afrique du Sud.

Portant un regard rétrospectif sur l'histoire de ces « exhibitions », le Musée du quai Branly a organisé une exposition retraçant, depuis le XVI^e siècle, l'histoire des êtres humains (Africains, Océaniens, Amérindiens) considérés comme des spécimens exotiques et qui furent montrés dans des cirques, des foires, des zoos, des expositions universelles ou coloniales (*Exhibitions*, 29 novembre 2011-3 juin 2012).

LA RESTITUTION DES TÊTES TATOUÉES DE NOUVELLE-ZÉLANDE PAR LA FRANCE

La loi de mai 2010, adoptée à propos de la tête maorie du Muséum d'histoire naturelle de Rouen, a

déclenché en France une prise de conscience et conduit à un processus national de restitution des têtes tatouées. Sept d'entre elles se trouvaient au Musée du quai Branly, qui accueillait, du 4 octobre 2011 au 22 janvier 2012, une exposition sur les Maoris, sous-titrée « Leurs trésors ont une âme ». Stéphane Martin, directeur du Musée du quai Branly, a saisi cette occasion pour marquer solennellement un tournant dans les perspectives muséales françaises. Il a annoncé qu'aurait lieu, le jour de la clôture de cette exposition, en janvier 2012, une cérémonie de remise solennelle à la Nouvelle-Zélande de toutes les têtes maories en la possession de la France.

L'exposition maorie présentée au Musée du quai Branly regroupait quelque 250 œuvres issues des collections du musée Te Papa, et était conçue et réalisée par la Nouvelle-Zélande. Elle rassemblait sculptures, éléments d'architecture, photographies, œuvres audiovisuelles, et mettait l'accent sur l'attachement aux traditions et le contrôle des Maoris sur les divers éléments de leur culture. Elle témoignait d'une culture forte, qui affirmait sa survivance. Contexte favorable à une meilleure compréhension en France de la volonté d'affirmation identitaire des autochtones de Nouvelle-Zélande et de leur volonté de reconstruire leur patrimoine ancestral.

Stéphane Martin a rappelé que l'exposition maorie avait été prévue bien avant la loi de mai 2010 sur la restitution et il a précisé que la cérémonie de restitution organisée au Musée du quai Branly en janvier 2012 concernait toutes les têtes maories des collections françaises, c'est-à-dire une vingtaine, qui étaient en cours de rassemblement par le ministère de la Culture.

ENTRE ÉTHIQUE INTERNATIONALE ET PRATIQUES NATIONALES

La confrontation des établissements publics aux demandes de

restitution de biens culturels suscite beaucoup d'inquiétudes en France depuis que les États-Unis ont adopté, en novembre 1990, le NAGPRA (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*), loi sur la protection des sépultures et la restitution des restes humains autochtones. Cette loi stipule que tous les musées et établissements culturels bénéficiant de subventions fédérales et possédant des restes humains, des objets funéraires ou sacrés sont tenus d'en établir un inventaire et d'examiner les demandes de restitution formulées par des tribus indiennes ou par des individus qui peuvent établir qu'ils sont les descendants des défunts dont les restes sont conservés dans ces établissements. La France a observé avec une certaine perplexité la prise de contrôle spectaculaire du champ muséal par les autochtones aux États-Unis.

Le NAGPRA, adopté dans la foulée de la loi portant sur la création du National Museum of the American Indian (1989), a en effet ouvert la porte à une réappropriation du patrimoine culturel autochtone et a marqué le début d'une période où ont commencé à se multiplier les demandes de restitution émanant de centaines de tribus indiennes. Le National Museum of the American Indian (NMAI) a repris la collection du Museum of the American Indian de New York constituée par George Heye (1874-1957) en l'insérant dans un musée à l'architecture novatrice conçue par l'architecte blackfoot Douglas Cardinal. Les leaders autochtones étaient en effet progressivement parvenus à faire valoir que la collection Heye faisait partie intégrante du patrimoine amérindien. Lors de l'inauguration du nouveau musée, en septembre 2004, Richard West, Indien cheyenne, son premier directeur, avait mis l'accent sur le fait qu'il s'agissait d'un « musée différent », un musée des cultures vivantes.

La mise en place d'une nouvelle donne en matière de gestion muséale et de restitution des biens culturels et des restes humains s'est faite à des rythmes différents selon les pays en raison des contextes historiques et juridiques nationaux. Dans l'ensemble, les textes étrangers apparaissent moins stricts que les dispositions françaises. Mais les musées, même lorsqu'ils ne sont pas soumis au principe d'inaliénabilité, pratiquent, surtout en Europe, une politique prudente. Il est significatif que le mouvement favorable à une nouvelle donne muséale soit né aux États-Unis, en Australie, au Canada et en Nouvelle-Zélande, sous l'influence des communautés autochtones. Les demandes de restitution ont été associées au mouvement de revendication international couronné en septembre 2007 par l'adoption, par l'Assemblée générale des Nations Unies, de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones. Cette Déclaration, dont la gestation fut longue et difficile, marque un tournant historique dans le statut international de ces populations. Elle a d'ailleurs été ratifiée par la France avant les États-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, qui ont longtemps exprimé certaines réticences devant la formulation de revendications maximalistes de souveraineté par les communautés autochtones situées sur leurs territoires.

Parallèlement une réflexion s'est engagée dans le cadre du Conseil international des musées (ICOM), qui a conduit à l'élaboration d'un code de déontologie qui insiste en particulier sur la nécessité de tenir compte des aspirations des communautés d'où proviennent les objets conservés dans les musées (appelées communautés-sources). Ces instruments internationaux, même s'ils ne sont pas contraignants, constituent un cadre éthique dont les principes sont en avance sur la plupart des législations nationales et qui servent

de guides à la formulation des requêtes émanant des communautés amérindiennes; dans ce contexte les débats liés à la restitution sont apparus symboliquement comme l'un des signes forts de la reconnaissance d'une forme de souveraineté des peuples autochtones.

En France, une réflexion s'est engagée pour tenter de mettre en lumière tant la spécificité du droit français que la nécessité de demeurer à l'écoute des nouveaux courants muséaux à l'échelle internationale. Un symposium international intitulé « Des collections anatomiques aux objets de culte : Conservation et exposition des restes humains dans les musées » a été organisé au Musée du quai Branly les 22 et 23 février 2009 pour débattre des controverses qui se nouent depuis une vingtaine d'années autour du traitement des restes humains par les musées, notamment sur leur statut juridique au regard du droit français et de l'éthique. Dans un article consacré à ce symposium, l'anthropologue Laurent Berger soulignait que « de véritables questions anthropologiques sous-tendaient ce débat » et que l'on s'était posé la question de savoir quel était le statut ontologique de ces restes incorporés aux collections. On pouvait en effet se poser la question de savoir s'il s'agissait encore de personnes, de simples choses, d'artefacts ou d'œuvres d'art. L'auteur soulignait qu'il était difficile de décider quel régime juridique il convenait de leur appliquer : « De quel régime de propriété relevaient-ils alors ? Étaient-ce les droits coutumiers, les droits nationaux, le droit international ou bien les codes déontologiques professionnels qui étaient les plus à même de qualifier leur régime d'appropriation, de circulation et d'utilisation ? » (p. 1)

Au-delà des débats théoriques et sur le plan des pratiques muséales, on constate que les institutions culturelles françaises sont contactées

de plus en plus fréquemment par des émissaires de la cause autochtone (directeurs de musée, chercheurs, militants, conservateurs, artistes) transmettant des requêtes portant sur les restes humains et des objets sacrés. De façon plus générale, concernant les expositions sur les cultures autochtones, les musées, notamment le Musée du quai Branly, ont reçu des propositions concrètes formulées dans un esprit nouveau, plus en adéquation avec les initiatives et les perspectives autochtones, ce qui les conduit à infléchir progressivement leur programmation. L'exposition maorie du Musée du quai Branly en constitue un exemple.

LES MASQUES DE LA COLLECTION PINART

Le cas du Musée de Boulogne-sur-Mer est particulièrement intéressant, car il illustre l'évolution des perspectives muséales françaises au cours des dernières années. Ce musée détient la plus importante collection de masques sugpiaqs de l'île de Kodiak, constituée au début des années 1870 par Alphonse Pinart, jeune explorateur et collectionneur français parti en solitaire vers l'Alaska.

À l'issue de son expédition, Pinart avait rédigé un rapport pour la Smithsonian Institution et, de retour en France, il avait organisé une exposition dans la galerie d'anthropologie du Museum d'Histoire naturelle. En 1875 il avait fait don de sa collection de masques au plus important musée de sa région natale, Boulogne-sur-Mer.

En 1886 le Musée du Trocadéro avait demandé le transfert de douze masques à Paris. Ensuite les masques étaient tombés dans l'oubli même s'ils avaient été soigneusement préservés par les deux institutions, à Paris et à Boulogne. Et c'est seulement dans les années 1980-1990, cent ans après leur découverte, que le travail de chercheurs avait attiré l'attention sur cette collection remarquable qui

constitue un support mémoriel inestimable pour la culture sugpiaq. À la fois œuvres d'art et objets sacrés, les masques étaient en effet associés à la transmission des récits, aux cérémonies liées à la chasse, aux danses traditionnelles et aux rituels funéraires.

En 2002, dans le cadre de la préfiguration du Musée du quai Branly (soit quatre ans avant son inauguration), les masques de la collection Pinart avaient été exposés avec succès au Palais de la Porte dorée, ancien Musée des colonies lors de l'exposition *Kodiak, Alaska, les masques de la collection Alphonse Pinart*. Parallèlement Sven Haakanson, directeur du Musée de Kodiak, jeune diplômé de Harvard, avait entrepris des démarches auprès de la France pour faire venir dans son musée une sélection de masques de la collection Pinart. Mais ses démarches n'avaient pas abouti. À un moment où les États-Unis se trouvaient aux prises avec la complexité de la mise en œuvre de leur nouvelle législation sur les objets sacrés et les restes humains, on voulait éviter les demandes de rapatriement et on redoutait que les masques de Kodiak ne reviennent jamais en France.

Pourtant, quelques années plus tard, sous l'impulsion de deux petits musées – celui de Kodiak et celui de Boulogne-sur-Mer –, un dialogue s'engagea entre Français et Alaskiens, qui conduisit à une plus grande compréhension mutuelle et à l'établissement d'une véritable coopération. Le député-maire de Boulogne donna son accord pour un prêt aux habitants de Kodiak. L'exposition *Giinaquq Like a Face, Comme un visage, Sugpiaq Masks of the Kodiak Archipelago*, complétée par un catalogue bilingue (Haakanson et Steffian 2009), y fut organisée en mai 2008, accompagnée de cérémonies rituelles, de chants et de danses. La découverte des masques par la communauté stimula les vocations artistiques. Sculpteurs et peintres entreprirent

de faire revivre les anciennes traditions tout en s'intégrant à la production artistique contemporaine. Le sculpteur Perry Eaton exposa à Paris, en mai-juin 2011 (Galerie Orenda) et il réalisa un masque d'Alphonse Pinart, à sa mémoire. Ce masque fut rituellement brûlé dans la cour du Musée de Boulogne-sur-Mer le 29 septembre 2011 en présence d'une délégation alaskienne et des élus français (maire de Boulogne, maire de la ville voisine de Marquise, lieu de naissance de Pinart).

Il fut solennellement décidé que l'un des masques de Boulogne ferait l'objet d'un prêt prolongé à sa communauté d'origine et que plusieurs masques, à l'avenir, pourraient éventuellement circuler entre Kodiak et Boulogne-sur-Mer sur une base rotative, à la faveur de prêts du même ordre.

CONCLUSION

On constate qu'en matière de collections publiques, le rôle des élus régionaux et de certains petits musées est parvenu à infléchir les prises de position initiales au niveau national. D'une façon générale on voit aujourd'hui se développer la notion de médiation, de coopération et de prêts à long terme pour contourner les textes. Un consensus semble progressivement se dégager en faveur du dialogue interculturel, même si la France se déclare toujours fidèle aux grands impératifs de l'inaliénabilité de son patrimoine.

Pour ce qui est des collections privées, la restitution récente d'une coiffure kwakwaka'wakw de la collection André Breton, en septembre 2003, constitue un cas exemplaire illustrant le rôle que peuvent exercer les chercheurs dans les médiations permettant d'assouplir les pratiques muséales et de faciliter les relations avec les communautés amérindiennes. Cette coiffe, sculptée par un artiste autochtone à la fin du XIX^e siècle et achetée par André Breton en 1966,



Château-Musée de Boulogne-sur-Mer, masque d'Alphonse Pinart sculpté par Perry Eaton (Sugpiaq de l'île de Kodiak), 29 septembre 2011
(Photo de Nicolas Rostkowski)

un an avant sa mort, faisait partie des 450 artefacts confisqués en 1922 en Colombie-Britannique dans le contexte de l'interdiction du potlatch (*Potlatch Collection*). Objet cérémoniel extrait de son contexte culturel, spécimen ethnographique, œuvre d'art, la coiffure retrouva le chemin

de sa communauté d'origine grâce au dialogue établi entre Marie Mauzé, anthropologue spécialiste de l'art de la côte Nord-Ouest, et la fille de l'écrivain, Aube Ellouët Breton, héritière de la collection. Informée par l'anthropologue du parcours exceptionnel et de la valeur symbolique et

mémorielle de cette coiffe, Aube Breton décida non seulement de la restituer mais aussi de l'accompagner lors de son retour en Colombie-Britannique. Et la fille du poète et théoricien du surréalisme participa à la cérémonie organisée pour marquer solennellement, par des danses et des chants, la réintégration de la coiffe au cœur de la communauté qui l'avait fait naître.

Documents cités

BERGER, Laurent, 2008 : « Des restes humains, trop humains ? » *La Vie des idées*, 26 septembre. Disponible sur Internet <<http://www.laviedesidees.fr/Des-restes-humains-trop-humains.html>> (consulté le 19 janvier 2012).

HAAKANSON, Sven Jr, et Amy STEFFIAN (dir.), 2009 : *Giinaquq, Like a Face, Comme un visage, Sugpiak Masks of the Kodiak Archipelago*. University of Alaska Press, Fairbanks.

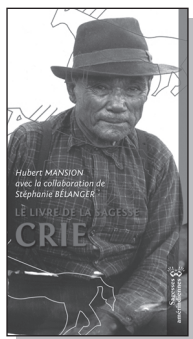
MUSÉE DU QUAI BRANLY, 2009 : Des collections anatomiques aux objets de culte : Conservation et expositions des restes humains dans les musées. Version française retranscrite du symposium international, 22-23 février.

RYKNER, Didier, 2009 : « L'inaliénabilité, encore et toujours ». *La Tribune de l'art* (en ligne) 25 juin. Disponible sur Internet <<http://www.latribunedelart.com/l-inalienabilite-encore-et-toujours-article002158.html>> (consulté le 19 janvier 2012).

RYKNER, Didier, et Corinne HERSHKOVITCH, 2011 : *La restitution des œuvres d'art, solutions et impasses*. Éditions Hazan, Paris.

VUILLE, Aurélie, 2011 : « Mokomokai, une tête momifiée maori passée par le MEG ». *MEG Totem, le journal du Musée d'ethnographie de Genève* 58 : 10-11.

Comptes rendus



Le Livre de la sagesse crie

Hubert Mansion et Stéphanie Bélanger.
Éditions Cornac, Québec, 2009, 296 p.

HISTORIEN ET SPÉCIALISTE DU NORD du Québec, Hubert Mansion s'est associé à Stéphanie Bélanger, qui a grandi dans un milieu à la fois autochtone et blanc, pour réaliser cet ouvrage dont le but est de rendre la culture des Cris de la Baie James accessible au spécialiste comme au simple lecteur. Il n'est donc pas indispensable d'être un connaisseur de la culture crie, ni d'avoir les connaissances d'un anthropologue ou d'un spécialiste des cultures amérindiennes, pour être initié ici au mode de vie constitué de chasse, de pêche et de cueillette, à ses pratiques et à ses croyances ainsi qu'à ses représentations du monde, que vont s'attacher à décrire les deux auteurs.

Ce mode de vie a survécu dans la région de l'est de la Baie James au gré du commerce de la fourrure, mis en place dès 1670 par les Européens et qui durera près de trois siècles, faisant place au cours du xx^e siècle aux industries extractives, impérieuses et dévoreuses d'espace, épuisant les ressources et mettant un terme au fragile équilibre que les Cris étaient parvenus à maintenir avec le milieu. Les territoires de chasse familiaux qu'ils exploitaient ne se réduisirent

plus qu'à quelques interstices écologiques préservés, une exploitation qui trouvera son point culminant lors du projet hydroélectrique de la Baie James et de la Convention signée par les Cris en 1975, dont les implications à la fois écologiques, économiques, sociales, politiques auront littéralement bouleversé les neufs communautés crie désormais réparties dans la région.

Mais ces incessants face à face au cours de ces quelque trois siècles de contacts ont montré, selon les auteurs, combien la société occidentale, trop préoccupée par ses visées impérialistes, n'a pas su comprendre les principes moraux et la posture au monde de la société crie. La question que vont poser les auteurs à partir de ce constat est plus que surprenante : au contact des sociétés amérindiennes qu'elle côtoyait, pourquoi la société occidentale n'a-t-elle pas même cherché à retenir ses propres pratiques traditionnelles ? Au cours de l'ouvrage, le pari des auteurs sera donc le suivant : « Il ne s'agit pas d'adopter des pratiques autochtones sorties de leurs fondements culturels, mais de retrouver les nôtres en vue de nous retrouver nous-mêmes dans notre vérité d'Occidentaux. » D'où ces étonnants raccourcis qui demandent au lecteur beaucoup de souplesse pour comprendre les correspondances et les parallélismes que les auteurs établissent à travers l'ensemble de l'ouvrage, une démarche originale qu'ils assument toutefois. Mansion écrit :

C'est pourquoi, j'ai jugé nécessaire, dans le cadre de ce petit livre, d'atténuer l'exotisme apparent de certaines croyances crie en les rattachant à d'autres pensées plus familières au lecteur, en les comparant, en les explicitant ou en les illustrant, mais surtout en les replaçant dans le patrimoine spirituel d'autres traditions, puisqu'elles se rejoignent toutes lorsqu'on en dépasse les formes. (p. 13)

On assiste du coup à d'incessants glissements, à de multiples allers et