



HAL
open science

Amiria Salmond, ontologie maorie et méthodologie décoloniale

Sophie Chave-Dartoen

► **To cite this version:**

Sophie Chave-Dartoen. Amiria Salmond, ontologie maorie et méthodologie décoloniale. 2023. halshs-04320254

HAL Id: halshs-04320254

<https://shs.hal.science/halshs-04320254v1>

Submitted on 4 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

Amiria Salmond, ontologie maorie et méthodologie décoloniale

Sophie Chave-Dartoen

Citer : Chave-Dartoen, Sophie , 2023. Amiria Salmond, ontologie maorie et méthodologie décoloniale. *Esquisses | Les Afriques dans le monde*, <https://elam.hypotheses.org/5474>.

Version PDF : 10 pages.

L’auteure : Sophie Chave-Dartoen est enseignante-chercheuse à la faculté d’ethnologie – anthropologie sociale et culturelle de l’université de Bordeaux, et membre du laboratoire Passages (UMR 5319).

Ce texte est écrit à l’occasion du séminaire *Décolonial et universel : perspectives croisées*, coordonnée par Elara Bertho et Michel Cahen et proposé par Les Afriques dans le monde (2022-2023). La séance a eu lieu le 23 mars 2023.

Références

Salmond, Amiria J. (2013). Transforming translations (part I) “The owner of these bones”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 1-32. <https://doi.org/10.14318/hau3.3.002>.

Salmond, Amiria J. (2014). Transforming translations (part 2) Addressing ontological alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 155-187. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.006>.

Dans un long propos distribué en deux articles intitulés « Transforming Translations (part 1) » et « part 2 », Amiria Salmond prend part à un débat, très vif il y a dix ans, et relatif à une approche réflexive et critique désignée sous le label d’*ontological turn*. Comme cela est souvent le cas en anthropologie, cette entrée « ontologique » se nourrit d’une perspective associant ethnographie et philosophie¹. Elle la présente comme ayant pris le pas depuis vingt ans sur le *linguistic turn* qu’elle définit suivant les propositions de Geertz, à savoir, considérer la culture comme un texte qu’il s’agirait de comprendre et de traduire. Pour rappel, le *linguistic turn* restait un paradigme très important dans l’actualité du moment : ses propositions, émanant initialement de la philosophie analytique anglo-saxonne complétée par certains apports de la linguistique pragmatique mais aussi de la « déconstruction » et de la pensée critique françaises, ont ébranlé le socle épistémique des sciences humaines et sociales. Un de ses legs important pour l’anthropologie et sa pratique est que les « interlocuteurs » (auparavant désignés comme « informateurs ») doivent être crédités en tant que co-auteurs des textes scientifiques : du statut d’« objet » de la recherche, les personnes rencontrées lors des enquêtes de terrain passent à celui de « sujet » de connaissance et de discours.

¹ En contexte français, on peut citer parmi tant d’autres l’enracinement disciplinaire de Bruno Latour ou de Philippe Descola par exemple.

Le « tournant ontologique » dont il s’agit ici n’est donc pas hégémonique à cette époque, mais il défend un nouveau changement de paradigme initié par les figures éminentes d’anthropologues tels Marilyn Strathern et Roy Wagner. Ce changement était largement relayé, à l’époque de la parution de ces deux textes, par la revue *Hau* où les tenants de ce courant ont eux-mêmes été publiés. Destinée à la discussion des théories anthropologiques, cette revue favorise des échanges intenses dans ses colonnes².

C’est donc là que les deux parties du texte de Salmond sont publiées. Ce « tournant ontologique » ne présente toutefois pas un front uni. Il s’appuie largement, dans le monde académique anglo-saxon et scandinave, sur les propositions d’Eduardo Viveiros de Castro reprises et prolongées, à l’époque de la publication des articles, dans un ouvrage très discuté de Martin Holbraad (2012) : *Truth in Motion*³. Ce mouvement, assez radical, se veut « post-subjectif », « post-humain », « *post plural* » – selon les auteurs et les perspectives (Holbraad 2007, Jensen 2010). Il se veut, toujours dans la filiation de Viveiros de Castro, « post-structuraliste » et post-colonial/décolonial. L’anthropologie doit être « insurrectionnelle et subversive » (Viveiros de Castro : 2003, 16), au point, regrette Amiria Salmond, de renoncer à son propre projet, un intérêt légitimement élaboré pour l’altérité sous ses différentes formes.

En l’occurrence, il s’agit d’admettre « *the conceptual self-determination of all the planet’s minorities* » et de prendre au sérieux l’idée que des « réalités puissent être différemment constituées » selon des principes qui nous sont totalement étrangers. La question est alors : « si nous ne pouvons plus appuyer nos analyses sur la base de la compréhension mutuelle qu’offre notre commune humanité, sur quelle base nos traductions culturelles peuvent-elles se faire⁴ ? » Impossible de recourir à une épistémologie considérant le savoir comme une représentation plus ou moins fidèle de la réalité. Dans ce cadre, la catégorie même de « sujet » est déconstruite. L’idée que nous puissions accéder, par l’enquête et l’analyse, aux « représentations » des autres est ainsi rejetée a priori. Il s’agit d’admettre que différentes réalités existent (et non différentes représentations à partir d’un même monde), et dans ces autres réalités, l’Homme n’est pas nécessairement central. Devant cette complexification du champ de l’étude et de ses conditions, les anthropologues sont invités, après Wagner, « à capitaliser sur leur propre “incompréhension du point de vue des autres⁵” ». Cela interroge fondamentalement notre rapport à l’altérité et les moyens dont nous disposons pour en rendre compte. Cette approche spéculative se rapproche de la philosophie, mais d’une philosophie moins axée vers l’action (*praxis*), que vers la création (*poiesis*) : une philosophie « constructive », une « ontologie virtuelle » produite dans le cadre d’une « anthropologie de cabinet *par excellence* », regrette Salmond⁶. Partant

2 Une sélection de références est proposée en bibliographie.

3 Suivra, en 2017, un autre ouvrage théorique de Holbraad et Pedersen : *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*.

4 “if we cannot no longer rely, analytically, on humanity as the common ground of mutual understanding, on what basis can our cultural translations proceed ?”

5 “to capitalize on their own productive ‘misunderstandings of other’s views’”

6 “a sort of self-indulgent philosophical parlor game”, précise-t-elle (part 2, 166).

de sa pratique et de son expérience – personnelle et professionnelle –, elle cherche à surmonter ces difficultés et à proposer de nouvelles voies à explorer.

Amiria Salmond est la fille d'Ann Salmond, anthropologue et historienne néo-zélandaise reconnue internationalement pour avoir travaillé sur l'histoire du contact et sur les épistémologies maories, mais aussi pour s'être très fortement impliquée auprès des communautés autochtones afin de faire valoir leurs droits selon les termes du traité de Waitangi tels qu'il a été signé – et donc compris – par les Maoris. Cela inclut le respect de ce que nous appelons les « non-humains » (les rivières, les montagnes...) qui participent pleinement, via des relations que retracent des généalogies cosmiques, de la constitution des groupes sociaux.

Au moment de cette publication, Amiria Salmond, anthropologue, historienne et conservatrice de musée, s'est beaucoup intéressée aux objets maoris et à leur circulation dans l'espace colonial. Elle a notamment publié sur leur « re-sémantisation » une fois conservés et exposés dans les musées dispersés aux quatre coins du monde occidental (2005 ; 2010 – avec sa mère). Elle est aussi coéditrice d'un ouvrage qui a fait grand bruit, tout au moins dans le milieu de l'anthropologie océaniste (Salmond *et al.* 2006) où, précisément, l'opposition entre objet et sujet est questionnée sur la base d'études ethnographiques.

Problématique et programme anthropologique défendu dans ces deux textes

Partant de son expérience et d'un état des lieux de l'anthropologie contemporaine, Amiria Salmond pose donc la question suivante : pouvons-nous avoir accès à la réalité des « autres » sans pour autant l'« exploiter » (et ce, pour différentes raisons : institutionnelles, politiques, personnelles...) ? Autre question : comment aborder la question des « savoirs indigènes » (*indigenous knowledge*) sans les plier à des formes unilatérales de réductions, coloniales ou post-coloniales ?

Sous ces deux questions, la relation d'altérité pose un problème à deux niveaux. Le premier est à la fois éthique et politique. Il concerne la dissymétrie des positions qu'instaure le cadre des pratiques académiques : avons-nous le droit d'objectifier les autres, leurs savoirs, leurs pratiques, qui plus est dans le contexte d'une économie de la connaissance et des positions d'autorité – avec le statut social, économique et politique que cela confère ? Comment faire en sorte que nos pratiques ne contribuent pas à l'exotisation et à la subalternisation de ceux avec qui nous travaillons ?

Le second niveau du problème est plus proprement épistémologique : c'est celui de l'accès à des réalités qui nous sont étrangères. Dans le cas où cet accès est envisageable, comment rendre compte de ces réalités dans des termes qui ne les ramènent pas à nos conceptions situées, donc partielles et biaisées ? Comment opérer ces restitutions en des termes qui, évitant des comparaisons mal fondées ainsi que les métaphores approximatives et culturellement marquées, respectent les spécificités, les subtilités de ces réalités ? Ici, vient s'articuler la question de la « traduction » et de son inévitable dimension créative : comment construire un accès, mais aussi une « transposition » d'un

système de pensée dans un autre ? Faut-il laisser à l'ethnologue la liberté créative accordée au traducteur (qui devient co-auteur), ou faut-il d'autres règles ?

Or, nous verrons que les solutions à ce problème ne se posent pas tant à un niveau sémiotique (adapter les modes de médiation qu'offrent le langage, l'image...), qu'au niveau plus profond du fondement même de la perception et de la pensée. La proposition d'Amiria Salmond, pour faire simple, est de trouver la méthode donnant accès à des ontologies pouvant être radicalement différentes de la nôtre en laissant l'initiative et le choix de la méthode aux personnes concernées. Elle appelle cette méthode « récursivité ».

L'auteure passe donc en revue les différentes formes de « traduction » défendues par les philosophes et les anthropologues et qui, relevant de ce projet, sont présentées et discutées dans le cadre du premier volet de son essai :

- la philosophie morale des Lumières adossée à un agenda impérialiste (dès le XVIII^e siècle, avec le programme que la couronne britannique avait donné à James Cook lorsqu'elle commissionna ses trois expéditions) ;
- la science mise au service du projet colonial et de sa gouvernance ;
- les projets plus récents cherchant *to resolve differences*, qu'il s'agisse, entre autres,
 - o de co-mensuration (comparer les façons dont les gens comparent les différences comme *artefacts of difference itself*) – on pense ici au structuralisme.
 - o de différenciation (l'impossibilité de la traduction d'une culture dans une autre fait place à la créativité) – on pense ici aux théories anthropologiques post-modernes.

Elle défend donc, pour surmonter cet écueil, une approche « récursive », suivant la proposition de Martin Holbraad qu'elle cite en exergue :

« *Anthropology is not about « how we think they think »*, [citation du titre d'un célèbre livre de Maurice Bloch]. *It is about how we could learn to think, given what they say and do.* »

Ce dont il s'agit donc, c'est « comment apprendre à penser avec les autres ? » Tel est le projet d'une « anthropologie récursive » : une pratique qui se construit dans et par son objet. Cela appelle un décentrement radical, au-delà de la réflexivité, en ce qu'une telle pratique vise explicitement une nouvelle compréhension des phénomènes observés.

Contexte et les enjeux des propositions de Salmond

Hormis le contexte général et l'actualité des débats auxquels elle prend part, le propos d'Amiria Salmond présente une acuité très particulière au regard de l'histoire anté-coloniale, coloniale et « post-coloniale » des Maoris de Nouvelle-Zélande. Cette histoire offre un cas de figure emblématique dans le champ des luttes et des discriminations persistantes générées par la colonisation. Elle est également emblématique au regard des

acquis de la population d'origine autochtone, dans un État qui lui reconnaît désormais certaines formes d'autonomie et d'autodétermination.

Salmond nous rappelle en effet que, depuis les années 1970, les Maoris ont obtenu une certaine autodétermination politique (via notamment des formes de discrimination positive dénoncées par les détracteurs de ces politiques inclusives) ; des départements universitaires d'études maories, majoritairement tenus par des chercheurs d'origine maorie ; enfin, le contrôle exercé sur les connaissances produites et diffusées dans certains domaines, fait qu'une forme de légitimité tend à n'être reconnue qu'aux Maoris. Globalement, l'action militante s'organise en deux registres : d'une part, un activisme « indigène », alimenté autour des enjeux du traité de Waitangi – cette lutte menée sur le terrain juridique pour les droits sur la terre et ses ressources, pour des indemnisations et l'autodétermination a remporté quelques succès ; d'autre part, un activisme « académique », vise la « *decolonization* » of *scholarship*. Dans les deux cas, l'intérêt s'attache aux perspectives maories sur le monde (*maori worldviews*) pour en faire un moyen d'émancipation⁷ ([Tuhiwai-]Smith 1999) : désormais, la recherche sur les Maoris doit être menée par les Maoris (sans les anthropologues d'autres origines) avec le soutien du gouvernement afin d'orienter des politiques publiques appropriées⁸. Le programme qu'elle décrit dans le second volet – un programme de promotion et de valorisation culturelle – relève de ces dispositions réglementaires et politiques particulières.

Cette politique « ethnico-culturelle », constate-t-elle, est critiquée par certains Maoris eux-mêmes⁹, des anthropologues étrangers laissés en marge, mais surtout les médias et les politiciens de droite pour qui les Maoris développent ainsi des stratégies opportunistes, visant à tirer des avantages politiques et économiques en s'appuyant sur des constructions identitaires et des traditions instrumentalisées.

La situation néo-zélandaise et la position désormais reconnue aux Maoris sont donc intéressantes en ce que la perspective décoloniale est intégrée au fonctionnement des institutions et dans certaines politiques publiques (enseignement, santé, droit – un peu moins...)¹⁰. Toutefois, la situation est traversée de paradoxes et les clivages entre élites (y

7 L'histoire locale, notamment celle des Maoris et de leur lutte – avec l'émergence d'un mouvement postcolonial/décolonial régional à l'heure des indépendances d'autres sociétés océaniques (voir le concept de *pacific way*, Lawson 2010) – expliquent probablement la spécificité du champ de réflexion et de revendications ainsi constitué. Dans le cadre de cette étude, je n'ai pas trouvé dans la littérature de connexions entre les *maori studies* et les études générées à partir des situations indiennes, américaines ou africaines. Dans l'autre sens (je n'ai pas compris ce que vous entendez par « dans l'autre sens » ? à préciser ?), l'ouvrage de Linda Tuhiwai Smith (1999) peut faire référence (Escobar : 2018, par exemple).

8 Les choses sont moins tranchées dans la réalité des pratiques et des chercheurs non maoris peuvent travailler avec l'accord des intéressés.

9 Certains questionnent le degré d'« authenticité » des formes de gouvernement locales, mais aussi les motivations de dirigeants suspectés de ne viser que leur intérêt personnel (part 1, 14).

10 Les peuples premiers d'Australie n'ont pas obtenu ce type de reconnaissance lors du dernier référendum (14 octobre 2023) portant sur la création d'un conseil consultatif auprès du gouvernement. Côté français, les accords de Matignon (1988) et de Nouméa (1998) accordent aux Kanaks, peuple originaire de Nouvelle-Calédonie, une forme de reconnaissance qui prévoyait une indépendance politique du territoire par voie de plébiscite local. La majorité des « non » aux trois référendums

compris maories) et populations paupérisées (Européens d'origine compris), entre urbains et ruraux, entre Maoris et Polynésiens immigrés, subsistent... Cette situation postcoloniale est donc pleine de tensions et de conflits où se trouvent particulièrement prises les personnes maories en tant qu'elles se trouvent définies comme « culturellement marquées » (*culturally marked*; part 2, 15) au sein d'une démocratie libérale d'origine coloniale.

Dans le contexte décrit par A. Salmond, son approche à la fois « ontologique » et « réursive » consiste à surmonter, du moins partiellement, ces tensions (internes) ainsi que les problèmes que rencontrent les ethnographies contemporaines et que posent les questions d'éthique et de « traduction ».

L'approche « ontologique réursive » : les limites de la proposition

Amiria Salmond souligne une faiblesse de la démarche « ontologique » (*ontological turn*) qui se veut « post »-post-moderne en ce qu'elle écarte l'autorité du « traducteur » ou de l'herméneute (position post-moderne), mais aussi celle de l'auteur et la singularité maîtrisée de sa perspective. De nouveau, la place est faite au doute, à l'incertitude, mais sur de nouvelles bases puisque plein droit est fait à des ontologies alternatives. Avec elles, épistémologies et vérités alternatives sont reconnues. Cela invalide l'espoir d'une accessibilité aux phénomènes étudiés et pose une nouvelle forme de relativisme. On ne peut y répondre que par une forme maîtrisée de créativité ne portant pas sur la compréhension de l'altérité (inaccessible), mais sur les outils conceptuels favorisant le renouvellement de notre pensée : il s'agit de s'appuyer sur des formes radicales d'altérité pour enrichir notre pensée sur le monde tel que nous, nous le concevons... C'est ce processus réflexif que désigne ici le terme de « récurtivité ».

Pour mémoire, nous avons vu que Salmond donne à ce terme une dimension moins exclusive puisque, telle qu'elle la défend, la « récurtivité » consiste à intégrer des méthodologies alternatives rencontrées sur le terrain ethnographique (et accessibles via la « relation ethnographique ») afin de décrire et d'analyser ce qui s'y passe.

L'*ontological turn* prône donc une « philosophie créative », des modes « créatifs » d'analyse : il s'agit de faire sens (pour nous) des autres (malgré l'incommensurabilité de leur altérité), pour mieux faire sens de nous à partir des nouveaux concepts que nous forgeons : il s'agit de « générer de nouveaux concepts et terminologies – qui sont plus

successifs rend désormais caduque toute indépendance politique programmée. La situation, en Polynésie française, est encore différente. La victoire des indépendantistes (30/04/2023) ouvre le champ à une possible redéfinition des relations avec la métropole via la négociation d'un référendum d'autodétermination à moyenne échéance. Dans ces deux derniers cas, toutefois, c'est dans le cadre des institutions républicaines (gouvernements locaux et administrations décentralisées) et de processus démocratiques faisant place aux populations issues de migrations secondaires (élections et référendums), que la part autochtone de la population est invitée à s'exprimer.

particulièrement “les nôtres” que “les leurs” – au moyen d’une synthèse créative de philosophie et d’expérience de terrain¹¹ ». Cela fait droit à une licence artistique qui admet que toute façon alternative de penser est soit inaccessible, soit perçue de façon biaisée.

Salmond voit dans ces propositions d’un relativisme extrême un paradoxe : d’une part, la précaution morale d’Occidentaux n’osant plus parler « pour les autres », donc les effets d’un processus de décolonisation assumé ; d’autre part, une nouvelle forme d’appropriation des *artefacts of other people’s comparisons* pour les soumettre à notre propre « projet révolutionnaire » – entendre « un changement de paradigme » dans le cadre purement occidental de la pratique des sciences humaines et sociales. Car, enfin, où est la place des *native thinkers* et de leur autorité, de leur vie, demande-t-elle ? Dans ces démarches créatives et essentiellement philosophiques, ils disparaissent, tout comme l’intérêt pour le travail de terrain. Ils perdent aussi la main sur ce qui est produit. De quoi parle-t-on, en définitive ? Quelle est l’autorité reconnue à l’ethnographie ?

Face à un « *ontological turn* » ainsi pensé comme une approche réursive et solipsiste – une « récurtivité » prédatrice –, elle défend deux positions complémentaires. Il faut, « en premier lieu, définir ce qui peut être considéré comme un monde ainsi que ses divers constituants¹² » (Holbraad 2013 : 469-470). Il s’agit d’aiguiser sa propre réflexivité ontologique pour ne pas « amplifier la violence ontique occasionnelle qui consiste à rejeter certains types d’autres personnes comme les sujets ou *artefacts* de simples représentations et croyances »¹³. (Holbraad & Salmond 2006). Ici, les « mondes » ne sont pas des « visions du monde » (*worldviews*), mais bien « les différents mondes auxquels ces chercheurs souhaitent que l’anthropologie s’intéresse, soit des réalités évoquées par la présence (ou l’absence) de choses (entités, concepts, relations) rencontrées ou générées dans le cadre de relations ethnographiques »¹⁴.

En second lieu, rappelle-t-elle, doit primer l’idée selon laquelle le terrain et son expérience doivent être la base d’une compréhension à la fois assumée comme la nôtre, renouvelée, mais aussi plus respectueuse des autres cultures.

En l’occurrence, elle souhaite expliquer la dimension « générative » du *whakapapa* maori (*cf. infra*) et l’intégrer à la méthodologie mise en place pour mener un travail de recherche au sein d’une communauté maorie. Le *whakapapa* est une conception du monde, un rapport au monde et à l’altérité, reposant sur un processus d’englobement sans fin (*encompassement*) et des relations entre contextes relationnels non exclusifs. Le

11 “Generating novel concepts and terminology –ones that are ‘peculiarly ours’ rather than ‘theirs’ – through a creative synthesis of philosophy and field experience.”

12 “to define what may count as a world, along with its various constituents, in the first place” (Holbraad 2013 : 469-470).

13 “[...not to] underscore the casual ontic violence of dismissing certain kinds of others as the subjects or artifacts of mere representations and beliefs.”

14 “ [...] the different worlds to which these scholars want anthropology to become more attuned are realities conjured by the presence (or the absence) of things (entities, concepts, relations) encountered or generated within ethnographic relations.”

principe du *whakapapa* permet de construire des savoirs situés (mais non relatifs) ouvrant sur l'action et orientant cette action.

Traduire le terme n'étant pas aisé, elle le fait à partir de son expérience de terrain.

Un terrain d'anthropologie « engagée »

Dans ce cas précis, le « terrain » consiste en une opération menée, avec sa mère¹⁵, auprès de la communauté maorie des Hauti. Il s'agit de concevoir à leur demande une « ontologie numérique » formant un dépôt (*repository*, appelé Te Rauata) pour leurs « trésors » (*taonga*) plus ou moins dispersés : objets, noms, enregistrements des connaissances et des pratiques. Or, cette collecte et la restitution à la communauté doivent être réalisées selon l'« ontologie » propre aux Maoris, à savoir le *whakapapa*. Mère et fille furent donc mandatées par les Hauti en tant que « traductrices » pour obtenir le financement du projet, puis comme médiatrices face aux développeurs informatiques chargés de concevoir le programme numérique adéquat. Ici, les termes de l'engagement (*commitment*) ne sont pas ceux des ethnologues, mais ceux de la communauté qui les « engage » (*hire*). Et tout ce qui a été appris sur le terrain dut l'être sous ses contraintes et dans ses propres termes. Un de ces derniers, central s'il en est dans les mondes maoris, est celui de *whakapapa* : or, suivre sa règle définit, en amont, ses effets en termes de *mana*, de possession, de contrôle. On se trouve pris dans un ensemble relationnel où toute connaissance est à la fois un enjeu existentiel et, de ce fait, éminemment située. Dans de tels cas, les ethnologues n'ont pas la maîtrise des conditions de l'enquête et ne sont donc pas en mesure d'en maîtriser pleinement les résultats.

Dans ce contexte, le terme *whakapapa* (littéralement « *to generate layers* »), généralement traduit par « généalogie¹⁶ », désigne « un complexe génératif d'idées, de processus et d'artefacts qui se déploie continuellement et qui peut être considéré comme à la fois dépassant la généalogie, et incommensurable avec elle¹⁷ » ; « un champ – ou tissu – relationnel de proportions cosmogoniques » qui englobe tout ce qui existe dans l'univers, qui est « coextensif à l'univers¹⁸ ».

15 Anthropologues respectivement à Auckland et Cambridge.

16 “To translate *whakapapa* into conventional ethnographic idioms such as “kinship” or “genealogy” is inevitably to objectify it, in the sense of imposing a certain form on a mode (or rather modes) of relational dynamism that admit of no such fixed borders in their own terms and within their own perspectives-ontologies (in the sense both of theories and ways of being) that constantly extend themselves beyond their own self-defined (and self-defining) limits as an inevitable effect of an impetus toward generative encompassment” (“Transforming translations (part 1)”, 17).

17 “a continuously unfolding generative complex of ideas, processes, and artefacts that may be considered both to exceed, and to be incommensurable with genealogy” ; “a relational field –or fabric– of cosmogonic proportions” (“Transforming translations (part 1)”, 8-9) .

Claude Lévi-Strauss (1962) a défini le *whakapapa* comme une « cosmologie monogénéétique ».

18 De nombreux ethnologues (la plupart maoris ou d'origine maorie) ont documenté et étudié le *whakapapa* (outre ceux que Salmond cite dans ses références : Mahuika 1998 ; Haami & Roberts 2002 ; Gillett 2009 ; Metge *et al.* 2013 ; Roberts 2013 ; Lythberg *et al.* 2019 ; Mahuika 2019, par exemple). Pour des exemples d'application concrètes du *whakapapa* comme méthodologie voir, entre autres Roberts & al. (2004), Salmond (2012), Marshall (2021).

Dans le cas de ce terrain, il s'agissait de faire se correspondre deux systèmes, deux organisations toutes deux appelées « ontologies » mais en référence à des principes et des réalités très différents : il fallait « traduire » le *whakapapa* sous forme de base de données relationnelle fondée sur des catégories complexes. Parmi les *taonga*, on trouve les noms ancestraux attachés en même temps et/ou séparément à des ancêtres identifiés dans un lignage et des objets par exemple. Les *taonga* forment ainsi des « nœuds » dans un tissu relationnel présentant des formes de « multiplicités » au sens de Deleuze : « “not truly one *being*, but an assemblage of becomings” and “not truly *one* being either... ‘belonging to the many as such, [and having] no need whatsoever of unity in order to form a system” » ((Salmond 2013 : 18-19, citant Viveiros de Castro [2009 : 223-224], lui-même citant Deleuze [1968 : 236]). Un autre exemple est celui des chants qui énoncent et réalisent la croissance des tubercules, la germination des grains, le déploiement des feuilles et favorisent la vie qui se répand sur la terre... Selon Marsden, chaque élément du cosmos trouve son origine dans l'« arbre cosmique » (*cosmic tree*) dont on peut imaginer les racines dans le ciel (*heaven*) et la cime sur terre.

Le but de cet exercice a donc consisté en une forme de traduction créative (entre ontologie maorie et ontologie numérique) menée de front par les anthropologues (en soutien aux informaticiens) et la communauté, à l'instigation et sous le pilotage de cette dernière. Le projet, porté par les Hauti, leur permit de parler d'eux-mêmes aux membres proches et lointains de leur groupe, et ce dans leurs propres termes, ceux du *whakapapa*. Les anthropologues, mandatés pour mener un certain nombre de tâches techniques, n'en ont pas moins mené œuvre scientifique. Ils ont, d'une part, documenté les attentes de la communauté et les enjeux qu'elle perçoit quant à sa pérennisation, mais aussi les moyens jugés nécessaires à cette dernière ; a également été documentée la façon spécifique dont on perçoit et conçoit le monde dans cette communauté ; a enfin été alimentée une réflexion plus générale sur l'articulation qu'il convient d'établir entre différentes *épistémès* et, objet de cet article, la condition de pratiques qui, tout en étant respectueuses de la spécificité des personnes avec qui l'on travaille – et respectueuses de leurs droits – permettent de nourrir (récursivement) des connaissances académiques sur le monde et sur sa complexité.

Bibliographie indicative

- Apter, A. (2017). Ethnographic X-files and Holbraad's Double-bind: Reflections on an Ontological Turn of Events. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 287-302. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.021>.
- Deleuze, Gilles (1968) 1994. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham, NC : Duke University Press.
- Fischer, M.M. (2014). The Lightness of Existence and the Origami of "French" Anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called Ontological Turn. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 331-355. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.018>.
- Gillett, G. (2009). Indigenous Knowledges: Circumspection, Metaphysics, and Scientific Ontologies. *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, 6(1), 97-115. <https://doi.org/10.11157/sites-vol6iss1id92>.
- Haami, B., & Roberts, M. (2002). Genealogy as Taxonomy. *International Social Science Journal*, 54(173), 403-412. <https://doi.org/10.1111/1468-2451.00392>.
- Hanks, W.F., & Severi, C. (2014). Translating Worlds: The Epistemological Space of Translation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 1-16. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.001>.
- Holbraad, Martin. 2007. "Response to Daniel Miller's Review of *Thinking through Things*." *Material Worlds: A Global Hub for Thinking About Things*, March 4, 2007. <https://www.materialworldblog.com/2006/12/thinking-through-things/> [archive].
- Holbraad, M. (2009). Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth. *Social Analysis*, 53(2), 80-93. <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530205>.
- Holbraad, M. (2012). Truth in Motion. In *Truth in Motion*. University of Chicago Press.
- Holbraad, M. (2012). Truth beyond Doubt: Ifá Oracles in Havana. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 81-109. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.006>.
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press. [cité près d'un millier de fois, selon Google Scholar, mars 2023.]
- Hornborg, A. (2015). The Political Economy of Technofetishism: Agency, Amazonian Ontologies, and Global Magic. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(1), 35-57. <https://doi.org/10.14318/hau5.1.003>.
- Jensen, Casper Bruun. 2010. *Ontologies for Developing Things: Making Health Care Futures through Technology*. Rotterdam: Sense Publishers. <https://doi.org/10.1163/9789460912108>.
- Keane, W. (2013). Ontologies, Anthropologists, and Ethical Life. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 186-191. <https://doi.org/10.14318/hau3.1.014>.
- Kelly, J. D. (2014). Introduction: The Ontological Turn in French Philosophical Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 259-269. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.011>.
- Lawson, S. (2010). 'The Pacific Way' as Postcolonial Discourse: Towards a Reassessment. *The Journal of Pacific History*, 45(3), 297-314. <https://doi.org/10.1080/00223344.2010.530810> ; <https://www.jstor.org/stable/25764417>.
- Lythberg, B., Salmond, M., McCarthy, C., Salmond, A. J., Tapsell, P., & Robertson, N. (guest ed.), (2019). *The Journal of the Polynesian Society* 128(1) Special issue *Te Ao Hou: Whakapapa as Practical Ontology*. <https://thepolynesiansociety.org/jps/index.php/JPS/issue/view/32> ; <https://www.jstor.org/stable/e26857326>.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France.

- Mahuika, N. (2019). A Brief History of Whakapapa: Māori Approaches to Genealogy. *Genealogy*, 3(2), 32: 1-13. <https://doi.org/10.3390/genealogy3020032>.
- Mahuika A., (1998), « Whakapapa is the Heart », in Coates K. S. and Mchugh P. G., *Living Relationships*. Wellington : Victoria University Press, 214-221.
- Maniglier, P. (2015). Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie. *Temps modernes*, (682), 86-145.
- Matthews, W. (2017). Ontology with Chinese Characteristics: Homology as a Mode of Identification. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 265-285. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.020>
- Marshall, Y. (2021). Indigenous Theory is Theory: Whakapapa for Archaeologists. *Cambridge Archaeological Journal*, 31(3), 515-524. <https://doi.org/10.1017/S0959774321000214>.
- Maurer, B. (2013). Transacting Ontologies: Kockelman's Sieves and a Bayesian Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 63-75. <https://doi.org/10.14318/hau3.3.004>.
- Metge, J., Sissons, J., & George, L. (2013). Whakapapa-New Zealand Anthropology. *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, 10(1), 4-29. <https://doi.org/10.11157/sites-vol10iss1id228>.
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3), 411-427. <https://www.jstor.org/stable/3134411>.
- Pedersen, M. A. (2020). Anthropological Epochs: Phenomenology and the Ontological Turn. *Philosophy of the Social Sciences*, 50(6), 610-646. <https://doi.org/10.1177/0048393120917969>.
- Roberts, M. (2013). Ways of Seeing: Whakapapa. *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, 10(1), 93-120. <https://doi.org/10.11157/sites-vol10iss1id236>.
- Roberts, M., Haami, B., Benton, R., Satterfield, T., Finucane, M. L., Henare, M., & Henare, M. (2004). Whakapapa as a Māori Mental Construct: Some Implications for the Debate over Genetic Modification of Organisms. *The Contemporary Pacific*, 1-28. <https://www.jstor.org/stable/23722949>.
- Sahlins, M. (2014). On the Ontological Scheme of *Beyond Nature and Culture*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), 281-290. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.013>.
- Severi, C. (2013). Philosophies without Ontology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (1), 192-196. <https://doi.org/10.14318/hau3.1.015>.
- Salmond, Anne (2012). Ontological Quarrels: Indigeneity, Exclusion and Citizenship in a Relational World. *Anthropological Theory*, 12 (2), 115-141. <https://doi.org/10.1177/1463499612454119>.
- Salmond-Henare, Amiria (2005). *Museums, Anthropology and Imperial Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1179/mhj.2008.1.1.152>.
- Salmond, Amiria J. (2013). Transforming Translations (Part 1): "The Owner of these Bones". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 1-32. <https://doi.org/10.14318/hau3.3.002>.
- Salmond, Amiria J. (2014). Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 155-187. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.006>.
- Salmond[-Henare] Amiria, Martin Holbraad and Sari Wastell (eds) (2006): *Thinking through Things: Theorising Artefacts in Ethnographic Perspective*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203088791>.
- Salmond, A., & Salmond, A. (2010). Artefacts of Encounter. *Interdisciplinary Science Reviews*, 35(3-4), 302-317. <https://doi.org/10.1179/030801810X12772143410205>.
- Smith [Tuhuiwai-Smith] L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies*. London: Zed Books. <https://nycstandswithstandingrock.files.wordpress.com/2016/10/linda-tuhiwai-smith-decolonizing-methodologies-research-and-indigenous-peoples.pdf> [archive].

- Viveiros de Castro, Eduardo (2009). Intensive Filiation and Demonic Alliance. In *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*, edited by Casper Bruun Jensen and Kjetil Rødje, 219-254. Oxford: Berghahn. <https://doi.org/10.3167/9781845456146>.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2003). *And: After-dinner Speech Given at Anthropology and Science, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth*. Manchester Papers in Social Anthropology 7. Manchester: Department of Social Anthropology, University of Manchester. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/K1D00082.pdf> [archive].