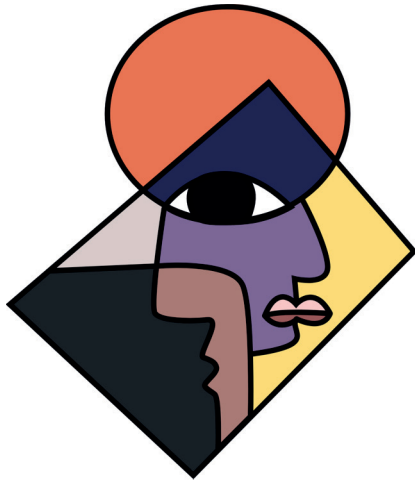


AnthropoCité

numéro 2 (2021)





Couverture

Peindre des idées anthropologiques est un défi intéressant. Je crois qu'il convient d'éviter les poncifs de la discipline. Je ne veux pas brosser le tableau exotique d'un Autre fantasmé. Par ailleurs, l'utilisation de symboles autochtones par appétence pour le mysticisme me semble cheap et indélicate.

En méditant sur ces enjeux, j'ai conclu qu'insuffler le mood recherché nécessitait l'articulation de deux approches conceptuelles.

Premièrement, l'adoption d'un langage iconographique personnel. La scène a été pensée de manière à évoquer l'intimité d'un rituel informel autour du feu. Représenter cette idée nécessitait de fournir aux personnages une culture codifiée et cohérente puisée des tréfonds de mon imagination. Suivant cette approche, le travail de référence était crucial.

Deuxièmement, la couverture est construite comme le reflet inversé du premier numéro. J'émule ainsi le fonctionnement théorique de l'anthropologie. Mon illustration questionne l'opposition nature/culture dont discutait la précédente. Toutefois, je ne souhaite pas produire d'objection pertinente, mais créer un effet; l'effet du dialogue, de l'intertextualité et de la connaissance critique. À cette fin, j'ai sciemment sélectionné l'antithèse la plus radicale à la proposition de départ, c'est-à-dire l'affirmation que la nature est condamnée à être assimilée à la culture. Mon travail consistait ensuite à explorer les conséquences de ce postulat.

Louis A. Duval

Nouvellement diplômé de l'Université de Montréal en anthropologie, on peut suivre les œuvres artistiques de Louis Duval sur son compte instagram : @louis_a_duval

AnthropoCité

numéro 2 (2021)

Rédaction

Marianne-Sarah Saulnier,
rédactrice en chef
Tringa Bytyqi
Anick Desjardins

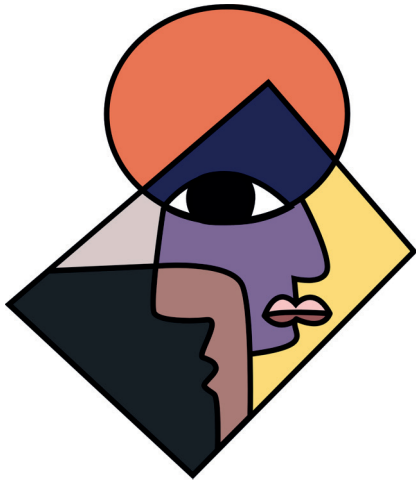
Comité d'évaluation

Olivier Basquin
Karine Bates
Tringa Bytyqi
Catherine Bradette
Adrian Burke
Ninon Capon
Mikaël Castilloux-Gaboury
Valérie Deschênes
Anick Desjardins

Sylvie Fortin
Émilie Fournier
Christian Gates St-Pierre
Ingrid Hall
Christina Halperin
Malwine Klagba
Pamela Léger
Marianne Lézeau
Jorge Pantaleon
Marianne-Sarah Saulnier
Adrien Savolle
Arnaud Simard-Émond
Anne-Sophie Thommeret-Carrière

Révision et réalisation technique

François D.-Girard



Avant-propos

Marianne-Sarah Saulnier

C'EST AVEC GRAND PLAISIR mais aussi énormément de fierté que je vous présente, au nom de toute l'équipe de la revue, le deuxième numéro d'*AnthropoCité*. Aboutir à un tel projet n'a pas été chose facile. En effet, on le devine bien, la pandémie de COVID-19 a eu des répercussions importantes sur le parcours universitaire des étudiants et sur leurs capacités à participer à différents projets de nature académique. Tous ont dû s'adapter à de nouvelles manières d'apprendre mais aussi, d'entretenir et de faire des liens humains... – en anthropologie, il s'agit là d'une adaptation centrale pour ne pas dire cruciale ! Plus encore, plusieurs ont été dans l'obligation de mettre de côté leur projet de terrain et de collecte de données vu l'impossibilité de poursuivre, du moins pour le moment, leur recherche. Certains ont vécu de l'isolement, de la détresse et même des deuils. Voilà pourquoi ce deuxième numéro est particulièrement important et significatif : il témoigne de toute la rigueur, de la résilience mais aussi de l'intelligence des étudiants qui y ont participé.

Pour ce qui est plus particulièrement de la logistique de la revue, je suis particulièrement heureuse de mentionner que même si aucune des réunions n'a eu lieu en personne, une chimie d'équipe a éclos quand même et l'ambiance est restée sincèrement joviale et agréable durant toute l'année. Les étudiants qui ont participé à l'évaluation des articles et des comptes rendus critiques

ont fait preuve d'une grande rigueur en offrant beaucoup de leur temps pour s'assurer de la qualité des articles sélectionnés. Les professeurs du département ont également été extrêmement généreux de par leur participation, surtout lorsqu'on considère le lot important d'adaptations et de tâches connexes qu'ils ont eu sur les bras au fil de l'année. Du fond du cœur, je les remercie tous sincèrement.

Malgré cette période bien complexe, ce deuxième numéro d'*AnthropoCité* a attiré des propositions d'un peu partout dans le monde : d'Amérique bien sûr, mais aussi d'Europe et d'Afrique. Cet engouement international caractérise, à mes yeux, un bel exemple de la crédibilité grandissante de la revue dans le milieu académique !

Cette année encore, six articles ont été sélectionnés pour figurer dans ce numéro. Si l'an passé les textes ne présentaient que l'ethnographie comme approche associée à l'anthropologie, cette année est bien différente. Nous avons le plaisir de présenter aussi des textes en bioarchéologie, une excellente nouvelle pour la diversification des angles de la revue.

Les trois premiers articles s'inscrivent dans une anthropologie ethnologique. Le premier texte présenté est écrit par Amal Idris-Haroun. L'autrice analyse le phénomène de l'humour de la COVID-19 sur les réseaux sociaux (Facebook, Twitter) dans le contexte

égyptien durant la première vague de la pandémie. Ensuite, l'article d'Alizée Lajeunesse se penche sur la question de l'accès aux soins de santé pour la communauté insulaire du Pacifique immigrante Pasifika en Nouvelle-Zélande, et ce, en s'appuyant sur les inégalités et déterminants sociaux de la santé. L'article est suivi par celui de Ivan Bleriau Pueugueu. S'inscrivant dans le cadre d'une recherche transculturelle du soin infirmier au Cameroun, l'auteur aborde la question de l'implication du garde-malade dans le dispositif de soin en milieu hospitalier et aborde le débat sur «l'ethno soins infirmiers».

Les deux articles qui suivent abordent des problématiques ancrées dans la bio-archéologie. Mélila Bouarab aborde la manière dont la thanatologie peut aider à comprendre les différents mécanismes à l'origine de différents comportements méconnus comme le portage de nourrissons décédés et le can-

nibalisme filial chez les primates non humains. Le texte de Valérie Deschênes se penche sur la latéralité présente chez l'espèce humaine et, grâce à un recensement des connaissances actuelles sur le sujet, elle aborde ce processus ainsi que son origine au sein de la lignée humaine. Finalement, pour terminer sur une note bien différente, l'article de Justine Auclair propose une approche plus artistique de l'anthropologie et porte un regard critique sur les productions artistiques, militantes et académiques qui traitent de l'écosexualité. Enfin, la revue se conclut par des comptes rendus critiques de lecture effectués par des étudiants du département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

Ce deuxième numéro offre donc une vue complète mais aussi complexe du travail actuel des étudiants en anthropologie et de ces domaines connexes. Bonne lecture à tous !

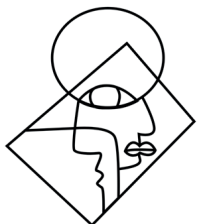
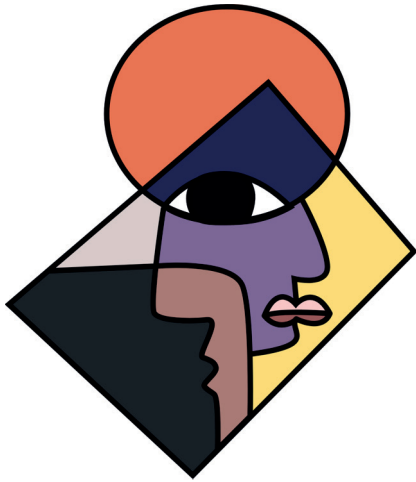


TABLE DES MATIÈRES

<i>Contourner l'abominable: l'humour égyptien au temps de la COVID-19</i> AMAL HAROUN	7
Migration et santé: l'accès aux soins de la communauté Pasifika en Nouvelle-Zélande ALIZÉE LAJEUNESSE	17
Repenser la place des « gardes-malades » dans l'équipe de prise en charge en Afrique subsaharienne: Une réflexion sur l'« ethno soins infirmiers » IVAN BLERIAU PUEUGUEU	29
Le portage des cadavres de nourissons et le cannibalisme filial: deux comportements de deuil originaux chez les primates MELILA BOUARAB	35
La latéralité chez l'humain VALÉRIE DESCHÈSNES	43
Écosexualité. Quand faire l'amour à la Terre réchauffe les révolutions sexuelles, embrasse les revendications féministes et excite la militance environnementale JUSTINE AUCLAIR	53
Comptes rendus	
Julie Dufort, Martin Roy et Lawrence Olivier (éd.), <i>Humour et violence symbolique</i> MARIELLE AITHAMON	69
Natacha Gagné (éd.), <i>À la reconquête de la souveraineté: mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie</i> SAVANNAH DUBÉ	70
Leila Celis et Martin Hébert, <i>Devoir de mémoire: Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques</i> LAURA MARIA LOPERA REALPE	71
Vincent Ouellette-Destroismaisons, <i>Une histoire à guichet fermé. Le Mouvement Desjardins et ses coupes de services en zone rurale – le cas de Ripon</i> YANNICK SANSCHAGRIN	73
Robin Fortin, <i>Penser avec Edgar Morin. Lire La Méthode</i> YANNICK SANSCHAGRIN	75
Frédéric Allamel, <i>Écoréfugiés au pays des bayous. Les Indiens Houmas face au golfe du Mexique</i> CAMILLE TRUDEAU-LAURIN	76
Résumés • Abstracts	81
Notes biographiques	84



Contourner l'abominable : l'humour égyptien au temps de la COVID-19

Amal Haroun

CET ARTICLE analyse le phénomène de l'humour à propos de la COVID-19 sur les réseaux sociaux (Facebook, Twitter) dans le contexte égyptien entre mars et août 2020, soit la première vague de la pandémie. Celle-ci a profondément affecté le rythme des déplacements et des rencontres des humains partout dans le monde, a introduit de nouveaux mots à notre quotidien (confinement, distance sociale, présentiel, télétravail, etc.), et a provoqué des réactions qui vont du déni jusqu'à la détresse psychologique en passant par l'humour.

Sans surprise, l'humour, face à cette situation de menace, de pertes, et de confusion, a connu un essor considérable sur les réseaux sociaux à une échelle globale, surtout au début de la pandémie.¹ Cette réaction s'insère dans un cadre culturel complexe et spécifique, car l'humour envoie des messages mixtes en interpellant l'imaginaire collectif d'une communauté donnée. En même temps, ses médiums numériques dépassent les frontières physiques des communautés, permettant l'emprunt, le recyclage, l'échange des images circulant dans différents contextes. En fait, les réseaux numériques sont pertinents pour mesurer l'ampleur et l'évolution d'un phénomène social comme l'humour, car ils permettent l'examen des courbes de diffusion et des statistiques d'échange et de partage des matières circulant à un moment donné comme avec les « tendances » et les « hashtags ». À cela s'ajoute la pertinence de l'ethno-

graphie auprès des communautés en ligne qui permettent la collecte des données originales afin d'appréhender des phénomènes sociaux inédits ou méconnus (MILLERAND & MILLETTE 2020, 25).

Bien que le cas égyptien ne constitue pas une exception, puisque d'autres études analysent l'humour à propos de la COVID-19 sur les réseaux, soit dans des pays très touchés comme l'Italie (AMICI 2020 ; BISCHETTI *et al.* 2020), ou d'autres endroits du monde moyennement touchés comme les Philippines (TORRES *et al.* 2020) ou l'Algérie (SECHIR 2020), le contexte égyptien est intéressant pour deux raisons. La première est la place historique qu'occupe l'humour comme pratique sociale dans la vie des Égyptiens. L'humour serait même un facteur important de l'imaginaire collectif des Égyptiens sur eux-mêmes (KISHTAINY 1988, 146). La deuxième est relative aux conditions d'instabilité qu'a connues l'Égypte cette dernière décennie : révolution et troubles politiques, protestations violentes, terrorisme transnational, et enfin pandémie, dans laquelle l'humour a joué un rôle important comme facteur de contournement et de mise à distance. La présence de l'humour dans des conditions extrêmes, comme la révolution de 2011 par exemple, était frappante, et ceci dès le premier jour (HAROUN 2016, 6). De même pour la pandémie, l'humour inondait les réseaux sociaux égyptiens dès février 2020 comme on va le voir avec les statistiques des tendances Twitter.

L'apport du cas égyptien est pertinent pour comprendre la façon dont les sociétés réagissent à des conditions imprévisibles et extrêmes par l'humour. Avec un regard inscrit dans le recul et le repérage des schémas de l'évolution du phénomène, on peut faire un portrait des spécificités de l'humour égyptien dans ce contexte pandémique. Par exemple, comme je le développerai ci-dessous, rire du confinement et du couvre-feu comme mesures forcées, ou encore ridiculiser l'aspect abominable d'une menace, n'est pas une première pour les Égyptiens ces dernières années. L'Égypte a connu des périodes de couvre-feu et de menaces des groupes terroristes qui semaient la terreur au Moyen-Orient entre 2013 et 2018.

L'objectif principal de cet article est de comprendre le rôle qu'a joué l'humour de la COVID-19 sur les réseaux sociaux égyptiens et quelles étaient ses phases principales.

Mon hypothèse avance que l'humour égyptien à propos de la COVID-19 s'articule comme un mécanisme de contournement et comme créateur d'un espace collectif de mise à distance pour déstabiliser une réalité impossible à fuir. Au niveau de son évolution, l'humour égyptien ne suit pas une ligne droite tout au long de la première vague de la pandémie, mais connaît plutôt des phases. En suivant la chronologie de thèmes saillants de l'humour entre mars et août 2020, on peut distinguer trois grandes phases. Il y a d'abord la phase nier/défier l'existence du virus en glorifiant un Nous collectif résistant; ensuite la phase contourner ses impacts sur la vie des personnes en les ridiculisant; et enfin la phase ironiser les pratiques et attitudes imposées par la pandémie, voire les banaliser. Ce contournement par l'humour s'exprime par plusieurs stratégies, dont deux majeures: exagérer ou réduire un impact donné ou imaginé du virus. Une des fonctions de ces mécanismes humoristiques serait également la création d'une communauté imaginée (un Nous solide), capable de partager et d'échanger les mêmes codes d'un sous-texte collectif sans se heurter directement aux hiérarchies et statuts sociaux des individus. Cette communauté offrirait un sentiment d'appartenance et de collectivité à un moment d'isolement et d'angoisse important.

L'article s'organise donc autour de trois parties: la première présente une lecture de l'importance de l'humour dans le contexte égyptien, surtout pour le confinement et l'aspect de l'abominable créé par des événements qui touchent la nation. La deuxième analyse la chronologie des trois phases proposées de l'humour sur la pandémie avec les thèmes saillants véhiculés à travers les données collectées. Enfin, avec la conclusion, la dernière partie souhaite mener une discussion en analysant les caractéristiques de l'humour égyptien dans ce contexte particulier et ouvrir la porte à plus de travaux dans ce sens analytique sur la pertinence de l'étude de l'humour comme phénomène multidimensionnel.

Dans cet article, l'emploi du mot humour couvre tout le vocable portant sur le risible: le rire, le sarcasme et l'ironie. La définition même de l'humour reste problématique et ne fait pas consensus, vu la diversité des disciplines qui en traitent. À cela s'ajoute la difficulté de démêler les frontières entre les catégories à l'intérieur même de l'humour, à ce point que des chercheurs estiment impossible une différenciation théorique dans certaines sous-disciplines (ATTARDO 1994, 5). L'effort est plu-

tôt orienté vers un consensus autour d'un mot «générique» qui puisse représenter plusieurs formes du risible. Ce mot générique serait l'humour (APTE 1985, 14; ATTARDO 1994, 6).

APPRÉHENDER L'ABOMINABLE PAR LE RIRE, UN MÉCANISME DE CONTOURNEMENT

L'Égypte a connu son premier cas de la COVID-19 en février 2020², il s'agissait d'une femme dans la soixantaine habitant le Delta oriental. Contaminée par une Italienne en visite au pays pour enterrer son mari dans son village natal, la femme s'est rendue trop tard à l'hôpital thoracique local. D'ailleurs, les funérailles du mari de l'Italienne ont regroupé la majorité des habitants du village pour les condoléances comme le veut la coutume. Autrement dit, il s'agissait d'un contexte propice à la propagation du virus.

Le gouvernement égyptien a tout de suite imposé le confinement des dizaines de membres de la famille de la malade et mis tout le village en quarantaine.³ Face à ces mesures, les réflexes de l'entourage de cette femme décédée quelques jours plus tard variaient entre le déni que cette femme ait eu la COVID-19, et l'affirmation de la négligence du système de la santé à son égard. Plusieurs réactions informelles ont circulé auprès de certains de mes répondants, de bouche à oreille, ou sur les groupes Facebook des habitants du village et des villages voisins. Certains voyaient dans la pandémie, à cette phase primaire ambiguë, une sorte de stigmatisation sociale qu'il fallait éviter et nier.⁴ Avec le temps, la présence du virus s'impose, comme le montrent les bulletins officiels, et il devient banal d'être atteint de la COVID-19, et d'en blâmer le gouvernement.

D'une part, on a ainsi un discours officiel construit selon des données étatiques perçues comme douteuses, corrompues et falsifiées. D'autre part, des stratégies informelles de contournement se mettent en place, qui renforcent la résistance au discours officiel tout en lui donnant un sens renouvelé et ironique. Il est certain que cette réaction typique pour brouiller et pour contourner un fait ou un règlement imposé n'est pas exceptionnelle dans le contexte égyptien. Il en fait même une partie intégrante, consentie implicitement par le gouvernement, car cela lui permet d'identifier les opposants au régime et donne au peuple une marge pour son carnaval bakhtinien.

Pour les Égyptiens, qui se voient comme un peuple descendant d'une plaisanterie /*cha'ab ibn nokta*/, selon un dicton populaire courant, la blague, avant l'ère des réseaux sociaux, était souvent une sorte de sport national (CONFAVREUX & ROMANO 2007, 197) et un élément fondamental de l'imaginaire collectif des Égyptiens envers eux-mêmes. Plusieurs sources historiques, médiévales arabes et modernes occidentales, ont confirmé ce caractère égyptien joyeux et rieur (HAROUN 2016, 42). De plus, la blague (même sur le soi), la joie et les jeux de mots définissent cet imaginaire aussi bien pour les Égyptiens que pour leurs voisins arabes (KISHTAINY 1988, 146). Certains ont même souligné que la blague et le dialecte égyptien «tracent une frontière extrêmement précise entre ce qui est égyptien et ce qui ne l'est pas» (IBRAHIM 1995). Concrètement parlant, une anecdote intéressante illustre bien cet intérêt des Égyptiens pour l'humour. Entre 1828 et 1929, la vie journalistique égyptienne compte 1 031 périodiques (FAHMY 2011,

30), dont « plus de 170 revues humoristiques entre 1876 et 1952 » (ABDEL-HAMID 2004, 70, traduction libre).

Ceci explique en partie avant l'an 2000, date de l'accès à internet en Égypte, la place qu'occupait la blague dans le contexte égyptien. Durant les années 1990, il était fréquent de voir des spectacles de professionnels de l'humour, dans une forme de *stand up comedy*, racontant les dernières blagues au pays. Avec l'ère des réseaux numériques, l'image humoristique remplace petit à petit la blague classique et gagne plus de public. Les réseaux sociaux et les médias numériques ont donné lieu à une reconfiguration de cette blague classique (orale, condensée, piquante, transmise de bouche à oreille) pour une autre forme visuelle ou textuelle circulant d'une manière plus rapide et plus étendue. En matière d'humour politique, par exemple, on voit davantage encore sa présence durant les événements du printemps arabe en Égypte (2011), et ceci dès le début de la révolution (HAROUN 2016, 9). Bien qu'il s'en soit suivi une période de violence et de l'instabilité au pays depuis le départ de Mubarak en février 2011, l'humour sur les réseaux est resté fort et très présent (*ibid.*).

Dans les faits, les Égyptiens ont été forcés au couvre-feu en 2012, 2014 et 2015 en raison des troubles politiques et sécuritaires à l'échelle nationale. Ils ont également affronté le risque de l'atrocité avec les groupes Daech ou ISIS (*Islamic State in Iraq and Syria*) et leurs affiliés dans la région entre 2012 et 2018. Ces groupes ont commis des attentats de taille dans le pays (églises, mosquées, institutions étatiques), et les Égyptiens ont dû faire face à un ennemi invisible, imprévisible et menaçant qui diffuse des vidéos de ses crimes.

Pour le couvre-feu par exemple pendant des périodes de quelques mois en 2012, 2014 et 2015 à cause des attentats et autres troubles au pays, les réseaux sociaux égyptiens ont réagi à la situation avec l'humour. Le principal mécanisme de l'humour était de simuler de défier (en exagérant) le couvre-feu (en 2012), puis l'ironiser en se présentant comme enfermé chez soi, ennuyé, engraisé, puis résigné aux ordres étatiques (en 2014-2015). Ces trois phases de l'humour : d'abord, défier et nier, ensuite ridiculiser l'expérience vécue et enfin confirmer la banalisation de l'expérience, constituent un modèle intéressant pour appréhender une réalité difficile à négocier, voire horrible à vivre, qui va se répéter pour la pandémie.

L'exemple suivant d'une image ayant circulé durant l'été 2014 (**fig. 1**) montre de façon comique la déception d'être à nouveau privés de vacances – comme celles des années précédentes, 2011, 2012 et 2013 – sous le couvre-feu. Si le peuple égyptien est adepte de la vie nocturne estivale, le fait de rester chez soi à partir de 20 heures a été comparé à une expérience d'emprisonnement. L'image est tirée d'une scène comique d'un film égyptien, mettant l'acteur devant un véhicule de police dans lequel se trouvent trois autres personnes qui l'invitent à se joindre à eux.

La déception sur le visage de l'acteur représente le sous-texte mobilisé ici pour créer des parallèles entre sa situation de futur détenu et l'état des citoyens confinés.

L'hymne islamiste d'ISIS est un autre exemple qui mérite d'être évoqué. Diffusé en 2015 sur les réseaux sociaux,



Figure 1. Source : Facebook, 2014.

L'hymne de l'État islamique a été détourné à de nombreuses reprises par les Égyptiens. L'hymne (chanté par une chorale d'hommes sans accompagnement instrumental) avait comme contenu des références très violentes et menaçantes (épées et armes entre autres) contre *les ennemis* de l'islam. La langue était basée sur un arabe soutenu, moyenâgeux et hostile, donc un message à la fois rigide et terrifiant. Rapidement, les réseaux sociaux égyptiens sont inondés par des images et vidéos détournées. Le chant a été remixé avec de la musique (interdite selon tous les groupes ISIS), notamment avec du *Mahraganat* (un genre musical qui mêle de la pop et de la techno, très répandu en Égypte), ce qui a brisé l'effet des voix masculines. Les internautes ont ensuite ajouté des scènes des films comiques égyptiens, ce qui a eu pour effet de renverser la terreur.⁵ Outre l'hymne ridiculisé, qui avait pour but de départ de « semer la terreur dans les cœurs des infidèles » selon leur discours, d'autres représentations se sont moquées des terroristes en les défiant, une fois revenus au pays, de survivre au trafic dans une rue particulière du Caire.

Cette façon de traiter l'aspect abominable de l'expérience permet de l'affaiblir, de le féminiser (comme contre-modèle du patriarcat oriental), représente une stratégie qui vise à contourner et à désamorcer le contenu du message menaçant. L'exagération permet d'instaurer une distance entre Soi et le sujet terrifiant, le point chaud à envisager. Ce mécanisme permet ainsi de composer avec cette réalité qui s'impose, avec laquelle on ne peut pas négocier. D'ailleurs, plus l'aspect abominable est important, plus l'exagération ou l'affaiblissement du sujet sont exacerbés. Ces mécanismes, à l'œuvre dans le champ de la vie politique, ont également été utilisés durant la première vague de la pandémie de la COVID-19.



Figure 2. Corona : le chocolat égyptien avec des touristes chinois. Source : Facebook, mars 2020.



Figure 3. « Le rhume qu'on attrape en Égypte s'appelle Corona! ». Source : Facebook, mars 2020.



Figure 4. Suicide du Corona. Source : Twitter, mars 2020.

CHRONOLOGIE D'UNE PANDÉMIE IRONISÉE

Dans toute sa première phase (entre février et avril 2020), la COVID-19 a suscité l'intérêt des Égyptiens qui ont réagi massivement au sujet, par l'humour en principe. En analysant les représentations humoristiques qui ont circulé sur Twitter au début de la pandémie, on peut retracer une chronologie et identifier quelques étapes clés de la réaction des Égyptiens face à la COVID-19. Les statistiques des tendances⁶ archivées de Twitter montrent également les périodes où la COVID-19 était présente sur les réseaux et constituait le centre d'intérêt, avec des milliers de tweets. Une des premières tendances, d'après les journaux locaux, s'est déroulée au début de la propagation de la pandémie en Égypte, au courant du mois de mars 2020. Celle-ci était intitulée

كورونا مين إحنا المصريين#

Corona ça ne nous fait rien, on est les Égyptiens.

Les milliers de tweets humoristiques de cette tendance misaient sur un Nous collectif expérimenté, perçu comme fort et résistant, capable de repousser tout effet de la pandémie en réduisant l'impact que la COVID-19 pourrait avoir sur les Égyptiens. Cette tendance a donné lieu à plusieurs milliers de tweets, comme le montrent les courbes des 3, 4, 5 et 6 mars 2020, et était au 1^{er} rang en Égypte, c'est-à-dire le sujet le plus discuté et échangé au niveau national durant ces quatre jours⁷. De plus, en révisant l'historique des tendances Twitter en Égypte, on peut voir que les hashtags *كورونا فيروس* / *virus du corona*, et *كورونا#* / *corona*, ont produit une courbe de tweets importante entre février et mars 2020⁸. Celle de *#COVID-19* a produit une courbe importante entre mars et avril 2020⁹. La tendance *#COVID-19* occupe le 44^e rang (sur 100) des tops tendances égyptiennes en 2020 – à ce jour; celle de *كورونا#* / *corona* le 48^e, et *كورونا فيروس* / *virus de corona* le 49^e¹⁰. Il faut souligner que le terme courant pour la COVID-19 dans le contexte égyptien était à ce moment-là le mot *Corona/كورونا*.

Si on se penche sur le contenu des images comiques ou humoristiques qui circulent durant cette première phase (entre février et mars 2020), on va trouver des thèmes qui se moquent du virus en niant et en repoussant ses impacts potentiels. C'est la première phase mentionnée plus haut, qu'on peut nommer « le déni de l'existence du virus et la glorification d'un Nous collectif ». Par exemple, dans ces images, on commence par se questionner sur la nature du virus, mais on ne cherche pas de réponse, on a plutôt recours à des références connues pour les Égyptiens : Est-ce le produit égyptien local au chocolat nommé Corona? Est-ce le rhume saisonnier banal qu'on attrape en Égypte? Dans tous les cas, c'est simple et sous contrôle. D'abord il y a l'image de ce produit classique au chocolat, connu depuis plusieurs générations, qui était mobilisée pour créer une contradiction entre l'aspect nostalgique, le délicieux du chocolat et l'aspect supposément dangereux du virus. Une personne a même pris la peine de convaincre des touristes chinois de poser en tenant à la main une barre de chocolat égyptien Corona (fig. 2). Une autre image montre une personne qui s'interroge sur ce rhume, en se demandant « Serait-ce celui qu'on attrape tout le temps en Égypte ? » En positionnant les Égyptiens par opposition au reste du monde, qui ne pourrait

pas supporter un rhume banal fréquent en Égypte, l'image révèle son potentiel humoristique (fig. 3). Le rire vient ainsi glorifier un Nous collectif solide, millénaire, habitué à surmonter le pire.

La tendance affichée de remettre en cause l'existence du virus est révélatrice d'une attitude adoptée par le «peuple» qui permet, à ce stade, de brouiller la réalité. Cette stratégie vise notamment à contrôler l'imprévisible. Le comique ou l'humour permet, en s'inspirant du jeu, de déconstruire et de mettre en doute tout discours, toute réalité rigide, non négociable. Certaines images (fig. 4) poussent cette logique très loin, allant jusqu'à signifier que l'imaginaire collectif irrespectueux pourrait même mener le virus au suicide tant on rit de lui. Personnifier le virus le rend accessible, maniable, vulnérable, et pourrait entraîner sa mort.

Vient ensuite une seconde phase qu'on peut qualifier de «contournement des vrais impacts». Aux mois de mars et avril 2020, les communautés virtuelles des Égyptiens commencent à constater qu'il y a un danger mondial éventuel. Le doute jusque-là cultivé dans et par la glorification d'un Nous collectif n'est plus une stratégie adaptée. L'existence du virus est alors implicitement reconnue, et ce sont ses impacts sur la vie des individus qui seront exagérés, sans parler du virus directement. L'humour s'appuie sur le quotidien dans un cercle de proches et se focalise sur le manque de sens commun et l'incompétence des uns et des autres. Par ce biais, on s'éloigne de la réalité non négociable pour rire des effets insolites de la présence du virus. Ainsi, sur une image on se soucie des étudiants en médecine parce qu'un nouveau chapitre s'ajoute à leur apprentissage en microbiologie, ce qui représente un fardeau de plus, pour des personnes qui passent déjà sept ans de leur vie à étudier. Vu la complexité du virus, l'étudiant s'inquiète du fait que le chapitre risque d'être long (fig. 5). Sur une autre image, on évoque un petit incident de rien qui arrive lorsqu'une femme essaie de désinfecter son mari avec l'alcool qui prend feu et le pauvre mari finit par mourir (fig. 6), mais pas par exprès, bien évidemment ! Mais on peut imaginer qui a pensé à faire un feu à côté de l'alcool. Sur une troisième image, le virus regarde avec attention – et affection – deux amoureux. Il ne s'approche pas d'eux, ne les «attaque» pas ; il les surveille avec un air assez attendri même s'il manque visiblement de discrétion (fig. 7). Encore une fois on personnifie le virus et on le représente comme incompétent et stupide, tout comme les autres humains.

À ce stade, une page Facebook est créée en avril 2020 (avec plus de 500 000 abonnés en octobre 2020 comme indiqué sur la page) avec le nom *Corona virus*, فيروس كورونا. Le virus, tout comme une vraie personne, peut avoir son réseau social où il peut s'exprimer, menacer, ironiser sur les attitudes des gens du point de vue d'un... virus¹¹.

C'est alors que commence la troisième phase de notre chronologie avec comme cible «les pratiques et attitudes installées par cette présence». Cette fois-ci les contenus abordent le confinement et le couvre-visage obligatoires, les déclarations gouvernementales, ainsi que les comportements des personnes dans les espaces autant privés que publics. L'humour tourne autour de la supposée incompétence des per-



Figure 5. Étudiant en médecine: «Encore un nouveau chapitre (en microbiologie!)». Source: Twitter, avril 2020.



Figure 6. «Je le désinfectais (le mari), et l'alcool a pris feu sans faire exprès». Source: Facebook, avril 2020.



Figure 7. Source: Facebook, avril 2020.

sonnes et des pratiques qui se sont installées du fait de la situation ; il est en réaction à l'incompétence des individus. À la différence de l'étape précédente, le comique donne lieu à des images montrant une certaine expérience de cohabitation avec le virus et un certain laisser-aller.



Figure 8. Bulletin de décès et sens civique du citoyen.
Source : Facebook, avril 2020.



Figure 9. COVID-19: «Vous faites quoi au juste?!»
Source : Facebook, avril 2020.



Figure 10. Épouse égyptienne: «M. Corona est de retour». Source : Twitter, juin 2020.

Cette étape a été marquée par les déclarations du premier ministre égyptien qui, à plusieurs reprises, a souligné que «Nous comptons beaucoup sur l'appel au civisme auprès des citoyens, restez chez vous, et suivez les règles de distanciation sociale» (avril 2020¹²). Le mot arabe employé pour dire civisme est l'équivalent français de «conscience». Mot polyvalent qui a aussi une charge philosophique importante, il a été l'objet des dizaines d'images et a installé des expressions misant sur des jeux de mots ironisant discours formel et attitudes du peuple, comme le montre cette image tirée d'un bulletin officiel sur les taux de décès et des nouveaux cas dans sa partie supérieure, alors que la partie inférieure montre un individu dormant avec le titre «civisme citoyen» (fig. 8). Le contraste entre le discours formel soucieux et inquiet et l'attitude informelle imprégnée de nonchalance (sommeil et négligence) est établi avec force dans une seule image et traduit le mieux ce mécanisme de contournement. Sur d'autres images, le virus (exaspéré de la négligence des citoyens) pourrait tenir un dialogue avec eux, il semble dépassé par leur attitude, surtout en ce qui concerne le couvre-visage, une des premières règles à suivre (fig. 9). Encore une fois, le virus est personnifié et rendu perplexe, il pose la question à une personne sur ce qu'elle fait (couvre-visage sur la tête et cigarette à la bouche). Même le virus n'en peut plus !

Enfin, vivre avec le virus souligne de nouvelles dynamiques à un niveau familial. Par exemple comment une femme égyptienne reçoit-elle chaleureusement le retour de son mari à la maison après une longue journée de travail, et ceci en comparaison avec d'autres femmes ailleurs dans le monde. Le comique le souligne selon une liste type de réactions des femmes qui recevaient leurs maris après le travail. Tandis que l'Américaine dit «Welcome baby», la Saoudienne dit l'équivalent de «Bon retour», l'Égyptienne va souligner le fait que le mari est potentiellement celui qui va sûrement contaminer tout le monde à la maison en disant «M. Corona est de retour» (fig. 10).

Avec le temps, le déconfinement arrive vers le mois d'août et une baisse des décès est constatée. Cohabiter avec le virus devient banal et se fait petit à petit oublier. Les gens en profitent pour passer les vacances d'été ou se livrer à d'autres activités sociales. Les déplacements se font de plus en plus avec un respect relativement faible du port du couvre-visage et des règles de la distanciation sociale. L'humour souligne que cette normalisation est telle que les Égyptiens ne se souviennent même plus qu'il y a encore de la COVID-19. Sur une image, on voit une personne se demander si la COVID-19 existe toujours, comme quoi il l'avait complètement oubliée (fig. 11). On va même avancer dans un dialogue entre mari et femme, sur une autre image, que le virus est devenu presque un «ami» et qu'on n'a plus besoin de prendre des mesures de sécurité (fig. 12).

Ici, on peut avancer, à l'issue de ce processus, que la «cohabitation avec le virus» est atteinte: on arrive à une certaine coexistence, on connaît le virus – presque comme un individu –, on a adapté nos pratiques et la vie se normalise. Le virus semble apprivoisé et le rire a accompli son rôle comme mécanisme de contournement du réel non négociable.

MÉCANISMES DE L'HUMOUR ÉGYPTIEN, UNE DISCUSSION

Le rire est un comportement proprement humain, car il fait partie du domaine de l'imaginaire avec lequel les communautés humaines se construisent (HAROUN 2016, 32). Historiquement, l'humour préoccupait philosophes et penseurs qui le considéraient comme un comportement vicieux et indigne d'un homme de valeur (MORREALL 2013). En sciences sociales, on cite souvent trois théories classiques de l'humour ; la théorie de la supériorité, la théorie de l'incongruité/incongruence et la théorie du soulagement (amusement). Selon la théorie de supériorité, le processus d'humour procure un sentiment de triomphe soudain par rapport à une incompétence, et met l'accent sur le fait que le rire est une correction sociale qui amène les personnes à entrer dans la norme (DUFORT & OLIVIER 2016, 9). La théorie de l'incongruité interprète l'humour comme une réponse à une contradiction ou une perturbation de « l'ordre naturel des choses » ou du « su/connu » (LONGO 2010). La théorie du soulagement, ou de décharge psychologique, d'après une perspective freudienne, repose sur la fonction de l'humour comme « *safety valve* » qui évacue les tensions sociales et politiques (ALEMANY-DUSENDSCHÖN & ROUSSEAU 2012).

Phénomène universel, l'humour est traité dans une multitude de disciplines avec des approches et perspectives d'analyse très variées. Pour donner des exemples des approches sociologiques et anthropologiques, l'humour est analysé à la fois comme un moyen de maintien de l'ordre social et politique (KUIPERS 2008 ; APTE 1985) ; de contrôle social (STEPHENSON 1951 ; BERGSON 1900) ; de cohésion et conflits sociaux (Speier [1998] dans KUIPERS 2008 ; COSER 1960) ; ou de négociation avec le pouvoir (SCOTT 1987). Il est même un mécanisme psychologique pour surpasser des expériences déplaisantes, « *black humor* » (KUIPERS 2008), ou « *gallows humor* » (OBRDLIK 1942) et une stratégie de résilience dans des situations expérientielles extrêmes (WINDLE 2011, 156). Ou encore il s'agit d'un moyen familial de dérision politique (à titre d'exemples, MARTIN 2011 ; HOLMES 2000 ; MULKAY 1988 ; et Plamer 1994 cité dans KUIPERS 2008,). Dans ces cadres et perspectives théoriques, on traite l'humour comme une réaction interpellant un déséquilibre dans l'ordre *naturel* des choses, et tout est censé revenir à la normale après un moment. Dans tous les cas, l'humour est perçu comme résiduel, temporaire et marginal, inscrit dans un moment figé et comme coupé des dynamiques sociales. Pourtant, des moments de tension extrême, comme on vient de voir, montrent que l'humour est loin d'être un phénomène unidimensionnel qui suit une forme linéaire.

Dans cette discussion, j'aimerais souligner trois des aspects de l'humour égyptien qui sont liés l'un à l'autre et qui font de l'humour une dynamique complexe multidimensionnelle, imbriquée avec force dans les interactions sociales. Il y a d'abord l'humour comme mécanisme de contournement d'une réalité extérieure rigide ; ensuite l'humour comme créateur de communauté imaginée capable d'échanger des codes culturels propres surtout dans des moments de crise ; et enfin l'humour comme mise à distance qui protège l'individualité des



Figure 11. « Une minute, le Corona virus, ça existe encore ?! » Source : Facebook, août 2020.



Figure 12.
— Fatma, pourquoi tu ne portes pas de masque ?
— Abdou, le virus n'est plus un étranger!
Source : Facebook, août 2020.



Figure 13. Le monde (en feu) versus les Égyptiens (Emilia Clark). Source : Facebook, août 2020.

personnes et permet l'appropriation de cette communauté imaginée.

L'humour égyptien, comme je l'ai souligné, permet en premier lieu la mise en place d'un mécanisme de contournement de tout et de rien, qui vise à brouiller l'ordre même des choses. Vu l'impossibilité de négocier un discours, de changer un système de hiérarchies, ou d'imaginer une vie sans mesures extrêmes avec la COVID-19, l'humour crée un espace libre de rigidité, impossible à changer avec la simple résistance. Comme on a vu dans les stratégies du rire contre la COVID-19, choisir l'ignorance, le déni constitue le point de départ du comique, parce que la réalité se présente comme difficile à assumer, alors que rire permet aux personnes d'avoir un lieu en commun de partage et d'échange sans avoir à viser les vrais impacts. Dans ce sens, l'humour brouille les couches de rigidité, impossibles à négocier, et dans lesquelles se présente souvent le système, religieux, politique, et social.

L'humour permet également en second lieu la création des liens entre les personnes sans se heurter aux hiérarchies qui définissent leur statut social. Lorsqu'on rit sur une blague ou sur une image circulant sur les réseaux, parce qu'on a saisi le message direct et le sous-texte contradictoire, les personnes deviennent des individus qui partagent d'une manière égalitaire un imaginaire collectif mobilisé dans ce sous-texte précis. Cet espace d'ouverture reste sécuritaire pour les hiérarchies et l'ordre social. Le rire ici permet la création d'une communauté imaginée (un Nous imaginé), dont les membres sont capables de comprendre et échanger des codes particuliers, sans générer des tensions entre les individus. La communauté imaginée, dans ce contexte, pourrait offrir un sentiment – même éphémère – d'appartenance et de réconfort à un moment de fragilité communautaire, comme les crises ou encore l'isolement social.

Le dernier point à souligner ici est la polyvalence de la distance comme moyen de gestion des rapports à l'intérieur de

cette communauté imaginée. Bergson (1900) souligne déjà l'importance d'une distance émotive comme condition pour créer le rire (BERGSON 1900, 11). Cette distance éventuelle peut définir des frontières imaginées entre deux entités distinctes : le soi émetteur du rire et l'objectif de la risée sous le regard des tiers. Cette forme triangulaire de communication, protégée par la distance, permet la formation d'un lieu commun de contradiction et de déstabilisation du message rigide ou stressant. Sans cette distance l'humour est impossible comme pratique (BENTON 1988). En effet, on peut avancer encore que l'humour sur les réseaux constitue une distance de plus vis-à-vis des autres (avec lesquels on partage le rire), et du sujet du rire. Comme le créateur de la blague orale, celui qui mène le rire sur les réseaux est souvent anonyme, donc protégé, de même que ceux qui réagissent à la blague par le rire. En plus de cette double distance, les réseaux créent également un espace très dynamique de partage, de circulation rapide, et d'interaction, beaucoup plus important que la blague classique, où tous les spectateurs peuvent être protagonistes et « créateurs » d'une manière instantanée. Le sous-texte mobilisé reste le plus particulier et inscrit dans un registre de codes et pratiques culturelles très spécifiques. Dans ce contexte, l'individu pourrait s'identifier à la communauté imaginée mise en place à travers les codes, ou au contraire la nier et l'ignorer. L'individu garde, avec cette distance, sa liberté de choix et d'appartenance.

Pour terminer cette discussion, il semble important de faire un petit retour sur les techniques et les supports visuels employés pour créer l'humour sur les réseaux. Si on examine la composition de base du rire, on constate l'existence de deux registres de communication. Le premier est le message direct relatif au sujet ; le deuxième est le sous-texte, plus implicite et complexe, qui crée le contraste avec le message et donc génère le rire. Plus le contraste est grand entre les deux registres, plus le rire l'est également. Pour pouvoir créer ce contraste il faut créer un espace en commun qui puise et engage l'imaginaire collectif comme dans la **figure 13**. Ceux qui ont regardé la série *Game of Thrones* reconnaissent tout de suite le rôle joué par Emilia Clark, surtout son pouvoir de contrôler les dragons, diffuseurs de feu. C'est le message direct de l'image, le premier registre. Le rire provient des deux mots ajoutés, le monde (en feu) versus les Égyptiens (écrit sur le front d'Emilia Clark, riant et fumant une cigarette). Le contexte de diffusion de cette image se situe vers la fin du confinement de la COVID-19 vers août 2020. Le contraste est établi entre un monde fatigué, qui se prépare à une nouvelle vague du virus et les Égyptiens, qui, à ce stade, passent leurs vacances d'été sans respecter des mesures de protection ni de distance sociale et qui se moquent bien du feu. Le contraste délivre un message qui en dit long sur les attitudes des Égyptiens : la situation mondiale est bien perçue par un imaginaire collectif et complexe, mais ce dernier permet de contourner le danger en perspective en créant un sentiment de communauté résistante, bien que négligente..

Enfin, les supports employés pour créer l'humour sont souvent des images reconnaissables dans le contexte égyptien : scènes de films, séries locales (et mondiales, mais qui sont désormais intégrées dans la culture pop locale, par exemple *Game of Thrones*, *Breaking Bad*, *La Casa de Pabel*), des

chansons, des vidéos, des images, des commentaires des figures connues, etc., et dont le contenu d'origine porte un texte présent dans la mémoire collective par son aspect drôle ou insolite. Le recyclage d'autres contenus comme des photos des personnes ordinaires dans la rue, des bulletins officiels, des communiqués et des situations courtes en vidéos, font aussi l'objet des images montées, du fait qu'elles véhiculent des codes partagés d'un vivre en commun qui présentent, éventuellement, des contradictions, des enjeux culturels, des pratiques sociales, et des registres très spécifiques.

CONCLUSION

Dans cet article, j'analyse l'humour égyptien sur les réseaux sociaux comme mécanisme de contournement durant la première vague de la Covid-19.

J'ai commencé par contextualiser la place du rire dans la vie des Égyptiens, historiquement et socialement. J'ai également évoqué la présence des incidents précédents de confinement et de crises de sécurité extrêmes causées par le terrorisme, mais qui ont donné lieu à des vagues d'humour remarquables durant ces périodes d'incertitude. On constate la présence de trois mécanismes ; le déni, le contournement et la banalisation des impacts du phénomène survenu.

Ensuite, analysant l'humour sur la COVID-19 et suivant la chronologie des thèmes les plus saillants entre mars et août 2020, on constate la présence de trois grandes phases successives ; nier, contourner et cibler les pratiques de la présence de la COVID-19. L'humour s'appuie sur le contraste créé entre un message défini et un sous-texte plus implicite, mais qui rappelle un imaginaire collectif dans un espace commun partagé.

L'humour, dans ce cas-là, fait partie d'une dynamique sociale contournant des échelles de rigidité d'une réalité difficile à négocier, créant ainsi un espace collectif d'échange et de partage. Ainsi, le rire est étroitement lié aux structures et hiérarchies sociales dans le contexte égyptien.

Enfin, cet article s'inscrit dans une perspective exploratoire qui voudrait proposer d'élargir l'analyse sur l'humour comme phénomène multidimensionnel. Si la littérature de l'humour le présente souvent comme mécanisme linéaire et figé (résistance, résilience, négociation), je propose que l'humour puisse servir d'indicateur pertinent des rapports sociaux et créateur de communautés imaginées dans des situations collectives extrêmes. Dans tous les cas, la perspective d'analyse devrait rendre compte de la complexité de ce phénomène universel.

Notes

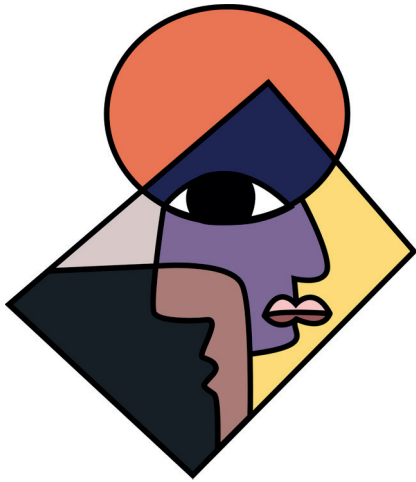
1. Pour ne citer qu'un exemple d'articles de journaux qui tracent l'humour de la COVID-19 devenu un phénomène, voir ici : <https://theconversation.com/humour-et-covid-19-sur-les-reseaux-sociaux-mieux-vaut-rire-que-perir-152091> [mai 2021].
2. BBC, (février, 2020) « Le premier cas de coronavirus en Afrique enregistré en Égypte » : <https://www.bbc.com/afrique/region-51516024> [octobre 2020].
3. J'ai effectué un stage de recherche dans la région du Delta Oriental entre octobre 2019 et janvier 2020, à quelques kilomètres du village en question.
4. En fait, l'Égypte, comme l'Afrique du Nord, a connu une courbe modérée de décès (97 est le nombre quotidien le plus élevé de décès inscrits mi-juin 2020, s'élevant, fin octobre 2020, à environ 6 500 au total) par rapport aux autres pays lourdement touchés en Europe en 2020 selon l'OMS (Organisation mondiale de la Santé) : <https://covid19.who.int/region/emro/country/eg> [octobre 2020].
5. Comme dans cette scène montée du chant remixée avec le film comique égyptien « *El-Nazer/ Le provisoire* » : https://www.youtube.com/watch?v=fQEV-FrY568&feature=emb_logo&ab_channel=MohamedAshraf.
6. Les tendances selon Twitter « sont déterminées par un algorithme, et sont personnalisées par défaut selon vos abonnements, vos centres d'intérêt et votre localisation. Cet algorithme identifie les sujets qui sont populaires à l'instant T, plutôt que ceux qui le sont depuis quelque temps ou tous les jours. Il vous permet ainsi de découvrir les tout derniers sujets de discussion sur Twitter ». Source : <https://help.twitter.com/fr/using-twitter/twitter-trending-faqs#:~:text=Les%20tendances%20localis%C3%A9es%20identifient%20les,et%20le%20classement%20des%20tendances> [mai 2021].
7. Getdaytrend : <https://getdaytrends.com/fr/egypt/2020-03-03/10/>, https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%83%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7_%D9%85%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D8%AD%D9%86%D8%A7_%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D9%8A%D9%86/, <https://getdaytrends.com/fr/egypt/2020-03-05/9/>, https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%83%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7_%D9%85%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D8%AD%D9%86%D8%A7_%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D9%8A%D9%86/ [octobre 2020].
8. Getdaytrends : https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%81%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%B3_%D9%83%D9%88%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7/, <https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23%D9%83%D9%88%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7/> [octobre 2020].
9. Getdaytrends : <https://getdaytrends.com/fr/egypt/trend/%23COVID%E3%83%BC19/> [octobre 2020].

10. Getdaytrends :
<<https://getdaytrends.com/fr/egypt/top/longest/year/>>
[octobre 2020].
11. La page Facebook Corona virus :
<<https://www.facebook.com/coronaVArabic>>.
12. Communiqué du porte-parole du gouvernement égyptien. Document en arabe, le 26.04.2020 :
<<https://www.almasryalyoum.com/news/details/1972044>>
[octobre 2020].

Ouvrages cités

- ABDEL-HAMID, Shaker. 2004. *al-Fukāhah wa-ālīyāt al-naqd al-ijtimāʿī/Le comique et les mécanismes du changement social*. Le Caire : Centre des recherches et études sociales, Université du Caire.
- ALEMANY-DUSENSCHÖN, Astrid & Bruno ROUSSEAU. 2012. « L'humour en entreprise au regard de la Gestalt ». *Gestalt* 42(2) : 115-126.
- AMICI, Patrizia. 2020. "Humor in the Age of Covid-19, Lockdown: An Explorative Qualitative Study." *Psychiatria Danubina* 32(1) : 15-20.
- APTE, Mahadev L. 1985. *Humor and laughter, an anthropological approach*. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- ATTARDO, Salvatore. 1994. *Linguistic Theories of Humor*. Berlin : Walter de Gruyter.
- BENTON, Gregor. 1988. "The Origins of The Political Joke." Dans Powell C., Paton G.E.C. (éd.) *Humor in Society*, London : Palgrave Macmillan : 33-55.
- BERGSON, Henri. 1900 [1924]. *Le rire, essai sur la signification du comique*. Paris : Éditions Alcan.
- BISCHETTI, Luca, Paolo CANAL et Valentina BAMBINI. 2021. "Funny but aversive: A large-scale survey of the emotional response to Covid-19 humor in the Italian population during the lockdown." *Lingua*, octobre, 102963 :
<<https://doi.org/10.1016/j.lingua.2020.102963>>.
- CONFAVREUX, Joseph & Alexandra ROMANO. 2007. *Égypte: histoire, société, culture*. Paris : Découverte.
- COSER, R. Lewis. 1960. "Laughter among colleagues: A study of the social functions of humor among the staff of a mental hospital." *Psychiatry* 23(1) : 81-95 :
<<https://doi.org/10.1080/00332747.1960.11023205>>.
- DUFORT, Julie & Lawrence OLIVIER. 2016. *Humour et politique: de la connivence à la désillusion*. Québec : Presses de l'Université de Laval.
- FAHMY, Ziad. 2011. *Ordinary Egyptians Creating the Modern Nation Through Popular Culture*. Stanford, California : Stanford University Press.
- HAROUN, Amal. 2016. « Impact des propos humoristiques des jeunes Égyptiens tenus durant le printemps arabe (2011-2015) sur les représentations politiques du chef d'État égyptien : contexte, dynamiques et évolution ». Mémoire de M.A., Université de Montréal :
<<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/18326>>.
- HOLMES, Janet. 2000. "Politeness, power and provocation: How humor functions in the workplace." *Discourse Studies* 2(2) : 159-185 :
<<https://doi.org/10.1177/146144560002002002>>.
- IBRAHIM, Amr Helmy. 1995. « La nokta égyptienne ou l'absolu de la souveraineté ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 77(1) : 199-212 :
<<https://doi.org/10.3406/remmm.1995.1721>>.
- KISHTAINY, Khalid. 1988. *Arab Political humour*. London : Quartet Books.
- KUIPERS, Giseline. 2008. "The sociology of humour." Dans Victor Raskin (éd.) *The Primer of Humour Research* [Humour Research 8], Berlin/New York : Mouton de Gruyter : 361-398.
- LONGO, Michelin. 2010. "Humour Use and Knowledge-making at the Margins: Serious Lessons for Social Work Practice." *Canadian Social Work Review/Revue canadienne de service social* 27(1) : 113-126.
- MARTIN, Rod A. 2011. *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. Burlington : Elsevier Academic Press.
- MILLERAND, Florance & Mélanie MILLETTE. 2020. *Méthodes de recherche en contexte numérique*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- MORREALL, John. 2013. "Philosophy of Humor." Dans Edward N. Zalta (éd.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* :
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/humor/>>.
- MULKAY, Michael. 1988. *On Humour: Its Nature and Place in Modern Society*. Cambridge : Polity Press.
- OBRDLIK, Antonin J. 1942. "Gallows Humor—A Sociological Phenomenon." *American Journal of Sociology* 47(5) : 709-716 :
<<https://doi.org/10.1086/219002>>.
- SCOTT, James. 1987. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven : Yale University Press.
- SEGHIR, Etmane, 2020. « L'humour thérapeutique aux temps du Coronavirus. Analyse sémio-pragmatique des images humoristiques sur Facebook ». *Sèmeion Med* :
<https://revues.imist.ma/index.php/SEMEION_MED/article/view/22298>.
- STEPHENSON, Richard M. 1951. "Conflict and Control Functions of Humor." *American Journal of Sociology* 56(6) : 569-574.
- TORRES, Joel, Mayo COLLANTES, Leila M. ASTRERO, Emily T. MILLAN, Arceli R. GABRIEL et Carlo M. GABRIEL. 2020. "Pandemic Humor: Inventory of the Humor Scripts Produced during the COVID-19 Outbreak." *SSRN Electronic Journal* :
<<https://doi.org/10.2139/ssrn.3679473>>.
- WINDLE, G. 2011. "What is resilience? A review and concept analysis." *Reviews in Clinical Gerontology* 21(2) : 152-169 :
<<http://doi.org/10.1017/S0959259810000420>>.

Amal Haroun
Doctorante en anthropologie
Université de Montréal
amalidris@hotmail.com



Migration et santé : l'accès aux soins de la communauté Pasifika en Nouvelle-Zélande

Alizée Lajeunesse

L'OBJECTIF de ce texte est de chercher à comprendre comment se manifeste l'accès aux soins de santé en Nouvelle-Zélande pour la communauté insulaire du Pacifique immigrante, dite Pasifika, composée de Polynésiens, Mélanésiens ou Micronésiens d'origine. C'est à Aotearoa, la désignation Māori de la Nouvelle-Zélande, que l'on retrouve la plus grande concentration de migrants insulaires du Pacifique, plus précisément à Auckland, considérée comme étant la « capitale polynésienne du monde » (BEDFORD 1994 ; DUNSFORD *et al.* 2011). Cette communauté constitue d'ailleurs le deuxième plus grand groupe au pays qui soit issu de l'immigration contemporaine (NEW ZEALAND GOVERNMENT 2019). Néanmoins, une fois ces insulaires du Pacifique établis au sein de leur société d'accueil, il se développe de croissantes inégalités entre ces derniers et les Néozélandais Palagi, c'est-à-dire les Occidentaux de peau blanche : les Pasifika seraient en moins bonne santé physique et mentale et utiliseraient moins les services de médecine généraliste que la population majoritaire néozélandaise d'origine européenne (LOTOALA *et al.* 2014 ; LUDEKE *et al.* 2012 ; SOUTHWICK *et al.* 2012). Au sein du domaine médical, les explications de ces inégalités de santé opposent souvent la communauté autochtone Māori et la communauté Pasifika, amalgamées sous une même classification ethnique et comportementale stigmatisante, aux Palagi. Ces inégalités de santé ainsi représentées sont alors communément

considérées comme l'étendard d'un problème propre aux communautés du Pacifique (DUNSFORD *et al.* 2011 ; SOUTHWICK *et al.* 2012). Il est donc pertinent de se pencher davantage sur les facteurs et obstacles influençant la trajectoire de ces migrants insulaires du Pacifique au sein de la société et de son système de santé. Cette trajectoire peut non seulement façonner la présence ou l'absence d'accès aux services de santé d'Aotearoa, mais également la possibilité pour les membres de la communauté de vivre une expérience d'utilisation positive des services.

Par le biais d'une démarche alliant les thèmes de migration et de santé, j'aborderai les notions clés des inégalités sociales et des déterminants sociaux de la santé, des pratiques et dynamiques de soins, ainsi que de l'expérience vécue, en nuancant une approche plus interprétative de la santé, par une approche critique (GRØNSETH 2009). Il sera sujet, dans un premier temps, de poser un état des lieux des populations insulaires du Pacifique, en passant par un aperçu de l'histoire de leur migration en Nouvelle-Zélande, ainsi que l'évolution de la « santé du Pacifique » (*Pacific health*). Nous survolerons par ailleurs les sujets de l'accès aux soins, ainsi que du système de santé néozélandais. Dans un second temps, nous étudierons ce qui a été écrit au sein de la littérature face à l'accès problématique des services de soins pour la communauté Pasifika, ainsi que des facteurs d'influence de la sous-utilisation des services selon l'expérience des pa-

tients. Dans un troisième et dernier temps, nous examinerons les initiatives d'amélioration de l'accès aux services, par le biais de projets communautaires, des dynamiques de soins, et de recommandations intégrant la perspective du corps médical.

Cadre méthodologique et conceptuel

Cet article de synthèse effectue un état de l'art de la problématique, tout en se positionnant et en prenant place dans le débat analytique de l'accès aux soins en contexte d'immigration. La question du soin a été et continue à être documentée d'une manière riche et différentielle, du *care* au *cure*, du pouvoir aux pratiques, ainsi que dans ses dimensions relationnelles et techniques ou encore morales et éthiques (BRUGÈRE 2017; TRONTO 2008; WINNICOTT 2015; WORMS 2012). En revanche, la question de l'accès aux soins est souvent prise pour acquise, simplifiée ou généralisée, renvoyant vers la responsabilité de « l'Autre » et faisant fi d'un examen du soi, du « Nous ». L'étiquette de la vulnérabilité, apposée et imposée à l'immigrant et à sa santé fait reposer les problèmes de santé sur ses comportements et attitudes, ses conditions de vie ou encore le contexte de son expérience migratoire (COGNET 2004). Mais, comme avancé par Cagnet, les problèmes de santé sont rarement rattachés aux causes structurelles, au système de santé de la société d'accueil, à ses préjugés et stéréotypes. Dans le contexte de diversité, voire d'hyperdiversité, qui existe en Nouvelle-Zélande, certains groupes sont tantôt visibles et écoutés, tantôt invisibilisés et ignorés. Nous verrons où se situe l'état des recherches sur ce sujet en comparant différentes approches et perspectives : la perspective, d'abord, du corps médical, dans une position appliquée de la pratique clinique, et l'approche quantitative de certains auteurs tendant parfois vers le culturalisme. Nous nuancerons ces propos par une perspective anthropologique pouvant permettre de saisir les dynamiques de soins et le rôle que prennent ces médecins dans l'accès aux soins des Pasifika, ainsi que par l'analyse d'ethnographies recueillant la perspective et l'expérience des migrants insulaires du Pacifique. Nous ferons aussi état de rapports de recherches pertinents afin de saisir l'état des lieux, les recommandations, ainsi que l'évaluation des résultats et des programmes d'accès aux soins mis en place par les autorités gouvernementales néozélandaises. Les auteurs choisis, de perspectives Pasifika ou Palagi, s'adressent au corps médical, au gouvernement, au domaine académique ou communautaire. Au travers de ce corpus, nous verrons ce qui peut être retenu en termes d'enjeux et de tentatives de résolution, tout en examinant ce qui peut être remis en question, ainsi que les points d'accord ou de contestation sur lesquels il conviendrait de se pencher davantage dans le cadre d'une ethnographie future.

LES PASIFIKA EN NOUVELLE-ZÉLANDE

La question de la « santé des migrants » mérite d'être explorée en regard des contextes socio-économiques dans lesquels elle s'inscrit, des politiques publiques, des institutions et de leurs acteurs, ainsi que de leurs effets sur les inégalités et les processus discriminatoires institutionnalisés. Ceux-ci affectent la possibilité des migrants d'accéder aux soins et d'être traités au sein de différentes localités et à différents niveaux (COGNET *et al.* 2012). Pour ce faire, il importe de se pencher au préalable

sur le contexte de la trajectoire des migrants Pasifika. Plus de 22 communautés du Pacifique sont présentes à Aotearoa, constituant 8,1 % de l'ensemble de la population du pays en 2018 (soit environ 382 000 Pasifika). S'y comptent notamment les communautés des îles Samoa, des îles Cook, de Tonga, de Niue, de Fidji et de Tokelau qui y représentent la plus grande proportion (NEW ZEALAND GOVERNMENT 2019; TIATIA-SEATH 2014). Ces différentes nationalités insulaires polynésiennes, micronésiennes ou mélanésiennes se rencontrent sous la plus large appellation de « communauté insulaire du Pacifique », ainsi que sous les dénominatifs *Pacific Islanders* ou Pasifika, en Nouvelle-Zélande. Ces termes sont utilisés afin de désigner cette grande communauté, mais il convient toutefois de reconnaître et de rendre place aux spécificités de chaque groupe aux langues et identités propres sans les homogénéiser. Ainsi, cet article traitera de cas précis de communautés immigrantes provenant des îles Samoa, de Tuvalu ainsi que des îles Kiribati, installées à Auckland. Zone urbaine la plus peuplée du pays, Auckland rassemble environ le tiers de la population de Nouvelle-Zélande et correspond à 32 % de la croissance populationnelle totale du pays selon le *National population estimate* de 2019. En 2007, les deux tiers de la population du Pacifique de Nouvelle-Zélande résidaient en milieu urbain, dans l'ouest d'Auckland (PACK *et al.* 2013). Ceux-ci seraient surreprésentés par un statut socio-économique peu élevé, des logements surpeuplés ou précaires, un taux élevé de maladies chroniques, tout en étant confrontés à de gros changements de mode de vie à leur arrivée au pays, passant de l'insularité plutôt homogène à l'urbanité multiculturelle (SOUTHWICK *et al.* 2012; EMONT & ANANDARAJAH 2017). Les inégalités sociales s'inscrivant en étroite connexion aux inégalités de santé, la communauté Pasifika fait en général face à de moins bonnes conditions de santé, des taux de mortalité considérée évitable fortement plus élevés que chez les Néozélandais européens ou asiatiques, et, tel que fréquemment répété et martelé par les autorités, elle ferait surtout moins usage des services de santé (PACK *et al.* 2013).

Survol historique : migration, et santé du Pacifique

C'est dans le contexte d'accélération économique des années 1950 et du besoin grandissant de travailleurs manufacturiers que l'immigration pacifique en Nouvelle-Zélande connaît les balbutiements de son essor tel que connu aujourd'hui. De par les liens coloniaux du pays au sein de la région pacifique, et surtout de par le narratif colonial néozélandais toujours présent vis-à-vis des petits États insulaires du Pacifique, la Nouvelle-Zélande est, dès cette époque, particulièrement intéressée à recruter la main-d'œuvre insulaire du Pacifique (DUNSFORD *et al.* 2011). La migration Pasifika continue son ascension dans les décennies suivantes, bien que les conditions de vie, notamment de surpeuplement des logements, soient difficiles pour les immigrants du Pacifique : on y compte environ 8 000 Pasifika en 1956, 63 000 en 1976, pour atteindre 130 000 en 1986 (*ibid.*, 6). Suite à la décolonisation, la migration des travailleurs des îles Cook, Niue et Tokelau est d'autant plus facilitée par leur accès à la citoyenneté néozélandaise en libre-association, alors que pour les migrants provenant d'autres nations du Paci-

fique, le dépassement de la validité de leur visa est communément ignoré par les autorités, grand besoin de main-d'œuvre oblige (*ibid.*). Mais alors que le ralentissement économique des industries frappe dès le milieu des années 70, beaucoup de migrants du Pacifique, alors les cibles de discrimination grandissante au sein de la société, notamment en ce qui a trait à l'accès au logement, se retrouvent sans emploi et en proie aux raids de rapatriement pour résidence non valide (DUNSFORD *et al.* 2011). Cependant, la population Pasifika continue toute de même son accroissement grâce à la mise en place du système d'immigration par quota et du programme de réunification familiale. C'est également à partir des années 80 que les autorités se voient forcées de réaliser la portée des disparités de santé touchant la communauté insulaire du Pacifique qui, jusqu'alors, demeuraient invisibilisées : les leaders de la santé Pasifika revendiquent en effet sur la place publique et auprès des autorités sanitaires le besoin d'adresser la « santé du Pacifique » comme une entité aux enjeux qui lui sont propres (*ibid.*). Ce mouvement des soignants Pasifika et de la communauté revendique ainsi la mise en place de services de santé dédiés aux insulaires du Pacifique au sein du système général, qui soient plus accessibles, appropriés et efficaces pour la santé de leur communauté. L'État opère alors, dans les années 90, une réforme du financement centralisé et de l'approvisionnement des services, menant à l'introduction, en 2001, de la *Primary Health Care Strategy* (PACK *et al.* 2013). C'est à ce moment que débute l'implantation des *Pacific-led Primary Health Organisations* (PHOs), des organisations non gouvernementales locales et dirigées par des membres de la communauté Pasifika, bénéficiant d'une augmentation du financement par l'État (*ibid.*). De pair avec ce programme sont introduits le paiement *Very Low Cost Access* (VLCA) en 2006, ainsi que le financement *Services to Improve Access* (SIA) : le premier a pour objectif de permettre aux PHOs de maintenir des tarifs bas pour leurs usagers à plus faibles revenus conformément à leurs besoins ; le second, de fournir des services accessibles, flexibles et incluant des praticiens Pasifika au sein de la communauté (*ibid.*).

En bref : l'accès aux soins et le système de santé néozélandais

L'accès aux soins de santé dont il sera question représente ce qui empêche ou facilite la capacité des personnes à recevoir des soins et services du système de santé, non seulement par la présence de ressources potentielles, mais aussi de moyens afin de favoriser leur utilisation réelle (Anderson 1995, cité dans BIDWELL 2013). Ainsi, pour que l'individu puisse avoir accès aux services, ces derniers doivent pouvoir répondre aux besoins présents, d'où l'importance de considérer les relations et la communication interculturelles, ainsi que la sécurisation culturelle (COHEN-ÉMÉRIQUE 1993 ; MONTGOMERY & BOURASSA-DANSEREAU 2017 ; DOUTRICH *et al.* 2012). Le contexte des services se doit également d'être efficace, par les dynamiques relationnelles et interactionnelles de soin, les pratiques de soin en elles-mêmes, mais aussi par l'environnement et la culture organisationnelle au sein desquelles prennent place les services. Au niveau de l'offre des services donc, la variation de la disponibilité, de la qualité, du coût et de l'information de manière non équitable entre les groupes de la population sont des facteurs

qui peuvent affecter l'accès aux soins (Coddard & Smith 2001, cité dans BIDWELL 2013). Mais il importe également de considérer l'influence des déterminants sociaux de la santé dans l'accès aux soins pour le patient : il s'agit de ses conditions de vie, son environnement ou le contexte politico-économique et social plus larges entourant le patient, son histoire, son quotidien, bref l'expérience de sa situation singulière. Pour reprendre l'approche de Fassin sur l'incorporation des inégalités sociales de santé, l'ordre social et les disparités économiques et politiques s'inscrivent dans le corps physique ; ils sont naturalisés dans le biologique, et pourraient donc avoir un impact différentiel sur l'accès aux soins de santé (Fassin 2002, cité dans CARRICABURU & COHEN 2002 ; COGNET 2004). Cette accessibilité, ainsi que ses entraves et obstacles sont visibles au sein du système de santé néozélandais. Celui-ci est subventionné par la taxation, et accessible aux citoyens néozélandais, résidents permanents, détenteurs de visa de travail ou aux individus postulant au statut de réfugié (NEW ZEALAND GOVERNMENT 2020). Les services admissibles à la gratuité pour ces catégories de personnes sont les traitements hospitaliers et ambulatoires des hôpitaux publics, les soins en cas d'accident, les soins de maternité et de fertilité, les services de soutien en cas de handicap, ainsi que les prescriptions subventionnées (*ibid.*). Les personnes immigrantes dont le statut ne correspond pas aux critères d'éligibilité n'ont donc pas accès à la gratuité des soins, et celles qui le sont doivent tout de même payer des frais partiels ou co-paiements pour tout autre service que ceux mentionnés (MINISTRY OF HEALTH NZ 2020). Les soins de santé primaires de médecine générale sont ainsi financés à 60 % par le gouvernement et à 40 % par les co-paiements des patients admissibles (BIDWELL 2013). Le système de santé néozélandais est ainsi structuré par l'accessibilité en fonction des statuts légaux, excluant les personnes Pasifika dont le statut légal témoigne d'une trajectoire historique de discrimination.

LES PROBLÉMATIQUES D'ACCÈS AUX SERVICES DE SOINS POUR LA COMMUNAUTÉ PASIFIKA

Cette structure du financement des soins de santé impacte fortement la communauté Pasifika : l'aspect financier est une barrière principale à l'accès aux soins des communautés du Pacifique, des patients indiquant parfois reporter leurs visites chez le médecin ou leur collecte d'ordonnance pour cette raison monétaire (NORRIS *et al.* 2009 ; BIDWELL 2013). Les immigrants sans papiers doivent déboursier jusqu'à huit fois plus que les patients admissibles pour avoir accès aux soins, accroissant encore davantage leur exclusion du système et exacerbant les vulnérabilités déjà présentes (EMONT & ANANDARAJAH 2017). En santé publique, Lotoala *et al.* (2014) posent d'ailleurs le statut socio-économique comme le plus important déterminant de la santé sur lequel agir afin de réduire les inégalités de santé et d'améliorer cette dernière, en ce qui a trait notamment aux personnes âgées d'origine pacifique établies en Nouvelle-Zélande. L'ethnicité pacifique est alors présentée comme un facteur d'exclusion permettant un moins bon accès aux ressources. Par contre, certains auteurs du domaine de la santé de

l'Université d'Auckland pour *The New Zealand Medical Journal* avancent que c'est « le coût et l'ethnicité [qui] jouent un rôle important dans la faible utilisation des services de soins de santé primaires par les populations du Pacifique » (Low *et al.* 2005, 8). Certaines communautés du Pacifique sont présentées comme étant plus susceptibles d'initier les soins prénataux tardivement que d'autres, et une meilleure « éducation » de ces femmes sur la pertinence qu'elles assistent aux soins prénataux est mise de l'avant comme une nécessité par les chercheurs de l'étude *Pacific Islands Families* portant sur la santé des Pasifika (*ibid.*).

Une telle approche au sein du domaine médical néo-zélandais peut conduire à la stigmatisation et l'ethnicisation des membres de la communauté pacifique dans une case étanche, par un manque de nuance. En effet, la responsabilité semble être trop souvent reportée sur le statut des usagers, les « mauvais » comportements associés à la non-utilisation des services, et la culture des personnes, plutôt que d'évoquer les enjeux et les réalités plus complexes liés aux trajectoires des migrants dans la société et son système de santé, ainsi qu'aux obstacles structurels rencontrés. Comme le soutient Fassin, les approches culturelles associant catégories sociales aux mauvais comportements sont des manifestations et non des explications des disparités (Fassin 2002, cité dans CARRICABURU & COHEN 2002, 9). Comme nous le verrons, la considération des complexités et des particularités culturelles constitue un atout à la prestation de soin. Mais elle ne peut donner place à une justification culturelle des croyances et comportements déviants de la norme, associés par le groupe majoritaire à une méconnaissance de la science et à un « problème culturel » du migrant. C'est ce que Fassin (2000) nomme la surinterprétation culturelle. La mise de l'avant d'un regard interactionniste (STRAUSS 1992 ; POUPART 2011) dans le domaine biomédical permettrait plutôt d'observer la place et la voix des acteurs, mais aussi les dynamiques relationnelles qui s'inscrivent au sein de la culture organisationnelle de l'espace de soins, façonnant pratiques, savoirs et trajectoires personnelles, professionnelles, thérapeutiques et identitaires. En intégrant une telle approche dans le domaine biomédical, il serait ainsi possible de tenir compte des perspectives et réalités sociales des informateurs du milieu, ainsi que de leurs influences et du sens que prennent leurs expériences. Dans le même ordre d'idées, d'autres auteurs du milieu de la médecine généraliste ont davantage tenté d'éclairer les obstacles structurels qui entravent l'accès aux soins, mettant de l'avant des caractéristiques de l'expérience d'utilisation des soins relevées par les usagers Pasifika (LUDEKE *et al.* 2012). Il conviendrait ainsi non seulement de considérer la disponibilité des services, mais aussi leur acceptabilité, c'est-à-dire le fait qu'ils soient vécus d'une manière positive par la communauté.

Voix de patients

La barrière de la langue anglaise et de la communication médicale est abondamment mentionnée par les auteurs du domaine médical et anthropologique comme une inégalité d'accès aux soins (LUDEKE *et al.* 2012 ; MONTGOMERY & TAMOURO 2012 ; SOUTHWICK *et al.* 2012). En plus d'encadrer l'interprétation mutuelle du message transmis, les barrières linguistiques com-

promettent le diagnostic, les décisions cliniques et le consentement éclairé du patient. La maîtrise de la langue locale demeure un facteur d'exclusion pour les patients migrants qui ne correspondent pas à la norme attendue et qui, dans le contexte clinique, peuvent d'ailleurs être privés de certaines informations, lorsqu'ils sont perçus comme incapables à les comprendre (FORTIN *et al.* 2011). Dans l'étude de Ludeke *et al.* (2012), l'enjeu est relevé non seulement pour les patients comprenant moins bien l'anglais, mais aussi en ce qui concerne le jargon médical utilisé dans les consultations. Cet obstacle linguistique peut mener à une moins bonne adhérence aux indications du médecin ou à la médication, par manque de clarté, ainsi que par les sentiments d'anxiété, d'intimidation et de manque de confiance en soi ressentis et rapportés par les patients Pasifika. Ces résultats sont, d'un autre côté, soutenus par les médecins interviewés par un panel de chercheurs d'origines pacifiques du *Pacific Health Research Centre*. Dans un rapport à l'intention du ministère de la Santé de Nouvelle-Zélande, leurs propos rapportent l'insuffisance de la traduction du langage textuel face à la nécessité de traduire aussi les concepts et perceptions lors de la rencontre clinique (MALUA 2014). Dans ce contexte, faire appel à un interprète peut contribuer à améliorer l'accès aux soins et leur qualité (MONTGOMERY & TAMOURO 2012). Par contre, la relation entre le patient et l'interprète familial peut rendre l'accès à la voix du patient difficile, au travers d'une multiplicité de tabous, de perceptions et d'objectifs personnels qui peuvent différer entre eux. De plus, un nombre important de patients Pasifika ne seraient pas informés a priori de l'existence du service d'interprètes au sein des hôpitaux et peuvent reporter des consultations pour cette raison. D'autres patients auxquels le recours à un interprète est présenté, que celui-ci soit un proche ou un membre de sa communauté, indiquent être retenus par la peur de dérogation de confidentialité perçue dans cette relation triadique et inédite soignant-interprète-patient (MALUA 2014 ; SOUTHWICK *et al.* 2012). Par ailleurs, certains hôpitaux n'ont accès qu'à un service d'interprètes téléphonique pour une plage horaire limitée et non accessible à l'ensemble des consultations ou hospitalisations. De plus, il a été rapporté par les soignants que le Bislama, langue parlée par les Vanuatans et un nombre important de travailleurs saisonniers en Nouvelle-Zélande, n'était toujours pas disponible en milieu clinique en date de 2019 pour cette communauté Pasifika (BLAKER 2019).

Les consultations précipitées représentent également un aspect problématique de l'accès aux soins, car elles décourageraient les usagers à adhérer au traitement, à la médication, ou à utiliser les services primaires de santé (LUDEKE *et al.* 2012). En effet, il serait important pour les patients de pouvoir discuter avec le soignant, d'établir une relation permanente de confiance et que le *va* (l'espace sacré) soit respecté (SOUTHWICK *et al.* 2012). Dans les cultures Pasifika particulièrement, le *va* peut être compris comme la construction de relations durables. Selon les conclusions de Southwick *et al.* (2012), anthropologues d'origine pacifique, la qualité des soins pour les Pasifika dépendrait largement du respect du *va*. Cette qualité de la relation de soin, possible lors d'un moment d'échange avec écoute active du patient dans laquelle la confiance peut s'instaurer, et dans laquelle la validation de l'autre peut s'opérer constituerait

la base de la co-construction du projet thérapeutique du patient (FORTIN 2013).

Un autre facteur signalé par les groupes de discussion et les entrevues auprès des patients dans plusieurs études (LUDEKE *et al.* 2012; TIATIA-SEATH 2014; SOUTHWICK *et al.* 2012) est le manque de flexibilité de la disponibilité des rendez-vous, des horaires et de la possibilité de se présenter sans rendez-vous. En effet, les insulaires du Pacifique peuvent être habitués à la façon de faire du système sans rendez-vous immédiat, mais il est également possible, en raison de leur situation sociale, qu'ils ne puissent pas se permettre d'être flexibles au niveau de leurs empêchements de travail, de famille ou de transport (LUDEKE *et al.* 2012). Il s'agit d'une situation où les déterminants et inégalités socio-économiques viennent à leur tour renforcer les inégalités de santé. Par conséquent, le fait de ne pas pouvoir se présenter à la consultation brime la disponibilité des soins, alors que d'incessamment consulter un nouveau médecin peut mener à un manque de constance, de suivi, d'engagement, et donc de qualité et d'acceptabilité des soins (*ibid.*).

Autrement, l'espace social de la clinique et l'environnement hospitalier sont parfois paradoxalement vécus comme inhospitaliers pour des patients Pasifika qui ne s'y sentent pas à leur place. Lorsque l'accueil à la clinique et l'expérience au sein de la structure de soin sont empreints de discrimination, l'usager ne peut se sentir le bienvenu à y accéder de nouveau : les premières communications, l'expression faciale, l'attitude du personnel, le langage à connotation positive ou négative, la personnalisation du service, et la bonne prononciation du nom du patient sont d'une grande importance pour les Pasifika interrogés et peuvent faire la différence quant au fait de revenir consulter les services ou non (*ibid.*; TIATIA-SEATH 2014; SOUTHWICK *et al.* 2012). On voit donc apparaître l'importance de l'intégration de l'approche interculturelle et de la communication interculturelle dans le domaine de la santé. L'approche interculturelle « se fonde sur le respect de la personne, de sa vision du monde, de son système de valeurs et de ses besoins » (COHEN-ÉMÉRIQUE 1993, 71). Elle appelle au respect des différentes facettes de l'identité socio-culturelle de l'autre, sans l'essentialiser et en prenant en compte son caractère dynamique. Elle amène également à penser les enjeux interculturels et les stratégies communicationnelles qui traversent les rencontres entre individus de cultures différentes, autant dans leurs dimensions micro que macro, afin de mieux accompagner les personnes migrantes dans le cadre d'un partenariat égalitaire (MONTGOMERY & BOURASSA-DANSEREAU 2017). Dans ce contexte, il importe donc de travailler sur la communication et la compréhension mutuelle, tout en reconnaissant les rapports de domination en jeu, et en évitant la violence symbolique causée par l'imposition d'un code culturel sur un autre (*ibid.*; COHEN-ÉMÉRIQUE 1993). Ainsi, l'approche interculturelle incite à la reconnaissance, ainsi qu'à la résolution de conflits de valeurs impliqués dans les interactions sociales interculturelles, par le biais de la communication, de la négociation, et de la médiation (COHEN-ÉMÉRIQUE 1993). Autrement dit, il s'agit de ce que Cohen-Émerique nomme un processus « d'apprentissage à la tolérance et à la coexistence » entre cultures au sein

d'une même société, afin de trouver un certain accord ou compromis (1993, 87). D'une manière complémentaire, Rodriguez *et al.* (2006) soulignent l'importance de prendre en compte l'usager en tant qu'acteur central de son soin, mais aussi de s'assurer de la place accordée à son point de vue et à sa participation.

Dans le contexte néozélandais, les usagers Pasifika indiquent ainsi se sentir réticents et moins confortables d'utiliser des services fournis par un personnel Palagi pouvant moins bien comprendre leur situation et moins bien effectuer une traduction culturelle adéquate selon eux. Les résultats suggèrent inversement que la présence de personnel du Pacifique agirait d'une manière positive sur l'expérience d'engagement des Pasifika envers les structures de soin (Southwick *et al.* 2012, cité dans TIATIA-SEATH 2014).

La littératie en santé néozélandaise est également un aspect important de l'accès aux soins (SOUTHWICK *et al.* 2012). À Tuvalu par exemple, où le système de santé ne comprend pas de soins de santé primaires tels que conçus en Nouvelle-Zélande, les soins sont dispensés gratuitement aux patients des cliniques d'urgence qui indiquent ne se présenter en consultation que lorsqu'ils sont aux prises avec un sérieux problème de santé (EMONT & ANANDARAJAH 2017). Il peut ainsi être difficile pour ces migrants, ayant vécus différentes façons de percevoir et de faire l'expérience de la santé, d'être informés de prime abord sur les façons de faire du système de première ligne néozélandais, que ce soit en termes de prévention et de gestion des maladies chroniques, ou de la pertinence et de l'efficacité de certaines médications.

Ces propos d'usagers illustrent le fait que la structure, ainsi que la manière d'opérer au sein des services peuvent provoquer une appréhension auprès des immigrants insulaires du Pacifique, instaurant un malaise et dissuadant leur accès à ces services. Ces obstacles structurels de l'expérience d'utilisation ont d'ailleurs été bien étudiés au sein de la littérature. Les inégalités sociales et les déterminants de la santé sont plus complexes, moins facilement discernables au quotidien et moins étudiés. Couplés ensemble cependant, les premiers exacerbés par les deuxièmes, ils permettent de se rapprocher un peu plus de la portée des entraves à l'accès vécues par les migrants insulaires du Pacifique en Nouvelle-Zélande.

L'expérience des services de santé mentale pour les Samoans d'Auckland

Au niveau des soins de santé mentale plus spécifiquement, la sous-utilisation des services demeure toujours prépondérante pour la communauté insulaire du Pacifique, qui est d'ailleurs aux prises avec un plus haut taux de problématiques de santé mentale que la moyenne populationnelle néozélandaise, notamment un plus haut taux de tentatives de suicide ou d'idées suicidaires (TIATIA-SEATH 2014). Des facteurs ayant influencé négativement l'utilisation de ces services de santé mentale ont été relevés auprès des usagers de la communauté Pasifika samoane, dans le cadre de l'étude ethnographique de Tiatia-Seath (2014). Ces usagers soulèvent de prime abord la mauvaise expérience vécue lorsque le clinicien est issu d'un milieu différent du leur, ou lorsque la rencontre se fait dans une di-

mension clinique brusque et directe, exempte du *talanoa*. Le *talanoa*, cette norme conversationnelle polynésienne, permettrait de créer un rapport de confiance par la discussion, le partage et en se racontant réciproquement, en apprenant à se connaître respectivement (*ibid.*). Au sein de ces dynamiques interactionnelles soignant-soigné, les acteurs font face à une dualité, ou même une pluralité, d'« univers moraux locaux » qui doivent être pris en compte dans le soin (KLEINMAN 2006). Le manque de compétence culturelle des professionnels révèle une différence de perceptions, de valeurs et d'attentes entre les usagers Pasifika et les soignants Palagi, en ce qui a trait à la relation de soin. Le manque d'inclusion familiale dans les interventions est également mentionné comme étant un facteur répulsif important à l'accès aux soins de santé mentale, que le patient samoan soit né dans les îles ou en Nouvelle-Zélande, étant donné l'importance soulignée chez les participants de l'entourage familial (TIATIA-SEATH 2014). Ainsi, la relation thérapeutique est inégale et n'inclut pas la dynamique familiale que les usagers auraient besoin d'y trouver, affectant la sécurisation culturelle des soins reçus par les migrants Pasifika. Le concept de sécurisation culturelle fut développé en Nouvelle-Zélande dans les années 80 dans le but de répondre aux disparités en matière de santé, mais aussi à la marginalisation et à la discrimination sanitaires vécues par la communauté Maori, et ce, en passant par des soins qui soient « culturellement sécuritaires » pour la population autochtone (DOURICH *et al.* 2012). Dans la pratique, la sécurisation culturelle implique un processus d'acquisition de connaissances et de réflexion sur l'identité culturelle des différents acteurs ou groupes en relation : « [elle] désigne des soins qui sont prodigués dans le respect de l'identité culturelle du patient, qui visent l'équité et qui sont exempts de relations de pouvoir nocives entretenues par le système de santé dominant » (LECLERC *et al.* 2018, 50). Dans le contexte néozélandais, le manque d'intégration de la relation thérapeutique triadique, et de la dynamique soignant-patient-famille dans le processus décisionnel pourrait donc agir comme facteur d'exclusion à l'accès aux soins pour l'usager Pasifika et sa famille, si cette dernière n'est prise en compte que dans une moindre mesure par les soignants du système biomédical. L'expérience d'une usagère montre d'ailleurs la difficulté à s'orienter entre les perceptions médicales occidentales avancées par le médecin, et les perceptions samoanes soutenues par son entourage familial (TIATIA-SEATH 2014, 117). Ce conflit de perceptions pose parfois une dichotomie difficile à gérer pour la personne qui se fait poser différents diagnostics opposés et qui peut se sentir obligée de dissimuler une partie de sa situation médicale, de sa spiritualité, de ses valeurs ou perceptions, pouvant être perçues d'un côté comme de l'autre comme invalides. Au sein d'un environnement pluriel, la rencontre interculturelle de diverses perspectives, et la négociation entre une diversité de valeurs et de normes, entre localité et altérité, peuvent voir émerger un conflit entre soignant-famille-patient (FORTIN 2013 ; COHEN-ÉMÉRIQUE 1993). Un tel pluralisme admet la coexistence de plusieurs épistémologies et demande à ce que les différentes ontologies et étiologies de la maladie, ou même de la relation de soin et de l'itinéraire thérapeutique, soient prises en compte, incluses et articulées. Le principe et la pratique de la communication interculturelle

prend ici une grande importance (MONTGOMERY & BOURASSA-DANSEREAU 2017) : le patient doit pouvoir partager son vécu et sentir que le récit de sa maladie est valorisé, afin de donner un sens qui puisse mener vers une résolution personnelle. Finalement, de jeunes patients samoans indiquent se sentir peu engagés, retrouvant peu de ressources et d'informations les concernant et les incitant à accéder aux soins nécessités (TIATIA-SEATH 2014). Au travers des discriminations vécues par le migrant, des disqualifications ou dévalorisations de ses bases identitaires, lorsque le jeune Samoan n'est pas perçu comme un acteur de sa propre trajectoire sociale, les inégalités vécues peuvent être intériorisées jusque dans sa trajectoire thérapeutique.

LES INITIATIVES D'AMÉLIORATION : SERVICES DE SANTÉ SPÉCIFIQUES

Églises et communautés

Faisant suite au *Primary Health Care Strategy* de 2001, les membres de la communauté Pasifika, autorités, soignants et intervenants se concentrent à développer des services de santé spécifiques afin d'améliorer l'accès aux soins. Des projets de promotion de la santé sont ainsi menés directement dans l'entourage des personnes, par le biais d'églises et d'organismes communautaires, favorisant la participation et l'engagement par et pour les membres de la communauté insulaire du Pacifique. L'église occupe une place de respect et de grande influence au sein, notamment, de la communauté Pasifika tuvaluane, dans les îles des Tuvalu comme en Nouvelle-Zélande (MALUA 2014). Les églises pacifiques d'Auckland ont commencé à s'engager face aux problématiques et besoins sanitaires de leurs communautés, par exemple, en rendant accessibles à leurs membres des séances d'information avec le *West Fono Health Trust* et le Service régional de santé publique d'Auckland, ou en encourageant des pratiques d'amélioration de la santé lors des rassemblements sociaux organisés par l'église (*ibid.*). Également, le projet *Enua Ola* mené par le conseil de santé du district en collaboration avec la communauté tuvaluane et ses églises permet l'accès aux Tuvaluans immigrants à des cours et ateliers de promotion de la santé, de nutrition et d'exercice physique. Certes, d'un point de vue anthropologique critique, ces initiatives d'amélioration réfèrent encore aux comportements et renvoient en quelque sorte la responsabilité sur l'individu migrant, sans miser directement sur les facteurs sous- et sus-jacents de l'accès. Par contre, ce genre d'initiatives du niveau communautaire commencent tout juste à être mises en place au niveau *micro*, au champ d'application qui relève de la localité. Dans le cas où un manque de regard réflexif et de prise d'action adéquate des institutions à d'autres niveaux sociétaux serait décelé par la communauté, les regroupements et associations Pasifika ont le potentiel d'instiguer, d'animer et de soulever positivement la discussion au niveau des instances macro, tout en étant un point de départ pour le développement de futurs engagements plus soutenus. Présentement, les églises et organismes communautaires pourraient tout de même favoriser un certain accès des insulaires du Pacifique immigrants aux services de santé au sein de leur propre milieu, en misant sur leur propre agencité, et en

prenant en compte l'importance de la force et du maintien des liens et des valeurs communautaires pour ceux-ci, afin d'influencer favorablement leur relation aux structures de soins et de santé néozélandais.

Le cas des PHOs : *West Fono Health Trust*

Dans ce même ordre d'idées de tentatives d'amélioration de l'accès aux soins, penchons-nous sur un des premiers projets de PHOs à avoir été mis en place sous le nouveau programme de financement spécifique aux populations: la clinique médicale *West Fono Health Trust* mentionnée ci-haut. Depuis 1990, celle-ci offre des services de santé spécifiquement dédiés par et pour les Pasifika, accueillant les insulaires du Pacifique de l'ouest d'Auckland, y compris les immigrés sans papiers et les familles dans le besoin (MALUA 2014). De prime abord, quelques interrogations surgissent: un tel service de PHOs favorise-t-il une certaine ségrégation des soins, et des personnes selon l'ethnicité? Et une telle séparation entre les soins «généraux» à la population majoritaire ou aux Pasifika ne pouvant avoir accès aux PHOs, et les soins «culturellement ou ethniquement spécifiques» aux minorités issues de l'immigration récente a-t-elle le potentiel performatif de creuser davantage le fossé de l'altérité? Ou au contraire, favorise-t-elle une prise en charge plus adaptée, pertinente, efficace et non stigmatisante par laquelle les patients se sentiraient à leur aise, compris et acceptés, et à travers laquelle leur identité pourrait s'exprimer plus librement? Pour répondre à ces questions, examinons d'abord le projet de recherche *The Tuvalu Community in Auckland: A focus on health and migration*. L'auteure Sagaa Malua (2014) est elle-même issue de la communauté Pasifika tuvaluane néozélandaise et a mené cette étude de terrain anthropologique par le biais d'entrevues et d'observation participante auprès de patients tuvaluans et de membres du personnel de la clinique West Fono. Au sein de la clinique, l'accent est mis sur la non-homogénéisation des nationalités, celles-ci étant individuellement représentées par le personnel soignant. Malua y décrit un modèle non conventionnel de soins primaires: la clinique de médecine générale offre des services à faibles coûts, les tarifs y étant moins de la moitié de ceux de la majorité des cliniques. Les infirmières communautaires et le personnel soignant parlent les langues du Pacifique partagées par les patients, ce qui permet un accès de santé atténuant la barrière culturelle ou linguistique. Les soignants indiquent mettre de l'avant une approche basée sur le dialogue non infériorisant, ce qui peut diminuer l'impression de rapport de pouvoir intimidant. Se dessine donc l'approche interculturelle d'échange et d'écoute compréhensive, d'acceptation et de confiance telle que décrite par Cohen-Émerique (1993). Ce modèle de soin comprend également des programmes de sensibilisation, ainsi que des services sociaux, de santé mentale et de promotion de la santé au travers desquels les travailleurs communautaires effectuent des visites scolaires, de groupes communautaires, ou à domicile. Selon les observations de Malua (2014) auprès de soignants et de patients, la famille est incluse dans le processus et dans les soins, et les besoins du patient sont considérés d'une manière holiste: le prestataire effectue les liaisons vers les instances pouvant répondre aux besoins corollaires des patients, que ce soit du

soutien matériel, alimentaire, économique, de logement ou même de transport s'ils n'y ont pas accès. Cette manière de faire proposerait ainsi un accès plus global aux services de santé. Le personnel Pasifika soutient qu'il s'agirait d'une meilleure approche que celle des services généraux ciblant uniquement les besoins individuels du patient: «[cette approche] permet aux familles de se familiariser au système néozélandais et les encourage à aller chercher un accès aux soins pour répondre à leurs besoins de santé (...) en valorisant la confiance en soi et l'autonomie du patient» (MALUA 2014, 38). Par contre, la popularité de la clinique pousse parfois les patients à parcourir de très longues distances pour avoir accès à ce service, qui ne possède pas les ressources suffisantes pour rejoindre et desservir l'entièreté de la grande communauté du Pacifique, et ce, même pour la région de l'ouest d'Auckland.

À travers la démarche de cette clinique, des facteurs visant à promouvoir l'utilisation efficace et l'acceptabilité des services de soin ont été mis en place, adressant les problématiques d'accès mentionnées précédemment en incluant la communauté. Cette initiative d'amélioration de l'accès aux soins semble ainsi faire office de pont entre les membres de la communauté Pasifika et les structures de santé. Cela pourrait également favoriser l'appropriation des décisions de santé et l'autonomisation de la communauté face à des soins qu'elle jugerait elle-même appropriés et efficaces à accéder et à utiliser. Par contre, il convient d'apporter une nuance au concept de compétence culturelle. Il pourrait être possible que cela positionne l'altérité au premier plan en séparant et essentialisant la culture au détriment de l'individu. En comparaison avec le contexte d'hyperdiversité clinique de Hannah (2011), à Boston aux États-Unis, on remarque les effets que pourrait avoir le développement de critères utilisés en milieu clinique par les soignants afin de distinguer les patients selon des catégories raciales, ethniques, culturelles, et même sociales, tels le statut d'immigration, la classe sociale, la nationalité ou la langue parlée. Un système basé sur la séparation dite ethnique a le potentiel de reproduire des présomptions culturelles, de classer et figer l'identité des acteurs selon des stéréotypes et des catégories assignées et plus ou moins fermées. Certains membres du personnel hospitalier pourraient être plus facilement capables de s'identifier et de sympathiser avec le patient qui partage le même *background* ethnique qu'eux (HANNAH 2011). Mais la possibilité d'opérer un traitement différentiel, que celui-ci soit positif ou négatif, est également réelle, en fonction des relations entre valeurs, perceptions, normes, croyances ou représentations au sein des dynamiques interactionnelles de l'espace de soin, qu'il s'agisse de la structure générale de soins, ou de la structure de soins culturellement spécifiques. En comparaison, une telle infrastructure de PHO similaire à celle de la clinique West Fono a été abordée dans le contexte de la communauté chinoise de San Francisco aux États-Unis. Celle-ci représenterait un «microcosme ethnique», un sous-système de santé pouvant surmonter les obstacles associés à la langue et à la culture, une solution structurelle et une nouvelle porte d'accès aux soins permettant d'améliorer les disparités dans le soin de santé selon les auteurs (YANG & KAGAWA-SINGER 2007). Ainsi, on pourrait qualifier le processus entourant l'espace clinique d'un aller-retour délicat entre la considération de

l'individu d'une manière égalitaire, et le fait de prendre en compte la diversité culturelle d'approches ou de perspectives. En outre, il convient de prendre en compte la singularité et le contexte propres au patient. Dans le contexte néozélandais, les cliniques spécialisées et le concept de compétence culturelle pourraient ainsi également être un moyen pour l'individu insulaire du Pacifique d'avoir une plus grande maîtrise et reconnaissance de ses ressources symboliques et sociales au sein d'un système qui se voudrait autrement hégémonique. À l'instar de Fortin, le patient qui manipule les codes d'usage, dont la place est reconnue et valorisée, et qui peut construire des alliances au sein de l'espace social de la clinique, peut plus facilement faire entendre sa voix dans le parcours thérapeutique, en tant que partenaire de soin et comme acteur à part entière (FORTIN *et al.* 2011; FORTIN 2013).

Dynamiques de soin : le rôle des professionnels de la santé

Le Pacific Immersion Programme

Les dynamiques de soin, le rôle et l'expérience des professionnels de la santé dans l'accès aux soins pour les insulaires du Pacifique en Nouvelle-Zélande constituent une facette supplémentaire importante à prendre en compte. L'exemple du *Pacific Immersion Programme* de la *University of Otago Dunedin School of Medicine*, introduit en 2010 et évalué dans *The New Zealand Medical Journal* par des auteurs du corps médical, permet de se pencher sur ces dimensions (MAULIU *et al.* 2013). L'enseignement de la santé du Pacifique a été ajouté au curriculum théorique en classe, mais aussi plus particulièrement au curriculum basé sur l'expérience pratique. À travers ce programme, de futurs praticiens vivent une immersion dans les familles de la communauté pacifique locale comme méthode d'enseignement des facteurs importants à considérer dans leur future pratique de la santé du Pacifique. Mais l'objectif visé et rapporté est aussi de faire en sorte que la communauté elle-même se sente engagée et en confiance, ainsi que de soutenir un rapprochement dans la relation avec les acteurs de santé. Ce type d'initiative favorise ainsi l'*empowerment* (le développement du pouvoir d'agir) de la communauté (NINACS 2008; LE BOSSÉ 2003) ainsi que la participation et le partenariat communautaires. Lors d'entretiens de groupe, les membres de la communauté ont d'ailleurs souligné que les efforts d'engagement des étudiants avaient permis de solidifier la cohésion au sein de la communauté, en plus de permettre un apprentissage mutuel (MAULIU *et al.* 2013). Des familles ont donc accueilli des étudiants pour de courts séjours au cours de l'année. Les objectifs listés étaient de faire l'expérience, d'observer, de pratiquer, et de partager la vie familiale, les influences de l'environnement social sur la santé, la communication interculturelle, les enseignements de la communauté sur leur propre santé et la collaboration clinique, ainsi que les éléments importants à intégrer dans la pratique clinique pour les étudiants (*ibid.*). Pour les familles hôtes de la communauté, l'objectif était de transmettre leur vision de l'accès aux soins médicaux, de l'usage de pratiques non biomédicales, ainsi que de partager leurs conditions de vie, valeurs, comportements et parcours. Selon les retours d'expérience entre futurs médecins

et familles Pasifika, un tel programme permettrait d'initier des discussions sur la santé d'une manière moins formelle, de tenter de diminuer l'asymétrie du rapport clinique entre norme et altérité, ainsi que de favoriser un partage plus égalitaire entre les espaces culturels (*ibid.*). Comme soutenu par Ricoeur, c'est dans la relation à l'autre et la mutualité des échanges que se construit la reconnaissance, possible lorsque la méconnaissance est admise et, pour Levinas, lorsque l'altérité est acceptée (RICOEUR 2005; LEVINAS 1996; FORTIN 2013). On peut ainsi dire que cette reconnaissance permet d'engager le processus et la trajectoire de connaissance. Comme l'indique Fortin : « Meintel invite à penser la reconnaissance par-delà les paradigmes identitaires, ethniques, culturels » (2013, 191). Ainsi, l'exemple du *Pacific Immersion Programme* pourrait permettre d'ouvrir une nouvelle voie sur l'importance de la légitimation du patient dans l'échange, tout en favorisant une diversité de points de vue dans l'apprentissage de l'altérité et dans la rencontre de dynamiques interactionnelles situées. Possiblement, pour le soignant, et par le biais de l'immersion, une telle tentative d'amélioration pourrait permettre la personnalisation du problème traité en des termes médicaux, corporels, biologiques, tout en diminuant son association impersonnelle à un soi-disant « problème culturel » venant de la personne migrante. En outre, cela permet de se pencher sur un des déterminants de la santé : les stéréotypes et préjugés des institutions et des professionnels de santé de la société d'accueil qui influencent négativement l'accès aux soins et leur qualité entre les groupes (COGNET 2004). C'est notamment par ceux-ci, lorsque non adressés, et par les rapports politiques et de pouvoir historiquement construits entre les groupes que se développent les inégalités sociales de santé, reflet des vulnérabilités dont les migrants sont étiquetés.

Recommandations des soignants

En outre, plusieurs recommandations sont posées par et pour le corps médical, notamment au sein du journal *Kai Tiaki Nursing New Zealand* (SCHUTZ *et al.* 2019). Leur objectif est de sensibiliser les praticiens au développement d'une pratique qui se veuille selon eux mieux adaptée à la réalité des immigrants et à la qualité de soins attendue, et donc plus acceptée, utilisée et accessible. Ces auteurs du milieu infirmier traitent notamment des migrants Pasifika d'origine i-Kiribati, dont l'affluence pourrait continuer d'augmenter en Nouvelle-Zélande, notamment en contexte de changements climatiques. Les auteurs présentent la possibilité que les patients puissent naviguer entre une dualité de paradigmes et de modèles de pratiques et de soins, en combinant les systèmes médicaux culturels. Autrement dit, Schutz *et al.* (2019) mettent en lumière l'importance de communiquer sur les pratiques en santé de manière à ce que les patients puissent l'entendre, et afin d'adresser les enjeux liés aux besoins informationnels quotidiens du migrant (CAIDI *et al.* 2010).

À ce sujet, Caidi *et al.* (2010) soulèvent l'importance pour une société d'accueil d'adopter des pratiques informationnelles qui puissent prendre en compte les migrants et participer à relever les obstacles liés à leur accès aux services et à leur exclusion sociale. Se pencher sur l'expérience vécue et les comportements informationnels des migrants peut aider à favoriser

une meilleure navigation, participation et inclusion dans leur environnement (*ibid.*). C'est d'ailleurs ce que révèlent des membres de la communauté samoane par le biais d'une étude qualitative de santé : leur recherche (ou non) d'un traitement au sein des services biomédicaux serait influencée par l'utilisation d'alternatives ou leur combinaison à l'usage de soins et de soignants samoans traditionnels, ou *fófo*, pour faire sens, diagnostiquer et traiter des maladies dites de nature samoane (NORRIS *et al.* 2009). Les auteurs du milieu infirmier recommandent donc aux praticiens de prendre en compte les pratiques locales de traitement utilisées par le patient et leur impact sur ses symptômes ressentis, son bien-être général et son lien culturel identitaire, le tout avec respect de la pertinence et de la valeur des savoirs locaux lorsque ceux-ci sont abordés par le patient (SCHUTZ *et al.* 2019, 26). Ils recommandent également d'informer le patient i-Kiribati sur les raisons et les manières de diagnostiquer et d'opérer au sein du système de santé néozélandais qui peuvent lui être non-familiales, tout en s'assurant régulièrement du niveau de compréhension du patient et, s'il y a lieu, de son accompagnateur familial (*ibid.*). Finalement, le corps médical recommande de considérer le patient Pasifika dans son entièreté, sa santé et sa culture d'une manière unifiée. Ils indiquent également la nécessité de prendre en compte les perspectives de celui-ci, ce qui l'influence à rechercher et accéder aux services de santé, tout en favorisant la communication et le dialogue d'une manière inclusive. Selon les auteurs, ces pratiques aideraient à établir « une confiance envers le clinicien et le système de santé, et encourageraient un meilleur accès du patient i-Kiribati aux services de santé » (SCHUTZ *et al.* 2019, 27). Par contre, il est important de garder en tête qu'il peut exister des fossés entre les recommandations théoriques ou académiques présentées en 2019 par Schutz et ses collègues, et la pratique, ou ce qu'il est possible de mettre en pratique, dans le contexte clinique réel et actuel. Des obstacles structureaux, des limitations de temps, des divergences normatives pourraient par exemple, selon une diversité de contextes hospitaliers, rendre difficile l'application réelle des recommandations. Également, il convient de nuancer l'accent porté par ces auteurs sur les pratiques kiribatienues et samoanes traditionnelles. Il leur est louable d'informer le corps médical sur la culture kiribatienne et samoane, ainsi que sur le respect des coutumes et croyances pour une migration en toute dignité, tel que mentionné. Mais il ne s'agit pas nécessairement d'un cadre comportemental modèle et universellement applicable. Il convient de rester prudents face à la généralisation des croyances traditionnelles ou aux préjugés culturalistes que cela pourrait instaurer au sein de la pratique. Plus que culturels, les valeurs, les savoirs, les conceptions sont aussi contextuels, historiques et mouvants. D'ailleurs, comme exposé par Fortin, non seulement la culture n'est-elle pas attribuable qu'aux soignés, mais le modèle de conception biomédical n'est lui-même pas univoque (FORTIN 2008; FORTIN *et al.* 2011). Les soignants sont influencés par un ensemble de valeurs, de moralités et de représentations à reconnaître au même titre que celles de l'Autre. Pour ce qui est de la vérification régulière du niveau de compréhension du patient, bien que celle-ci soit évidemment cruciale, on peut s'interroger sur le potentiel sentiment de

dévalorisation et d'infantilisation que cela pourrait amener au patient, compte tenu de la façon de l'appliquer et en fonction de la manière par laquelle la vérification est faite. Les recommandations de ces professionnels de la santé permettent toutefois d'offrir des outils intéressants afin de mieux cibler et de tenter d'agir sur certains éléments problématiques à l'accès aux soins de la communauté mentionnés précédemment. Ces recommandations illustrent l'intérêt par et pour le corps médical de faire preuve d'inclusion, permettant au praticien de mieux comprendre le patient et de mieux naviguer entre deux systèmes ou visions lorsque nécessaire. Ainsi comme nous l'avons vu et comme soulevé par Fortin (2013), dans un tel contexte de diversité au sein de la relation thérapeutique, le patient peut être perçu comme résultat de sa culture, celle-ci expliquant tout comportement ou attitude dérogeant à la norme établie par le groupe majoritaire. Cette culture peut également être effacée et sa prise en compte peut être jugée inutile dans le soin au corps biologique, séparé du corps social et culturel. Mais la relation thérapeutique peut aussi placer l'individu au centre du soin, dans sa globalité et sa diversité contextualisée et incluse dans l'intervention d'une manière collaborative. Les recommandations des soignants tentent donc de situer l'importance de la relation soignant-soigné du *care*, au sein du *care*. C'est-à-dire que les aspects interactionnels du soin (ou du *care*) et le contact humain permettant la compréhension de la situation singulière du patient, tout en établissant un lien de confiance, revêtent autant d'importance que les aspects techniques, le savoir expert et la biomédicalisation du *care*, dans leur impact sur un soin qui se veuille accessible et de qualité pour le patient. La perspective de Schutz et de ses collègues du corps médical reflète ainsi l'idée de ne pas s'appuyer uniquement sur une approche reflétant la culture ou les caractéristiques du groupe majoritaire pouvant exacerber des inégalités de santé et favoriser la non-utilisation des services. Mais il importe tout de même d'être proactifs face à la vision statique de la culture, ainsi que les préjugés et stéréotypes qui pourraient en être instigués, tout en gardant en tête que la prise en compte du contexte global et des conditions de vie sociale demeure une partie importante de l'équation.

CONCLUSION

En somme, les barrières à l'accès aux soins des Pasifika en Nouvelle-Zélande mentionnées représentent en grande partie des problématiques dans l'adaptation dite culturelle des services. Il s'agit de caractéristiques relevant à première vue du champ micro, incorporées dans la relation patient-soignant ou reposant sur des facteurs économiques personnels, qui sont principalement mentionnées par les auteurs, mais aussi par les membres de la communauté lorsqu'eux-mêmes sont interrogés. Par contre, il ne faut pas exclure la conception de ces adaptations ou de ces compétences culturelles comme relevant aussi, et peut-être même davantage, de facteurs systémiques et contextuels macro influençant les inégalités d'accès aux soins de santé pour cette population. Ces adaptations ne sont pas nécessairement à aborder comme un bris d'égalité, ou comme la mise à l'écart de cette population, mais plutôt comme une façon de favoriser le pluralisme, et l'autodétermination de ce que représente l'efficacité dans l'accès aux soins. Cela montre

tout de même l'intersectionnalité des facteurs et mécanismes en jeu dans les inégalités d'accès aux services, aux soins et à la santé entre différents niveaux d'action : depuis la pratique, à l'environnement, jusqu'au contexte. Plusieurs initiatives d'amélioration se font voir, celles-ci engageant la communauté, les autorités gouvernementales, les patients et les soignants d'une manière partenariale, mais les problématiques d'accès prouvent que plusieurs inégalités demeurent et que certaines approches possiblement plus culturalistes sont toujours préconisées. Certes, la recherche dans ce cadre et ce courant spécifiques en est encore à ses débuts, surtout pour un sujet se mouvant au fil des politiques et des changements sociaux suivis d'une telle façon.

La COVID-19 et ses inégalités

Finalement, dans le présent contexte de COVID-19, il est nécessaire de se pencher sur ce que pourraient représenter les effets du fardeau pandémique sur un groupe qui présentait déjà moins d'accès aux soins et aux services de santé avant la déclaration de l'état d'urgence néozélandais, le confinement et ses conséquences sociétales. Dans le cas d'une nouvelle et rapide transmission communautaire qui exercerait un stress sur le système de santé, la difficulté d'accès de certains groupes et le processus décisionnel du triage aurait le potentiel d'exacerber encore davantage des enjeux éthiques de conflit entre normes, valeurs, représentations, discrimination, ou culture. La pandémie de COVID-19, en effet, révèle les inégalités, en crée de nouvelles et exacerbe les vulnérabilités déjà en place au sein de nos sociétés (NAPIER 2020; WORMS 2020). Des premières études médicales ont récemment émergé sur les taux inégaux de fatalité de la COVID-19 en lien avec l'ethnicité, avec les comorbidités associées, et portant globalement sur « les effets de l'ethnicité sur la COVID-19 » en Nouvelle-Zélande (STEYN *et al.* 2020). L'« ethnicité Pasifika » y est encore une fois présentée comme un groupe à haut risque, auquel le pays doit répondre aux besoins spécifiques, et qui doit être protégé. Au mois d'août 2020, il a été révélé dans les médias néozélandais que la résurgence du virus et la nouvelle éclosion de cas étaient survenues à Auckland auprès d'une première famille Pasifika pour se propager majoritairement au sein de la communauté Pasifika dans les semaines suivantes. Devant l'émotion créée, le Dr Collin Tukuitonga, médecin sénior de la *Pasifika Medical Association*, appelait publiquement à ce que sa communauté soit mieux informée et comprenne son risque élevé face à la COVID-19 pour une meilleure autonomisation de ses membres (TUKUITONGA 2020). D'autres voix Pasifika ont aussi émergé, notamment des membres de la communauté pour qui cette identification des cas a été vécue comme une stigmatisation et une culpabilisation de la communauté, un traitement différentiel axé sur l'ethnicité et porteur d'un narratif colonial, ayant comme résultat de renforcer les préjugés à leur égard (MEREDITH 2020). Car au travers de la pandémie, la communauté migrante des îles du Pacifique et les individus qui la composent se voient encore identifiés comme groupe à risque, à part, différent, vulnérable, « en danger ». Internaliser cette mise en emphase de l'altérité, cette catégorisation, cette séparation toujours plus coupante entre le « Eux » et le « Nous » continue à assigner une identité à la marge et à maintenir le

néo-colonialisme de la dominance, ainsi que l'hégémonie du groupe majoritaire. Celle-ci s'exprime envers ceux qui sont perçus comme nécessitant une protection, parfois sans capacité d'agentivité, et comme porteurs d'un risque pour la sécurité de tous. Dans ce contexte, et avec la réduction et la relégation des soins non-covidien au sein des structures de santé, il convient d'autant plus d'être conscients de la réalité des conséquences de la pandémie sur le long terme pour les personnes vivant des inégalités quotidiennes, ainsi que de soutenir la collaboration au sein des organes de décision et auprès des groupes Pasifika afin que leur voix fasse partie des plans d'intervention et de réhabilitation face à la pandémie.

Interrogation future : et la santé des réfugiés climatiques ?

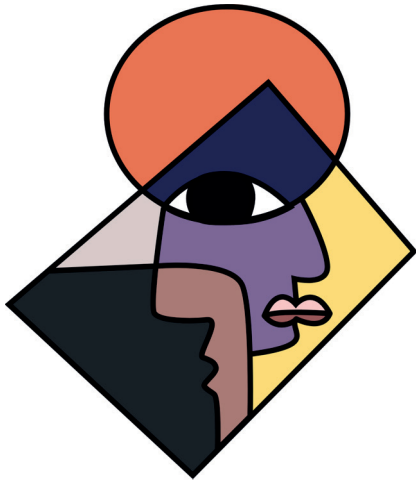
D'autre part, dans le cadre d'une recherche ethnographique future, il sera également intéressant de se pencher davantage sur la question inhérente et grandissante de la santé et de l'accès aux soins des réfugiés climatiques provenant des petits États insulaires du Pacifique, en Nouvelle-Zélande. Une grande proportion des auteurs clés cités dans cet article y font brièvement allusion, sans toutefois trop s'avancer dans la spéculation des conséquences concrètes pour l'accès aux soins de ces communautés du Pacifique. Les petits États insulaires du Pacifique revendiquent une situation qualifiée de vulnérabilité auprès de l'ONU dont elles reçoivent des aides financières internationales afin de s'adapter au niveau marin croissant et aux conditions et événements climatiques extrêmes qui s'intensifient (BARNETT & CAMPBELL 2010). Les îles Kiribati ont d'ailleurs capté l'attention internationale il y a quelques années face à leur achat de terres refuges aux Fidji. Pour Barnett et Campbell, spécialistes de l'impact des changements climatiques, ce ne sont sûrement pas les conditions environnementales et climatiques directes qui pousseront la migration des habitants de ces îles, mais plutôt leurs conséquences sociales en termes de pauvreté, de marginalisation, et de perturbation des conditions de vie, ainsi que leurs impacts sur la santé (*ibid.*). Les professionnels de la santé néozélandais devraient commencer à s'y préparer rapidement, car la relocalisation des migrants environnementaux est susceptible de provoquer des risques et inégalités de santé supplémentaires (SCHUTZ *et al.* 2019; EMONT & ANANDARAJAH 2017). En sol néozélandais, l'augmentation prévue d'immigration climatique pourrait amener des difficultés quant à l'accueil, au support et à la distribution de soins. En effet, le statut de réfugié climatique n'est présentement pas reconnu par la convention de l'ONU sur les réfugiés de 1951 (MALUA 2014). En 2013 d'ailleurs, le cas d'un homme i-Kiribati demandant ce statut aux autorités de l'immigration néozélandaise est apparu à la Cour suprême, pour finalement être refusé dans un bouleversement médiatique (*ibid.*). La question de l'accès aux soins en Nouvelle-Zélande pour ces migrants environnementaux, faute de terme déterminé et accepté, représente donc un enjeu additionnel important et concordant à ceux abordés ici, dans les contextes climatique, social, politique, législatif et sanitaire présents et futurs.

Ouvrages cités

- BARNETT, Jon & John CAMPBELL. 2010. *Climate Change and Small Island States: Power, Knowledge and the South Pacific*. London ; Washington, DC : Earthscan.
<<https://doi.org/10.4324/9781849774895>>.
- BEDFORD, Richard. 1994. "Pacific Islanders in New Zealand." *Espace, populations, sociétés* 2 : 187-200.
<<https://doi.org/10.3406/espos.1994.1639>>.
- BIDWELL, Susan. 2013. "Improving access to primary health care for children and youth: a review of the literature for the Canterbury Clinical network Child and Youth Workstream." IT, Community Christchurch : Canterbury District Health Board.
- BLAKER, Lisa. 2019. "Identifying the health needs of seasonal workers from the Pacific." *Kai Tiaki Nursing New Zealand* 25(8) : 36-38.
- BRUCÈRE, Fabienne. 2017. *L'éthique du « care »*. Coll. Que sais-je ?, Presses Universitaires de France.
<<https://www.cairn.info/l-ethique-du-care-9782130789222.htm>>.
- CAIDI, Nadia, Danielle ALLARD et Lisa QUIRKE. 2010. "Information Practices of Immigrants." *Annual Review of Information Science and Technology* 44 (1) : 491-531.
<<https://doi.org/10.1002/aris.2010.1440440118>>.
- CARRICABURU, Danièle & Patrice COHEN. 2002. « L'anthropologie politique de la santé. Une pratique engagée de la recherche. Un entretien avec Didier Fassin ». Entrevue réalisée par Danièle Carricaburu et Patrice Cohen, *Innovations et sociétés* 2 : 9-16.
- COCNET, Marguerite. 2004. « La vulnérabilité des immigrés : analyse d'une construction sociale ». Dans F. Saillant, M. Clément et C. Gaucher (éd.), *Identités Vulnérabilité, Communautés*, Éditions Nota Bene, Québec : 155-188.
- COCNET, Marguerite, Anne-Cécile HOYEZ, et Christian POIRET. 2012. « Éditorial : Expériences de la santé et du soin en migration : entre inégalités et discriminations ». *Revue européenne des migrations internationales* 28(2) : 7-10.
- COHEN-ÉMÉRIQUE, Margalit. 1993. « L'approche interculturelle dans le processus d'aide ». *Santé mentale au Québec* XVIII : 71-92.
- DOURICH, Dawn, Kerri ARCUS, Lida DEKKER, Janet SPUCK et Catherine POLLOCK-ROBINSON. 2012. "Cultural Safety in New Zealand and the United States: Looking at a Way Forward Together." *Journal of Transcultural Nursing: Official Journal of the Transcultural Nursing Society* 23(2) : 143-150.
<<https://doi.org/10.1177/1043659611433873>>.
- DUNSFORD, Deborah, Julie PARK, Judith LITTLETON, Ward FRIESEN, Phyllis HERDA, Pat NEUWELT, Jennifer HAND, Philippa BLACKMORE, Sagaa MALUA, Jessica GRANT, Robin KEARNS, Linda BRYDER et Yvonne UNDERHILL-SEM. 2011. *Better Lives: The Struggle for Health of Transnational Pacific Peoples in New Zealand, 1950-2000*. Vol. n° 9. Research in Anthropology and Linguistics Monograph. Auckland, N.Z. : Dept of Anthropology, University of Auckland.
- EMONT, Jordan & Gowri ANANDARAJAH. 2017. "Rising Waters and a Smaller Island: What Should Physicians Do for Tuvaluans?" *AMA Journal of Ethics* 19(12) : 1211-1221.
<<https://doi.org/10.1001/journalofethics.2017.19.12.imh11-1712>>.
- FASSIN, Didier. 2000. « Repenser les enjeux de santé autour de l'immigration ». *Hommes & Migrations* 1225(1) : 5-12.
<<https://doi.org/10.3406/homig.2000.3506>>.
- FORTIN, Sylvie. 2013. « Conflits et reconnaissance dans l'espace social de la clinique : les pratiques cliniques en contexte pluraliste ». *Anthropologie et Sociétés* 37(3) : 179-200.
<<https://doi.org/10.7202/1024085ar>>.
- . 2008. "The paediatric clinic as negotiated social space." *Anthropology & Medicine* 15(3) : 175-187.
<<https://doi.org/10.1080/13648470802355491>>.
- FORTIN, Sylvie, Michèle RIETMANN et Vincent DUCLOS. 2011. « Chapitre 1. Toutes les familles ont-elles une même voix en contexte de soins ? ». Dans Fasal Kanouté et Gina Lafortune (éd.) *Familles québécoises d'origine immigrante : Les dynamiques de l'établissement*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal : 11-27.
<<http://books.openedition.org/pum/8898>>.
- GRØNSETH, Anne Sigfrid. 2009. "Three approaches to the study of health, disease and illness; the strengths and weaknesses of each, with special reference to refugee populations." 2. Série de publications de la NAKMI sur les minorités et la santé. Hôpital universitaire d'Oslo : NAKMI, Unité nationale de compétence pour la santé des minorités.
- HANNAH, Seth Donald. 2011. "Clinical Care in Environments of Hyperdiversity." Dans Mary-Jo DeVecchio Good, Sarah S. Willen, Ken Vickery et Lawrence Taeseng Park (éd.) *Shattering Culture*, Russel Sage Foundation, New York : 35-69.
- KLEINMAN, Arthur. 2006. *What Really Matters: Living a Moral Life amidst Uncertainty and Danger*. New York : Oxford University Press.
- LE BOSSÉ, Yann. 2003. « De l'habilitation au pouvoir d'agir : vers une appréhension plus circonscrite de la notion d'empowerment ». *Nouvelles pratiques sociales* 16(2) : 30-51.
- LECLERC, Anne-Marie, Kévin VÉZEAU-BEAULIEU, Marie-Claude RIVARD, et Paule Miquelon. 2018. « Sécurisation culturelle en santé : un concept émergent ». *Perspective infirmière* 15(3) : 50-53.
- LEVINAS, Emmanuel. 1996. *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Édité par Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley et Robert Bernasconi. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.
- LOTOALA, Fialupe, Mary BREHENY, Fiona ALPASS, et Annette HENRICKSEN. 2014. "Health and Wellbeing of Older Pacific Peoples in New Zealand." *The New Zealand Medical Journal* 127(1407) : 27-39.
- LOW, Pamela, Janis PATERSON, Trecia WOULDERS, Sarnia CARTER, Maynard WILLIAMS et Teuila PERCIVAL. 2005. "Factors Affecting Antenatal Care Attendance by Mothers of Pacific Infants Living in New Zealand." *The New Zealand Medical Journal* 118(1216) : U1489.
- LUDEKE, Melissa Joy, Ronald PUNI, Lynley A. COOK, Maria PASENE, Gillian ABEL et Faafetai SOPOAGA. 2012. "Access to general practice for Pacific peoples: a place for cultural competency." *Journal of primary health care* 4(2) : 123-130.
<<https://doi.org/10.1071/hc12123>>.
- MALUA, Sagaa. 2014. *The Tuvalu Community in Auckland: A Focus on Health and Migration*. Vol. n° 4. Report "Transnational Pacific Health Through the Lens of Tuberculosis" Research Group. Auckland, New Zealand : Anthropology, School of Social Sciences, University of Auckland.

- MAULIU, Melbourne, Faafetai SOPOAGA et Alec J. EKEROMA. 2013. «Community Experience of a Pacific Immersion Programme for Medical Students in New Zealand.» *New Zealand Medical Journal* 126(1376): 9-18.
- MEREDITH, Kim. 2020. «Stop Blaming and Shaming Pasifika.» *Newsroom*, 18 août 2020. <<https://www.newsroom.co.nz/page/kim-meredith-naming-and-blaming-pasifika>>.
- MINISTRY OF HEALTH NZ. 2020. «Services for Pacific Island People.» <<https://www.health.govt.nz/new-zealand-health-system/publicly-funded-health-and-disability-services/services-pacific-island-people>> [25 avril 2020]
- MONTGOMERY, Catherine & Catherine BOURASSA-DANSEREAU. 2017. «Mobilités internationales et intervention interculturelle Théories, expériences et pratiques». Communication. Presses de l'Université du Québec.
- MONTGOMERY, Catherine & Soumya TAMOURO. 2012. «Regards pluriels sur les interventions sociales et de santé en contexte de diversité». *Alterstice - Revue Internationale de la Recherche Interculturelle* 2(2): 1-124.
- NAPIER, A. David. 2020. «Rethinking Vulnerability through COVID-19.» *Anthropology Today* 36(3): 12. <<https://doi.org/10.1111/1467-8322.12571>>.
- NEW ZEALAND GOVERNMENT. 2020. «Getting Publicly Funded Health Services.» Consulté le 25 avril 2020. <<https://www.govt.nz/browse/health/public-health-services/getting-publicly-funded-health-services/>>.
- . 2019. «2018 Census population and dwelling counts.» Stats NZ (23 septembre 2019). <<https://web.archive.org/web/20190923235246/https://www.stats.govt.nz/information-releases/2018-census-population-and-dwelling-counts>>.
- NINACS, William. 2008. *Empowerment et intervention. Développement de la capacité d'agir et de la solidarité*. Québec: Presse de l'Université Laval.
- NORRIS, Pauline, Fuafiva FA'ALAU, Cecilia VA'AI, Marianna CHURCHWARD et Bruce ARROLL. 2009. «Navigating Between Illness Paradigms: Treatment Seeking by Samoan People in Samoa and New Zealand.» *Qualitative Health Research* 19(10): 1466-1475. <<https://doi.org/10.1177/1049732309348364>>.
- PACK, Margaret, Joanna MINSTER, Marianna CHURCHWARD et Ausaga Fa'asalele TANUVASA. 2013. «Evaluation of the implementation and immediate outcomes of the primary health care strategy: The experiences of Pacific PHOs and Pacific populations.» Wellington: Health Services Research Centre, Victoria University.
- POUPART, Jean. 2011. «Tradition de Chicago et interactionnisme: des méthodes qualitatives à la sociologie de la déviance». *Recherches qualitatives: de l'usage des perspectives interactionnistes en recherche* 30(1): 178-199.
- RICOEUR, Paul. 2005. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Coll. Folio essais. Paris: Gallimard.
- RODRIGUEZ, Lourdes, Linda BOURGEOIS, Yves LANDRY, Lorraine GUAY et Jean-Luc PINARD (éd.). 2006. *Repenser la Qualité des Services en Santé Mentale Dans la Communauté: Changer de Perspective*, Chap. 2. «Les mécanismes de l'évaluation: l'utilisateur, un acteur oublié». Presses de l'Université du Québec, Québec: 29-74.
- SCHUTZ, Teramira, Ausaga Fa'asalele TANUVASA, et Annemarie JUTEL. 2019. «Understanding the health needs of I-Kiribati immigrants.» *Kai Tiaki Nursing New Zealand* 25(6): 25-27.
- SOUTHWICK, M., Timothy KENEALY et D. RYAN. 2012. «Primary Care for Pacific People: A Pacific and Health Systems Approach.» Report. *Pacific Perspectives*. <<https://researchspace.auckland.ac.nz/handle/2292/20803>>.
- STRAUSS, Anselm. 1992. «L'hôpital et son ordre négocié». Dans I. Bazanger (éd.) *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionniste*, L'Harmattan, Paris: 87-112.
- STEYN, Nicholas, Rachele N BINNY, Kate HANNAH, Shaun HENDY, Alex JAMES, Tahu KUKUTAI, Audrey LUSTIG, et al. 2020. «Estimated Inequities in COVID-19 Infection Fatality Rates by Ethnicity for Aotearoa New Zealand.» *The New Zealand Medical Journal* 133(1521): 28-39. <<https://doi.org/10.1101/2020.04.20.20073437>>.
- TIATIA-SEATH, Jemaima. 2014. «Pacific peoples, mental health service engagement and suicide prevention in Aotearoa New Zealand.» *Ethnicity and Inequalities in Health and Social Care* 7(3) (septembre): 111-121. <<https://doi.org/10.1108/EIHS-10-2013-0023>>.
- TRONTO, Joan C. 2008. «Du care». L'amour des autres: care, compassion et humanitarisme, *Revue du MAUSS*, 2(32): 243-265. <<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-243.htm>>.
- TUKUITONGA, Collin. 2020. «More Information on COVID-19 Outbreak Cases Will 'empower' Pasifika Community, Top Doctor Says.» *TVNZ1*, 16 août 2020. <<https://www.tvnz.co.nz/one-news/new-zealand/more-information-covid-19-outbreak-cases-empower-pasifika-community-top-doctor-says>>.
- WINNICOTT, Donald W. 2015. «Cure (1970)». Dans Claire Marin et Frédéric Worms *À quel soin se fier? Conversations avec Winnicott*, coll. Questions de soin. Presses Universitaires de France: 19-38. <<https://www.cairn.info/a-quel-soin-se-fier--9782130631453-page-19.htm>>.
- WORMS, Frédéric. 2020. «Le soin, oui, mais tout le soin». Coll. Questions de soin s'engage. Presses universitaires de France. <<https://www.puf.com/sites/default/files/kcfinder/files/LesoinFWorms%20-%20rev.pdf>>.
- . 2010. *Le moment du soin*. Coll. Éthique et philosophie morale, Presses Universitaires de France. <<https://doi.org/10.3917/puf.worms.2010.01>>.
- YANG, Joshua S. & Marjorie KAGAWA-SINGER. 2007. «Increasing Access to Care for Cultural and Linguistic Minorities: Ethnicity-Specific Health Care Organizations and Infrastructure.» *Journal of Health Care for the Poor and Underserved* 18(3): 532-549. <<https://doi.org/10.1353/hpu.2007.0073>>.

Alizée Lajeunesse
 Doctorante en anthropologie médicale
 Université de Montréal
 alizee.lajeunesse@umontreal.ca



Repenser la place des « gardes-malades » dans l'équipe de prise en charge en Afrique subsaharienne : Une réflexion sur « l'ethno soins infirmiers »

Ivan Bleriau Pueugueu

LA QUESTION de la place des gardes-malades dans les structures de soins est d'actualité en Afrique. Lors de nos différentes visites dans les hôpitaux du Cameroun (peu importe qu'ils soient privés ou publics), et plus particulièrement ceux de Yaoundé, nous avons fait le constat qu'en dehors des membres du personnel soignant et des malades il existe d'autres personnes impliquées dans le suivi des malades. En effet, dans la plupart des institutions sanitaires du Cameroun et plus précisément ceux de Yaoundé, la pratique des soins médicaux et infirmiers s'organise de concert avec une implication importante des membres de la famille, qui sont souvent considérés comme des gardes-malades (PUEUGUEU *et al.* 2016). Ces derniers, qui prennent souvent le rôle de substituts des infirmier-ère-s et aides-soignants dans la prise en soin quotidienne des patients, résident dans l'espace même de soin pendant la durée de l'hospitalisation. Cette pratique de garde qui s'est progressivement instituée pourrait également être considérée comme une spécificité de la pratique du soin infirmier au Cameroun et d'autres pays de l'Afrique subsaharienne, tel le Bénin, où le même constat est effectué par Schnitzler (2014). Les aspects de la participation des gardes-malades ou aidant-e-s référents ont fait l'objet d'études dans quelques pays, mais rares sont celles dont les résultats plaident en faveur d'une place des gardes-malades dans le dispositif de soin en milieu hospitalier. L'article que nous présentons porte sur la place des

gardes-malades dans l'équipe de prise en charge. Son principal but est de comprendre le sens même de leur implication dans la prise en charge du malade. Il s'agit de savoir quelle fonction jouent les gardes-malades dans l'équipe, et quel impact peut avoir leur intervention sur l'homéostasie du patient en contexte camerounais et africain. Le présent article, mobilisant à la fois la théorie d'Ibrahim Sow (1977) sur le fonctionnement psychique africain et le point de vue des malades et gardes-malades dans un hôpital psychiatrique du Cameroun, tente de repenser la place du garde-malade dans le dispositif de prise en charge. Il sera question de s'appuyer sur la dynamique de la personnalité africaine telle que décrite par Sow (1977) pour examiner l'impact du garde-malade sur l'efficacité des soins infirmiers et sur le processus de recouvrement de la santé en milieu africain.

PROBLÉMATIQUE ET REPÈRES THÉORIQUES

Par définition, le soin peut désigner une action ou des actions que l'on accomplit pour soi et – ou – pour autrui, afin d'entretenir la vie, de maintenir, restaurer et promouvoir la santé. On peut donc : faire des soins ; prendre soin ; être au soin ; ordonner des soins, etc.

En milieu hospitalier camerounais, la notion de soin semble se distinguer de celle de la cure. Le soin relève du domaine de l'infirmier-ère (titulaire d'un diplôme d'État obtenu après trois ans

d'étude) et se traduit notamment par les entretiens avec les malades, l'administration des médicaments, la pose des perfusions, le contrôle des règles d'hygiène, etc. Ces soins généralement dits « soins infirmiers » sont généralement programmés, excepté en psychiatrie où ils ne le sont pas forcément, mais sont aussi offerts au moment où le patient vit la souffrance, et parfois à la demande des parents lorsque les patients ne sont pas en mesure de décider ou donner un consentement dit « éclairé ». La cure, quant à elle, fait référence au traitement, à la guérison (décision d'hospitalisation ou de sortie, diagnostic, prescription, interprétation d'analyse médicale, etc.) et relève des compétences du médecin.

On retrouve donc en milieu hospitalier camerounais, divers types de positionnement en ce qui concerne la différence entre la cure et le soin. D'un côté, l'infirmier-ère qui, bien qu'il ou elle prétend être capable de cure, se réserve l'exclusivité du soin, dont il ou elle admet être sa principale responsabilité. Il ou elle qualifie d'ailleurs ce que les usagers de l'hôpital appellent « soin médical », d'« acte médical » et non pas de soin. D'un autre côté, le médecin se réclame l'unique responsable de la cure, c'est-à-dire qu'il est autorisé à prescrire un traitement, à réagir dans les situations complexes ou à soigner en ôtant le mal. De façon régulière, on entend donc parler d'infirmier-ère soignant-e et de médecin traitant au sein des hôpitaux camerounais.

Par ailleurs, si de façon opérationnelle la cure semble se limiter au médecin, le soin quant à lui ne se limite pas qu'à l'infirmier-ère. Bien que le soin soit, théoriquement et officiellement la responsabilité principale de l'infirmier-ère, de façon pratique celui-ci s'articule autour de plusieurs types de professionnels. Ainsi, les sages-femmes administrent les soins au service de maternité ; les infirmier-ère-s, qu'ils ou elles soient généralistes ou spécialisé-e-s, administrent les soins dans les autres services ; les aides-soignants assistent les deux précédents, mais la plupart du temps les remplacent.

Autour de la question du soin dans les hôpitaux camerounais, on trouve aussi la famille et – ou – les proches. En fait, les familles ne figurent pas officiellement dans le système de soins camerounais comme actrices directes du soin, mais plutôt comme contributrices à la gestion du système en apportant par exemple les ressources financières qui permettront aux soignants de rendre disponibles les médicaments ou le nécessaire pour la survie auprès du malade (MOUTO NSIA 2011). Par contre, du fait d'une délégation des tâches par les infirmiers-ère-s les familles deviennent très souvent des actrices directes du soin. D'ailleurs elles résident dans l'espace même du soin (hôpital).

Les travaux récents de Mebtoul (LAHOUEL & MEBTOUL 2011) sur le rôle de l'entourage dans la prise en charge de deux maladies chroniques (le diabète et l'hypertension artérielle) en Algérie disqualifient la présence des membres de la famille au sein de l'hôpital. Schnitzler (2014) pense que la présence constante d'un personnel profane dans les lieux du soin remet en question la vision des hôpitaux comme lieux professionnalisés. Selon l'auteure, d'une part on assiste à des glissements de fonctions du fait de la délégation des tâches vers le bas qui pose la famille comme personnel invisible situé en dehors de la

pyramide hiérarchique officielle. D'autre part, la réflexion sur les gardes-malades pose également la question de la double soumission supposée du patient à l'autorité médicale et à l'autorité familiale, ainsi que sa capacité d'action face à l'autorité. Mballa (MBALLA ELANGA 2011) stipule que la présence des gardes-malades au sein des institutions sanitaires de la ville de Yaoundé reflète les défaillances d'un système sanitaire auquel les familles ne font pas totalement confiance, d'une part, et met aussi en exergue les logiques profondes qui participent à la guérison des malades dans un contexte africain, d'autre part. Selon lui, confier un membre de sa famille au personnel de santé, c'est prendre un risque « Il n'est donc pas question de laisser un patient à l'hôpital et de tourner le dos » (MBALLA ELANGA 2011, 5 A). Pour l'auteur, le garde-malade ne surveille pas seulement le malade, il surveille davantage le personnel de santé, le « motive » quand il faut (MBALLA ELANGA 2011, 5 B).

De ce qui est dit ci-dessus il est clair à bien des égards que la plupart des auteurs qui se sont intéressés à la question de l'implication des gardes-malades dans le dispositif de soin à l'hôpital l'ont fait en rapport avec le fonctionnement de l'institution. Pour certains ce phénomène déprave l'image du milieu hospitalier et rend compte de ses défaillances, et pour d'autres il constitue un biais pour l'atteinte des objectifs de l'institution. Peu d'auteurs se sont penchés sur le point de vue des patients par rapport à ce phénomène et les impacts positifs sur l'homéostasie du patient et son prompt rétablissement. D'où la présente étude, qui puise son ancrage théorique de la théorie de Sow (1977). Cette théorie, pour expliquer la notion de maladie mentale en contexte africain, s'intéresse aux modalités d'organisation de la personne, la personnalité, de ses rapports dynamiques avec l'univers africain, qui seul permet d'éclairer les différentes conditions. Sow pose l'individu comme constitué de trois éléments en relation avec trois pôles culturels fondamentaux : la famille, l'ancêtre et la communauté. Par conséquent, l'individu africain est donc un être de relation qui se définit par la notion d'altérité. La perturbation de l'homéostasie psychique en contexte traditionnel africain est donc toujours liée à la structure relationnelle dynamique. Chercher à saisir le déséquilibre chez un Africain c'est donc toujours essayer de mettre en évidence, préciser la nature, le niveau et le sens du conflit entre le dedans et le dehors. Pour Sow (1977) le symptôme dans la maladie mentale vient signer la rupture du lien avec un des pôles que sont la famille, la communauté et les ancêtres.

MÉTHODOLOGIE

Notre méthodologie s'appuie sur une étude exploratoire menée dans un service de psychiatrie au Cameroun à partir d'un guide d'entretien qui interroge, entre autres, le rôle empirique des gardes-malades à l'hôpital, la dynamique de la relation entre le patient et le garde-malade, avant et pendant l'hospitalisation, l'impact de la présence permanente du garde-malade sur le processus de recouvrement de la santé.

Description du site de l'étude

Cette étude a été menée dans un service de psychiatrie adulte au Cameroun. Selon les soignants, il a été créé dans les années cinquante à l'initiative du Docteur Makang Ma Mbok. Construit sur un modèle de «village africain», il est constitué de chambres d'hospitalisation, d'un bâtiment administratif, d'une grande cuisine et des toilettes. Ces infrastructures sont construites autour d'une grande cour avec en son centre une fontaine qui est le lieu partagé par tous. C'est un service placé sous l'autorité médicale d'un psychiatre, et hiérarchiquement rattaché à la direction de l'hôpital, qui compte également des services d'urgence, de pédiatrie, de pneumologie et de médecine générale. Les équipes soignantes sont majoritairement composées de psychiatres, de médecins généralistes et d'infirmier-ère-s qui accueillent un nombre considérable de patients venant des dix régions du pays, voire des pays frontaliers.

Technique d'échantillonnage

Comme le prévoient les études qualitatives, notre échantillonnage s'est fondé sur une approche non probabiliste consistant à sélectionner des échantillons typiques susceptibles de présenter une diversité de points de vue et de révéler l'essence de la réalité observée.

Pour y arriver, 15 couples de patients et gardes-malades ont été recrutés, soit des personnes en situation d'hospitalisation au service de psychiatrie pour des diagnostics de dépression sévère, trouble bipolaire et trouble psychotique aigu. Dans chacun des couples, quatre critères de sélection sont retenus :

- les participants doivent avoir au moins 21 ans ;
- tous les malades doivent déjà être en phase de rémission ;
- tous les malades doivent avoir un garde-malade régulier prêt à participer à l'étude ;
- les participants possèdent une connaissance suffisante du français.

Le premier critère est retenu dans le but de faciliter l'obtention du consentement éclairé, car à cet âge tout individu, homme ou femme, est sans ambiguïté considéré comme majeur au Cameroun. Le second critère est retenu compte tenu de l'effet des médicaments psychotropes et des problèmes de santé mentale sur la capacité à participer à un entretien et à donner un consentement éclairé. Le troisième critère permet de centrer l'étude autour des patients ayant un même garde-malade à leur chevet de façon régulière. Le dernier critère est essentiel à la conduite d'un entretien semi-dirigé.

Procédure de recrutement

Un premier contact est d'abord établi par nous durant lequel nous invitons les malades et les gardes-malades à participer à une étude sur la nature de leur relation durant l'hospitalisation et le rôle de cette relation dans le processus de rétablissement. La liste des personnes intéressées est ensuite constituée puis nous repassons leur expliquer le contenu de l'entretien afin de fixer un rendez-vous.

Caractéristiques des participants

Les malades rencontrés sont âgés en moyenne de 24 ans et leurs gardes-malades en moyenne de 40 ans. La quasi-totalité des malades est scolarisée jusqu'au lycée, voire plus. Quant à eux, 70% des gardes-malades sont faiblement scolarisés. La totalité des gardes-malades sont mariés tandis que 13,33% seulement des malades le sont. Les différents couples (patient et gardes-malade) disent en général avoir des revenus faibles. Parmi eux, 50% viennent des zones urbaines et 50% des zones rurales. Les malades sont constitués de 53,33% de femmes tandis que 80% des gardes-malades le sont (mères, tantes et épouse). Les 20% de gardes-malades qui restent sont constitués d'époux et pères.

RÉSULTATS CLÉS

Dynamique de la relation patient-garde-malade

Les résultats de la recherche montrent que la disponibilité est souvent l'élément qui détermine le choix des gardes-malades. Le parent (famille nucléaire, conjoints, et parfois tantes, oncles, cousins, etc.) reste le garde-malade privilégié. Certains patients qui ne sont pourtant pas en couple, auraient souhaité être gardés par un-e conjoint-e. Les patients qui ne sont pas toujours en accord avec le choix du ou de la garde-malade, se met dans une position « infantile ». Tout se passe comme s'il fallait ici et maintenant être le « bon enfant » pour le parent. Les patients qui n'interviennent pas dans le choix du ou de la garde-malade se disent rassurés de cette présence au-delà des conflits qui peuvent se rejouer dans ce contexte de prise en charge.

Les gardes-malades (peu importe leurs liens avec le malade) qui n'ont pas le sentiment d'appartenir au monde des soignants, plus précisément au corps médical, ne remettent pas en question les tâches qu'ils effectuent au sein de l'hôpital. Ils pensent que c'est un devoir pour eux vis-à-vis de leurs proches en situation de maladie. Ils assument le choix d'être responsables des soins de leurs parents souffrants. On peut cependant relever des confusions entre les patients et les gardes-malades qui s'expriment parfois en termes de « nous » ou « on ». Tout se passe comme s'ils étaient l'un et l'autre dans une position de soignés.

Le rôle empirique des gardes-malades

Chez la quasi-totalité des sujets que nous avons interviewés, on observe que les gardes-malades réalisent les tâches suivantes : ils gèrent l'emploi du temps des patients, c'est-à-dire qu'ils les réveillent ; préparent leur douche ; préparent leur petit déjeuner ; rappellent l'heure de la prise des médicaments ; placent le thermomètre ; parcourent les pharmacies afin d'acheter les médicaments prescrits par les médecins. Les gardes-malades servent de médiateurs entre le personnel soignant et les patients : ils gèrent les ordonnances et rendent compte de certaines difficultés des patients, ils vont même quelques fois jusqu'à apaiser certaines tensions entre soignants et soignés. Pour les patients, ce sont généralement les premiers secouristes en matière de relation d'aide, c'est-à-dire qu'ils sont généralement la source

de réconfort et de sécurité pour les patients. Un patient âgé de 22 ans et de sexe masculin, pour parler de l'importance d'avoir son père et sa mère (de façon rotative) auprès de lui, disait : « Je me sens en sécurité et rassuré lorsque je suis avec mon garde-malade, je ne fais pas confiance à ces gens avec la blouse ». La présence des gardes-malades au sein même de l'institution réduit l'angoisse de séparation (d'avec le milieu quotidien de vie) générée par la situation d'hospitalisation. Le même patient disait : « Ce n'est pas le chez moi ici, mais ailleurs » ; la présence du garde-malade maintient le patient connecté à son groupe social, sa communauté, sa famille. Une patiente de sexe féminin âgée de 26 ans, pour parler de l'importance d'avoir son conjoint et sa belle-mère (de façon rotative) à son chevet, disait : « Avec mon garde malade je sens au moins que je ne suis pas rejeté par tous, que je ne suis pas devenu un sous Homme, je suis juste malade comme tout le monde peut être ».

Le parent reste le garde-malade privilégié. Pour les célibataires, le garde-malade privilégié doit provenir de la famille nucléaire (père, mère, frères et sœurs). Les patients hommes préfèrent des gardes-malades de sexe féminin, tandis que les femmes expriment une plus grande complicité avec leurs frères et pères. Les personnes en couple, quant à eux, disent se sentir plus en sécurité aux côtés de leur conjoint, et la présence de leur belle famille les rassure et leur confirme qu'ils sont acceptés et aimés. Certains patients célibataires auraient souhaité être gardés par un conjoint et parfois par un autre membre de la famille avec qui il sont très liés affectivement.

GARDE DE MALADE ET RÉTABLISSEMENT

L'analyse des données recueillies durant notre enquête révèle que la situation d'hospitalisation réveille un sentiment de séparation et crée un mal-être chez le malade. En effet, ce dernier vit la situation d'hospitalisation comme une rupture d'avec sa famille. Lui et son garde-malade perçoivent cette situation comme une sorte d'amputation sociale. Une garde-malade (épouse du patient), pour exprimer son vécu de l'hospitalisation, disait : « Depuis qu'on l'a hospitalisé c'est la tristesse ici, les enfants sont inquiets et se demandent quand est-ce qu'il rentrera, c'est pour ça que je suis près de lui pour l'aider à recouvrer la santé ; le voir sourire me rend heureuse ». Les malades de notre contexte tout comme leurs gardes-malades ou proches aidants semblent être sous l'emprise de l'anxiété lorsqu'ils font face à la situation d'hospitalisation. Une malade disait : « Ce n'est pas le chez moi ici, je me sens déjà mieux et veux rentrer chez moi. Ici c'est comme si je n'existais pas et que mon corps ne m'appartenait pas, d'ailleurs je ne sens pas mon corps lorsque je suis couchée ici ».

Le garde-malade, en résidant au sein même de l'hôpital pendant l'hospitalisation, vient atténuer les angoisses et reconnecter le patient à sa communauté et sa famille : Un jeune homme de 30 ans hospitalisé disait : « Je me sens rassuré, avec mon garde-malade près de moi, le fait de voir les uns et les autres me rendre visite ça me remonte le moral et je sens que je ne suis pas rejeté par tous, je pense que c'est grâce à ça que je guéris vite ». En s'appuyant sur les verbatims de ce patient on comprend tout de suite que le garde-malade est celui qui vient apaiser les tensions que génère la situation d'hospitalisation, il

constitue une sorte de pare-excitation et d'étayage. De ce point de vue et à travers cette expérience, nous pouvons dire que le malade de notre contexte ne trouve son équilibre que dans la relation à l'autre, sa famille, sa communauté. Cette expérience abonde dans le sens de la théorie d'Ibrahim Sow (1977) selon laquelle l'homme africain résidant en Afrique est un être de relation. Le contexte africain est communautaire et la compréhension globale de sa population dépend aussi de l'implication de sa communauté.

Illustration d'un cas

Le malade que nous appellerons Bintou est un jeune garçon âgé de 22 ans. Il nous est recommandé par le chef du service de psychiatrie au sein duquel il séjourne depuis plus de trois semaines pour motif de rechute d'une schizophrénie. Au moment de notre rencontre le patient est stable, lucide et se prépare pour sa sortie dans deux jours. À son chevet se trouve comme garde-malade son père âgé de 51 ans.

Récit de Bintou

Bintou dit être arrivé à l'hôpital parce qu'il n'était plus compris par son entourage, qui a jugé qu'il était malade. Selon lui, ses différentes hospitalisations sont généralement liées au fait que les personnes qui l'entourent digèrent mal le fait qu'il soit exceptionnel. Il explique qu'il est quelqu'un de très sensible, d'illuminé qui ne digère pas les injustices, et ses crises commencent généralement lorsqu'il essaie d'enseigner la morale aux autres et que ses interlocuteurs s'obstinent à ne pas considérer ses enseignements : « Je ne m'entendais plus avec mes tantes, elles ont dit que j'étais malade alors que je voulais juste faire la morale aux gens. C'est l'école qui m'a fabriqué comme ça. ». Concernant le choix de son garde-malade, il dit n'avoir pas choisi son père comme garde-malade et qu'en dehors de son père il aurait voulu qu'une copine soit à ses côtés. Il dit que la présence de son père comme garde-malade constitue un frein à son épanouissement en tant qu'homme, mais constitue aussi une force et une motivation pour son rétablissement :

Mes parents ne peuvent pas me laisser aimer les femmes, alors que j'en ai vraiment besoin, par contre c'est grâce à leur présence permanente que j'arrive à supporter cette prison qu'on appelle hôpital, c'est aussi parce que je vois tout le sacrifice qu'il font pour moi que je me dis que je dois vraiment avoir un problème et qu'il faut que je résolve cela afin qu'ils ne souffrent plus pour moi, par exemple mon père déjà vieillissant dort toutes les nuits à mes côtés dans ces mauvaises conditions de vie.

Parlant de la relation avec son père avant et pendant l'hospitalisation il énonce la phrase suivante « Mes parents m'aiment tellement et moi aussi ». Il dit n'avoir jamais eu de conflits avec son père sinon des reproches lorsqu'il avait désobéi. Il se sent rassuré d'avoir son père près de lui, car pour lui ses parents sont les seuls qui peuvent faire ce genre de sacrifice pour lui.

Bintou vit la situation d'hospitalisation comme une castration d'avec son environnement habituel. Il décrit l'hospitalisation comme un moment où l'on perd ses moyens, où l'on est envahi par le sentiment de mort et où notre corps est dirigé par

les personnels soignants et contrôlé par les médicaments : « Ici on ne vit pas, personne ne te regarde comme une personne, seule ta maladie les intéresse, il n'y a que tes parents et tes proches, ceux-là avec qui tu as une histoire, qui sont capables de te regarder autrement ». Dans les verbatims en question, le patient remet en question la dimension relationnelle du soin, il déplore le fait que les soins soient plus mécaniques qu'humanistes. Dans son discours, le patient semble également poser la situation de maladie comme quelque chose de collectif.

Récit du garde-malade

M. Golio, le père de Bintou et en même temps son garde-malade, nous raconte que c'est pour lui un devoir et une preuve d'amour de rester auprès de son fils durant toute la durée de son hospitalisation :

En général en ce qui concerne mes enfants je n'ai pas à me plaindre, mon fils est un garçon calme, docile. En dehors des moments où il fait ses crises nous n'avons pas de problèmes, je l'aime beaucoup et c'est pour moi un devoir et une preuve d'amour d'être à ses côtés durant ces moments difficiles.

Le père de Bintou, bien qu'il soit affecté par la situation de son fils, se dit rassuré d'être auprès de lui :

Cette situation m'affecte beaucoup, ça affecte également toute ma famille, mais je suis rassuré d'être là pour lui, si ce n'est pas moi qui d'autre ? Si je ne suis pas ici près de lui je ne me sentirai pas bien du tout ; je suis vraiment rassuré et mon fils aussi est rassuré d'ailleurs, je suis sûr que si vous lui demandez c'est ce qu'il vous dira.

Interprétation et discussion : de la théorie du fonctionnement de la personnalité africaine à une compréhension du garde-malade comme modalité clinique en Afrique subsaharienne

Les résultats de cette étude révèlent que la présence permanente des gardes-malades au chevet du patient participe fortement au recouvrement de la santé et de l'homéostasie psychique du malade. Ces résultats montrent que la prise en compte de cette réalité spécifique au contexte est indéniable et que la transposition d'un système de santé au sein duquel aucun profane ne peut résider pourrait être problématique pour les usagers. Éric De Rosny (DE ROSNY 1981), en avouant que l'Afrique était un continent avec des réalités qui lui sont propres et non transposables ailleurs, avouait aussi (indirectement) que l'Afrique, face à la maladie et aux soins, a ses propres modalités cliniques, tels que la tradi-thérapie, la rito-thérapie, et aussi l'implication du garde-malade dans le dispositif de soin. En effet, comme le précisait déjà Sow (1977), il ne saurait jamais y avoir une interprétation des faits humains en dehors des cadres mêmes qui les produisent. Autrement dit, la place du garde-malade dans le dispositif de prise en charge, en tant que phénomène et fait, ne peut être compris et interprété qu'à la lumière de la culture et du vécu intrinsèque des parties prenantes. Afin de mieux définir le malade en Afrique, Tsala

(1991) nous enseigne qu'il s'agit d'un patient en situation thérapeutique et qu'il doit être compris sur la base d'une psychologie de relation et de communication. En fait, en contexte socioculturel africain, les problèmes de santé sont d'abord vécus dans un contexte relationnel et familial (MIMCHE & FEUDJIO 2018, 11). L'analyse et l'interprétation des données recueillies nous poussent à déduire qu'en situation d'hospitalisation, la rupture d'avec la famille pourrait être un facteur du ralentissement de la vitesse de rétablissement, du renforcement et – ou – de la genèse d'un trouble psychique.

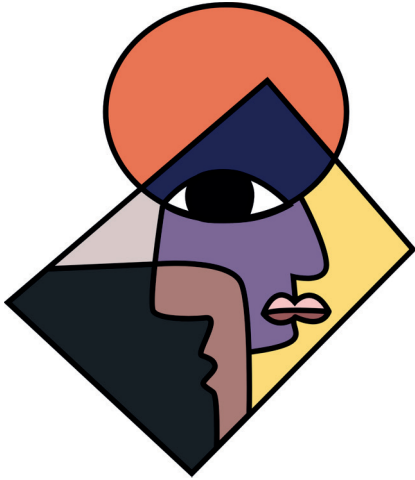
CONCLUSION

Cet article rouvre le débat sur la question de l'implication profonde des gardes-malades dans le dispositif de prise en charge et leur résidence au sein de l'institution. Les auteurs qui s'y étaient penchés ont fait une sorte de psychologie des organisations, c'est-à-dire qu'ils s'intéressaient beaucoup plus à l'impact des gardes-malades sur le fonctionnement de l'institution ou encore sur les risques de débordement que courent les gardes-malades. Mais, jamais ils ne se sont penchés sur les bienfaits que ces personnages profanes procuraient au patient, à l'institution, ou alors au ressenti des gardes-malades face à cette situation. À travers une analyse rigoureuse de la personnalité dite africaine par Sow (1977) et nous appuyant également sur les verbatims collectés auprès de 15 sujets hospitalisés dans un service de psychiatrie du Cameroun, nous proposons de repenser la place des gardes-malades dans l'équipe de prise en charge pour atteindre l'objectif de la santé et du bien-être de tous en Afrique subsaharienne : Une réflexion sur « l'ethno soin infirmier ». En effet, l'intervention des gardes-malades dans le dispositif de prise en charge selon les normes institutionnelles représente un biais pour l'efficacité des soins en milieu hospitalier. Car, en institution hospitalière, les uniques responsables des soins sont officiellement les médecins, infirmiers et aides-soignants formés. Or, de manière empirique on observe que l'implication des gardes-malades est courante au Cameroun et dans d'autres pays d'Afrique subsaharienne et semble être l'un des supports majeurs de la cure. Que doit faire l'infirmier-ère qui dans l'action se retrouve au carrefour d'une dissonance pareille ? Préserver l'image et l'équilibre de la structure ou céder la place au bien-être du patient en impliquant d'avantage les gardes-malades, culturellement admis comme capital dans le dispositif de prise en charge ? D'où une perspective de solution : développer une nouvelle approche « ethno soins infirmiers » qui reconnaît les gardes-malades comme modalité clinique spécifique du Cameroun et d'autres pays d'Afrique subsaharienne, tel que le Bénin. Nous ouvrons le débat sur cette approche en questionnant la dynamique de la personnalité africaine pour saisir l'impact de sa présence dans l'homéostasie psychique et peut-être somatique de l'Africain noir.

Ouvrages cités

- DE ROSNY, Eric. 1981. *Les yeux de ma chèvre*. Yaoundé : PUCAC.
- LAHOUEL, Fatikha & Mohamed MEBOUL. 2011. «Le rôle des garde malades auprès des personnes en situation de handicap au centre hospitalo-universitaire d'Oran (Algérie)». *Journal de Réadaptation Médicale* 31(1) : 36-45.
- MBALLA ELANGA, Edmond VII. 2011. «Le garde malade au cœur de l'organisation du système de santé au Cameroun: entre participation à la prise en charge des malades et risques de débordements». Disponible sur Docplayer : <<http://docplayer.fr/26560217-Les-profanes-professionnels-de-sante-le-garde-malade-au-coeur-de-l-organisation-du-systeme-de-sante-au-cameroun.html>>.
- MIMCHE, Honoré & Bertrand FEUDJIO. 2018. *Famille et santé en Afrique: regards croisés sur les expériences du Cameroun et du Bénin*. Paris : L'harmattan
- MOUTO NSIA, Charlotte. 2011. «Contribution du contrôle de gestion à la performance des hôpitaux publics au Cameroun». Mémoire de Master, Université catholique d'Afrique Centrale. En ligne : <https://www.memoireonline.com/01/14/8492/m_Contribution-du-contrle-de-gestion-la-performance-des-hpitaux-publics-au-Cameroun.html>.
- PUEUGUEU, Ivan, Carole EDOA et Justine MENGUENE. 2016. «Le Patient et son garde-malade au sein du service de psychiatrie de l'hôpital Jamot». Affiche présentée au colloque international «Les figures du soin psychique», Douala, 10-12 mai 2016. Paris : Le Harmattan.
- SCHNITZLER, Marie. 2014. «Le rôle de l'entourage au sein de l'hôpital africain: une thématique négligée?» *Sciences sociales et santé* 32(1) : 39-64.
- SOW, Ibrahim. 1977. *Psychiatrie dynamique africaine*. Paris : Payot
- TSALA, Jacques-Philippe. 1991. «La famille dans le corps ou mal-être d'un enfant camerounais». *Revue de médecine psychosomatique* 26 : 101-118

Ivan Bleriau Pueugueu
Doctorant en psychologie clinique et psychopathologie
Université de Yaoundé 1, Cameroun
pueugueuivan@yahoo.fr



Le portage de cadavres de nourrissons et le cannibalisme filial : deux comportements de deuil originaux chez les primates

Melila Bouarab

LA THANATOLOGIE (science de la mort) peut s'étudier à travers le prisme de nombreuses sous-disciplines, comme la psychologie, l'archéologie, la biologie évolutive et même la primatologie. Cette dernière peut nous permettre de comprendre l'origine évolutive de certains comportements de deuil chez les humains, notamment en étudiant les primates non-humains qui ont vécu dans un environnement similaire à celui de nos ancêtres.

Selon Mark Speece (SPEECE 1995), les quatre sous-concepts de la conscience de la mort (irréversibilité, non-fonctionnalité, causalité et inévitabilité) sont universels chez les humains adultes. Ces quatre sous-concepts pourraient aussi être compris par les primates non humains, notamment l'irréversibilité et la non-fonctionnalité, selon James Anderson (2017). Parmi les comportements de deuil répertoriés, certains peuvent être indicatifs quant à la réelle conscience de la mort chez les primates. Deux actions retiennent l'attention, le portage de nourrissons récemment décédés par les mères (qui peut être accompagné de soins accordés par la mère tels que le toilettage) et le cannibalisme filial. Documentés et observés chez une très grande variété d'espèces de primates non humains (ainsi que chez d'autres mammifères comme les dauphins et les girafes (WATSON & MATSUZAWA 2018, 2), ils sont néanmoins peu compris par les primatologues, qui les voient comme coûteux étant donné qu'ils affecteraient

la valeur sélective (succès reproducteur d'un individu relativement aux autres membres de son espèce) de la mère (BIRO *et al.* 2010; NAKAMICHI *et al.* 1996). En effet, le portage de nourrissons décédés gêne notamment la locomotion de la mère et la rend vulnérable aux potentiels prédateurs (GONÇALVES & CARVALHO 2019, 1506). Quant au cannibalisme, il y a un risque de transmission de pathogène (FOWLER & HOHMANN 2010; NISHIKAWA *et al.* 2020). Ce risque est amplifié surtout si le nourrisson a été porté plusieurs jours avant d'être mangé, car le corps a alors eu plus de temps pour se décomposer et pourrir (BOTTING & VAN DE WAAL 2020; DE MARCO *et al.* 2018; FOWLER & HOHMANN 2010; TIAN *et al.* 2016; TOKUYAMA *et al.* 2017; TRAPANESE *et al.* 2020). Enfin, dans le cas d'infanticide maternel, manger son propre nourrisson fait décroître la valeur sélective inclusive (qui inclut le succès reproducteur des apparentés). Cependant, ces actes qualifiés d'aberrants pourraient au contraire être adaptatifs et aider à la survie de l'espèce et fourniraient des exemples de compréhension de la mort.

Après un bref récapitulatif d'autres comportements de deuil observés chez les primates, cette revue de littérature commentée sera donc consacrée au portage et au cannibalisme. Quelques hypothèses seront abordées afin de montrer comment chaque comportement peut être adaptatif. Enfin, on analysera ce qu'ils semblent indiquer en termes de conscience de la mort. L'objectif, bref,

est de mettre en lumière les deux comportements en question et montrer leur intérêt pour de futures recherches en primatologie et potentiellement pour mieux étudier le phénomène de compréhension de la mort chez les primates non humains. À cet égard, l'adoption de catégories d'analyse à la fois applicables à ces derniers et aux humains est souhaitable pour rendre opératoire une comparaison entre les deux. Certaines pistes de recherche et réflexion seront proposées en ce sens.

MISE EN CONTEXTE GÉNÉRALE DU DEUIL CHEZ LES PRIMATES

Pour analyser les comportements de deuil en termes de compréhension ou d'incompréhension de la mort chez les primates non humains, il peut être utile de partir des quatre sous-concepts proposés par Mark Speece (SPEECE 1995) pour définir la compréhension de la mort en général chez les humains. Le premier sous-concept, l'irréversibilité, fait référence à la compréhension du fait que les organismes morts ne peuvent pas revenir à la vie. La non-fonctionnalité fait référence à la compréhension qu'une fois mort, un organisme ne peut plus réfléchir, ressentir, penser, manger, marcher, et que toutes les fonctions vitales cessent. L'inévitabilité (ou universalité) fait référence à la conscience que tout être vivant finit par mourir. Enfin, la causalité fait référence à la compréhension que des événements internes et externes sont la cause de la mort. On analysera aux sous-sections « Compréhension de la mort » des sections ci-dessous sur le portage des nourrissons décédés et sur le cannibalisme filial, leur applicabilité quant aux comportements de deuil observés chez les primates.

Les articles scientifiques consacrés au deuil prennent le plus souvent la forme d'articles courts relatant un cas de décès ayant eu lieu lors d'une observation de terrain. Les récoltes de données sont le plus souvent fortuites et consistent en des observations notées en marge lors d'échantillonnages continus ou focalisés sur un individu ou un groupe. Quelques cas de deuil ont été rapportés chez une diversité de primates, aussi bien les platyrrhiniens (BEZERRA *et al.* 2014), que les catarrhiniens (BUHL *et al.* 2012; CAMPBELL *et al.* 2016). Le toilettage est un comportement largement observé aussi bien *ante mortem* (sur le défunt) que *post mortem* (autotoilettage ou entre congénères) ; généralement, le toilettage est largement observé chez le défunt après sa mort, cet acte pouvant aider à la réduction du stress auquel les primates sont assujettis. D'autres gestes plus communs incluent le toucher et la veillée du corps. Le toucher peut être interprété comme une « vérification du corps » (inspection des plaies par exemple) (CAMPBELL *et al.* 2016), et la veillée comme une protection contre les prédateurs (BEZERRA *et al.* 2014). Enfin, certaines actions sont plus atypiques tels que l'agression *post mortem* du cadavre (BUHL *et al.* 2012), la copulation (BEZERRA *et al.* 2014), le portage de nourrissons et le cannibalisme filial. La littérature sur le sujet étant souvent composée d'articles relativement courts relatant un cas isolé sous forme d'anecdotes, Claire Watson et Tetsuro Matsuzawa (2018, 3) suggèrent qu'une étude quantitative serait plus utile qu'une étude qualitative, car cela permettrait de mieux comparer les différents taxons quant aux actions observées. Cependant, cela peut prendre plusieurs années, la

mort étant évidemment imprévisible et les primates ayant des « histoires de vie » lentes (longue durée de gestation, poids élevé à la naissance, âge au sevrage tardif, lente maturation, âge tardif à la première reproduction, peu de descendants, longue vie) (CHARNOV & BERRIGAN 2005).

Deux sections s'intéresseront au portage de nourrissons et au cannibalisme filial. Chaque comportement sera décrit, des hypothèses permettant de les expliquer seront analysées et ils seront mis en relation avec les concepts de compréhension de la mort.

DESCRIPTION DU COMPORTEMENT ET HYPOTHÈSES SUR LE PORTAGE DE NOURRISSONS DÉCÉDÉS PAR LES MÈRES PRIMATES

Le portage de nourrissons décédés consiste en l'apport de soins (transport, toilettage) à un nourrisson comme s'il était vivant pendant plusieurs jours, voire des mois (WATSON & MATSUZAWA 2018, 2). Cet agissement a été observé entre autres chez les singes Vervets (*Chlorocebus pygerythrus*) (BOTTING & VAN DE WAAL 2020), macaques de Barbarie (*Macaca sylvanus*) (CAMPBELL *et al.* 2016), macaques de Tonkean (*Macaca tonkeana*) (DE MARCO *et al.* 2018), macaques Japonais (*Macaca fuscata*) (SUGIYAMA *et al.* 2009; TAKESHITA *et al.* 2019), babouins gélada (*Theropithecus gelada*) (FASHING *et al.* 2011), chimpanzés (*Pan troglodytes*) (BIRO *et al.* 2010), bonobos (*Pan paniscus*) (TODA *et al.* 2017; TOKUYAMA *et al.* 2017), etc.¹

Porter un nourrisson demande de l'énergie, il y a risque de transmission de maladies et l'odeur du cadavre éloignerait les congénères. Il a été observé que les femelles porteuses participent moins au toilettage en groupe, d'après une étude de Yukimaru Sugiyama et ses collègues (2009) sur les macaques japonais. De plus, la persistance des soins accordés par la mère l'empêcherait de redevenir en œstrus et donc de se reproduire à nouveau. Si ce comportement affecte la valeur sélective de la mère, pourquoi n'est-il pas éliminé par la sélection naturelle ? André Gonçalves et Susana Carvalho recensent huit hypothèses (GONÇALVES & CARVALHO 2019, 1508 : tableau 1) : on s'intéressera spécifiquement à trois hypothèses qui nous permettront de comprendre pourquoi cette action persiste et est adaptative. Une autre hypothèse (l'hypothèse hormonale) sera aussi abordée étant donnée sa plausibilité initiale. Les autres hypothèses sont des facteurs qui peuvent expliquer une plus grande incidence de ces agissements, mais qui ne semblent pas fournir des explications de fond pour le comportement en tant que tel et ne seront donc pas retenues pour l'analyse. Il s'agit de :

- L'hypothèse climatique (*climate hypothesis*) : le portage est plus observé dans les climats secs, car ils permettent une meilleure préservation du cadavre ;
- L'hypothèse des signaux infantiles (*Infantile cues hypothesis*) : certains nourrissons morts conservent des caractéristiques comme la couleur, traits du visage qui font de l'enfant un être « vivant », ce qui pousse les femelles à les porter ;

- L’hypothèse de la parité (*Parity hypothesis*) : les mères multipares ont tendance à porter les nourrissons morts plus longtemps ;
- L’hypothèse de la menace masculine (*Male-threat hypothesis*) : les femelles qui ont été menacées par les mâles suite à l’abandon de leurs nourrissons ont tendance à porter leurs nourrissons à nouveau.

Hypothèse hormonale et lien maternel

Beaucoup pensent que le lien mère enfant et les hormones de post-parturition seraient à l’origine du portage *post-mortem* (WATSON & MATSUZAWA 2018, 3). Étant à l’origine des comportements maternels, ces hormones peuvent persister de manière *post-mortem*, d’où le transport et le toilettage de nourrissons (GONÇALVES & CARVALHO 2019, 1508). L’abandon du corps serait lié au retour du cycle menstruel chez la femelle, qui abandonnerait son nourrisson pour se reproduire à nouveau (BIRO *et al.* 2010).

Cependant, plusieurs observations réfutent ces hypothèses. Premièrement, si le lien mère-enfant à lui seul détermine le portage (WATSON & MATSUZAWA 2018, 5), on s’attendrait à observer des femelles portant un nourrisson qui a survécu plus longtemps, alors que le contraire est observé (SUGIYAMA *et al.* 2009). Yukimaru Sugiyama et ses collègues montrent aussi que les nourrissons morts un jour après la naissance sont davantage portés que les nourrissons mort-nés. On pourrait supposer que les hormones de post-parturition seraient sécrétées après que la mère ait porté l’enfant vivant pour la première fois (WATSON & MATSUZAWA 2018, 5). Cette supposition, toutefois, n’explique pas le portage de nourrisson interspécifique observé chez une femelle bonobo et un cercopithèque ascagne (*red-tailed monkey*) (TODA *et al.* 2017). De plus, l’abandon du nourrisson ne serait pas forcément lié au retour du cycle menstruel : une femelle chimpanzé avec des signes visuels d’œstrus (gonflement sexuel) a été observée copulant et tenant son nourrisson mort dans une main, donnant naissance peu de temps après (WATSON & MATSUZAWA 2018, 6). Enfin, des cas de mâles et de femelles juvéniles portant des nourrissons montrent que l’hypothèse hormonale et le lien maternel ne sont pas suffisants pour expliquer le portage et les soins à l’égard d’un nourrisson (WATSON & MATSUZAWA 2018, 5).

Hypothèse de l’ignorance (*Unawareness hypothesis*)

L’hypothèse de l’ignorance suggère que la femelle n’est pas certaine de la mort de sa progéniture (GONÇALVES & CARVALHO 2019, 1508) et qu’elle garde et porte son nourrisson, car elle cherche des signaux sensoriels pouvant prouver la mort. Une observation chez un macaque de Tonkean montre la femelle mettre un doigt et sa langue dans la bouche de son nourrisson peu après sa mort (DE MARCO *et al.* 2018, 2). L’hypothèse suggère que ce comportement serait adaptatif, car il serait plus favorable de continuer à porter un nourrisson mort plutôt que d’abandonner un nourrisson potentiellement inconscient (GONÇALVES & CARVALHO 2019, 1508).

Hypothèse de l’apprentissage de la maternité (*Learning-to-Mother hypothesis*)

Cette hypothèse pourrait expliquer le portage du nourrisson par une femelle juvénile apparentée ou non apparentée (GONÇALVES & CARVALHO 2019, 1508). Les femelles nullipares (qui n’ont jamais porté d’enfant et accouché) portent et s’occupent du nourrisson afin d’acquérir de l’expérience, augmentant leur future valeur sélective sans risquer de blesser ou tuer le nourrisson, et n’affectant pas la valeur sélective de la mère. Ce comportement a été observé trois semaines après la mort d’un nourrisson de la femelle macaque Tonkean, cette dernière étant probablement consciente de la mort de son nourrisson, elle n’a pas émis de résistance vis-à-vis de la juvénile qui a porté son enfant décédé (DE MARCO *et al.* 2018). En outre, si une femelle apparentée porte l’enfant, cela lui permettra d’apprendre à être mère, augmentant ainsi son succès reproducteur et celui de la mère, selon la théorie de la sélection de parentèle (STRIER 2017, 124-131).

Hypothèse de gestion du deuil (*Grief-management hypothesis*)

Une étude des matières fécales chez les macaques japonais a montré que les niveaux de glucocorticoïdes chez les femelles post-parturition portant un nourrisson mort-né seraient similaires à ceux des femelles qui ne sont ni enceintes ni en lactation (TAKESHITA *et al.* 2019). On pourrait penser que le portage serait une stratégie visant à atténuer le stress lié à la parturition et à la mort (WATSON & MATSUZAWA 2018, 8). La baisse de glucocorticoïdes pourrait accélérer le retour du cycle ovarien en éliminant leurs effets sur les hormones sexuelles (TAKESHITA *et al.* 2019, 5).

Afin de pouvoir s’assurer de la plausibilité des trois hypothèses, une étude comparative entre le portage de nourrissons chez les mères unipares et le portage de nourrissons chez les femelles multipares ayant eu des nourrissons morts permettrait de déterminer si l’expérience acquise joue un rôle dans la fréquence de portage. De plus, une étude quantitative sur les femelles nullipares portant un nourrisson au sein d’un groupe pourrait confirmer l’hypothèse du *learning to Mother*. Dans ce cas, on peut prévoir qu’une étude longitudinale sur ce groupe de femelles nullipares (qui seront éventuellement mères) montrera moins de cas de portage de nourrissons, les femelles étant expérimentées et sachant reconnaître un nourrisson mort.

Compréhension de la mort

Concernant le portage, on peut penser que les primates comprennent la mort selon deux sous-concepts. Parfois, la mère finit par abandonner le nourrisson, ce qui montre que la notion d’irréversibilité pourrait être comprise par les primates.

La notion de non-fonctionnalité pourrait aussi être comprise si on se base sur le comportement des femelles qui portent le nourrisson de manière particulière. Cela peut être en le traînant au sol (GONÇALVES & CARVALHO 2019, 1505-1506), en le tenant par une main (BIRO *et al.* 2010, R351; BOTTING & VAN DE WAAL 2020) ou dans la gueule (FASHING *et al.* 2011). Ces manières de porter un nourrisson ne sont pas observées lorsque les nourrissons sont vivants. On pourrait donc sup-

poser que les primates comprennent que les fonctions basiques d'un vivant (respirer, bouger, ressentir la douleur) ne sont pas présentes chez un mort.

DESCRIPTION DU COMPORTEMENT ET HYPOTHÈSES SUR LE CANNIBALISME FILIAL

Le cannibalisme filial a moins été répertorié mais les premières observations remontent aux années 70 avec des chimpanzés (BYGOTT 1972; GOODALL 1977; SUZUKI 1971). Les cas de cannibalisme peuvent être notés dans les cas d'infanticide, le plus souvent commis par le nouveau mâle dominant du groupe tuant les nourrissons (ANDREWS 1998; NORIKOSHI 1982; PALOMBIT *et al.* 2000; XIANG & GRUETER 2007). L'infanticide permet l'arrêt de l'aménorrhée de lactation (absence de menstrues durant l'allaitement) et donc le retour de l'œstrus chez les femelles. Après celui-ci, on remarque que les mâles mangent le cadavre et se le partagent avec les membres de la communauté sauf la mère. Les raisons pouvant expliquer ce comportement sont pour le moment inconnues, mais on revient sur cette question à la sous-section "Compréhension de la mort" de la section consacrée au cannibalisme filial.

Il a été suggéré que le cannibalisme filial serait la conséquence d'une pénurie alimentaire, de perturbations de l'habitat (origine naturelle ou anthropique) ou en captivité (CULOT *et al.* 2011; TARTABINI 1991; TOKUYAMA *et al.* 2017). On pourrait citer le cas des femelles cannibales observés notamment par Laurence Culot et ses collègues où les femelles auraient tué et mangé leur nourrisson afin d'améliorer leur valeur sélective (diminuer les coûts associés aux soins du nourrisson); les pressions environnementales et le manque de nourriture pouvant avoir été les raisons de cet infanticide, le nourrisson ayant des chances de survie limitées (CULOT *et al.* 2011). David Dellatore et ses collègues (2009), quant à eux, suggèrent que le cannibalisme observé chez les orangs outangs serait aberrant en raison de la présence de touristes et de perturbations en contexte de liberté, ce qui a causé du stress aux femelles.

Cependant, on remarque que ce comportement existe, et ce, bien que les primates soient dans des sanctuaires et en captivité, et donc habitués à la présence d'humains (BOTTING & VAN DE WAAL 2020; DE MARCO *et al.* 2018; FOWLER & HOHMANN 2010; TIAN *et al.* 2016; TRAPANESE *et al.* 2020), ou quand la nourriture y est en quantité suffisante (DELLATORE *et al.* 2009; DE MARCO *et al.* 2018; TARTABINI 1991; TIAN *et al.* 2016; TRAPANESE *et al.* 2020). Donc, contrairement aux orangs outangs, ce comportement n'est pas forcément le fruit du stress dans un contexte de liberté pouvant mener à un comportement erratique. Chez les capucins (*Cebus imitator*) (NISHIKAWA *et al.* 2020), singes Vervets (*Chlorocebus pygerythrus*) (BOTTING & VAN DE WAAL 2020), macaques de Tonkean (*Macaca tonkeana*) (DE MARCO *et al.* 2018), macaques rhésus (*Macaca mulatta*) et bonobos (*Pan Paniscus*) (FOWLER & HOHMANN 2010; TOKUYAMA *et al.* 2017), on observe le cannibalisme chez la mère et, ce, sans que des pressions environnementales pouvant affecter la survie aient lieu (TOKUYAMA *et al.* 2017). Dans la littérature, on peut citer deux hypothèses pour expliquer ces actes.

Hypothèse de la création de liens sociaux

La création de liens sociaux permet une meilleure défense du territoire et de la nourriture ainsi que la garantie de coopération lors d'activités comme le toilettage, par exemple, réputé efficace contre le stress (SILK 2003), ou le partage de nourriture (JAECCI & VAN SCHAİK 2011).

Tel qu'observé chez les chimpanzés (FEDUREK *et al.* 2020), bonobos (FOWLER & HOHMANN 2010; TOKUYAMA *et al.* 2017), et capucins (NISHIKAWA *et al.* 2020), le partage de la viande du nourrisson décédé permet cette création et – ou bien – cette préservation des liens sociaux. En général, la viande est partagée entre alliés ou affiliés dans le cas de sociétés plus népotistes. (TOKUYAMA *et al.* 2017, 3). Il n'est cependant pas rare d'observer un partage de viande coordonné par une autre personne que la mère. Ce cas serait plus fréquent quand la mère en question est une femelle de rang moyen ou bas. (TOKUYAMA *et al.* 2017). Les femelles dominantes ont un accès privilégié aux ressources et sont les plus fortes du groupe. Une femelle moins dominante a donc tout intérêt à se soumettre et à accepter le partage, même inégal, de la viande plutôt que de risquer les coûts inutiles d'une bataille perdue d'avance (blessures et perte de la ressource entière) (JOURNET 2021).

En bref, le partage de viande est une des manières de créer et de maintenir ces liens sociaux. Ces derniers permettraient d'expliquer la persistance du cannibalisme de par sa capacité à augmenter les chances de coopération futures et d'améliorer la valeur sélective.

Hypothèse nutritionnelle

Lors de la gestation, de l'accouchement et de l'allaitement, les besoins nutritionnels de la femelle sont très élevés ce qui en font des événements coûteux pour cette dernière (LEE 1996). L'investissement parental est tel que la perte de la progéniture est plus désavantageuse pour la femelle que pour le mâle. En effet, si la femelle perd son nourrisson, ce sont des mois, voire des années, d'investissement qui sont gâchés et il faut attendre le retour du cycle ovarien pour concevoir à nouveau, alors que l'investissement parental du mâle se résume à la copulation. Sa valeur sélective n'est donc pas aussi affectée que celle de la femelle, voire nullement (STRIER 2017, 147). Ce comportement pourrait donc augmenter le succès reproductif, le cadavre représentant un apport protéique significatif pour les femelles (TOKUYAMA *et al.* 2017, 11). Afin de compenser pour les coûts de la gestation, la consommation de viande permettrait un retour rapide de l'œstrus, permettant à la femelle de redevenir fertile plus rapidement et pouvoir supporter à nouveau les coûts de la gestation, de l'accouchement et de l'allaitement (OSAWA 2003). Cela augmenterait ainsi le succès reproducteur de la femelle (TRAPANESE *et al.* 2020). Les bénéfices potentiels à tirer du cannibalisme sont partiellement contrebalancés par les coûts d'exposition aux maladies infectieuses (DE MARCO *et al.* 2018).

Des études supplémentaires sont nécessaires pour vérifier que cette action fait bien partie du répertoire comportemental des primates et ne constitue pas un cas isolé. Pour mieux comprendre ce comportement, il faudra prendre en compte plusieurs facteurs, tels que l'habitation, la qualité d'habitat, la

présence de nourriture, les infanticides et la présence de prédateurs.

Compréhension de la mort

Concernant le cannibalisme filial, on remarque que le concept de causalité pourrait être compris. En effet, dans les articles de la littérature, on remarque que les femelles ne mangent jamais leur nourrisson tué lors d'un infanticide commis par les mâles. Cela pourrait montrer que les femelles comprennent ce qui a causé la mort de leur nourrisson et pourquoi les femelles ne consomment pas le nourrisson. Seule exception, l'étude de Laurence Culot et ses collègues mentionne un possible infanticide par les mères, qui pourrait s'expliquer comme mentionné plus haut par les faibles chances de survie du nourrisson. On pourrait supposer que les femelles mangent leur nourrisson dans les cas où la survie était quasi-impossible, mais qu'elles ne mangent pas leur nourrisson quand il a été tué par un mâle alors que ses chances de survie étaient possibles. Une autre explication serait que les femelles sont tout simplement écartées du partage du nourrisson décédé, par le nouveau mâle dominant. Pour le moment, la compréhension du concept de causalité semble non concluante, étant donné que l'on ne dispose que d'un cas où l'infanticide par les femelles suivi de cannibalisme est observé, ce qui rend difficile de tirer des conclusions pour le moment.

DISCUSSION ET CONCLUSION

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le portage et le cannibalisme filial pourraient être avantageux sur le plan évolutif. Le portage permet à la femelle de reconnaître la présence et l'absence de signaux sensoriels, de réduire le stress et d'apprendre les soins adéquats pour un nourrisson sans risque. Le cannibalisme permettrait à la femelle de créer et maintenir des liens sociaux, ainsi que d'accélérer le retour à la vie reproductive. On note au départ que ces comportements sont néfastes pour la survie à long terme, mais s'ils sont avantageux pour la reproduction, cet avantage persistera car la femelle se sera reproduite plus souvent même si sa durée de vie a été raccourcie. Les observations semblent montrer que les primates comprennent le concept d'irréversibilité, de non-fonctionnalité et de causalité. La compréhension de l'inévitabilité n'est pour le moment pas observée chez les primates. Sans le langage, il serait difficile de déterminer si les primates comprennent que chaque être vivant peut éventuellement mourir.

Les hypothèses citées dans cette étude ne sont pas exhaustives. Afin de mieux documenter ces comportements et comprendre dans quelles conditions ils sont le plus susceptibles d'apparaître, Claire Watson et Tetsuro Matsuzawa ont publié un article recensant 20 hypothèses et facteurs pouvant expliquer les conditions influant sur l'apparition du comportement. Certaines hypothèses sont similaires à celles de l'article d'André Gonçalves et de Susana Carvalho (citées plus haut), mais on retrouve des facteurs – environnementaux comme le climat, l'arborescence et la disponibilité de la nourriture ; liés au nourrisson comme l'âge, le sexe, la cause de la mort ; liés à la mère comme l'âge, son rang social, l'espèce étudiée, la fréquence de copulation, la fréquence de transmission culturelle

observée – qu'il serait intéressant de prendre en compte pour mieux étudier ce comportement. Leur article parle uniquement du portage, mais ces facteurs pourraient s'appliquer au cannibalisme. Ils précisent cependant que des études qualitatives ne sont pas suffisantes pour attribuer un acte observé chez un seul individu comme étant représentatif d'une population d'une espèce donnée. L'étude quantitative permettrait de mieux comparer les comportements et de déterminer ainsi si ces derniers sont représentatifs de la population ou simplement aberrants. Ces traits pourraient avoir une origine biologique partagée par un ancêtre commun avec les humains. En effet, certaines mères humaines continuent de transporter, de passer du temps et d'habiller un bébé mort-né, ce qui pourrait améliorer le bien-être psychologique (WATSON & MATSUZAWA 2018, 8). Le cannibalisme strictement maternel chez les humains n'est pas documenté, mais on peut citer les Amérindiens Aché du Paraguay (CLASTRES 1977), qui mangeaient leurs propres morts, rituel de deuil symbolisant leur propre sépulture, ainsi que les Fore de Papouasie-Nouvelle-Guinée (ALPERS 2008). Au-delà d'une origine biologique, l'hypothèse d'une transmission culturelle pourrait être privilégiée (BIRO *et al.* 2010). Si on s'intéresse à un seul groupe d'une même espèce dont quelques cas ont été rapportés, une étude longitudinale sur plusieurs années peut nous amener à penser que ces agissements ont une origine culturelle, s'il sont observés chez un plus grand nombre de femelles.

Pour conclure, on ne doit pas oublier que l'activité humaine imposée aux primates (habituations à tous les humains incluant les braconniers, captivité, destruction de l'habitat) agit comme une pression sélective (changement dans l'environnement qui va modifier la valeur sélective des individus) possiblement à l'origine de ces actions. Une grande majorité d'espèces de primates (incluant tous les grands singes) étant en danger critique d'extinction, il est plus qu'urgent de connaître les conditions favorables à leur survie, et étudier les circonstances de leur mort permettrait d'aider à la conservation de ces espèces (CHAPMAN *et al.* 2006 ; THE RED LIST PARTNERSHIP 2021).

Note

1. Se référer à l'article de Gonçalves & Carvalho (2019) pour plus d'espèces.

Ouvrages cités

- ALPERS, Michael P. 2008. "The Epidemiology of Kuru: Monitoring the Epidemic from Its Peak to Its End." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 363(1510): 3707-3713.
- ANDERSON, James R. 2017. "Comparative Evolutionary Thanatology of Grief, with Special Reference to Nonhuman Primates." *Japanese Review of Cultural Anthropology* 18(1): 173-189.
- ANDREWS, Josephine. 1998. "Infanticide by a Female Black Lemur, (*Eulemur macaco*), in Disturbed Habitat on Nosy Be, North-Western Madagascar." *Folia Primatologica* 69(1): 14-17.
- BEZERRA, BRUNA M., Matthew P KEASEY, Nicola SCHIEL et ANTONIO DA SILVA SOUTO. 2014. "Responses towards a Dying Adult Group Member in a Wild New World Monkey." *Primates* 55(2): 185-188.

- BIRO, Dora, Tatyana HUMLE, Kathelijne KOOPS, Claudia SOUSA, Misato HAYASHI et Tetsuro MATSUZAWA. 2010. "Chimpanzee Mothers at Bossou, Guinea Carry the Mummified Remains of Their Dead Infants." *Current Biology* 20(8): R351-352.
- BOTTING, Jennifer & Erica VAN DE WAAL. 2020. "Reactions to Infant Death by Wild Vervet Monkeys (*Chlorocebus pygerythrus*) in KwaZulu-Natal, South Africa: Prolonged Carrying, Non-Mother Carrying, and Partial Maternal Cannibalism." *Primates* 61(6): 751-756.
- BUHL, Jacqueline S., Bonn AURE, Angelina RUIZ-LAMBIDES, Janis GONZALEZ-MARTINEZ, Michael L. PLATT et Lauren J. N. BRENT. 2012. "Response of Rhesus Macaques (*Macaca mulatta*) to the Body of a Group Member That Died from a Fatal Attack." *International Journal of Primatology* 33(4): 860-871.
- BYGOTT, J. 1972. "Cannibalism among Wild Chimpanzees." *Nature* 238: 410-411.
- CAMPBELL, Liz, A. D., Patrick, J. TKACZYNSKI, Mohamed MOUNA, Mohamed QARRO, James WATERMAN et Bonaventura MAJOLO. 2016. "Behavioral Responses to Injury and Death in Wild Barbary Macaques (*Macaca sylvanus*)." *Primates* 57(3): 309-315.
- CHAPMAN, Colin A, Michael J LAWES et Harriet A C EELEY. 2006. "What Hope for African Primate Diversity?" *African Journal of Ecology* 44(2): 116-133.
- CHARNOV, Eric L. & David BERRIGAN. 2005. "Why Do Female Primates Have Such Long Lifespans and so Few Babies? Or Life in the Slow Lane." *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 1(6): 191-194.
- CLASTRES, Pierre. 1977. *Chronique des Indiens Guayaki*. Chap. «Les cannibales». Coll. Pocket, Plon, Paris: 252-282.
- CULOT, Laurence, Yvan LLEDO-FERRER, Oda HOELSCHER, Fernando J.J. MUÑOZ LAZO, Marie-Claude HUYNEN et Eckhard W. HEYMANN. 2011. "Reproductive Failure, Possible Maternal Infanticide, and Cannibalism in Wild Moustached Tamarins (*Saguinus mystax*)." *Primates* 52(2): 179-186.
- DE MARCO, Arianna, Roberto COZZOLINO et Bernard THIERRY. 2018. "Prolonged Transport and Cannibalism of Mummified Infant Remains by a Tonkean Macaque Mother." *Primates* 59(1): 55-59.
- DELLATORE, David FENWICK, Corri D. WAITT et Ivona FOITOVA. 2009. "Two Cases of Mother-Infant Cannibalism in Orangutans." *Primates* 50(3): 277-281.
- FASHING, Peter J., Nga NGUYEN, Tyler S. BARRY, C. Bartet GOODALE, Ryan J. BURKE, Sorrel C.Z. JONES, Jeffrey T. KERBY, Laura M. LEE, Niina O. NURMI et Vivek V. VENKATARAMAN. 2011. "Death among Geladas (*Theropithecus gelada*): A Broader Perspective on Mummified Infants and Primate Thanatology." *American Journal of Primatology* 73(5): 405-409.
- FEDUREK, Pawel, Patrick TKACZYNSKI, Caroline ASHMWE, Catherine HOBAITER, Liran SAMUNI, Adriana E. LOWE, Appolinaire Gnahe DJIRIAN, Klaus ZUBERBÜHLER, Roman M. WITTIG et Catherine CROCKFORD. 2020. "Maternal Cannibalism in Two Populations of Wild Chimpanzees." *Primates* 61(2): 181-187.
- FOWLER, Andrew & Gottfried HOHMANN. 2010. "Cannibalism in Wild Bonobos (*Pan paniscus*) at Lui Kotale." *American Journal of Primatology* 72(6): 509-514.
- GONÇALVES, André & Susana CARVALHO. 2019. "Death among Primates: A Critical Review of Non-human Primate Interactions towards Their Dead and Dying." *Biological Reviews* 94(4): 1502-1529.
- GOODALL, J. 1977. "Infant killing and cannibalism in free-living chimpanzees." *Folia Primatologica* 28(4): 259-282.
- JAEGGI, Adrian V. & Carel P. VAN SCHAİK. 2011. "The Evolution of Food Sharing in Primates." *Behavioral Ecology and Sociobiology* 65(11): 2125-2140.
- JOURNET, Gwenaëlle. 2021. «Rapports sociaux et compétition pour les ressources». Cours Évolution et comportement humain, Université de Montréal (8 mars 2021).
- LEE, P.C. 1986. "The Meanings of Weaning: Growth, Lactation, and Life History." *Evolutionary Anthropology* 53: 87-98.
- NAKAMICHI, Masayuki, Naoki KOYAMA et Alison JOLLY. 1996. "Maternal Responses to Dead and Dying Infants in Wild Troops of Ring-Tailed Lemurs at the Berenty Reserve, Madagascar." *International Journal of Primatology* 17(4): 505-523.
- NISHIKAWA, Mari, Nuria FERRERO, Saul CHEVES, Ronald LOPEZ, Shoji KAWAMURA, Linda M. FEDIGAN, Amanda D. MELIN et Katharine M. JACK. 2020. "Infant Cannibalism in Wild White-faced Capuchin Monkeys." *Ecology and Evolution* 10(23): 12679-12684.
- NORIKOSHI, Kohshi. 1982. "One Observed Case of Cannibalism among Wild Chimpanzees of the Mahale Mountains." *Primates* 23(1): 66-74.
- OSAWA, Naoya. 2003. "Sex Dependent Effects of Sibling Cannibalism on Life History Traits of the Ladybird Beetle *Harmonia axyridis* (Coleoptera: Coccinellidae)." *Biological Journal of the Linnean Society* 76(3): 349-360.
- PALOMBIT, RYNE A., Dorothy L. CHENEY, Julia FISCHER, Sara JOHNSON, Drew RENDALL, Robert M. SEYFARTH et Joan B. SILK. 2000. "Male Infanticide and Defense of Infants in Chacma Baboons." Dans Carel P. van Schaik et Charles H. Janson (éd.) *Infanticide by Males and Its Implications*, 1^{re} éd., Cambridge University Press, Cambridge: 123-152.
- SILK, J. B. 2003. "Social Bonds of Female Baboons Enhance Infant Survival." *Science* 302(5648): 1231-1234.
- SPEECE, Mark W. 1995. "Children's Concepts of Death." *Michigan Family Review* 01(1): 57-69.
- STRIER, Karen B. 2017. *Primate Behavioral Ecology*. Chap. 5 "Evolution and Sex." Fifth edition, Routledge, London: 143-181.
- 2017. *Primate Behavioral Ecology*. Chap. 4 "Evolution and Social Behavior." Fifth edition, Routledge, London: 101-141
- SUCIYAMA, Yukimaru, Hiroyuki KURITA, Takeshi MATSUI, Satoshi KIMOTO et Tadatoshi SHIMOMURA. 2009. "Carrying of Dead Infants by Japanese Macaque (*Macaca fuscata*) Mothers." *Anthropological Science* 117(2) (2009): 113-119.
- SUZUKI, A. 1971. "Carnivority and cannibalism observed among forest-living chimpanzees." *Journal of the Anthropology Society of Nippon* 79(1): 30-48.
- TAKESHITA, Rafaela S. C., Michael A. HUFFMAN, Kodzue KINOSHITA et Fred B. BERCOVITCH. 2019. "Changes in Social Behavior and Fecal Glucocorticoids in a Japanese Macaque (*Macaca fuscata*) Carrying Her Dead Infant." *Primates* 61(1): 35-40.

- TARTABINI, Angelo. 1991. "Mother-Infant Cannibalism in Thick-Tailed Bushbabies (*Galago crassicaudatus umbrosus*).” *Primates* 32(3): 379-383.
- THE RED LIST PARTNERSHIP. 2021. "IUCN Primates Red List." En ligne : <https://www.iucnredlist.org/search?taxonomies=100091&searchType=species>.
- TIAN, Jundong, Shiqiang ZHANG, Yongman GUO, Paul A. GARBER, Weijie GUO, San'ao KUANG et Jiqi LU. 2016. "Evidence of Placentophagia and Mother-Infant Cannibalism in Free-Ranging (*Macaca mulatta tcheliensis*) in Mount Taihangshan, Jiyuan, China.” *Folia Primatologica* 87()6: 381-391.
- TODA, Kazuya, Nahoko TOKUYAMA et Takeshi FURUICHI. 2017. "An Old Female Bonobo Carried a Dead Red-Tailed Monkey for over a Month.” *Pan Africa News* 24(2): 19-21.
- TOKUYAMA, Nahoko, Deborah Lynn MOORE, Kirsty Emma GRAHAM, Albert LOKASOLA et Takeshi FURUICHI. 2017. "Cases of Maternal Cannibalism in Wild Bonobos (*Pan paniscus*) from Two Different Field Sites, Wamba and Kokolopori, Democratic Republic of the Congo.” *Primates* 58(1): 7-12.
- TRAPANESE, Cinzia, Mélanie BEY, Giordana TONACHELLA, Hélène MEUNIER et Shelly MASI. 2020. "Prolonged Care and Cannibalism of Infant Corpse by Relatives in Semi-Free-Ranging Capuchin Monkeys.” *Primates* 61(1): 41-47.
- WATSON, Claire F. I. & Tetsuro MATSUZAWA. 2018. "Behaviour of Nonhuman Primate Mothers toward Their Dead Infants: Uncovering Mechanisms.” *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 373(1754): 1-11.
- XIANG, Zuo-fu & Cyril C. GRUETER. 2007. "First Direct Evidence of Infanticide and Cannibalism in Wild Snub-Nosed Monkeys (*Rhinopithecus bieti*).” *American Journal of Primatology* 69(3): 249-354.

Melila Bouarab
 Étudiante à la maîtrise en Anthropologie
 Université de Montréal
 melila.bouarab@umontreal.ca



VOLUME L, n° 1, 2020

Couverture : *Jeunes femmes se joignant à la préparation d'une exhumation, Samaria Mashi (Manaure), 2019*
(Photo Lionel Simon)

Ce numéro a été réalisé sous la direction de
Robert R. Crépeau, Frédéric B. Laugrand et Lionel Simon

Recherches amérindiennes au Québec
6742, rue Saint-Denis
Montréal, Québec
H2S 2S2 • CANADA
(514) 277-6178
raq@recherches-amerindiennes.qc.ca

Ce numéro : **35,00 \$** + frais d'envoi

POUR UN ABONNEMENT ANNUEL
3 numéros (frais d'envoi inclus)

www.recherches-amerindiennes.qc.ca

DIFFUSION AU CANADA : DIMEDIA Inc.

**RÊVES, RELIGIONS ET RELATIONS
INTERSUBJECTIVES DANS LES AMÉRIQUES**

ÉDITORIAL

Cinquante ans de RAQ : briser l'isolement
Laurent Jérôme

INTRODUCTION

Anthropologie et intersubjectivité : « Entendre et s'entendre »
Robert R. Crépeau, Frédéric B. Laugrand et Lionel Simon

Un itinéraire anthropologique
Jean-Guy Goulet

La reproduction socio-ethnique wayuu : les transitions de l'autonomie relative à la dépendance
Claudia Puerta Silva

Ruptures et continuités de la personne : traitements des morts chez les Wayùu de Colombie
Lionel Simon

Parenté et organisation sociale chez les Wayùu : retour sur la question
Alessandro Mancuso

Le « musée » de McLeod Lake (Colombie-Britannique) : les Sekanis, les animaux et l'oubli sélectif
Guy Lanoue

L'intersubjectivité au-delà de l'espèce : rencontre avec les chiens de Old Crow (Yukon)
Aiko Cappe

Y avait-il des deux-esprits chez les Anicinabek? Perceptions sur la sexualité et les genres
Marie-Pierre Bousquet, Laurence Hamel-Charest et Anna Mapachee

La cérémonie du calumet ou l'ethnographie d'une expérience extraordinaire au sein de Notcimik (l'univers forestier des Atikamekw Nehirowisiwok, Québec)
Benoit Éthier

Être(s) d'eaux et de forêts : images du territoire et relations aux non-humains dans les cosmologies autochtones du Québec et du Brésil
Laurent Jérôme et Rubens Elias da Silva

Filmer la divination chez les Inuit du Nunavut : les ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs (ATIS)
Frédéric B. Laugrand

RÉFLEXION

L'anthropologie est-elle une science ?
David E. Young

TÉMOIGNAGES

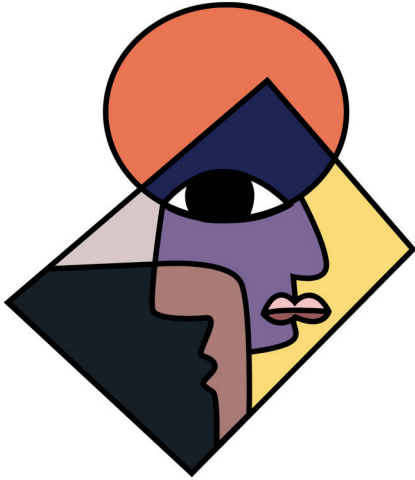
Jean-Guy Goulet et l'analyse componentielle : une brève histoire
Benson Saler†

Lire et écrire Goulet
Bruce G. Miller

Bibliographie de Jean-Guy Goulet
Frédéric B. Laugrand

HORS THÈME

Mode de scrutin, représentation des autochtones dans les institutions parlementaires et décolonisation : l'exemple néo-zélandais
Natacha Gagné



La latéralité chez l'humain

Valerie Deschênes

LA LATÉRALITÉ est un processus important chez les êtres vivants. Elle l'est particulièrement pour l'être humain car elle est possiblement responsable de ce que nous sommes devenus et de ce que nous sommes capables d'accomplir. Le but de cet article est de comprendre ce qu'est la latéralité, pourquoi elle existe et comment elle se développe. Connaître l'importance de la latéralité et de la latéralisation nous informe sur les impacts que cela a pu avoir sur la lignée humaine.

Qu'elle soit au niveau du corps ou du cerveau, les humains sont caractérisés par une dominance d'un côté sur l'autre. Cette forte latéralisation, avec un fort biais droitier pour la dominance et la préférence manuelle, est propre à l'humain. L'ontogénie permet une interprétation de l'influence des divers facteurs qui contribuent à la mise en place de cette latéralité chez un individu. De plus en plus de recherches avancent que la latéralisation humaine émane d'un facteur, d'une pression sélective, d'un avantage qui permet à l'espèce non seulement de survivre, mais d'évoluer, d'avancer, de progresser.

Cet article propose donc une description de la latéralisation chez l'humain ainsi que sa mise en place chez l'individu et son développement chez l'espèce. Par un survol des théories et des hypothèses actuelles, nous parcourons le sujet de la latéralité humaine et ce qui en est connu présentement. Cela dans l'intérêt de disposer d'une vue d'ensemble sur la ques-

tion, ce qui permettra non seulement de mieux comprendre le phénomène, mais aussi d'apporter une réflexion pour de futures recherches.

LA LATÉRALITÉ CHEZ L'HUMAIN

La latéralité est le fait de recourir à une moitié du corps au détriment de l'autre. La dichotomie se fait entre le côté droit et le côté gauche, que ce soit au niveau de la position ou à celui de la fonction des organes ou des membres (LE ROBERT 2021). La latéralité est une caractéristique présente chez les vertébrés, à la fois macroscopique et microscopique. Elle est représentée de différentes manières, que ce soit par la position du cœur à gauche, par une dominance manuelle ou par la structure des protéines; elle est souvent une source d'asymétrie morphologique (FALK 1987; LE ROBERT 2021).

La latéralisation n'est pas entièrement comprise et les études à son sujet se contredisent parfois (FALK 1987). On sait tout de même qu'elle n'est pas unique à l'humain moderne et qu'elle se retrouve chez plusieurs organismes, vertébrés ou non (COCHET & BYRNE 2013). La façon dont les bactéries se déplacent, l'orientation des cils cellulaires, le sens d'enroulement des coquilles d'escargot et l'asymétrie hémisphérique du cerveau n'en sont que quelques exemples (MILENKOVIC *et al.* 2016). En plus d'être présente chez plusieurs organismes, la latéralité ne se retrouve pas systéma-

tiquement aux mêmes endroits ni de la même façon. Chez l'humain, outre le cerveau et les mains, d'autres parties du corps sont latéralisées. Les organes (cœur, foie, pancréas, etc.) sont placés systématiquement à gauche ou à droite dans le corps. En ce qui concerne les paires (bras, pieds, oreilles, etc.), on considère qu'un côté est généralement plus dominant que l'autre. Cette dominance n'est pas nécessairement équivalente pour chaque type de membres ni entre chaque individu. Notamment, ce n'est pas parce qu'une personne a la main droite dominante qu'elle l'est pour toutes les activités. La dominance latérale n'est pas noire ou blanche, mais elle se décline dans toutes les nuances de gris.

L'asymétrie

La latéralité s'exprime souvent par l'asymétrie. Comme on utilise un côté plus que l'autre, celui-ci est généralement plus fort, plus développé. Pour bien comprendre l'asymétrie, il est important de connaître la symétrie bilatérale. L'asymétrie est plus commune dans la nature, et la symétrie semble être une adaptation à l'environnement, possiblement à cause de la locomotion, où il est important d'avoir des membres en paires symétriques (CORBALLIS 1989). Avoir une préférence latérale n'est pas avantageux lors de déplacements, car il est important de pouvoir se déplacer facilement et dans toutes les directions. Le corps étant symétrique, il est nécessaire que les parties internes du corps comme le système nerveux le soient aussi, afin que les fonctions motrices et sensorielles soient réactives aussi bien à gauche qu'à droite (*ibid.*). La symétrie n'est pas la seule à être avantageuse, l'asymétrie peut l'être également. L'asymétrie directionnelle des organes, par exemple, est importante car elle permet une répartition plus équivalente dans l'abdomen. La symétrie est avantageuse dans un contexte spatial où l'on doit réagir à des facteurs externes, alors que l'asymétrie peut se montrer plus avantageuse dans des contextes qui demandent une organisation plus complexe (*ibid.*). Chez l'humain, cette asymétrie relative à une latéralisation se départage par rapport au corps et par rapport au cerveau.

La latéralisation somatique

La latéralité somatique est celle relative au corps, celle qui est physique. La plus connue est celle qui nous fait utiliser une main plus que l'autre durant une action, c'est-à-dire la dominance ou la préférence manuelle. Chez l'humain, cette préférence est aussi dominée par le fait que la grande majorité de la population – entre 80 % et 90 % – est droitier (FALK 1987; LLAURENS *et al.* 2009; CASHMORE *et al.* 2008; LOFFING *et al.* 2016). Cette dominance manuelle se traduit par une capacité d'effectuer des tâches plus complexes et plus délicates plus facilement avec la main dominante. Comme la dominance latérale n'est pas un état fixe, mais plutôt fluide, une personne n'est pas nécessairement 100 % droitier ou gauchère. Elle peut préférer faire certaines tâches avec une main et d'autres tâches avec l'autre, c'est ce qu'on appelle la mixité manuelle. Cependant, les tâches effectuées avec la main gauche sont toujours effectuées avec la main gauche et il en va de même pour la main droite, à la différence des ambidextres, qui peuvent utiliser l'une ou l'autre des mains pour une même action (MILENKOVIC *et al.* 2016). La main n'est pas le seul membre

latéralisé, le reste du membre supérieur l'est aussi tout comme les jambes et les pieds, les oreilles et les yeux. Cependant, comme la main est libérée des contraintes liées à la fonction (telles la locomotion ou la vue), elle reflète davantage une emphase pour la dominance d'un côté sur l'autre (SHAW 2011).

En ce qui concerne la préférence manuelle, de très nombreuses études existent. On y démontre que cette préférence n'est pas systématique, que la mixité est plus fréquente, que les préférences varient ; il y a donc des degrés d'asymétrie. La préférence manuelle est polymorphe. La génétique, les accidents et la culture ont un impact dans le développement de la latéralité manuelle chez un individu (ANNETT 1972).

La préférence manuelle est en partie le reflet de la spécialisation manuelle (HOLDER 2005). Il s'agit d'une capacité motrice bien développée qui permet de réaliser efficacement des tâches complexes qui demandent force, précision, rapidité. Pour être en mesure de développer cette spécialisation manuelle, un individu doit avoir de bonnes capacités cognitives, par exemple celle d'anticiper une tâche et son résultat final. La spécialisation manuelle n'exige pas une préférence manuelle, et vice-versa, cependant, il existe une relation entre les deux car la plupart des tâches demandant une spécialisation manuelle sont exécutées en suivant une préférence manuelle (HOLDER 2005). Ces tâches demandent une réponse d'un mécanisme musculaire et neurologique, il est donc logique que ce soit toujours le même côté qui répète l'action, ce qui permet d'optimiser la performance (*ibid.*). De ces faits, la dominance manuelle se qualifie de deux façons, par la performance et par la préférence, les deux étant généralement corrélées car la main « préférée » est souvent aussi la main la plus performante pour réaliser les différentes activités (STEELE & UOMINI 2005).

La majeure partie de la population est considérée comme droitier. On cherche donc à savoir d'où vient ce biais et pourquoi il y a des individus non-droitiers. Il n'est pas si évident de définir si une personne est droitier ou gauchère ; il ne s'agit pas simplement de savoir quelle tâche est effectuée avec quelle main, mais aussi pourquoi elle est effectuée de cette main. Par exemple, une grande majorité de la population – du moins en Occident – écrit avec la main droite, mais, pour beaucoup de gens, il s'agit en fait d'une réponse à une pression sociale, à une façon de faire induite dès l'enfance (LOFFING *et al.* 2016; MILENKOVIC *et al.* 2016). Les tests utilisés pour définir la dominance d'un individu sont variables et sujets à la subjectivité (du participant et du chercheur). La différence dans la méthodologie ou dans la prise de mesures est aussi en cause dans les résultats, parfois discordants, entre les différentes études sur la latéralité. Une meilleure uniformité serait avantageuse (FALK 1987; COCHET & BYRNE 2013; LOFFING *et al.* 2016). D'ailleurs, plusieurs études sur la préférence manuelle utilisent des méthodes plus ou moins fiables qui ne permettent pas de tirer des conclusions définitives sur le lien entre le développement de la préférence manuelle et la spécialisation des hémisphères (CAMPBELL *et al.* 2017). S'il n'est pas facile de déterminer clairement la préférence manuelle chez les humains adultes, c'est encore plus difficile chez les enfants et davantage chez les autres primates, chez qui elle s'exprime peut-être différemment de celle de l'humain. Holder (2005) suggère de

mettre l'accent sur la force plutôt que sur la direction de la préférence manuelle lorsqu'on essaie de déterminer celle-ci chez les primates. Au lieu d'étudier seulement combien de fois une main est utilisée au détriment de l'autre dans une classification dichotomique, il faudrait plutôt analyser le degré d'asymétrie, et donc la force d'une main par rapport à l'autre dans une classification qui inclurait des catégories intermédiaires, afin de mieux refléter la variation (HOLDER 2005; COCHET & BYRNE 2013).

La latéralisation neurologique

La latéralité neurologique est en lien avec le cerveau. Chez l'humain, le cerveau est divisé en deux hémisphères, le droit et le gauche, et chacun a ses spécialités, ses fonctionnalités dominantes. Il y a une asymétrie dans l'organisation du cerveau. Généralement, l'hémisphère gauche est spécialisé pour le langage et les activités motrices, et l'hémisphère droit est spécialisé au niveau des émotions et des perceptions (FALK 1987; BALZEAU *et al.* 2012). Non seulement chaque hémisphère a ses spécialités, mais il y a une dominance d'un hémisphère par rapport à l'autre (MILENKOVIC *et al.* 2016).

En fait, les hémisphères du cerveau contrôlent les actions, les comportements, et ce, principalement des membres du côté opposé (FALK 1987). L'hémisphère gauche est donc souvent plus dominant que le droit, en lien avec la majorité des gens, qui sont droitiers (STEELE & MAYS 1995). On suggère que le développement important de l'hémisphère gauche du cerveau par rapport au développement du langage serait à la base de la dominance manuelle droite chez les humains, même si cette relation n'est pas entièrement démontrée, entre autres du fait que la dominance manuelle semble être la conséquence de plusieurs facteurs (COCHET & BYRNE 2013; LIU *et al.* 2009). De plus, tous les humains ne sont pas droitiers et ceux-ci n'ont pas nécessairement des difficultés de langage. Les individus ayant une préférence manuelle à gauche – et même les droitiers ayant des parents gauchers – présentent généralement une organisation cérébrale moins asymétrique de leur cerveau en ce qui concerne le langage par exemple, l'asymétrie étant soit absente, soit inversée (FALK 1987).

C'est l'hémisphère gauche du cerveau qui contrôle le côté droit du corps et l'hémisphère droit contrôle le côté gauche. Ceci est un fait maintenant établi. De plus, chez les droitiers l'hémisphère gauche a plus de contrôle sur les mouvements du corps entier. En outre, chez des individus ayant des lésions dans la zone de l'hémisphère gauche qui contrôle les mouvements, c'est au niveau des mouvements de la main gauche et non de la main droite qu'il y a des lacunes (MACNEILAGE 2006). Également, certains gauchers ont une préférence podale pour la droite, cette latéralité mixte suggère une spécialisation dans le contrôle des mouvements du corps entier par l'hémisphère gauche (WARD & HOPKINS 1993; MACNEILAGE 2006). Cela pourrait être le résultat d'une spécialisation aux stimuli visuels nécessaire à la prédation et à la locomotion arboricole, comme c'est le cas chez la plupart des vertébrés.

L'organisation du cerveau se fait selon des asymétries fonctionnelles et structurelles entre les hémisphères gauche et droit. C'est par la latéralisation des fonctions que le langage

humain aurait évolué, avec une spécialisation au niveau des systèmes corticaux. Cependant, d'après Liu *et al.* (2009), il existe une grande variation dans le degré d'asymétrie cérébrale pour la fonction du langage au sein de la population. Ils attestent que cette asymétrie est influencée par plusieurs facteurs et non seulement par la préférence manuelle (ou vice-versa). Cependant, on n'identifie pas encore quels sont ces facteurs ni comment ils influencent l'asymétrie cérébrale (LIU *et al.* 2009).

Les fonctions motrices sont latéralisées chez l'humain et c'est possiblement l'un des facteurs qui expliquent notre capacité à faire et à apprendre des tâches complexes. L'asymétrie du cerveau permet aux hémisphères un traitement parallèle et séparé des capacités (SMAERS *et al.* 2014; BALZEAU *et al.* 2012). Cette latéralisation des comportements moteurs n'est cependant pas limitée à l'humain (SMAERS *et al.* 2014; FALK 1987).

Le fait d'avoir une latéralisation du cerveau et du corps n'est pas unique à l'humain. Ce trait suggère donc une importance de l'asymétrie et une pression sélective qui lui est favorable. L'évolution vers une spécialisation hémisphérique permettrait de doubler la capacité neurale du cerveau et d'être mieux adapté aux fonctions. Cela signifie aussi qu'une fonction pourrait être représentée aussi bien dans un hémisphère que dans l'autre au niveau populationnel sans qu'il y ait de différences (HOPKINS & CANTALUPO 2008). Néanmoins, malgré une petite variation culturelle, la majorité des individus ont un biais droitier pour la latéralité manuelle et ont une dominance de l'hémisphère gauche concernant le langage (HOPKINS & CANTALUPO 2008; ANNETT 2002). Ce trait est à l'évidence préféré par la pression sélective et est donc bénéfique pour les humains.

LA MISE EN PLACE DE LA LATÉRALITÉ

L'ontogénie

La prédisposition pour la latéralité semble s'installer très tôt dans la vie d'un individu. L'asymétrie du cerveau chez les fœtus humains commence à se mettre en place aux deux tiers du premier trimestre de la grossesse. On peut également observer la dominance, ou du moins une certaine préférence manuelle, aussi tôt que chez les fœtus. À la dixième semaine de grossesse, la majorité des fœtus bougent plus le bras droit que le gauche et à partir de la quinzième semaine, la majorité sucent leur pouce droit plus que le gauche, ce qui laisse présager la préférence manuelle de l'individu (MILENKOVIC *et al.* 2016; SCHAAFSMA *et al.* 2009; LOFFING *et al.* 2016). Également, la position de la tête juste avant la naissance est corrélée avec la préférence de la position de la tête lorsque les bébés sont étendus, et cette position est corrélée avec la préférence manuelle des premiers mois de vie (SCHAAFSMA *et al.* 2009). Tout cela suggère que la latéralité manuelle se développe assez tôt dans l'ontogénie. La position de la tête, telle que mentionnée précédemment, aurait un impact au niveau de la latéralité. En fait, la façon dont la tête des nouveau-nés est placée leur permet d'avoir des stimuli visuels qui ne sont pas équivalents à gauche et à droite (SCHAAFSMA *et al.* 2009). Non seulement les enfants commencent à démontrer une dominance manuelle plus forte d'un côté très tôt après la naissance, et même avant celle-ci, mais

cette dominance manuelle est majoritairement du côté droit (STEELE & MAYS 1995).

La dominance manuelle habituelle se met en place assez tôt dans l'ontogénie, autour de neuf à dix mois après la naissance. Selon Stroganova *et al.* (2004), l'asymétrie entre les hémisphères du cerveau a une densité différente selon la préférence manuelle des enfants de dix à onze mois. À ce moment, la préférence manuelle ne serait plus accidentelle, mais plutôt déterminée par l'organisation latérale du cerveau. La dominance de l'hémisphère gauche est caractéristique chez les droitiers alors que pour les gauchers et les ambidextres la distribution est assez symétrique entre les deux hémisphères. Il y a cependant une tendance pour une dominance de l'hémisphère droit chez les gauchers. Aussi, certaines différences ont été observées au niveau du sexe, toujours selon Stroganova *et al.* (2004). La corrélation entre les asymétries est plus grande chez les garçons que chez les filles. Cette différence chez des enfants de près d'un an suggère une influence des hormones dans le développement de l'organisation des fonctions cérébrales.

Le développement neuromoteur a une influence sur le développement de la préférence manuelle durant l'enfance car il s'agit d'une période de croissance rapide. Cette préférence est reliée à une spécialisation fonctionnelle des hémisphères du cerveau, et sa mise en place pourrait donc être reliée au développement d'autres systèmes neuronaux. Le développement de la préférence manuelle chez les enfants est surtout associé à celui du développement de la spécialisation langagière des hémisphères du cerveau (CAMPBELL *et al.* 2017). Pourtant, d'autres chercheurs soutiennent plutôt que la préférence manuelle est indépendante de la spécialisation des hémisphères. Son développement ne serait donc relié à aucune spécialisation du cerveau (CAMPBELL *et al.* 2017).

Les jeunes enfants ayant des modes de locomotion différents de ceux d'un adulte complètement bipède, cela peut avoir un impact sur la préférence manuelle tout au long de la transition vers la marche. C'est donc en étudiant la dominance manuelle pour atteindre ou tendre vers un objet que l'on identifie s'ils ont une préférence. Plus un enfant a un meilleur contrôle de son équilibre, plus l'utilisation équivalente des deux mains est réduite (CAMPBELL *et al.* 2017).

La majorité de la population a une préférence manuelle pour la droite. Cependant, certains individus préfèrent la gauche ou n'ont aucune préférence. Cela signifie que le fait d'être droitier n'est pas systématique. Comme la préférence manuelle est possiblement reliée à l'asymétrie du cerveau, la question de son développement et de son origine est importante.

Les influences de la latéralité chez l'individu

Même si la latéralité, et plus précisément la latéralité manuelle, se développe tôt dans l'ontogénie, des facteurs environnementaux peuvent influencer celle-ci. La préférence manuelle est encore plastique jusqu'à au moins l'âge de quatre ans, et devient plus ancrée vers l'âge de neuf ans (SCHAAFSMA *et al.* 2009). Malgré une prédisposition à une latéralité, la période de l'enfance, ainsi que la période prénatale très réceptive aux pressions, est donc influencée par différentes fluctuations de

l'environnement. La pression culturelle joue également un rôle dans la préférence manuelle. Dans certaines cultures, il est mal vu de faire certaines tâches avec la main droite ou la main gauche et cela entraîne un fort biais vers une main en particulier (LOFFING *et al.* 2016).

Le rôle de la mère

Le rôle de la mère est systématiquement important dans le développement de l'enfant. Pour cette raison, Hopkins (HOPKINS 2004) suggère que la préférence manuelle est influencée par les interactions asymétriques qu'elle a avec son nourrisson. Ces comportements sont surtout au niveau de l'allaitement, de la position de la tête de l'enfant et de la façon de le tenir. Ils démontrent une répercussion des facteurs environnementaux et expérientiels sur la préférence manuelle chez l'humain. Chez les grands singes africains, on remarque qu'il y a un biais à gauche pour tenir l'enfant, que celui-ci a une préférence pour le sein gauche lors de l'allaitement, et qu'il y a aussi un biais chez les enfants afin de se tenir à gauche sur la mère. Tout cela est inversement corrélé avec la préférence manuelle de l'enfant. Cependant, ces résultats ne sont pas constants chez les autres primates. Il n'est pas certain que ces biais aient une influence sur la préférence manuelle ou que ce ne soient pas les autres comportements de latéralité (tête orientée naturellement vers la droite, plus de force dans la main droite, développement moteur plus développé à droite, etc.) qui influencent ces choix. Par exemple, une mère dont le bébé tient sa tête vers la droite aurait plus tendance à tenir son enfant du côté gauche. Une expérimentation avec des poupées démontre que les poupées ayant la tête orientée vers la gauche sont généralement tenues du côté droit par les femmes et vice-versa (HOPKINS 2004).

Il est aussi possible que les mères tiennent les enfants à gauche parce que c'est le côté du cœur ou qu'elles préfèrent voir l'enfant avec leur œil gauche (HOPKINS 2004). Il pourrait aussi s'agir de tenir son enfant du côté gauche afin d'avoir la main dominante libre pour exécuter d'autres actions, comme de lancer des objets pour se défendre (HOPKINS 2004 ; HOPKINS *et al.* 1993). Il y a plusieurs possibilités en lien avec la façon dont l'enfant est tenu et la préférence manuelle, mais il est certain que cette dernière n'est pas associée à l'imitation des parents par l'enfant.

La testostérone

Les hormones ont une grande influence sur le développement d'un individu. La testostérone aurait un effet sur la prolifération et la migration des neurones du cerveau chez le fœtus, car elle agit comme récepteur et comme enzyme. La testostérone augmente lorsque la mère subit un stress. Une augmentation de cette hormone, en plus de celle provenant des testicules chez les mâles, peut causer un développement plus lent et plus irrégulier de l'hémisphère gauche, car celui-ci se développe déjà plus lentement que l'hémisphère droit. Cela expliquerait aussi le fait qu'il y ait plus d'hommes que de femmes qui soient gauchers. Cela n'empêcherait pas les femmes d'être gauchères par le même phénomène, par une plus grande sensibilité à la testostérone (MILENKOVIC *et al.* 2016).

Cependant, les recherches de Liu *et al.* (2009) démontrent qu'un seul facteur ne peut être en cause dans l'asymétrie cérébrale. Un facteur environnemental ne peut être le seul à influencer les multiples facteurs. La contribution de l'hormone de la testostérone étant faible, on considère qu'elle ne peut être seule responsable de ce développement. Cela n'empêche pas les niveaux hormonaux intra-utérins de la testostérone d'avoir une certaine importance (LIU *et al.* 2009).

Certaines études démontrent que l'exposition du cerveau de fœtus mâles aux ultrasons pendant la grossesse affecte la migration des neurones, ce qui produit une dominance cérébrale anormale et donc des garçons gauchers (MILENKOVIC *et al.* 2016). Cela pourrait aussi être un facteur expliquant pourquoi il y a plus d'hommes que de femmes qui sont gauchers, surtout si on l'ajoute au facteur de la testostérone.

L'hypoxie

Une meilleure compréhension de l'embryologie et de la croissance chez le fœtus a permis de mieux connaître les impacts de l'oxygénation dans l'ontogénie humaine. Chan et Loh (2016) rapportent qu'il y a une différence dans la quantité d'oxygène reçue du côté droit par rapport au côté gauche. Dès la neuvième semaine de gestation, le ventricule gauche est situé de façon à pomper un sang plus oxygéné vers l'aorte et les autres artères du cœur. L'artère subclavière droite étant la plus près, elle reçoit la majorité de cet oxygène alors que l'artère subclavière gauche reçoit un sang peu chargé en oxygène. Le côté gauche est donc désavantagé sur une période de temps prolongée et l'on observe cette différence dès les dixième à quinzième semaines de gestation. À ce moment, les fœtus bougent davantage le bras droit et sucent plus fréquemment le pouce droit (MILENKOVIC *et al.* 2016; SCHAAFSMA *et al.* 2009; CHAN & LOH 2016). C'est aussi le cas chez les bébés anencéphaliques, ce qui remet en cause l'hypothèse de mouvement causé par l'asymétrie cérébrale prédominante à gauche (CHAN & LOH 2016). Le développement du cerveau se faisant d'ailleurs plus tardivement, les mouvements du bras pourraient donc être en cause dans la latéralisation du cerveau. L'hypothèse proposée par Chan et Loh (2016) soutient que c'est l'hypoxie et la différence d'oxygénation entre les membres supérieurs droit et gauche qui font en sorte qu'il y ait un biais droitier dans la préférence manuelle chez les humains. C'est lorsque l'hypoxie est plus grande que la différence d'oxygénation entre la droite et la gauche se fait moins ressentir, à ce moment la proportion de droitiers et de gauchers serait donc plus autour de 50%.

C'est le cas lorsqu'il y a augmentation de la testostérone chez les fœtus mâles, ce qui pourrait expliquer la proportion plus grande de gauchers chez les hommes. L'augmentation de la testostérone entraîne une hypoxie chez le fœtus. Elle est détectable chez la mère dès la septième semaine de gestation, avec un sommet entre les neuvième et onzième semaines, donc au moment où l'on commence à voir une préférence manuelle chez les fœtus. C'est une situation similaire que l'on remarque lorsque les mères sont des fumeuses. Cela crée une plus grande hypoxie pour le fœtus et l'on remarque une moins grande différence entre la proportion de droitiers et de gauchers. La pro-

portion est aussi plus similaire chez des jumeaux, qu'ils soient monozygotes ou non. On remarque également un plus haut taux de non-droitiers chez les bébés nés prématurément (souvent dû à une trop grande hypoxie *in utero*) que chez les bébés nés à terme (CHAN & LOH 2016).

La forte proportion des droitiers dans la population serait donc due à un environnement hypoxique lors de l'ontogénie : le côté gauche recevant peu d'oxygène, le côté droit devient avantagé lors du développement. Dès le moment où l'hypoxie se fait plus grande, le côté droit ne reçoit pas nécessairement plus d'oxygène que le côté gauche et la proportion entre droitiers et non-droitiers est donc plus similaire. C'est donc l'oxygénation, ou plutôt son manque, qui favoriserait la préférence manuelle.

Les pathologies

Le lien entre la dominance latérale corporelle et la dominance latérale cérébrale est grand. On émet donc une hypothèse à l'effet que les pathologies seraient responsables de la dominance corporelle à gauche (MILENKOVIC *et al.* 2016). L'association entre les gauchers et différentes maladies (schizophrénie, dépression, autisme, épilepsie, dyslexie) serait reliée à un stress développemental. Une grande proportion de patients atteints de maladies ou désordres du système nerveux central serait gauchère. Cela serait dû à un dommage au cerveau au début du stade de développement, ce qui aurait entraîné un changement au niveau de la dominance manuelle (MILENKOVIC *et al.* 2016; FALK 1987; LOFFING *et al.* 2016; LLAURENS *et al.* 2009).

Une étude affirme même que tous les cas qui ne sont pas droitiers seraient pathologiques et causés par le stress de la naissance (MILENKOVIC *et al.* 2016).

Plusieurs autres facteurs peuvent être proposés, que ce soit la saisonnalité, la lumière, la température, afin de voir les impacts sur la dominance latérale, qu'elle soit cérébrale ou physique (MILENKOVIC *et al.* 2016).

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LATÉRALITÉ CHEZ L'HUMAIN

Le biais droitier dans la préférence manuelle est présent dans toutes les sociétés à différents niveaux, mais tout de même présent. Ce caractère universel suggère qu'il est plus biologique que culturel et plusieurs hypothèses sur l'évolution de la latéralité manuelle vers un biais droitier ont été émises.

Chez les autres grands singes, le biais droitier est beaucoup plus faible que chez l'humain, chez qui il est très important. On suggère donc que le ratio entre droitiers et gauchers chez les premiers hominines devait être plus autour de 50% (STEELE & UOMINI 2005). Cela apporte son lot de questions sur ce qui fait en sorte que le ratio droitier ait pris autant d'importance chez l'humain. Une sélection naturelle favorable aux droitiers peut certainement être en cause, mais il ne faut pas oublier la présence persistante d'une petite proportion de non-droitiers (STEELE & UOMINI 2005). Plusieurs hypothèses ont été émises afin d'aider à mieux comprendre ce ratio. Connaître les conditions autour du phénomène de latéra-

lisation aide à mieux comprendre pourquoi il existe aujourd'hui (UOMINI & RUCK 2018).

La préférence manuelle existe probablement depuis les premiers *Homo*, et même dès le début de la lignée hominine (CASHMORE *et al.* 2008). Le peu de fossiles et de traces archéologiques que nous avons peuvent difficilement nous dire s'il y avait un biais droitier (ou gaucher) à cette époque. Cependant, de nos jours, les droitiers sont majoritaires, mais ils ne sont pas uniques, la préférence manuelle n'est donc pas neutre et une sélection est présente (FAURIE & RAYMOND 2013). Il est donc intéressant de savoir quelles forces évolutives sont en cause dans la pérennité de cette préférence manuelle polymorphe.

Il y a plusieurs coûts à être gaucher, surtout dans un monde de droitiers, par exemple : moins de longévité de vie, facteur de stress avant et à la naissance, hormones et système immunitaire plus faibles, problème de santé mentale, accidents mortels, etc. (SATZ & FOSTER GREEN 1999; WIBERG *et al.* 2019; FAURIE & RAYMOND 2013; LOFFING *et al.* 2016). Par contre, les gauchers bénéficient aussi d'avantages. Ils ont une meilleure coordination des deux mains et moins d'asymétrie au niveau du langage, donc un meilleur contrôle des deux hémisphères du cerveau (FAURIE & RAYMOND 2013; LOFFING *et al.* 2016; LLAURENS *et al.* 2009). De plus, ils ont aussi des avantages dans les sports et dans le combat.

L'hypothèse de la bataille proposée par Faurie et Raymond (2013) avance que les gauchers disposent de certains bénéfices. Ce sont surtout des avantages de surprise, avec des résultats imprévus. Lors d'une bataille entre deux individus, le but est évidemment de gagner. Selon différentes expérimentations rapportées par les auteurs, il est plus difficile de prévoir les actions qui seront exécutées par un gaucher, qui a donc plus de chance de gagner son combat. S'il y a trop de gauchers, ces avantages ne le sont plus car ils deviennent plus familiers pour les droitiers. La proportion de gauchers n'augmente donc pas, mais se maintient. Certains combats étant mortels, le fait de gagner est primordial. De plus, le fait de remporter un combat augmente le degré d'attraction d'un homme, ce qui a un impact sur son statut social. Cependant, cela implique que les capacités à gagner une bataille soient directement reliées à un succès reproducteur (FAURIE & RAYMOND 2013).

La communication

L'asymétrie cérébrale est souvent liée au langage car l'aire de Broca et l'aire de Wernicke se retrouvent généralement dans l'hémisphère gauche. Ces deux aires sont les principales zones du cerveau responsables de la production du langage. Elles sont particulièrement développées chez l'humain, tout comme le langage. Ces aires peuvent être étudiées par l'endocaste du crâne chez les hominines fossiles et elles seraient présentes dès *Homo habilis* (CASHMORE *et al.* 2008; CORBALLIS 1989). Le langage vocal n'était pas nécessairement aussi développé, entre autres à cause de la structure de la gorge, mais un langage gestuel pouvait être présent (CORBALLIS 1989).

Plusieurs études rapportent que les singes ont une spécialisation de l'hémisphère gauche pour la communication vocale (WARD & HOPKINS 1993). Par exemple, les macaques japonais répondent mieux aux stimuli auditifs lorsque ceux-ci sont pro-

duits pour l'oreille droite (FALK 1987). Également, des singes avec des lésions à l'hémisphère gauche dans la région correspondant à l'aire de Wernicke chez l'humain montrent des déficits de performance lorsqu'ils doivent discriminer des cris, alors que des singes avec des lésions à l'hémisphère droit ne démontrent aucun déficit dans cette tâche (WARD & HOPKINS 1993). Chez les humains, les droitiers rapportent entendre mieux de l'oreille droite lorsqu'un son est produit en même temps pour les deux oreilles, il y a donc une transmission entre l'oreille et le cerveau. L'avantage de l'oreille droite suggère une spécialisation de l'hémisphère gauche du cerveau pour la communication vocale (WARD & HOPKINS 1993; CORBALLIS 1989). Cette spécialisation précède donc les hominines car elle est aussi présente chez les singes (WARD & HOPKINS 1993; FALK 1987).

La communication est très importante chez plusieurs animaux. Elle l'est particulièrement chez les primates et est connectée à l'évolution sociale des espèces. On peut également observer que chez d'autres animaux (rongeurs, félins, cétacés, etc.), le développement de la communication est aussi surtout relié aux activités du membre antérieur (BRENOT 1993). L'humain ayant une structure sociale très complexe, il n'est pas surprenant qu'il soit un excellent communicateur, la latéralisation du membre supérieur est aussi très présente et les activités manuelles sont complexes et demandent une grande dextérité.

La théorie du *right-shift* évoque la distribution de la préférence manuelle. Selon Annett (ANNETT 1972; 2002), cette préférence manuelle est une variable continue qui représente une mixité et qui ne se situe pas uniquement à gauche ou à droite. Cette distribution suivrait une courbe normale chez les autres animaux, c'est-à-dire qu'il y a un nombre équivalent d'individus pouvant utiliser le côté droit ou le côté gauche. Chez les humains, cette courbe se serait déplacée vers le côté droit. Ceci, par la génétique et le gène – ou plutôt par l'allèle spécifique responsable de ce déplacement. Il n'aurait pas pour objectif de produire plus de droitiers, mais plutôt d'augmenter l'asymétrie cérébrale, plus précisément d'augmenter la dominance de l'hémisphère gauche en lien avec la parole. La dominance manuelle droite ne serait que le résultat de la dominance cérébrale à gauche (MILENKOVIC *et al.* 2016; ANNETT 2002).

Cette théorie suggère que la dominance manuelle et l'asymétrie cérébrale sont prédisposées par un seul gène. L'allèle dominant serait celui du *right-shift* (RS+), favorisant les droitiers et le contrôle du langage dans l'hémisphère gauche du cerveau. L'allèle récessif (RS-) serait celui sans prédisposition envers la droite ou la gauche, la préférence manuelle serait donc plus aléatoire. L'expression de ce gène est variable, tout comme la préférence manuelle est une variable continue. En conséquence, ceux qui sont homozygotes pour l'allèle récessif ont plus de risque d'avoir des problèmes langagiers, alors que ceux qui sont homozygotes pour l'allèle dominant auraient plus de difficultés en mathématiques et dans la rapidité motrice. L'idéal est donc d'être hétérozygote. Si l'on considère que les hétérozygotes représentent 50% de la population, que les homozygotes RS+ et RS- reflètent chacun 25% de la popu-

lation, cela nous donne des pourcentages qui correspondent plus ou moins aux données dans la population par rapport à la préférence manuelle (CORBALLIS 1989 ; ANNETT 2002).

Annett (2002) explique par un scénario évolutif que le gène aurait évolué tôt chez les hominines. Il aurait permis plus d'aisance dans l'acquisition de la parole. L'aide apportée par le gène afin d'acquérir la parole aurait été primordiale, car la parole est difficile à acquérir et à maîtriser. Les individus ayant le gène dominant, et donc la capacité à la parole, auraient eu un plus grand avantage face à ceux ayant des capacités non verbales. Annett (2002) mentionne aussi que les risques de maladies mentales et de limitations face à un développement plus poussé de l'hémisphère droit auraient pu être présents dès les premiers hominines, ce qui aurait affecté la transmission du gène en réduisant la durée de vie – et donc le taux de reproduction – de ceux n'ayant pas le gène.

Cette théorie ne concorde pas avec les résultats de Liu *et al.* (2009) qui considèrent que l'asymétrie du cerveau n'est pas le résultat d'un seul mécanisme, mais qu'elle est plutôt influencée par des facteurs multiples et séparés. On ne peut expliquer ce phénomène par un seul gène ; cependant, celui-ci pourrait être l'instigateur d'un des facteurs en lien avec la préférence manuelle.

Spécialisation de l'hémisphère droit

L'hémisphère droit est plus associé au rationnel et à la représentation spatiale. La spécialisation pour l'identification précise d'un lieu pourrait donc être en cause dans l'asymétrie du cerveau (CORBALLIS 1989). L'importance pour les primates de savoir où ils sont, de reconnaître leur territoire et la complexité des groupes sociaux rendent le rationnel et la représentation spatiale essentiels. Les capacités visuelles pour attraper la nourriture ou se déplacer par sauts dans un arbre le sont tout autant. La spécialisation de l'hémisphère gauche serait donc complémentaire à celle de l'hémisphère droit qui se spécialise plus dans des besoins nécessaires à la survie de l'individu (MACNEILAGE 2006).

La manipulation

La fabrication d'outils est souvent suggérée comme étant importante pour la latéralité manuelle, car elle apporterait un changement au niveau de la structure de la main. L'asymétrie latérale serait plus avantageuse en permettant une spécialisation pour différentes fonctions ; une main (la gauche) pour tenir, et une (la main droite) pour la frappe (CORBALLIS 1989). Cette spécialisation se refléterait aussi dans celle des hémisphères droit et gauche du cerveau. Cependant, cette spécialisation ne se voit pas dans la structure de la main, la droite et la gauche ayant la même morphologie. Cette asymétrie fonctionnelle plutôt que structurelle suggère que la dominance manuelle se situe surtout au niveau du cerveau. La fabrication d'outils chez les hominines fossiles, en lien avec le biais droitier, pourrait donc être le résultat d'un début de spécialisation de l'hémisphère gauche du cerveau pour un contrôle de la prise de précision (CORBALLIS 1989). Et plus le cerveau est grand, plus il y a de manipulation et plus les outils se complexifient.

Cependant, la fabrication d'outils laisse des traces sur les nucléus et les éclats. On peut donc observer ces empreintes et y trouver des indications de la latéralité humaine (CASHMORE *et al.* 2008 ; BARGALLÓ *et al.* 2017). L'analyse de ces éclats tend vers un biais droitier assez tôt dans la lignée des hominines, soit au moins dès *Homo habilis* (BENOT 1993).

Tout comme avec le langage, la fabrication d'outils demande une capacité de combinaison d'éléments, de règles, de préparation et d'anticipation. Cette capacité a pu commencer avec la fabrication d'outils, pour ensuite être appliquée dans le langage (CORBALLIS 1989). L'importance considérable des outils et objets fabriqués par l'humain pour répondre à toutes sortes de besoins démontre que la capacité de *générativité* mentionnée par Corballis (1989) est presque sans fin. Cette capacité de catégorisation des représentations – qui peuvent également être visuelles – se situe dans la partie gauche du cerveau. Le langage, la fabrication d'outils et la reconnaissance d'objets seraient donc tous situés dans la même partie du cerveau, et cette capacité de *générativité* serait une spécialité qui apporte une asymétrie cérébrale et manuelle. Les débats sont encore en cours, à savoir laquelle de ces capacités est apparue en premier et a entraîné les autres (CORBALLIS 1989). Cependant, le fait que les fœtus de dix semaines bougent davantage le bras droit, et ce, avant que la latéralisation cérébrale se mette en place, suggère que le comportement droitier stimulerait l'asymétrie du cerveau (LAZENBY 2002).

L'hémisphère gauche étant reconnu comme dominant dans l'organisation des activités motrices, autant chez les droitiers que chez les gauchers, la fabrication d'outils pourrait donc avoir joué un rôle important dans cette spécialisation. On reconnaît la présence d'individus droitiers chez plusieurs espèces d'hominines par l'archéologie (CASHMORE *et al.* 2008). La préférence manuelle (surtout à droite) aurait donc pu apparaître dans un contexte d'augmentation de la fréquence d'activités qui demandent une complexité et une bonne coordination bimanuelle (COCHET & BYRNE 2013). Le fait que les chimpanzés et les gorilles semblent aussi avoir une préférence manuelle plus forte à droite pour les objets inanimés renforce l'hypothèse d'une manipulation primitive comme facteur dans la mise en place de la latéralité manuelle (COCHET & BYRNE 2013 ; FORRESTER *et al.* 2013). La préférence manuelle à droite pourrait donc être un trait développé par l'utilisation d'outils, mais hérité d'un ancêtre commun aux grands singes africains (FORRESTER *et al.* 2013).

Si la manipulation est une cause de la latéralité, il n'y a pas que l'utilisation et la fabrication d'outils qui ont une importance, les gestes aussi sont à considérer (COCHET & BYRNE 2013 ; CARTMILL *et al.* 2012). Ces gestes sont généralement associés au développement de capacités essentielles au langage chez les enfants âgés de deux à quatre ans, ce qui correspond aussi au moment d'une poussée de croissance de l'hémisphère gauche du cerveau. La préférence manuelle serait donc liée à l'apparition d'une latéralité cérébrale plus forte qui, elle, serait le résultat du développement de la communication gestuelle (COCHET & BYRNE 2013). On observe d'ailleurs une plus grande fréquence de l'utilisation de la main droite lors de

la communication gestuelle ; comme pour pointer un objet, chez les jeunes enfants, ainsi que chez les primates non humains pour certains gestes intentionnels reliés à la communication (CARTMILL *et al.* 2012). Les gestes seraient donc en cause dans l'évolution phylogénique de la préférence manuelle et des asymétries cérébrales (COCHET & BYRNE 2013). La spécialisation de l'hémisphère gauche pour le langage aurait donc pu évoluer à partir de cette communication gestuelle. De plus, il y a une forte connexion au niveau du cerveau entre la gestuelle et le langage, les gestes ayant une valeur dans la communication et les interactions sociales (*ibid.*).

La posture et la locomotion

MacNeilage (dans WARD & HOPKINS 1993) propose la théorie de l'origine posturale pour expliquer la préférence manuelle et son origine chez les primates non humains. Cette théorie se base sur une trentaine d'études statistiquement significatives concernant la préférence manuelle et ayant même parfois des biais vers un côté chez des espèces de primates non humains. Les prosimiens tendent plus vers un biais gaucher, alors que les singes ont une préférence à gauche pour certaines activités et à droite pour d'autres. Les grands singes, eux, présentent une fréquence plus grande vers un biais droitier (WARD & HOPKINS 1993 ; FALK 1987 ; BRENOT 1993). Les biais ne sont pas aussi importants que celui chez l'humain, mais on rapporte une préférence plus marquée pour un côté que l'autre. Cependant, le fait que les primates non humains ont une préférence manuelle est encore sujet à débat et la littérature sur le sujet nous propose différents résultats (FALK 1987). Néanmoins, la théorie de l'origine posturale de MacNeilage (dans WARD & HOPKINS 1993) permet d'expliquer l'évolution de cette latéralisation manuelle chez les primates et les humains.

On suggère que la première étape aurait été une spécialisation visuelle pour les actions spatiomotrices de l'hémisphère droit (et de la main gauche) pour attraper des proies (des insectes ou de petits animaux) à une main. Le combo main droite-hémisphère gauche serait donc spécialisé pour le support, nécessaire puisque les primates ont une tendance à la posture verticale. L'asymétrie du corps est donc utile afin de maintenir la posture contralatéralement à la prédation par la main gauche (MACNEILAGE 2006). En évoluant de façon à avoir de moins en moins besoin des membres antérieurs pour supporter la posture verticale, comme en s'assoiant, et en ayant une alimentation plus variée que des insectes et qui demande d'autres modes d'acquisition que la prédation à une main, l'utilisation des deux mains est de plus en plus requise pour d'autres fonctions que la prédation et le support. La main droite est donc, dans un sens, libérée de sa fonction de support. La main droite étant possiblement plus forte grâce à sa fonction originelle de support, elle serait plus adaptée à devenir une main de manipulation et de force nécessaire à l'acquisition d'une nourriture plus omnivore. La préhension aurait continué à évoluer avec le temps pour devenir de plus en plus spécialisée dans des tâches complexes, précises et demandant la coordination des deux mains (FALK 1987). La théorie de l'origine posturale propose donc que la dominance manuelle droite précède l'arrivée des hominines (WARD & HOPKINS 1993).

On fait ici un lien avec le développement de la communication vocale et la spécialisation de l'hémisphère gauche aussi présente chez les singes. Cette communication vocale nécessite une certaine musculature et une certaine posture afin d'être efficace. MacNeilage (dans WARD & HOPKINS 1993 ; MACNEILAGE 2006) rapporte qu'environ la moitié des individus ayant une préférence manuelle à gauche ont une préférence pour le pied droit. Il établit une relation entre le langage et la posture, car le pied a un rôle crucial dans la posture verticale et la stabilité d'un individu. La préférence podale pour la droite serait plus liée au langage que la préférence manuelle, car les gens ayant une dominance pour le pied droit ont aussi une dominance pour l'oreille droite même s'ils sont gauchers au niveau de la main (WARD & HOPKINS 1993).

La théorie de l'origine posturale laisse entendre que la latéralité manuelle chez les primates non humains est la même que chez les humains et que les asymétries hémisphériques cérébrales sont aussi similaires, ou du moins correspondent chez les humains comme chez tous les primates actuels et éteints. Falk (1987) ne considère pas que la préférence manuelle, qu'elle soit droitière ou gauchère, est la même chez les humains. Cela ne veut pas dire qu'elle considère la théorie de MacNeilage (dans WARD & HOPKINS 1993) comme étant fautive, mais, plutôt incomplète. En fait, la préférence manuelle doit être vue dans un tout comprenant les autres fonctions cognitives asymétriques (FALK 1987 ; PAPADEMETRIOU *et al.* 2005).

Au départ, les deux mains sont nécessaires à la locomotion quadrupède. Mais, cela n'empêche pas une certaine latéralisation. La main droite étant utilisée comme support, la main gauche et l'hémisphère droit se spécialisent dans l'observation et l'atteinte d'un objet. Plus la posture verticale est libérée du support, plus la main droite devient spécialisée dans la manipulation (CORBALLIS 1989 ; LAZENBY 2002, BRENOT 1993).

Selon Corbetta (CORBETTA 2005), pour qu'on soit capable de faire des mouvements précis avec les deux mains, trois composantes sont indispensables : une posture stable, une préférence manuelle, ou du moins une spécialisation fonctionnelle, stable pour chaque main, et une coordination fine entre les deux mains. Ces composantes demandent une interaction stable et dynamique entre chacune d'elles afin d'obtenir des mouvements adéquats, surtout en ce qui concerne la fabrication d'outils. De la stabilité au niveau de la posture, de la préférence manuelle et de la coordination sont essentielles. C'est par l'adoption d'une posture bipède que les premiers hominines ont pu se spécialiser dans la fabrication d'outils, activité qui nécessite une bonne dextérité, une bonne coordination et une préférence manuelle. Toujours selon Corbetta (*ibid.*), c'est grâce à l'adoption d'une posture stable debout que la latéralité manuelle a pu se réaliser. L'émergence de la bipédie a apporté plusieurs changements anatomiques qui ont permis une adaptation à ce mode de locomotion, mais on voit aussi un accroissement du cerveau et de sa latéralisation, ainsi que des mains, qui deviennent encore plus manipulatrices. La bipédie aurait ainsi fourni des conditions propices au développement de comportements manuels plus complexes et spécialisés (*ibid.*).

On peut observer que chez les jeunes enfants, la position verticale (assis ou debout) contribue à une plus grande préférence manuelle contrairement à une position plus horizontale (à quatre pattes ou allongé) où la préférence manuelle n'est peu ou pas exprimée durant des tâches manuelles. Ces résultats sont les mêmes chez les grands singes, qui ont davantage une préférence manuelle lors d'activités qui exigent une position verticale plutôt que lorsqu'ils sont quadrupèdes (CORBETTA 2005). On déduit donc que la posture amène une force et une stabilité différente de la main, selon qu'elle est plus verticale ou horizontale. La coordination manuelle serait donc liée à l'adoption d'une posture verticale habituelle, et donc à la bipédie. La locomotion quadrupède demande un mouvement plus alternatif entre les deux côtés du corps et donc une latéralité plus symétrique entre la gauche et la droite, ainsi qu'entre le membre antérieur et le membre postérieur. C'est aussi ce qu'on remarque chez les enfants (*ibid.*). Lorsqu'ils se déplacent en rampant, ils ne démontrent pas de préférence manuelle, même lorsqu'ils sont assis. Lorsqu'ils se mettent à marcher, ils développent une plus grande coordination manuelle pour se tenir en équilibre, mais une préférence manuelle est peu exprimée. C'est alors qu'ils acquièrent une meilleure stabilité que les activités latéralisées sont plus présentes. La main, et tout le bras, n'étant plus nécessaires à la locomotion, on l'utilise pour d'autres fonctions et elle a plus de coordination. La préférence manuelle devient alors progressivement de plus en plus apparente. Il en serait donc de même pour l'évolution de la latéralité, surtout manuelle, chez les hominines (*ibid.*).

CONCLUSION

L'humain ne peut se sauver de sa latéralité, que ce soit en tant qu'espèce ou en tant qu'individu. Cette latéralisation cérébrale et corporelle est mise en place très tôt dans le développement du fœtus. Cependant la question demeure encore ouverte lorsqu'on essaie de comprendre si la latéralité du cerveau cause la latéralité corporelle, ou vice-versa, et à quel point la latéralité du cerveau à un impact sur les latéralités du corps. De nombreuses théories et hypothèses ont été émises – certaines plus profondément étudiées que d'autres – et il est difficile d'évaluer laquelle est la plus valable. De plus, rien n'empêche que plusieurs facteurs soient en cause dans le développement de la latéralité – qu'ils soient reliés ou qu'ils se mettent en place parallèlement. Il est clair que nous avons besoin de plus de recherches, dans différents domaines, en vue de continuer le débat sur la question de l'origine et de la raison d'être de la latéralité, et ce, afin de mieux la cerner et de mieux la comprendre.

On sait cependant qu'il y a un fort lien entre les types de latéralité, et que les facteurs externes (hormones, stress pré et postnatal, port du bébé par la mère, etc.) ont une influence sur un processus qui s'est sûrement développé depuis plusieurs millions d'années. Il est difficile de savoir ce qui vient d'abord. Que ce soit la communication, la posture ou la manipulation, que ce soit une évolution complémentaire et parallèle ou une origine unique, la latéralisation semble être présente assez tôt chez les hominines et peut-être même bien avant la lignée humaine.

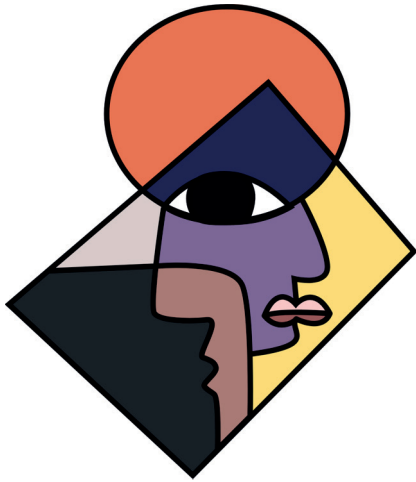
La discussion demeure tout de même présente et il n'y a pas de consensus, ni sur l'origine de la latéralité humaine ni sur comment elle se met en place au niveau individuel. Plusieurs hypothèses, théories et expérimentations apportent des regards différents sur une notion qui n'est pas toujours évaluée et analysée de la même façon d'un chercheur à l'autre. On cherche donc toujours à savoir si la latéralité a créé ce qu'on peut accomplir ou si les tâches et les activités que nous pouvons accomplir ont permis le développement de la latéralité. Néanmoins, la relation entre le cerveau et le corps est cruciale, et l'humain est le résultat de cette relation étroite et de la latéralité.

Ouvrages cités

- ANNETT, Marian. 2002. *Handedness and Brain Asymmetry: The Right Shift Theory*. Hove : Psychology Press.
- . 1972. "The Distribution of Manual Asymmetry." *British Journal of Psychology* 63(3) : 343-358.
- BALZEAU, Antoine, Emmanuel GILISSEN et Dominique GRIMAUD-HERVÉ. 2012. "Shared Pattern of Endocranial Shape Asymmetries among Great Apes, Anatomically Modern Humans, and Fossil Hominins." *PLOS ONE* 7(1).
- BARGALLÓ, Amèlia, Marina Mosquera et Sergi LOZANO. 2017. "In Pursuit of Our Ancestors' Hand Laterality." *Journal of Human Evolution* 111 : 18-32.
- BRENOT, P.H. 1993. "Lateralised Handedness, Bipedalism and Cortical Specialisation." Dans H. Preuschoft et D.J. Chivers (éd.) *Hands of Primates*, Springer, New York : 45-53.
- CAMPBELL, Julie M., Emily C. MARCINOWSKI et George F. MICHEL. 2017. "The Development of Neuromotor Skills and Hand Preference during Infancy." *Developmental Psychobiology* 60(2) : 165-175.
- CARTMILL, Erica A., Sian BEILock et Susan GOLDIN-MEADOW. 2012. "A Word in the Hand: Action, Gesture and Mental Representation in Humans and Non-Human Primates." *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 367(1585) : 129-143.
- CASHMORE, Lisa, Natalie UOMINI et Amandine CHAPELAIN. 2008. "The Evolution of Handedness in Humans and Great Apes: A Review and Current Issues." *Journal of Anthropological Sciences* 86 : 7-35.
- CHAN, Yoo Kuen & Pui San LOH. 2016. "Handedness in Man: The Energy Availability Hypothesis." *Medical Hypotheses* 4 : 108-111.
- COCHET, Hélène & Richard W. BYRNE. 2013. "Evolutionary Origins of Human Handedness: Evaluating Contrasting Hypotheses." *Animal Cognition* 16(4) : 531-542.
- CORBALLIS, Michael C. 1989. "Laterality and Human Evolution." *Psychological Review* 96(3) : 492-505.
- CORBETTA, D. 2005. "Dynamic Interactions between Posture, Handedness, and Bimanual Coordination in Human Infants: Why Stone Knapping might be a Uniquely Hominin Behaviour." Dans V. Roux et B. Bril (éd.) *Stone knapping: the Necessary Conditions for a Uniquely Hominin Behaviour*, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge, UK : 187-204.
- FALK, Dean. 1987. "Brain lateralization in primates and its evolution in hominids." *American Journal of Physical Anthropology* 30 : 107-125.

- FAURIE, Charlotte & Michel RAYMOND. 2013. "The fighting hypothesis as an evolutionary explanation for the handedness polymorphism in humans: where are we?" *Annals of the New York Academy of Sciences* 1288(1): 110-113.
- FORRESTER, Gillian S., Caterina QUARESMINI, David A. LEAVENS, Denis MARESCHAL et Michael S.C. THOMAS. 2013. "Human Handedness: An Inherited Evolutionary Trait." *Behavioural Brain Research* 237: 200-206.
- HOLDER, M.K. 2005. "Investigating Manual Specializations in Extant and Extinct Hominins." Dans V. Roux et B. Bril (éd.) *Stone knapping: the Necessary Conditions for a Uniquely Hominin Behaviour*, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge, UK: 205-216.
- HOPKINS, William D. 2004. "Laterality in Maternal Cradling and Infant Positional Biases: Implications for the Development and Evolution of Hand Preferences in Nonhuman Primates." *International Journal of Primatology* 25(6): 1243-1265.
- HOPKINS, W.D., K.A. BARD, A. JONES et S.L. BALES. 1993. "Chimpanzee Hand Preference in Throwing and Infant Cradling: Implications for the Origin of Human Handedness." *Current Anthropology* 35(5): 786-790.
- HOPKINS, William D. & Claudio CANTALUPO. 2008. "Theoretical Speculations on the Evolutionary Origins of Hemispheric Specialization." *Current Directions in Psychological Science* 17(3): 233-237.
- LAZENBY, Richard A. 2002. "Skeletal Biology, Functional Asymmetry and the Origins of 'Handedness'." *Journal of Theoretical Biology* 218(1): 129-138.
- LE ROBERT. 2021. « Latéralité ». *Dictionnaire en ligne*: <<https://dictionnaire.lerobert.com/definition/lateralite>>.
- LIU, Hesheng, Steven M. STUFFLEBEAM, Jorge SEPULCRE, Trey HEDDEN et Randy L. BUCKNER. 2009. "Evidence from Intrinsic Activity That Asymmetry of the Human Brain Is Controlled by Multiple Factors." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106(48): 20499-20503.
- LLAURENS, V., M. RAYMOND et C. FAURIE. 2009. "Why Are Some People Left-Handed? An Evolutionary Perspective." *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 364(1519): 881-894.
- LOFFING, Florian, Norbert HAGEMANN, Bernd STRAUSS et Clare MACMAHON. 2016. *Laterality in Sports: Theories and Applications*. London: Academic Press.
- MACNEILAGE, Peter F. 2006. "Evolution of Whole-Body Asymmetry Related to Handedness." *Cortex* 42(1): 94-95.
- MILENKOVIC, Sanja, Katarina PAUNOVIC et Dusica KOCIJANCIC. 2016. "Laterality in Living Beings, Hand Dominance, and Cerebral Lateralization." *Srpski Arhiv Za Celokupno Lekarstvo* 144(5-6): 339-344.
- PAPADEMETRIOU, Eros, Ching-Fan SHEU et George F. MICHEL. 2005. "A Meta-Analysis of Primate Hand Preferences, Particularly for Reaching." *Journal of Comparative Psychology* 119(1): 33-48.
- SATZ, Paul & Michael FOSTER GREEN. 1999. "Atypical Handedness in Schizophrenia: Some Methodological and Theoretical Issues." *Schizophrenia Bulletin* 25(1): 63-78.
- SCHAAFSMA, S.M., B.J. RIEDSTRA, K.A. PFANNKUCHE, A. BOUMA, et T.G.G. GROOTHUIS. 2009. "Epigenesis of Behavioural Lateralization in Humans and Other Animals." *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 364(1519): 915-927.
- SHAW, Colin N. 2011. "Is 'Hand Preference' Coded in the Hominin Skeleton? An in-Vivo Study of Bilateral Morphological Variation." *Journal of Human Evolution* 61(4): 480-487.
- SMAERS, Jeroen B., James STEELE, Charleen R. CASE et Katrin AMUNTS. 2014. "Laterality and the Evolution of the Prefronto-Cerebellar System in Anthropoids." *Annals of the New York Academy of Sciences* 1288: 59-69.
- STEELE, James & Simon MAYS. 1995. "Handedness and directional asymmetry in the long bones of the human upper limb." *International Journal of Osteoarchaeology* 5(1): 39-49.
- STEELE, J. & N. UOMINI. 2005. "Humans, Tools and Handedness." Dans V. Roux et B. Bril (éd.) *Stone knapping: the Necessary Condition for a Uniquely Hominin Behaviour*, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge, UK: 217-242.
- STROCANOVA, T.A., N.P. PUSHINA, E.V. OREKHOVA, I.N. POSIKERA et M.M. TSETLIN. 2004. "Functional Brain Asymmetry and Individual Differences in Hand Preference in Early Ontogeny." *Human Physiology* 30(1): 14-23.
- UOMINI, Natalie T. & Lana RUCK. 2018. "Manual Laterality and Cognition through Evolution: An Archeological Perspective." Dans G.S. Forrester, W.D. Hopkins, K. Hudry et A. Lindell (éd.) *Cerebral Lateralization and Cognition: Evolutionary and Developmental Investigations of Behavioral Biases*, coll. Progress in Brain Research 238, Elsevier: 295-323.
- WARD, Jeannette P. & William D. HOPKINS. 1993. *Primate Laterality. Recent Research in Psychology*. New York, NY: Springer-Verlag.
- WIBERG, Akira, Michael NG, Yasser AL OMRAN, Fidel ALFARO-ALMAGRO, Paul MCCARTHY, Jonathan MARCHINI, David LBENNETT, Stephen SMITH, Gwenaëlle DOUAUD et Dominic FURNISS. 2019. "Handedness, language areas and neuropsychiatric diseases: insights from brain imaging and genetics." *Brain* 142(10): 2938-2947.

Valerie Deschênes
 Candidate au doctorat en anthropologie
 Université de Montréal
 valerie.deschenes.1@umontreal.ca



Écosexualité. Quand faire l'amour à la Terre réchauffe les révolutions sexuelles, embrasse les revendications féministes et excite la militance environnementale

Justine Auclair

LA «NATURE»¹, tel que le propose Escobar (1999, 1), constitue un principe essentiel, une catégorie fondamentale, un socle pour l'être et pour la société. En tant que cadre perceptif, référence symbolique et argument politique, la nature nous informe quant à la façon dont nous habitons l'environnement, dont nous nous l'approprions, dont nous y légitimons notre présence (RUIZ-BALLESTEROS *et al.* 2009, 148). Ainsi médiatrice des relations qu'entretiennent les humains avec leur environnement, elle n'est plus cette Nature avec un grand N, contrepartie dualiste de la Culture. Elle témoigne plutôt des relations socio-environnementales qui participent à la co-construction de l'humain et du non-humain, et ce, au sein d'une multitude de domaines.

Sandilands suggère que la sexualité, ce «*rich site of interaction between biology and culture*» (2001, 171), est l'un de ces lieux de co-construction par excellence. Au sein des sociétés modernes, il existe effectivement une pléthore de croisements entre environnement, société et sexualité humaine. Prenons pour exemple des mouvements tels que *Childfree* et *BirthStrike*, lesquels font la promotion d'une abstention volontaire d'enfanter en réponse à l'imminence d'un «*climate breakdown and civilisation collapse*» (HUNT 2019). La reproduction, loin de n'être imputable qu'aux seuls choix individuels des femmes², est influencée par de multiples

*Les ferrofluides-fleurs
Poussent au milieu des champs
magnétiques
Les ferrofluides-fleurs
Gèrent mon cœur des idées érotiques
[...]
Je réchauffe mes larmes
Je suis à fleur de l'âme
Je veux éclore en bourgeons pétalliques
- Klô Pelgag,
Les Ferrofluides-fleurs, 2017*

facteurs sociaux et environnementaux (DI CHIRO 2008, 284). Un autre exemple illustrant ces nombreux enchevêtrements réside dans l'attribution d'un caractère féminin aux comportements pro-environnementaux. Swim *et al.* (2020) ont effectivement constaté que l'identité et l'orientation sexuelles d'une personne sont parfois jugées en fonction de la manière dont celle-ci se soucie de l'environnement. Enfin, l'apparition d'une nouvelle préférence sexuelle, la *vegansexuality* – l'attrance envers des humains qui ne consomment pas de produits d'origine animale –, de même que l'hostilité que cette «tendance» médiatisée entraîne chez les consommateur-riche-s³ de viande hétérosexuel-le-s (POTTS & PARRY 2010) sont également révélatrices des subtiles interrelations au cœur de la sphère sexuelle de nos complexes nature-culture. Bien que les exemples abondent, je me dédierai, dans le cadre de cet article, à la documentation ainsi qu'à l'analyse d'un cas bien précis, soit l'apparition de l'écosexualité au sein

de certains mouvements environnementaux occidentaux du 21^e siècle.

Popularisée principalement par les artistes américaines Elizabeth Stephens⁴ et Annie Sprinkle⁵, l'écosexualité est, entre autres choses, une nouvelle identité sexuelle et une forme d'activisme pro-environnemental. La personne qui s'affirme écosexuelle trouve la nature « sexy, sensuelle » ; elle veut faire de la Terre son amante (STEPHENS & SPRINKLE 2011, 20). Qu'il s'agisse de faire l'amour aux rivières⁶ ou de ressentir l'énergie érotique de la brise sur notre peau (LEE 2019), l'écosexualité propose une réévaluation de notre éthique de vie et de nos interactions avec le non-humain. Les instigatrices ont également proposé un tout nouveau terme, la *sexecology*, pour qualifier ce champ d'investigation qui explore les chevauchements de la sexologie et de l'écologie (STEPHENS & SPRINKLE 2011, 20). Je me métamorphose donc, le temps d'un écrit, en *sexecologist* ayant comme principal objectif d'explorer comment la sexualisation et l'érotisation de nos rapports à la nature contribuent aux environmentalismes et aux féminismes modernes.

Plus précisément, je tenterai de répondre à la question suivante : l'écosexualité proposée et pratiquée par Stephens, Sprinkle et leurs adeptes permet-elle l'avènement d'un environmentalisme réinventé et réellement inclusif ? Selon les écrits, ce mouvement enrichirait les luttes pro-environnementales contemporaines, et ce, de trois principales manières. D'abord, la proposition d'un activisme « *more sexy, fun and diverse* » (STEPHENS & SPRINKLE S.D.) adoucira l'austérité et l'alarmisme des luttes écologistes et offrirait une alternative attrayante aux incitatifs luxuriants de la consommation capitaliste. En outre, adoptant l'écoféminisme et l'écologie queer en guise de fondements théoriques, l'écosexualité se voudrait plus sensible aux oppressions patriarcales et hétérosexistes que véhicule historiquement l'environnementalisme *mainstream*. Enfin, cet activisme ostensible interrogerait le sens que la modernité naturaliste⁷ accorde à l'érotisme. Inspirée par maintes critiques postcoloniales et décoloniales, l'éthique écosexuelle en propose alors une nouvelle définition qui, supposément, participerait à la régénération de nos rapports socio-environnementaux. Je reconnais ces apports du mouvement écosexuel. Afin d'être véritablement viable pour l'environnementalisme inclusif et révolutionnaire qu'elle revendique, j'estime toutefois que l'écosexualité doit reconnaître son ancrage dans une histoire et une culture occidentales, principalement états-uniennes. Ainsi, bien qu'elle aspire à la réinvention et à la dé-dualisation de la nature, elle n'opère pas sans répéter certaines oppressions interculturelles, contradictions et récits romantiques que son contexte d'émergence lui a légués.

Cet essai découle d'un travail de recherche documentaire effectué dans le cadre d'un séminaire anthropologique portant sur les alternatives, les altérités et les transitions environnementales. Il se veut donc une réflexion principalement théorique, alimentée par les écrits, les témoignages et les productions artistiques des militant-e-s écosexuel-le-s baignant dans l'univers créatif de Stephens et Sprinkle. Les pistes analytiques proposées bénéficieraient certainement de l'enri-

chissement de données ethnographiques. Celles-ci permettraient la documentation, entre autres, des caractéristiques socio-démographiques des adeptes de cette mouvance, de leurs implications concrètes, de leurs réseaux de pratique ainsi que de la réception de cette étiquette au sein de leur milieu. Gardez donc à l'esprit que les réflexions soulevées mériteraient d'être nuancées et complétées par ce regard de terrain que chérit tant la discipline anthropologique.

À LA RENCONTRE DES ÉCOSEXUEL-LE-S

Nouvelle identité sexuelle, activisme pro-environnemental, mode de vie, philosophie, cheminement spirituel, expression artistique, révolution amoureuse : l'écosexualité est un mouvement éclectique attisant volontairement les curiosités. En effet, comment réagir à l'écoute d'un témoignage comme celui-ci ?

À mon premier écosexe, j'ai ouvert mon cœur aux moustiques. L'un d'eux s'est posé sur moi, et je l'ai observé. Lentement, il a planté sa trompe en moi. Il a commencé à boire. Quand il buvait, c'est comme s'il me baisait [bruits de jouissance]. Son ventre se remplissait de mon sang, et je pouvais sentir qu'il se saoulait avec. C'est comme s'il disait « t'es tellement bonne, t'es tellement bonne » (Gaia Surya, citée dans LEE 2019)

Avec humour ? Avec dégoût ? Avec fascination ? La diversité des réactions que suscite ce courant est à l'image de ses (de plus en plus nombreux) adeptes. En effet, aujourd'hui, quelque 100 000 individus dans le monde s'identifieraient comme « écosexuel » – ou comme l'une de ses diverses variantes, « éco-phile », « ecolibido », « *ecoslut* », « *treedonist* », « *ecofetishist* » (WHITWORTH 2019, 77). Selon la sociologue Jennifer J. Reed (citée dans UNIVERSITY OF NEVADA 2019), le terme « écosexuel » serait d'abord apparu en tant que catégorie identificatoire au sein des forums et des sites de rencontre en ligne, à la fin des années 1990 et au début des années 2000. Puis, le couple d'artistes et d'activistes Elizabeth Stephens et Annie Sprinkle ont largement popularisé cette identité et en ont fait la base d'un mouvement politico-environnemental mondial. En effet, dans le cadre de leur *Love Art Laboratory project*, les instigatrices se sont mariées à de nombreuses reprises à différents éléments naturels – le sol, le soleil, l'eau, le charbon, les montagnes – tout en incitant les participant-e-s à faire de même. Tou-te-s sont alors invité-e-s à proclamer des vœux adaptés à l'union consacrée. Le mariage à la Terre fut, par exemple, soldé par la promesse « *to love you [the Earth] until death brings us closer together* » (STEPHENS & SPRINKLE 2011, 5).

Au cœur de l'excentrique projet de ces deux révolutionnaires réside la volonté de prendre la Terre non plus comme une mère, mais comme une amante⁸. Sprinkle le clame haut et fort : « *these days the Earth is so used, so abused, and her resources so exploited, that to see the Earth as our MOTHER is to put too much of a burden on her now* » (STEPHENS & SPRINKLE S.D.). Elles proposent alors une multitude de méthodes pour faire l'amour à la planète, selon les « proclivities » – l'aquaphilie, la terraphilie, la pyrophilie ou l'aérophilie – qui nous habitent : faire onduler sensuellement son corps dans un

bassin d'eau, masser la terre avec ses pieds, prendre un bain de soleil complètement nu-e ou encore souffler son amour aux nuages. L'élément clé consiste à prendre soin d'elle et à la défendre puisque, comme l'affirme Stephens (citée dans TIMMERMAN 2009), si nous prenons soin de quelque chose de manière érotique, nous en prendrons soin également de plusieurs autres manières. Inspirées par l'assemblage que propose la psychologue Barbara Frederickson (2013, 14) entre amour et énergie renouvelable, Anderlini-D'Onofrio et Hagamen (2015a, 3) osent même le questionnement suivant : l'énergie érotique pourrait-elle être le fondement de toute une culture durable ?

Enfin, soulignons que l'écosexualité n'est ni une secte ni le monopole de Stephens et Sprinkle. Les artistes se sont d'ailleurs inspirés du travail éco-pornographique de *Fuck For Forest* (s.d.). Depuis 2004, cette ONG environnementale amasse des fonds pour la préservation des forêts tropicales, et ce, en diffusant des vidéos et des photographies sexuellement explicites dédiées aux écophiles. Sur son site web (s.d.), l'organisation définit l'écophilie comme un désir érotique intense de sauver la nature, ou encore comme un sentiment d'excitation sexuelle lorsque la nature est protégée. Ce faisant, elle milite également pour une libération à la fois écologique, sexuelle et corporelle qui déferait les mœurs sexuelles de notre temps. Ainsi, l'écosexualité n'est pas qu'une amusante curiosité n'intéressant qu'un couple assumant sa marginalité. Elle correspond plutôt à un état d'esprit qui, épousant des formes artistiques et militantes diverses, prétend dénoncer les oppressions que subissent simultanément la nature, les femmes, les corps et les minorités sexuelles. Allons donc à la rencontre de cet état d'esprit et voyons quelles révolutions réserve-t-il à l'environnementalisme moderne.

À LA RECHERCHE D'UN ENVIRONNEMENTALISME AMUSANT, SEXY, PROACTIF ET CRÉATIF

À l'heure où plusieurs militant-e-s, artistes et intellectuel-le-s attendent non pas l'explosion ultime, mais plutôt les longs gémissements (Dupuy, cité dans SIMARD 2012) témoignant de l'effondrement de nos sociétés effrénées et surconsommatrices, l'espoir et l'amusement ne sont pas toujours de la partie. Le fardeau alarmant des multiples crises à venir tend à nous faire sombrer, tel que le suggère Morizot, « dans une rhétorique catastrophiste déjà en cours, inhibante, insoutenable affectivement, induisant déni et résignation » (MORIZOT 2019, 167). Existerait-il un niveau de catastrophisme au-delà duquel l'esprit se braquerait (SERVICNE & STEVENS 2015, 227) ?

En plus d'être particulièrement alarmistes et anxiogènes, les luttes écologistes sont souvent balayées d'un revers de la main parce que jugées trop austères. L'analyste socioculturel Andrew Ross suggère d'ailleurs que les mouvements pro-environnementaux sont souvent ceux qui disent non ; ils sont cette « *antipleasure voice that says you're never gonna get it, so get used to going without* » (Ross 1994, 268). Ensor (2018, 151) estime que de se contenter de moins est d'ailleurs une part importante de « l'éthos écologique », lequel est souvent reçu comme un discours moralisateur nous sommant de ré-

duire notre consommation, de limiter nos besoins et de renoncer à nos plus profonds désirs. Dérangé-e-s par ces impératifs minimalistes, plusieurs envisagent alors l'environnementalisme comme un mouvement laissant peu de place au désir ou au plaisir, reposant plutôt sur la retenue et l'inaction (2018, 150).

C'est donc en réaction à l'austérité et à l'alarmisme de certaines luttes écologiques que Stephens et Sprinkle prétendent lancer du style, de la sensualité, de la créativité, de l'amour et du plaisir « *in the face of disaster* » (2012, 66). Le plaisir et l'orgasme deviendraient les principes unificateurs de l'écologie humaine et de la vie sur Terre (ANDERLINI-D'ONOFRIO & HAGAMEN 2015A, 4). Elles mobilisent l'humour afin de désarmer des spectateur-rices-s décrit-e-s comme étant fatigué-e-s et écrasé-e-s par les discours proférant incessamment l'état désastreux dans lequel se trouve la planète. Ce faisant, elles espèrent procurer au monde entier une nouvelle expérience de la Terre, une expérience valorisant avant tout la *connectivité* (STEPHENS & SPRINKLE 2012, 66). Terri Dianne Ciacchi, éco-sexuelle fondatrice de l'école spirituelle *Living Love Revolution*, en témoigne :

Si on veut protester contre le culte morbide et alarmiste qui nous entoure, il faut un activisme joyeux, qui provoque du plaisir, qui rassemble les gens et génère de l'amour et des liens. Si on se sent terriblement isolé-e-s et seul-e-s, il faut développer des activités et des événements qui vont à l'encontre de ça. (Ciacchi, citée dans LEE 2019)

Similairement, la chercheuse féministe Lauran Whitworth affirme que l'éthique éco-sexuelle offre une alternative au didactisme et au moralisme caractérisant l'environnementalisme contemporain. Ce faisant, elle compare ce mouvement et les actions qui en découlent à un « *seriousness that fails* » (2019, 82). Certes, les enjeux abordés sont sérieux et les adeptes de l'écosexualité aspirent sincèrement à la défense de l'environnement. Néanmoins, leur version de l'environnementalisme est enrobée d'une couche comique qui refuse de se laisser prendre trop au sérieux. Cette attitude comique suppose d'ailleurs flexibilité et humilité, qualités conditionnelles à une réelle cohabitation avec les non-humains (SEYMOUR 2012, 63). S'inscrivant dans l'esprit du carnaval et du burlesque, le ton tragi-comique et parodique de l'écosexualité génère une dissonance affective qui nous inciterait à ressentir tous les effets de notre discordance avec la nature (WHITWORTH 2019, 73). Cette « *failed seriousness* » contribuerait à tromper les logiques antinomiques modernes, puisqu'en plus d'être simultanément sérieuse et comique, elle combine l'irrévérencieux et le solennel, le flirt et l'engagement, l'espoir et la mélancolie, le profane et le sacré (WHITWORTH 2019, 81, 84). De surcroît, comme il serait difficile pour l'environnementalisme austère de rivaliser avec les incitatifs luxuriants de la consommation capitaliste, la promotion du plaisir, de la sensualité, de l'esthétique et de l'humour ne peut, selon les allié-e-s de l'écosexualité, que redorer son image et en faire un meilleur ennemi du capitalisme⁹. Brandir la sensualité au visage des régimes d'austérité et des séductions consuméristes constituerait, comme l'affirme Alaimo (2019, 407), une façon particulièrement queer et féministe de lutter pour l'environnement.

Enfin, mentionnons que l'éthique écosexuelle fait appel aux vertus transformatrices de l'*espoir*. Celui-ci est doté d'une dimension performative qui non seulement soulève des possibilités, mais façonne littéralement les voies de l'avenir (HAUER ET AL. 2018, 72). L'espoir est «énacté», c'est-à-dire qu'il est pratiqué, il a des impacts concrets et matériels, il co-construit les espaces et les sociétés qui les occupent. En ce sens, la sensualité et l'humour portés par l'écosexualité semblent effectivement enrichir l'environnementalisme moderne et ainsi contribuer à sa réinvention.

L'ÉCOFÉMINISME ET LA *QUEER ECOLOGY*: UNE VOIX POUR LES MINORITÉS SEXUELLES ET DE GENRE AU SEIN DE L'ENVIRONNEMENTALISME

Pendant longtemps, les mouvements écologistes et féministes ont éprouvé des difficultés à développer une politique d'articulation, notamment à cause de l'impossibilité pour les acteur-ric-e-s en jeu de trouver un terrain d'entente «*in the risky terrain that ultimately comes down to 'our issues versus your issues'*» (DI CHIRO 2008, 280). Selon ses partisan-e-s, l'écosexualité est une approche qui permettrait l'émergence de cette politique d'articulation, puisqu'elle s'attaque plus ou moins directement aux oppressions que recèle l'environnementalisme *mainstream*. En puisant dans les assises théoriques proposées par l'écoféminisme et par les théories queer¹⁰, Stephens et Sprinkle espèrent l'éclosion d'un environnementalisme réellement inclusif, notamment pour la diversité sexuelle et de genre.

Plusieurs allié-e-s du courant écosexuel s'appuient sur les travaux de l'écrivaine américaine Greta Gaard, dont l'approche repose principalement sur la prémisse suivante : l'idéologie qui légitime les oppressions telles que celles fondées sur l'origine ethnique, la classe, le sexe, la sexualité, les capacités physiques et l'espèce est la même que celle qui cautionne l'oppression de la nature (Gaard 1993, 1). Selon ce paradigme, la libération de n'importe quel groupe opprimé est conditionnelle à une libération égale de la nature. Similairement, les écoféministes affirment que l'inclusion de perspectives féministes à l'environnementalisme met en évidence les questions de justice sociale inhérentes aux problèmes environnementaux (BELMONT 2018, 743). En plus de reconnaître l'intersectionnalité des luttes socio-environnementales, l'écoféminisme promu par la mouvance écosexuelle se distinguerait à la fois du féminisme, du socialisme et de l'écologisme classiques en puisant également dans maintes critiques post-coloniales, le but étant d'éviter la reproduction des dualismes normatifs qui organisent notre rapport au monde et qui caractérisent, encore aujourd'hui, les sciences sociales occidentales (MAULPOIX 2020, 141). Upadhyaya estime d'ailleurs que cette tendance scientifique à la dualisation contribue à la construction des politiques de rareté, de domination et d'exclusion qui favorisent les injustices socio-environnementales globales (UPADHYAYA 1995, 34). La continuité – plutôt que la disjonction – entre le soi et l'autre que promeut cet écoféminisme s'avère donc particulièrement pertinente pour une écosexualité visant l'intégration simultanée et dé-dualisée de l'érotique et du sa-

cré, de l'exotique et du pratique, de l'émotion et de la raison, de la science et de la foi, de l'énergie et de la matière, du corps et de l'esprit, du masculin et du féminin, du local et du global (ANDERLINI-D'ONOFRIO & HAGAMEN 2015A, 6).

Toutefois, selon Reed (2015, 93), les *ecogender studies* dans lesquelles s'inscrit l'écoféminisme états-unien n'exploreraient pas suffisamment les interactions entre genre et sexualité ; le simple ajout de l'hétérosexisme à la longue liste des forces oppressives qui façonnent nos rapports à la nature ne suffit pas (GAARD 1997, 115), d'où la pertinence, pour la lutte écosexuelle, d'enrichir ce cadre d'analyse des théories queer. Ces dernières constituent un corpus diversifié de courants intellectuels politisés qui s'intéressent aux relations de pouvoir historiques et actuelles façonnant l'hégémonie de l'hétérosexualité normative. L'écologie queer, plus spécifiquement, s'attaque aux schèmes de pensée dominants au sein de l'environnementalisme. Elle repense une écologie politique plus inclusive, qui accorde une importance de choix à la question sexuelle et à la fluidité de genre tout en soulignant les contributions essentielles des communautés LGBTQ+ (MAULPOIX 2020, 137, 142). Par conséquent, l'écocritique queer défie les fondements épistémologiques, philosophiques, politiques et esthétiques des appariements hégémoniques entre sexualité et nature. Elle érige le plaisir sexuel et la transgression comme nouveaux fondements de l'éthique et de la politique environnementales (MORTIMER-SANDILANDS & ERICKSON 2010, 39). Par la même occasion, elle inclut la résistance à l'hétéronormativité – cet ensemble d'institutions, de structures de sens et d'orientations concrètes faisant de l'hétérosexualité une pratique non seulement cohérente, mais aussi privilégiée (BERLANT & WARNER 2018, 112) – au cœur de sa stratégie pro-environnementale.

L'activisme écosexuel mobilise alors ces fondements théoriques et conceptuels afin de dénoncer l'imbrication de l'écologisme américain dans des institutions discriminatoires capitalistes, colonialistes, patriarcales et hétérosexistes (DI CHIRO 2010, 223). Selon la chercheuse Noël Sturgeon (2009, 6), la culture populaire écologiste constitue même un cadre discursif à partir duquel sont compris et légitimés certains aspects du consumérisme, des valeurs familiales, de la puissance militaire mondiale et de l'histoire des États-Unis. Prenons un exemple précis d'oppression écologiste à laquelle l'écosexualité souhaite remédier. Les militant-e-s dénoncent comment les mouvements pro-environnementaux ont participé historiquement à la marginalisation des identités sexuelles et de genre qui s'écartent de l'hétéronormativité. Encore aujourd'hui, conceptions de la nature et discours sur la sexualité sont liés par un récit fortement évolutif qui oppose le pervers, le pollué et le dégénéré au convenable, au sain et au naturel. Par exemple, selon certaines « théories de la dégénérescence »¹¹, l'augmentation du « transsexualisme »¹² – humain comme non-humain – constituerait une preuve évidente de la contamination environnementale. Similairement, la présence d'activités sexuelles non reproductives illustrerait le déclin écologique moderne. En effet, les vies queer ont historiquement été pensées par l'environnementalisme américain hors du monde naturel, comme *contre-nature* (MAULPOIX 2020,

137). La ville devient alors, symboliquement et concrètement, «le monde social propre à l'homosexuel, son espace vital» (BECH 1997, 95). L'émergence de communautés homosexuelles au sein de villes portuaires américaines (New York, San Francisco, Vancouver...), vers la fin du 19^e siècle, fut ainsi associée à une dégénérescence citadine qui justifia la création de grands parcs urbains (MORTIMER-SANDILANDS & ERICKSON 2010, 13). L'homosexualité et le «transsexualisme», croyait-on, exemplifient à merveille la perte du contact supposé étroit et honorable que l'homme entretenait jadis avec la nature. Ces conditions résulteraient donc des soi-disant dépravations urbaines : immigration de nouvelles populations, augmentation de la pollution et des contaminants alimentaires (*ibid.*, 11-13)...

Décriant également les oppositions pervers-pollué-dégénéré/convenable-sain-naturel, Whitworth (2019, 75) qualifie l'environnementalisme conventionnel d'anthropocentrique, de spéciste et d'éco-normatif. Elle donne comme exemple une campagne de la WWF sur laquelle apparaît un homme dont le visage est moitié humain, moitié poisson. L'image est accompagnée du slogan suivant : «*Stop climate change before it changes you*». Elle représente alors une humanité transformée, souillée, *contre-nature*. Non seulement cette rhétorique toxique relègue-t-elle au champ du «*freak show*» toute possibilité d'hybridité entre humains et non-humains, mais elle est également associée à ce que Di Chiro nomme les «*sex panics and fears of gender ambiguity*» (citée dans WHITWORTH 2019, 75). Le commentaire émis par un utilisateur de Trend Hunter en témoigne : «*this man with a fish head is totally creepy and should work as a motivation for us all to double our efforts to protect our planet*» (AYMAN 2008).

L'ironie avec laquelle Stephens et Sprinkle se réapproprient les discours hétéronormatifs et spécistes prétend défier ces discours du dégoût. Dans *Goodbye Gauley Mountain* (2013), un documentaire artistique célébrant l'activisme écosexuel et la passion des deux amantes, Sprinkle s'indigne des discours homophobes associant mariage queer et sexualités prédatrices ou non consensuelles. Alors que certain-e-s clament qu'une fois le droit au mariage accordé aux minorités sexuelles, plus rien ne retiendra ces dernières de marier leurs chiens ou les arbres, Stephens affirme ironiquement que «*we're out to prove them right*» (citée dans BELMONT 2018, 760). Leurs célébrations excentriques espèrent froisser les villages miniers de la Virginie, lesquels sont décrits comme un milieu viril, hétéronormé et conservateur. En outre, elles illustrent les corrélations entre les institutions masculines androcentrées qui exploitent l'environnement et celles qui diffusent des conceptions réductrices du corps et de la sexualité (BELMONT 2018, 754). Bref, en mettant de l'avant les interconnexions unissant environnement, genre et sexualité, Stephens et Sprinkle offrent alors une alternative aux artistes, travailleur-euse-s du sexe, universitaires, drag queens et autres minorités sexuelles dont les voix ne s'élèvent pas toujours au sein des mouvances environnementales populaires (2012, 66). En puisant dans l'écoféminisme et dans l'écologie queer, elles dénoncent également les préjugés hétérosexistes que recèle toujours l'environnementalisme états-unien.



Source : WWF, publié dans Ayman 2008

<https://www.trendhunter.com/trends/manfish-wwf>

ÉROTISME ENGLOBANT, POLYMORPHE, RÉINVENTÉ, CÉLÉBRÉ

Jusqu'à présent, j'ai cherché à illustrer la manière dont l'éthique écosexuelle dote l'environnementalisme non seulement d'une touche de plaisir et d'optimisme, mais également d'un paradigme plus sensible à l'intersectionnalité des enjeux socio-environnementaux. La littérature consultée dégage un troisième apport de l'écosexualité aux écologismes modernes. Cet apport consiste en une redéfinition de la nature et des rapports aux non-humains. Toutefois, avant de plonger au cœur de cet argument, il importe d'explorer comment la valorisation, voire la célébration de la diversité sexuelle humaine et non humaine que met de l'avant l'écosexualité prétend refaçonner l'érotisme tel qu'entendu par la modernité naturaliste occidentale. Il va sans dire que nos conceptions de l'érotisme et de la sexualité influencent, entre autres choses, nos manières d'entrer en relation avec les êtres – soient-ils humains ou non-humains, naturels ou culturels, physiques ou spirituels – qui nous entourent.

D'abord, précisons que certain-e-s théoricien-ne-s queer et féministes s'entendent sur l'érotophobie – extension et conséquence directe de la naturalisation de l'hétérosexualité – dont fait preuve l'Occident (GAARD 1997; SANDILANDS 2001; LORDE 2007[1984]). Sandilands suggère que les plaisirs érotiques, sensuels et charnels sont, historiquement et actuellement, philosophiquement et institutionnellement subordonnés à la transcendance et à l'abstraction de l'esprit et de la raison (2001, 180). Cette opposition du corporel au spirituel, fondement du fameux dualisme cartésien, est un schème qui permet de penser non seulement l'humain, mais également «l'ordre social et l'ordre du monde» (BASCHET 2016, 9). En plus de postuler la supériorité de l'esprit sur le corps, l'érotophobie serait également fondée sur une équation particulière alliant plaisir sexuel et pénétration reproductive (SANDILANDS 2001, 181). Dans son *Histoire de la sexualité*, Foucault (1976) soutient d'ailleurs que, depuis le 19^e siècle, l'Occident assure une régulation de la sexualité qui s'organise autour de deux registres de savoir, soit une biologie de la reproduction et une médecine du sexe (1976, 73). Upadhyaya (1995, 42) note également les sérieuses limites à la compréhension de

l'érotisme en Occident. Il souligne que lorsqu'il n'est pas pudiquement dissimulé¹³, l'érotisme est pornographiquement commercialisé ou banalisé, s'en trouvant principalement réduit à sa dimension reproductive. Ce témoignage de l'écosexuelle Terri Dianne Ciacchi vise à dénoncer les limites de notre compréhension générale de l'érotisme :

On pense que le sexe, c'est un pénis dans un vagin, alors on nous demande si on enfonce nos organes génitaux dans les arbres. [...] Non, ce n'est pas du tout ce qu'on fait. (citée dans LEE 2019)

Selon l'essayiste et poétesse Audre Lorde (2007[1984], 55), l'érotisme est une puissante source de pouvoir, d'information et de changement. Afin de se perpétuer et de conserver son hégémonie, le patriarcat aurait donc intérêt à nier la dangereuse profondeur de l'érotisme et à le tourner à son avantage en le réduisant stratégiquement à la pornographie et à la reproduction. La promotion d'un érotisme superficiel aurait ainsi participé à l'infériorisation des femmes. En outre, la dépréciation de l'érotisme par l'Occident s'effectue parallèlement à l'oppression non seulement des femmes, mais également *de la nature* ; ces dévaluations se renforcent mutuellement. En effet, Plumwood (1993, 43) estime que cette oppression de la nature découle de la construction d'un homme dominant blanc, hétérosexuel et doté de raison qui, conformément aux schèmes dualistiques structurant le monde occidental, est opposé à la nature et à ce que l'on y associe : la femme, le corps, les émotions... En ce sens, l'érotisation du naturel précède certainement l'écosexualité. Les artistes ont souvent amalgamé fruits, fleurs et organes génitaux féminins (ACKERMANN 2019), sans parler des innombrables récits romantiques et coloniaux qui exotisent et érotisent les lointaines contrées « sauvages » (JAIN 2012, 30). Notons que les humains classés du côté « dominé » du dualisme, celui de la nature, s'en trouvent également érotisés ; pensons aux femmes, aux Autochtones et autres personnes racisées, aux lesbiennes... Conformément à ses racines écoféministes, la critique écosexuelle estime donc que la libération des multiples opprimé·e·s passe par une libération de l'érotisme, par une dé-dualisation de cette force qui ne doit plus être systématiquement opposée à la raison, à la culture, à l'humanité et à la masculinité (GAARD 1997, 132).

En contrepartie, l'éthique écosexuelle prétend alors mettre de l'avant un érotisme polymorphe, englobant et décentré de la reproduction. Elle traite des sens, des sentiments, des passions. Elle nous montre que les vivants recherchent le plaisir érotique dans l'autre en dehors du récit téléologique de la continuité de l'espèce (SANDILANDS 2001, 186). Elle s'inscrit dans « l'ère de l'érotisme » à laquelle aspire Heller (1993, 241), où un amour authentique pour les mondes naturels et sociaux s'exprimerait à travers une passion et une créativité libérées. C'est ce que souligne Terri Dianne Ciacchi en affirmant qu'une « *ecosexual worldview expands understanding of sexuality in a way that moves humanity to be in greater loving relationship with our Earth and all Earth's creations* » (CIACCHI 2013). L'érotisme polymorphe et englobant dont il est ici question comporte de multiples dimensions, mais j'aimerais

en dégager quatre qui semblent particulièrement mises de l'avant par les plaidoyers écosexuels.

Premièrement, l'érotisme écosexuel toucherait à l'existence sublimement joyeuse, au fondement de la vie, à ce que Upadhyaya appelle le *sacré* (1995, 39). Selon lui, cet aspect de l'existence serait d'ailleurs indéniablement lié à l'érotique et à l'écologique, ce qu'avancent aussi Anderlini-D'Onifrio et Hagamen lorsqu'elles clament que les mariages écosexuels « *perform the celebrated union of the erotic, sacred, and natural* » (2015b, 86). L'adhésion à la mouvance écosexuelle s'accompagne ainsi d'un cheminement spirituel, Stephens et Sprinkle étant parfois qualifiées de « gourous païennes et LGBT+ » (LEE 2019). Cet enchevêtrement de l'écologique, de l'érotique et du sacré semble d'ailleurs au cœur de la mission de la fondatrice de l'école spirituelle *Living Love Revolution* :

Je voulais une religion et une expérience du religieux centrées sur ce que j'estimais être sain et sacré, c'est-à-dire le corps et les plaisirs charnels. Je suis une militante du plaisir, ce qui s'inscrit dans une tradition queer. (Ciacchi, citée dans LEE 2019)

As an emerging paradigm, ecosexuality has the potential to embrace sensuous pleasure and orgasms as one of the central organizing tenets for life on this planet. In this paradigm shift lies the potential not only for peaceful coexistence but also for a far more joyful, beautiful, and fulfilling experience of life. (MONET 2015, 270)

Ce paradigme écosexuel aborde non seulement la beauté orgasmique de la vie, mais également l'indispensabilité de la mort :

Perhaps, though, our greatest act of intimacy is also our last. When we surrender our bodies, natural and whole, to our Earth lover, we further the integration of human body with Earth body, a sacred union that can only be complete and full when our hearts cease the rhythmic beating in our chests. For only in our death can every tissue and fiber, every nutrient and enzyme, vital to us when we are living, be given to the Earth to do with as Earth pleases. What was once distinct is then reunited. What was fragmented now becomes whole. (HAGAMEN & SCHREIBER 2015, 75)

Deuxièmement, l'érotisme dont il est ici question promeut une riche et profonde *sensualité* qui ne s'appliquerait non pas qu'à nos vies sexuelles, mais bien à notre capacité générale à tirer du plaisir de la vie dans son ensemble (ADAIR 2015, 165). Au quotidien, alors que la société dominante tend à survaloriser la vue, l'érotisme écosexuel mobilise tous les sens, notamment le toucher.

Prenons la brise sur notre peau. Pourquoi on ne serait pas sexuellement excité quand on ressent ce genre de sensation ? Si c'était les doigts d'un amant, ce serait érotique. (Sarabell Eisenfeld, citée dans LEE 2019)

On me fouettait avec des fougères et, au point culminant de ces sensations dans mon corps, quelqu'un m'a piqué avec des ormillles, une plante qui fait peur. Mais ça peut être si érotique. (Dakota Rioux, cité dans LEE 2019)

Le toucher est un instrument délicat nous permettant d'explorer et d'apprécier le monde. Comme il implique un contact physique direct entre deux surfaces, il provoque un impact, il *transforme* les êtres qui se prêtent à son jeu (TUAN 1993, 42, 46). La vision cause parfois un effet de distanciation entre l'observateur et l'observé. L'objectivité scientifique suppose d'ailleurs que le savoir vrai ne s'obtienne que si l'on se retire du système observé afin de le laisser parler de lui-même. Ce retrait provoque un sentiment de domination et d'extériorité, plutôt qu'une impression d'appartenance humble (BONNEUIL & FRESSOZ 2016, 80). Alaimo qualifie d'ailleurs cette approche dite colonialiste et extérieure du monde d'« *epistemology of mastery* » (2019, 405). Le toucher, quant à lui, nous rappelle que nous ne sommes pas que des observateurs du monde ; nous en sommes des acteurs à part entière. Les expériences sensuelles que propose l'écosexualité induiraient alors ce sentiment d'être dans le monde, à l'heure où « *we are losing touch, in the literal sense, with nature* » (TUAN 1993, 41).

Troisièmement, l'érotisme écosexuel se veut profondément *relationnel*. Il témoignerait de nos connexions, de notre relation intime, irrévocable et irrémédiable avec toute forme de vie (UPADHYAYA 1995, 43). Il souhaite nous rappeler que la nature n'est pas l'Autre ; nous y sommes profondément imbriqués. Terri Dianne Ciacchi (2013) dégage ainsi trois « types » de sexualité : récréationnel, procréatif et connectant. Elle explique que l'écosexualité se concentre sur le troisième type, celui qui valorise l'expérience de la communion, tout en l'exportant et en le célébrant au-delà de l'humain. C'est Éros qui connoterait cette plaisante exploration des besoins particuliers d'une personne ou d'un groupe, expérience fondée sur une connexion intime avec les autres et avec son être intérieur (ANDERLINI-D'ONOFRIO 2009, 116).

Enfin, plusieurs autrices reconnaissent le *pouvoir transformateur* de l'érotisme polymorphe et englobant que prêche l'éthique écosexuelle. Lorde (2007, 61), par exemple, affirme que la reconnaissance de ce pouvoir dans nos vies nous procure l'énergie nécessaire pour opérer un véritable et profond changement de notre monde. Effectivement, la rencontre érotique avec un monde qui, malgré nos impressions orientées socialement, serait bel et bien *animé*, « *changes the intensities of our living* » (SANDILANDS 2001, 183). Laisser son amour marcher, galoper, voler, ramper et nager avec les êtres qui nous tiennent à cœur modifie notre perception de ce qui nous entoure. Notre sentiment d'avoir droit à un lieu, d'être le seul à le connaître est ainsi remis en question. Selon le paradigme écosexuel, la rencontre érotique nous transforme ; « *our bodies opening in metamorphosis* » (McLAUCHLAN 2019, 515). Ces changements se manifesteraient alors dans les relations que nous entretenons avec le non-humain, avec la nature.

UNE REDÉFINITION DE LA NATURE ET DES RAPPORTS AU NON-HUMAIN

Alors qu'à l'aune de l'Anthropocène, nos relations avec les autres entités participant à la « *web of life* » (MOORE 2017, 596) – les sols, les pollinisateurs, les animaux « sauvages » – ne sont plus viables ni stables, on ne sait plus comment « rendre possible une interaction, un dialogue, un commerce, une diplomatie

avec les vivants et les milieux » (MORIZOT 2019, 172). L'expérience queer propose alors une redéfinition de la nature, de l'humain et des relations qu'entretient ce dernier avec le vivant (MAULPOIX 2020, 142). L'écosexualité nous invite donc à repenser des alliances justes, humbles et sincères dans un contexte de crise écosociale.

En plus de placer le pouvoir transformateur de l'érotisme au cœur de leur éthique, rappelons que les écosexuel-le-s proposent un changement de paradigme dans lequel la Terre acquerrait un tout nouveau statut. D'une Terre-Mère qui nous allaite sans rien attendre en retour, elle devient la Terre-Amante méritant amour et respect. Elle s'en trouve ainsi traitée comme un corps à la fois aimé, érotisé, actif et persécuté (BELMONT 2018, 746). Sous le prisme politico-artistique de l'écosexualité, la nature se transforme en effet en « un réservoir d'intentionnalités et de désirs non humains » (ACKERMANN 2019). Elle est alors reconnue en tant qu'altérité active et séduisante ; elle ne peut être appréhendée que comme un amas de ressources inanimées à exploiter (SANDILANDS 2001, 183).

En plus de mettre en évidence l'agentivité du non-humain, cette redéfinition du rôle de la Terre nous invite à repenser nos paradigmes préservationnistes classiques, lesquels seraient imbibés de la « *white possessive logic* » (ALAIMO 2019, 405). En effet, le colonialisme s'est notamment déployé à travers la production d'inventaires et d'histoires naturelles relatives à la faune, la flore et l'humanité des régions « découvertes ». L'histoire naturelle, à la fois comme discours et comme pratique, a jeté les bases sur lesquelles s'est édifiée l'appropriation du monde colonial par les Européens (BEWELL 2004, 7-12). En outre, le désir de préserver une biodiversité médiatisée par le biais de grilles taxonomiques répondrait à un utilitarisme anthropocentrique au sein duquel la nature acquiert le vulgaire statut de « *mere resource for human use* » (ALAIMO 2019, 399). Mobilisant amour, passion et dévotion, la Terre-Amante susciterait un désir de biodiversité fondé sur les plaisirs d'une relation intime avec d'autres espèces, soient-ils immédiats ou médiés, littéraires ou spéculatifs, pratiques ou esthétiques (*ibid.*). Cette conception rappelle ainsi les « *arts of inclusion* » auxquels Tsing (2010, 198) fait allusion, cet appel lancé aux êtres qui nous entourent pour nous aider à construire des modèles de prospérité dans lesquels humains et non-humains pourraient s'épanouir. La Terre-Amante froisse l'héritage de l'histoire naturelle occidentale en proposant une troisième alternative à notre vision dualiste d'une nature soit édenique, soit démoniaque. L'Éden, qui symbolise un monde naturel parfait, doit être protégé. S'il ne l'est pas, alors la nature, en tant qu'agent moral, se rebellera et nous rendra ce que nous avons semé¹⁴ (SAGE 2009, 43). La dichotomie abondance/hostilité évoque d'ailleurs l'affect exploratoire dont la nature est empreinte (MORIZOT 2019, 174), affect nous rappelant trop bien la mission impérialiste des grandes explorations. L'écosexualité espère donc une révolution de cette conception dualiste et réductrice de la nature. Elle souhaite déphalocratiser l'affect exploratoire, et ce, en le réorientant, tel que le propose Morizot (2019, 175), vers les multiples tissages qui unissent le vivant.

Enfin, à l'aune de l'ultralibéralisme des sociétés modernes, je trouve rafraîchissant cet accent que mettent les écosexuel-le-s



« Our lives changed forever, for the better, when we married the Earth in the summer of 2008. Artist Guillermo Gomez-Pena was our 'high Aztec priest'. Four hundred people attended our wedding in the Shakespeare Glen in Santa Cruz, CA » (Stephens et Sprinkles 2011: 4).

sur les responsabilités plutôt que sur les droits. En prenant la Terre comme amante, il-elle-s s'engage à honorer leurs *responsabilités* envers le non-humain ; il-elle-s reconnaissent que leurs *droits* en sont justement restreints. Cette valorisation des responsabilités ne vise donc pas l'intégration de la nature à nos structures juridiques¹⁵, mais bien l'épanouissement d'une relation consensuelle et réciproque.

LIMITES ET CRITIQUES: LES OUBLIÉES DE LA LITTÉRATURE

Malgré l'originalité et la pertinence du paradigme écosexuel, celui-ci n'est pas exempt de limites, de failles et de contradictions de toutes sortes. Je suis d'ailleurs surprise par la quasi-absence de critiques à son égard. Les quelques académiques ayant traité du sujet en ont principalement fait l'éloge. Pourtant, j'estime que l'écosexualité gagnerait à reconnaître son ancrage dans une histoire et une culture occidentales, principalement états-uniennes. En effet, bien qu'elle aspire à la réinvention et à la dé-dualisation de la nature, elle n'opère pas sans répéter certaines oppressions interculturelles, contradictions et récits romantiques que son contexte d'émergence

lui a légués. Les militant-e-s doivent être conscient-e-s de cet héritage afin de mettre en branle un mouvement réellement viable, à long terme, pour un environnementalisme réinventé et inclusif.

D'abord, la mise en scène de Stephens et Sprinkle n'est pas qu'iconoclaste¹⁶ ; elle manque, à certains égards, de sensibilité culturelle. Extirpés de leur système culturel originel, les nombreux éléments intégrés aux excentriques cérémonies se retrouvent alors folklorisés, parfois même ridiculisés. Par exemple, lorsqu'il célébra son union à la Terre en 2008, à Santa Cruz, le couple demanda à l'artiste et activiste mexicain Guillermo Gomez-Pena d'officier la cérémonie. Celui-ci incarne alors le « *high Aztec priest* ». L'extravagance de son habit couplée à sa fonction volontairement carnavalesque soulève des questionnements. Un véritable dialogue interculturel a-t-il été établi ? Certains codes culturels aztèques ont-ils été sincèrement considérés, ou s'agissait-il seulement d'une folklorisation burlesque ? Similairement, la structure du projet *Love Art Laboratory* s'inspire de principes philosophiques hindouistes adaptés aux mouvances vertes et New Age. Chaque année, le thème des cérémonies – l'élément à marier, les couleurs, les valeurs – a été défini selon l'ordre ascendant des sept chakras (CAIRNS 2017, 243). Ainsi, en 2010 (année violette), le mariage à la lune et aux montagnes fut une occasion pour les écosexuel-le-s d'explorer le thème de l'intuition, du troisième œil et du sixième chakra (STEPHENS & SPRINKLE 2016). Bien que l'érotisme célébré par l'écosexualité comporte une forme indéniable de sacralité, cela ne veut pas dire que n'importe quelle tradition d'apparence spirituelle ou *eco friendly* peut être – parfois vulgairement – appropriée puis accolée aux performances artistiques des instigatrices. Il importe alors de se questionner sur les milieux d'origine des écosexuel-le-s et sur leurs alliances avec d'autres regroupements d'horizons culturels plus variés¹⁷.

Ensuite, je réitère que l'érotisme sacré, sensuel, relationnel et transformateur promu par l'écosexualité constitue un bon point de départ pour repenser des rapports colonisateurs et utilitaristes au non-humain. Néanmoins, l'amour candide de la nature que maint-e-s adeptes et théoricien-ne-s accolent à l'érotisme restreint peut-être notre compréhension de ce concept complexe et polymorphe. Par exemple, d'une posture écosexuelle, comment qualifier l'acte du chasseur innu qui tue le caribou ? Il n'y a là ni baisers ni caresses. Pourtant, ce geste n'est généralement pas violent ni cruel ; il contribue au maintien d'alliances ancestrales entre humains et non-humains (CASTRO *et al.* 2016, 105). Mais est-ce de l'amour ? Est-ce *érotique* ? L'écosexualité semble ici limitée par ses biais ontologiques hérités d'une logique préservationniste. C'est-à-dire qu'il serait probablement difficile pour l'éthique écosexuelle de concevoir une relation avec le vivant impliquant des activités prédatrices. En ce sens, nous pourrions interroger l'équivalence sémantique que certain-e-s penseur-euse-s queer semblent implicitement proposer entre érotisme et relationnalité¹⁸. L'érotisme deviendra-t-il un nouveau *buzzword* désignant ce que nous appelons plus communément « relation » ou « relationnalité » ? Je ne crois pas ; il faut plutôt employer ce concept souvent trop peu défini avec nuance.

Dans un même ordre d'idées, soulignons que l'érotisme n'est pas oppositionnel en soi. Le désir érotique ne peut pas remplacer l'action politique (SANDILANDS 2001, 188). L'éventail des sujets sur lesquels queers et environnementalistes doivent s'exprimer est également beaucoup plus vaste. L'idée n'est pas d'opposer raison et affect, politique et érotisme – après tout, la naturalisation n'est-elle pas l'habile articulation de la discursivité et de la perceptivité (RUIZ-BALLESTEROS *et al.* 2009, 164) ? – mais de reconnaître comment l'un et l'autre se complètent et se renforcent mutuellement. Dans cette optique, Stephens et Sprinkle ne négligent pas la lutte politique. Elles reconnaissent le potentiel destructeur du système capitaliste globalisé et invitent les écosexuel-le-s à combattre les plus coupables de la destruction de la Terre : désobéissance civile, anarchisme, militantisme environnemental radical (2011, 7)... Toutefois, leur dédain de l'«environnementalisme austère» comporte ses limites. À un moment, nous n'aurons pas le choix de nous priver, de nous restreindre, de faire certains deuils et concessions. Nos désirs érotiques ne sont pas, à eux seuls, suffisants pour «sauver la planète».

En outre, j'ai l'impression qu'en ce qui concerne certains aspects, l'écosexualité ne remplit pas le mandat dé-dualisant que lui confient l'écoféminisme et l'écologie queer. L'association entre femme et nature, relativement peu critiquée, est plutôt renforcée. Stephens et Sprinkle (s.d.) dotent d'ailleurs explicitement la Terre du pronom «*she*» ; c'est pourquoi, tout au long de mon texte, j'ai parlé d'une Terre-AmantE¹⁹. Rappelons qu'au sein de l'ontologie naturaliste moderne, le couple femme/nature est généralement opposé à la dyade homme/culture (ORTNER 1974, 72 ; MERCHANT 1980, 2), ce qui conduit socialement et culturellement à une acceptation tacite de l'exploitation simultanée des premières (MILNER-BARRY 2015 ; MOORE 2017, 604). Cette dichotomie cantonne également la femme et la nature du côté de l'irrationnel (PLUMWOOD 1993, 43), les deux étant qualifiées d'émotionnelles et d'incontrôlables, «*too mercurial for logic and reason*» (MILNER-BARRY 2015). En ce sens, pour que s'opère une «révolution de la pensée» (ACKERMANN 2019) plus marquée, je suggère que la Terre ne devrait pas être désignée comme l'amante de l'humanité (la Terre-Amante). Les penseur-euse-s écosexuel-le-s devraient plutôt inciter l'humanité à devenir l'amante de la Terre (l'Humain-Amant). Cette simple reformulation relègue les instincts, les émotions, les sensations, les passions – l'«irrationnel» – à l'amant-e plutôt qu'à la Terre-femme, déstabilisant ainsi les dualismes homme/culture/rationalité – femme/nature/émotivité. Comme la genrification linguistique des noms et les récits créationnels affectent la façon dont nous percevons le monde et entrons en contact avec celui-ci, il importerait de se doter d'une nouvelle mythologie (ANAPOL 2015, 149). En prônant la Terre-AmantE, l'éthique écosexuelle de Stephens et Sprinkle ne participe pas tout à fait à l'écriture de cette nouvelle mythologie.

Finalement, je trouve que l'écosexualité reprend les grands thèmes du romantisme, ce qui rend le mouvement un peu moins inédit, insolite et révolutionnaire qu'il ne le laisse croire²⁰. En effet, malgré son extravagance, la mouvance écosexuelle partage de nombreux points communs avec ce courant

culturel qui, dès la fin du 18^e siècle, se diffusa à travers l'Europe.

À l'aune de la rationalité montante des Lumières, ce contre-mouvement recherchait l'enchantement supposément intrinsèque aux visions prémodernes du monde. Il se caractérise par son absence de formalités et de conventions, par son exploration du ressenti et de l'imaginaire, par son intériorité et sa subjectivité. Les romantiques valorisent alors la figure du héros. Le héros est celui qui respecte profondément la nature. Il ne pense pas le monde rationnellement, mais interagit plutôt avec celui-ci par le biais des sens et des émotions. Il reconnaît que la nature a le pouvoir de le transformer (SAGE 2009, 28-29, 42). À la lumière de cette définition, la mouvance écosexuelle me paraît alors être animée par une pléthore de figures héroïques.

I feel like since I made vows to love and cherish the earth, my heart is so open, and my love has grown so big, and it's so deeply satisfying. (Sprinkle, citée dans TIMMERMAN 2009)

The forest that surrounds me is my home. I have been a lover of place all my life, but my love for this plateau has transformed me. It has enabled me to witness, uninhibited, what is—the marvel and miracle that is Life. (Hagaman, citée dans ANDERLINI-D'ONOFRIO & HAGAMEN 2015A, 11)

Similairement, pour certain-e-s romantiques, la nature est un lieu magique, spirituel et divin au sein duquel l'esprit, le corps, le cœur et l'âme deviennent simultanément plus forts (SAGE 2009, 45). Les écosexuel-le-s n'y voient-il-elle-s pas le même endroit divinisé ?

D'un point de vue chrétien, la lumière nous descend du ciel, elle nous vient du soleil. L'écosexualité, c'est comme si le monde entier était le corps de Dieu, et que chaque élément avait sa façon à lui de m'aimer. (Gaia Surya, citée dans LEE 2019)

Plus spécifiquement, quelques théories écosexuelles mettent de l'avant les mêmes thèmes d'unité fusionnelle²¹, de sensualité et de célébration de la Grèce antique²² qu'ont pu exploiter les hellénistes romantiques. Ceux-elles-ci, énév-e-s par l'isolement solipsiste que prônaient quelques philosophies, ont souhaité y opposer un fort désir d'amour et de beauté. Davis (2018, 2) qualifie de «*oneness*» cette recherche d'unité à la fois épistémologique, ontologique, esthétique et érotique avec ce qui se trouve au-delà du sujet. Il analyse les œuvres littéraires de Hölderlin (*Hyperion*, 1797) et de Shelley (*Epipsychidion*, 1821), en insistant sur les représentations des îles qui y sont dépeintes ainsi que sur l'intime articulation de la *nature*, de l'*art* et de l'*éros* qui y est proposée. Calaurea, une version idéalisée sous la plume d'Hölderlin de l'actuelle île grecque de Poros, est ainsi dépeinte comme site du maternel et de l'éternel-féminin. Ce paysage spécifiquement féminin agit à la fois à titre d'utérus et d'obscur objet de désir, «*as both mother and lover*» (DAVIS 2018, 88).

Enfin, l'écosexualité n'est certainement pas la première à critiquer les frontières que brandit la modernité entre humains et non-humains. Les romantiques commentaient déjà la per-

méabilité des frontières que dressaient les rationalistes entre la vie sociale et le monde naturel (BEWELL 2004, 28). Novalis (1772–1801), un écrivain romantique allemand, estimait que les humains parlaient à la nature et que celle-ci répondait. Les plantes, écrivait-il, «*are the most immediate language of the soil*» (cité dans SAGE 2009, 47). Évidemment, les écosexuel-le-s ne sont pas (que) des romantiques ; bien des choses distinguent ces deux mouvements²³. Je tenais surtout à souligner l’ancrage de l’écosexualité dans l’histoire occidentale ; elle n’en est pas totalement déviante. Après tout, romantisme, écologisme et écosexualité partagent tous plus ou moins cette conscience que les êtres humains font partie d’un environnement physique plus vaste qu’ils doivent *préserver* (BEWELL 2004, 5). Ce paradigme préservationniste ne semble pas exhaustivement ébranlé par les nouvelles propositions écosexuelles.

CONCLUSION

Les écosexuel-le-s, ces révolutionnaires qui font l’amour à la nature et prennent la Terre pour amante ne suivent pas qu’une quête hédoniste individualiste ; il-elle-s cherchent à provoquer une véritable révolution de la pensée. À l’ère de l’Anthropocène, alors que l’urgence climatique atteint son apogée, l’écosexualité espère enrichir l’environnementalisme d’humour, de plaisir et de séduction, tout en offrant une voix aux plus opprimé-e-s par l’hétérosexisme des mouvements écologiques traditionnels. Sa façon de placer la sexualité au premier plan révèle le pouvoir transformateur de l’érotisme et nous fait réfléchir aux relations que les modernes entretiennent avec le reste du vivant.

Néanmoins, pour réussir à ériger un environnementalisme réellement révolutionnaire et inclusif, l’écosexualité doit prendre conscience des oppressions et des contradictions qu’elle trimbale à son insu. Les cérémonies moqueuses et folklorisantes, l’appropriation «*à la carte*» de multiples traditions religieuses, le maintien d’un certain lien entre nature et féminité et la reprise de grands thèmes romantiques et préservationnistes menacent la viabilité du mouvement à long terme. L’écosexualité n’est pas la solution miracle à la crise environnementale globale. Elle ne nous offre pas non plus une conception complètement inédite de la nature. Elle détient toutefois le pouvoir de participer au processus politico-artistique de «*décolonisation des esprits*». En effet, selon Latouche, ce ne sont ni les lois, ni la terreur, ni la religion qui sauveront la planète ; il faut plutôt que «*des changements profonds aient lieu dans l’organisation psychosociale de l’homme occidental, dans son attitude à l’égard de la vie, bref dans son imaginaire*» (LATOUCHE 2010, 159). Le travail artistique ultra créatif et captivant de Stephens et Sprinkle – et de ceux-elles qui se joignent à elles – saura marquer les esprits et semer une graine qui, sait-on jamais, germera peut-être jusqu’à engendrer une certaine autotransformation de ses spectateur-ric-e-s.

Notes

1. Je me référerai, tout au long de cet article, à la nature en tant que concept. Pour faciliter la lecture, je ne placerai pas systématiquement ce terme entre guillemets.

2. Je suis toutefois consciente que ces mouvements gagnent en popularité en Occident, alors que Di Chiro critique surtout les injustices sexuelles et reproductives que subissent les femmes marginalisées, principalement au Sud. Les rapports de force et oppressions en jeu ne sont certes pas comparables.

3. Je me suis référée au «*Manuel d’écriture inclusive*» de Raphaël Haddad et de Carline Baric (2017) afin d’adopter une écriture inclusive tout au long de cet article.

4. Sculptrice, cinéaste, photographe et professeure d’art à l’Université de Californie à Santa Cruz, où elle fonda le E.A.R.T.H. Lab Center.

5. Ancienne travailleuse du sexe et actrice pornographique. Elle se dédie maintenant à la performance, la réalisation, l’édition et l’animation télévisuelle. Elle est titulaire d’un doctorat délivré par l’Institute for Advanced Study of Human Sexuality, San Francisco.

6. Dans sa vidéo «*Riviérophilie*», la youtubeuse Solange Te Parle (2016) s’affirme riviérophile et partage le témoignage suivant :

J’aimerais tellement pouvoir te communiquer le bien-être que c’est de s’accrocher à un rocher sauvage encore empreint de la chaleur de la journée. Que ce rocher soit au milieu du courant, et que dans un instant de bravoure, tu en descends pour fendre les flots apprivoisables de la rivière qui t’arrive à mi-cuisses, et qui te déstabilise jusqu’à grimper jusqu’aux fesses, jusqu’au bas ventre. Qui te fasse pousser un petit cri de surprise et de soumission quelque part, parce qu’elle t’a eu-e, elle t’a entraîné-e dans son jus. Tu es mouillé-e, elle te prend, elle te pénètre, elle te cisaille. Elle se joue de toi, et tu la laisses faire. Et elle remue autour de toi, et à travers toi, et entre tes cuisses. Et tu la regardes faire, et tu l’encourages, et tu avances, et tu la défies. Tu l’ouvres et elle t’ouvre. Et vous vous ouvrez l’une l’autre. Si tu es visité-e par des forces ennemies ou que tu as des démons récalcitrants, je ne saurais trop te recommander la baignade en rivière, traverser la rivière, la remonter de quelques mètres. Se frotter aux cascades, c’est une manière d’affronter ses problématiques personnelles et de les surmonter, de les laisser être emportées avec toutes ces poussières que charrie la rivière avec elle. Cet été, quittez les plages surpeuplées et faites l’amour aux rivières.

7. Je fais référence à une cosmologie dépeinte par Descola (2005 ; 2008), à une façon particulière d’organiser le monde. Le naturalisme aurait émergé en Europe et s’y serait stabilisé au courant des derniers siècles. Il correspond à la reconnaissance d’une diversité culturelle sur fond d’universalité naturelle. Malgré les critiques qu’a reçues cette typologie fondatrice du tournant ontologique (voir notamment BESSIRE & BOND 2014 ; VIGH & SAUSDAL 2014), je trouve sa mention ici pertinente. En effet, selon Descola, les naturalistes – c.-à-d. principalement les personnes issues de l’Occident – estiment que «*les humains sont seuls à posséder le privilège de l’intériorité*» (DESCOLA 2008, 8). Ainsi, seules leurs caractéristiques physiques, matérielles, les rattachent au continuum des non-humains. C’est notamment ce que l’écosexualité cherche à révolutionner, d’où la pertinence de parler ici de modernité naturaliste.

8. Certaines autrices proposent plutôt de restaurer l’équilibre entre le rôle nourricier et romantique de la Terre, en évitant de cantonner la nature à l’un de ces deux camps. Selon Ciacchi, Hearthsong et Dietrich (2015, 275), cette nette distinction entre le concept de

mère et celui d'amante est le résultat d'une enculturation ancrée au sein d'un monde essentiellement patriarcal, puritain, consumériste, désincarné et infantin.

9. Comme le capitalisme détient cette fâcheuse habileté de cannibaliser « ses propres dégâts pour en sortir plus fort encore » (BEAU-FERRON *et al.* 2015, 164), il faut demeurer vigilant ; le plaisir, la sensualité, l'esthétique et l'humour ne sont certainement pas à l'abri du « marché vert ». Sinwell (2010, 118) illustre bien comment, à l'ère du « going green », il est au goût du jour de commercialiser sexualité et nature. Elle discute de la série de films Green Porno, où l'actrice Isabella Rossellini se déguise en insectes, en mammifères et en créatures marines afin d'exécuter des actes sexuels tels que pratiqués dans le règne animal. Sinwell discute alors des enjeux que soulèvent le marketing et la mise en marché de cette série cinématographique. Ainsi, l'éthique séduisante que promeut l'écosexualité risque aussi être cooptée. C'est d'ailleurs souvent ce que réserve l'hégémonie consumériste aux alternatives qui la défient (GIRALDO & ROSSET 2018, 7).

10. Il s'agit là des principaux fondements théoriques de l'écosexualité. Celle-ci se nourrit également de nombreuses mouvances contemporaines qui baignent dans l'univers du New Age : le tantrisme moderne, la célébration de la Déesse et du féminin sacré, la revalorisation d'une sexualité libérée entre adultes consentants, les communautés intentionnelles (ANDERLINI-D'ONOFRIO & HAGAMEN 2015A, 4)... Certain-e-s écosexuel-le-s s'inspirent également de l'écopychologie, ce mélange éclectique de sensibilités psychologiques et écologiques mettant de l'avant l'éco-thérapie, les exercices de sensibilisation à la nature, les relations durables avec la terre, le questionnement philosophique, l'art et les rituels (CASTRILLÓN 2014, 1).

11. Bien que ces théories fussent en vogue dès le 19^e siècle, certaines approches scientifiques du 21^e siècle contribuent au maintien de leur légitimité. Par exemple, en 2004, une étudiante diplômée en études environnementales proposa la prémisse suivante : « *In recent years, evidence has accumulated demonstrating that endocrine disrupting chemicals (EDCs) have the potential to alter sexual development at the organizational and functional level in many species, including humans, indicating that this class of chemicals may play a role in the etiology of transsexualism* » (JOHNSON 2004, 1). Similairement, le chercheur américain Scott P. Kerlin suggéra, en 2004, que la dysphorie et la transition de genre sont potentiellement liées à l'exposition humaine aux perturbateurs endocriniens (KERLIN 2004).

12. C'est ce terme précis qui est employé dans le cadre des « théories de la dégénérescence ». Je reconnais toutefois que ce terme est considéré comme transphobe, et qu'on lui préférera « transidentité », « transition de genre » ou encore « transition de réassignation sexuelle ».

13. La culture hétérosexuelle appuierait une grande partie de son intelligibilité métaculturelle sur les idéologies et les instances de l'intimité, notamment en reléguant cette dernière « aux seules institutions de la vie privée » et, ainsi, en bloquant « la construction de cultures sexuelles publiques non normatives ou explicites » (BERLANT & WARNER 2018, 117).

14. Cette dyade se retrouve au cœur de maintes œuvres romantiques. Prenons pour exemple ce passage extrait de *Mont Blanc* : « *The wilderness has a mysterious tongue; Which teaches awful doubt, or faith so mild.* » (SHELLEY S.D. [1816]).

15. Pensons à l'inclusion des principes du Buen Vivir dans les constitutions équatorienne et bolivienne (ESCOBAR 2018, 149), ou encore à l'attribution d'une personnalité juridique au parc national de Te Urewera et à la rivière Whanganui, en Nouvelle-Zélande (MAGALLANES 2015).

16. Lors des mariages écosexuels, la répétition de routines familiales – les vœux, les discours, les alliances – se veut une interprétation parodique, humoristique et hypersexualisée de l'hétéro-mariage (CAIRNS 2017, 249). Certaines traditions culturelles sont également incorporées aux jeux moqueurs des écosexuel-le-s. Par exemple, l'union à la mer, qui se déroula à Venise, était un affront direct au spozalizio médiéval. Lors de cette cérémonie, le doge lançait symboliquement un anneau à la mer, affirmant ainsi la perpétuelle domination de l'homme sur celle-ci (STEPHENS & SPRINKLE S.D.). Cette cérémonie est aujourd'hui toujours pratiquée sous forme de reconstitution historique, le jour de l'Ascension (UNESCO 2007).

17. Par exemple, le collectif américain Queer Nature (s.d.), formé par deux jeunes d'origine autochtone, milite pour un écologisme décolonial. Il place l'environnement au cœur de la guérison et de l'épanouissement des populations qui ont été marginalisées et étiquetées comme contre-nature. Ses programmes visent l'engagement profond et créatif avec le non-humain afin que puissent s'ériger des alliances inter-espèces et un sentiment d'appartenance durables.

18. C'est ce que tendent à faire Anderlini-D'Onofrio et Hagamen (2015a, 6), notamment lorsqu'elles exigent le réveil d'Éros en tant que force immanente à toutes les entités vivantes. Cette impulsion existerait en nous et tout autour de nous, agissant comme une présence unificatrice et connective.

19. Rappelons toutefois l'éclectisme de l'écosexualité, c'est-à-dire qu'une multitude de visions et de positions y sont brassées. Anapol, par exemple, interroge les implications d'une vision exclusivement féminine de la Terre :

Did eliminating Father Earth from our collective consciousness create a vacuum for humans to rush in to "husband" the Earth—which in the consciousness of the time equated to ownership, control, and domination? If Nature had been seen for the last millennium as the home of the stern, judgmental, and punitive Father God, would humans have dared to disrespect him? (ANAPOL 2015, 146)

Elle confronte alors explicitement cette association femme-nature en proposant que cette dernière ne soit ni mâle ni femelle. La nature consisterait plutôt en l'union queer, polyamoureuse, d'une Terre-Mère et d'une Terre-Père (ANAPOL 2015, 145).

20. Je suis consciente que ce rapprochement représente un affront pour de nombreux-ses militant-e-s, comme le romantisme est négativement connoté au sein de l'environnementalisme et se trouve durement critiqué par l'écoféminisme. Ces derniers comparent parfois le romantisme à une sorte d'identification naïve, sentimentale et idéalisée de l'Humain au monde naturel, à une projection de nos propres désirs d'harmonie et de bonheur sur une entité vague que nous qualifions de nature (OERLEMANS 2004, 9-10). Je détaillerai plus loin en quoi romantisme et écosexualité se distinguent, mais il faut reconnaître que des parallèles sont à établir entre les deux.

21. N'est-ce pas ce même désir d'interconnectivité fusionnelle – de « oneness » – qu'expriment, par exemple, le romancier romantique Percy Shelley [« *We shall become the same, we shall be one Spirit within two frames* » (Epipsychidion, 1820, lignes 573-574)] et l'écosexuelle Lindsay Hagamen [« *Now, I am of this plateau. Squash and greens and eggs and bone. Potatoes, cheese, and plums. My body is made of the very Earth I walk every day. There is no mistaking it. We are of the same* » (Hagamen, citée dans ANDERLINI D'ONOFRIO & HAGAMEN 2015A, 11)] ?

22. Arborant la célèbre Vénus de Botticelli en guise de page couverture, l'ouvrage écosexuel d'Anderlini D'Onofrio et Hagamen

(2015a), par exemple, défend l'hypothèse Gaïa. Cette théorie globale s'inspire, entre autres, de la biologie, de la physique, de la chimie et de l'écologie. Elle mobilise l'image de la « Déesse mère » pour symboliser sa principale affirmation, à savoir que la Terre en elle-même est vivante (ANDERLINI D'ONIFRIO & HAGAMEN 2015A, 3; ANDERLINI D'ONIFRIO 2009, 39). Les autrices de ce même ouvrage célèbrent également Éros, « *the cosmic force that animates Earth and all living beings, [that] drives us to integrate energy and matter, sexuality and ecology, masculinity and femininity, and knowledge and love so that we can evolve a regenerative relationship with one another and this living planet* » (ANDERLINI D'ONIFRIO & HAGAMEN 2015A, 1). La place centrale qu'elles accordent à ces deux divinités primordiales de la mythologie grecque témoigne de l'influence qu'a pu avoir l'hellénisme sur la nature dépeinte par leur discours.

23. Contrairement aux visions des romantiques, l'amour de la nature que célèbre l'écosexualité n'est pas (qu')un regard nostalgique vers le passé, mais bien une solution, une lutte, une volonté de transformer le futur, une transgression explicite et scandée non seulement des dérives modernistes, mais également masculinistes. Leur lutte s'en trouve alors beaucoup plus intersectionnelle, plus consciente de la complexité des rencontres entre environnement et société. Elle s'attaque aux affects exploratoires et exotiques dont était gorgée l'écriture romantique du 19^e siècle. D'ailleurs, celle-ci reprenait et répétait souvent les mêmes techniques et préoccupations qui façonnaient la représentation de la nature dans le monde colonial (BEWELL 2004, 13).

Ouvrages cités

- ACKERMANN, Julie. 2019. « L'écosexualité, ou faire l'amour avec la Terre pour la sauver ». *Slate.fr*, 26 septembre 2019.
<<http://www.slate.fr/story/182061/eco-sexualite-amour-terre>>.
- ADAIR, Rachel. 2015. "Unconditional Sensuality." Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*, 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico : 161-165.
- ALAIMO, Stacy. 2019. "Wanting All the Species to Be: Extinction, Environmental Visions, and Intimate Aesthetics." *Australian Feminist Studies* 34(102) : 398-412.
<<https://doi.org/10.1080/08164649.2019.1698284>>.
- ANAPOL, Deborah. 2015. "Gender Queering Mother Earth." Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*. 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico : 145-149.
- ANDERLINI D'ONIFRIO, Serena. 2009. *Gaia and the New Politics of Love: Notes for a Poly Planet*. Berkeley, Californie : North Atlantic Books.
- ANDERLINI-D'ONIFRIO, Serena & Lindsay HAGAMEN. 2015A. "Introduction: Time for Ecosexuality." Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*, 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico : 1-22
- . 2015B. "Ecosexual Weddings: Body Meet Gender Meet Eco-system. Overview." Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*, 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico : 83-87.
- AYMAN. 2008. "Stop Climate Change Before it Changes You" Campaign." Trend Hunter (blogue). 27 juin 2008.
<<https://www.trendhunter.com/trends/manfish-wwf/>>.

- BASCHET, Jérôme. 2016. *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen-Âge*. Paris : Flammarion.
- BEAU-FERRON, Catherine, Flavie ACHARD, Yves-Marie ABRAHAM, Andrea LEVY et Louis MARION. 2015. « Écocommunautés et décroissance : limites et potentialités de l'expérimentation locale. » *Nouveaux Cahiers Du Socialisme* 14(14) : 164-172.
<<https://id.erudit.org/iderudit/79404ac>>.
- BECH, Henning. 1997. *When Men Meet. Homosexuality and modernity*. Chicago : University of Chicago Press.
- BELMONT, Cynthia. 2018. "Ecosexuals in Appalachia: Identity, Community, and Counter-Discourse in Goodbye Gauley Mountain." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 25(4) : 742-766.
<<https://doi-org.acces.bibl.ulaval.ca/10.1093/isle/isy056>>.
- BERLANT, Lauren & Michael WARNER. 2018. « Sexe en public. » *Questions de communication* 33(1) : 111-133.
<<https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.12204>>.
- BESSIRE, Lucas & David BOND. 2014. "Ontological anthropology and the deferral of critique." *American Ethnologist* 41(3) : 440-456.
<<https://doi.org/10.1111/amet.12083>>.
- BEWELL, Alan. 2004. "Romanticism and Colonial Natural History." *Studies in Romanticism* 43(1) : 5-34.
<https://link.gale.com/apps/doc/A118675762/LitRC?u=crepuq_ulaval&sid=LitRC&xid=4fe88da7>.
- BONNEUIL, Christophe & Jean-Baptiste FRESSOZ. 2016. *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*. Paris : Seuil.
- CAIRNS, Jon. 2017. "Critical Closeness, Intimate Distance: Encounters in the Love Art Laboratory." *Journal of Visual Art Practice* 17(2-3) : 240-259.
<<https://doi.org/10.1080/14702029.2017.1381509>>.
- CASTRILLÓN, Fernando. 2014. "Ecopsychology and Phenomenology: An Introduction." Dans Douglas A. Vakoch et Fernando Castrillón (éd.) *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment. The Experience of Nature*, Springer, New-York : 1-8.
- CASTRO, Damian, Kamrul HOSSAIN et Carolina TYTELMAN. 2016. "Arctic Ontologies: Reframing the Relationship between Humans and Rangifer." *Polar Geography* 39(2) : 98-112.
<<https://doi.org/10.1080/1088937X.2016.1179352>>.
- CIACCHI, Teri D. 2013. "What's Sexuality Got to do With Ecology or WTF is EcoSexuality?" Living Love Revolution.
<<https://livingloverevolution.org/archives/whats-sexuality-got-to-do-with-ecology-or-wtf-is-ecosexuality/>>.
- CIACCHI, Teri D., Sarah HEARTHSONG et Christina DIETRICH. 2015. "What's Sexuality Got to do With Ecology?" Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*, 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico : 272-277.
- DAVIS, William S. 2018. *Romanticism, Hellenism, and the Philosophy of Nature*. Basingstoke, Royaume-Uni : Palgrave Macmillan.
- DESCOLA, Philippe. 2008. « À qui appartient la nature ? » La vie des idées.
<<https://lavedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>>.
- . 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

- DI CHIRO, Giovanna. 2010. "Polluted Politics? Confronting Toxic Discourse, Sex Panic, and Eco Normativity." Dans Catriona Mortimer-Sandilands et Bruce Erickson (éd.) *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, Indiana University Press, Bloomington : 199-230
- . 2008. "Living Environmentalisms: Coalition Politics, Social Reproduction, and Environmental Justice." *Environmental Politics* 17(2) : 276-298.
<<https://doi.org/10.1080/09644010801936230>>.
- ENSOR, Sarah. 2018. "The Eco-poetics of Contact: Touching, Cruising, Gleaning." *Isle Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 25(1) : 150-168.
<<https://doi.org/10.1093/isle/isy011>>.
- ESCOBAR, Arturo. 2018. *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1999. "After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology." *Current Anthropology* 40(1) : 1-30.
<<https://doi.org/10.1086/515799>>.
- FREDERICKSON, Barbara. 2013. *Love 2.0. How Our Supreme Emotion Affects Everything We Feel, Think, Do, and Become*. New York : Hudson Street Press.
- FOUCAULT, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris : Éditions Gallimard.
- FUCK FOR FOREST. s.d. "About us." Fuck For Forest. Consulté le 20 mars 2020
<<https://www.fuckforforest.com/>>.
- GAARD, Greta. 1997. "Toward a Queer Ecofeminism." *Hypatia* 12(1) : 114-137.
<<https://www.jstor.org/stable/3810254>>.
- . 1993. "Living Interconnections with Animals and Nature." Dans Greta Gaard (éd.) *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphie : 1-12.
- GIRALDO, Omar Felipe & Peter M. ROSSET. 2018. "Agroecology As a Territory in Dispute: Between Institutionalization and Social Movements." *The Journal of Peasant Studies* 45(3) : 545-564.
<<https://doi.org/10.1080/03066150.2017.1353496>>.
- HADDAD, Raphaël & Carline BARIC. 2017. *Guide d'écriture inclusive*. Paris : Mots-Clés.
- HAGAMEN, Lindsay & Andrew SCHREIBER. 2015. "Till Death Brings Us Closer Together Forever." Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*, 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico : 75-77.
- HAUER, Janine, Jonas Ostergaard NIELSEN et Jörg NIEWOHNER. 2018. "Landscapes of Hoping - Urban Expansion and Emerging Futures in Ouagadougou, Burkina Faso." *Anthropological Theory* 18(1) : 59-80.
<<https://doi.org/10.1177/1463499617747176>>.
- HELLER, Chaia. 1993. "For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic." Dans Greta Gaard (éd.) *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphie : 219-242.
- HUNT, Elle. 2019. "BirthStrikers: meet the women who refuse to have children until climate change ends." *The Guardian*, 12 mars 2019.
<<https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/mar/12/birthstrikers-meet-the-women-who-refuse-to-have-children-until-climate-change-ends>>.
- JAIN, Shalini. 2012. "Romancing the Environment: Romesh Gunsekera's Reef and Heaven's Edge." *South Asian Review* 33(3) : 29-49.
<<https://doi.org/10.1080/02759527.2012.11932894>>.
- JOHNSON, Christine. 2004. "Transsexualism: An Unacknowledged Endpoint of Developmental Endocrine Disruption?" Mémoire de M.A., The Evergreen State College.
<http://www.antijen.org/transadvocate/TS_EDCs.pdf>.
- KERLIN, Scott P. 2004. "The Presence of Gender Dysphoria, Transsexualism, and Disorders of Sexual Differentiation in Males Prenatally Exposed to Diethylstilbestrol: Initial Evidence from a 5-Year Study." *TransAdvocate.org*.
<<http://www.antijen.org/transadvocate/id33.html>>.
- LATOUCHE, Serge. 2010. *Le pari de la décroissance*. Paris : Pluriel.
- LEE, Aldo. 2019. *Ecosex: pour l'amour de la planète*. Arte.TV, 9 : 11.
<<https://www.arte.tv/fr/videos/092694-000-A/ecosex-pour-l-amour-de-la-planete/>>.
- LORDE, Audre. 2007[1984]. *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkeley : Crossing Press.
- MAGALLANES, Catherine J. Iorns. 2015. "Nature As an Ancestor: Two Examples of Legal Personality for Nature in New Zealand." *Vertigo - La Revue Électronique En Sciences De L'Environnement* (20150910).
<<https://doi.org/10.4000/vertigo.16199>>.
- MAULPOIX, Cy Lercerf. 2020. « Lectures croisées en écologie queer. Nature, contre-nature, contre culture ». *La Découverte | Revue du Crieur* 15(1) : 137-142.
<<https://doi.org/10.3917/crieu.015.0136>>.
- McLAUCHLAN, Laura. 2019. "Wild Disciplines and Multispecies Erotics: On the Power of Wanting Like a Hedgehog Champion." *Australian Feminist Studies* 34(102) : 509-523.
<<https://doi.org/10.1080/08164649.2019.1682457>>.
- MERCHANT, Carolyn. 1980. *The Death of Nature*. New York : Harper and Row.
- MILNER-BARRY, Sarah. 2015. "The term 'Mother Nature' reinforces the idea that both women and nature should be subjugated." *Quartz*, 1^{er} décembre 2015.
<<https://qz.com/562833/the-term-mother-nature-reinforces-the-idea-that-both-women-and-nature-should-be-subjugated/>>.
- MONET, Veronica. 2015. "Ecosexuality: Orgasms as an Antidote to a Mean World." Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*, 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico : 262-271.
- MOORE, Jason W. 2017. "The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis." *Journal of Peasant Studies* 44(3) : 594-630.
<<https://doi-org.acces.bibl.ulaval.ca/10.1080/03066150.2016.1235036>>.
- MORIZOT, Baptiste. 2019. « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient ». *Critique* 75(860/861) : 166-181.
<<https://doi.org/10.3917/criti.860.0166>>.
- MORTIMER-SANDILANDS, Catriona & Bruce ERICKSON. 2010. "Introduction: A Genealogy of Queer Ecologies." Dans Catriona Mortimer-Sandilands et Bruce Erickson (éd.) *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, Indiana University Press, Bloomington : 1-50.

- OERLEMANS, Onno. 2004. *Romanticism and the Materiality of Nature*. Toronto: University of Toronto Press.
- ORTNER, Sherry B. 1974. "Is female to male as nature is to culture?" Dans Michelle Z. Rosaldo et Louise Lamphere (éd.) *Woman, culture, and society*, Stanford University Press, Stanford, Californie: 68-87.
- PLUMWOOD, Val. 1993. *Feminism and the mastery of nature*. New York: Routledge.
- POTTS, Annie & Jovian PARRY. 2010. "Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-Free Sex." *Feminism & Psychology* 20(1): 53-72.
<<https://doi.org/10.1177/0959353509351181>>.
- QUEER NATURE. S.D. "Our mission." Queer Nature. Consulté le 3 juin 2021
<<https://www.queernature.org/what-we-do>>.
- REED, Jennifer J. 2015. "From Ecofeminism to Ecosexuality: Queering the Environmental Movement." Dans Serena Anderlini-D'Onofrio et Lindsay Hagamen (éd.) *Ecosexuality: When Nature Inspires the Arts of Love*, 3WayKiss via CreateSpace, Puerto Rico: 92-102.
- ROSS, Andrew. 1994. *The Chicago Gangster Theory of Life: Nature's Debt to Society*. Brooklyn: Verso.
- RUIZ-BALLESTEROS, Esteban, José Maria VALCUENDE, Victoria QUINTERO, José Antonio CORTES et Elena RUBIO. 2009. "Naturalizing the Environment: Perceptual Frames, Senses and Resistance." *Journal of Material Culture* 14(2): 147-167.
<<https://doi.org/10.1177/1359183509103056>>.
- SAGE, Vanessa. 2009. "Encountering the Wilderness, Encountering the Mist: Nature, Romanticism, and Contemporary Paganism." *Anthropology of Consciousness* 20(1): 27-52.
<<https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2009.01009.x>>.
- SANDILANDS, Catriona. 2001. "Desiring Nature, Queering Ethics." *Environmental Ethics* 23(2): 169-188.
<<https://doi.org/10.5840/enviroethics200123226>>.
- SERVICNE, Pablo & Raphaël STEVENS. 2015. *Comment tout peut s'effondrer*. Paris: Seuil.
- SEYMOUR, Nicole. 2012. "Toward an Irreverent Ecocriticism." *Journal of Ecocriticism* 4(2): 56-71.
- SHELLEY, Percy B. S. D. [1821]. « Epipsychidion ». University of Puerto Rico. Consulté le 06 septembre 2020
<<http://ece.uprm.edu/artssciences/ingles/nb-epipsychidion.htm>>.
- [1816]. "Mont Blanc." Poets.org. Consulté le 07 août 2020
<<https://poets.org/poem/mont-blanc>>.
- SIMARD, Hugues. 2012. « Entretien avec Jean-Pierre Dupuy, "catastrophiste éclairé" ». *Monde des grandes écoles*, juin 2012.
<<https://www.mondedesgrandesecoles.fr/entretien-avec-jean-pierre-dupuy-%C2%AB-catastrophiste-eclair%C2%BB/>>.
- SINWELL, Sarah E. S. 2010. "Sex, Bugs, and Isabella Rossellini: The Making and Marketing of 'Green Porno'." *Women's Studies Quarterly* 38(3-4): 118-137.
- SOLANGE TE PARLE. 2016. *Riviérophilie*. Youtube, 2:08.
<<https://www.youtube.com/watch?v=boHMgLEZAZQ&index=48&list=WL&t=0s>>.
- STEPHENS, Elizabeth & Annie SPRINKLE. 2016. "Purple Year." Love Art Lab.
<<https://loveartlab.ucsc.edu/2016/06/22/artists-statement-purple-moon/>>.
- 2012. "On Becoming Appalachian Moonshine." *Performance Research* 17(4): 61-66.
<<https://doi.org/10.1080/13528165.2012.712256>>.
- 2011. "The Journal of EcoSex Research."
<<https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.ucsc.edu/dist/3/101/files/2016/06/Journalecosex.pdf>>.
- S.D. "Sexecology." Consulté le 03 avril 2020
<<http://sexecology.org/>>.
- STURGEON, Noël. 2009. *Environmentalism in Popular Culture: Gender, Race, Sexuality and the Politics of the Natural*. Tucson: University of Arizona Press.
- SWIM, Janet K, Ashley J GILLIS et Kaitlynn J. HAMATY. 2020. "Gender Bending and Gender Conformity: The Social Consequences of Engaging in Feminine and Masculine Pro-Environmental Behaviors." *Sex Roles* 82(5-6): 363-385.
<<https://doi.org/10.1007/s11199-019-01061-9>>.
- TIMMERMAN, Michelle B. 2009. "15 Questions with Annie M. Sprinkle and Elizabeth M. Stephens." *The Harvard Crimson*, 19 novembre 2009.
<<https://www.thecrimson.com/article/2009/11/19/earth-really-ems-love/>>.
- TSING, Anna. 2010. "Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom." *Manoa* 22(2): 191-203.
<<https://www.muse.jhu.edu/article/407437>>.
- TUAN, Yi-Fu. 1993. *Passing Strange and Wonderful: Aesthetics, Nature, and Culture*. New York: Kodansha International.
- UNESCO. 2007. « Mille ans d'Histoire ». UNESCO.
<http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-URL_ID=3470&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html>.
- UNIVERSITY OF NEVADA, Las Vegas. 2019. "Ecosexuality expert available for Earth Day stories." Newswise.
<<https://www.newswise.com/articles/ecosexuality-expert-available-for-earth-day-stories>>.
- UPADHYAYA, Punya. 1995. "The Sacred, the Erotic and the Ecological: The Politics of Transformative Global Discourses." *Journal of Organizational Change Management* 8(5): 39-59.
<<https://doi-org.acces.bibl.ulaval.ca/10.1108/09534819510096479>>.
- VICH, Henrik E. & David B. SAUSDAL. 2014. "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn." *Anthropological Theory* 14(1): 49-73.
<<https://doi.org/10.1177/1463499614524401>>.
- WHITWORTH, Lauran. 2019. "Goodbye Gauley Mountain, Hello Eco-Camp: Queer Environmentalism in the Anthropocene." *Feminist Theory* 20(1): 73-92.
<<https://doi.org/10.1177/1464700118788684>>.

Justine Auclair
Maîtrise en anthropologie, Université Laval
justine.auclair.1@ulaval.ca

BONES AT A CROSSROADS — INTEGRATING WORKED BONE RESEARCH WITH ARCHAOMETRY AND SOCIAL ZOOARCHAEOLOGY

Sous la direction de Markus Wild, Beverly A. Thurber, Stephen Rhodes et Christian Gates St-Pierre

Sidestone Press, Leiden, Pays-Bas, 2021. 322 pages

Introduction

Christian Gates St-Pierre, Markus Wild, Beverly A. Thurber, and Stephen Rhodes

Osseous arrowheads in the Iron Age of the Upper Ganga Plains

Vinayak

A typo-technological study of bone artifacts from Agiabir,

India (c. 2400 BCE - 1500 BCE)

Ravi Shankar, Pramod P. Joglekar, Sharada Channarayapatna, and Ashok Kumar Singh

Magnifying the differences: Investigating variability in Dorset Paleo-Inuit organic material culture using microscopic analysis

Matilda I. Siebrecht, Sean P. A. Desjardins, Sarah M. Hazell, Susan Lofthouse, Elsa Cencig, Kathryn Kotar, Peter D. Jordan, and Annelou van Gijn

Antler as raw material among hunter-gatherer groups from the Pampean Region (Argentina)

Natacha Buc, Alejandro A. Acosta, and Lucía T. Rombolá

Osseous artifacts from the Maros-culture necropolis at Ostojićevo (northern Serbia)

Selena Vitezović

An antler workshop in a Germanic settlement in Nitra, Slovakia

Gertrúda Brezinová and Erik Hrnčiarik

The worked bone and tooth assemblage from Piaçaguera: Insights and challenges

Daniela Klokler

Tracological evaluation of bone instruments as an indirect indicator: Rebuilding textile technology during the Ceramic period on Mocha Island (Chile)

Helga Inostroza Rojas

A microscopic view of Maya needle and perforator production at Ucanal, Guatemala

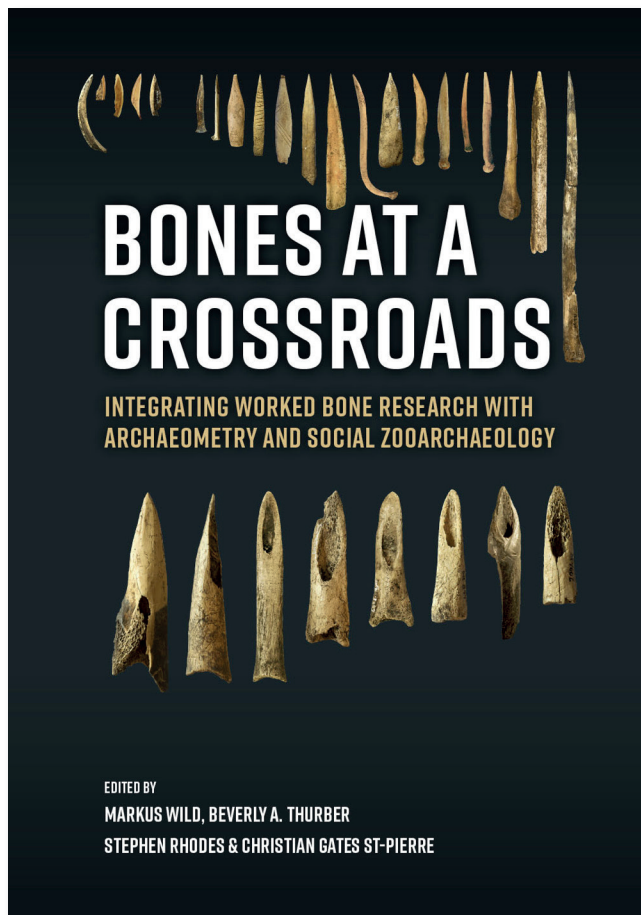
Carolyn Freiwald, Christina Halperin, Camille Dubois-Francoeur, Caroline Schlinsog, and Kimberly A. Bauer

Warm it up! Using experimental archaeology to test shark teeth extraction hypotheses

Simon-Pierre Gilson and Andrea Lessa

Crafting white-tailed deer (*Odocoileus virginianus*) bone and antler at Cerro Juan Díaz (LS-3), Greater Coelá Culture Area, Panama

María Fernanda Martínez-Polanco, Olman Solís Alpízar, Luis Alberto Sánchez Herrera, Máximo Jiménez Acosta, and Richard G. Cooke



Preliminary spatial analysis of the morphologically identifiable bone tools from an Early Bronze Age III domestic building in a residential neighborhood house at Tell eš-Šafi/Gath (Stratum E5c)

Sarah J. Richardson, Haskel J. Greenfield, Tina L. Greenfield, and Aren M. Macir

A Woodland-period bone tool industry on the northern Gulf of Mexico coastal plain

Gregory A. Waselkov, Sarah E. Price, Alexandra Stenson, Carla S. Hadden, and Long Dinh

The many dimensions of a bone

Marie-Ève Boisvert, Claire St-Germain, and Christian Gates St-Pierre

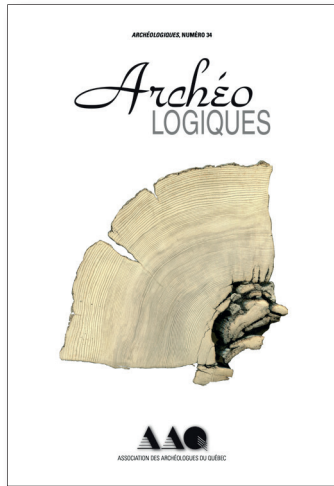
Bone tool studies are at a crossroads. A current path is to go beyond the concatenation of methods or concepts borrowed from other disciplines and aim instead at a truly integrated approach that is more in line with the objectives of interdisciplinary and transdisciplinary research.

The papers in this volume follow this direction by adopting various forms of dialogue and integration between old and new methods and approaches, including technological analysis, usewear analysis, typology, zooarchaeology, stable isotope analysis, experimental archaeology or spatial analysis. They represent a mixture

of methodological issues, case studies, and discussions of larger cultural and historical phenomena that span thousands of years and many parts of the World, from South Asia to the Near East and Europe, and from North to South America. The synergies deriving from these multi-perspective approaches lead to the repeated identification of diverse social aspects of past societies, including the identification of general social contexts of bone tool production and use, transmission of knowledge, the symbolic dimensions of artifacts, and intergroup relations as well as warfare and state formation processes.

Archéologiques n° 34

Revue de l'Association des
archéologues du Québec



S'adapter pour rester: continuités basques aux XVII^e et XVIII^e siècles

BRAD LOEWEN, SARAÍ BARREIRO ARGÜELLES
et CATHERINE COTTREAU-ROBINS

Les villages palissadés de la vallée laurentienne, un patrimoine archéologique unique
SIMON SANTERRE

*Enfiler du rouge: les parures en pierres de la mission Notre-Dame-de-Lorette,
L'Ancienne-Lorette (CeEu-11)*

ROLAND TREMBLAY et STÉPHANE NOËL

Note de recherche

*Fouilles en 2019 et 2020 de l'ancien cimetière Saint-Antoine (1799-1854), Montréal:
inhumations en terre profane*

MARINE PUECH

Note de recherche

Thérèse Belleau, pionnière «fantomatique» de l'archéologie au Québec

JULIEN RIEL-SALVATORE

Entrevue croisée avec Gisèle Piédalue et William Moss

Propos recueillis par CHRISTIAN GATES ST-PIERRE

Actualités de recherche

MARIE-CLAUDE BRIEN

Compte rendu

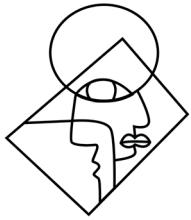
Claude Chapdelaine et Éric Graillon (éd.), *Kruger 2: un site du Paléoindien récent
à Brompton*

Revu par MANEK KOLHATKAR

Publications de l'année en archéologie québécoise

LE COMITÉ DE RÉDACTION

<http://www.archeologie.qc.ca>



COMPTES RENDUS



HUMOUR ET VIOLENCE SYMBOLIQUE

Sous la direction de Julie Dufort, Martin Roy et Lawrence Olivier

Collection Monde culturel, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2020. 248 pages.

Revu par Marielle Aithamon

AVEC L'OUVRAGE COLLECTIF *Humour et violence symbolique*, les auteur·rices entendent contribuer aux études contemporaines sur l'humour (*Humor Studies*) en envisageant la violence symbolique qu'il véhicule souvent. Cette approche critique de l'humour, qui ne le conçoit pas uniquement comme un outil de contestation, de liberté, voire de bien-être et de bonheur, révèle en effet tous les rapports de domination qui se jouent à travers lui. Car c'est bien cela que les auteur·rices souhaitent interroger : sans faire le procès de l'humour dont il ne s'agit pas ici de nier les bénéfices, ils et elles questionnent les liens entre le rire et le pouvoir, la domination, le politique.

Rien de tel pour ce faire que d'emprunter à Pierre Bourdieu (BOURDIEU & PASSERON 1970; BOURDIEU 1997) le concept de violence symbolique, qui constitue la fondation conceptuelle de tout l'ouvrage. La violence symbolique se définit comme une coercition exercée par

les dominants sur les dominés sans que ceux-ci en soient conscients: l'acceptation de la domination est tacite. P. Bourdieu théorise que les dominés ne sont pas en mesure de pleinement réaliser et donc de contester cette domination, car les outils dont ils disposent pour le faire appartiennent aux divers registres socioculturels des dominants. Ainsi, la lutte symbolique dans laquelle s'exerce la violence en question est avant tout une lutte des classes. L'étude des rapports de pouvoir symboliques permet donc également de comprendre les mécanismes liés à toutes les luttes sociales contemporaines, qu'elles soient genrées, racisées, religieuses, etc. Parce que le pouvoir symbolique normalise et rend légitime des comportements violents qui s'exercent aux dépens des classes dominées, on comprend ici tout l'intérêt d'un ouvrage comme *Humour et violence symbolique*. En effet, comme les auteur·rices le soulignent, l'humour et le rire comme objets sociaux permettent de saisir les rapports de domination qui s'exercent jusque dans des comportements souvent considérés comme anodins.

Que *fait* l'humour? Voici la question centrale posée par l'ouvrage. Pour répondre, ses contributeur·rices ont pris le parti de faire dialoguer des chapitres théoriques avec des études de cas. Cela a le bénéfice d'orienter le questionnement général dans plusieurs directions et d'étayer la théorie qu'ils et elles proposent. En somme, l'ouvrage réussit ainsi le pari de donner à voir l'humour tel qu'il peut reproduire des rapports de domination; il constitue à ce titre un *premier pas* intéressant pour une approche critique du sujet. Cela étant dit, et bien que les études de cas dans leur ensemble proposent des interprétations socioculturelles pertinentes, le matériau «de terrain» qui les supporte aurait gagné à être plus étayé, notamment en insistant sur les réalités vécues par les individus en situation. La volonté multidisciplinaire affichée dans l'ouvrage semble en effet *limitée* par le fait que les auteur·rices soient issu·es de trois disciplines seulement: les sciences politiques (Castagner, Dufort, Gibeault, Olivier), les arts et la communication (Gérin, Lebel, Grondin, Lemieux) et la philo-

sophie (Cotte, Roy). Pour continuer à (re)penser la violence symbolique bourdieusienne telle qu'elle s'applique à l'humour, il serait donc pertinent d'avoir également recours à des études anthropologiques et sociologiques, davantage axées sur des données ethnographiques.

La première partie de l'ouvrage, qui se veut plus théorique que la seconde, est particulièrement intéressante pour discuter du concept même de la violence symbolique dans son rapport à l'humour. Bien que certaines digressions, notamment sur l'aspect politique – ou apolitique – de l'humour (Chapitre 1, Olivier & Gibeault), puissent paraître périphériques au vu de la suite de l'ouvrage, il demeure important d'avoir en tête les conceptions théoriques du sujet avant de découvrir les différents cas proposés. Ainsi, le détour fascinant par la littérature (Chapitre 2, Roy) est d'autant plus pertinent qu'il permet de mettre en lumière le recours des classes dominantes françaises aux «figures monstrueuses», risibles, aux stéréotypes qui font rire ou, plus exactement, face auxquels nous sommes «forcés» à rire en raison de notre socialisation. Tout en rendant explicite la manière dont le pouvoir symbolique s'exerce sur la société et les individus, cette étude de cas permet d'en déterminer les limites. La figure de l'idiote-dissident (Chapitre 3, Cotte), qui clôt la partie théorique de l'ouvrage, suggère à ce titre l'importance de l'incompréhension et du doute dans toute remise en question – car ils permettent un renversement des notions usuellement établies. De ce point de vue-là, on peut donc regretter que les études de cas proposées ne s'engouffrent pas dans les vies individuelles et les compréhensions anthropologiques de ces différentes figures, conservant un point de vue globalement *etic* et structurel.

Il n'en demeure pas moins que ce point de vue *etic* est pertinent et qu'il est nécessaire de l'envisager. Ainsi les auteur·rices de l'ouvrage étudient cinq cas en particulier: la satire en Russie soviétique, les comédies cinématographiques québécoises, la violence du *n-word*, l'autocensure des caricatures du Prophète de l'islam, et l'infodivertissement. Ceux-ci leur permettent d'interroger la manière dont le rire maintient

les distinctions sociales, notamment par la violence de la propagande et la hiérarchisation de la valeur (Chapitres 4, Gérin, et 5, Lebel). Par la suite, l'étude du tabou permet de souligner la manière dont le rire est à la fois un outil de contrôle et d'émancipation, tout en suggérant la nécessité de comprendre nos propres comportements symboliquement violents (Chapitre 6, Dufort). R. Lemieux se demande également avec brio dans quelle mesure l'humour peut-il pousser les interdits jusqu'à l'absurdité afin d'ouvrir des espaces de discussion critiques et, ce faisant, faire vaciller la violence symbolique (Chapitre 7). La question de la satire comme double outil de dénonciation et de reproduction de la domination est également posée (Chapitre 8, Castagner & Grondin); elle clôt un tour d'horizon qui, s'il est relativement court, permet de soulever des points extrêmement pertinents, *a fortiori* aujourd'hui alors que la question des limites potentielles à la liberté d'expression se pose de plus en plus.

Humour et violence symbolique est un ouvrage important. Le concept bourdieusien de violence symbolique, puisqu'il souligne le caractère *assimilé* – par les classes dominées – des compréhensions des classes dominantes, requiert d'interroger le quotidien des personnes dans leur rapport intime au monde qui les entoure. En cela, l'ouvrage aurait gagné à interroger la relation *anthropologique* à l'humour – en soulignant davantage la manière dont les rapports de domination sont *installés* dans les sociétés et les terrains d'étude trop peu décrits à mon sens, et en se focalisant davantage sur les relations individuelles et les interactions. Il soulève néanmoins d'importants premiers points sur le sujet fondamental qu'est la violence symbolique de l'humour. Cet ouvrage collectif intéressera donc toute personne qui souhaite étudier la manière dont la violence symbolique est part intégrante des dynamiques sociales, mais aussi – on ne peut que l'espérer – les anthropologues et étudiants en anthropologie qui envisagent de poursuivre des études similaires ou bien, par exemple, de poser la question de la performance et de la performativité. Enfin, comme le suggère la brillante

conclusion de l'ouvrage, il convient pour tout-e chercheur-euse d'interroger le discours critique lui-même: s'il est émancipateur, ne relève-t-il pas pour autant de la violence symbolique en assurant que certain-es (ceux et celles qui ont un regard critique) «savent» et d'autres pas?

Marielle Aithamon, candidate au doctorat en anthropologie, Université de Montréal
marielle.aithamon@umontreal.ca

Ouvrages cités

BOURDIEU, Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre & Jean-Claude PASSERON. 1970. *La Reproduction*. Paris: Éditions de Minuit.



À LA RECONQUÊTE DE LA SOUVERAINETÉ: MOUVEMENTS AUTOCHTONES EN AMÉRIQUE LATINE ET EN OCÉANIE

Sous la direction de Natacha Gagné
Presses de l'Université Laval, Québec, 2020.
262 pages.

Revu par Savannah Dubé

À LA RECONQUÊTE de la souveraineté. *Mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie* regroupe les expertises de divers chercheurs réunis autour du projet «Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté: comparaisons intercontinentales», financé par une subvention Savoir du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada de 2013 à 2018. Fondé sur les études de terrains et les expériences variées des différents contributeurs, cet ouvrage collectif met en lumière les questions de

souveraineté, d'autonomie, d'affirmation culturelle ainsi que d'autodétermination dans divers contextes autochtones latino-américains et océaniques. Il saura intéresser ceux et celles qui souhaitent se familiariser avec les diverses expressions de la souveraineté autochtone.

Les deux premiers chapitres de cet ouvrage servent de mises en scène aux dix suivants. Dans la première section, les lecteurs et lectrices sont brièvement introduits à l'histoire coloniale de l'Amérique latine ainsi que de l'Océanie. Celle-ci met également l'accent sur l'évolution du concept de souveraineté dans les contextes autochtones de ces deux régions du monde. Il en ressort que la signification de la souveraineté et son appropriation par les acteurs locaux varient considérablement d'un contexte à l'autre. Le thème principal du livre se manifeste donc sous différentes facettes au travers des chapitres. Martin Hébert et Stéphanie Rousseau, les auteurs du premier chapitre, soulignent d'ailleurs que les peuples autochtones latino-américains parlent rarement de souveraineté, mais plutôt d'autonomie, d'autogestion ou d'autodétermination. En effet, dans les imaginaires politiques latino-américains, la souveraineté fait généralement référence à celle de l'État face aux puissances étrangères et n'est donc pas forcément incompatible avec les aspirations d'autonomie des peuples autochtones et leur droit de maintenir leurs formes uniques d'intégrité sociale, politique et culturelle. Au contraire, la souveraineté de l'État peut être garante des autonomies revendiquées et exercées lorsqu'elle se manifeste en une forme de protection du territoire autochtone contre les intérêts économiques étrangers (p. 24). Le terme «souveraineté» est d'usage plus commun en Océanie qu'en Amérique latine, ce qui entraîne certaines différences quant aux voies empruntées par les peuples autochtones pour reconquérir leur souveraineté. Comme le démontrent Natacha Gagné et Marie Salaün dans le deuxième chapitre, l'indépendance et l'autodétermination interne sont généralement les deux voies les plus privilégiées, mais elles ne sont pas mutuellement exclusives et peuvent coexister localement (p. 47).

Suite aux deux chapitres introductifs, le lectorat est transporté dans six pays: le Guatemala, la Bolivie, le Mexique, le Pérou, la Nouvelle-Zélande, la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie. Si certains auteurs examinent la souveraineté des peuples autochtones de manière plus générale, d'autres étudient son expression en des traits culturels particuliers. Les chapitres sont ordonnés de manière à rapprocher progressivement le lecteur ou la lectrice des auteurs locaux. Par exemple, alors que Martin Hébert, Ignacio Ochoa et Lucas Aguenier brossent un portrait général des aspirations «souverainistes» des autochtones guatémaltèques au troisième chapitre – lesquelles se manifestent avant tout par une affirmation culturelle, la souveraineté étant éloignée de leurs préoccupations concrètes –, au onzième chapitre, Catherine Charest explore le rôle des tatouages dans l'affirmation culturelle des mā'ohi en Polynésie française. En effet, les premiers chapitres examinent des pratiques institutionnelles ou des mouvements de groupe tandis que les derniers chapitres examinent des pratiques plus individualisées. Selon Natacha Gagné, cette approche permet de démontrer que «l'affirmation des peuples autochtones et colonisés se joue simultanément à plusieurs échelles» (p. 4).

Le fait que cet ouvrage s'intéresse simultanément à deux régions du monde, très différentes l'une de l'autre, en fait à la fois sa force et sa faiblesse. D'une part, les parallèles établis entre l'expression de la souveraineté des peuples autochtones d'Amérique latine et d'Océanie rendent ce livre unique en son genre. À notre connaissance, il n'existe actuellement aucun autre ouvrage mettant en lumière de tels liens. D'autre part, la juxtaposition de deux régions du monde qui ont autrement peu de chose en commun – géographiquement, historiquement et culturellement – peut engendrer certaines préoccupations. Le contraste entre la signification du terme «souveraineté» en Amérique latine et en Océanie limite ainsi l'analyse comparative ou suscite à tout le moins certains doutes quant aux parallèles établis.

La combinaison harmonieuse de la théorie avec l'ethnographie rend la lecture de cet ouvrage particulièrement intéressante. Les arguments proposés sont étayés par des exemples concrets issus du travail de terrain des auteurs. Il est toutefois important de noter qu'un lecteur n'ayant aucune connaissance préalable sur l'histoire ou la culture latino-américaine et océanienne risque de trouver sa lecture difficile. Malgré l'effort de contextualisation qui soutient l'ouvrage, certains chapitres demeurent hermétiques aux yeux du profane. Bien que nous encourageons toute personne intéressée par les questions de souveraineté autochtone à consulter cet ouvrage, nous le recommandons particulièrement aux lecteurs et lectrices déjà familiers avec les contextes socio-historiques de l'Amérique latine et de l'Océanie.

Somme toute, nous considérons que ce livre est une précieuse contribution à l'anthropologie latino-américaine et océanienne ainsi qu'aux études autochtones. Il s'agit d'un ouvrage singulier qui met en lumière certains liens entre l'expression de la souveraineté chez les populations autochtones d'Amérique latine et celles d'Océanie. Bien que l'analyse comparative sous-jacente ne soit pas sans limites, l'ouvrage réussit à présenter l'étude de la souveraineté autochtone sous un œil nouveau.

Savannah Dubé,
candidate à la maîtrise en anthropologie,
Université de Laval
savannah.dube.1@ulaval.ca



**DEVOIR DE MÉMOIRE :
PERSPECTIVES SOCIALES ET
THÉORIQUES SUR LA VÉRITÉ,
LA JUSTICE ET LA RÉCONCILIATION
DANS LES AMÉRIQUES**

Sous la direction de Leila Celis et
Martin Hébert

Presses de l'Université Laval, Québec, 2020.
232 pages.

Revu par Laura Maria Lopera Realpe

CET OUVRAGE représente les efforts d'une collaboration entre Leila Celis et Martin Hébert pour rassembler les résultats des échanges qui ont eu lieu au cours du colloque Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques du CRIEC (Centre de recherche en immigration, ethnicité et citoyenneté) tenu à l'UQAM en 2018.

Leila Celis est spécialisée dans l'étude des mouvements sociaux (paysans, autochtones, afrodescendants et féministes), la violence, les droits humains et l'Amérique latine. Elle est professeure au département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) depuis 2013. Martin Hébert, anthropologue et écrivain, s'intéresse aux mouvements autochtones des Amériques, à l'anthropologie des conflits, à la mobilisation politique, à des sujets concernant la violence et la paix, ainsi qu'aux imaginaires sociaux. Il est professeur titulaire du département d'anthropologie à l'Université Laval depuis 2003.

Ce livre, d'ambition multidisciplinaire, compile les recherches et les projets d'un certain nombre de professeures-

chercheuses, d'activistes et de militantes d'origines diverses qui avaient participé au colloque, parmi lesquelles figurent des anthropologues, des sociologues, des cinéastes et des Autochtones. Cette variété d'auteurs et de points de vue enrichit et contribue de manière significative au thème de la mémoire et de la réconciliation. L'accent est mis ici sur les processus de lutte pour la vérité et la justice liés à l'histoire de la violence. Ces auteurs montrent comment les personnes marginalisées racontent leurs expériences, en soulignant la nature systémique des causes de la souffrance ainsi que les ramifications de la violence. Pour les personnes engagées dans la lutte pour la reconnaissance de leurs droits, de la vérité, de la justice et de la réparation, la clarification de cette violence est considérée comme une condition nécessaire pour définir un projet de vie collective d'une manière politique. Ainsi, ils nous invitent à réfléchir, ce qui implique un travail critique et approfondi sur la société, car il ne suffit pas d'examiner les actions (violentes) commises, mais aussi les fondements mêmes des institutions et de la société.

Les articles présentés dans cet ouvrage expliquent comment certaines formes de regroupement de la société civile se créent en réponse à ce déni de responsabilité (institutionnelle) et donc de violence. Ce regroupement et cette mobilisation se sont produits non seulement pour demander justice pour les actes commis, mais aussi pour avoir dû porter le joug d'institutions violentes. Les formes de discrimination, de marginalisation et de violence changent en apparence, mais les causes structurelles et profondes restent les mêmes au fil du temps.

L'objectif du colloque au sein duquel s'inscrivent ces réflexions et donc de cette œuvre est de faire connaître les véritables politiques sur « [...] des crimes et violations de droits de la personne commis dans des contextes de violence endémique et systémique, tels des dictatures du Cône Sud, les guerres civiles en Amérique latine ou les pensionnats autochtones en Amérique du Nord » (p. 4). L'objectif est de générer de nouvelles formes de changement social pour faire face à ce type de violence. S'il est

bien connu que les commissions de vérité des Amériques ont été créées pour documenter les crimes commis par les régimes dictatoriaux ou la guérilla contre les opposants politiques, ces commissions traitent en général de périodes qui peuvent être présentées comme passées. L'importance de ces textes est qu'ils s'attachent à présenter la politique de la mémoire comme actuelle et en cours de construction, et la lutte pour continuer à s'attaquer activement à la violence. Cela montre la nécessité d'une réflexion, d'une révision et d'un nouveau questionnement lorsqu'il s'agit d'actualiser la violence qui n'est pas jugée dans le passé, mais qui, au contraire, persiste au sein même des États et qui nécessite des commissions de vérités actuelles et en travail continu. Il s'agit d'une recherche constante et légitime de la vérité et de la reconnaissance de la dignité des victimes. Par conséquent, ce travail est basé sur l'avenir, soulignant que les commissions de vérité ne s'appliquent pas seulement à des contextes spécifiques de guerre, mais montrant aussi des processus à long terme qui permettent d'approfondir la violence dans l'histoire des sociétés, et qu'il est nécessaire de prendre en compte l'histoire coloniale des Amériques.

Les auteurs divisent le livre en deux parties. La première partie se concentre sur les processus de vérité, de mémoire et de réconciliation au Canada et chez les peuples autochtones. Cette partie comprend cinq chapitres dans lesquels les auteurs nous rappellent qu'il reste beaucoup à faire avant de pouvoir parler de réconciliation entre le gouvernement canadien et les communautés autochtones. Ils démontrent que la réconciliation doit être un processus de toute la société, en critiquant les politiques adoptées par le gouvernement, qui n'ont pas été suffisantes pour accomplir une réconciliation complète. Le chapitre 1 (Ellen Gabriel) et le chapitre 2 (Ghislain Picard) parlent principalement de la réconciliation, en soulignant que le chemin à parcourir est encore long. Le chapitre 3 (Martin Hébert) se concentre sur les politiques institutionnelles à l'égard des peuples autochtones et cherche à savoir dans quelle mesure les institutions canadiennes sont capables d'ac-

cepter des transformations profondes à des fins de reconnaissance et de réparation. Le chapitre 4 (Nicolas Renaud) met en lumière les controverses qui existent dans les arts concernant la représentation des Autochtones et des minorités ethniques par des artistes majoritairement blancs. L'accent est mis ici sur les œuvres *Of the North* (2015)¹ et *Kanata* (2018). Enfin, le chapitre 5 (Brieg Capitaine et Karine Vanthuyne) traite des pensionnats indiens, notamment de la tentative de récupération de la mémoire des Survivant-e-s, et critique l'État canadien quant à l'image de bienveillance qu'il cultive sur cette question.

La deuxième partie est principalement basée sur l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. Elle est divisée en six chapitres et traite de divers sujets relatifs aux processus de mémoire et de réconciliation. Les chapitres 6 (Ludivine Tomasso) et 7 (Laura M. Serrano) concernent directement la violence au Pérou et au Guatemala, notamment les questions liées au genre et à la violence contre les femmes. Les chapitres 8 (Leila Celis) et 9 (David Longtin) abordent plus précisément la question de la mémoire et s'intéressent aux enjeux épistémologiques de la politique de la mémoire. Enfin, les chapitres 10 (Marc-André Anzueto) et 11 (Bernard Duhaime) reviennent sur la question de l'impunité en explorant les moyens juridiques mis en œuvre pour y remédier. Les auteurs examinent les mécanismes qui obligent les responsables de la violence à répondre de leurs actes.

Les chapitres de cet ouvrage sont notamment une invitation à réfléchir sur la manière spécifique dont les institutions de la connaissance reproduisent les rapports de pouvoir hérités de l'époque coloniale ; ainsi qu'à la recherche universitaire. Il s'agit d'un moyen d'examiner de manière critique comment les structures politiques, idéologiques et institutionnelles dont nous faisons partie et dont nous bénéficions en partie reproduisent les relations de domination et d'exclusion en Amérique, en particulier celles qui concernent les peuples autochtones.

Ce livre est une invitation à remettre en question les structures établies et à

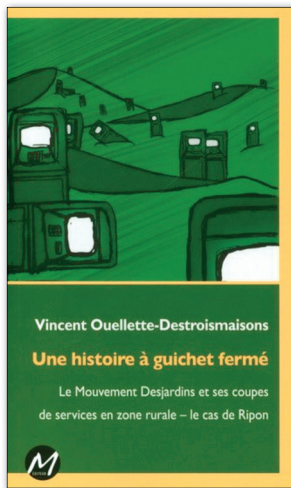
poser de nouvelles questions sur les injustices historiques qui se sont perpétuées au sein des institutions, et qui sont souvent invisibles. Les peuples autochtones et d'autres groupes de la société exigent des solutions concrètes qui modifient à la fois les rapports de pouvoir et de domination et les conditions de vie qui sont tombées dans des cycles d'exclusion et de domination. Il ouvre ainsi la porte à des enquêtes plus approfondies sur les processus de mémoire actuels et sur le devoir des commissions de vérité.

Nous recommandons vivement cet ouvrage à toute personne s'intéressant de près ou de loin aux études sur le processus de réconciliation, résilience et devoir de la mémoire, ainsi que sur le questionnement des structures de pouvoir et de domination. Il peut s'adresser aux chercheurs, activistes, acteurs politiques ou étudiants s'intéressant aux mécanismes de réconciliation, aux dynamiques des changements sociaux, historiques et politiques, ainsi qu'au public en général. L'ouvrage demande implicitement aux lecteurs de réfléchir à leur expérience d'aujourd'hui et de la projeter dans le futur. C'est, selon moi, un manuel très intéressant du point de vue universitaire, car ces articles sont pédagogiques et proposent un répertoire varié dans lequel les étudiants en études de genre pourront trouver un fil conducteur pour leurs propres recherches. L'enjeu d'avenir sur lequel il porte est un questionnement sociétal sur l'appartenance et sur le sens que nous voulons donner à l'importance de la mémoire.

Laura Maria Lopera Realpe
candidate au doctorat en anthropologie
Université de Montréal
laura.maria.lopera.realpe@umontreal.ca

Note

1. *Of the North*. 2015. Réalisé par Dominic Gagnon. Canada: Film900.



UNE HISTOIRE À GUICHET FERMÉ. LE MOUVEMENT DESJARDINS ET SES COUPES DE SERVICES EN ZONE RURALE – LE CAS DE RIPON

Vincent Ouellette-Destroismaisons
Collection Mobilisations, M éditeur, Pointe-
Calumet, Québec, 2020. 152 pages.

Revu par Yannick Sanschagrin

VINCENT OUELLETTE-DESTROISMAISONS est enseignant de mathématiques pour adultes dans la région de la Petite-Nation, dont fait partie le village de Ripon, en Outaouais. Il a été militant lors de la contestation étudiante contre la hausse des frais de scolarité en 2012 et s'est impliqué dans la coopérative du marché de Ripon. Il a de plus été l'un des principaux militants pour conserver l'unique guichet à Ripon, que le Mouvement Desjardins (aussi appelé Fédération des caisses Desjardins) voulait fermer. C'est à la suite de ce combat qu'il décide d'écrire son livre *Une histoire à guichet fermé. Le Mouvement Desjardins et ses coupes de services en zone rurale – le cas de Ripon* pour présenter le déroulement des événements du point de vue de la mobilisation riponnaise face au Mouvement Desjardins et tracer le portrait, peu flatteur, de la structure organisationnelle au sein du Mouvement.

L'objectif du livre est de répondre à la question suivante: «Est-ce que Desjardins est encore une coopérative?» en comparant les définitions et principes internationalement reconnus et légalement balisés au Québec de ce qu'est une coopérative avec ses propres observa-

tions et celles d'acteurs confrontés aux nouvelles dynamiques chez Desjardins. Il explique d'abord qu'une coopérative est une personne morale dont le but est

- 1) de répondre à des besoins économiques, sociaux et/ou culturel d'un groupe d'individus ou de sociétés ;
- 2) de fonctionner selon les principes démocratiques «un membre, un vote» (p. 22); et finalement
- 3) de répartir les excédents sous forme de ristournes à ses membres «selon l'utilisation de chacun des services de la coopérative» (p. 23).

Ouellette-Destroismaisons dépeint par la suite le fossé qui s'est creusé entre l'objectif de Desjardins comme coopérative au moment de sa création et le constat effectué lors de la saga du combat des Riponnais face au Mouvement Desjardins. Pour ce faire, il procède à une série d'entrevues qu'il a réalisées auprès d'autres militants et anciens représentants du conseil d'administration (CA) de diverses caisses.

Le livre se base essentiellement sur le village de Ripon et le contexte autour de son unique guichet automatique, dont l'importance dans le village est considérable, ainsi que de quelques autres endroits au Québec. Il oppose la logique du Mouvement Desjardins à celle des coopératives afin de démontrer la différence entre les deux types d'entités. Par exemple, selon la logique de Desjardins, après une revue des statistiques de la rentabilité, la décision unilatérale a été que le guichet de Ripon n'était plus suffisamment utilisé en se fiant à une diminution d'utilisation de 13% dans la dernière année, bien que celui-ci était inutilisable pendant 21,6%¹ de cette même année. Et malgré les multiples mobilisations et propositions citoyennes et municipales de ses membres pour empêcher la fermeture du guichet, Desjardins leur a imposé sa décision définitive. Inversement, d'un point de vue coopératif, le constat de l'utilité du guichet se fait par une consultation des membres et si le guichet est par la suite jugé toujours utile, il est maintenu en place peu importe le coût et la rentabilité.

Ouellette-Destroismaisons en vient à dégager 12 tactiques systématiquement utilisées par le Mouvement

Desjardins. Elles servent dans certains cas à assurer le contrôle du CA de chacune des caisses, par exemple en jouant sur le flou autour de la séparation des pouvoirs en utilisant à outrance le terme « affaire courante », sur laquelle le CA n'a aucun compte à rendre à l'administration, ou en faisant signer une entente de confidentialité aux nouveaux membres du CA qui rend son travail opaque aux yeux des membres de la caisse. Dans d'autres cas, ce sont des décisions plus actives servant à faire taire la dissidence de ses membres lorsqu'elle applique une décision controversée, en donnant les pleins pouvoirs de l'ordre du jour et du présidium à un représentant du CA sans approbation préalable de l'assemblée ou encore en utilisant à profusion ses dizaines d'avocats servant de figure d'autorité lorsque nécessaire.

L'auteur reconnaît tout de même que l'utilisation de la monnaie liquide chute et qu'il y a une réelle possibilité pour qu'il n'y ait plus de guichets automatiques dans dix ans. Son reproche cible plutôt la façon de faire cavalière et unilatérale de Desjardins qui laisse très peu d'options à ses membres pour s'ajuster. La décision résulte en une précarisation économique accrue chez les personnes âgées, moins à l'aise avec les nouvelles technologies, les membres vivant en régions reculées où l'accès Internet est souvent inadapté aux services financiers en ligne, et les petits producteurs locaux dont la faible marge de profit ne permet pas l'utilisation d'un terminal de point de vente (TPV) qui retient un pourcentage de chaque transaction pour Desjardins.

À travers le livre, on voit aisément que la structure coopérative de Desjardins s'est transformée en un organe de pouvoir exercé sur ses membres. C'est pour cette raison qu'un employé anonyme d'une caisse a commenté la situation actuelle du Mouvement Desjardins comme une « dérive totalitaire ». La critique du livre sur la centralisation des décisions n'explique cependant pas ce qu'est devenu Desjardins. En effet, il est stipulé que cette centralisation est le fruit d'une volonté de bancariser le Mouvement. Or, outre la redistribution des trop-perçus à ses actionnaires versus les ristournes à ses membres, aucune sec-

tion n'est dédiée à la comparaison avec le modèle bancaire. Autrement dit, on voit de quel modèle s'éloigne Desjardins et de quelle manière cela s'est produit sans pouvoir saisir exactement ce qu'il tend à être. Il est formellement impossible pour Desjardins de se transformer en banque à proprement parler, mais selon l'auteur celui-ci n'est maintenant une coopérative qu'en apparence. Le livre répond donc par la négative à la question « Est-ce que Desjardins est encore une coopérative ? » sans toutefois remplir le vide laissé en suspens qui pourrait se traduire par : « Puisque le Mouvement Desjardins n'est plus une coopérative, qu'est-il devenu ? »

Le livre est un avertissement aux membres du Mouvement et un guide utile des méthodes de la Fédération lorsqu'elle cherche à imposer ses décisions à ses membres. Le lectorat est donc avant tout la clientèle de Desjardins puisqu'il lève le voile sur les tactiques anti-coopératives développées par le Mouvement. C'est pour cette raison que l'ouvrage se veut « populaire », afin d'atteindre le plus grand public possible. « Vous n'avez pas en main un ouvrage universitaire. Vous tenez un livre qui a été écrit dans le but d'être populaire, dans le même sens que celui que Alphonse Desjardins attribuait au mot 'populaire' » (p. 10).

Histoire à guichet fermé est à la fois un pamphlet et un cri du cœur à l'endroit de la caisse de la Petite-Nation et du Mouvement Desjardins, mais également un livre qui se rapproche à plusieurs niveaux d'une ethnographie bien détaillée sans toutefois en posséder l'aspect scientifique conceptuel/théorique. C'est aussi un livre militant contre les tactiques déloyales d'un Mouvement coopératif qui s'est rapproché au fil des années d'un mode de gestion managérial plutôt que populaire. Cet ouvrage assume d'ailleurs pleinement son côté grand public avec l'emploi d'expressions populaires, l'usage de mots en majuscules et de points d'exclamation pour mettre l'emphase sur certains détails comme « [l]es gardes du corps engagés par Desjardins (eh oui! des GARDES DU COPRS) [qui] sont sur le gros nerf. » (p. 65) La validité et la pertinence du livre ne s'en trouvent toutefois pas affectées,

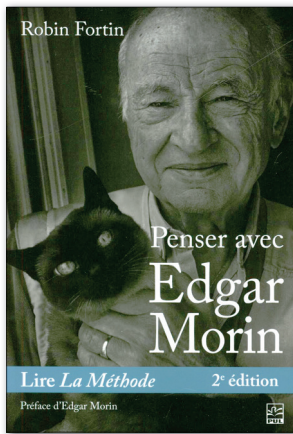
avec des sources facilement accessibles et vérifiables.

Grâce à son passé militant lors de la grève étudiante de 2012, l'auteur est particulièrement sensible au processus démocratique lors des assemblées générales et au fait qu'il ait été bafoué par le Mouvement Desjardins. Le livre *Une histoire à guichet fermé* fait réfléchir aussi bien sur l'importance des institutions démocratiques que sur les dangers possibles lorsque les principes qui sous-tendent ces institutions sont outrepassés. C'est ce qui en fait un livre pertinent et instructif accessible à toute personne s'intéressant au sujet et à ses enjeux en contexte québécois.

Yannick Sanschagrín,
candidat à la maîtrise en anthropologie,
Université de Montréal,
yannick.sanschagrín@umontreal.ca

Note

1. La diminution d'utilisation de 13% provient des chiffres de Desjardins donnés lors d'une AGE sans connaître les détails de ces chiffres. Le 21,6% provient d'un calcul de l'auteur suite à un accident qui aurait mis hors d'usage le guichet une bonne partie de l'année et il a été impossible de savoir si cette période d'inutilisation a été prise en compte ou non.



**PENSER AVEC EDGAR MORIN.
LIRE LA MÉTHODE. 2^e édition**

Robin Fortin

Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2020.
46 pages.

Revu par Yannick Sanschagrin

ROBIN FORTIN, titulaire d'un doctorat en philosophie à l'Université Laval est un spécialiste de l'œuvre d'Edgar Morin. Il publie *Comprendre la complexité. Introduction à la Méthode d'Edgar Morin* en 2005 et *Penser avec Edgar Morin. Lire La Méthode* trois ans plus tard, dont la deuxième édition publiée en 2020 fait l'objet de ce compte rendu.

Penser avec Edgar Morin. Lire La Méthode tente de synthétiser tout l'œuvre de Morin avec une attention particulière à *La Méthode*, les six tomes qui la composent et à la pensée complexe qui sert de matrice à sa théorie.

La pensée complexe se veut une alternative au mode de pensée de la science dite classique dont les quatre piliers selon Morin sont la séparation des savoirs (ou des connaissances produites) en plusieurs disciplines qui ne communiquent pas ou très peu, l'ordre (qui est stable, constant et régulé), le principe de réduction et celui de la logique déductive-identitaire. La pensée complexe veut imbriquer tous les savoirs et les notions scientifiques, y compris ceux qui sont *a priori* incompatibles, pour les faire interagir entre eux en tant que différents éléments d'un système. C'est précisément ce qui donne son caractère complexe à la pensée, c'est-à-dire des interactions complémentaires, concurrentes et antagonistes entre tous les

éléments pour former un système relativement stable. La pensée complexe considère donc le caractère potentiellement contradictoire des interactions et ne va pas tenter de les effacer comme la science classique a tendance à le faire. Par exemple, plutôt que d'opposer l'individualité et la société – comme l'ont fait la plupart des auteurs avant Morin – la pensée complexe s'interroge sur la façon dont ces deux notions se côtoient. Il ne faut cependant pas perdre de vue que *La Méthode* n'a pas pour but de remplacer la pensée aristotélicienne ou cartésienne, mais de la compléter. Ainsi que Fortin le rappelle, «[...] la méthode n'est pas une méthodologie ou un programme à appliquer, c'est une aide à la stratégie de la pensée. Comme toute stratégie, elle requiert une part d'habileté et la capacité de pouvoir jongler avec l'incertitude et l'ambiguïté» (p. 226).

La première partie de *Penser avec Edgar Morin* retrace le cheminement biographique et intellectuel de Morin en survolant ses écrits avant *La Méthode*. Le deuxième chapitre, quant à lui, représente le cœur de l'ouvrage : le condensé des six volumes de *La Méthode*. Dans ce second chapitre, Fortin y développe les «constellations de concepts», c'est-à-dire des groupes formés de concepts (ou notions pour reprendre la terminologie du livre) provenant de différentes disciplines qui forment les «macro-concepts» clés de chaque tome. Sont alors expliqués les macro-concepts tels que l'auto-organisation¹ du deuxième tome ou celui de la machine active développée dans le premier tome et qui est composée des notions d'ordre, de désordre et d'organisation ; d'émergences et de contraintes propres à un système ; de production-de-soi, de boucle récursive et de rétroaction ; d'autonomie et de dépendance ; etc.

Le travail de Fortin est donc de faire ressortir les interactions dialectiques et dialogiques (ou interactions complexes : complémentaire, concurrent et antagoniste) entre ces notions qui forment les constellations de concepts à la base des macros-concepts. Les citations pertinentes des textes de Morin facilitent la compréhension des notions. Cela permet à Fortin de facilement lier le sujet biologique développé dans *La nature de*

la nature (tome 2 de *La Méthode*) à l'être humain, être biologique et social, dans *La connaissance de la connaissance* (tome 3) pour former la connaissance humaine grâce à l'interaction entre le cerveau (notion biologique) et l'esprit (notion psychologique). Cette interaction indissociable cerveau/esprit est par la suite liée à l'individu pensant, social, socialisé et socialisant dans *Les idées* (tome 4). La triple interaction cerveau/esprit/social produit alors la culture qui à son tour produit et est produite par la noosphère (monde autonome des idées comme les mythes). L'organisation de ces notions qui s'entre-produisent forme les conditions d'émergence de nouvelles idées qui sont «dépendantes des esprits/cerveaux et de la culture, [et qui] peuvent rétroagir sur les esprits/cerveaux et la culture.» (p. 118) À ces concepts est finalement ajoutée la noologie (le monde du langage et de la logique) et le réel (le monde physique) dans lequel tous les concepts précédents sont produits et qui à leur tour façonnent le réel. L'interaction de l'ensemble de ces notions forme la «boucle de la connaissance de la connaissance» (p. 134) dans laquelle toute connaissance humaine est nécessairement produite. Pour Morin, c'est à l'intérieur de ce cadre qu'est possible et inversement qu'est limitée la connaissance humaine. En somme, Fortin réussit en quelques pages à synthétiser l'intrication de la connaissance selon Morin en tant que système biologique, psychologique, culturel, linguistique et physique (et non pas un objet propre à l'une ou l'autre de ces sphères) qui est présenté dans trois tomes différents de *La Méthode*.

D'autre part, Fortin harmonise l'apparente contradiction entre certaines notions qui s'imbriquent de façon *a priori* contre-intuitive. En effet, l'existence d'une notion nécessite et permet parfois l'existence d'une autre alors que d'autres fois ce n'est pas le cas, dépendamment du niveau d'application². C'est ce qui permet à Morin de qualifier la machine active (un cyclone, les étoiles, un être biologique, etc.) d'autonome-dépendant. En revanche, ce n'est pas le cas de la machine artificielle que sont les automates puisqu'elle n'est «pas assez autonome pour être dépendante (écologiquement)» (p. 118).

giquement), trop dépendante (anthropologiquement et sociologiquement) pour être autonome. » (p. 46)

Penser avec Edgar Morin est un livre utile pour toute personne qui s'intéresse à la pensée complexe, l'œuvre de Morin, la transdisciplinarité et l'épistémologie en général. Il ne s'adresse pas au grand public, mais peut aider à mieux saisir la pensée de Morin et son vaste domaine d'application.

L'ouvrage de Fortin contient toutefois quelques points faibles. Premièrement, dans sa section principale, l'auteur nous livre une série d'énumérations de concepts liés entre eux. Peu de place est laissée au lecteur pour assimiler cette longue chaîne complexe de notions, ce qui alourdit significativement la lecture pourtant intéressante et claire.

Ensuite, la première partie du livre est quelque peu maladroite. Fortin s'est donné comme double objectif de montrer le cheminement personnel et intellectuel qui a conduit Morin à la réalisation de son chef-d'œuvre par le biais de ses premiers écrits. Il appert que les deux types de cheminements sont présentés alternativement plutôt que parallèlement. Par exemple, dans les premiers livres de Morin *L'Homme et la mort* et *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Fortin détaille les concepts clés qui sont plus tard utilisés comme référence pour l'un ou l'autre des tomes de *La Méthode*. Aucun repère biographique n'est alors donné pour ces passages. Inversement, les passages consacrés aux livres *Le vif du sujet* et *L'Esprit du temps* ne contiennent que des repères biographiques bien que Fortin fasse plus loin mention de notions abordées dans ces œuvres sans que celles-ci n'aient jamais été mentionnées.

Finalement, le livre fait parfois davantage penser à une compilation des meilleures citations de Morin, au point d'en faire quelques fois des paragraphes entiers et la majorité du contenu de certaines pages. On assiste donc bien souvent plus à une réorganisation de l'œuvre complète d'Edgar Morin selon la lecture qu'en fait Fortin. Puisque Robin Fortin est spécialiste de l'œuvre de Morin, il aurait été préférable d'y retrouver un esprit critique, une mise en contexte plus

détaillée et une analyse plus fine de la pérennité de l'œuvre d'Edgar Morin. Un recul et une critique de *La Méthode* aurait d'autant plus été à propos puisque le premier tome a été publié en 1977 et qu'une réflexion sur sa pertinence actuelle pourrait légitimement se faire. À la place, il ne fait que détailler *La Méthode* sans la remettre en question ni proposer une actualisation de l'œuvre.

Penser avec Edgar Morin. Lire La Méthode est en définitive un livre contenant beaucoup plus d'Edgar Morin que de Robin Fortin. Il est parfois laborieux à lire et comporte quelques maladresses en début d'ouvrage. Il reste tout de même pertinent lorsque l'on cherche à synthétiser la pensée de ce chercheur transdisciplinaire dont l'œuvre complète est difficile à condenser.

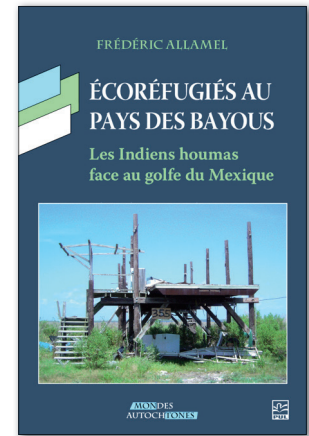
Yannick Sanschagrín
candidat à la maîtrise en anthropologie,
Université de Montréal,
yannick.sanschagrín@umontreal.ca

Notes

1. L'auto-organisation n'est que la forme abrégée du vrai concept de Morin qu'est l'auto-(géo-phéno-égo)-éco-re-organisation (computationnelle/informationnelle/communicationnelle).
2. C'est par exemple le cas de l'autonomie-dépendante : une relation de double dépendance entre un système et son environnement, en lien avec les conditions d'existence du système, permet une autonomie vis-à-vis son environnement grâce aux émergences créées par ces mêmes conditions d'existence.

Ouvrages cités

- MORIN, Edgar. 1991. *La Méthode. 4, Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*. Paris : éditions du Seuil.
- . 1986. *La Méthode. 3, La connaissance de la connaissance*. Paris : éditions du Seuil.
- . 1980. *La Méthode. 2, La vie de la vie*. Paris : éditions du Seuil.



ÉCORÉFUGIÉS AU PAYS DES BAYOUS : LES INDIENS HOUMAS FACE AU GOLFE DU MEXIQUE

Frédéric Allamel

Collection Mondes autochtones, Presses de l'Université Laval, Québec, 2020. 280 pages.

Revu par Camille Trudeau Laurin

DOCTEUR en sociologie et en anthropologie sociale, Frédéric Allamel, qui enseigne aujourd'hui la sociologie environnementale à la *Butler University*, travaille depuis plus de 30 ans auprès des Houmas. Cette société autochtone francophone de la Louisiane est menacée par l'érosion côtière, les marées noires et les ouragans qui ravagent et engloutissent son territoire. Le livre *Écoréfugiés au pays des bayous : Les Indiens houmas face au golfe du Mexique* aborde l'impact des problématiques environnementales sur les populations houmas dans les bayous louisianais depuis 2008. Au fil des années, l'auteur a entrepris plusieurs observations participantes d'activités économiques traditionnelles comme la pêche et le piégeage, lesquelles sont les plus affectées par la crise écologique. Il a assisté aux conseils tribaux, aux rituels et aux services religieux des communautés. Il a aussi mené une vaste série d'entretiens à la fois auprès de membres du milieu scientifique, de représentants politiques et auprès de chasseurs, de pêcheurs, de piégeurs et de guérisseurs houmas. Constatant l'indissociabilité de la lutte pour la reconnaissance des droits autochtones et les revendications environnementales des Houmas, Allamel cherche à mettre en évidence la relation entre la destruction

des écosystèmes marécageux et l'assimilation culturelle des Houmas.

N'étant pas officiellement reconnus comme groupe autochtone par le *Bureau of Indian Affairs* (BIA), les Houmas ne bénéficient d'aucun droit particulier ou territoire réservé. Depuis des années, leurs terres sont progressivement spoliées par les géants de l'industrie pétrolière qui semblent jouir de l'appui du gouvernement. Allamel avance que la difficulté des Houmas à être reconnus par le BIA est due à l'intransigeance de l'institution qui exige « une continuité sans faille entre les Indiens actuels et leurs ancêtres revendiqués » (p. 40) alors que la chronologie de l'histoire des Houmas semble incomplète. Même si le BIA nie leur identité autochtone, l'anthropologue défend clairement la distinction culturelle des Houmas décrits comme un peuple « amphibie ». Leur culture matérielle et leurs expressions linguistiques sont la preuve d'une vision « aquacentrique » du monde. Il relate, entre autres, leur mythe de création qui met en scène une écrevisse comme premier Houma, afin de montrer l'importance de la faune des terres humides dans leur symbolisme et imaginaire collectif.

Par ailleurs, Allamel suggère que la position ambiguë des Houmas est d'autant plus difficile du fait que légalement, ils ne profitent « d'aucun avantage matériel associé à leur ethnicité (réserve, gouvernement autonome), mais de tous les inconvénients » (p. 107). Autrement dit, ils subissent la marginalisation sociale, la discrimination et les préjugés raciaux dont souffrent les autres minorités. Ni Blancs, ni Noirs, les Houmas ont longtemps été exclus du système biracial du Sud et privés d'accès à l'éducation. La sous-scolarité et la pauvreté sont devenues des caractéristiques prédominantes de leurs communautés ainsi qu'une véritable source d'aliénation politique.

Ainsi, ces derniers demeurent d'autant plus impuissants face à l'industrie pétrolière cherchant à s'accaparer leur territoire. Ce n'est que récemment, témoigne l'anthropo-

logue, que les Houmas se sont mobilisés devant l'urgence de protéger leur territoire. Toutefois, la lutte entre groupe autochtone et géants pétroliers semble perdue d'avance et le gouvernement américain paraît plus enclin à défendre les intérêts des compagnies privées. Jusqu'alors présentés comme un cas particulier, l'auteur termine en inscrivant les Houmas dans un phénomène plus global de racisme environnemental : encore une fois, les minorités ethniques sont les premières victimes des changements climatiques. Selon l'anthropologue, avec la hausse du niveau des mers, les marées noires et les ouragans de plus en plus dévastateurs, les catastrophes naturelles et l'extinction culturelle sont désormais au centre des discours quasi-apocalyptiques des Houmas. Néanmoins, il souligne que si les marécages disparaissent, engloutis par la montée des océans, c'est l'ensemble de la Louisiane qui sera menacée puisque ces écosystèmes sont essentiels dans la protection contre les vagues, les marées, les inondations et les ouragans.

Écoréfugiés au pays des bayous : Les Indiens houmas face au golfe du Mexique est accessible à quiconque s'intéresse à l'aspect environnemental des luttes autochtones. Ses passages sur l'importance des écosystèmes marécageux et sur les démarches légales des Houmas sont rigoureusement détaillés. Cependant, le lecteur avide de théories anthropologiques plus novatrices risque d'être déçu par le manque d'originalité de la thèse proposée.

En effet, le lien entre les autochtones et leur territoire semble avoir déjà été largement exploré par l'ethnologie de l'environnement. De plus, l'auteur admet lui-même que l'assimilation des communautés étudiées par les anthropologues est un sujet de préoccupation depuis l'époque de Malinowski. Pourtant, même s'il documente extensivement le cas des Houmas, le livre ne parvient pas à suggérer de nouvelles théories ou pistes d'analyses pour aborder ces sujets récurrents. Au contraire, plutôt que de souligner l'actualité de la probléma-

tique environnementale chez les populations autochtones, le ton du livre évoque le discours d'une anthropologie classique du 20^e siècle. Par exemple, Allamel cite tour à tour Lévi-Strauss, Boas et Mauss pour comparer les Houmas aux Indiens des Plaines ou aux « Eskimos ». Or, son analyse ethnologique gagnerait à être appuyée par des théories plus récentes sur les mouvements autochtones globaux ou sur certains concepts-clés, comme le racisme environnemental qui n'est que brièvement mentionné. D'ailleurs, l'emploi constant des termes « Indiens » ou « Amérindiens », « société indigène » ou « système tribal » semble tout aussi anachronique et contestable compte tenu de leur connotation coloniale.

Dans la même veine, le propos général du livre manque par moment de cohérence. En introduction, l'anthropologue sous-entend que la destruction du territoire des Houmas signifie inévitablement l'extinction de leur culture. Pourtant, il poursuit dans le premier chapitre en relatant comment les Houmas étaient historiquement un peuple cultivateur avant d'avoir été déplacés dans les bayous. Il souligne ainsi leur grande capacité d'adaptation culturelle avant d'insister, au deuxième chapitre, sur la nécessité de l'environnement marécageux dans la survie de leurs pratiques traditionnelles. Il termine en mettant en garde la vision romantique de l'Indien vivant en harmonie avec la nature et contre les dichotomies réductrices opposant traditionnel et moderne-industriel, ce qui semble critiquer son propre argumentaire. En fin de compte, il est difficile de savoir si l'auteur a répondu à ses propres questions de recherche. Il débute en insistant sur le lien entre les Houmas et les marécages pour conclure qu'en réalité nous sommes tous dépendants de ces écosystèmes. Si les Houmas seront les premières victimes des changements climatiques, c'est l'ensemble des populations qui seront bientôt affectées. Bien que cette conclusion reste pertinente, rien au début du livre n'indique cette direction d'analyse. Cela porte à croire à une

tentative de la part de l'auteur de créer un effet narratif dramatique en concluant sur un revirement inattendu. Sa plume est effectivement habile et offre une lecture fluide, toutefois du point de vue scientifique, cette démarche demeure discutable. Autre lacune, malgré plusieurs citations d'entretiens, la voix des Houmas reste en arrière-plan du livre tandis que l'auteur se présente comme le principal narrateur de leur destin. Encore une fois, *Écoréfugiés au pays des bayous: Les Indiens houmas face au golfe du Mexique* explore des sujets au potentiel prometteur, mais abordés à «l'ancienne», avec peu d'innovations théoriques ou méthodologiques de la part de l'anthropologue.

En somme, l'ouvrage met en lumière le cas oublié des Houmas de la Louisiane tout en intégrant leur situation dans une problématique plus globale des impacts socio-culturels des changements environnementaux. Il se veut un héritage des courants d'anthropologie de la catastrophe et d'ethnoécologie. Sa conclusion oscille entre une narration apocalyptique de la disparition inévitable des «tribus indiennes» impuissantes et un message subtil d'espoir en la résilience culturelle des sociétés humaines.

Camille Trudeau-Laurin,
Bachelière en anthropologie,
Université de Montréal,
camille.trudeau-laurin@umontreal.ca

L'INTERCULTUREL EN TEMPS DE PANDÉMIE

Sous la direction de Bob W. White
& Maude Arsenault

Un numéro spécial du Laboratoire de
recherche en relations interculturelles
(LABRRI), département d'anthropologie,
Université de Montréal, 2021. 64 pages.

Avant-propos : Le réflexe interculturel
Bob White

*Représentations médiatiques inter-
culturelles du COVID-19*
Joseph Lévy

Stigmatisation et contagion pandémique
Pierre Anctil

« Distanciation sociale » : vraiment ?
François Rocher et Bob White

*Précarité du travail et inégalités sociales
de santé : quelles leçons à tirer de la
pandémie de COVID-19*
Daniel Côté, Jessica Dubé et Jorge
Frozzini

*La mort et les rites mortuaires en temps
de pandémies*
Joseph Lévy et Maude Arsenault

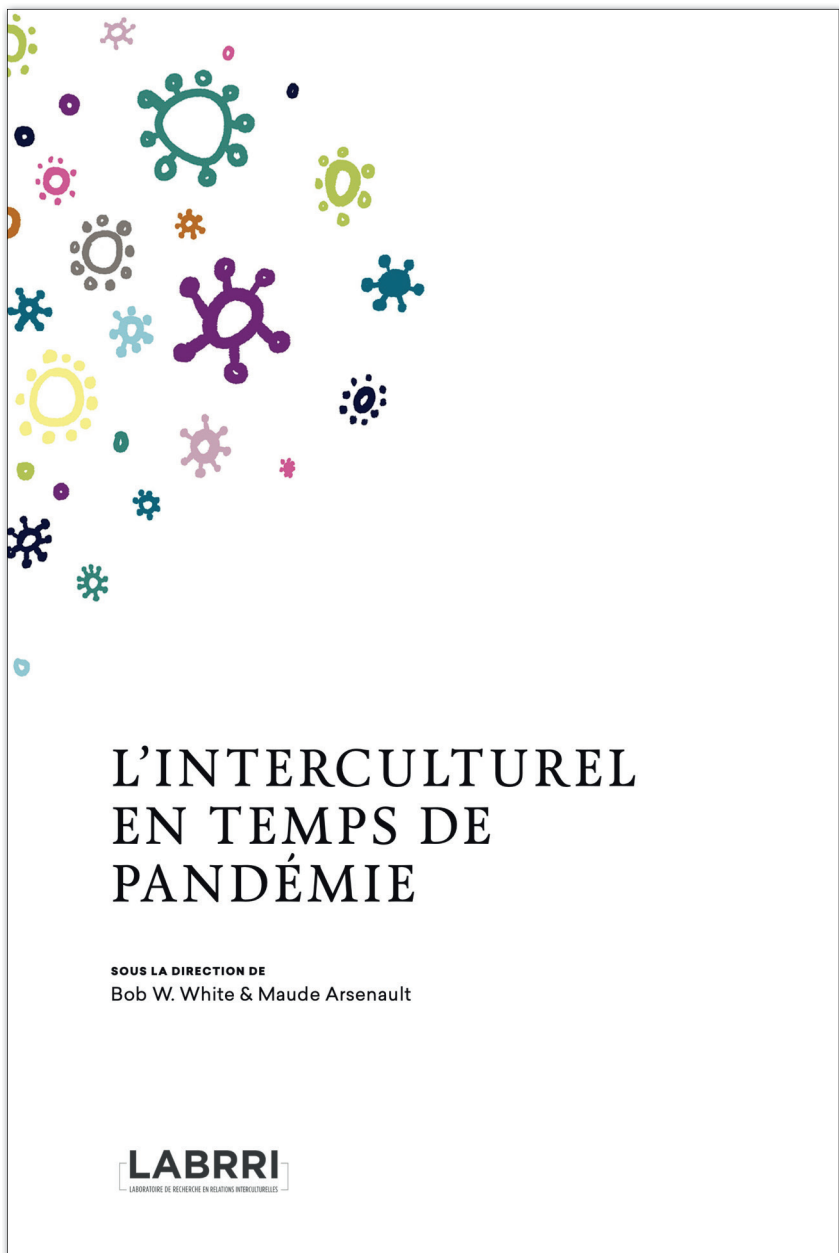
*Plateformes numériques en temps de crise :
quels usages des médias sociaux pendant
la crise sanitaire de la COVID-19 ?*
Farrah Bérubé

*Vulnérabilité et résilience sociales en
contexte de pandémie*
Isabelle Comtois et Bob White

*L'état de soins aux aînés au Québec : Un
appel pour une autopsie des CHSLD au-delà
de la COVID-19*
Kalpana Das

Le LABRRI a organisé une série d'ateliers de recherche et de réflexion par l'entremise de Zoom. Les ateliers touchaient à des thèmes qui permettaient de mettre en lumière plusieurs enjeux exacerbés par la pandémie : la stigmatisation des groupes vulnérables, la distance et la distanciation sociale, la précarité du travail, les inégalités sociales en santé, la mort, les médias sociaux et la résilience. Les textes proposés dans cette publication couvrent une grande diversité de ces thèmes et enjeux. Parmi ceux-ci se démarquent au moins trois grands axes :

La prise de conscience planétaire sur les faces cachées de la **connectivité**, que ce soit au niveau des représentations de la contagion (le texte de J. Lévy) ou en rapport avec la circulation de l'information dans les médias sociaux (le texte de F. Bérubé). Bob White rappelle à ce sujet qu'« après cette pandémie, on ne pourra plus tenir un discours naïf sur la



multiplication et l'intensification des connexions humaines (ce qu'on appelait à l'époque "la mondialisation"), surtout si on tient compte des effets des fractures numériques. Avec les nouvelles formes de connectivité, il demeurera toujours le risque des situations de contact inédites » (p. 6).

L'asymétrie dans les relations humaines. Les personnes en situation de vulnérabilité ou de précarité (texte de D. Côté, J. Dubé et J. Frozzini) ont été affectées de façon disproportionnée par la pandémie, notamment le cas des préposés dans les CHSLD. L'association entre virus et « corps étranger » a aussi eu l'effet de stigmatiser certains

groupes de personnes, notamment les Asiatiques, les Juifs et les jeunes (texte de Pierre Anctil).

Enfin l'importance, mais aussi la fragilité du **lien social**. Les mesures de prévention en rapport avec la « distanciation sociale » ont créé l'isolement et ont contribué au sentiment de méfiance entre les personnes et les communautés (le texte de F. Rocher et B. W. White). Malgré la fragilisation du lien social, la vie rituelle autour de la mort (texte de J. Lévy et M. Arsenault) permet le deuil et non seulement à l'échelle individuelle puisque les sociétés humaines n'ont pas toujours la même façon d'apprivoiser la mort (K. Das).

MICHELLE DRAPEAU

27 CARACTÉRISTIQUES HUMAINES façonnées par l'évolution



Les heures
bleues

COLLECTION
LES **27**

27 CARACTÉRISTIQUES HUMAINES FAÇONNÉES PAR L'ÉVOLUTION

Michelle Drapeau

Collection les 27, Les heures bleues, Montréal, 2021. 73 pages.

Les caractéristiques humaines ont été façonnées au fil de millions d'années. Nombre d'entre elles sont communes à tous les primates, famille à laquelle nous appartenons. D'autres nous en distinguent. L'autrice nous convie à une fasci-

nante exploration de 27 caractéristiques, notamment la vue, les lèvres, la reproduction humaine, notre capacité de lancer, etc., et nous amène aux origines de ce qui fait l'unicité de notre espèce, nous, les Homo sapiens !



RÉSUMÉS

Contourner l'abominable : l'humour égyptien au temps de la COVID-19

Amal Haroun

Cet article analyse le phénomène de l'humour de la COVID-19 sur les réseaux sociaux (Facebook, Twitter) dans le contexte égyptien entre mars et août 2020, soit la première vague de la pandémie. L'apport du cas égyptien est pertinent pour comprendre la façon dont les sociétés réagissent à des conditions imprévisibles et extrêmes par l'humour. Dans les faits, rire du confinement et du couvre-feu comme mesure forcée, ou encore ridiculiser l'aspect abominable d'une menace n'est pas une première pour les Égyptiens ces dernières années. L'Égypte a connu des périodes de couvre-feu et de menaces des groupes terroristes au Moyen-Orient entre 2013 et 2018. En décortiquant les phases principales de l'humour durant la première vague de la pandémie, j'avance que l'humour égyptien de la COVID-19 s'articule comme un mécanisme de contournement et comme créateur d'un espace collectif de mise à distance pour déstabiliser une réalité impossible à fuir.

This paper analyzes the phenomenon of COVID-19 humor on social media (Facebook, Twitter) in Egypt between March and August 2020, the first wave of the pandemic. The contribution of the Egyptian case is relevant to understand how societies respond to unpredictable and extreme conditions through humor. In fact, laughing at the lockdown and curfew as a forced measure, or ridiculing the abominable aspect of a threat, is not

new to Egyptians in recent years. Egypt experienced periods of curfews and threats from terrorist groups in the Middle East between 2013 and 2018. By deconstructing the main phases of humor during the first wave of the pandemic, I argue that the Egyptian humor of COVID-19 is articulated as a mechanism of circumvention and as a creator of a collective space of distancing to destabilize a reality impossible to escape.

Migration et santé : l'accès aux soins de la communauté Pasifika en Nouvelle-Zélande

Alizée Lajeunesse

En s'appuyant sur les inégalités et déterminants sociaux de la santé, cet article de synthèse se penche sur la question de l'accès aux soins de santé en contexte pluriel pour la communauté insulaire du Pacifique immigrante, dite Pasifika, en Nouvelle-Zélande. Dans le contexte néozélandais, les inégalités de santé affectant la communauté Pasifika sont communément considérées comme le résultat d'un problème « culturel », stigmatisant la personne migrante. En interrogeant l'expérience personnelle des patients, ainsi que les dynamiques de la relation de soin, il sera question d'examiner la trajectoire des migrants insulaires du Pacifique au sein de la société néozélandaise et de son réseau de la santé. Influencées par des obstacles systémiques, ces trajectoires de soin façonnent en retour les problématiques d'accès aux services de soin, la sous-utilisation des services, mais aussi l'expérience d'utilisation de ces derniers. Dans ce contexte de rencontre et de relation de soin plurielles, l'approche interculturelle, en passant par la communication interculturelle et la sécurisation culturelle, devient particulièrement importante afin de faire face aux barrières adaptatives des services de soin. Reflets des inégalités sociales et de santé, ces barrières dans l'adaptation des services semblent soulever des interrogations supplémentaires en contexte pandémique, mais également en contexte d'immigration climatique dans la région pacifique.

Drawing on the social inequalities and determinants of health, this synthesis article examines the issue of access to health care in a plural context for the immigrant Pacific island community, known as Pasifika, in New Zealand. In the New Zealand context, health inequalities affecting the Pasifika community are commonly seen as the result of a "cultural" problem, stigmatizing migrant individuals. By questioning the personal experience of patients, as well as the dynamics of care relationships, this article will examine the trajectory of Pacific island migrants within New Zealand society and its health network. Influenced by systemic barriers, these care trajectories shape the issues of access to care services, the under-utilization of services, but also the experience of using them. In this context of plural encounters and care relationships, the intercultural approach, through intercultural communication and cultural security, becomes particularly important in order to face the adaptive barriers of care services. Reflecting social and health inequalities, these barriers in the adaptation of services seem to raise additional questions in the context of pandemics, but also in the context of climate immigration in the Pacific region.

Repenser la place des « gardes malades » dans l'équipe de prise en charge en Afrique subsaharienne : Une réflexion sur « l'ethno soins infirmiers »

Ivan Bleriau Pueugueu

Cet article s'inscrit dans le cadre d'une recherche transculturelle du soin infirmier en contexte africain et plus particulièrement au Cameroun. Il aborde la question de l'implication du garde malade dans le dispositif de soin en milieu hospitalier et essaie d'ouvrir débat sur une nouvelle approche : « l'ethno soins infirmiers ». En fait, en se basant sur le paradoxe existant entre le constat empirique d'une implication forte des gardes malades dans le dispositif de soin en milieu hospitalier camerounais et la littéra-

ture qui réfute cette implication des gardes malades dans le dispositif de soin en milieu hospitalier. L'auteur, au moyen d'une étude exploratoire questionnant les points de vue des malades et des gardes malades eux même, se propose d'analyser l'impact du garde malade sur l'efficacité du soin infirmier. Il en ressort que la présence permanente du garde malade au chevet du lit du patient participe fortement au recouvrement de la santé et de l'homéostasie psychique du malade. Les résultats de cette étude ont également révélé qu'en contexte camerounais, la maladie reste quelque chose de collectif et familial car les gardes malades (membres de la famille ou proche) se sentent intrinsèquement impliqués dans les soins et dans l'obligation d'y participer que ce soit au moment de l'administration desdits soins qu'au moment de prendre des décisions. L'auteur pour conclure son article propose donc une contextualisation des soins infirmiers en contexte camerounais et en Afrique subsaharienne où des phénomènes similaires sont vécus.

•

This article is part of a transcultural research on nursing care in an African context, and more specifically in Cameroon. It addresses the issue of the involvement of the nursing staff in the care system in hospitals and tries to open a debate on a new approach: "ethno-nursing". In fact, based on the paradox between the empirical observation of a strong involvement of the wardens in the care system in Cameroonian hospitals and the literature that refutes this involvement of the wardens in the care system in hospitals, the author proposes to analyze the impact of the warden on the effectiveness of nursing care. The study showed that the permanent presence of the nurse at the patient's bedside contributes significantly to the recovery of the patient's health and psychic homeostasis. The results of this study also revealed that in the Cameroonian context, illness remains a collective and family affair, as the nurses (family members or close friends) feel intrinsically involved in the care and are obliged to participate in it, whether at the time of administering the care or when making decisions. The author concludes his

article by proposing a contextualization of nursing care in the Cameroonian context and in sub-Saharan Africa where similar phenomena are experienced.

Le portage de cadavres de nourrissons et le cannibalisme filial : deux comportements de deuil originaux chez les primates

Melila Bouarab

La thanatologie englobe plusieurs aspects de la mort, dont la biologie et la psychologie, qui peuvent nous aider à comprendre les différents mécanismes à l'origine de deux comportements méconnus et qualifiés de non adaptatifs ; à savoir le portage de nourrissons décédés et le cannibalisme filial chez les primates non-humains. L'objectif de cette analyse est de montrer que ces agissements sont au contraire avantageux pour la survie et qu'ils démontrent une certaine compréhension de la mort. Après une explication brève des quatre sous-concepts de la mort et une description d'autres actes liés au décès, on expliquera les différentes hypothèses liées à ces comportements, on montrera ensuite que ceux-ci révèlent une compréhension de la mort. L'analyse nous permet de conclure que ces comportements sont en réalité avantageux pour la survie. On observe aussi que les primates non-humains pourraient comprendre les sous-concepts de l'irréversibilité, de la non-fonctionnalité et de la causalité. Cela dit, les interactions observées chez un individu appartenant à un groupe ou à une espèce ne sont pas suffisantes pour confirmer une hypothèse ; une étude quantitative et longitudinale permettra de mieux déterminer la ou les raisons derrière ces agissements.

•

Thanatology encompasses several aspects of death, including biology and psychology, which can help us understand the different mechanisms behind two unknown and unadventional behaviours; namely the carriage of deceased infants and filial cannibalism in non-human primates. The objective of this analysis is to explain that these actions are, on the contrary, beneficial to survival and that they demonstrate a certain understanding of death. After a

brief explanation of the four sub-concepts of death and a description of other acts related to death, we will explain the different hypotheses related to these behaviours and we will then show that they reveal an understanding of death. The analysis allows us to conclude that these behaviours are in fact beneficial to survival. It is also observed that non-human primates could understand the sub-concepts of irreversibility, non-functionality and causality. That said, the interactions observed in an individual belonging to a group or species are not sufficient to confirm a hypothesis; a quantitative and longitudinal study will make it possible to better determine the reason(s) behind these actions.

La Latéralité chez l'humain

Valérie Deschênes

Cet article se penche sur la latéralité présente chez l'espèce humaine. Grâce à un recensement des connaissances actuelles sur le sujet, nous explorons ce processus et, plus spécifiquement, son développement ontogénique ainsi que son origine au sein de la lignée humaine. La préférence manuelle, ainsi que le fort biais droitier, se retrouve dans toutes les populations humaines ; c'est un caractère universel biologique. De nombreuses théories permettent d'expliquer ce phénomène propre à l'humain. La latéralité se développe très tôt dans l'enfance, et même durant la grossesse. Plusieurs facteurs (comportements de la mère, augmentation de la testostérone, hypoxie, etc.) influencent son apparition. Mais aussi, l'universalité de ce trait nous porte à croire qu'il apparaît bien avant la mise en place de l'espèce humaine telle qu'on la connaît. La connaissance du développement ontogénique de la latéralité permet de mieux comprendre son origine chez les primates et chez l'humain et donc son développement évolutif. Il n'empêche que, pour l'instant, le débat sur la raison d'être de la latéralité est encore ouvert.

•

This article examines the laterality present in the human species. Through an inventory of current knowledge on the subject, we explore this process and, more specifically, its ontogenic

development as well as its origin within the human lineage. Manual preference as well as strong right-handed bias is found in all human populations; it is a universal biological character. Many theories make it possible to explain this phenomenon specific to humans. Laterality develops very early in childhood, and even during pregnancy. Several factors (behaviours of the mother, increase of testosterone, hypoxia, etc.) influence its appearance. But also, the universality of this trait leads us to believe that it appears long before the establishment of the human species as we know it. Knowledge of the ontogenic development of laterality makes it possible to better understand its origin in primates and humans and therefore its evolutionary development. Nevertheless, for the moment, the debate on the purpose of laterality is still open.

Écosexualité. Quand faire l'amour à la Terre réchauffe les révolutions sexuelles, embrasse les revendications féministes et excite la militance environnementale

Justine Auclair

Reconnaissant la sexualité comme un terrain particulièrement fertile à la compréhension des co-constructions socio-environnementales, cet article porte un regard critique sur les productions artistiques, militantes et académiques traitant de l'écosexualité. Ce mouvement éclectique fut largement popularisé par les artistes et activistes américaines Elizabeth Stephens et Annie Sprinkle. Celles-ci proposent une réévaluation de notre éthique de vie et de nos interactions avec le non-humain, et ce, en nous encourageant à faire de la Terre notre amante. Basé sur une recherche documentaire, l'article soulève le questionnement suivant : l'écosexualité proposée et pratiquée par Stephens, Sprinkle et leurs adeptes permet-elle l'avènement d'un environnementalisme réinventé et réellement inclusif ? La littérature recensée dépeint une mouvance révolutionnaire pour l'environnementalisme occidental. L'écosexualité adoucirait l'austérité et l'alarmisme des luttes écologistes, déferait les oppressions per-

pétuées par les mouvements pro-environnementaux contemporains et réinventerait les rapports qu'entretient la modernité avec l'érotisme et l'ensemble du vivant. Afin d'être véritablement viable pour l'environnementalisme inclusif et révolutionnaire qu'elle revendique, j'estime toutefois que l'écosexualité doit reconnaître son ancrage dans une histoire et une culture occidentales, principalement états-uniennes. Ainsi, bien qu'elle aspire à la réinvention et à la dé-dualisation de la « nature », elle n'opère pas sans répéter certaines oppressions interculturelles, contradictions et récits romantiques que son contexte d'émergence lui a légués. Le paradigme préservationniste qui, depuis des siècles, guide l'écologisme occidental ne semble donc pas exhaustivement ébranlé par les nouvelles propositions écosexuelles.

•

Recognizing sexuality as a particularly fertile ground for understanding socio-environmental co-constructions, this article looks at artistic, militant and academic productions dealing with ecosexuality in a critical point of view. This eclectic movement was widely popularized by American artists and activists Elizabeth Stephens and Annie Sprinkle. They propose a re-evaluation of our ethic of life and our interactions with the non-human, by encouraging us to make the Earth our lover. Based on a literature review, the article raises the following question: does the ecosexuality proposed and practised by Stephens, Sprinkle and their followers allow the advent of a reinvented and truly inclusive environmentalism? The literature depicts a revolutionary movement for Western environmentalism. Ecosexuality would soften the austerity and scaremongering of environmental struggles, challenge the oppressions perpetuated by contemporary pro-environmental movements, and reinvent the relationship between modernity and eroticism and the whole of life. In order to be truly viable for the inclusive and revolutionary environmentalism it claims, however, I believe that ecosexuality must recognize its anchoring in a Western history and culture, mainly American. Thus, although it aspires to the reinvention and

de-dualization of "nature", it does not operate without repeating certain inter-cultural oppressions, contradictions and romantic narratives that its context of emergence has bequeathed to it. The preservationist paradigm that has guided Western environmentalism for centuries does not seem to be exhaustively shaken by new ecosexual proposals.



NOTES BIOGRAPHIQUES

Amal Haroun est doctorante en anthropologie à l'UdeM. Ses intérêts de recherche portent sur les dynamiques de l'humour sur les réseaux sociaux et les rapports de genre au Moyen-Orient. Son mémoire de maîtrise (2016) analyse les représentations humoristiques de l'image du chef d'État égyptien sur les réseaux sociaux entre 2011-2015. Sa thèse de doctorat porte sur les dynamiques des rapports de genre et des couples en Égypte dans un milieu régional où les réseaux sociaux semblent être un lieu de soutien et d'échange féministe contre le discours patriarcal dominant.

Alizée Lajeunesse est doctorante en anthropologie médicale à l'Université de Montréal, où elle a effectué un passage accéléré de la maîtrise, sous la direction de Sylvie Fortin. Son projet de recherche porte sur le soin en CHSLD en contexte pandémique au Québec, et touche notamment aux thèmes de la vieillesse, du soin de longue durée, de la relation résident-famille-soignants, et de l'éthique. Après avoir poursuivi des études à l'Université de la Polynésie française, elle s'est intéressée à la santé du Pacifique, et notamment des migrants Pasifika. Au Québec, elle a été professionnelle de recherche pour le CRIR, et assistante de recherche pour le GRIP CHU Sainte-Justine et la Faculté de médecine de l'Université de Montréal. Elle participe présentement à l'analyse de données de la recherche *Expériences de fin de vie dans un Montréal pluriel* sur les services de soins palliatifs reçus par des défunts issus de groupes minoritaires et majoritaires.

Ivan Bleriau Puegueu, camerounais, né le 05 Juin 1995 à Bapa au Cameroun, est doctorant en psychologie clinique et psychopathologie à l'Université de Yaoundé 1 au Cameroun. Il est travailleur humanitaire international et occupe actuellement le poste de responsable de programme santé mentale et soutien psychosocial pour l'ONG Action Contre La Faim France mission du Tchad. Sa thèse de doctorat en cours porte sur le processus de mentalisation du psycho-traumatisme en contexte humanitaire Camerounais.

Melila Bouarab est étudiante à la maîtrise en Anthropologie à l'Université de Montréal sous la direction de Pr. Iulia Bădescu. Biologiste de formation, son sujet porte sur la détermination de l'âge au sevrage grâce à des isotopes stables contenus dans les matières fécales chez une espèce de singe colobe *Colobus vellerosus* originaire de l'Afrique de l'Ouest. Passionnée par l'éthologie, notamment les comportements plus atypiques, cet article est le fruit de recherches approfondies sur les comportements de deuil.

Valerie Deschênes est présentement candidate au doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal. Elle a auparavant fait une maîtrise Erasmus + en Quaternaire et Préhistoire au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris (France) et à l'Universitat Rovira i Virgili de Tarragone (Espagne). Son mémoire de maîtrise portait sur une analyse géomorphométrique de l'asymétrie des métacarpes chez les humains modernes. Sa recherche doctorale continue dans la même veine puisqu'elle s'intéresse à l'asymétrie du membre supérieur. Il s'agit d'une analyse comparative entre les grands singes, les humains et les hominines fossiles qui permettra de mieux saisir l'importance de l'asymétrie dans l'expression de la latéralité.

Justine Auclair complète présentement une maîtrise en anthropologie à l'Université Laval. Elle est membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones. Depuis

2018, elle a également participé à divers projets de recherche au sein de la Chaire de recherche sur le développement durable du Nord, de l'École supérieure d'études internationales, du Département des sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais et du Bureau international de l'Université Laval. À travers ces expériences, elle a développé un intérêt marqué pour la gouvernance multi-niveaux de l'environnement, la géopolitique des ressources naturelles, les savoirs écologiques traditionnels et les enjeux autochtones relatifs à la gouvernance et à la préservation environnementales. Sa recherche de maîtrise interroge la participation d'une fondation américaine à la gouvernance environnementale de la Polynésie française. Elle bénéficie des bourses de recherche allouées par les Fonds de recherche du Québec et par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.



Contourner l'abominable : l'humour égyptien au temps de la COVID-19

AMAL HAROUN

Migration et santé : l'accès aux soins de la communauté Pasifika en Nouvelle-Zélande

ALIZÉE LAJEUNESSE

Repenser la place des « gardes-malades » dans l'équipe de prise en charge en Afrique subsaharienne : Une réflexion sur l'« ethno soins infirmiers »

IVAN BLERIAU PUEUGUEU

Le portage des cadavres de nourissons et le cannibalisme filial : deux comportements de deuil originaux chez les primates

MELILA BOUARAB

La latéralité chez l'humain

VALÉRIE DESCHÈSNES

Écosexualité. Quand faire l'amour à la Terre réchauffée les révolutions sexuelles, embrasse les revendications féministes et excite la militance environnementale

JUSTINE AUCLAIR

Comptes rendus

Julie Dufort, Martin Roy et Lawrence Olivier (éd.),
Humour et violence symbolique

MARIELLE AITHAMON

Natacha Gagné (éd.), *À la reconquête de la souveraineté : mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie*

SAVANNAH DUBÉ

Leïla Celis et Martin Hébert, *Devoir de mémoire : Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques*

LAURA MARIA LOPERA REALPE

Vincent Ouellette-Destroismaisons, *Une histoire à guichet fermé. Le Mouvement Desjardins et ses coupes de services en zone rurale – le cas de Ripon*

YANNICK SANSCHAGRIN

Robin Fortin, *Penser avec Edgar Morin. Lire La Méthode*

YANNICK SANSCHAGRIN

Frédéric Allamel, *Écoréfugiés au pays des bayous. Les Indiens Houmas face au golfe du Mexique*

CAMILLE TRUDEAU-LAURIN

Résumés • Abstracts

Notes biographiques

Pour soumettre un manuscrit,
contactez
anthropocite.revue@gmail.com

éditions@anthro
Université de Montréal
Département d'anthropologie
ISSN 2563-268X (imprimé)
ISSN 2563- 2698 (numérique)