

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

COSMOLOGIES

Poirier, Sylvie
Université Laval, Canada

Date de publication : 2016-12-18

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.032>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Le terme « cosmologie » réfère aux théories que les sociétés ont élaborées sur l'origine, la composition et la dynamique de l'univers (cosmos), sur ses propriétés spatiales et temporelles, sur les puissances, les êtres et les objets qui le constituent et les relations entre ceux-ci, et enfin sur la place qu'occupe l'être humain au sein de cet univers. Porteuses d'un savoir sur le monde et sur les êtres, humains et non humains, qui y coexistent, les cosmologies, celle des physiciens, des Aztèques ou des Aborigènes australiens, sont aussi des ontologies et des anthropologies. Plus souvent qu'autrement, les cosmologies, aussi nommées « vision du monde » ou « cosmovision », relèvent à la fois de la physique et de la métaphysique. Elles sont un lieu où savoir, imaginaire et merveilleux s'amalgament pour penser l'origine, le déploiement et le devenir du cosmos. Les cosmologies et les récits qui les accompagnent sont qualifiés tantôt de « scientifique / moderne », de « religieux / mythique » ou de « traditionnel / autochtone » ; une autre distinction est celle entre cosmologies moderne et non moderne. Le terme « cosmogonie » réfère quant à lui plus spécifiquement aux théories sur les origines de l'univers, aux récits pour signifier le chaos primordial avant l'ordre (cosmos). À l'instar des cosmologies, les cosmogonies sont aussi des ontologies. Les récits cosmologiques et cosmogoniques, soient-ils de type scientifique ou mythique, sont toujours polysémiques, sujets à des interprétations diverses, souvent divergentes et contestées. Ces récits, dès lors qu'ils sont validés et portés par une parole d'autorité, ont valeur de vérité dans le contexte social et culturel de leur énonciation. Le concept de « cosmologie » se présente comme un « fait social total », tel que l'avaient souligné Durkheim, Mauss et leurs contemporains.

L'étude des cosmologies non-modernes a constitué un des pivots de l'anthropologie classique. Sur le plan ethnographique, une telle étude s'appuie principalement sur les récits, oraux ou écrits, de type scientifique ou mythique, ainsi

que sur les pratiques rituelles et les multiples formes d'expression artistique, notamment iconographique, qui prévalent à la mise en œuvre des récits cosmologiques (Ossio 1997). Les descriptions et les études classiques ont permis de souligner la diversité et la richesse exceptionnelle de ces théories et de l'imaginaire humain à penser la composition et la dynamique de l'univers ainsi que les actants, les forces et les puissances en présence. Au sein de la discipline, ces ethnographies auront aussi grandement contribué à la démarche comparative. Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss, ainsi que les courants d'anthropologie symbolique et cognitive, nous ont légué des travaux remarquables qui démontrent la logique et la complexité sous-jacentes aux cosmologies non modernes et aux systèmes de classification du monde qui en découlent (Lévi-Strauss 1962 ; Douglas 1970, parmi de nombreux autres). Ces approches ont ainsi affranchi notre appréhension des cosmologies non modernes de la sphère exclusivement religieuse au sein de laquelle les avaient souvent limitées les approches antérieures.

Alors que l'étude des cosmologies a occupé une place importante dans l'anthropologie classique, elle n'en garde pas moins sa pertinence pour la compréhension anthropologique des mondes contemporains (Abramson & Holbraad 2014). Des interrogations conceptuelles et méthodologiques récentes au sein de la discipline ont d'ailleurs permis de bonifier notre appréhension des cosmologies et des ontologies non modernes, et des mondes de la vie qui en émanent. Le tournant ontologique figure parmi ces avenues novatrices pour repenser le mode de connaissance anthropologique. Au fil de son histoire, pour comprendre les cosmologies autres, l'anthropologie s'est appuyée sur les présupposés culturels de la pensée occidentale moderne et de ce que celle-ci considère comme universel, comme, par exemple, les concepts d'être, de temps et de vérité, ou encore la division absolue nature / culture. Plus souvent qu'autrement, l'étude des cosmologies a aussi pris appui sur les axes de distinctions sur lesquels s'est construit le savoir anthropologique : primitif / civilisé ; simple / complexe ; sans état / étatique ; non moderne / moderne ; mythe / histoire ; magie / science ; croyance / savoir. Or, de telles distinctions, non seulement révèlent un fort biais eurocentrique, elles reposent sur le présupposé moderne d'une universalité naturelle, soit d'une ontologie d'une nature uniforme sur laquelle se projetteraient diverses représentations / visions du monde et du cosmos. Le tournant ontologique en anthropologie a non seulement sérieusement remis en question l'universalité des concepts de nature et de culture et de leur division absolue, il a aussi permis d'approfondir l'interrogation et la compréhension anthropologiques, au-delà de la seule dimension cognitive, de comment différentes cosmologies donnent forme et vie à d'autres mondes et d'autres humanités. Notre conception de l'altérité, de la différence et de la multiplicité s'en trouve passablement modifiée : non plus diverses visions d'un monde unique, mais des mondes multiples qui reposent sur d'autres rationalités. En proposant de considérer sérieusement ces autres cosmologies et rationalités, le tournant ontologique et l'anthropologie symétrique auront également contribué à affranchir notre compréhension des mondes non modernes du concept de « croyance » (Viveiros de Castro 2009 ; Latour 2009). Ceci dans la mesure où ce concept véhicule l'idée que les cosmologies et les ontologies non modernes sont « fausses » ou « erronées » et doivent en quelque sorte être corrigées.

Les ethnographies classiques des cosmologies non modernes ont eu tendance à les présenter comme des tous cohérents et structurés, passablement monolithiques et statiques. Fortes d'une meilleure compréhension des processus de changements sociaux et culturels, les approches et études plus récentes ont été en mesure d'en démontrer la malléabilité et la vitalité (Barth 1990). Depuis toujours, les cosmologies sont des savoirs en mouvement, des mises en ordre du cosmos inscrites dans une historicité. Pour assurer leur transmission et leur reproduction, elles doivent être ouvertes sur le monde, refléter le vécu et être en mesure d'insérer en leur sein de nouveaux éléments. C'est ainsi que de manière accélérée depuis la rencontre coloniale et face à la globalisation actuelle, des formes et des éléments étrangers (les technologies modernes, l'argent, les Blancs, les mines, etc.) sont réinterprétées au sein des idiomes culturels et des cadres cosmologiques existants. Les travaux, parmi d'autres, de Sahlins (1989, 1995) et de Taussig (1983) sont particulièrement éloquentes en ce sens. Ces lectures et réinterprétations autochtones de la modernité dans le langage de leur cosmologie sont particulièrement instructifs, notamment dans l'optique d'une anthropologie symétrique. Enfin, les expressions rituelles et artistiques contemporaines des autochtones à travers le monde sont de bons exemples de la vitalité et de la malléabilité des cosmologies (Laugrand 2013).

Mentionnons aussi le concept de « cosmopolitique » développé par Isabelle Stengers (2003) et introduit en anthropologie, entre autres, par Bruno Latour (1999) et Marisol de la Cadena (2010). Les cosmopolitiques explorent des alternatives à la constitution moderniste laquelle par une césure épistémologique et ontologique entre nature et société, entre objet et sujet, a exclu du champ politique le non-humain (Poirier 2008). Le concept de cosmopolitique se veut une invitation à penser autrement les associations et les relations entre les humains et les non-humains, de tout ce qui participe d'un cosmos commun et sous un mode résolument politique. Afin que les Occidentaux puissent se « désintoxiquer de l'idée de nature » (Latour 2009), et engager à nouveau la communication avec le non-humain, il va sans dire que les cosmologies non modernes, lesquelles n'ont jamais interrompu une telle communication, sont des sources indéniables d'inspiration.

Références

Abramson, A. et M. Holbraad (dir.) (2014), *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*, Manchester, Manchester University Press.
<http://www.manchesteruniversitypress.co.uk/9781526107183/>

Barth, F. (1990), *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New-Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511607707.015>

De la Cadena, M. (2010), « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics" », *Cultural Anthropology*, vol.25, n°2, p.334-370.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>

Douglas, M. (1970), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, Cresset Press.

Latour, B. (1999), *Les politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.

— (2009), *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte.

Laugrand, F. (2013), «Pour en finir avec la spiritualité: l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec». Dans A. Beaulieu, S. Gervais et A. Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p.213-232.
<https://doi.org/10.4000/books.pum.5647>

Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Ossio, J.M. (1997), «Les cosmologies», *Revue international des sciences humaines*, n°154, p.581-595.

Poirier, S. (2008), «Reflections on Indigenous Cosmopolitics/Poetics», *Anthropologica*, vol.50, n°2, p.75-85. <https://www.jstor.org/stable/25605390>

Sahlins, M. (1989), *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard et Le Seuil.

— (1995), *How Natives Think: About Captain Cook for Example*, Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226733715.001.0001>

Taussig, M. (1983), *Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press.

Stengers, I. (2003), *Cosmopolitiques I et II*, Paris, La Découverte.

Viveiros de Castro, E. (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
<https://doi.org/10.3917/puf.castro.2009.01>