

TRADUCTIONS EN MOUVEMENT

Circulations conceptuelles entre pratiques anthropologiques et pratiques indigènes

[Atsuro Morita](#), [Gergely Mohácsi](#)

S.A.C. | « [Revue d'anthropologie des connaissances](#) »

2015/4 Vol. 9, n° 4 | pages 409 à 428

DOI 10.3917/rac.029.0409

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2015-4-page-409.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour S.A.C..

© S.A.C.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

TRADUCTIONS EN MOUVEMENT

Circulations conceptuelles entre pratiques anthropologiques et pratiques indigènes

ATSURO MORITA
GERGELY MOHÁCSI

RÉSUMÉ¹

Dans cet article, nous portons l'attention sur certains liens importants entre les approches latérales et le tournant ontologique en anthropologie. Grâce à l'examen de certaines expériences ethnographiques récentes influencées par ces courants, nous tentons de mettre en évidence deux aspects de ces liens : (1) les mouvements transfrontières entre les pratiques de connaissances ethnographiques et les pratiques de connaissances autochtones ; (2) le rôle de la matérialité et de la spatialité dans le maintien en mouvement de ces pratiques qui se croisent. En portant l'attention sur ces enchevêtrements émergents, nous faisons valoir qu'ils sont liés au problème de la traduction : mouvement constant à travers les frontières disciplinaires, nationales et ontologiques. Nous suggérons que les objets de la traduction ne sont ni sur le terrain ni dans nos bibliothèques. Ils sont entre les deux et en mouvement, et ce mouvement constant rend le travail anthropologique de plus en plus complexe et constitue un défi. Nous appelons ce trafic des concepts « mouvements de traduction ».

Mots clés : traduction, mobilité, méthode latérale, tournant ontologique, réflexivité, ethnographie.

¹ Initialement publié dans *NatureCulture* 2013. Traduit de l'anglais par Léa Stiefel. Révisé par Dominique Vinck et David Pontille.

INTRODUCTION

Ces dernières années, le traçage des circulations conceptuelles par-delà les frontières séparant pratiques disciplinaires et pratiques ordinaires est devenu un sujet de préoccupation croissant pour l'analyse ethnographique, qu'il s'agisse des Kayapos du Sud de l'Amazonie objectivant leurs relations en termes de culture ou des couples stériles d'Amérique du Nord racontant leur vie en termes de race et d'ethnicité (Thompson, 2005 ; Turner, 1992). D'autres voix invitent à revitaliser l'anthropologie en travaillant les conceptions que nous rencontrons sur le terrain et qui semblent avoir été expliquées par des décoctions analytiques de culture, société, religion, etc. L'anthropologie, peut-on entendre, plutôt que de continuer à ronger son os, devrait être une pratique qui génère de nouveaux concepts (Carrithers *et al.*, 2010 ; Henare *et al.*, 2007). Dans le premier cas, les informateurs façonnent leurs idées de manière étrangement familière à la plupart des anthropologues ; dans le second, les anthropologues s'attachent à révolutionner leur discipline en développant de nouveaux agencements entre méthodes et objets de recherche.

Bien que ces deux tendances semblent être à première vue en désaccord, le présent article s'attachera à rendre compte des liens qui les unissent. Toutes deux sont en effet soucieuses d'établir des connexions entre les outils analytiques dont dispose l'anthropologie et les conceptions indigènes qu'elle étudie, que ces conceptions soient directement empruntées des sciences sociales ou radicalement incommensurables. Nous défendrons l'idée que ces questions sont liées au problème de la *traduction*², y compris dans sa dimension spatiale présente dans le sens originel du terme « *translation* » : mouvement traversant les frontières disciplinaires, nationales et ontologiques. Si nous prêtons une oreille attentive non seulement aux récits mais *surtout* aux théories de nos informateurs, il se pourrait qu'à la place d'originalité et d'état de l'art, ils nous parlent de choses dont nous cherchions trop hâtivement à nous débarrasser. Il se pourrait aussi que le travail de traduction ne soit pas ce tour de passe-passe que certaines analyses réflexives souhaiteraient nous faire croire et qui autorisent les anthropologues à s'exprimer encore et toujours en termes de différences et similitudes. Nous souhaiterions suggérer ici que les objets de la traduction ne se situent ni directement sur le terrain ni sur nos étagères, mais quelque part ailleurs, dans les *interstices* et dans le *mouvement*, rendant le travail anthropologique plus complexe mais aussi plus stimulant. Nous appelons cette circulation de concepts *mouvements de traduction*.

Les pratiques techno-culturelles semblent être, pour cela, un bon point de départ. Il est assez révélateur de voir à quel point les *traductions* se déploient déjà dans les univers techno-scientifiques³. Citons pour exemple le *mouvement*

2 L'auteur utilise « *translation* » mais joue sur les deux sens du terme à savoir « *traduction* » et « *déplacement* » (Note des traducteurs).

3 Bien sûr, cet accent mis sur le déplacement doit beaucoup à la théorie de l'acteur-réseau qui insiste sur l'idée d'un monde hétérogène constamment en mouvement *via* les traductions entre domaines.

translationnel des atomes et des particules qui donnent à une substance sa température, ou encore le processus qui mène de l'idée à la solution thérapeutique, du laboratoire au chevet du patient – connu sous le terme de *médecine translationnelle*. En explorant les possibilités de penser à travers le prisme de la traduction, les ethnographes à la croisée de l'anthropologie et des STS ont trouvé bien des inspirations dans ces pratiques techno-scientifiques. Ainsi, par exemple, Cori Hayden a décrit comment des plantes locales et des savoirs indigènes ont été traduits en produits pharmacologiques industriels, grâce au travail laborieux de chercheurs mexicains et nord-américains, d'acteurs sur le terrain, de responsables politiques et d'artémies (crevettes de marais salants) (Hayden, 2003). Ou pour prendre un autre exemple, la sublime description d'Annemarie Mol concernant la façon dont les vitesses (chiffres) de la circulation sanguine de patients atteints d'athérosclérose ont été traduites en images anatomiques montrant des vaisseaux sanguins à la paroi épaissie par l'intermédiaire d'un simple stylo :

Alors que le patient se rhabille, je suis le technicien situé dans une autre pièce. Ici, des caissons lumineux permettent de regarder les images imprimées sur des plastiques transparents. Le technicien prend les impressions sortant de la machine. Ces impressions montrent des graphiques duplex et des échos blancs avec du rouge et du bleu qui ont été imprimés chaque fois que le technicien pressait sur le bouton. Le technicien regarde ces impressions avec attention. Puis il prend un formulaire de la pile qui lui permet d'y inscrire les ratios PSV pour les différentes parties de l'artère. Et il y a un dessin au milieu. Il représente sous forme schématique l'aorte et les grandes artères de la jambe. Le technicien trace une sténose sur ce dessin ; il agrandit la paroi du vaisseau de l'artère fémorale gauche avec un stylet bleu. Il marque l'image jusqu'à ce que la moitié de ses lumières ait disparu, plus ou moins à la hauteur (il note la distance en centimètres au-dessus du genou) de l'endroit où il vient de trouver une impressionnante augmentation de la vitesse de la circulation sanguine... Ceci est une traduction (Mol, 2002, p. 80).

Ce qu'il y a de plus fascinant encore concernant ces pratiques technoculturelles, mais qui, du même coup, rend la traduction difficile et pleine de tensions, c'est qu'elles contiennent leurs propres comptes rendus (*accounts*). La signification même du diagnostic, par exemple, pourrait complètement changer au cours de ce processus consistant à convertir des nombres en images ; de manière similaire, les pratiques consistant à transformer des herbes en médicaments pourraient entraîner les populations, les chercheurs, les crevettes et les investisseurs dans de multiples débats concernant la bonne façon de faire la bioprospection. Le travail de Helen Verran fournit à ce titre une illustration bien connue de cette circulation conceptuelle, montrant comment des théories anthropologiques et des objets ethnographiques en viennent à s'articuler dans un même processus de compréhension de l'altérité comme réponse créative à des questions empiriques. Dans *Science and an African Logic*, elle explore comment, au Nigeria, coexistent en pratique différentes manières de

compter, en classe de mathématique comme au marché. En parlant de cordes, de règles, de cartes, mais aussi de doigts et d'orteils ainsi que plein d'autres choses utilisées pour compter, elle montre comment les nombres yoruba et anglais sont mutuellement traduits. Confrontée à sa première saisie relativiste des mathématiques indigènes, elle est amenée à se poser toute une série de questions méthodologiques concernant la nature même de la traduction :

En privilégiant les pratiques de comptage, qui sont comme je l'ai dit des logiques de généralisation, je me suis vue éviter les pièges du relativisme en faisant valoir les possibilités de la pluralité. Cependant, en mettant l'accent sur les pratiques, ce à côté de quoi je suis passé, ce sont mes propres pratiques, en particulier mes pratiques de traduction. En ne remarquant pas l'ampleur et la nature des traductions engagées dans ma saisie relativiste de la logique de généralisation des manières de compter des yoruba, je m'empêchai de découvrir où se logeait exactement la différence et comment elle était gérée... (Verran, 2001, p. 19).

L'enjeu ici n'est rien moins que le concept même de la traduction, un concept qui se voit transformé par l'enregistrement ethnographique qui déploie lentement les connexions et les différences comprises dans les opérations de comptage. Se révèlent alors les ontologies pratiques du comptage et les multiples tensions qu'elles génèrent et qui conduisent à un problème central de la description ethnographique : comment pouvons-nous encore traiter sérieusement les différences (ou les similitudes) ?

Avec ce qu'elle appelle un compte rendu performatif, Verran décrit comment émerge dans et à travers le compte rendu ethnographique la singularité du nombre et la multiplicité⁴ de ses objets. Ce faisant, elle va au-delà d'un relativisme qui consisterait seulement à révéler des différences culturelles et pointe en direction des effets ontologiques de la traduction. Comme elle le fait remarquer, « les réalités que les nombres objectivent sont multiples, incomplètes, infiniment partielles, distribuées et potentielles. La réalité n'est plus complète, singulière et donnée » (Verran, 2001, pp. 106-107). Face aux multiples manières de compter, cet exemple suggère que ce sont les articulations entre de telles rencontres qui génèrent la créativité en salle de classe comme dans le travail de conceptualisation anthropologique. *Si l'ethnographie est certes un processus de traduction, elle est aussi une méthode particulière qui démultiplie la réalité.*

Pour poursuivre sur la voie ouverte par Verran et pour pousser plus loin l'argument de la portée méthodologique des mouvements de traduction, nous procéderons en trois étapes. La section qui suit discutera de certains des déplacements théoriques opérés dans l'étude d'univers radicalement différents, actuellement qualifiés par certains auteurs de « virage ontologique »⁵. Puis, nous nous concentrerons sur les connexions, importantes mais souvent négligées,

4 Pour Annemarie Mol, Marilyn Strathern et Helen Verran, « multiplicité » est opposé à « pluralité » (Note des traducteurs).

5 Pour les différences d'usage du mot « ontologie », voir Gad et al. (2014).

opérées entre ces développements théoriques et de récentes tentatives méthodologiques pour affronter le problème de l'assimilation par les informateurs de notions provenant des sciences sociales, problème particulièrement pertinent dans le cas des ethnographies « latérales » portant sur les pratiques modernes d'expertise. Nous défendrons l'idée que les mouvements de traduction sont au cœur de ces deux projets qui partagent un même intérêt pour la circulation des notions entre outils analytiques et mondes vécus, et un même souci d'articuler de manière productive concepts anthropologiques et concepts indigènes. Dans la troisième section, nous introduirons trois procédés particuliers où ce travail conceptuel nourrit, ou plutôt s'enrichit à travers la pratique ethnographique, en se focalisant sur la nature changeante des lieux⁶. De même que pour T. Rees, notre objectif est ici de montrer comment la pratique de terrain peut ouvrir des horizons ontologiques et épistémologiques (Rabinow *et al.*, 2008, p. 49). Enfin, nous explorerons comment des notions hybrides de place rendent possibles des reconfigurations des liens entre niches conceptuelles et niches empiriques, bureau et terrain, soi et autrui.

INVENTER DES RELATIONS ENTRE ANALYSES ANTHROPOLOGIQUE ET INDIGÈNE

Il va sans dire que l'anthropologie a été fortement occupée par la question de la traduction, entendue comme description « des points de vue indigènes » (Geertz, 1983). Bien que certaines postures anthropologiques ont conduit à de simples énumérations des catégories indigènes, l'ambition première de l'anthropologie a toujours été bien plus que cela : à savoir celle de décrire les manières indigènes de concevoir le monde, manières qui catégorisent et façonnent le monde vécu. Cela pourrait toutefois déboucher sur un délicat problème de réflexivité concernant les relations entre les dispositifs conceptuels de l'ethnographe et ceux des indigènes. Les tentatives visant à énumérer sans réflexivité les catégories indigènes, comme celles pratiquées en ethnoscience, finissent souvent par être remodelées par les formes de l'épistémologie occidentale à partir desquelles elles ont été cartographiées ; par conséquent, il en devient presque impossible d'exprimer clairement des représentations radicalement différentes des nôtres. Il arrive aussi souvent que nos propres assertions, concernant par exemple ce qui relève de la nature ou de l'individu, finissent par se glisser dans nos descriptions pourtant destinées à remettre en question ces mêmes assertions.

6 La notion de lieu (en anglais *place*) correspond à un segment d'espace chargé de sens (Note des traducteurs).

Ce problème a été abordé par Marilyn Strathern dans son sublime ouvrage *The Gender of the Gift* (Strathern, 1988). La manière dont elle décrit la conception mélanésienne de la personnalité et de la collectivité diffère nettement des manières conventionnelles de dépeindre les catégories émiques. Au lieu de chercher à décrire une ethnosociologie mélanésienne à partir des outils analytiques que nous fournit l'anthropologie, elle permet à la conception mélanésienne de se déployer et de venir reconfigurer ses propres analyses socio-anthropologiques. Miyazaki caractérise son approche de la manière suivante :

Elle a fait usage de parallèles et de contrastes entre analyses indigènes et analyses sociales non pas seulement pour remettre en question les assomptions derrière les construits analytiques anthropologiques [...] mais aussi pour étendre les dispositifs d'analyse de Hagen à ses propres analyses » (Miyazaki, 2004, p. 5).

En d'autres termes, Strathern renverse le sens du mouvement analytique en permettant aux dispositifs conceptuels mélanésiens de venir reconfigurer les questions socio-anthropologiques concernant l'individu et la société. La relation analytique entre sujet et objet est ici symétrique et réversible ; tandis que l'analyse anthropologique révèle les contours des conceptions mélanésiennes, ces conceptions viennent révéler les présupposés anthropologiques jusqu'alors passés inaperçus, allant jusqu'à transformer la question initiale de l'anthropologue.

Le travail de Strathern encourage une exploration plus approfondie de la symétrie entre analyses anthropologiques et analyses indigènes. En cela, le travail d'Eduardo Viveiros de Castro est particulièrement important. De la même manière que Strathern remodèle le problème traditionnel de l'anthropologie britannique à propos de l'individualité et de la société en étudiant la conception mélanésienne de la personnalité et de la collectivité, Viveiros de Castro remodèle la thématique nord-américaine de la nature et de la culture à travers la conception amérindienne du corps et de l'esprit⁷. Ce qu'il tire de ce parallèle est une conception radicalement différente de la relation nature-culture (Viveiros de Castro, 1998). Alors que le multiculturalisme suppose une constitution du corps universellement partagée – nature unique – et des univers mentaux divers et souvent incommensurables – cultures multiples –, les Amérindiens conçoivent que les humains comme les non-humains, par exemple les jaguars comme les fantômes, partagent une même nature spirituelle alors que la diversité de leurs corps conduit chaque espèce à disposer d'un large éventail différencié de perspectives. Viveiros de Castro caractérise cela de *multinaturalisme*.

⁷ Je dois cette section à la conversation que j'ai eue avec Eduardo Viveiros de Castro lors du *workshop* qui s'est tenu à l'Université Hitotsubashi en 2010. C'est lui qui a comparé le rôle de l'anthropologie sociale britannique chez Marilyn Strathern et celui du multiculturalisme américain dépeint par lui-même à cette époque.

Gardons-nous néanmoins de prendre le multinaturalisme pour un objet que l'on pourrait trouver déjà là, au milieu des Amérindiens. Il faut au contraire le prendre comme quelque chose ayant été dessiné par les rapprochements opérés par Viveiros de Castro entre les outils conceptuels – multiculturalisme – dont il se trouvait équipé en tant qu'anthropologue et les récits et pratiques de ses informateurs. En ce sens, le multinaturalisme ne correspond pas à l'opposition classique opérée entre sens étique et sens émique pris comme deux entités clairement séparables. Le multinaturalisme représente ici ce travail anthropologique consistant à opérer des rapprochements – entre des dispositifs d'analyse anthropologiques et des conceptions indigènes, entre le bureau et le terrain, entre le conceptuel et l'empirique – de manière à explorer les relations que créent les informateurs à travers leurs pratiques. Comme Strathern le dit de manière très succincte, « l'anthropologie utilise des relations pour explorer des relations » (Strathern, 2005, p. 7).

De notre point de vue, ce travail de traduction représente un changement important dans la pratique ethnographique qui, partant de l'hypothèse classique d'un plan fixe à partir duquel l'on pourrait localiser des représentations autochtones, en est venu à des perspectives plus dynamiques mettant l'accent sur les rapprochements transformationnels qu'il est possible d'opérer entre conceptions anthropologiques et conceptions autochtones. Ici la traduction peut être considérée comme une transformation mutuelle, de nos conceptions comme des leurs, à travers une circulation continue des idées.

Cet effort visant à créer – ou *inventer* pour emprunter un terme de Roy Wagner – une relation symétrique entre dispositifs analytiques nécessite de la part de l'ethnographe une certaine réactivité, une capacité à se laisser pénétrer par les conceptions de son interlocuteur et à les laisser reconfigurer ses propres dispositifs d'analyse (Venkatesan *et al.*, 2012 ; Wagner, 1975). Il est intéressant de constater que l'on trouve une posture similaire aux deux extrémités de la discipline ; alors que l'objectif de Strathern et de Viveiros de Castro est de comprendre des conceptions supposées radicalement différentes des leurs, ceux qui ont mené des enquêtes sur les pratiques d'expertise en droit, en finance ou en science, ont également été portés à suivre une certaine symétrie entre leurs dispositifs d'analyse ethnographique et ceux de leurs informateurs, et ce précisément en raison de l'affinité problématique que ces deux dispositifs entretenaient, et non en raison d'une supposée différence.

AFFINITÉ PROBLÉMATIQUE

Les tentatives ethnographiques visant à explorer les pratiques modernes d'expertise, telles que celles des *traders* financiers (Maurer, 2005 ; Miyazaki, 2007), des experts juridiques (Riles, 2011) ou encore des scientifiques (Hayden, 2003), se sont souvent heurtées à des situations déroutantes où les pratiques

des informateurs avaient déjà été façonnées par des notions en provenance des sciences sociales. Pour donner un exemple, dans son étude sur les militants d'une ONG fidjienne qui préparaient des documents en vue d'une conférence donnée sur les femmes à l'ONU, Annelise Riles rencontra des informateurs qui avaient déjà usé de notions en provenance des sciences sociales telles que la notion de « réseau » pour décrire leurs pratiques (Riles, 2000). Ce fut une situation délicate pour elle car analyser les pratiques de l'ONG en faisant appel à des catégories extérieures, anthropologiques, présentées comme réelles, aurait donné à penser que les catégories sociologiques employées par ses informateurs eussent été irréelles, de simples contrefaçons. En même temps, prendre pour argent comptant les analyses des informateurs eût aussi été problématique car cela aurait fait de l'analyse anthropologique une simple réplique des concepts autochtones. Sa solution fut alors de juxtaposer les usages sociologiques et les usages de ses informateurs de la notion de « réseau » et de décrire la relation entortillée que ces usages entretenaient. Elle fut ainsi capable d'illustrer de manière efficace l'esthétique de la forme inhérente au travail bureaucratique en ONG.

La tentative de Riles représente un changement intéressant, typique des expérimentations épistémologiques de la *post-Writing-Culture* qui autorise une mise en symétrie des conceptions anthropologiques et indigènes. Tout en analysant l'affinité qu'entretiennent les pratiques ethnographiques et les pratiques bureaucratiques, l'approche de Riles est néanmoins très différente des formes de réflexivité de l'ethnographie postmoderne. Contrairement à l'ethnographie postmoderne qui cherche à représenter un dialogue entre l'anthropologue et ses informateurs, Riles cherche plutôt à produire un effet de déstabilisation des notions sociologiques courantes en créant de nouvelles interconnexions entre ses propres dispositifs d'analyse et les conceptions de ses informateurs.

Comme l'a fait l'anthropologue Bill Maurer, on peut qualifier cet effort analytique de *mouvement latéral*. Plutôt que de s'appuyer sur la relation hiérarchique entre les données et la théorie, la latéralisation établit un langage analytique à côté de celui des informateurs, venant construire des interconnexions entre les deux (Maurer, 2005, p. xix). En poursuivant cette stratégie, l'effet analytique surgit de la rencontre entre deux langages, lesquels ont souvent en commun des notions provenant des sciences sociales telles que les notions de réseau et de don. En d'autres termes, l'analyse latérale vise précisément à démontrer la capacité transformationnelle de ces mouvements de traduction.

L'ethnographie de Maurer expose clairement cette ambition (Maurer, 2005). Dans son étude sur la finance islamique et sur la monnaie alternative d'Ithaca (New York), il est conduit à faire face à une situation déroutante où la finance islamique, la monnaie alternative et ses propres analyses sociologiques en viennent à partager un même problème de référentiel. Les praticiens de la finance islamique qui utilisent une technologie financière alternative pour se conformer aux principes du Coran exigeant de ne pas faire payer d'intérêts, comme les utilisateurs de la monnaie alternative destinée à faciliter le troc se

confrontent au problème engendré par le fait que les formes de leur monnaie – techniques financières et monnaie alternative – ne partagent pas les mêmes valeurs que celles que l'on trouve dans le reste du monde auxquelles pourtant elles sont supposées se référer. Parce que les relations entre monnaie et valeur sont souvent vues comme un problème épistémologique typique de l'adéquation représentation-réalité, les problèmes des informateurs se révèlent être similaires à ceux rencontrés par Maurer dans sa propre pratique ethnographique. En outre, ses relations à ces informateurs sont d'autant plus problématiques que les praticiens de la finance islamique et de la monnaie alternative mobilisent souvent la même littérature académique sur laquelle Maurer s'appuie lui-même.

Aux prises avec cette situation particulière, Maurer est conduit à interroger le rôle de l'ethnographie dans l'interprétation de la réalité empirique. Plutôt que de chercher à interpréter les pratiques de ses informateurs, il décide de poser côte à côte, latéralement, ses propres termes et ceux des financiers islamiques et des utilisateurs de la monnaie alternative, de façon à produire un texte dans lequel les termes des uns viennent déstabiliser les mouvements analytiques des autres, révélant ainsi des hypothèses de travail insoupçonnées. Sa démarche est véritablement performative en ce sens qu'elle prend en compte l'acte même de la lecture et cherche à promulguer une latéralisation au moment même où a lieu cette lecture. Elle place côte à côte ses mots, ses analyses et ceux de ses informateurs créant ainsi une sorte de mouvement relatif venant révéler le dynamisme des mouvements de traduction de connaissances qui oscillent constamment d'un bord à l'autre et qui se mêlent les uns aux autres.

Les inventions méthodologiques de Strathern et les analyses latérales de Riles et de Maurer offrent de nouvelles perspectives pour l'ethnographie, différentes à la fois des représentations figuratives ayant cours dans le monde et de celles que prône le relativisme postmoderne (Morita, 2014). Comme Maurer l'a démontré, l'ethnographie latérale est un dispositif d'analyse capable de produire des effets analytiques par la juxtaposition des notions anthropologiques et indigènes. Quand Riles, sur son terrain, interroge la distinction entre données et théorie ou lorsque Strathern laisse les conceptions mélanésiennes reconfigurer toutes sortes de problèmes anthropologiques, tous deux montrent comment les données de terrain et les explications théoriques des autochtones, censées venir d'un tout autre univers intellectuel, pénètrent constamment le travail de l'ethnographe. Cette dialectique vient compliquer le *locus* de la pratique ethnographique et ouvrir la voie à de nouvelles opportunités pour repenser la relation entre le terrain et le bureau. L'ethnographie en vient à mobiliser plus que de simples portraits des choses là-bas ; le terrain lui-même devient plus qu'un site inerte où recueillir des données. L'on trouve dans le texte de Maurer toute une série de mouvements de traduction, une circulation constante de notions entre l'anthropologue et ses informateurs, de même que d'autres types de circulation au sein des lieux mouvants de l'enquête de terrain. Ces relations dynamiques entre les pratiques socio-matérielles du faire et de l'écrire ethnographique, comme nous espérons le montrer dans la section suivante, vont nous aider à reconsidérer les multiples sites de la traduction anthropologique.

RE-PLACER LES TRADUCTIONS ETHNOGRAPHIQUES

Un bénéfice analytique des approches latérales est qu'elles portent l'attention sur une des pierres angulaires méthodologiques de la recherche anthropologique : le lien entre lieux et concepts ethnographiques. Dans un récent article qui discutait de l'héritage des différentes traditions méthodologiques en ethnographie, Laura Nader déclarait : « Ces précurseurs n'étaient pas guidés par une quelconque doctrine et n'adhéraient pas à un unique modèle bien qu'ils fissent tous de l'ethnographie selon certaines normes partagées ; ils sont partis, ont observé, sont restés, sont rentrés chez eux et ont écrit l'ethnographie » (Nader, 2011, p. 212 ; souligné par nous). En attirant l'attention sur les liens entre concepts et lieux dans l'écriture anthropologique, Nader se réfère, de même que d'autres auteurs du premier numéro de *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, à cette relation dynamique entre terrain et bureau comme « théorie de l'ethnographie ».

Mais aujourd'hui la production située de théories ethnographiques fait face à un grand défi du fait que le travail de terrain est de plus en plus réalisé « à domicile » et que l'écriture ethnographique prend de plus en plus place sur le terrain. La question anthropologique fondamentale de l'endroit où articuler le proche et le lointain, nous et eux, ou encore le petit et le grand, situe le travail conceptuel de l'ethnographe au sein même de sa circulation entre sites, partis pris (*sides*) et échelles. En d'autres termes, aussi longtemps que les différentes manières de connaître et d'être intéresseront les anthropologues, les lieux précis de la différence resteront au cœur de la critique comme du souci expérimental. C'est en ce sens que nous soutenons ici l'idée que le lieu de l'ethnographie garde les traductions en mouvement⁸.

Qu'il s'agisse du site délimité d'une communauté étudiée sur le terrain, d'une frontière séparant deux territoires politiques ou de « paysages » fluides où le local et le global s'alignent, localiser le lieu de l'intervention analytique est le point de départ qui définit l'objet d'étude⁹. Les anciens et nouveaux tropes anthropologiques du village, du laboratoire, de l'ethnicité et du cosmos semblent s'unir et agir de concert de manière changeante et multiple à travers le travail de traduction qui vient déstabiliser les relations entre extérieur et intérieur, micro et macro, émique et étique, somme et parties¹⁰. De la frontière politique entre le Mexique et les États-Unis à la division cognitive entre les données de l'échographie et les images anatomiques, le tracé des mouvements

8 Cet argument se retrouve également sous une forme légèrement différente dans la « redistribution du local » de Bruno Latour comme tentative acrobatique destinée à rendre traçable le social. « Les mouvements et les déplacements, écrit-il, viennent en premier lieu, les lieux et les formes viennent en second » (Latour, 2005, p. 204).

9 En allant à la fois dans le sens et à l'encontre de l'affirmation bien connue de Geertz, nous pourrions dire que, s'il y a une manière typiquement anthropologique d'étudier les villages, c'est de les étudier dans les villages.

10 Pour cette raison, le relationnel devient de nos jours une façon de plus en plus créative de faire de l'anthropologie. Pour une vue d'ensemble de la question, voir Venkatesan et al. (2012).

de traduction interroge les notions basiques de lieu, dans un sens à la fois géographique et méthodologique.

Les trois vignettes qui suivent interrogent cette articulation latérale des lieux anthropologiques : les *sites* qui réduisent la distance entre universel et particulier ; les *partis pris* (*sides*) qui relient soi et l'autre ; et les *échelles* qui mettent à plat, côte à côte, le local et le global.

Sites

Prenons par exemple les forêts tropicales, site archétypique de l'anthropologie moderne. Depuis l'évolutionnisme en passant par le structuralisme jusqu'à l'ethnoscience, l'Amazonie a été à la fois une zone géographique intensivement explorée et un foyer d'innovation conceptuelle. Compte tenu de sa valeur symbolique, en particulier dans les débats sur l'environnement non humain, certaines propositions méthodologiques, à propos des univers cosmologiques de la forêt tropicale, invitent à reconfigurer la distinction moderne entre nature universelle et cultures locales. Ces influentes restitutions s'appuient sur des théories amérindiennes pour plaider en faveur d'une régénération et même d'une multiplication de ce que la plupart des répertoires scientifiques euro-américains qualifient de nature universelle (Raffles, 2002 ; Viveiros de Castro, 2003). Pour ces auteurs, la distinction entre « notre » culture et « leurs » cultures ne serait pas pertinente ; il faudrait plutôt chercher des alternatives ontologiques passant par la médiation des traductions ethnographiquement ancrées.

Dans son livre *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, basé sur un travail de terrain parmi les Runa de la Haute Amazonie équatorienne, Eduardo Kohn (2013) déclare que « les forêts pensent ». Plutôt que d'ignorer cette déclaration en y voyant seulement une expression poétique, prenons-la au sérieux et examinons-en le contenu. Kohn insiste sur le sérieux de cette déclaration non seulement parce qu'elle vient de ses informateurs – il ne prétend d'ailleurs pas en être le porte-parole et encore moins aux limites de ce que peut le langage humain – mais aussi parce qu'il essaie de faire quelque chose de plus compliqué :

Le fait que je puisse déclarer que les forêts pensent est étrangement un produit du fait que les forêts pensent. Ces deux choses, la déclaration elle-même et la déclaration que nous pouvons faire la déclaration sont liées (Kohn, 2011).

Les enjeux sont plus importants qu'ils ne paraissent au premier regard. Les forêts fournissent à l'ethnographe des ingrédients théoriques porteurs de sens non pas parce qu'on y trouve des comptes rendus empiriques mais parce que ne s'y trouve *a priori* aucune distinction entre lieux et concepts. Les lieux amènent des concepts de plein droit, tout comme le font les choses (Henare *et al.*, 2007).

En mobilisant un vaste matériel ethnographique, Kohn entraîne le lecteur dans un monde où les êtres humains et non humains partagent la forêt via ce qu'il appelle une même pensée vivante. La vie, de son point de vue, se réfère à un processus sémiotique du devenir – au sein de différents domaines ontologiques – allant au-delà du symbolique. Dans cette forêt qui pense, les chiens rêvent, les singes et les chasseurs de singes communiquent selon des modalités allant bien au-delà du langage, et les agriculteurs et les perruches entrent dans la vie des uns et des autres à travers la figure de l'épouvantail. Si les Runa souhaitent par exemple que leurs chiens comprennent les humains, ils leur donnent des drogues hallucinogènes qui transforment les humains, via les interprétations qu'en font les chiens, en chamans. Kohn note :

Les rêves métaphoriques sont des façons de vivre certains types de connexions écologiques entre différents types d'êtres, de telle manière que la distance ontologique est reconnue et maintenue sans perdre la possibilité de communication. Ceci est accompli grâce à la capacité des métaphores à unir des entités disparates mais analogues et par conséquent reliées (Kohn, 2007, p. 12).

La vie dans la forêt est essentiellement un processus d'interprétation des signes ; un état relationnel qui ne vient pas nécessairement de l'humain¹¹.

Bien sûr, tout comme les Runa qui ne peuvent avoir aucune certitude vis-à-vis de ce dont rêvent leurs chiens ou de la façon dont les perruches voient le monde, nous ferions mieux de reconnaître notre déficit de compréhension absolue des différences entre humains et non-humains. Une telle carence est toutefois loin d'être un refus de la réflexion théorique. Du point de vue de Kohn, c'est en admettant la nature provisoire de nos concepts que la distance entre notre monde et celui des Runa s'amenuisera de manière productive. Il suggère de suivre la pensée des forêts car elle nous aide à redécouvrir que les généralisations sont des choses ethnographiques réelles. Il nous invite, à travers son enquête dans les profondeurs de la forêt, à localiser ces universalismes et à reconstruire une anthropologie capable d'avancer des questions générales sur le monde, comme celles consistant à savoir comment les forêts pensent et comment rêvent les chiens.

Les catégories anthropologiques sont articulées de manière différente selon les sites mais cela ne signifie pas nécessairement qu'elles doivent rester attachées à ces lieux. *Elles circulent entre les sites* : forêts, îles, hôpitaux, usines. Les délimitations spatiales nous permettent alors de contester la logique de totalisation de nos outils d'analyse et de voir plutôt nos catégories comme résultantes de relations créatives (et parfois critiques) entre le lointain et le proche. Si nous nous essayions à expérimenter cet argument, nous pourrions acquérir une compréhension des choses qui ne se fonde pas sur une simple division du monde entre nature et culture, lieux et concepts.

¹¹ La zoosémiotique est un domaine important qui soutient l'argument de Kohn de même que l'étude socioculturelle (qui n'est pas strictement comportementale) de la communication et de la représentation animale.

Partis pris

Toutefois, si le voyage entre sites est sans aucun doute une importante manière de produire de la connaissance anthropologique, il n'est évidemment pas le seul. Une fois que nous commençons à nous occuper de la circulation entre les théories et le « monde », de tels mouvements conduisent notre attention à se porter vers d'autres modalités d'articulations, par exemple les échanges entre domaines scientifiques.

Un intéressant projet de collaboration mené par deux jeunes anthropologues, Natasha Dow Schüll et Caitlin Zaloom (2011b), ouvre des perspectives stimulantes sur le monde des sciences émergentes. Du fait de leur propre interférence avec ces sciences en devenir, elles découvrent comment les sites d'enquête peuvent eux aussi prendre des directions opposées lorsqu'on juxtapose des notions analytiques et empiriques du soi et d'autrui dans une même recherche.

Si le site de leur enquête peut paraître géographiquement plus proche que la forêt tropicale, il n'en est pas plus familier pour autant. Ces anthropologues explorent le domaine émergent de la neuro-économie. Comme on peut s'y attendre, ce travail implique des observations de conférences, des entretiens avec des informateurs, experts du terrain, et des lectures nombreuses d'articles de journaux plutôt que de documents coloniaux. Elles ont vite découvert que ce qui avait été médiatisé comme étant le domaine de la « neuro-économie » était en fait un objet de débat entre deux styles de pensée concernant les processus biologiques sous-tendant les choix humains et les calculs tournés sur l'avenir. D'un côté, des psychologues expérimentaux considérant le cerveau comme un système unitaire, bien que complexe morphologiquement ; de l'autre, des économistes arrivant sur le sujet avec une conceptualisation qui met l'accent sur un modèle dit « dual » du cerveau, en lien avec les développements récents de l'imagerie fonctionnelle (IRMf) qui suggère de voir l'émotion et la logique comme deux systèmes en compétition.

Maintenant, il serait farfelu d'imaginer un anthropologue-observateur tentant de se tenir debout au milieu de tous ces paradigmes et, pour établir un bon compte rendu, de comprendre de manière emphatique ou symétrique les deux camps. Tout d'abord, il n'y a pas d'entre-deux ; la neuro-économie n'est pas un site à proprement parler mais un site en devenir où les différentes parties qui tentent de donner un sens aux revendications des uns et des autres n'en partagent pas nécessairement une même compréhension. Cela signifie donc que, parfois, l'anthropologue aussi doit prendre parti : soit il suit les économistes, soit il suit les psychologues. Ce qui est dit ici des neurosciences pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'anthropologie ; elle est aujourd'hui une discipline aussi fragmentée que toutes les autres. Dans ses travaux antérieurs, l'une des deux anthropologues de cette enquête, Zaloom, avait étudié (le *making-of* du choix rationnel) des *traders* financiers, alors que la seconde, Schüll, venait de terminer son travail sur des parieurs (hyper-irrationnels), ce qui l'avait ensuite conduite à la neurologie. Ainsi, pour elles, prendre parti était une façon de collaboration plutôt évidente.

Nous apprenons par exemple qu'elles ont assisté, lors de leur première visite conjointe, à une conférence de neuro-économie se déroulant à New York. En vue d'établir un langage commun pour le week-end, les organisateurs ont d'abord mis tous les économistes ensemble dans une grande salle et les neuroscientifiques ensemble dans une autre, et pendant deux heures, chacun des groupes reçut un cours intensif du domaine de l'autre. Pour autant qu'il y en eut une, le lieu de l'ethnographie s'est volatilisé et les deux anthropologues se retrouvèrent dans un milieu inexistant et durent décider, dans l'urgence, quoi faire. Leur premier instinct fut d'assister à leur propre domaine d'expertise mais, après réflexion, elles décidèrent de faire le contraire et de suivre les mêmes chemins empruntés par leurs informateurs ; l'anthropologue économiste se rendit dans la salle des neuroscientifiques et l'anthropologue médecin se rendit dans la salle des économistes. L'une d'elles raconte ce mouvement de la manière suivante :

« Un de nos objectifs... était de voir comment chaque domaine traduisait sa connaissance dans les termes de l'autre forgeant ainsi un langage commun qui reflétait très bien ce que nous avions à faire dans le processus de notre propre recherche » (Schüll et Zaloom, 2011a).

En d'autres termes, leur collaboration en est venue à refléter la collaboration dont elles étaient témoins entre économistes et neuroscientifiques et elles mirent à plat ce parti pris théorique dans leur propre projet ethnographique¹².

Quand un ethnographe explore les sciences et technologies au-delà du laboratoire, cela peut impliquer plus qu'un simple aller-retour entre deux mondes ; parfois, l'ethnographe doit prendre parti. Cela signifie généralement prendre parti du côté de *l'autre* : sciences mineures, mondes sociaux, patients souffrants. Pourtant, comme le met en évidence l'exemple évoqué ci-dessus, il est de plus en plus difficile de déterminer ce qui est soi et ce qui est l'autre, précisément parce que ces identités ne sont pas indépendantes les unes des autres ou de l'anthropologie ; au contraire, elles se façonnent et s'informent réciproquement dans le cours même des activités décrites. En d'autres termes, les mondes techno-scientifiques et, par exemple, anthropologiques, ne sont pas seulement différents mais aussi partiellement connectés.

Échelles

La troisième et dernière vignette traite de l'incendie et des différentes échelles à partir desquelles il devient source d'information pour l'enquête anthropologique. Dans son livre, *Corsican Fragments*, Matei Candea (2010)

¹² « Mais vraiment notre projet peut être vu comme “en train de collaborer sur la collaboration”. Ce n'est pas quelque chose que nous avons tout de suite réalisé... Mais cela est devenu petit à petit évident pour nous que notre propre processus de collaboration sur ce sujet reflétait à bien des égards la collaboration que nous observions entre les économistes et les neuroscientifiques » (Schüll et Zaloom, 2011a).

aborde la question du lieu d'une manière qui perturbe nos manières de penser les dimensions des événements et les théories ethnographiques. Son étude s'est portée sur la Corse, plus spécifiquement sur un village dénommé Crucetta. Faisant partie de la Corse, il est en France mais il est aussi un lieu où identités corses et identités françaises s'affrontent au quotidien, entre habitants établis et nouveaux arrivants. Ce problème de l'identité ethnique est depuis longtemps une question majeure des sciences sociales. Candea soutient néanmoins que la plupart de ces études ont tendance à dissocier trop hâtivement deux pôles qui correspondent plus ou moins à la communauté et à la nation.

Avec le primordialisme¹³, la relation entre terre et population est traitée comme une condition locale essentielle de la construction des identités. Au contraire, les constructivistes revendiquent ou suggèrent qu'il s'agit *seulement* de métaphores politiques, sous-tendant néanmoins une réalité universelle dans laquelle les personnes et les lieux relèveraient évidemment de dimensions distinctes. Pour surmonter ce piège épistémologique de la représentation vs construction, Candea s'est concentré sur les pratiques quotidiennes de « fabrication des identités » (*doing identity*) par les dialectes, symboles, possessions et autres marqueurs d'identité. Surveiller les incendies de forêt constitue une de ces activités (Candea, 2010, pp. 69-84).

Les incendies sont phénomènes courants en Corse, en particulier pendant la saison sèche de l'été. Quand ils se propagent, leurs flammes rendent clairement visibles les liens entre locaux et nouveaux arrivants. Lorsqu'ils aperçoivent l'incendie, les locaux se rassemblent aussitôt sur la place pour assister à la destruction de leurs champs, de leur bétail et, dans certains cas, des maisons de leurs parents ou de leurs amis, mais ils voient également les « étrangers », certains prenant la fuite, d'autres des photos à bonne distance.

Cela suscite assez naturellement une dichotomie entre les locaux qui *vivent* leur lieu et les nouveaux arrivants qui *l'objectivent*. Cette dichotomie se dissout néanmoins lorsque l'on considère les recherches scientifiques sur les incendies de forêt. On nous raconte qu'en 2003, une unité de recherche du CNRS (Centre national de la recherche scientifique) a commencé à planifier des incendies expérimentaux pour étudier les propriétés du feu qui sont, selon la définition officielle, « à l'échelle du terrain » (2010, p. 75). D'une façon ou d'une autre, pour en faire un objet de science qui voyage à l'échelle mondiale dans des théories physiques universelles, l'on doit faire l'expérience d'incendies de différentes ampleurs, là où ils se produisent.

Mais pourquoi est-ce si important ? Candea fait valoir que ces questions d'échelle ne sont nullement exclusives des sciences de l'environnement ; tout le monde manipule à sa manière des échelles. Les Corses sur la place, pour devenir locaux, ont besoin de touristes lâches ou contemplatifs, comme ces derniers, pour devenir « étrangers », ont besoin de voir ces « singuliers natifs »

¹³ Pensée selon laquelle des liens « naturels », liés à la langue, la religion, la culture, entre les membres d'une société sont au fondement de l'identité de cette société, notamment la nation (Note des traducteurs).

qui se rassemblent pour assister à la destruction de leurs terres. Comme avec les incendies, les différences entre natifs et nouveaux arrivants dépendent de l'échelle – globale, locale, etc. – à partir de laquelle elles se déploient. Le lien entre personnes et terre, plutôt que d'être un ancien attachement ou une métaphore moderne qui entretiendrait la croyance en une « vraie » dichotomie naturelle, est ici constamment remis à l'échelle de l'objet – le feu –, entre vérités locales et universelles.

Parce que les concepts ne sont pas confinés à l'intérieur de sites, les ethnographes peuvent offrir différentes sortes d'anthropologie latérale. Cependant, dans le cas évoqué ici, nous découvrons que les concepts ne sont pas non plus réductibles à une seule échelle. Pour que Candea puisse produire (et publier !) cette description fine d'un événement local, il lui aura fallu le mettre à l'échelle pour l'aligner à d'autres recherches sur l'identité ethnique. Toutefois, pour ce faire, il lui aura aussi fallu travailler sa description dans le cadre d'une science environnementale qui aura ramené sa connaissance universelle de la nature à l'échelle des expériences locales d'incendie. La mise à l'échelle des concepts et la conceptualisation des échelles vont de pair, venant briser de fait la distance entre dimensions indigènes et dimensions scientifiques.

UN DERNIER TOUR

Dans un monde toujours plus connecté, les contextes en perpétuelle mutation et la diversification des pratiques épistémiques (*knowledge practices*) constituent des défis moraux et méthodologiques de l'analyse anthropologique. Bien des notions utilisées pour décrire la diversité humaine dans les sciences sociales et humaines ont été incorporées dans le monde vécu des personnes avec lesquelles les anthropologues ont travaillé et cela a donné lieu à de nouvelles formes d'interférences et de différenciation. Cette circulation accrue entre mondes expérimentaux et mondes expérientiels a suscité un sentiment croissant d'urgence chez les anthropologues pour explorer et apprécier l'altérité en allant au-delà des modèles classiques des sciences sociales. L'attention nouvelle à ce que nous avons appelé ici les mouvements de traduction constitue un solide argument pour l'expérimentation et l'engagement dans ces intersections complexes qui caractérisent le monde contemporain.

Comme nous avons pu le voir, deux tendances récentes en anthropologie ontologique et dans l'ethnographie de l'expertise moderne (en particulier scientifique et technologique) partagent un même problème de reconfiguration des relations entre notions anthropologiques et notions autochtones. Toutefois, cette critique de la logique dyadique, si commune dans l'ethnographie postmoderne, n'est qu'une partie de l'histoire que nous essayons de raconter. Comme un ethnographe, investi dans la traduction, pénètre conceptuellement de plus en plus profondément dans le terrain, les concepts et les énoncés du chercheur entrent dans une circulation qui ouvre sur de nouvelles sensibilités

concernant le lieu du travail ethnographique. Grâce à ses engagements productifs avec les pratiques épistémiques qui constituent l'objet de la recherche, l'écriture, la méthode et les cadres conceptuels du travail ethnographique se retrouvent continuellement reconfigurés.

Dans le même esprit, en procédant à travers et avec les matériaux ethnographiques, nous aimerions suggérer que la traduction est à la fois un terrain fertile pour pratiquer l'ethnographie et un outil riche pour générer des descriptions de ce que Strathern et d'autres ont appelé le monde post-pluriel, où il n'y a plus ni ancrage ni contexte facile et où la multiplicité des points de vue échoue à apporter une vue d'ensemble. Dans un tel monde, la relation entre théorie et pratique n'est pas un simple point de repère méthodologique mais fait partie intégrante du projet ethnographique. Comme l'ont noté Casper Jensen et Christopher Gad dans leur éloge funèbre de la théorie de l'acteur-réseau :

D'un point de vue post-pluraliste, les perspectives théoriques doivent autant être produites qu'elles ne produisent le monde. Elles semblent en effet être insérées dans toutes sortes de questions empiriques intervenant à différents « niveaux » (Gad et Jensen, 2010)¹⁴.

La notion de mouvements de traduction cherche à éclairer ces contextes changeants entre pratiques épistémiques anthropologiques et autres pratiques épistémiques. De tels mouvements brouillent constamment les frontières conventionnelles entre bureau et terrain, données et théorie, représentation et intervention, venant transformer sans cesse le travail que l'ethnographe doit inévitablement engager dans sa quête de compréhension et de traduction des différents mondes.

BIBLIOGRAPHIE

- Candea M. (2010). *Corsican fragments: difference, knowledge, and fieldwork*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carrithers M., Candea M., Sykes K. et al. (2010). Ontology Is Just Another Word for Culture. *Critique of Anthropology*, 30, 152-200.
- Gad C., Jensen C.B. (2010). On the Consequences of Post-ANT. *Science, Technology & Human Values* 35, 55-80.
- Gad C., Jensen C.B., Winthereik B.R. (2014). Practical Ontology: Worlds in STS and Anthropology. *NatureCulture* 3. <http://natureculture.sakura.ne.jp>
- Geertz C. (1983). *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Hayden C. (2003). *When nature goes public: the making and unmaking of bioprospecting in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Henare A., Holbraad M., Wastell S. (2007). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London ; New York: Routledge/Taylor & Francis Group.

¹⁴ Voir aussi l'article de Christopher Gad dans *NatureCulture* 2013.

- Kohn E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist* 34, 3-24.
- Kohn E. (2011). How forests think? Toward an anthropology beyond the human. 110th Annual Meeting of the *American Anthropological Association*. Montréal, Québec, Canada.
- Kohn E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Oakland: University of California Press.
- Latour B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Maurer B. (2005). *Mutual life, limited: Islamic banking, alternative currencies, lateral reason*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Miyazaki H. (2004). *The method of hope: anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Miyazaki H. (2007). Arbitrating faith and reason. *American Ethnologist* 34, 430-432.
- Mol A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- Morita A. (2014) The Ethnographic Machine: Experiments in Context and Comparison in Strathernian Ethnography. *Science, Technology & Human Values*, 39 (2), 214-235.
- Nader L. (2011). Ethnography as theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, 211-219.
- Rabinow P., Marcus G., Faubion J. et al. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham: Duke University Press.
- Raffles H. (2002). *In Amazonia: a natural history*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Riles A. (2000). *The network inside out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Riles A. (2011). *Collateral knowledge: legal reasoning in the global financial markets*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Schüll N., Zaloom C. (2011a). Collaborative Ethnography: Reimagining Practices of Research and Writing. 110th Annual Meeting of the *American Anthropological Association*. Montréal, Québec, Canada.
- Schüll N., Zaloom C. (2011b). The shortsighted brain: Neuroeconomics and the governance of choice in time. *Social Studies of Science*, 41(4), 515-538.
- Strathern M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern M. (2005). *Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Thompson C. (2005). *Making parents: the ontological choreography of reproductive technologies*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Turner T. (1992). Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today*, 8, 5-16.
- Venkatesan S., Candea M., Jensen C. et al. (2012). The task of anthropology is to invent relations: 2010 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory. *Critique of Anthropology*, 32, 43-47.
- Verran H. (2001). *Science and an African logic*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488.
- Viveiros de Castro E. (2003). *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7. Manchester: Manchester University Press.
- Wagner R. (1975). *The invention of culture*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Atsuro MORITA enseigne l'anthropologie à l'Université d'Osaka. Il a réalisé des recherches ethnographiques sur le développement technologique en Thaïlande en scrutant la façon dont les idées, les objets et les personnes circulent au sein et en dehors de la Thaïlande. Récemment, il a monté un projet en collaboration entre le Japon et le

Danemark intitulé : « Environmental Infrastructures » financé par le *Japan Society for Promotion of Science*. Dans ce projet, il étudie la coexistence de composants hétérogènes – y compris cosmologiques, scientifiques et multi-spécifiques – des infrastructures de la gestion de l'eau dans le delta de Chao Phraya.

Adresse	Osaka University 565-0871 Suita City Osaka I-2 Yamadaoka Japan
Courriel	morita@hus.osaka-u.ac.jp

Gergely MOHÁCSI est Professeur assistant en anthropologie à la *Graduate School of Human Sciences* de l'Université d'Osaka. Ses recherches portent sur les enchevêtrements incarnés des technosciences et de la médecine dans le Japon contemporain et plus particulièrement dans le domaine de l'autogestion du diabète. Actuellement, il étudie la co-constitution des choses et des valeurs dans le développement et l'utilisation des plantes médicinales au Japon et au Vietnam. Ses publications les plus récentes incluent notamment : *The Adiponectin Assemblage: An Anthropological Perspective on Pharmacogenomics in Japan*, *East Asian Science, Technology and Society*, 2013 ; *We Always Connect With Worlds: Japanese drugs, Hungarian bodies and the effects of comparison*, in *Ecologies of Care: Innovations through Technologies, Collectives and the Senses*, Osaka University, 2014. See more at <http://mohacska.org/>

Adresse	Graduate School of Human Sciences Osaka University 565-0871 Suita City Osaka I-2 Yamadaoka Japan
Courriel	mohacska@hus.osaka-u.ac.jp

ABSTRACT: TRANSLATION ON THE MOVE. CONCEPTUAL CIRCULATIONS BETWEEN ANTHROPOLOGICAL AND INDIGENEOUS PRACTICES

In this article, we focus on some important connections between lateral approaches and the ontological turn in anthropology. Through a review of some recent ethnographic experiments influenced by one or both of these two currents we aim to delineate two distinct aspects of their connections: (1) transboundary

motions between ethnographic and indigenous knowledge practices and (2) the role of materiality and spatiality in keeping such intersecting practices on the move. By carefully attending to these emergent entanglements, we will argue that they are related to the problem of translation: the constant movement across disciplinary, national and ontological boundaries. The objects of translation, we will suggest, are neither in the field, nor on our bookshelves. They are in between and on the move, and this constant motion makes anthropological work ever more complex and challenging at the same time. We call this traffic of concepts “translational movements”.

Keywords: translation, mobility, lateral method, ontological turn, reflexivity, ethnography.

RESUMEN: TRADUCCIÓN EN MOVIMIENTO. CIRCULACIONES CONCEPTUALES ENTRE PRÁCTICAS ANTROPOLÓGICAS Y PRÁCTICAS INDÍGENAS

En este artículo, nos centramos en algunas conexiones importantes entre aproximaciones laterales y el giro ontológico en antropología. A través de una revisión de algunos experimentos etnográficos recientes influenciados por uno o ambos de estas dos corrientes pretendemos delinear dos aspectos distintos de sus conexiones: (1) los movimientos transfronterizos entre las prácticas de conocimientos etnográficos e indígenas y (2) el papel de la materialidad y espacialidad en el mantenimiento en movimiento de estas prácticas que se cruzan. Mirando cuidadosamente estos enredos emergentes, argumentamos que están relacionados con el problema de la traducción: el movimiento constante a través de las fronteras disciplinarias, nacional y ontológicas. Sugerimos que los objetos de la traducción no son ni en el campo ni en nuestras estanterías. Ellos están en el medio y en el movimiento, y este movimiento constante hace que el trabajo antropológico es cada vez más complejo y desafiante. Llamamos a este tráfico de conceptos “movimientos de traducción”.

Palabras claves: traducción, movilidad, método lateral, giro ontológico, reflexividad, etnografía.