

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## ONTOLOGIES

Poirier, Sylvie

Université Laval, Québec

Date de publication : 2026-02-04

DOI : <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.035>

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

Au sein de la discipline anthropologique, mis à part le texte précurseur d'Irving Hallowell (1960), c'est dans les années 1990 que le terme et le concept d'ontologie ont fait une apparition remarquée, et suscité depuis un intérêt et des débats notables. Ceci a entraîné ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le « tournant ontologique », soit un déplacement des questions d'ordre épistémologique autour du savoir et des représentations vers celles de l'être et des théories de l'existence (Henare, Holbraad et Wastell 2007). Comme le formulaient Holbraad et Pedersen (2017), une approche ontologique ne demande pas « comment les gens voient-ils le monde ? » mais plutôt « quel monde voient-ils ? » Pour les anthropologues, l'accent se déplace dès lors de l'étude de la diversité des visions du monde vers celle de la multiplicité des mondes et des modes d'existence. Du point de vue de l'anthropologie, le concept d'ontologie se décline assurément au pluriel et fait référence aux théories de la réalité et de l'être-au-monde. L'ontologie réfère ainsi à la nature de la réalité, à la nature des choses (êtres humains et non-humains, et objets) et à la nature de leurs relations (incluant leur existence, matérialité, enchevêtrement et devenir communs) telles que conçues, vécues et performées par les acteurs culturels/ agents sociaux.

Pour les anthropologues, les réflexions, travaux et débats autour du tournant ontologique se sont élaborés en dialogue avec les Science and Technology Studies (STS), avec des auteurs comme Donna Haraway (1991), Bruno Latour (1991, 1999), Annemarie Mol (2002) et Helen Verran (2001), pour ne nommer que ceux-là (voir aussi Gad et al. 2015). Parmi les travaux précurseurs ayant remis en question les fondements épistémologiques et ontologiques de la science et de la pensée moderne, notons ceux de Thomas Kuhn (1962), de Gregory Bateson (1972, 1979) et l'ouvrage *Mille plateaux* de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980). Le tournant ontologique offre, d'une part, une avenue pour explorer des horizons et des mondes qui ne soient pas tributaires de la

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Poirier, Sylvie, 2026, « Ontologies », *Anthropen*. <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.035>

pensée moderne et de son ontologie dualiste et naturaliste, devenues dominantes depuis les débuts de l'expansion coloniale, de l'occidentalisation et de la globalisation. D'autre part, il explore des alternatives au mode d'existence des Modernes, soit ces humains qui, sous le couvert du capitalisme, de l'exceptionnalisme humain et de l'idéologie du progrès, sont devenus une force qui menace de détruire la pluralité des mondes et des modes d'être humains et non humains (Kohn 2015). En anthropologie et dans les sciences sociales, les champs d'application du tournant ontologique sont multiples (Boellstorff 2016 ; Holbraad et Pedersen 2017 : 8).

Le premier pas vers le tournant ontologique aura été, d'une part, de retracer l'émergence et la prégnance des concepts de Nature et de Culture au sein de l'ontologie moderniste, dite naturaliste, et de démontrer, d'autre part, la non-universalité de ces concepts et de la division absolue (ou rupture ontologique) qu'opèrent les Modernes entre la Nature-objet et la Culture-sujet. Ce dualisme quelque peu troublant, hérité des Lumières et au fondement des principes ontologiques et épistémologiques modernistes, est aussi celui sur lequel s'est édifié le savoir anthropologique. Afin de penser autrement et au-delà de cette ontologie dualiste et de considérer sérieusement d'autres ontologies et modes d'existence, il fallait en quelque sorte adopter une position résolument critique et réflexive et renouveler le langage anthropologique. Parmi les anthropologues contemporains ayant contribué de manière notable à un tel renouvellement et à repenser le mode de connaissance anthropologique, mentionnons : Bruno Latour (1991) et le concept de « plurivers » et l'anthropologie symétrique ; Roy Wagner (2014) et l'anthropologie inversée ; Tim Ingold (2000) et l'ontologie de l'habité ; Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2009) et le multinaturalisme ; Philippe Descola (2005) et l'identification de quatre modes ontologiques (le naturalisme, l'animisme, le totémisme et l'analogisme) ; Marilyn Strathern (1988, 1991) et le concept de « connexions partielles » en plus de la démonstration des dimensions relationnelles et dividualles de la personne mélanésienne et donc de formes d'(inter)subjectivité et de socialité non modernes.

En s'appuyant sur divers exemples et expériences ethnographiques, chacun de ces auteurs aura contribué à ébranler les présupposés au fondement de la pensée moderne occidentale et des savoirs anthropologiques que sont ceux d'une universalité naturelle et des césures ontologiques entre nature et culture, corps et esprit, objet et sujet, animalité et humanité, réalité matérielle et représentation mentale, pour ne nommer que celles-là. En reconnaissant, avec Descola, que l'ontologie naturaliste des Modernes est la chose du monde la moins bien partagée, et en réinsérant les autres qu'humains dans les mondes de la vie et les formes d'agentivité et de socialité, les ontologies et les cosmologies autres, et notamment les ontologies/ épistémologies relationnelles autochtones, ont acquis, avec le tournant ontologique, une nouvelle légitimité et raison d'être, en leurs propres termes (Bird-David 1999, 2017 ; Escobar 2018 ; Kohn 2013 ; Pickering 2017 ; Poirier 2013 ; Scott 2025 ; Viveiros de Castro 2009).

L'anthropologie ontologique a ainsi ouvert des avenues conceptuelles et méthodologiques novatrices afin de considérer sérieusement et à leur juste valeur d'autres manières d'être humain, d'autres théories élaborées par des groupes humains pour définir le réel, le déploiement du monde ainsi que les relations et les

enchevêtrements entre l'humain et le non-humain, que celui-ci soit animal, végétal, minéral, météorologique, ancestral, divin ou autre. Le tournant ontologique aura permis de renouveler notre appréhension de la différence, de l'altérité et de la multiplicité. Alors que le projet de l'anthropologie a surtout été de comprendre et de traduire la pluralité des visions du monde ou, exprimé autrement, de traduire la diversité culturelle sur fond d'universalité naturelle – vision dite unimondiste –, le tournant ontologique nous invite plutôt à considérer la pluralité des mondes et l'hétérogénéité des modes d'existence et de co-existence. La pratique de traduction s'en trouve transformée. En effet, il ne s'agit plus de produire de l'équivalence à partir de la différence mais de produire de la différence à partir de l'incommensurabilité (Chakrabarty 2009). Or le défi de la soi-disant « incommensurabilité des mondes » qui effraie tant les anthropologues devient ainsi le défi épistémologique de la discipline. Avec ce souci pour l'ontologie, ces autres théories des existences humaines et autres qu'humaines qui reconnaissent leurs multiples relations et interconnexions, ces autres savoirs, pratiques et expériences ne peuvent plus être simplement « neutralisés », voire délégitimés en étant conceptualisés par exemple comme « croyance », mais nous invitent plutôt à repenser les concepts au fondement des sciences sociales et humaines, et des théories anthropologiques, comme ceux de personne (humaine et non humaine), de parenté, d'échange, de pouvoir, d'agentivité ou de travail (Nadasdy 2007 ; Povinelli 1995). L'ontologie devient en quelque sorte un outil heuristique pour penser autrement (Blaser 2013 : 5).

Le concept d'ontologie ne rend pas désuet celui de culture, non plus qu'il ne puisse se substituer à celui-ci (Venkatesan et al. 2010). Il vient plutôt l'enrichir en offrant à la pensée anthropologique des pistes supplémentaires pour la traduction et la compréhension, non seulement du « point de vue de l'indigène » et de son univers de sens et de pratiques, mais aussi des principes ontologiques sur lesquels prend appui un tel point de vue et qui orientent et signifient l'expérience de l'être-au-monde. En cela, les principes ontologiques se situent en amont de la dimension culturelle. En outre, les ontologies ne sont pas seulement théoriques et métaphysiques, mais portent en elles des implications pratiques, politiques, éthiques, esthétiques et phénoménologiques réelles (Clammer et al. 2004). Les ontologies sont performées (Blaser 2013 : 7). Le tournant ontologique puise aussi à la sémiotique matérielle (*material semiotics*) initiée par Haraway (1991). La sémiotique matérielle met l'accent sur la relationnalité et la matérialité, ainsi que sur la performativité et la transformabilité de ce qui co-existe, et donc sur les pratiques plutôt que sur les représentations (Law 2009).

L'anthropologie ontologique apporte également un nouvel éclairage sur les processus complexes de continuité et de transformation sociales et culturelles dans des contextes coloniaux, néocoloniaux et postcoloniaux de rencontre et de co-existence entre les mondes. Les dynamiques de co-existence entre les mondes, d'autant plus lorsque celles-ci s'échafaudent au sein de rapports de pouvoir asymétriques, sont truffées d'obstacles, de malentendus, d'équivocations, mais aussi de conflits et de violence d'ordre ontologique (Clammer et al. 2004 ; Poirier 2013 ; Blaser 2013). Le tournant ontologique porte résolument en lui une dimension politique puisqu'une ouverture sur le multiple, sur d'autres possibles et d'autres mondes est en soi un geste politique (Mol 2002). En reconnaissant au non-humain une forme d'agentivité, l'ontologie politique

permet son insertion dans le champ du social et du politique, entendu dans un sens large. Enfin, l'ontologie politique s'intéresse aux relations dialectiques et dialogiques qui se jouent et se négocient entre les mondes, dans l'expression des politiques de la différence (Blaser 2025 ; de la Cadena 2015).

Le tournant ontologique peut être appréhendé comme un symptôme des crises multiples actuelles : crise de la modernité et de ses récits hégémoniques ; crise climatique et écologique et de la relation (ou de la non-relation) des Modernes aux autres qu'humains ; et crise de l'altérité. Face à l'universalisme cannibale de la modernité occidentale et à sa vision unimondiste qui tend à gommer et à normaliser les différences ontologiques et culturelles, face aux dérives et aux excès du néolibéralisme où le marché devient l'étalon de mesure de toutes les pratiques et valeurs sociales et culturelles, nous assistons en quelque sorte à une crise de la différence et de l'altérité. Le renouvellement conceptuel et méthodologique que propose le tournant ontologique répond, à certains égards, à cette crise en faisant valoir d'autres potentialités et devenir relationnels (Haraway 2016). En réponse à la crise écologique, les questionnements d'ordre ontologique auront également permis une ouverture vers une anthropologie au-delà de l'humain (Brunois 2007 ; Kohn 2013 ; Chao 2022) et une anthropologie/ ethnographie multi-espèces (Kirksey et Helmreich 2010), et donc une anthropologie qui soit inclusive de la pluralité des actants/ existants autres qu'humains ainsi que des potentialités multiples que recèlent les interactions, connexions, assemblages et enchevêtrements avec ceux-ci.

Le tournant ontologique se veut résolument postcolonial et décolonial. Approcher l'altérité et l'hétérogénéité des modes d'existence et des pratiques de mondiation (*worlding practices*) avec un accent sur la dimension ontologique invite à débusquer l'impensé de notre pensée. L'anthropologie, comme le fait remarquer Viveiros de Castro, n'est-elle pas en cela une théorie et une pratique de décolonisation permanente ? Ou encore, comme le souligne ce même auteur, bien que nous ne puissions penser comme l'Autre, nous pouvons à tout le moins penser avec lui et imaginer ensemble et de manière créatrice les conditions qui permettraient la co-existence de mondes multiples au sein d'un devenir-avec commun, ainsi que des pistes pour explorer des arts de vivre dans les ruines du capitalisme (Tsing 2015).

## Références

Bateson, G., 1984, *La nature et la pensée*, Paris, Le Seuil.

——, 1977 et 1980, *Vers une écologie de l'esprit*, tomes 1 et 2, Paris, Le Seuil.

Bird-David, N., 2017, *Us, Relatives: Scaling and Plural Life in a Forager World*, Oakland, University of California Press.

——, 1999, « "Animism" revisited: Personhood, environment, and relational epistemology », *Current Anthropology*, 40 (S1) : S67-S91, <https://doi.org/10.1086/200061>

Blaser, M., 2025, *For Emplacement: Political Ontology in Two Acts*, Durham, Duke University Press.

——, 2013, « Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology », *Current Anthropology*, 54 (5) : 1-22, <https://doi.org/10.1086/672270>

Boellstorff, T., 2016, « For whom the ontology turns: Theorizing the digital real », *Current Anthropology*, 57 (4) : 387-407.

Brunois, F., 2007, *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologiques*, Paris, CNRS Éditions.

Chakrabarty, D., 2009, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Éditions Amsterdam.

Chao, S., 2022, *In the Shadow of the Palms: More-than-Human Becomings in West Papua*, Durham, Duke University Press.

Clammer, J., S. Poirier et É. Schwimmer (dir.), 2004, *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Toronto, University of Toronto Press, <https://doi.org/10.3138/9781442674899>

De la Cadena, M., 2015, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Durham, Duke University Press.

Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Escobar, A., 2018, *Sentir-penser avec la terre*, Paris, Le Seuil.

Gad, C., C.B. Jensen et B.R. Winthereik, 2015, « Practical ontology: Worlds in STS and anthropology », *NatureCulture*, (3) : 67-86, <https://doi.org/10.18910/75520>

Hallowell, A.I., 1960, « Ojibwa ontology, behavior and world view », in S. Diamond (dir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press : 19-52.

Haraway, D., 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press.

——, 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.

Henare, A., M. Holbraad et S. Wastell (dir.), 2007, *Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Londres, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203088791>

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Poirier, Sylvie, 2026, « Ontologies », *Anthropen*. <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.035>

Holbraad, M. et M.A. Pedersen, 2017, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, <https://doi.org/10.17863/CAM.10412>

Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge : 132-151.

Kirksey S.E. et S. Helmreich, 2010, « The emergence of multispecies ethnography », *Cultural Anthropology*, 25 (4) : 545-576, <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>

Kohn, E., 2015, « Anthropology of Ontologies », *Annual Review of Anthropology*, 44 : 311-327, <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>

——, 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, <https://doi.org/10.1525/california/9780520276109.001.0001>

Kuhn, T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

Latour, B., 1999, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte.

——, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

Law, J., 2009, « Actor network theory and material semiotics », in B.S. Turner (dir.), *New Blackwell Companion in Social Theory*, Oxford, Blackwell Publishing : 141-158, <https://scispace.com/pdf/actor-network-theory-and-material-semiotics-328tsqu0tw.pdf>

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

Nadasdy, P., 2007, « The gift in the animal: the ontology of hunting and human-animal sociality », *American Ethnologist*, 34(1) : 25-43, <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>

Poirier, S., 2013, « The dynamic reproduction of hunter-gatherers' ontologies and values », in J. Boddy et M. Lambek (dir.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Oxford, Wiley Blackwell : 54-68, <https://doi.org/10.1002/9781118605936.ch2>

Povinelli, E., 1995, « Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor », *American Anthropologist*, 97 (3) : 505-518, <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090>



Pickering, A., 2017, « The ontological turn: Taking different worlds seriously », *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 61(2) : 134-150, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1850gsb.12>

Scott, C., 2025, « Épistémologies autochtones », *Anthropen*, <https://doi.org/10.47854/y1tf6r41>

Strathern, M., 1991, *Partial Connections*, Rowman & Littlefield.

——, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

Tsing, A., 2015, *The Mushroom at the End of the World*, Princeton, Princeton University Press.

Venkatesan, S. et al., 2010, « Ontology is just another word for culture », *Critique of Anthropology*, 30(2) : 152-200, <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>

Verran, H., 2001, *Science and an African Logic*, Chicago, University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, E., 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.

Viveiros de Castro, E., 1998, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in É. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson : 429-462.

Wagner, R., 2014, *L'invention de la culture*, Bruxelles, Zones sensibles.