

# ANTHROPOLOGIE: LE TOURNANT ONTOLOGIQUE EN ACTION

## Introduction

**Texte:** *Frédéric Keck, Ursula Regehr, Saskia Walentowitz*

Le dossier thématique de *Tsantsa* 20 est consacré au «tournant ontologique». Alors que le débat fait rage autour des différentes approches désormais subsumées sous cette appellation, opposant des chercheurs français, britanniques, danois, brésiliens et américains (Pedersen 2012; Kelly 2014), il nous a semblé important qu'une revue européenne fasse un état apaisé de ce débat. Le «tournant ontologique» est une nouvelle façon de poser le problème qui est au cœur de l'anthropologie moderne<sup>1</sup>. Peut-on prendre au sérieux des énoncés aussi paradoxaux que «Les Bororo sont des Arara» (Keck 2008), «les jumeaux sont des oiseaux» (Evens 2012) ou «powder is power» (Holbraad 2006), pour prendre quelques exemples

fameux? Une approche «ontologique» de ces énoncés refuse de les attribuer à des croyances irrationnelles, à des métaphores linguistiques ou à des totalités mentales, pour poser des réalités multiples dont elles seraient l'expression. Le verbe «être» ne doit pas être pris comme une relation logique par des essences intemporelles, mais comme une puissance affirmative par des forces, des devenirs, des affects, dont il s'agit de capter les intensités. Le «tournant ontologique» redonne ainsi toute son importance aux différences perceptibles dans les diverses sociétés qui avaient pu être minorées par l'universalisme des sciences cognitives ou dissoutes par les déconstructions postmodernes de la différence comme seule expression

---

<sup>1</sup> Pour une bibliographie des principales tendances de ce tournant, voir *A Reader's Guide to the «Ontological Turn»*, <http://somatosphere.net/series/ontology-2>. Nous utilisons l'expression «tournant ontologique» comme un générique nécessairement performatif, tel qu'il apparaît par exemple dans l'ouvrage de Henare et al. (2006: 12), dans l'intitulé du panel «The ontological turn in French Philosophical Anthropology» (*American Anthropological Association Annual Meeting* 2013) ou encore dans divers commentaires critiques (cf. Paleček & Risjord 2013; Sivado 2015). Nous utiliserons ce terme sans guillemets dans la suite de cet article éditorial.

des inégalités. Il pose le problème de leur participation à un monde commun et justifie ainsi la méthode classique de l'ethnographie comme rencontre avec l'altérité.

### Tournant ontologique, débats académiques et défis contemporains

Les tenants du tournant ontologique, dans la fraîcheur de cette impulsion première, se sont alors heurtés à une double objection. D'une part, cette approche reviendrait à un relativisme culturel posant des totalités mentales incommensurables. On a pu ainsi discuter à l'Université de Manchester en 2008 pour savoir si «l'ontologie est juste un autre mot pour la culture» (Carrithers et al. 2010). Pourquoi chercher des ontologies si les ethnographes parviennent à communiquer avec leurs informateurs au niveau de leurs pratiques? Comment rendre compte du scepticisme avec lequel les acteurs adhèrent à leurs énoncés paradoxaux? Mais c'est justement la possibilité même de communiquer sans «équivoques contrôlées» (Viveiros de Castro 2004) qui est interrogée par le tournant. Et c'est la justification même du concept de culture qui se trouve à nouveau en question: rendre compte d'une étrangeté dans les pratiques par un changement dans les conventions d'écriture et de pensée. Le tournant ontologique propose ainsi de relayer les approches structuralistes et herméneutiques qui avaient apporté des solutions fortes aux problèmes du relativisme: la «culture» est une façon pour les êtres, humains et non-humains, d'apparaître et d'entrer en relation, en-deça des réseaux de signification établis.

La seconde objection est plus directement politique. En réintroduisant le point de vue de l'autre dans l'écriture ethnographique, le tournant ontologique retirerait les bases d'une critique de la mondialisation capitaliste (Bessire & Bond 2014). À ce propos, il convient de souligner que c'est l'autre concept phare de la discipline, celui de nature, qui se trouve interrogé par les approches ontologiques. Pour que les différentes cultures humaines puissent se juxtaposer, il fallait qu'elles s'arriment jusqu'ici à l'unité d'une nature, qui permettrait de passer de l'une à l'autre, et ainsi de rendre possible une critique depuis un fond originaire plus authentique. Une approche ontologique renonce à l'opposition entre nature et culture, en remarquant qu'elle n'est qu'un contraste parmi d'autres, spécifique aux sociétés modernes. Elle peut aller jusqu'à un véritable «tournant», inversant la perspective, lorsqu'elle affirme que la culture est le référent autour duquel se déploient une pluralité de natures (Viveiros de Castro 2009). Mais où se situe alors le pivot qui permet de comparer entre elles ces différentes perceptions? Quelle position politique relaye ici l'anthropologue? Le niveau ontologique est-il suffisant pour assurer une «auto-détermination» aux sociétés qu'il

cherche à défendre? Ne tombe-t-on pas dans une illusion primitiviste inversée lorsqu'on met en avant l'ontologie des autres pour mieux critiquer la modernité?

Ces objections laissent de côté le contexte de crise écologique qui donne une impulsion majeure au tournant ontologique. Si les concepts de nature et de culture ne sont plus valides pour les anthropologues, c'est que leur pertinence est déjà questionnée dans les mutations qui affectent l'environnement dans nos «sociétés du risque» (Beck 2003): de nouveaux êtres émergent et bouleversent nos catégories. Le tournant ontologique permet alors d'étudier «l'écologie des autres» (Descola 2011), c'est-à-dire les façons dont d'autres sociétés sont confrontées aux mêmes défis environnementaux avec des ressources techniques et perceptives différentes. La méthode comparative se trouve ainsi réhabilitée puisqu'il s'agit de comparer des cosmologies qui entrent en conflit ou s'enchevêtrent à partir de problèmes communs (voir les contributions de Dam et Landivar & Ramillien dans ce dossier). Au regard des autres façons d'habiter un environnement, l'unité de la «nature» n'est plus que le corollaire d'un travail intense, notamment par le truchement de l'activité scientifique qui départage sans cesse l'humain, comme seul sujet connaissant, du reste du monde peuplé de choses connues.

En même temps, ce ne sont pas seulement les mutations écologiques et géo-climatiques, mais également les technologies et nouveaux médias qui introduisent d'autres ontologies dans la constitution des sociétés modernes, en construisant des écologies nouvelles pour la pensée (Hörl 2012) et l'attention (Citton 2014). L'intérêt croissant pour l'animisme bien au-delà de la discipline anthropologique, tel qu'il s'est manifesté par exemple dans l'exposition consacrée à ce thème par la Maison des cultures du monde à Berlin (Albers & Franke 2012), renvoie aussi bien aux contingences de notre époque qu'à un pluralisme ontologique disponible pour tout être humain (Descola 2005). Si nul n'est naturaliste exclusivement ou animiste définitivement, les déplacements, volontaires, forcés et en tous les cas interconnectés, de personnes, de biens, de techniques, de concepts et d'autres formes de vie, font de plus en plus vaciller les divers fondements cosmologiques dans notre monde globalisé. C'est pour mieux comprendre les mutations en cours, ailleurs comme ici, qu'il faut s'affranchir des prémisses et préjugés de la modernité (ibid. 551-552). La question quant au rôle de l'anthropologue reste ouverte et controversée: faut-il se contenter de décrire l'expérience en renouvelant nos façons de penser ou faut-il contribuer activement à l'émergence de nouvelles formes d'attachement?

Pour avancer dans ces questionnements, nous avons choisi d'aborder le tournant ontologique *en action*, c'est-à-dire à partir d'ethnographies de ces frictions et assemblages nouveaux. Au lieu de restituer une synthèse nécessairement prématurée

des débats académiques passionnés qui animent la discipline autour de la notion polysémique d'«ontologie», nous cherchons à voir comment des chercheurs, jeunes et confirmés, se saisissent concrètement des différentes approches développées. Parmi les nombreuses propositions d'articles reçues, nous avons retenu celles dans lesquelles les auteur.e.s croisent les approches et s'intéressent aux reconfigurations ontologiques sur leurs terrains. On saisit ainsi sur chacun de ces terrains, perçus comme des laboratoires de nouvelles modalités d'habiter le monde, comment s'effectue la redistribution des êtres en devenir. C'est en effet un des points majeurs du tournant ontologique que la qualification des êtres n'est pas donnée à l'avance: il faut découvrir à travers l'enquête comment s'effectue la répartition entre humains et non-humains, entre êtres vivants et artefacts. Si les frontières ontologiques entre les humains, les animaux, les plantes, les artefacts etc., sont perturbées par les êtres révélés par diverses crises, écologique, économique ou géopolitique, l'enquête découvre comment ces êtres répartissent de façon nouvelle les collectifs d'humains et de non-humains.

### Frictions ontologiques et assemblages créatifs: présentation des contributions

Le dossier thématique de *Tsantsa 20* s'ouvre sur un document original de Bruno Latour, la *distinguished GAD lecture* qu'il a prononcée à Chicago lors de la conférence annuelle de l'*American Anthropological Association* en novembre 2013. Dans ce texte, Latour plaide pour la reconnaissance d'un pluralisme ontologique chez les Modernes, sorte de batterie de cuisine ou de couteau suisse qui permettrait de délimiter plus adéquatement des réalités à géométrie variable. Les coupures entre objets et sujets, entre artefacts et symboles ne peuvent plus servir à décrire les êtres qui apparaissent dans l'action. Latour propose alors de saisir pour chaque être (un esprit, une bactérie, un fait scientifique, un verdict, une fiction etc.) les différents modes d'existence qu'il traverse. C'est l'objectif de son dernier livre dans lequel l'auteur invite les lecteurs citoyens à participer à une expérience de métaphysique expérimentale via une plateforme internet (Latour 2012)<sup>2</sup>. Il s'agit d'apprendre à repérer les erreurs de catégorie (confondre un mode d'existence avec un autre) et à éviter la logique du double-clic (accéder au réel sans en payer le prix). L'idée selon laquelle les Modernes font des mauvais croisements et prennent les moyens pour des fins, quand ils s'adressent à eux-mêmes ou aux autres sociétés, peut servir d'avertissement pour les ethnographes qui doivent saisir les situations de brouillage ontologique en développant une «anthropologie diplomatique».

C'est une telle situation de brouillage que l'étude de Hiav-Yen Dam cherche à démêler, en distinguant différentes façons d'appréhender l'environnement d'une réserve naturelle dans l'île de Hainan en Chine. Son étude s'écarte des approches conventionnelles, car elle ne s'intéresse pas simplement aux nombreux conflits qui existent entre divers acteurs en termes de pouvoirs, d'intérêts et de représentations divergents. Elle met l'accent sur les façons dont les habitants, les scientifiques, les gestionnaires et les touristes perçoivent et pratiquent l'espace forestier à préserver. Les acteurs coexistent sans communiquer véritablement si ce n'est sous la forme d'interdictions. Les relations à l'environnement sont inversées: ce qui est domaine sauvage des animaux pour les scientifiques devient espace domestique des esprits pour les Li. Si ces «conflits ontologiques» (Blaser 2013) produisent parfois des ignorances réciproques, ils peuvent aussi donner lieu à des formes nouvelles de médiation interspécifique, lorsque des touristes Han identifient des arbres sacrés sur les sentiers botaniques. Si les schèmes ontologiques proposés par Philippe Descola permettent de rendre compte de ces divergences d'être au monde, l'auteure s'appuie *in fine* sur la notion d'*engagement* de Tim Ingold (2000) pour enraciner ces perceptions dans un monde commun. L'incompatibilité entre un mode naturaliste de conservation de la nature et un mode de vie qui mêle les humains aux autres manifestations de la vie résulte aussi du fait que les acteurs n'investissent pas de la même façon, ni avec la même intensité, un espace inégalement distribué.

Ces limites découvertes par l'enquête ethnographique au pluralisme ontologique indiquent en creux que la diplomatie, au sens de Bruno Latour, relève nécessairement d'un effort de distinction sans hiérarchie. Comment réussir cela dans un monde désormais enchevêtré sur de multiples plans, historiques, économiques, écologiques et politiques? Diego Landivar et Émilie Ramillien analysent le succès d'une telle approche diplomatique à travers les négociations qui ont abouti à la nouvelle Constitution Andine en Bolivie. Les anthropologues ont, pour ainsi dire, été doublés sur leur gauche par des acteurs qui n'ont pas attendu le tournant ontologique dans les universités pour susciter activement un débat cosmopolitique. Comme Hiav-Yen Dam, les auteurs explorent la valeur heuristique des canevas cosmologiques dégagés par Philippe Descola afin de mieux comprendre comment ces acteurs, inégaux et hétérogènes, parviennent à articuler des mondes que tout semble opposer. Toute la question est de savoir ce que signifie réussir dans le domaine des frictions ontologiques. Dans ce cas présent, au cours des négociations par l'assemblée constituante, l'aspect fractal des cosmologies analogistes offre une

<sup>2</sup> Voir le site internet d'AIME <http://www.modesofexistence.org>

médiation en juxtaposant les différences. La figure souveraine de la *Pachamama* parvient à intégrer les perspectives inversées des animistes et des naturalistes: d'un côté natures multiples et culture distribuée, de l'autre côté diversité culturelle sur fond de nature autonome. Cette capacité de l'analogisme à manipuler les écarts ontologiques tient-elle à sa formalisation juridique, ou peut-elle être saisie dans d'autres pratiques?<sup>3</sup>

Les deux textes suivants apportent quelques éléments de réponse à cette question. Ils portent sur les relations entre humains, animaux et artefacts décrites comme des «intra-actions» (voir Barad 2007), qui donnent réalité à la distinction entre humains et non-humains en suivant des lignes de démarcation autres que la notion de frontière entre espèces. Bernard Charlier décrit comment des éleveurs mongols gèrent les identifications et différenciations avec les animaux sauvages, en analysant leurs rapports à un objet doté d'une agencité particulière: l'osselet de loup porté à la ceinture des hommes chasseurs. Séverine Lagneaux analyse, quant à elle, le jeu des transformations identitaires en décrivant les subtils décalages induits par les dynamiques d'imitation entre éleveur, vaches et robot de traite. De prime abord, ces deux textes concernent deux mondes bien différents. En réalité, les approches ontologiques mises en œuvre font fi de toute dichotomie naturaliste et mettent ainsi en lumière des interactions humains / animaux / artefacts qui peuvent être décrites, dans les deux cas, comme analogistes. Comment incorporer l'autre et devenir soi? Éleveurs mongols et belges actualisent différemment leurs réponses à ce hiatus existentiel commun aux engagements interspécifiques. Le rôle médiateur de l'artefact dans ces réagencements toujours partiels déploie ici toute sa force, qu'il s'agisse d'un simple osselet ou d'un robot sophistiqué. Technophilie et technophobie apparaissent comme les deux faces d'un même leurre moderniste, car aucune relation n'est réductible à un rapport de force totalitaire par machine interposée (cf. Law & Singleton 2012).

La description fine des intra-actions entre humains, choses et autres formes de vie ouvre la voie à une anthropologie des politiques économiques. Birgit Müller décrit comment des agriculteurs industriels dans les grandes prairies du Canada en sont arrivés à penser leur propre aliénation vis-à-vis de corporations multinationales comme Monsanto. À travers l'étude des relations complexes qu'entretiennent les humains et les graines, en l'occurrence du colza transgénique, l'auteur montre qu'une approche ontologique permet d'aller plus loin qu'une analyse critique classique de l'«hégémonie». En reprenant la perspective de l'habiter (*dwelling*) de Tim Ingold (2000), elle

s'attache à restituer les champs de l'expérience des agriculteurs et montre que même la domination la plus extrême est tributaire de l'engagement intime au sein d'une communauté de vivants. Si le sol se dérobe littéralement sous nos pieds, c'est parce qu'il est désormais composé d'un gigantesque réseau biosocial qui se matérialise et s'enracine avec chaque plante qu'un agriculteur contribue à mener à maturité. L'étude de cas canadien illustre parfaitement comment le processus capitaliste a pu ainsi devenir littéralement une «seconde nature» (Latour 2012). De l'autre côté du spectre, ce type d'approche permet également de décrire des exemples d'«ontologie politique» alternatifs (Blaser 2013), dont par exemple les activités et expériences des membres du *Réseau Semences Paysannes* en France (Demeulenaere 2014). Une anthropologie ontologique s'attache à décrire les «bons» comme les «mauvais» assemblages du monde commun et révèle le potentiel critique d'une approche non-anthropocentrique pour mieux saisir la force de construction et de destruction des êtres humains.

Les deux textes suivants montrent à leur façon comment une telle anthropologie permet de réaliser paradoxalement un retour sur l'humain dont elle enrichit singulièrement la connaissance. Dominique Robert et Martin Dufresne prouvent, à travers une enquête criminologique pleine de suspense, qu'une entité comme l'ADN ne constitue nullement un composant stable. En croisant les méthodes de la théorie de l'acteur-réseau et de la sémiotique matérielle (cf. Mol 2002), les deux auteurs décrivent comment l'ADN devient un objet multiple – un signe, un résultat, une preuve – au sein de régimes d'expérience distincts. L'ADN ne constitue rien en soi, mais matérialise ses multiples épaisseurs de sens à travers ses associations avec une série hétéroclite d'actants, dans un bureau de police, un laboratoire médico-légal et un tribunal. Robert & Dufresne soulignent que c'est grâce à ses multiples réalités résultant de nombreuses pratiques de traduction (cf. Callon 1986) que l'ADN peut se doter de son formidable pouvoir d'agir en devenant une vérité irréfutée.

Willemijn de Jong et son équipe (Nolwenn Bühler, Yv Eveline Nay, Kathrin Zehnder) dé-essentialisent la «nature» des anthropologues dans un autre champ d'étude, la reproduction. Les auteurs présentent une ethnographie comparative des différents processus de procréation médicalement assistée dans diverses localités en Suisse. En testant la valeur heuristique du concept de «chorégraphie ontologique» de Charis Thompson (Cussins 2005), elles illustrent les manières variables d'assembler un embryon. La force de cet outil ethnographique réside d'une part dans sa capacité

<sup>3</sup> Voir le *Bildessay* d'Ursula Regehr dans ce numéro.

à articuler des formes d'intervention aussi hétérogènes que le savoir, la technique, la bureaucratie, les substances génératives, le temps, les émotions etc. D'autre part, le terme «chorégraphie» traduit le fait qu'il s'agit d'une performance qui produit des effets structurés, sans lesquels il n'y auraient point d'embryons. L'analyse du caractère processuel de ces derniers illustre aussi comment les normes et relations liées à la procréation et au «faire famille» sont façonnées et reconfigurées par l'intermédiaire de ces dynamiques bioculturelles et sociotechniques récursives (cf. Franklin 2013)<sup>4</sup>. Ces processus situés conduisent parfois à des «innovations ontologiques», par exemple en modifiant l'âge de reproduction, ou matérialisent, au contraire, des normes anachroniques, notamment par rapport à l'homosexualité.

### Ontologies multiples, pluralisme ontologique et la question de l'ethnographie

Dans son article, Albert Piette propose de faire prendre au tournant ontologique un virage plus radical. Il plaide pour une anthropologie «réaliste» ou «existenciale qui soit résolument tournée vers la description: il s'agit de comparer des qualités, actions et modes de présence (et d'absence) d'individus et d'entités dans des situations concrètes. Cette radicalité dans la description vient du fait que Piette étudie un objet aux limites de la phénoménalité: les modes de présence de Dieu en tant qu'effets d'une entité historiquement située et posée comme existante par les croyants. Cette méthode, aussi appelée «phénoménographie», est élargie à la description des modes de présence de «para-humains», comme les animaux, ou d'institutions, tel que l'État, à condition toutefois qu'on décrive leurs effets en les articulant aux expériences d'individus précis. À rebours des méthodes centrées sur les métaphysiques indigènes, Piette propose de saisir les spécificités humaines d'être au monde. Selon l'auteur, une telle spécificité réside, entre autres, dans l'engagement minimal ou «mode mineur», une certaine façon de se détacher ou de se distraire de l'interaction pour en explorer les variations possibles.

Les travaux de Piette soulèvent ainsi la question ontologique au niveau de la méthode ethnographique. Qu'observe-t-on sur le terrain? La question est de taille dès lors que le travail anthropologique ne doit plus instaurer le réel comme un donné autonome qui s'oppose aux croyances indigènes ou s'impose dans des rapports de domination. La question du lien entre méthode ethnographique et choix ontologiques est une

de celles qui se posent avec le plus d'évidence à l'issue de ce dossier. Dans son ouvrage *After method. Mess in social science research*, John Law (2004) souligne qu'une science sociale doit pleinement assumer les conséquences du constat que toute méthode est co-constitutive des effets qu'elle se propose de décrire. Il plaide pour une amplification de l'appareil méthodologique afin de ne pas réifier la cosmologie euro-américaine selon laquelle la réalité est stable, déterminée, et par conséquent, connaissable (p. 144). Réduire l'ethnographie à l'observation des écarts entre représentations et pratiques, c'est-à-dire entre subjectivités internes et objectivités externes, relève selon lui d'une forme d'ethnocentrisme métaphysique.

En suivant cette indication, on peut distinguer parmi les différents acteurs et précurseurs du tournant ontologique trois tendances qui traversent, à divers degrés, les contributions à ce dossier. Les premiers mettent l'accent sur la nécessité de multiplier les canevas ontologiques définis en termes de schèmes d'identification relationnels (Descola 2005, Viveiros de Castro 2009) ou de modes d'existence en «connexion partielle» (Latour 2012, Strathern 2005). Cette anthropologie des ontologies multiples relève d'enquêtes ethnographiques plutôt classiques et ouvre la voie à une «politique ontologique» (Blaser 2013) décelant les conflits qui émergent quand différentes acceptions du réel coexistent implicitement. Elle indique de nouvelles voies diplomatiques afin d'éviter les erreurs de catégories et l'unification des effets localisés des cours d'action, scripts et instruments en causes dominantes désincarnées ou déterritorialisées («la société», «le capital»).

Les seconds, issus de la théorie de l'acteur-réseau et de la sémiotique matérielle, s'attachent à tracer les assemblages et associations multiples des humains et des non-humains (une maladie, un animal, un fait scientifique) afin de montrer comment ils se concrétisent en divers phénomènes plus ou moins coordonnés, plutôt que de constituer des objets singuliers qui préexistent aux représentations que divers acteurs se feraient d'eux (Mol 2002). Ce type de description ethnographique, souvent conduite en contexte occidental, met l'accent sur la multiplicité ontologique d'une même entité dont elle indique des conditions de possibilité ou «politiques ontologiques» alternatives (Law 2004: 143). Le fait de les déplier est un geste politique, car ces enquêtes multi-sites consistent à amplifier, par l'intermédiaire de la description performative, ce que John Law appelle *method assemblage*, c'est-à-dire «the process of crafting and enacting the necessary boundaries between presence, manifest absence and Otherness» (*op.cit.*, p. 161).

<sup>4</sup> Pour une approche non dualiste de la procréation voir aussi le dossier thématique de *Tsantsa* 12 (Walentowitz 2007).

Enfin, on peut identifier une troisième tendance qui regroupe des anthropologues affirmant que tout savoir relève nécessairement d'un art de l'engagement perceptif et expérimenté dans un environnement ou une communauté d'êtres en devenir. Pour Tim Ingold, «l'anthropologie n'est pas de l'ethnographie»; l'ethnographie n'est pas une méthode, mais un texte finalisé issu d'une enquête anthropologique, c'est-à-dire d'une «inquiry into the conditions and possibilities of human life in the world» (2011: 242). L'anthropologie doit être réanimée par l'intermédiaire de modalités d'engagement qui réintègrent le mouvement et cultivent des procédés telle que la narration ou le dessin (cf. Citton & Walentowitz 2012).

D'une autre façon, la phénoménographie proposée par Piette propose de suivre les modalités d'engagement et de déengagement par des méthodes de description dense ou de capture filmique. La référence à l'engagement ontologique est une constante qui traverse un certain nombre de textes de ce dossier en contrastant de façon intéressante avec l'exigence de pluralisme des approches comparatives. À ce propos, Eduardo Kohn (2013) a récemment proposé une sémiotique du vivant en prenant au sérieux les pratiques qui relient les Runa d'Amazonie aux animaux et aux plantes.

Si l'ensemble de ces anthropologies coexiste au sein du tournant ontologique, elles s'intéressent toutes aux effets de diverses associations entre humains et non-humains plutôt qu'aux faits culturels ou sociaux pour saisir les qualités de présence et d'absence au monde en suivant les lignes, maillages et les croisements des êtres qui s'y déploient. Entre la description générale d'un mode d'existence par Bruno Latour et la phénoménographie d'une liturgie par Albert Piette, entre la classification des schèmes d'identification de Philippe Descola et le relevé ontologique de la pratique médicale par Annemarie Mol, il y a moins de divergences qu'il n'y paraît de prime abord. Les contributions à ce dossier, sans aller jusqu'à une combinatoire systémique de ces approches, le montrent bien. Identifier des formes de l'attachement animiste parmi les Li de l'île de Hainan pour mieux contrôler les équivoques aide à affiner l'étude des engagements concrets dans un environnement et d'articuler ainsi percepts et perceptions; répartir des communautés historiquement différentes et politiquement inégales à travers diverses cosmologies permet de mieux comprendre leur coexistence nouvelle au sein d'un document juridique; décrire la façon dont des éleveurs gèrent la porosité des frontières entre l'homme et le loup peut éclairer l'ontographie minutieuse des interactions entre éleveur, vaches et machine; la description fine des intra-actions et chorégraphies révèlent comment des graines soutiennent le grand capital, comment l'ADN assemble les humains ou des embryons des normes collectives. Le fait de faire coexister cette diversité des approches

et des terrains, proches et lointains, au sein d'un même dossier participe d'un tournant ontologique en action. Si nous ne souhaitons en faire ni une panacée ni une voie obligatoire, nous espérons montrer sa valeur heuristique pour explorer la coexistence des collectifs face aux défis contemporains.

# RÉFÉRENCES

- Albers Irene, Franke Anselm (dir.)**. 2012. *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich: Diaphanes.
- Barad Karen**. 2007. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Beck Ulrich**. 2003. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Flammarion.
- Bessire Lukas, Bond David**. 2014. «Ontological anthropology and the deferral of critique». *American Ethnologist* 41(3): 440-456.
- Blaser Mario**. 2013. «Ontological Conflicts and the Stories of People Despite Europe». *Current Anthropology* 54(5): 547-568.
- Callon Michel**. 1986. «Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la Baie de Saint-Brieuc». *L'Année sociologique* 36: 169-208.
- Carrithers Michael, Candea Matei, Sykes Karen, Holbraad Martin, Venkatesan Soumya**. 2010. «Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester». *Critique of Anthropology* 30(2): 152-200.
- Citton Yves**. 2014. *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Seuil.
- Citton Yves, Walentowitz Saskia**. 2012. «Pour une écologie des lignes et des tissages. À propos de Tim Ingold». *Revue des livres* 4: 28-39.
- Demeulenaere Élise**. 2014. «A Political Ontology of Seeds». *Journal of Global and Historical Anthropology* 69: 45-61.
- Descola Philippe**. 2005. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola Philippe**. 2011. *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Paris: Éditions Quae (coll. Sciences en questions).
- Evens Terry M.S.** 2012. «Twins are Birds and a Whale is a Fish, a Mammal, a Submarine: Revisiting 'Primitive Mentality' as a Question of Ontology». *Social Analysis* 56 (3): 1-11.
- Franklin Sarah**. 2013. «In Vivo Anthropos: New Conception Models for a Recursive Anthropology?». *Cambridge Anthropology* 31(1): 3-32.
- Holbraad Martin**. 2006. «The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana, again)», in: Henare Amiria, Holbraad Martin, Wastell Sari (dir.), *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*, p. 189-225. Abingdon, UK: Routledge.
- Hörl Erich**. 2012. «Le nouveau paradigme écologique. Pour une écologie générale des médias et des techniques». *Multitude* 4(91): 74-85.
- Ingold Tim**. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold Tim**. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Keck Frédéric**. 2008. *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*. Paris: Editions du CNRS.
- Kelly John**. 2014. «Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology». *Hau* 4. <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.011>, consulté le 5 août 2015.
- Kohn Eduardo**. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour Bruno**. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: Éditions de la Découverte.
- Latour Bruno**. 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: Éditions de la Découverte.
- Law John**. 2004. *After Method. Mess in Social Sciences Research*. London: Routledge.
- Law John, Singleton Vicky**. 2012. Devices as Rituals. <http://www.heterogeneities.net/publications/SingletonLaw2012DevicesAsRituals.pdf>, consulté le 9 février 2015.
- Pederson Morten Axel**. 2012. «Common Nonsense. A Review of Certain Recent Reviews on the 'Ontological Turn'». *Anthropology of this Century* 5, 10/2012. [http://aotcpres.com/articles/common\\_nonsense/](http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/), consulté le 5 août 2015.
- Paleček Martin, Risjord Mark**. 2013. «Relativism and the Ontological Turn within Anthropology». *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3-23.

**Mol Annemarie.** 2002. *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

**Sivado Akos.** 2015. «The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology». *Philosophy of the Social Sciences* 45(1): 83-99.

**Strathern Marylin.** 2005. *Partial Connections*. Walnut Creek CA: Alta Mira Press.

**Thompson Charis.** 2005. *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. Cambridge MA, London: MIT Press.

**Viveiros de Castro Eduardo.** 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Puf (MétaphysiqueS).

**Viveiros de Castro Eduardo.** 2004. «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.

**Walentowitz Saskia.** 2007. «Maternités extra-ordinaires. Introduction dossier thématique». *Tsantsa* 12: 32-40.

## AUTEURS

**Frédéric Keck** est chercheur au Laboratoire d'anthropologie sociale et directeur du département de la recherche du musée du quai Branly. Après des études de philosophie à l'École Normale Supérieure de Paris et d'anthropologie à l'Université de Berkeley, il a fait des recherches sur l'histoire de l'anthropologie et sur les questions biopolitiques contemporaines. Il a publié *Claude Lévi-Strauss, une introduction* (Pocket-La découverte 2005), *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie* (CNRS Editions 2008) et *Un monde grippé* (Flammarion 2010). Il a co-édité (avec N. Vialles) *Des hommes malades des animaux* (L'Herne 2012) et (avec A. Lakoff) «Sentinel devices», *Limn*, 2013.

*frederic.keck@quaibranly.fr*

**Ursula Regehr** est doctorante à l'institut d'anthropologie sociale de l'université de Berne. Sa recherche se focalise sur les processus de colonisation et de formation de l'état national, ainsi que sur la configuration des différences et inégalités dans la région du Chaco paraguayen. Elle a travaillé comme maître-assistante à l'institut d'anthropologie sociale de l'université de Berne (2005-2009) et a été boursière pour le réseau de recherche *desigualdades.net* à la Freie Universität Berlin (2010). Au Paraguay elle a été curatrice de l'exposition «*simetría/asimetría: imaginación y arte en el Chaco*» (2011).

*ursularegehr@gmail.com*

**Saskia Walentowitz** est diplômée de l'École du Louvre et auteure d'une thèse en anthropologie soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris. Depuis 2004, elle est enseignante-chercheuse à l'Institut d'Anthropologie Sociale de l'Université de Berne. Elle s'intéresse aux cosmopolitiques autour de la reproduction humaine (*Tsantsa* 2007) et a consacré plusieurs publications aux dynamiques sexuées de la parenté et de la procréation chez les Touaregs et dans d'autres contextes musulmans. Elle a également fait des recherches en anthropologie des sciences relatives à l'alimentation infantile et co-édité «Women, mothers, and AIDS care in developing countries» (*Social Science & Medicine* 2009).

*saskia.walentowitz@anthro.unibe.ch*