

Introduction

Le rapatriement ou la décolonisation des modes d'être en relation

Carole Delamour

Volume 51, Number 1, 2021–2022

Le rapatriement et ses multiples dimensions relationnelles

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1092136ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1092136ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

2564-4947 (print)

2564-4955 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Delamour, C. (2021). Introduction : le rapatriement ou la décolonisation des modes d'être en relation. *Revue d'études autochtones*, 51(1), 7–16.
<https://doi.org/10.7202/1092136ar>

© Carole Delamour, 2022



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>



Introduction

Le rapatriement ou la décolonisation des modes d'être en relation

**Carole
Delamour**

DANS LE RAPPORT *Rapatriement et réconciliation : prochaines étapes pour créer une nouvelle réalité*, Jodi Simkin, directrice des affaires culturelles et du patrimoine de la Nation Klahoose, affirme que les Premières Nations du Canada conçoivent la réconciliation à travers le retour de leurs ancêtres et de leurs biens culturels : « Tant que cela n'aura pas été accompli de bonne foi dans tous les secteurs, une réconciliation véritable, significative et durable demeurera insaisissable » (Simkin 2020 : 4). Alors qu'une des étymologies du terme « rapatriement » réfère à « l'action de se réconcilier »¹, cette acception est d'autant plus heuristique dans le contexte canadien actuel où, quelques mois après la commémoration de la première Journée nationale de la vérité et de la réconciliation (le 30 septembre 2021), soulever certains des enjeux relatifs au rapatriement des collections autochtones s'avère plus que jamais indispensable². Ces revendications nous permettent en effet de saisir, avec une focale resserrée, l'ampleur des défis et des limites systémiques auxquelles les communautés doivent encore se conformer pour revendiquer le retour de leurs ancêtres et de leurs patrimoines culturels. Elles illustrent enfin de façon plus générale qu'une véritable réconciliation ne peut pas avoir lieu sans entamer des actions concrètes visant la décolonisation des systèmes

de pensée et de fonctionnement des institutions, ainsi que les dynamiques relationnelles dont elles sont nourries et qui en découlent.

Ce numéro propose d'examiner le rapatriement comme un espace interculturel qui participe à la négociation et à la décolonisation des modes d'être en relation. Au-delà des cadres normatifs – juridiques et politiques – qui régissent les démarches de rapatriement, les articles qui composent ce numéro mettent en avant la manière dont ces processus peuvent se révéler être des interstices relationnels et réflexifs qui catalysent des forces – parfois contradictoires, mais innovantes – au sein des pratiques communautaires, scientifiques et muséales. Ces études mettent en perspective la constitution des démarches et les mécanismes à travers lesquels elles participent au renouvellement des modes d'être relationnels – entre Autochtones et non-Autochtones, au sein des communautés et en dehors, ainsi qu'avec les objets, les savoirs associés, les territoires et les êtres non-humains. Revenir sur ces processus interroge et éclaire les dynamiques de négociations, les rôles et les limites des différents acteurs, l'établissement de leurs relations ou encore la manière dont leurs interactions influent sur la résolution des démarches de rapatriement.

Pour mieux saisir certains des enjeux sous-jacents aux dynamiques

relationnelles abordées tout au long des articles, nous proposons d'introduire une partie du cadre – tout particulièrement nord-américain et plus spécifiquement canadien – qui façonne la légitimation des positions de chacun à travers l'échange, parfois la confrontation, puis la négociation de régimes de savoirs, de valeurs, d'ontologies et de pratiques différentes.

UNE PLURIVOCALITÉ D'APPROCHES

Les processus de rapatriement des collections autochtones sont multifactoriels et varient selon les contextes socio-historiques, culturels, politiques ou légaux dans lesquels ils prennent place. Ils interpellent, en effet, une pluralité d'enjeux – éthiques, identitaires, ontologiques, économiques et juridiques – auprès d'acteurs ayant des intérêts, des motivations et des réalités parfois très différents. Appréhender la complexité de ces modalités nécessite donc d'interroger la plurivocalité des approches, notamment pour saisir les fondements culturels et sociaux à l'origine et issus des démarches, des plus globaux – en ce qui a trait aux actions menées sur la scène internationale – aux plus locaux – en ce qui relève des attentes et des volontés, qu'elles soient le fait de communautés autochtones ou d'institutions culturelles (Jacknis 1996; Mauzé 1999; Kramer 2004; Conaty 2004; Galinier 2004; Dubuc 2007; Gagné 2012; Krmpotich 2014; Jérôme 2014; Matthews 2016; Delamour 2017 *et al.*).

Au Canada, les premières démarches de rapatriement entreprises par les Kwakwaka'wakw de Colombie-Britannique avaient pour objectif le retour des objets confisqués prévu par la loi anti-potlatch de 1884. Ces démarches ont débuté à la fin des années 1950, soit presque trente ans avant que ne soit véritablement engagée la question du rapatriement du patrimoine culturel des Premières Nations au niveau national (Jacknis 1996; Mauzé 1999). Il faudra attendre le début des années 1990 avant que le paysage muséal nord-américain ne soit véritablement bouleversé à la suite de l'adoption, aux États-Unis, de deux lois relatives au rapatriement des restes humains, des objets funéraires, des objets sacrés et des objets du patrimoine culturel : le National Museum of the American Indian Act (NMAIA) de 1989 et le Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) de 1990³ (Fine-Dare 2002). Au Canada, la question du rapatriement est traitée de façon officielle pour la première fois dans le fameux Rapport du Groupe de travail sur les musées et les Premières Nations – Tourner la page : forger des nouveaux partenariats entre les musées et les Premières Nations (1992). Actuellement, il n'existe pas encore de loi nationale sur le rapatriement⁴, et les demandes sont régies par des lois provinciales⁵, des politiques muséales⁶ ou même des ententes territoriales signées entre les Premières Nations et les gouvernements fédéraux et provinciaux⁷.

Alors que les enjeux relatifs au rapatriement continuent d'interpeller de plein fouet certaines institutions culturelles dans d'autres contextes nationaux⁸, ils animent les scènes

muséales nord-américaines depuis plus d'une quarantaine d'années en se nourrissant des revendications politiques et culturelles des peuples autochtones. Un court retour en arrière ne saurait rendre justice à l'ampleur du rôle qu'ils ont joué dans le déploiement d'une avant-garde intellectuelle et politique qui a nourri les débats ainsi que les pratiques relatives au rapatriement des collections. Il s'avère toutefois essentiel de situer quelques éléments de contexte pour saisir certains enjeux déterminants dans la constitution des revendications autochtones.

UNE ÉTYMOLOGIE RICHE DE SENS

Les termes « restitution » et « rapatriement » sont parfois utilisés de façon interchangeable. Ils reflètent pourtant une rhétorique et des enjeux politiques différents. Dans notre histoire récente, la question du retour des biens culturels a particulièrement émergé après la Seconde Guerre mondiale, à la suite des pillages exercés par les nazis, alors que les instances internationales en (re)constitution telles que l'UNESCO, l'UNIDROIT, le Conseil de l'Europe ou les Nations Unies se sensibilisèrent à la sauvegarde des patrimoines volés et pillés. La Convention de l'UNESCO concernant les mesures à prendre pour interdire et empêcher l'importation, l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels vit notamment le jour en 1970 dans la perspective de contrôler les conflits patrimoniaux interétatiques. Le concept de « restitution » y est alors mis en avant dans le cadre de débats encore essentiellement tournés vers des considérations juridiques telles que le caractère illicite de l'acquisition de biens culturels. Cette convention ne reconnaît que la légitimité des États parties et n'est pas rétroactive (voir le sous-alinéa 7(b) (ii)). Il demeurerait alors encore impossible pour les peuples autochtones de recourir à cet outil pour revendiquer en leurs noms propres les patrimoines dont on les a dépossédés avant son entrée en vigueur (1978 pour le Canada). Cette situation a favorisé, dans les États possédant une forte présence autochtone sur leurs territoires, tels que l'Australie, la Nouvelle-Zélande, le Canada ou les États-Unis, l'apparition de nouvelles revendications en faisant notamment usage du concept de « rapatriement » (Skrydstrup 2010).

La rhétorique employée peut sembler anodine, mais elle est des plus essentielles pour discerner les différences conceptuelles majeures qui sont au cœur de nombreuses incompréhensions entre les membres des Nations autochtones et celles des institutions muséales. « Restituer » signifie « action de réparer ou rendre quelque chose à son propriétaire » alors que « rapatrier » réfère au fait de « retourner une personne dans son pays d'origine ». Il y a donc derrière le terme « rapatriement » l'idée de ne pas ramener juste « une chose », mais bien un être.

L'utilisation du terme « rapatriement » a alors valu aux Autochtones qu'on remette en question la légitimité de leurs démarches. Pour certains auteurs, le terme serait utilisé de façon erronée lorsqu'il s'agit de demandes concernant les

objets culturels (Feest 1995) puisqu'il imprègnerait les objets d'une connotation émotionnelle qui pourrait être considérée comme une « manœuvre politique » utilisée par les peuples autochtones pour appuyer leurs revendications (*ibid.* : 33). Cette conception – ici soulevée dans les années 1990, mais qui peut encore avoir cours aujourd'hui – s'éloigne toutefois des appréhensions culturelles, spirituelles et relationnelles des biens culturels, dont certains peuvent être considérés, selon les communautés, comme des êtres non-humains qui requièrent autant de vigilance et d'attention que les êtres humains (Conaty et Janes 1997; Schaepe et Herb 2006). En imposant le terme « rapatriement », les peuples autochtones ont ainsi participé « à créer la rhétorique du rapatriement, un discours qui postule que les objets autochtones conservés dans les musées sont des victimes emprisonnées et aliénées du colonialisme, attendant d'être libérées ». (Clifford 2013 : 129)

Contrairement au concept de restitution, celui de rapatriement sous-tend la reconnaissance du contexte de dépossession à l'origine du déplacement des objets des communautés sources vers les musées, celui de la réparation attendue par ces communautés, mais également la valeur de ce patrimoine pour les pratiques et l'identité contemporaine d'un groupe (Skrydstrup 2010).

Les démarches autochtones de rapatriement sont donc à replacer dans le contexte plus général de revendications menées par les peuples autochtones quant aux droits d'accès et de contrôle de leur héritage culturel. Ces revendications ont été et continuent d'être alimentées par les contestations qu'ils adressent au caractère impérialiste de l'anthropologie et de la muséologie (Ames 1992; Smith 2012; Battiste et Henderson 2000; Clavir 2002; Dubuc et Turgeon 2004; Dubuc 2006; Phillips 2011). Les critiques remettent notamment en question le rôle de ces disciplines dans le renforcement de la structure de pouvoir des États et leur autorité quant à la propriété, l'interprétation et la représentation des objets et des identités culturelles autochtones (Ames 1992; Smith 2012; Battiste et Henderson 2000; Simpson 2001; Clavir 2002; Dubuc et Turgeon 2004; Phillips 2011; Jérôme 2014).

En reflétant l'évolution des rapports de force mondiaux et les critiques des héritages coloniaux (Rowley et Hausler 2008; Clapperton 2010; Gagné 2012; Tythacott et Arvanitis 2014), les démarches de rapatriement englobent les relations interculturelles passées et présentes, mais augurent également de l'évolution de ces dernières dans le cadre d'une reformulation théorique et méthodologique des approches des patrimoines culturels autochtones. Elles interpellent notamment les cadres et les modalités à travers lesquelles le contrôle des patrimoines, des identités et des modes d'être en relation est négocié, tout particulièrement à travers les procédures de légitimation des preuves requises lors du dépôt d'une demande de rapatriement.

UN FARDEAU LOURD À PORTER

UNE AFFILIATION CULTURELLE QUI TEND À ÊTRE ESSENTIALISÉE

Les mécanismes qui encadrent les processus de rapatriement demeurent régis par des normes qui se formalisent à l'intérieur d'un contexte discursif et politique établi par les États-nations (Ingold 2000; Matthews 2016; Delamour 2017). Les communautés se retrouvent donc à articuler et à légitimer leurs revendications en des termes qui sont parfois incompatibles avec leurs propres réalités.

Les communautés requérantes doivent notamment démontrer « l'affiliation culturelle » qu'elles possèdent avec les objets revendiqués, c'est-à-dire la filiation qui existe entre les descendants des propriétaires d'origine et les objets. Selon les cadres régissant les demandes, les preuves d'affiliation culturelle peuvent recouvrir plusieurs formes, allant de la datation au carbone 14 à la tradition orale. L'affiliation culturelle est donc une catégorie vague et susceptible, dans la pratique, de convoquer des intérêts divergents. Elle a pour objectif d'établir les relations qui unissent les objets à leurs propriétaires « légitimes » afin d'éviter des revendications concurrentes provenant de plusieurs communautés autochtones (Johnson 2007; Matthews 2016). Si affirmer une affiliation culturelle peut devenir un moyen de renforcer des droits de souveraineté sur des biens culturels (Echo-Hawk 2000), cette affiliation peut toutefois aussi générer des difficultés dans la revendication de biens situés à la frontière de plusieurs communautés, voire de plusieurs Nations. Pour des communautés qui ont toujours été des carrefours d'échanges culturels et sociaux, à la fois humains, matériels et immatériels, établir de façon stricte l'affiliation d'objets peut s'avérer être une tâche des plus délicates, pour ne pas dire risquée, particulièrement lorsque des membres de ladite communauté ont des ancêtres provenant d'autres communautés ou Nations.

En effet, l'affiliation culturelle requise se base sur une conception que Tim Ingold (2000) appelle le « modèle généalogique ». Dans ce modèle généalogique, le rapport au passé est appréhendé de façon linéaire et se base sur un modèle de descendance qui peut, dans certains cas, révéler un caractère discriminant :

Les concepts de race et de génération, dans le sens spécifique de la procréation impliquée par le modèle généalogique, sont liés étymologiquement, tous deux étant issus du latin *genare*, engendrer (Wolf 1994 : 1). Toutes les tentatives d'attribution de l'identité autochtone sur le critère de la descendance ont été envahies par le problème du métissage et par le souci des degrés d'impureté raciale auxquels il peut donner lieu. (Ingold 2000 : 137)

La citation d'Ingold explicite les tensions qui peuvent parfois émerger localement quant aux questions arbitraires de descendance, particulièrement lorsqu'elles sont constitutives d'un droit. Comme dans tout processus de revendication visant la reconnaissance de leurs droits, les démarches de rapatriement imposent aux Autochtones de se référer à un

passé linéaire, parfois essentialisé, pour démontrer l'affiliation et la continuité de leurs identités et pratiques culturelles. La légitimation d'une affiliation culturelle peut alors, dans certains cas, participer à la création de nouvelles frontières identitaires rigides plus ou moins fictives – notamment en excluant une partie des relations et des origines identitaires de leurs membres (Delamour 2017) – et à figer l'identité et les pratiques des communautés.

Maureen Matthews, conservatrice au Musée du Manitoba (2014, 2016), a magistralement illustré les limites que constitue la nécessité de prouver la continuité de pratiques traditionnelles. Malgré l'affiliation directe des Anishinabeg de Pauigassi avec une collection de l'Université de Winnipeg, ces derniers ont appris en 1998 que 41 objets sacrés de leur communauté avaient été donnés à un groupe de « revitalisation des cérémonies traditionnelles » ojibwe car les descendants de Pauigassi avaient « échoué à performer la “culture” selon les exigences des personnes impliquées dans le rapatriement » (Matthews 2014 : 131). Si après de nombreuses démarches et de longues années, les objets ont fini par rejoindre leurs descendants légitimes, ce cas illustre l'utilité que peut recouvrir la nécessité de devoir prouver son affiliation culturelle. Il démontre toutefois un des effets pervers de la politisation du concept de « culture », tout particulièrement lorsqu'il devient constitutif d'un droit à revendiquer son patrimoine (Matthews 2016). Alors que les Autochtones doivent prouver que les droits revendiqués dérivent de leur identité culturelle, ils n'ont souvent pas d'autre choix de présenter une image « culturellement authentique » d'eux-mêmes (*ibid.* : 130), ou en tous les cas « l'expression authentique qui a été définie à l'avance par le musée » (*ibid.*), ce qui tend évidemment à gommer la diversité des transformations culturelles, politiques, économiques ou sociales des communautés.

A contrario, l'affiliation culturelle, en tant que processus de construction conscient de soi, peut s'avérer fondamentale dans les discours portés par les Autochtones (Hémond 1997 ; Rappaport 2008). À travers des processus dont les normes tendent à gommer les transformations et les différenciations culturelles, certains se sont approprié ce que la critique indienne Gayatri Spivak a appelé l'« essentialisme stratégique » (Spivak 1987), en utilisant les modalités de cette essentialisation pour répondre aux critères imposés à la résolution de leurs revendications. À la lumière des analyses d'Ingold ou de Spivak, on comprend que soutenir l'identification d'une essence dont on sait qu'elle est en partie artificielle peut se révéler stratégiquement utile lorsque l'on se retrouve à négocier des droits définis par l'Autre. Les processus de rapatriement peuvent ainsi participer à la constitution des identités contemporaines autochtones à travers la déconstruction ou l'actualisation de celles qui avaient été façonnées et imposées par l'extérieur, notamment par des actes d'affirmation, de légitimation et d'autodétermination (Smith 2012 ; Fforde 2012 : 38). On comprend alors que la

richesse des échanges culturels qui fonde l'identité actuelle des Autochtones devient un enjeu majeur dans l'affirmation de leur droit au rapatriement, même si elle tend parfois, pour répondre aux injonctions institutionnelles, à être mise de côté par les requérants⁹.

Lorsque les informations laissées sur l'origine des objets par leurs acquéreurs – majoritairement non-autochtones – sont imprécises ou même erronées, ou lorsque ces objets démontrent des particularités esthétiques et formelles qui pourraient laisser penser à un échange entre Nations, il est parfois plus facile pour les communautés requérantes de les exclure de leurs demandes, et cela même si leur tradition orale confirme leur affiliation. Malgré une rhétorique qui tend à affirmer le contraire (Smithsonian 2020 : 1-2), les preuves d'affiliation culturelle ne trouvent matière à être légitimée encore bien trop souvent qu'à travers des sources écrites. Au Canada, malgré le précédent de l'arrêt Delgamuukw¹⁰ et l'affirmation de la valeur accordée aux savoirs autochtones, la « fiabilité » de la tradition orale est encore remise en question (Vincent 2013). Un des plus célèbres cas en Amérique du Nord qui illustre cette situation est celui de l'homme de Kennewick (Bandle *et al.* 2013). Les restes de l'homme préhistorique ont été retrouvés en 1996 dans l'état de Washington, aux États-Unis. Les représentants de cinq Nations ont alors revendiqué le rapatriement de ces restes en affirmant que, d'après leur tradition orale, l'homme de Kennewick est un « ancien ancêtre » qu'il faut enterrer dignement (Owsley 2014). Ils ont d'abord eu gain de cause, en application de la loi NAGPRA de 1990. Mais un groupe de chercheurs a alors poursuivi le gouvernement fédéral. S'en suivit un contentieux de 21 ans (*ibid.*). En 2004, la Cour d'appel des États-Unis a conclu qu'il n'avait pas été possible de prouver l'existence d'un lien significatif entre cet homme estimé à environ 9500 BP et une communauté autochtone contemporaine. La Cour d'appel a estimé que les récits oraux présentés en preuve étaient insuffisants, car ils avaient inévitablement changé au fil des ans dans le contexte de leur transmission. Il a alors fallu attendre le séquençage du génome de l'homme de Kennewick en 2015 (Rasmussen *et al.* 2015) pour résoudre le conflit en faveur des Nations, qui ont pu réinhumer les restes de leur ancêtre en février 2017.

DES CATÉGORIES CONCEPTUELLES RIGIDES

Après avoir apporté la preuve de leur affiliation culturelle, les communautés doivent bien souvent répondre à une autre injonction – particulièrement dans les procédures en usage aux États-Unis ou au Canada –, celle de démontrer que les biens revendiqués répondent aux catégories d'objets définies par la loi ou la politique de l'institution recevant la demande. En Amérique du Nord, bien que la nature des catégories imposées soit parfois fluctuante, les demandes concernant les restes humains et objets funéraires ainsi que les objets sacrés, sont davantage considérées comme recevables, et cela au détriment des « objets du patrimoine

culturel ». Cela a évidemment pour effet de considérablement orienter le choix et les processus de légitimation que les communautés établissent quant à leurs objets et pratiques culturelles. Alors que la frontière entre restes humains et objets est loin d'être universellement établie et pose inévitablement une panoplie d'enjeux éthiques, conceptuels et politiques (Schaepe et Herb 2006 ; Taylor et Berger 2008), celle qui existe entre « objet sacré » et « objet du patrimoine culturel » est tout aussi poreuse et équivoque (Johnson 2007 ; Paine 2012). Par exemple, devoir démontrer le caractère sacré d'un objet au moment où il a été collecté tend un peu plus à figer les régimes de valeur et les identités autochtones dans un passé révolu et à semi-fictif. Réfuter le caractère sacré d'un objet considéré par un musée comme profane, en arguant qu'il n'existe plus de continuité avec les pratiques ancestrales, revient là encore à ne pas reconnaître toute la complexité d'une telle notion et à imposer une définition de ce qu'est être autochtone (Conaty et Janes 1997, Ingold 2000). Ce processus ne prend pas en compte l'évolution du statut des objets, notamment à travers leur passage au musée qui affecte la vie et la considération qui leur est portée, particulièrement lorsqu'ils sont porteurs d'un pouvoir particulier. Ce qui est défini comme étant sacré par un musée ne rend donc pas nécessairement compte de la réalité ontologique de la Nation requérante, ni de la valeur culturelle actuelle qu'elle accorde à un objet. L'importance des patrimoines revendiqués n'est pas toujours corrélée à leur utilisation passée, mais justement aux « trous béants » (Delamour 2017 : 101) qu'ils peuvent laisser, sur les plans culturels, sociaux et identitaires. Ces dispositions révèlent donc souvent une carence dans l'actualisation sémantique et pratique des objets au sein des réalités contemporaines des communautés (Kopytoff 1986 ; Laugrand et Oosten 2008 ; Berger 2008 ; Whittam 2015). Cette actualisation concerne notamment les relations inhérentes à la médiation et à la négociation de leur rapatriement.

DES RELATIONS CONTRARIÉES PAR UN PARTAGE DE POUVOIR DIFFICILE À METTRE EN ACTE

Les injonctions selon lesquelles sont évaluées les demandes de rapatriement ne sont évidemment pas neutres puisqu'elles sont définies par les institutions et limitent, *de facto*, la quantité d'objets éligibles au rapatriement. Helen Robbins (2014), directrice du rapatriement au Field Museum de Chicago, souligne les conflits d'intérêts inhérents aux dispositions légales qui remettent aux mains des musées le contrôle des procédures du rapatriement. Malgré les bonnes intentions de leur personnel, ce dernier se retrouve à être juge et partie. Ils doivent, par exemple, déterminer si toutes les conditions sont établies pour rapatrier des collections qu'ils ont traditionnellement obligation de conserver, étudier et exposer (Conaty 2008). Dans ces conditions, il est évident que le rapatriement est un sujet qui bouscule encore le personnel de certains musées, tant dans ses convictions professionnelles que dans ses conceptions

éthiques. De telles démarches peuvent être appréhendées comme étant une menace dirigée contre la raison d'être du projet muséal, notamment dans sa mission de transmission publique et scientifique (Thornton 2002 ; Fforde *et al.* 2002 ; Berger 2008 ; Clifford 2013). Le rapatriement des objets peut alors être perçu comme une autre dépossession, celle des institutions culturelles.

Depuis le XVIII^e siècle, les musées se sont structurés grâce à la possession de collections comme étant des marqueurs identitaires importants des États-nations, puis comme des appareils scientifiques incontournables. Ces collections sont la matière première du pouvoir des musées à produire du savoir sur les objets et les cultures qu'ils interprètent et exposent (Foucault 2000). Elles représentent également un capital social et économique sur lequel sont basés des expositions, des programmes scientifiques et donc, une certaine réputation. On comprend alors aisément que le partage ou le retour de ce qui constitue une forme de contrôle symbolique, intellectuel, politique et économique puisse soulever des frustrations de la part de ceux qui possède cette autorité.

Ces incompréhensions finissent par répondre, en miroir, à celles des Nations autochtones. Les fortes attentes des communautés et « l'enthousiasme que suscite le retour d'un objet » sont, en effet, contrariés lorsqu'elles se rendent compte des « remparts paternalistes » qu'elles ont encore parfois à franchir (Simkin 2020 : 10). La réticence des institutions à renoncer à leur contrôle sur le patrimoine culturel autochtone, ainsi que les contraintes relatives aux coûts humains, financiers et émotifs des procédures peuvent astreindre certaines communautés à abandonner leur démarche ou à envisager des alternatives *a priori* moins longues et contraignantes émotivement, telles que des activités interculturelles, des restitutions virtuelles ou des prêts d'objets. De telles alternatives ne sont évidemment pas uniquement convoquées par dépit. Elles naissent également des pratiques et des collaborations respectueuses établies entre les communautés et les institutions culturelles et scientifiques (Rowley et Hausler 2008).

DES ALTERNATIVES RELATIONNELLES AU RAPATRIEMENT

Pour contourner les oppositions frontales et favoriser une plus grande compréhension des intérêts suscités de part et d'autre, de plus en plus de démarches s'éloignent des postures legalistes pour s'inscrire au sein de relations de collaboration entre partenaires autochtones, institutionnels et académiques (Conaty 2003 ; Dubuc et Kaine 2010 ; Jérôme et Kaine 2014 ; Laugrand et Oosten 2014 ; Gadoua 2014 ; Rowley et Hausler 2008 ; Simkin 2020). Au Québec par exemple, le projet dirigé par Élise Dubuc à l'Université de Montréal (Projet Nika-Nishk. Voir <<http://nikanishk.ca/a-propos-du-projet/>>) a été développé avec des cochercheurs des communautés de Mashteuiatsh et de Kitigan Zibi, mais également avec des institutions muséales telles que le Field Museum de Chicago ou le National Museum of the

American Indian de Washington. Ce projet illustre notamment les avenues relationnelles et collaboratives qui peuvent se développer pour accroître la reprise de contrôle des communautés sur leur patrimoine, par exemple en favorisant un plus grand accès aux collections muséales et en produisant de nouvelles formes de connaissances sur ces dernières.

Les conservateurs et les chercheurs valorisent de plus en plus les échanges de connaissances avec les communautés et chacun considère les bénéfices mutuels qui peuvent en découler (Fienup-Riordan 1999; Rowley et Hausler 2008; Wonu Veys 2013). En favorisant l'accès des communautés aux collections, les processus de rapatriement se révèlent être l'occasion de produire une somme importante de nouvelles connaissances (Mauzé 2008; Simpson 2009; Matthews 2016; Delamour *et al.* 2017), de réintroduire ces dernières au sein des réalités locales des communautés, notamment dans les processus de transmission des savoirs et d'affirmation identitaire (Delamour 2017), de mieux connaître les spécificités des modes d'interprétation conceptuels autochtones (Krmptich 2014; Matthews 2016) ou encore, de renforcer le développement de relations de travail durables et plus respectueuses entre les musées et les communautés (Bray 2001; Gabriel et Dahl 2008; Rowley et Hausler 2008).

PRÉSENTATION DU NUMÉRO

Le numéro porte une partie des multiples voix qui prennent position dans le cadre du rapatriement, à travers des contextes communautaires, institutionnels et nationaux différents, tant dans la nature de ce qui est au cœur des processus de rapatriement – qu'il s'agisse de collections d'objets, d'œuvres d'art ou même de ressources phytogénétiques – que dans la diversité des approches muséologiques, anthropologiques, archéologiques, artistiques ou juridiques.

Les articles illustrent, d'une part, des réseaux relationnels (relations aux objets, aux ancêtres, aux savoirs et aux territoires) qui orientent les démarches de rapatriement. Comment sont-ils mobilisés et quels sont leurs effets, notamment sur le renouvellement et la négociation des significations attribuées aux collections ?

D'autre part, les contributions analysent la manière dont les objets et les savoirs médiatisent et (re)valorisent certaines relations au sein même des communautés, notamment dans une perspective intergénérationnelle. Quel est le rôle des aînées et des jeunes dans les processus de documentation et de transmission des savoirs issus des processus de rapatriement ? Comment les connaissances restituées et produites sont-elles réinvesties ?

Les articles témoignent enfin des processus dialogiques qui se mettent en place au sein des relations interpersonnelles et professionnelles entre les membres des communautés et des musées. Si reconnaître à l'Autre le droit de définir, de négocier et de légitimer ses savoirs et sa propre identité est

un pas vers le partage des pouvoirs détenus par les institutions, les textes interrogent la manière dont s'entrecroisent les impératifs, parfois opposés, des acteurs impliqués.

L'article de Violette Loget « "Tourner la page" : le discours des muséologues canadiens sur la gestion des collections autochtones des années 1980 à 2000 » introduit le numéro à travers une rétrospective des relations entre musées et Premières Nations, telles qu'elles ont été relatées par le milieu muséal, et plus particulièrement dans la revue *Muse*. L'article propose une lecture critique de la rhétorique et des pratiques diffusées par le milieu muséal quant aux revendications des patrimoines autochtones. Le texte rend compte du rôle des institutions muséales canadiennes dans la perpétuation d'une exploitation des patrimoines, mais souligne également l'émergence d'une attitude plus sensible aux intérêts des peuples autochtones, notamment quant aux demandes de rapatriement. Il propose un panorama de l'évolution des relations de cogestion et de collaboration entre les Premières Nations et les musées, qu'elles soient teintées d'espoir, de succès ou d'illusions déçues. Ce retour dans le temps nous permet de prendre la mesure de ce qui est recommandé depuis les années 1980, mais fait d'autant plus ressortir le manque d'action qui peut être observé depuis les années 2000. En effet, une grande partie des réflexions et des revendications qui étaient déjà sur la table est encore d'actualité, vingt ans plus tard.

Cette réalité est à rattacher, entre autres, aux injonctions des cadres juridiques et politiques applicables au rapatriement. Les incompatibilités conceptuelles des normes et des catégories juridiques déployées jouent un rôle structurant dans la (non)résolution des requêtes. En détenir une compréhension détaillée est donc une nécessité pour les Premières Nations. L'article de Marie-Pier Fullum-Lavery, Bradley Wiseman et Michel Morin « Le rapatriement d'articles culturels autochtones détenus par des musées américains et canadiens » répond à ce besoin en présentant le cadre juridique canadien du rapatriement d'articles culturels autochtones ainsi que la législation et les décisions administratives américaines relatives aux *Native American Graves Protection and Repatriation Act et National Museum of the American Indian Act*. Suite à l'exposition des démarches juridiques associées, le texte revient finalement sur les avenues relationnelles et collaboratives qui facilitent une plus grande ouverture et un plus grand respect des attentes autochtones.

Ces relations collaboratives sont possibles lorsqu'elles sont facilitées par l'engagement, le respect et l'effort de compréhension du personnel des musées centraux. L'entrevue avec Marie-Paule Robitaille, conservatrice et responsable des collections autochtones du Musée de la civilisation (Québec) de 1988 à 2016 réalisée par Laurent Jérôme – « Musées et Premiers Peuples : Marie-Paule Robitaille, portrait et itinéraire d'une conservatrice engagée » –, offre au lecteur l'occasion d'approfondir ou de (re)découvrir le parcours unique

d'une femme et conservatrice engagée auprès des Premiers Peuples, tout particulièrement au Québec. Tout en retraçant l'histoire et l'évolution des pratiques muséologiques et anthropologiques, l'entrevue remet en contexte le parcours personnel et professionnel de Marie-Paule Robitaille, qu'elle a très tôt orienté de manière à développer une expertise qui puisse répondre aux attentes des Autochtones avec lesquelles elle a travaillé. À travers le récit de plusieurs projets menés en tant que conservatrice, l'entrevue soulève les réussites collaboratives ainsi que les défis structurels qui émergent encore des relations asymétriques existantes entre musées et Premiers Peuples. L'entrevue explicite finalement le rôle du Conseil de la réconciliation de l'Association des musées canadien, mis en place suite à l'appel à l'action de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, particulièrement en ce qui concerne la mise en place d'outils et de politiques favorisant l'ouverture des musées aux communautés.

Alors que les communautés cherchent à reprendre le contrôle sur ces processus patrimoniaux, les projets de rapatriement initiés ou codéveloppés par les Autochtones sont le noyau central des articles suivants. L'article d'Edgard Blanchet, Geneviève Treyvaud et Jean-Nicolas Plourde « Le patrimoine archéologique de la Nation w8banaki : des objets animés par des significations multiples ? » analyse le processus du rapatriement des collections archéologiques, à la lumière du contexte culturel et social de la Nation w8banaki. Les auteurs relèvent la façon dont la signification des collections archéologiques se constitue à travers des relations, notamment coloniales, et les effets de ces dernières sur l'interprétation des identités culturelles. Les auteurs mettent tout particulièrement en évidence les défis éthiques et conceptuels relatifs à la démonstration d'une affiliation culturelle, notamment quant aux relations entretenues avec les concepts de Nation, de territoire et de frontière. L'article explicite concrètement les raisons pour lesquelles les revendications territoriales des Premières Nations ajoutent à la complexité des démarches de rapatriement et, *de facto*, pourquoi il est nécessaire d'y faire intervenir une meilleure compréhension des dynamiques inter-Nations.

L'article de Jelena Porsanger « Le rapatriement d'un tambour sámi du xvii^e siècle dans un musée autochtone sámi » revient sur le contexte de conscientisation des pratiques muséales en Suède, Finlande et Norvège, au regard des politiques sámi de revitalisation culturelle. Directrice du Musée sámi de Karasjok, l'auteure retrace le parcours d'un tambour conservé au Musée national du Danemark, ainsi que les processus de prêt puis de rapatriement qu'il a suscité. Ce tambour est le premier objet cérémoniel revendiqué par les Sámi auprès d'un pays étranger, ce qui rend le récit de ces expériences d'autant plus précieux du point de vue des leçons que l'on peut en tirer. L'article souligne tout particulièrement la relativité des perspectives se rapportant aux contextes d'acquisition des objets, tout particulièrement lors des périodes d'expansion coloniale. Le texte illustre ainsi la

nécessité de documenter davantage les collections en collaboration avec les communautés, notamment pour le potentiel suscité auprès des jeunes générations.

L'article de Carole Delamour, Gabrielle Paul et Julian Whittam « Rapatrier les moyens de transmettre sa culture : l'engagement des jeunes de Mashteuiatsh et de Kitigan Zibi dans les processus de rapatriement » revient sur le rôle des jeunes générations dans les processus de recherche et de rapatriement des collections au sein des communautés ilnu de Mashteuiatsh et anishinabeg de Kitigan Zibi. Le texte expose une partie des activités menées dans le cadre du projet Nika-Nishk, en collaboration entre des institutions éducatives, muséales et universitaires. Il témoigne de certains défis rencontrés par les communautés dans la mise en place d'une collaboration qui fait table rase des rapports de pouvoir structurels toujours à l'œuvre dans le cadre des processus de rapatriement. L'article illustre toutefois que, lorsqu'un processus de rapatriement se fait dans le respect des objets et des personnes humaines et non-humaines impliquées, les processus de rapatriement favorisent le retour des moyens de transférer et de perpétuer les connaissances culturelles au sein même des communautés et auprès des institutions muséales. Ces démarches démontrent que le contrôle du patrimoine autochtone peut être accru autrement que par le retour physique des objets, que ce soit par exemple par la réappropriation de pratiques et de savoirs locaux ou par l'investissement déployé par les institutions dans la transmission de ces savoirs.

Les deux derniers articles élargissent les perspectives du rapatriement des collections à d'autres formes de relationalités, plus particulièrement à travers l'art contemporain et les ressources phytogénétiques. L'article de Julie Graff et Gabrielle Marcoux « L'art contemporain, passeur d'autorité et espace de restitution. Étude de trois expositions d'art actuel au Québec » explore les nouvelles formes de relationnalité qui se créent entre les musées et les communautés. Alors que les musées ont longtemps été considérés comme le principal lieu pouvant détenir une expertise des cultures autochtones, notamment en s'appropriant leurs cultures matérielles et l'autorité discursive de les présenter, l'article interroge le potentiel de l'art contemporain dans la négociation de relations entre publics, communautés et territoires, mais aussi et plus largement dans les pratiques de restitution d'une autorité des voix des artistes et des commissaires autochtones. En prenant appui sur le cas de trois expositions « Aki Odehi : Cicatrices de la Terre-Mère » ; « Rayon de soleil au coin du feu » et « De tabac et de foin d'odeur. Là où sont nos rêves », l'article analyse les procédés par lesquels le développement et la réalisation de ces projets permettent de proposer une articulation de l'espace muséal comme espace physique et discursif d'un processus de décolonisation, sur des territoires non-cédés.

Enfin, l'article d'Ingrid Hall « Rapatrier le matériel phytogénétique, en revenir aux semences » traite du rapatriement des variétés paysannes de la pomme de terre vers

les communautés autochtones ou locales péruviennes qui les ont historiquement domestiquées, sélectionnées et conservées. Cette analyse de cas tout à fait originale du cadre de rapatriement de ressources phytogénétiques explore les enjeux relatifs à leur statut juridique et culturel. L'article démontre les modalités à travers lesquelles le rapatriement et les débats associés peuvent contribuer à « reterritorialiser » et à « rematérialiser » ces ressources. Il soulève également les réactions émotives suscitées par ces processus et le nouveau culturel de pratiques locales qu'ils peuvent stimuler. Le texte revient notamment sur la polysémie de la terminologie utilisée dans le cadre du rapatriement et introduit l'utilisation autochtone de la notion de ramatriement. Celle-ci convoque la relation au territoire – des communautés et non pas des États – ainsi que la notion de Terre-mère, et tend à favoriser une conception plus holiste de la conservation, ancrée tout autant socialement que territorialement.

Grâce à ces contributions, le numéro met en présence différentes perspectives et soulève la complexité des réseaux relationnels qui interrogent les régimes de valeur à l'œuvre dans les démarches de rapatriement. Malgré les défis qui subsistent, ce numéro approfondit ainsi les interstices à travers lesquels les dynamiques relationnelles se (dé)noient et se renouvellent dans des contextes actuels d'affirmation et de légitimation identitaires et culturelles.

Notes

1. Tel que l'a fait remarquer Natacha Gagné, lors de la conférence « Le rapatriement des objets culturels et sacrés autochtones. Enjeux comparés des approches nord-américaines et européennes » donnée par Carole Delamour et organisée dans le cadre des Midis du CIÉRA en mars 2019, à l'Université Laval.
2. En 2018, suite aux recommandations prescrites par la Commission de vérité et réconciliation (2015), est créé le Conseil de la réconciliation de l'Association des musées canadiens pour entreprendre, en collaboration avec les peuples autochtones, un examen national des politiques et des pratiques muséales en matière de préservation et de présentation des cultures autochtones, notamment dans le but de déterminer leur degré de conformité avec la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (2007 ; adoptée par le Parlement du Canada en juin 2021), de développer des outils et de formuler des recommandations quant à une plus grande inclusion de représentants autochtones dans les institutions muséales.
3. Le NMAIA marque la fondation du National Museum of the American Indian et instaure une politique de rapatriement contrôlée par la Smithsonian Institution. Cette politique doit être appliquée par les musées de la Smithsonian Institution qui détiennent des objets autochtones, soit le NMAI et le Musée national d'Histoire naturelle. Le NAGPRA concerne les musées financés par l'administration fédérale, autres que ceux de la Smithsonian Institution. Ces deux lois ne concernent officiellement que les communautés reconnues des États-Unis et rien n'oblige les musées à répondre aux requêtes des Nations étrangères (Smithsonian 2020 : 12).
4. Le projet de loi C-391 pour « une stratégie nationale sur le rapatriement de biens culturels autochtones » a été discuté en 2019 au

Parlement du Canada, puis abandonné lors du déclenchement des élections de l'automne 2019.

5. Au niveau provincial, l'Alberta a par exemple adopté la First Nations Sacred Ceremonial Objects Repatriation Act qui décrit le droit général de demander un rapatriement et qui précise les ententes passées avec la Nation des Blackfoot (Conaty 2004). Au Saskatchewan, la Royal Saskatchewan Museum Act exige que les musées élaborent des politiques concernant le rapatriement des artefacts sacrés des Premières Nations. En Colombie-Britannique, la First Peoples' Heritage, Language and Culture Act soutient le First Peoples Cultural Council, une organisation dont la mission consiste, entre autres, à aider les communautés à rapatrier leur patrimoine.
6. Par exemple, politiques du Musée canadien de l'histoire (2011) : <https://indigenous.museum.bc.ca/files/cmh-policy.pdf>; du MOA (2000) : <https://indigenous.museum.bc.ca/files/moa-policy.pdf>; du Royal Ontario Museum sur les restes humains (2002) <https://indigenous.museum.bc.ca/files/royal-ontario-museum-2002.pdf>; Royal Saskatchewan Museum (2010) : <https://indigenous.museum.bc.ca/files/royal-saskatchewan-museum-2010.pdf>; ou encore du Royal BC Museum (2018) : <https://indigenous.museum.bc.ca/files/royal-bc-museum-2018.pdf>.
7. Les Nisgaas ont été les premiers à négocier l'inclusion de dispositions sur le rapatriement des biens matériels dans l'accord de principe de 1999. Cette entente reconnaît le rôle intégral des artefacts des Nisgaas pour la pérennité de leur culture, de leurs valeurs et de leurs traditions. L'entente de principe de 2004 entre les Premières Nations de Mashteuiatsh, de Pessamit, d'Essipit et de Nutashkuan et les gouvernements du Canada et du Québec prévoit la prise de mesures sur la propriété, la garde et la protection des artefacts patrimoniaux et des documents d'archives pour protéger le patrimoine innu.
8. La communauté muséale européenne a été interpellée en 2017 par le discours du président français Emmanuel Macron à l'Université de Ouagadougou, au Burkina Faso, lorsqu'il a affirmé vouloir restituer le patrimoine africain. Suite au rapport Sarr-Savoy (2018), est approuvé en décembre 2021 le projet de loi transférant la propriété de 27 objets au Bénin et au Sénégal, conservés au Musée du Quai Branly-Jacques Chirac.
9. Pour relever de tels défis, plusieurs Nations se regroupent sous une même affiliation (Schaepe et Herb 2006) et des entités représentant plusieurs communautés sont créées, telles que la Michigan Anishinaabek Cultural Preservation and Repatriation Alliance, qui représente quatorze tribus affirmant qu'elles seules sont « les experts en matière de détermination de l'appartenance culturelle aux fins de rapatriement » (Simkin 2020 : 10).
10. Avec l'arrêt Delgamuukw de 1997 qui portait sur la définition et la portée du titre aborigène (droit à l'utilisation et à l'occupation du territoire), la Cour suprême du Canada a conclu que les tribunaux doivent tenir compte des traditions orales autochtones indépendamment des preuves écrites (Melançon 1998, Bell et Napoleon 2003, Cook 2013 : 56).

Ouvrages cités

- Ames, Michael M. 1992. *Cannibal Tours and Glass Boxes: The anthropology of museums*. Vancouver : UBC Press.
- Bandle, Anne Laure *et al.* 2013. Affaire Homme de Kennewick – Bonnichsen c. États-Unis. 1-9. <<https://plone.unige.ch/art-adr/cases-affaires/kennewick-man-2013-bonnichsen-v-united-states/fiche-2013-kennewick-man>>.

- Battiste, Marie et James Y. Henderson. 2000. *Protecting indigenous knowledge and heritage: A global challenge*. Saskatoon : Purich Publishing.
- Bell, Catherine et Val Napoleon (dir.). 2008. *First Nations cultural heritage and law. Case studies, voices and perspectives*. Vancouver : UBC Press.
- Berger, Laurent. 2008. « Des restes humains, trop humains ? ». *La vie des idées* : 1-11. <<http://www.laviedesidees.fr/Des-restes-humains-trop-humains.html>>.
- Bray, Tamara L. 2001. *The future of the past: Archaeologists, Native Americans, and repatriation*. New York : Garland Publishing.
- Clapperton, Jonathan A. 2010. « Contested Spaces, Shared Places: The Museum of Anthropology at UBC, Aboriginal Peoples, and Postcolonial Criticism ». *BC studies* 65 : 7-30.
- Clavir, Miriam. 2002. *Preserving what is valued. Museums, conservation, and First Nations*. Vancouver : UBC Press.
- Clifford, James. 2013. *Returns: becoming Indigenous in the twenty-first century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Conaty, Gerald T. 2003. « Glenbow's Blackfoot Gallery: Working toward co-existence ». Dans *Museums and Source Communities. A Routledge Reader*. Sous la direction de Laura Peers et Alison Brown : 227-242. New York : Routledge Press.
- . 2004. « Le rapatriement du matériel sacré des Pieds-Noirs : deux approches ». *Anthropologie et Sociétés* 28(2) : 63-81.
- Conaty, Gerald T. et Robert R. Janes. 1997. « Issues of repatriation: A canadian view ». *European Review of Native American Studies* 11(2) : 31-37.
- Delamour, Carole. 2017. « S'il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c'est la terre qui va venir à nous ». Le processus de rapatriement des objets culturels et sacrés des Inuit de Mashteuatsh, au Québec. Thèse de doctorat, Université de Montréal et Muséum national d'histoire naturelle. <<http://hdl.handle.net/1866/20409>>.
- Delamour, Carole et al. 2017. « Tshiheu. Le battement d'ailes d'un passeur culturel et écologique chez les Pekuakamiulnuatsh ». *Recherches amérindiennes au Québec* 46(2-3) : 161-172. <<https://id.erudit.org/iderudit/1048603ar>>.
- Dubuc, Élise. 2006. « La nouvelle muséologie autochtone ». *Muse* 24(6) : 28-33.
- . 2007. « La restitution du patrimoine : un rôle pour le musée ? Etudes de cas dans les communautés innues du Québec et du Labrador (Canada) ». Dans *Participación ciudadana, Patrimonio cultural y museos : entre la teoría y la praxis*. Sous la direction de I.A. Urtizbere : 63-73. Donostia / San Sebastian : Euskal Herriko Unibersitatea/ Servicio de la Publicaciones de la Universidad del País Vasco.
- Dubuc, Élise et Élisabeth Kaine. 2010. *Passages migratoires : valoriser et transmettre les cultures autochtones. Design et culture matérielle*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Dubuc, Élise et Laurier Turgeon. 2004. « Musées et premières nations : La trace du passé, l'empreinte du futur ». *Anthropologie et Sociétés* 28 : 7-18. <<https://id.erudit.org/iderudit/010605ar>>.
- Echo-Hawk, Roger C. 2000. « Ancient History in the New World: Integrating oral traditions and the archaeological record in deep time ». *American Antiquity* 65(2) : 267-290.
- Fforde, Cressida. 2002. « Collection, repatriation and identity ». Dans *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy, and practice*. Sous la direction de C. Fforde, J. Hubert et P. Turnbull : 25-47. London ; New York: Routledge
- Fforde, Cressida, Jane Hubert et Paul Turnbull (dir.). 2002. *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy, and practice*. London/New York : Routledge Press.
- Fienup-Riordan, Ann. 1999. « Collaboration on display: A Yup'ik Eskimo exhibit at three National Museums ». *American Anthropologist* 101(2) : 339-358.
- Fine-Dare, Kathleen S. 2002. *Grave Injustice: The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Gadoua, Marie-Pierre. 2014. « Les rôles contemporains de la culture matérielle inuit ancienne ». *Études/Inuit/Studies* 37(1) : 57-78. <<https://id.erudit.org/iderudit/1025254ar>>.
- Gagné, Natacha. 2012. « Affirmation et décolonisation : la cérémonie de rapatriement par la France des toi moko à la Nouvelle-Zélande en perspective ». *Journal de la Société des océanistes* 134 : 5-24.
- Galinier, Jacques. 2004. « Détruire pour conserver : notes sur l'imaginaire muséographique en Mésoamérique ». *Anthropologie et Sociétés* 28(2) : 101-119.
- Hémond, Aline. 1997. « Des amateurs aux Nahuas du Haut-Balsas. Reformulations identitaires et territoriales d'une région indienne au Mexique ». Dans *Le territoire, lien ou frontière ?* Sous la direction de J. Bonnemaïson, L. Cambrézy et L. Quinty-Bourgeois : 12p. Actes du colloque organisé par l'ORSTOM et la Faculté de Géographie-Paris-IV (2-4 octobre 1995).
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres : Routledge.
- Jacknis, Ira. 1996. « Repatriation as social Drama: The Kwakiutl Indians of British Columbia, 1922-1980 ». *American Indian Quarterly* 20(2) : 274-286.
- Jérôme, Laurent. 2014. « Présentation : vues de l'autre, voix de l'objet dans les musées ». *Anthropologie et Sociétés* 38(3) : 9-23. <<https://id.erudit.org/iderudit/1029016ar>>.
- Jérôme, Laurent et Élisabeth Kaine. 2014. « Représentations de soi et décolonisation dans les musées : quelles voix pour les objets de l'exposition *C'est notre histoire. Premières Nations et Inuit du XXI^e siècle* (Québec) ? ». *Anthropologie et Sociétés* 38(3) : 231-252.
- Johnson, Greg. 2007. *Sacred claims : repatriation and living tradition*. Charlottesville : University of Virginia Press.
- Kopytoff, Igor. 1986. « The cultural biography of things: commoditization as process ». Dans *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Sous la direction de A. Appadurai : 64-95. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kramer, Jennifer. 2004. « Figurative repatriation: First Nations 'artist-warriors' recover, reclaim, and return cultural property through self-definition ». *Journal of material culture* 9(2) : 161-182.
- Krmpotich, Cara. 2014. *The Force of Family: Repatriation, Kinship, and Memory on Haida Gwaii*. Toronto : University of Toronto Press.
- Laugrand, Frédéric et Jarich Oosten. 2008. « De menus objets pour une grande cause. Le rapatriement des miniatures chez les Inuit ». *Cahiers du CIÉRA* (2) : 49-67.
- . 2014. « De la conservation à la restitution : l'itinéraire d'un couteau miniature (*qalugiujaq*) du chamane Qimuksiraaq chez les Inuit du Nunavut ». *Anthropologie et Sociétés* 38(3) : 113-136.
- Matthews, Maureen. 2014. « Repatriation agency: animacy, personhood and agency in the repatriation of Ojibwe artifact ». Dans *Museums and restitution: New practices, new approaches*. Sous la direction de L. Tythacott et A. Kostas, 121-139. Farnham/ Burlington : Ashgate Publishing.

- . 2016. *Naamiwan's drum: The story of a contested repatriation of Anishinaabe artefacts*. Toronto : University of Toronto Press.
- Mauzé, Marie. 1999. « Un patrimoine, deux musées: la restitution de la Potlatch collection ». *Ethnologie française* 29(3) : 419-430.
- . 2008. « Objet retrouvé, objet rendu. Un cas de restitution exemplaire ». *Cahiers du CIÉRA* (2) : 67-79.
- Owsley, Douglas W. et Richard L. Jantz (dir.). 2014. *Kennewick Man. The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton*. College Station : Texas A&M University Press.
- Paine, Crispin. 2012. *Religious objects in museums. Private lives and public duties*. Londres : Routledge.
- Phillips, Ruth B. 2011. *Museum pieces: toward the indigenization of Canadian museums*. Montréal-Ithaca : McGill-Queen's University Press.
- Rappaport, Joann. 2008. « Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation ». *Collaborative Anthropologies* (1) : 1-31.
- Rasmussen, Morten et al. 2015. « The ancestry and affiliations of Kennewick Man ». *Nature* 523 : 455-458.
- Robbins, Helen A. 2014. « In consideration of restitution: Understanding and transcending the limits of repatriation under the Native American Graves Protection Act (NAGPRA) ». Dans *Museums and restitution: New practices, new approaches*. Sous la direction de L. Tythacott et A. Kostas : 105-121. Farnham/Burlington : Ashgate Publishing.
- Rowley, Susan et Kristin Hausler. 2008. « The journey home: a case study in proactive repatriation ». Dans *UTIMUT: Past heritage--Future partnerships: discussions on repatriation in the 21st century*. Sous la direction de G. Mille et J. Dahl : 108-116. Copenhague : IWGIA.
- Sarr, Felwine et Bénédicte Savoy. 2018. *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*. file:///C:/Users/cdela/Downloads/rapport_sarr-savoy_-_restitution_du_patrimoine_africain.pdf.
- Schaepe, David et Joe Herb. 2006. *Stone T'ixwela 'tsa Repatriation Report and Supplement Report 1*. Chilliwack: Sto:lo Research and Resource Management Centre.
- Simkin, Jodi. 2020. *Rapatriement et réconciliation : prochaines étapes pour créer une nouvelle réalité*. Commission canadienne pour l'UNESCO. file:///C:/Users/cdela/Downloads/PatrimoineCulturelAutochtoneRapatriement%20(3).pdf.
- Simpson, Moira G. 2009. « Museums and restorative justice: heritage, repatriation and cultural education ». *Museum International* 61(1-2) : 121-129.
- Skrydstrup, Martin. 2010. « What might an anthropology of cultural property look like? ». Dans *The Long Way Home: The Meaning and Values of Repatriation*. Sous la direction de P. Turnbull et M. Pickering Oxford/New York: Berghahn Books : 59-82.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012 [1999]. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London/New York : Zed Books.
- Smithsonian. National Museum of the American Indian. 2020. *Repatriation Policy*. <http://nmai.si.edu/sites/1/files/pdf/repatriation/NMAI-RepatriationPolicy-2014.pdf>.
- Spivak, Gayatri, 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York : Methuen.
- Taylor, Anne-Christine et Laurent Berger. 2008 : « Des collections anatomiques aux objets de culte : conservation et exposition des restes humains dans les musées ». Symposium international, Paris : Musée du Quai Branly : 136 p.
- Thornton, Russell. 2002. « Repatriation as healing the wounds of the trauma of history: cases of Native Americans in the United States of America ». Dans *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy, and practice*. Sous la direction de Cressida Fforde, Jane Hubert et Paul Turnbull : 17-25. London/New York : Routledge Press.
- Tythacott, Louise et Kostas Arvanitis (dir.). 2014. *Museums and restitution: New practices, new approaches*. Farnham/Burlington : Ashgate Publishing.
- Vincent, Sylvie. 2013. « La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé ». Dans *Les Autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord, dirigé par A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon* : 75-91. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Whittam, Julian. 2015. « "In a good way": Repatriation, community and development in Kitigan Zibi ». *Anthropologica* 57(2) : 501-509.
- Wonu Veys, Fanny. 2013. « Préserver pour la postérité : des anciens de l'ethnie bundjalung au Musée national d'ethnologie des Pays-Bas ». *Journal de la Société des océanistes* 1(136-137) : 63-76.