Été 2014 Vol. 23, nº 2

DIRE

LA REVUE DES CYCLES SUPÉRIEURS
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

SOCIÉTÉ

L'esthétique du jardin domestique au Québec : un imaginaire normé ? **/ 8**

SCIENCES

Peut-on retrouver des objets quantiques dans la vie de tous les jours ? **/ 38**

FICSUM

FONDS D'INVESTISSEMENT
DES CYCLES SUPÉRIEURS
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

PAVILLON MARGUERITE-D'YOUVILLE
2375, CHEMIN DE LA CÔTE-SAINTE-CATHERINE
BUREAU 1125-7
MONTRÉAL (QUÉBEC) H3T 1A8

DIRE

LA REVUE DES CYCLES SUPÉRIEURS
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

ÉCRIVEZ POUR LA REVUE *DIRE*

PROFITEZ D'UNE TRIBUNE EXCEPTIONNELLE EN SOUMETTANT UN ARTICLE ET REMPORTEZ **JUSQU'À 1750 $.**

UNE SOMME DE **250 $** EST ALLOUÉE À L'AUTEUR DE CHAQUE TEXTE RETENU.

FICSUM.COM

FONDS D'INVESTISSEMENT DES CYCLES SUPÉRIEURS DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
Pavillon Marguerite-d'Youville, 2375, chemin de la Côte-Sainte-Catherine, bureau 1125-7, Montréal (Québec) H3T 1A8

DIRE

LA REVUE DES CYCLES SUPÉRIEURS DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Fondée en 1992
La recherche à votre portée
Été 2014 vol. 23, nº 2

Directrice générale
Valérie Gauthier

Rédactrice en chef
Émilie Pelletier

Comité de lecture
Alexandre Guertin-Pasquier, Dominique Hétu, Marjory Moreau

Révision
Émilie Pelletier

Collaborateurs
Jean-Sébastien Boisvert, Anne-Marie Duclos, Annie Girouard, Ousmane Ilbo Mahamane, Marc-André Morency

Graphisme
Dominique Lavoie

Impression
HLN 1 800 267-7611

Éditeur
La revue *Dire* est publiée par le Fonds d'investissement des cycles supérieurs de l'Université de Montréal (FICSUM). Le FICSUM est une corporation à but non lucratif financée par les étudiants inscrits aux 2e et 3e cycles à l'Université de Montréal.

Conseil d'administration du FICSUM
Président : Pascal Grégoire
Vice-président : Tommy Sagala
Trésorière : Stéphanie Lachance
Administratrices : Marie-Ève Dostie, Julie Bélanger, Maud Laporte-Roy (FAÉCUM)
Administrateur : Simon Blackburn (FAÉCUM)

ISSN 1192-9340
Dépôt légal 2e trimestre 2014
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
Envoi de publication canadienne no 40013185
Dire publie 3 numéros par an

Tirage
2 600 exemplaires

Publicité
redaction@ficsum.com

Abonnement sur le site Web au www.ficsum.com

	1 an	2 ans
Individuel	25,24 $	37,09 $
Institutionnel	35,40 $	57,41 $
Hors Canada	35,40 $	57,41 $

(taxes incluses)
Gratuit pour les étudiants aux cycles supérieurs de l'Université de Montréal

Toute correspondance doit être adressée à :
Revue *Dire*
2375, chemin de la Côte-Sainte-Catherine, bureau 1125-7
Montréal (Québec) H3T 1A8
redaction@ficsum.com

Téléphone : 514 343-6111, poste 53027
Site Web : www.ficsum.com

Les auteurs publiés dans *Dire* conservent l'entière responsabilité de leurs opinions. Toute reproduction doit être préalablement autorisée par le FICSUM. La reproduction des photographies est interdite.

Crédits photo : Shutterstock©

MOT DE LA DIRECTRICE GÉNÉRALE DU FICSUM

Surveillez le lancement de la revue *Dire* en septembre et soyez des nôtres pour découvrir ce que le FICSUM peut vous apporter en tant qu'étudiant aux cycles supérieurs!

Valérie Gauthier
Directrice générale

MOT DE LA RÉDACTRICE EN CHEF

C'est toujours difficile à croire (du moins, ça l'est au moment où je rédige ces lignes), mais oui, l'été est à nos portes! Pour plusieurs, c'est le temps de ralentir un peu — mais pour de nombreux étudiants des deuxième et troisième cycles, c'est surtout une saison privilégiée pour se concentrer sur sa recherche! Nous espérons que vous prendrez quand même le temps de profiter du soleil… en consultant votre exemplaire de *Dire*!

Saviez-vous que publier dans *Dire* peut rapporter gros? Mathieu Lussier-Price, dont l'article « Les bactériocines contre la résistance bactérienne » a été publié dans notre numéro d'automne 2013, et Ugo Gilbert Tremblay, dont le texte « Neurosciences et liberté : quel avenir pour la responsabilité pénale? » a été publié à l'hiver 2014, ont chacun remporté le prix du meilleur article de leur numéro. Ils reçoivent une bourse de 500 $. De son côté, le texte d'Alejandro Hernandez « Vivre avec la moitié d'un cerveau » (publié à l'été 2013) a remporté le Prix d'excellence en vulgarisation scientifique : le comité éditorial a considéré son article comme étant le meilleur de tous ceux publiés dans *Dire* en 2013. Ce prix est accompagné d'une bourse de 1 000 $.

Félicitations à ces trois lauréats! Si leurs textes primés vous intéressent, visitez nos archives sur notre site Web! Et si vous voulez être les prochains gagnants, soumettez-nous un article!

Bonne lecture!

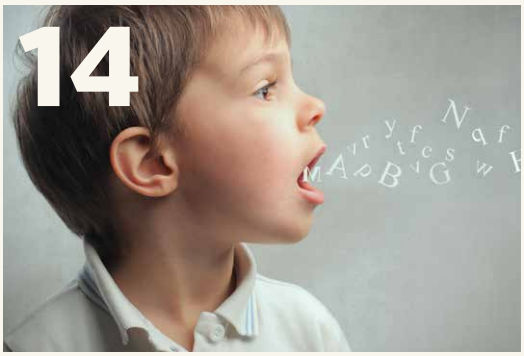
Émilie Pelletier
Rédactrice en chef

SOMMAIRE

SOCIÉTÉ

L'ESTHÉTIQUE DU JARDIN DOMESTIQUE AU QUÉBEC : UN IMAGINAIRE NORMÉ ? / 8

ANNIE GIROUARD
Faculté de l'aménagement – Programme de maîtrise en aménagement



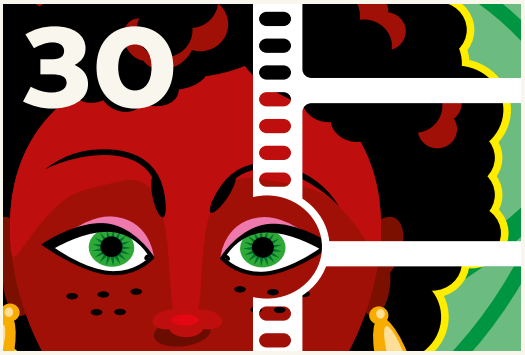
La *Philosophie pour enfants* : un programme pour lutter contre la violence à l'école ? **/ 14**

ANNE-MARIE DUCLOS
Département de psychopédagogie et d'andragogie – Programme de doctorat en psychopédagogie

La diaspora sikhe montréalaise : un « groupe ethnique » plus hétérogène qu'il n'y paraît **/ 22**

MARC-ANDRÉ MORENCY
Faculté de théologie et de sciences des religions – Programme de doctorat en sciences des religions

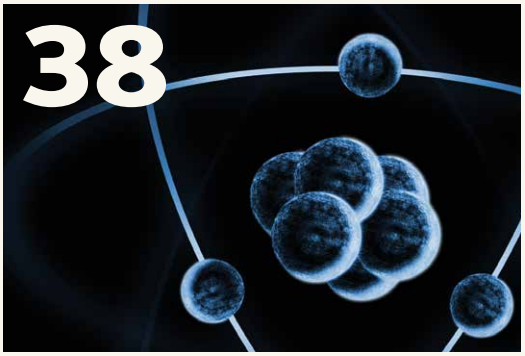
ARTS



Vers une nouvelle approche du cinéma africain : la filmagriotie / **30**

OUSMANE ILBO MAHAMANE
Département d'histoire de l'art et d'études cinématographiques – Programme de doctorat en études cinématographiques

SCIENCES



PEUT-ON RETROUVER DES OBJETS QUANTIQUES DANS LA VIE DE TOUS LES JOURS? / 38

JEAN-SÉBASTIEN BOISVERT
Département de physique – Programme de doctorat en physique

LAURÉATS ET PERSONNALITÉS

Carole Anglade / **46**

ÉMILIE PELLETIER
Rédactrice en chef, revue *Dire*

L'ESTHÉTIQUE DU JARDIN DOMESTIQUE AU QUÉBEC : UN IMAGINAIRE NORMÉ ?

ANNIE GIROUARD / Faculté de l'aménagement – Programme de maîtrise en aménagement

Si le jardin domestique offre un cadre de vie et un contact quotidien avec la nature, il constitue également un espace de ségrégation des usages où la façade et le jardin arrière sont complètement distincts dans leurs fonctionnalités. En France, plusieurs disciplines se sont intéressées à cet espace. Sociologues, ethnologues et historiens comparent le jardin de façade à une vitrine où se reflètent non seulement l'identité de ses propriétaires, mais également une esthétique qui renvoie à la culture populaire. Aménager son jardin nous engage, urbanistiquement, socialement et de façon horticole, à faire des choix qui aboutiront à une esthétique qu'il est approprié de présenter au voisinage et à la municipalité, entre autres.

Comment la tendance aménagiste et urbanistique actuelle se reflète-t-elle dans la composition de ces jardins au Québec ? Quelles sont les sources d'inspiration qui dictent l'esthétique des jardins des habitants de la banlieue ? Voici une réflexion sur la réalité formelle du jardin domestique tel qu'il est observé aujourd'hui.

« SI LE JARDIN DOMESTIQUE CONSTITUE UNE VITRINE DESTINÉE AU REGARD D'AUTRUI ET REFLÉTANT UN STATUT SOCIAL, D'OÙ PROVIENNENT LES RÉFÉRENTS IMAGINAIRES ET L'INSPIRATION QUI COMMANDENT SON AMÉNAGEMENT ? »

Vers une banalisation des jardins domestiques ?

Le territoire périurbain est aujourd'hui l'habitat premier des ménages canadiens[1] : « *En effet, les couronnes périurbaines de l'île de Montréal connaissent de fortes pressions démographiques et une demande accrue sur le plan de l'habitat. Elles ont observé, entre 1991 et 2006, une croissance démographique près de cinq fois supérieure à celle de la ville centrale*[2] ». L'uniformisation de ce cadre de vie peut apparaître comme le résultat d'une mise en scène d'habitats homogènes produits par les promoteurs immobiliers, à travers un cadre normatif qui, le plus souvent, appuie les intentions de ces derniers.

Ainsi, si la banlieue est qualifiée par plusieurs de monotone et banale[3], une « conception figée » des jardins domestiques peut également être constatée. Peu documenté[4], le jardin domestique constitue pour le résident un espace dédié à la fois à l'expression de soi[5], à l'extension de l'habitat, à un contact quotidien à la nature et à « *l'expression la plus concrète de son intense besoin d'appropriation de l'espace*[6] ». Mais il est également un lieu de dépenses et de consommation, « *modelé par les structures économiques, politiques et sociales qui sont celles de la société de masse*[7] ».

En France, certains auteurs comme Luginbühl[8] et Dubost[9] discutent de l'esthétique du jardin domestique comme étant le résultat d'une « *collection de modèles* », puisés par l'habitant dans les catalogues de pépinières ou dans les référents esthétiques des grands jardins de ce monde. Leur réflexion porte sur la banalité et la répétition du jardin domestique français comme du résultat du « *poids des modèles culturels médiatisés qui freinent la libre expression de chacun* » ou encore comme d'un « *désir de se couler dans le moule social*[10] ». Le jardin domestique se conforme donc à première vue aux convenances du décor imposé par le voisinage, les revues de jardinage, les centres jardiniers ou les concours de maisons fleuries. Il en résulte donc un « *paysage codifié* », dans lequel on peut repérer des motifs récurrents comme la pelouse, les fleurs en pots ou en massifs, les arbres d'ornement et autres objets décoratifs[11].

L'expression du jardin domestique français serait donc le reflet d'une culture de consommation de masse, évoluant au fil des modes et des priorités de production d'une industrie horticole en constante évolution[12]. La composition des jardins domestiques au Québec évolue-t-elle à travers les mêmes paradigmes ? En quoi cette réflexion peut-elle alimenter le questionnement sur l'expression matérielle et sociale du jardin domestique en territoire québécois ?

Un peu d'histoire

En Amérique du Nord, depuis les années 1920, les promoteurs immobiliers, les chefs d'entreprises, les banquiers et les instigateurs de cette « industrie de l'habitat » qu'incarnait la banlieue prirent rapidement conscience des grands profits qui pouvaient être faits dans un système misant sur de meilleurs salaires et de plus grosses maisons et favorisant la consommation de masse des familles de la classe moyenne. Ainsi, en encourageant les ménages à investir dans leur maison, ils se garantissaient une main-d'œuvre fidèle. Peu à peu, le processus de promotion du rêve de la maison de banlieue auprès des ménages de la classe moyenne s'est développé[13]. La consommation de masse est à ce moment devenue une force économique puissante. La publicité incitative ainsi que le besoin grandissant des ménages à rivaliser avec leurs voisins poussent dès lors les gens à acheter de plus grosses voitures et plus d'appareils ménagers, mais aussi à se concurrencer pour savoir qui aura le plus beau jardin[14].

On remarque également que la commercialisation d'un nouvel appareil, la télévision, devient un moyen de promouvoir la consommation. Selon Hayden[15], la télévision devient entre autres, à cette époque, un appareil destiné à vendre d'autres produits à ses propriétaires. Elle véhicule également, à travers les émissions, les publicités et sa programmation, l'image d'une vie familiale idéale où l'on consomme des produits de toutes sortes sur une base quotidienne[16].

Aujourd'hui, dans une ère de communication de masse et de divertissement, la culture populaire devient en effet un répertoire d'images où chaque consommateur peut, en quelque sorte à travers ses achats, puiser une identité et une appartenance à un groupe. Toujours selon Hayden, la culture populaire serait née de la relation entre le concept d'identité représenté dans les médias et la façon dont les gens s'y identifient eux-mêmes, ainsi que les membres d'autres groupes sociaux. La culture populaire est vite devenue un répertoire de symboles[17]. Par conséquent, la quête de certains modèles de représentation dans cette culture médiatisée peut se refléter dans les pratiques au quotidien et peut donc influencer les choix paysagers de représentation. La société de consommation incite donc chaque individu à faire des choix esthétiques qui seront jugés socialement acceptables par les autres[18].

En ce sens, la décoration de la maison, et particulièrement l'aménagement du jardin de façade, est devenue un moyen de « mettre en vitrine » le statut de la famille. Une pression sociale d'ordonnance et de beauté du jardin[19] s'est instituée pour régir la façon dont on aménage son espace de vie extérieur. Après tout, le jardin de façade est un espace davantage apprécié par les autres et destiné au regard d'autrui[20]. Pour Hayden[21], la maison unifamiliale constitue en effet un symbole puissant représentant la famille et un statut idéal. Paradoxalement, en territoire périurbain, les espaces extérieurs comme le jardin avant, le jardin arrière et le garage semblent si familiers d'une maison à l'autre qu'ils deviennent pratiquement banals et homogènes. Pourtant, ils sont des éléments importants dans l'exploitation de la maison et de sa présentation au monde. Peut-on toujours affirmer que les espaces extérieurs représentent l'identité de leurs propriétaires ? L'image que l'on choisit de donner à son jardin ne devient-elle pas plutôt porteuse d'une conformité à toutes sortes de normes urbanistiques et sociales, et un moyen d'affirmer son appartenance à un groupe ou une culture ?

Le symbole nord-américain de ces normes implicites est sans aucun doute la prédominance du gazon vert. Ceux qui se risquent à l'enrayer pour le remplacer par un jardin sec (jardin de galets) ou par un couvre-sol sont sans contredit encore aujourd'hui perçus péjorativement par leurs voisins[22].

« LA DÉCORATION DE LA MAISON, ET PARTICULIÈREMENT L'AMÉNAGEMENT DU JARDIN DE FAÇADE, EST DEVENUE UN MOYEN DE "METTRE EN VITRINE" LE STATUT DE LA FAMILLE. »

Vers un désir de transformation des usages ?

Au Québec, certaines actions citoyennes permettent de souligner un désir de transformation des usages du jardin domestique. Si l'aménagement de ce dernier implique des sphères multidisciplinaires, tous ne s'entendent pas sur sa vocation.

En effet, cet enjeu fut très bien illustré à travers la divergence d'opinions entre le discours des élus de la municipalité de Drummondville et celui de ses résidents, lors d'une situation à laquelle nous avons pu assister durant l'été 2012. Des propriétaires, désirant s'alimenter de façon plus saine, ont décidé d'implanter un potager sur le terrain avant de leur propriété. Cette façade potagère en a surpris plus d'un par son aspect marginal, qui a défié les règles implicites d'usage et de mise en forme habituelles, où s'est établi depuis longtemps le règne du gazon vert. Bien qu'étant un cas isolé au Québec, ce conflit ouvre une réflexion sur la perception qu'ont les différents acteurs de la mise en territoire du périurbain.

La réaction de la municipalité, face à un aménagement de la sorte, fut d'accélérer le processus d'uniformisation de la réglementation pour ainsi interdire, sur le territoire entier de la municipalité, d'implanter un potager en façade. Pourtant, selon les propriétaires concernés, ce potager de façade faisait l'unanimité dans la rue et favorisait la vie de quartier[23]. Cet exemple suggère que les règles normatives au sujet de l'aménagement des espaces extérieurs en territoire périurbain formulent un devoir-être, que ces règles soient implicites ou officielles. En effet, la norme exige ou recommande que les personnes physiques et morales assujetties à ce pouvoir « *se comportent d'une manière déterminée* » afin d'achever une intention paysagère particulière[24].

Cet exemple laisse croire que d'autres cas semblables doivent exister au Québec, mais qu'ils n'ont tout simplement pas eu la même couverture médiatique.

Et assurément, dans certaines municipalités, les perceptions des élus et des citoyens doivent au contraire converger et se solder par des projets durables et qui reflètent davantage les besoins de tous les acteurs impliqués. Comme le souligne le géographe Hervé Davodeau, il est donc important de miser sur le lien entre les élus et les citoyens, afin de revisiter les usages du jardin domestique pour qu'il soit plus adapté aux besoins des acteurs qui le mettent en scène : « *la reconnaissance de la valeur des paysages dans les politiques d'aménagement consiste à réduire l'écart entre une réalité existante et une réalité désirée. Cette attente de paysage s'exerce avec force dans les espaces périurbains où les paysages ruraux deviennent un décor dans une mise en scène de plus en plus réglée*[25] ».

Comme mentionné plus haut, le territoire périurbain est en constante expansion. Si le fort désir des familles de s'établir en banlieue renforce en quelque sorte cet accroissement, il apparaît tout de même que la mise en forme de ces lotissements uniformisés ne relève pas uniquement de leurs propres choix et besoins. Elle relève surtout d'une industrie immobilière florissante, qui vend un certain rêve à ces ménages, mais aussi d'un cadre normatif assez restrictif qu'il serait peut-être temps de redéfinir : « *Il est urgent de susciter l'intérêt et l'imaginaire des concepteurs en vue de créer des conditions favorables à la mise en œuvre de processus de qualité*[26] ». En ce sens, il est primordial d'arriver à concilier les perceptions de ces différents acteurs et la réalité formelle produite, afin de redonner une voix à ceux qui vivent, pensent et construisent la banlieue.

Quel avenir pour le jardin domestique au Québec ?

Les transformations d'usages à l'échelle du lotissement, tel que le démontre l'exemple mentionné plus haut, soulèvent des questions sur l'avenir du jardin domestique. Il est nécessaire de revisiter ses usages, sa normalisation et sa conception. Il s'agit de lui redonner sa juste place,

à travers l'imaginaire des gens qui l'habitent. Il est important de susciter l'imaginaire, car c'est un concept qui permet d'entrer en relation avec l'espace et de lui redonner du sens. Pour les chercheurs en aménagement Paquette et Poullaouec-Gonidec, « *l'imaginaire contribue à organiser les conceptions, les perceptions et les pratiques spatiales. Il concerne aussi le champ de pratique et, donc, joue un rôle essentiel dans la manière d'occuper, de nommer, de transformer et de fabriquer la ville réelle*[27] ».

C'est en visant la pratique de projets multidisciplinaires que les acteurs municipaux, les urbanistes, les promoteurs, les architectes, les architectes-paysagistes et les citoyens arriveront à produire des projets qui entraîneront une réalité qui reflétera les véritables besoins de ces habitants. Documenter le jardin domestique est primordial pour arriver à combler une lacune en termes de connaissances sur le sujet. Ces recherches permettraient de mieux comprendre les aspirations des populations périurbaines et participeraient au renouvellement des pratiques professionnelles. Avec une demande croissante actuelle pour un cadre de vie de qualité[28], pousser plus loin cette réflexion viserait à éclairer les professionnels à propos des besoins et du poids des référents imaginaires dans les choix d'aménagement de l'habitant.

RÉFÉRENCES

[1] DESPRÉS, Carole, Andrée FORTIN et Geneviève VACHON. *La banlieue revisitée*, Québec, Nota bene, 2002, 302 p.

[2] PAQUETTE, Sylvain et Philippe POULLAOUEC-GONIDEC. « Engager l'imaginaire pour penser le devenir des paysages des périphéries urbaines », dans *L'imaginaire géographique : perspectives, pratiques et devenirs*, sous la dir. de Mario Bédard, Jean-Pierre Augustin et Richard Desnoilles, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2012, p. 61.

[3] CAILLY, Laurent, Rodolphe DODIER, Arnaud GASNIER et François MADORÉ. *Habiter les espaces périurbains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, 220 p.

DAVODEAU, Hervé. « Les paysages, une nouvelle préoccupation dans la gestion des espaces périurbains », *Cahiers d'économie et sociologie rurales*, nº 77, 2005, p. 66-84.

[4] COOLEN, Henny et Janine MEESTERS. « Private and public green spaces: meaningful but different settings », *Journal of Housing and the Built Environment*, vol. 27, nº 1, 2012, p. 49-67.

[5] LEONARD, Lorraine I., Harvey C. PERKINS et David C. THORNS. « Presenting and Creating Home: The Influence of Popular and Building Trade Print Media in the Construction of Home », *Housing, Theory and Society*, vol. 21, nº 3, 2004, p. 97-110.

[6] DUBOST, Françoise. *Les jardins ordinaires*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 11.

[7] DUBOST (1997), *op. cit.*, p. 11.

[8] LUGUNBÜHL, Yves. « Paysage élitaire et paysages ordinaires », *Ethnologie française*, nº 19, 1989, p. 227-238.

[9] DUBOST, Françoise. « Les agréments de l'entrée », *Communications*, 2002, p. 53-63.

[10] LUGUNBÜHL, *op. cit.*, p. 8.

[11] DUBOST (2002), *op. cit.*, p. 53-63.

[12] BHATTI, Mark et Andrew CHURCH. « Cultivating Natures: Homes and Gardens in Late Modernity », *Sociology*, vol. 35, nº 2, 2001, p. 365-383.

[13] ARNOLD, Jeanne E. et Ursula A. LANG. « Changing American home life: trends in domestic leisure and storage among middle-class families », *Journal of Family and Economic Issues*, vol. 28, nº 1, 2006, p. 23-48.

[14] ARNOLD et LANG, *op. cit.*, p. 23-48.

[15] HAYDEN, Dolores. *Building Suburbia: Green Fields and Urban Growth, 1820-2000*, New York, Vintage Books, 2003, 336 p.

[16] HAYDEN (2003), *op. cit.*, p. 149.

[17] CHANEY, 2001 dans TAYLOR, Lisa. « From Ways of Life to Lifestyle: The Ordinarization of British Gardening Lifestyle Television », *European Journal of Communication*, vol. 17, nº 4, 2002, p. 479-493.

[18] TAYLOR, *op. cit.*, p. 479-493.

[19] HAYDEN (2003), *op. cit.*, 336 p.

[20] HAYDEN (2003), *op. cit.*, 336 p.

[21] HAYDEN (2003), *op. cit.*, 336 p.

[22] HAYDEN (2003), *op. cit.*, 336 p.

[23] LÉVEILLÉ, Jean-Thomas. « Controverse autour d'un potager à Drummondville », *La Presse*, http://www.lapresse.ca/actualites/national/201207/18/01-4556557-controverse-autour-dun-potager-a-drummondville.php, 14 octobre 2012.

[24] MERCIER, Guy. « La norme paysagère. Réflexion théorique et analyse du cas québécois », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, nº 129, 2002, p. 357-392.

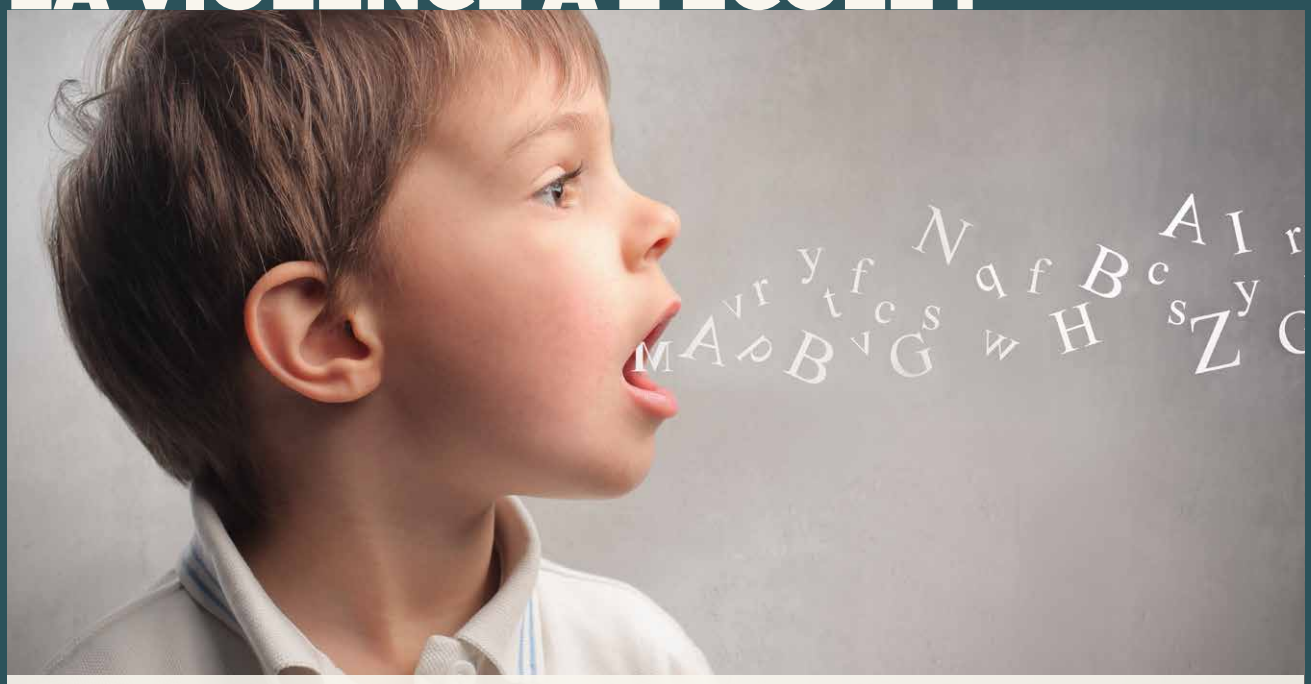
[25] DAVODEAU, *op. cit.*, p. 68.

[26] PAQUETTE et POULLAOUEC-GONIDEC (2012), *op. cit.*, p. 74.

[27] PAQUETTE et POULLAOUEC-GONIDEC (2012), *op. cit.*, p. 59.

[28] PAQUETTE, Sylvain et POULLAOUEC-GONIDEC, Philippe. « L'urbain en paysages », *Paysages en perspectives*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 275-345.

LA *PHILOSOPHIE POUR ENFANTS* : UN PROGRAMME POUR LUTTER CONTRE LA VIOLENCE À L'ÉCOLE ?



ANNE-MARIE DUCLOS / Département de psychopédagogie et d'andragogie – Programme de doctorat en psychopédagogie

La violence et l'intimidation sont des problèmes devant lesquels nous ne pouvons rester indifférents. Selon l'Institut de la statistique du Québec, 36 % des élèves québécois du secondaire ont été victimes de violence à l'école[1] tandis qu'un élève sur dix souffre d'intimidation dès la maternelle[2]. Une enquête du Conseil canadien sur l'apprentissage situe par ailleurs le Canada au neuvième rang sur 35 pays en ce qui concerne l'intimidation chez les jeunes de 13 ans[3]. Pour ce qui est de la cyberintimidation, Statistique Canada estime que 19 % des jeunes Canadiens de 15 à 17 ans disent avoir été victimes de courriels agressifs, de messages instantanés menaçants, de commentaires haineux, de leurres ou d'avances sexuelles sur Internet[4]. Ces constats inquiétants nous amènent à nous demander en quoi le programme *Philosophie pour enfants* pourrait représenter une méthode d'intervention pour lutter contre la violence et l'intimidation à l'école.

« LES SÉANCES DE *PHILOSOPHIE POUR ENFANTS* CONSTITUENT DES ESPACES PRIVILÉGIÉS DE DIALOGUES CONSTRUCTIFS ET SENSIBLES AUX AUTRES, FAVORABLES AU DÉVELOPPEMENT DES PENSÉES CRITIQUE, CRÉATRICE ET EMPATHIQUE. »

La violence et l'intimidation à l'école

Avant de présenter une approche possible pour contrer la violence et l'intimidation à l'école, il importe de définir celles-ci. Ainsi, selon Pica et coll., « *la violence subie à l'école ou sur le chemin de l'école peut être psychologique (injures, menaces, etc.), physique (bousculades, coups, etc.) ou sexuelle. Elle concerne aussi le taxage et les menaces ou attaques par des membres de gang. Il y a victimisation lorsque l'élève a subi "souvent" ou "quelques fois" au moins une forme de violence à l'école ou sur le chemin de l'école*[5] ». L'intimidation, quant à elle, est décrite par Olweus[6] grâce à trois caractéristiques :

1. la victime doit être exposée à des actions négatives, qu'elles soient de nature verbale, physique ou émotive, dans le but intentionnel de lui faire du mal;
2. il existe un rapport de force en faveur de l'intimidateur envers sa victime;
3. ces actions négatives se répètent fréquemment auprès de la victime.

Ces formes de violence entraîneraient des problèmes scolaires et psychologiques chez les enfants qui en sont victimes[7]. De plus, les conséquences de l'intimidation ne seraient pas néfastes que pour les victimes, mais aussi pour les auteurs et les témoins[8]. Dans certains cas, l'intimidation scolaire a mené certaines victimes à se suicider, captant ainsi un intérêt supplémentaire de la part des médias, mais aussi, et surtout, provoquant l'inquiétude et un sentiment d'impuissance dans notre société. Rappelons-nous Jade Hughes et son cri du cœur sur YouTube[9], ou, plus près de nous, Marjorie en Gaspésie et Ann-Élisabeth de Jonquière, toutes deux victimes d'intimidation les ayant menées au suicide. Mentionnons que, selon des études de l'Université Yale, les victimes d'intimidation seraient de deux à neuf fois plus susceptibles de considérer le suicide que les non-victimes[10].

Au Québec, ces données alarmantes sur la violence et l'intimidation ont mené le gouvernement à réagir. En 2012, le projet de loi 56 visant à lutter contre l'intimidation et la violence à l'école a été présenté : il « *précise les devoirs et responsabilités des acteurs concernés et prévoit qu'une commission scolaire doit veiller à ce que chacune de ses écoles offre un milieu d'apprentissage sain et sécuritaire de manière à ce que tout élève qui la fréquente puisse y développer son plein potentiel, à l'abri de toute forme d'intimidation ou de violence*[11] ». Mais concrètement, par quels moyens les acteurs concernés peuvent-ils veiller à ce que chaque élève soit à l'abri de ces diverses formes de violence ?

Plusieurs programmes, notamment *Vers le Pacifique*, ont été implantés dans les écoles primaires et secondaires dans le but de diminuer la violence qui sévit dans les écoles du Québec. La plupart de ces programmes se centrent sur le développement des habiletés sociales et la résolution de problèmes interpersonnels[12] en enseignant des comportements sociaux afin que l'enfant puisse développer et maintenir des relations positives avec ses pairs et les adultes[13]. Malheureusement, bien que l'implantation de programmes cherchant spécifiquement à prévenir et à lutter contre la violence et l'intimidation à l'école soit nécessaire, il semble exister trop peu de méthodes ou d'approches éducatives qui répondent à ces besoins. Évidemment, aucun programme ou méthode ne peut représenter une solution magique ou unique au problème profond et complexe de

la violence à l'école. Il n'en demeure pas moins que certains programmes qui pourraient contrer ce problème demeurent méconnus malgré leurs répercussions positives démontrées par la recherche scientifique, comme c'est le cas pour le programme *Philosophie pour enfants*.

La Philosophie pour enfants

La *Philosophie pour enfants* (PPE) est un programme créé par le philosophe et pédagogue américain Matthew Lipman au début des années 1970, dans le but de pallier ce qu'il considérait comme un manque de pensée critique chez ses étudiants universitaires et ses collègues, mais aussi dans la société en général. Inspirée notamment des travaux du philosophe John Dewey, la PPE constitue donc une méthode philosophique et pédagogique structurée par étapes qui a été expérimentée de nombreuses fois et qui continue de susciter un intérêt dans différents milieux éducatifs et scientifiques à travers le monde. Aujourd'hui, la PPE est implantée dans plus de 50 pays. Ce programme comporte trois principales étapes permettant d'apprendre à penser par et pour soi-même. La première d'entre elles consiste à lire un conte philosophique, c'est-à-dire un conte qui ne constitue pas de morales ou de vérités prédéterminées, mais qui comporte plutôt des dilemmes éthiques, des conflits de valeurs ou des paradoxes sur lesquels les participants sont invités à se questionner, à réfléchir et à dialoguer. Cette lecture est suivie d'une période de questions et d'un vote, où les participants émettent des interrogations en lien avec les dilemmes et les situations « problématiques » présents dans le conte, puis choisissent de façon démocratique une question significative pour eux. Enfin, un dialogue permet aux enfants et adolescents de réfléchir et de discuter de la question afin de dessiner des pistes de solutions provoquant elles aussi d'autres questionnements philosophiques. Lorsque les participants tiennent compte des interventions des pairs pour construire et affiner leur pensée, qu'ils collaborent à la résolution d'un problème commun et tendent vers

« LA PPE OFFRE DES OCCASIONS NON PAS D'APPRENDRE LA DISCIPLINE QU'EST LA PHILOSOPHIE, MAIS PLUTÔT DE PHILOSOPHER SUR DIFFÉRENTS THÈMES TELS QUE L'AMITIÉ, LE PARTAGE DES RICHESSES, LA JUSTICE OU LA MOQUERIE. »

une recherche de sens critique, sensible et autocorrectrice, se met alors en branle ce qu'on appelle « la communauté de recherche philosophique ». Cette étape représente le cœur de l'approche lipmanienne.

Les effets positifs de la *Philosophie pour enfants*

Les séances de *Philosophie pour enfants* constituent des espaces privilégiés de dialogues constructifs et sensibles aux autres, favorables au développement des pensées critique, créatrice et empathique. Ainsi, les effets du programme de PPE sur différents aspects constitutifs de l'apprenant semblent très bénéfiques.

Une étude portant sur l'impact des discussions philosophiques avec des enfants de niveau préscolaire a en effet démontré une amélioration significative de leur jugement, de leur empathie, de leur autonomie morale ainsi que de leur reconnaissance des émotions[14]. Plusieurs autres recherches ont aussi mis en évidence les répercussions positives du dialogue philosophique de la PPE dans des classes de niveau préscolaire, primaire et secondaire, et ce, sur différentes composantes de l'apprenant dont : le jugement, l'empathie, la capacité à dialoguer[15], les pensées critique et créative, le « *caring thinking* » (qui comprend les pensées active, affective et évaluative)[16], la compréhension des émotions[17] ainsi que l'esprit critique[18], pour ne nommer que celles-là.

La *Philosophie pour enfants* et la lutte contre la violence et l'intimidation

Comme nous l'avons vu, le dialogue en communauté de recherche philosophique, élément central de la PPE, semble avoir de nombreuses répercussions positives sur les participants. Mais en quoi cette méthode peut-elle permettre de contrer plus spécifiquement la violence et l'intimidation à l'école ? La déconstruction de préjugés ainsi que le développement de l'empathie que favorise la PPE pourraient constituer des éléments non négligeables dans cette lutte.

Déconstruire les préjugés

Certaines connaissances erronées à propos de nous-mêmes et des autres sont déduites des expériences émotives passées. En effet, les croyances que nous entretenons au sujet de nous-mêmes ou les comparaisons que nous faisons entre les individus peuvent nous paraître comme étant des vérités fondées, alors qu'elles n'ont aucune rigueur objective. Par exemple, certains enfants vont croire et tenir pour vérité que deux hommes ou deux femmes ne peuvent s'aimer et se marier. La PPE offre des occasions non pas d'apprendre la discipline qu'est la philosophie, mais plutôt de philosopher sur différents thèmes tels que l'amitié, le partage des richesses, la justice ou la moquerie. Dans ce cas-ci, en dialoguant sur le concept de l'amour et sur ce qui peut relier deux personnes qui s'aiment, il est possible de prendre conscience de certaines fausses croyances qui peuvent nous habiter. C'est dans cette optique qu'un des objectifs du programme de PPE est de dénouer certains préjugés par l'établissement d'un dialogue philosophique rigoureux, sensible au contexte et autocritique.

En ce sens, la déconstruction des préjugés pourrait en effet éliminer certaines menaces et insultes associées à des conceptions erronées à propos de nous-mêmes et des autres.

Développer un jugement critique au moyen de la réflexion et du dialogue philosophiques pourrait aussi constituer un outil efficace pour régler les conflits autrement que par la violence et l'intimidation. D'ailleurs, le fait de ne pas posséder un langage adéquat et précis concernant les diverses formes de violence peut nous rendre incapables de les identifier. Or, le fait d'acquérir un apprentissage en

« EN *PHILOSOPHIE POUR ENFANTS*, LES CONFLITS DE VALEURS DE MÊME QUE LES DILEMMES ÉMOTIFS ET COGNITIFS SUSCITÉS PAR LES CONTES PHILOSOPHIQUES REPRÉSENTENT AINSI LES CONDITIONS EFFECTIVES POUR DÉVELOPPER LA PENSÉE EMPATHIQUE DES ENFANTS ET DES ADOLESCENTS. »

ce sens tout en développant son esprit critique pourrait aussi permettre de s'ouvrir aux moyens alternatifs pour gérer une situation problématique ou pour la dénoncer. La déconstruction des préjugés nous semble donc une habileté nécessaire à l'acceptation et à la tolérance de nos différences.

De plus, les enfants qui réfléchissent aux différentes formes de violence sont plus aptes à en comprendre les causes et les conséquences, et donc, à y porter un regard plus critique et sensible. Puisque la plupart du temps, les intimidateurs agissent devant des témoins, le fait d'être conscients de ce qu'est l'intimidation pourrait permettre aux enfants et aux adolescents de la dénoncer plutôt que d'en être des témoins silencieux, comme c'est le cas dans jusqu'à 85 % des situations d'intimidation[19].

Développer l'empathie

En *Philosophie pour enfants*, les conflits de valeurs de même que les dilemmes émotifs et cognitifs suscités par les contes philosophiques représentent ainsi les conditions effectives pour développer la pensée empathique des enfants et des adolescents. Il importe de noter que, parmi les facteurs de risques spécifiques associés à l'intimidation, le manque d'empathie et de compassion envers autrui est signalé[20], d'où l'importance de développer notre sensibilité face aux autres.

Pour chercher à y parvenir, un conte philosophique peut présenter l'histoire d'un enfant qui se fait traiter de noms par une bande de grands. Ceux-ci qualifient pourtant la situation de simple « jeu ». Les questions sur lesquelles les enfants sont invités à réfléchir pourraient être : quelles sont les caractéristiques d'un jeu ? Est-ce que tous les jeux sont permis ? Qui décide des règles d'un jeu ? Quand est-ce qu'un jeu n'en est plus un ? Comment se sent le personnage principal de l'histoire ? Est-ce agréable ou désagréable ? Pourquoi ? Autrement dit, en discutant entre pairs sur des concepts reliés à la violence et à l'intimidation tels que les moqueries, l'humiliation et les abus de pouvoir, les enfants et les adolescents peuvent parvenir à mieux identifier ce qui est acceptable de ce qui ne l'est pas, à partir de valeurs universelles comme le respect, la dignité et l'égalité. En développant leur capacité à se mettre à la place de l'autre, ce sont aussi les agresseurs et les intimidateurs qui pourraient concevoir avec plus de sensibilité les répercussions des actes de violence et ainsi choisir de ne pas agir en ce sens. Par le développement de l'empathie, l'utilisation de l'approche de la PPE pourrait donc être bénéfique dans la lutte contre la violence et l'intimidation à l'école.

Conclusion

La déconstruction des préjugés ainsi que l'habileté à reconnaître et à considérer les émotions des autres constituent des capacités qu'il est possible de développer en utilisant la PPE. Il apparaît donc essentiel non seulement d'enseigner aux enfants et aux adolescents les comportements harmonieux à adopter entre eux, mais aussi de leur offrir des outils qui leur permettront d'identifier, de dénoncer et de prévenir la violence et l'intimidation dont ils sont trop souvent témoins et victimes.
À cet effet, le programme *Philosophie pour enfants* de Matthew Lipman offre des occasions de mieux comprendre notre monde intérieur et celui qui nous entoure et ainsi gagner une sensibilité cruciale à la paix en société.

« EN DÉVELOPPANT LEUR CAPACITÉ À SE METTRE À LA PLACE DE L'AUTRE, CE SONT AUSSI LES AGRESSEURS ET LES INTIMIDATEURS QUI POURRAIENT CONCEVOIR AVEC PLUS DE SENSIBILITÉ LES RÉPERCUSSIONS DES ACTES DE VIOLENCE ET AINSI CHOISIR DE NE PAS AGIR EN CE SENS. »

RÉFÉRENCES

[1]PICA, Lucille A., Issouf TRAORÉ, Hélène CAMIRAND, Patrick LAPRISE, Francine BERNÈCHE, Mikaël BERTHELOT, Nathalie PLANTE et autres. « L'Enquête québécoise sur la santé des jeunes du secondaire 2010-2011. TOME 2. Le visage des jeunes d'aujourd'hui : leur santé mentale et leur adaptation sociale », Québec, Institut de la statistique du Québec, http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/sante/enfants-ados/adaptation-sociale/sante-jeunes-secondaire2.pdf, 2014.

[2]GIGUÈRE, Claudine, Frank VITARO, Michel BOIVIN, Hélène DESROSIERS, Jean-François CARDIN et Mara R. BRENDGEN. « La victimisation par les pairs de la maternelle à la deuxième année du primaire », dans *Étude longitudinale du développement des enfants du Québec (ÉLDEQ 1998-2010) – De la naissance à 8 ans*, Institut de la Statistique du Québec, vol. 5, fascicule 4, 2011.

[3]CONSEIL CANADIEN SUR L'APPRENTISSAGE. « Le taxage au Canada : l'effet de l'intimidation sur l'apprentissage », http://www.ccl-cca.ca/CCL/Reports/LessonsInLearning/LinL20080320BullyingConcernCanadians-2.html, 2008.

[4]PERREAULT, Samuel. « Les incidents autodéclarés de victimisation sur Internet au Canada, 2009 », Statistique Canada, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2011001/article/11530-fra.htm, 2011.

[5]PICA, TRAORÉ, CAMIRAND, LAPRISE, BERNÈCHE, BERTHELOT, PLANTE et autres, *op. cit.*, p. 25.

[6]OLWEUS, Dan. « Bully-victim problems among schoolchildren: basic facts and effects of a school based intervention program », dans *The development and treatment of childhood aggression*, sous la dir. de Debra J. Pepler et Kenneth H. Rubin, Hillsdale (NJ), Erlbaum Associates, 1998, p. 411-448.

[7]BOWEN, François et Nadia DESBIENS. « La prévention de la violence en milieu scolaire au Québec : réflexions sur la recherche et le développement de pratiques efficaces », *Éducation et francophonie*, vol. 32, nº 1, 2004, p. 69-86.

[8]FLORES, Jasline. « Intimidation », Centre québécois de ressources en promotion de la sécurité et en prévention de la criminalité, 2005, p. 1-11.

[9]« La vérité sur l'histoire de Jade », http://violencedesjeunes.e-monsite.com/pages/temoignage/la-verite-sur-l-histoire-de-jade.html, 1er mars 2014.

[10]KIM, Young-Shin, B. LEVENTHAL, Y.-J. KOH et W.T. BOYCE. « Bullying increased suicide risk: prospective study of Korean adolescents », *Archives of Suicide Research*, vol. 13, nº 1, 2009, p. 15-30.

[11]*Projet de loi nº 56 : Loi visant à prévenir et à combattre l'intimidation et la violence à l'école*, http://www.mels.gouv.qc.ca/dossiers-thematiques/intimidation-et-violence-a-lecole/projet-de-loi/, 2014.

[12]GAGNON, Claude et Frank VITARO. *Prévention des problèmes d'adaptation chez les enfants et les adolescents, Tome 1*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2000, 550 p.

[13]ELLIOTT, Stephen N. et Frank M. GRESHAM. « Social skills interventions for children », *Behavior Modification*, vol. 17, nº 3, 1993, p. 287-313.

[14]SCHLEIFER, M., M.-F. DANIEL, E. PEYRONNET et S. LECOMPTE. « The impact of philosophical discussions on moral autonomy, judgment, empathy and recognition of emotion in 5 year olds », *Thinking*, vol. 16, nº 4, 2003, p. 4-13.

[15]DANIEL, Marie-France et Alain DELSOL. « Learning to dialogue in kindergarten. A case study », *Analytic Teaching*, vol. 25, nº 3, 2005, p. 23-52.

[16]LIPMAN, Matthew. « Moral education higher-order thinking and philosophy for children », *Early Child Development and Care*, vol. 107, nº 1, 1995, p. 61-70.

[17]DUCLOS, Anne-Marie. *La Philosophie pour enfants comme outil de compréhension des émotions*. Sarrebruck, Allemagne : Presses académiques francophones, 2012.

[18]DANIEL, M.-F., L. LAFORTUNE, R. PALLASCIO, L. SPILTTER, C. SLADE et T. DE LA GARZA. « Modeling the process of dialogical critical thinking in pupils aged 10 to 12 years », *Communication Education*, vol. 54, nº 4, 2005, p. 334-354.

[19]ATLAS, Rona S. et Debra J. PEPLERA. « Observations of bullying in the classroom », *American Journal of Educational Research*, vol. 92, nº 2, 1998, p. 86-99.

[20]« Prévenir l'intimidation : la nature et la fréquence de l'intimidation au Canada », Sécurité publique Canada, http://www.publicsafety.gc.ca/cnt/rsrcs/pblctns/bllng-prvntn/index-fra.aspx#ftn03, août 2013.

MRE

MOIS DE LA RECHERCHE ÉTUDIANTE

PRÉSENTEZ VOS DERNIERS RÉSULTATS DE RECHERCHE EN TANT QUE CONFÉRENCIER ET RECEVEZ **JUSQU'À 1200 $.**

FICSUM.COM

FONDS D'INVESTISSEMENT DES CYCLES SUPÉRIEURS DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
Pavillon Marguerite-d'Youville, 2375, chemin de la Côte-Sainte-Catherine, bureau 1125-7, Montréal (Québec) H3T 1A8

LA DIASPORA SIKHE MONTRÉALAISE : UN « GROUPE ETHNIQUE » PLUS HÉTÉROGÈNE QU'IL N'Y PARAÎT

Crédit photo : Andrew Park / Shutterstock.com

MARC-ANDRÉ MORENCY / Faculté de théologie et de sciences des religions – Programme de doctorat en sciences des religions

La diaspora sikhe, comme plusieurs autres diasporas dans le monde, est sujette à une grande multiplicité interne qui n'apparaît pas à l'œil. Cela dit, qu'est-ce qu'une diaspora ? Est-elle réellement et invariablement centrée sur un lieu d'origine, son essence ? Sur le plan identitaire et politique, que nous apprennent les notions de *diaspora* et d'*ethnicité* ? Cet article se veut une mise en perspective critique de ces concepts qui, dans le public comme dans le milieu universitaire, sont souvent tenus pour acquis en créant l'image de groupes culturels (et politiques) homogènes. Posant un regard anthropologique sur la diaspora sikhe montréalaise, une recherche ethnographique a permis de cerner des lieux de tensions au sein d'une communauté méconnue dont les frontières identitaires et politiques semblent stables et cohésives.

« PLUTÔT QUE D'AFFIRMER SON EXISTENCE EN RAISON D'UNE DISPERSION DE SES MEMBRES, QUI SERAIENT ATTACHÉS PAR UN LIEN PRIMORDIAL À LA MÈRE PATRIE, BRUBAKER SUGGÈRE D'EXAMINER L'INTÉRIEUR D'UNE DIASPORA, SES TENSIONS ET SES DISJONCTIONS, POUR AVOIR UNE RÉELLE EMPRISE SUR SA NATURE. »

Une histoire du sikhisme et de sa dispersion

Le sikhisme est une religion monothéiste apparue en 1469 dans la région du Punjab, au nord de l'Inde, avec la naissance de Nanak, son premier gourou. Nanak se posait contre les traditions religieuses de l'époque. Sa doctrine est triple : méditer sur le nom de Dieu, s'engager dans le monde humain (rejet de l'**ascétisme***) et rendre service de manière désintéressée. Son héritage s'est transmis à travers la succession de neuf autres gourous. En 1699, Gobind Singh, dernier de la lignée, lègue éternellement le statut de gourou aux écritures sacrées. Qui plus est, il instaure le **Khalsa***, « l'Ordre des Purs », que l'on rejoint en étant baptisé. Les membres du Khalsa se soumettent à une discipline stricte en revêtant les cinq symboles religieux : poils non coupés, bracelet en fer, peigne en bois, sous-vêtements unisexes et kirpan. Ils doivent également réaliser un certain nombre de prières chaque jour. Une majorité de sikhs, toutefois, ne sont pas baptisés.

***ASCÉTISME**
mode de vie fondé sur des règles de conduite strictes qui rejettent les excès et les exigences du corps.

***KHALSA**
le Khalsa est le regroupement de tous les sikhs baptisés. Aujourd'hui, le Khalsa peut aussi être entendu comme la version dominante du sikhisme.

Mais si la tradition sikhe fait remonter la naissance de sa théologie et de ses pratiques à cette époque (1469-1699), certains chercheurs[1] postuleront plutôt l'invention ultérieure de la tradition[2]. Le mouvement Tat Khalsa (Vrai Khalsa), issu d'une élite punjabie apparue au moment de la colonisation anglaise entre 1850 et 1947, entreprit de réformer le sikhisme pour le distinguer plus clairement de l'hindouisme. C'est à son travail politique, et moins à celui du dernier gourou humain Gobind Singh, que l'on doit l'importance de l'uniforme sikh et la centralité du temple dans la religion.

Chevauchant cette réforme, le colonialisme anglais a propulsé l'émigration punjabie dans les réseaux de son empire[3]. Au cours du 20e siècle, les sikhs se sont répandus tantôt comme main-d'œuvre au Kenya, tantôt comme policiers à Hong Kong et Singapour, et plus tard comme immigrants dans l'ouest nord-américain, notamment à Vancouver et en Californie[4]. Dans les années 1980 et 1990, les migrants sikhs seront plutôt des réfugiés politiques fuyant la répression du nationalisme sikh par l'État indien. Aujourd'hui, ils sont généralement des migrants professionnels ou de jeunes adultes en quête d'une éducation nord-américaine.

Ces différentes vagues migratoires, séparées dans le temps, portent des sikhs aux mentalités bien différentes les unes des autres. C'est notamment le cas dans la communauté montréalaise.

Diaspora et ethnicité : briser l'idée d'un groupe identitaire et politique fixe

Parler de dispersion suffit-il à parler de diaspora ? Cette notion cause moult remous dans la communauté scientifique. Les premières têtes d'affiche des « études sur les diasporas[5] » proposent une perspective centrée de la diaspora[6]. Selon cette perspective, tous les sikhs d'outre-mer entretiendraient un lien privilégié (émotif et politique) avec le Punjab, comme si cette province était le cœur battant d'un corps international.

Crédit photo : Roberto Cerruti / Shutterstock.com

« CHEZ LA PLUPART DES THÉORICIENS, L'ETHNICITÉ EST AUJOURD'HUI PENSÉE COMME SUBJECTIVE ET FLUIDE : LES "GROUPES ETHNIQUES" NE SERAIENT PAS DES CATÉGORIES OBJECTIVES. »

Des théoriciens postmodernes[7] cherchent à rompre avec cette conception. Ils postulent que ce n'est pas la dispersion à partir d'un lieu d'origine qui crée la conscience diasporique, mais bien les représentations que se font les membres dispersés au sujet de la mère patrie (arts, discours, images, etc.). Le lieu d'origine, pour plusieurs individus au sein des diasporas, n'est pas central dans la vie quotidienne. C'est notamment le cas des jeunes générations qui participent souvent à la survie identitaire du groupe, mais qui n'ont aucun désir de retourner vivre au lieu d'origine de leurs parents.

Si on la pense ainsi, quelle utilité trouvons-nous à l'expression « la diaspora sikhe » ? Plutôt que d'affirmer son existence en raison d'une dispersion de ses membres, qui seraient attachés par un lien primordial à la mère patrie, Brubaker[8] suggère d'examiner l'intérieur d'une diaspora, ses tensions et ses disjonctions, pour avoir une réelle emprise sur sa nature.

Cette proposition vaut également pour la notion d'ethnicité. Chez la plupart des théoriciens, l'ethnicité est aujourd'hui pensée comme subjective et fluide : les « groupes ethniques » ne seraient pas des catégories objectives. Brubaker[9] suggère même que les groupes ethniques n'existent pas. D'autres y voient toujours une utilité : ils existent tant que leurs membres s'y identifient. À cet effet, Cohen[10] suggère que les symboles propres aux groupes sont le principal ciment collectif, malgré des divergences d'interprétation. D'autre part, l'ethnicité est également construite par des acteurs extérieurs (un État ou d'autres groupes). L'ethnicité serait donc *un phénomène relationnel d'identification et de catégorisation*[11], pas une propriété.

Ces deux notions seront donc au cœur de cet article : la notion de *diaspora* concerne les liens au lieu d'origine, alors qu'*ethnicité* permet de jeter une lumière sur les relations intracommunautaires, soit la relation entre sikhs baptisés et non baptisés, ainsi que les relations politico-religieuses entre les temples de Montréal.

Le Punjab : lieu de représentations, de déceptions et de politiques

Les premiers sikhs ayant posé pied à Montréal en provenance du Punjab, vers les années 1960, sont très liés à la mère patrie. Les voyages mélangeant tourisme nostalgique et réunions familiales n'y sont pas rares. Ce Punjab a toutefois de multiples échos selon les générations et les différentes vagues migratoires. Il est fréquent qu'un décalage s'insère entre la représentation individuelle et la réalité, et c'est à ce décalage que se bute la seconde génération lorsqu'elle visite l'Inde. Dans l'éducation hors Punjab qu'elle reçoit, on associe le lieu d'origine aux exploits ou au martyr de leurs gourous, à leur résilience spirituelle face aux persécutions mogholes d'antan et aux célèbres temples, témoins de hauts faits historiques. On confère à la région un caractère hautement sacré et c'est cette image que les jeunes mettent dans leur baluchon, en route vers leurs origines. Pour plusieurs, l'expérience du voyage laisse un goût amer. Ce qui se présente en périphérie de l'essence religieuse du sikhisme apparaît dissonant, voire rebutant. C'est ce qu'a ressenti Mahindar†, jeune adulte sikhe née à Montréal :

« *Je déteste y aller en fait. Comme fille, je n'ai pas le droit de sortir de chez moi parce que je suis Canadienne. Je reste chez moi ou, si je sors, c'est avec la famille. Je ne peux même pas faire le tour du bloc. Quand on va au temple, ma mère et moi, si on pose une question, personne ne vient nous parler parce qu'aucun homme ne nous accompagne. Je déteste y aller.* »

Par ailleurs, plusieurs répondants et répondantes attestent que la circulation de drogues et d'alcool est croissante chez la jeunesse punjabie. Ce phénomène provoque une aversion profonde chez les jeunes sikhs montréalais, bien ancrés dans leur philosophie sikhe. Pour cette raison, ils s'identifient peu aux jeunes sikhs du Punjab. Mais Balpreet, jeune adulte sikh montréalais, ressent la nécessité d'être solidaire à ces sikhs[12]. Il se dit prêt à aller les aider :

« ON NE TROUVERA AUCUN CONSENSUS SUR LA NATURE DE LA RELATION AU PUNJAB DANS LA COMMUNAUTÉ SIKHE MONTRÉALAISE. LES QUESTIONS POLITIQUES QUI L'ENTOURENT SONT PROBABLEMENT LE LIEU DES TENSIONS LES PLUS AIGUËS DANS CETTE COLLECTIVITÉ. LA PERSPECTIVE CENTRÉE DE LA NOTION DE DIASPORA, QUI PRÉTEND QUE LES MEMBRES DISPERSÉS PARTAGENT GÉNÉRALEMENT LES MÊMES ASPIRATIONS EN CE QUI CONCERNE LE LIEU D'ORIGINE, ÉCHOUE À TENIR COMPTE DE CES CONTRE-DISCOURS. »

« *Aujourd'hui, je constate et j'entends que beaucoup de gens, au Punjab, consomment des drogues. La jeune génération consomme des drogues et je crois que, comme sikh, il est de notre devoir d'aller changer cette situation. Je crois que seules de braves personnes peuvent tâcher de régler ce problème. Il est de notre devoir d'y aller et de leur rappeler [à ces sikhs du Punjab] quel est le bon chemin.* »

Ces propos émergent de la diaspora, notamment de la seconde génération pratiquante qui pose un regard craintif sur la situation du sikhisme au Punjab. Inversement, pour certains jeunes adultes sikhs immigrés à Montréal dans la dernière décennie, et dont le séjour vise souvent une éducation universitaire, la réalité semble toute autre. Ils ne sont pas aussi investis dans la religion que leurs homologues montréalais. Les personnes interrogées l'expliquent souvent par le fait que l'éducation sikhe, au Punjab, est en déclin : selon elles, les temples sont soit vides, soit menés par des mécréants qui les instrumentalisent à des fins pécuniaires.

Par ailleurs, plusieurs nouveaux et jeunes immigrants sikhs sont consternés par l'affection qu'un nombre considérable de premiers migrants canadiens plus âgés (surtout ceux des années 1980) portent au mouvement nationaliste sikh. Ce mouvement est apparu après la décolonisation anglaise, dans le cadre de revendications autonomistes des sikhs du Punjab face à l'État indien. Ce contexte a donné lieu à une répression violente de la part de l'Inde. Plusieurs immigrants de longue date, à Montréal, ont toujours ce projet à cœur. Kulpreet, étudiant récemment immigré, se questionne à cet effet :

« *J'ai connu ce mouvement davantage en arrivant ici. L'un de mes oncles est très actif dans ce mouvement, il est notamment activiste au sein du temple X. [...] Les réfugiés ici [réfugiés politiques punjabis fuyant la répression] croient qu'ils devraient avoir leur propre pays, le Khalistan. Mais que va-t-il arriver à ce moment ? L'idée d'un Khalistan n'est pas si bonne.* »

Amanjeet est un jeune ingénieur diplômé d'une université montréalaise et immigré dans la dernière décennie. Il ne cache pas son désaccord avec le nationalisme qu'il a découvert ici :

« *Quelle est l'utilité de parler de cela, après 25 ou 30 ans, à partir d'ici ? Si vous voulez faire l'indépendance, si vous pensez être ce genre de sikhs, allez là-bas et faites-y votre vie comme les gens qui y demeurent encore. Si vous voulez*

Crédit photo : Roberto Cerruti / Shutterstock.com

voir du changement au Punjab et lutter pour cette cause, ne spéculez pas d'ici tout en vivant une vie bien tranquille et en faisant des recommandations politiques aux gens qui vivent là-bas. »

On ne trouvera aucun consensus sur la nature de la relation au Punjab dans la communauté sikhe montréalaise. Les questions politiques qui l'entourent sont probablement le lieu des tensions les plus aiguës dans cette collectivité. La perspective centrée de la notion de diaspora, qui prétend que les membres dispersés partagent généralement les mêmes aspirations en ce qui concerne le lieu d'origine, échoue à tenir compte de ces contre-discours. Ceci étant dit, le Punjab n'est pas la seule source de tensions. Un conflit perpétuel et discret se joue entre les sikhs baptisés et non baptisés, alors qu'au plan officiel, les temples ne s'accordent pas sur certaines pratiques liées à l'interprétation du sikhisme.

Sikhs baptisés et non baptisés : entre identification et catégorisation

Chez les sikhs montréalais, la proportion de baptisés est relativement faible. Ce qui nous intéresse ici est la relation entre ces derniers, porteurs de tous les symboles religieux et normalement contraints à une pratique quotidienne rigoureuse, et les sikhs non baptisés. Le sikh baptisé est encore davantage associé à la masculinité et il est l'archétype contemporain du sikhisme, mais de plus en plus de femmes choisissent de s'y engager. Ce statut est hautement valorisé et il est, pour plusieurs, un idéal à atteindre. Pensons à Harsimran, une jeune adulte montréalaise désormais baptisée, mais qui porte le turban depuis plusieurs années déjà. À ses yeux, le baptême est l'atteinte d'un niveau de religiosité supérieur, un gage de respect des pratiques et des valeurs jugées comme saines, valorisantes et altruistes. Pour elle, le baptême est émancipateur.

Toutefois, ce statut n'est pas exempt d'impuretés et de contradictions, si l'on en croit les propos de plusieurs répondants. L'imposition plus ou moins forcée du baptême n'est jamais complètement absente à l'intérieur des frontières de la collectivité. Nous l'observerons dans la relation entre baptisés et non baptisés.

Selon Paljit, non baptisé, « *il y a cette autre grande catégorie de gens qui diraient : "tu devrais faire comme*

« L'ÉTUDE DE LA DIASPORA SIKHE MONTRÉALAISE PERMET DE METTRE EN ÉVIDENCE DES TENSIONS NON APPARENTES DE L'EXTÉRIEUR. »

cela, tu ne suis pas les règles du sikhisme correctement". Certains d'entre eux diront même que je ne suis pas sikh du tout. C'est comme ça qu'ils me perçoivent ». Dans un autre entretien, le jeune Amandeep dit vivre avec cette situation quotidiennement. Selon lui, on le respecterait davantage et on lui donnerait plus d'amour s'il choisissait de prendre le baptême. Son ami Sukhjeet, baptisé, croit qu'il faut éviter cette ségrégation interne et inviter les non baptisés en les instruisant sur les bénéfices d'un tel investissement. Ainsi, plusieurs sikhs, baptisés ou non, critiquent certains baptisés pour leur recherche d'un gain personnel symbolique, et parfois politique, en prenant le baptême. On dira de ceux-là (ou de celles-là) qu'ils bafouent leur propre engagement en prenant le baptême pour se draper de l'aura d'autorité religieuse qu'il procure, ou pour avoir accès à des postes d'administrateurs dans les temples qui réservent le contrôle politique aux seules et seuls baptisés. La critique qui se dégage du propos de Paljit cité ci-haut, et d'Amrit, non baptisée, est celle d'un certain **prosélytisme*** interne :

***PROSÉLYTISME**
Le prosélytisme religieux consiste à vouloir imposer ses convictions à autrui et, pour certaines religions, à convertir des gens.

« *Parfois, les gens au temple vont me dire que je devrais arrêter de me couper les cheveux. Plusieurs parents de mes amis leur disent de me dire que je devrais prendre le baptême. Plusieurs parents vont tout simplement dire : "allez, fais-le". Mais être baptisé ne suffit pas, il faut suivre les enseignements. Je trouve que plusieurs sont hypocrites.* »

Quant à Tejinder, jeune adulte né à Montréal, il trace une ligne entre les réels gourous sikhs, dont l'investissement dans le baptême est sincère, et d'autres, qui s'efforcent de suivre les enseignements, sans doute, mais qui démontrent une prétention inutile liée à leur statut. À l'échelle des temples, une autre tension prend la forme de politiques religieuses, c'est-à-dire des querelles d'autorité ou d'interprétation du sikhisme. L'institutionnalisation de pratiques divergentes vient cristalliser ces querelles. Là où la relation entre sikhs baptisés et non baptisés était plutôt informelle, les politiques religieuses sont plus formelles.

Les temples sur l'axe libéralisme-conservatisme

Chacun des temples sikhs de Montréal occupe une position sur le continuum politique libéralisme-conservatisme. Cependant, les distinctions ne se lisent guère dans l'enseignement religieux qui y est offert ni dans la compréhension historique du sikhisme. Ces éléments d'ordre symbolique rassemblent plus qu'ils ne divisent, contrairement à certaines pratiques routinières et officieuses.

Un sikh septuagénaire, pionnier de la communauté montréalaise, m'avoue désapprouver certaines pratiques du temple le plus influent de Montréal. Ailleurs, on installe des chaises ou des bancs dans les salles de culte. Pour cet homme, on accommode ainsi les personnes âgées qui, sans cela, ne trouveraient pas le courage de venir assister aux sessions de chants dévotionnels. Ailleurs, on interprète cela comme une entorse au principe d'égalité auquel renvoie l'idée de tous s'asseoir au sol. Mahima, éduquée dans le sud de l'île, avoue rebuter à visiter le temple dans l'Ouest. L'ambiance générale y serait trop culturelle, centrée sur les traditions punjabies et indiennes, moins sur le sikhisme lui-même. Tejinder, très engagé auprès des jeunes à son temple, me dresse ce portrait éclairant. Il distingue entre le temple A, très traditionnel à son avis, et le temple B, moins rigide. Ensuite vient le temple C, que l'on dit plus libéral ou même parfois progressiste. Par *libéral*, il entend que toute personne peut participer aux chants, par exemple. Toutes les philosophies et approches du sikhisme sont les bienvenues dans ce temple. Des groupes de discussion s'y rencontrent de manière informelle, sans démarches préalables. Il résume ainsi la situation au temple C : « *Nous essayons d'être différents de cette manière ici. Certaines personnes gardent leurs bas [cela est découragé dans plusieurs temples sikhs], certaines portent des sandales dans les cuisines et la salle à manger, d'autres ne le font pas. L'objectif est d'assurer un certain confort pour tout le monde. L'idée est de suivre la philosophie sikhe sans pression, sans se sentir forcé*

d'en privilégier une interprétation particulière. »
Entre les branches, on comprend même que certaines de ces distinctions se placent sur l'axe vertical des classes. L'un des temples a la réputation d'être fréquenté par les professionnels issus des grandes métropoles indiennes alors qu'ailleurs, « *ce sont tous gens des villages* », dit un répondant.

Ce qu'il importe de retenir est ce jeu entre le « nous » et le « eux », à l'intérieur même du groupe. Cela « *permet d'ôter à la simple étiquette diaspora une partie du pouvoir unifiant qui est souvent celui de ses usages*[6] ». De plus, une approche de la diaspora qui ne tient pas compte du vécu réel, sur le terrain, efface « les politiques du quotidien », c'est-à-dire les relations intracommunautaires : la reproduction des identités sikhes par l'entremise des temples, des sous-groupes et de la famille[3].

Conclusion

Suivant la proposition de Brubaker[8], l'étude de la diaspora sikhe montréalaise permet de mettre en évidence des tensions non apparentes de l'extérieur :

1 diverses significations et relations politiques au Punjab selon l'âge et la vague migratoire ;

2 une tension latente entre (certains) sikhs baptisés et non baptisés ; et

3 des tensions entre les temples de Montréal sur l'axe libéralisme-conservatisme.

Ces résultats confirment le besoin d'être prudent en manipulant les notions de *diaspora* et d'*ethnicité*. L'approche décentrée de la diaspora remet en question une vision de la diaspora orientée sur un lien primordial à une mère patrie. L'ethnicité, quant à elle, doit être vue comme un processus d'identification et de catégorisation, non comme une propriété en soi. Ce double processus peut également être vu à l'intérieur de la communauté sikhe montréalaise, dans le cas présent.

†*Note : tous les noms des personnes interrogées sont fictifs et la plupart des citations ont été traduites de l'anglais par l'auteur.*

RÉFÉRENCES

[1]MCLEOD, W. Hewat. *Who is a Sikh? The problem of Sikh identity*, New York, Clarendon Press Oxford, 1989, 152 p.

OBEROI, Harjot. *The construction of religious boundaries: culture, identity, and diversity in the Sikh tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1994, 516 p.

FENECH, Louis. *Martyrdom in the Sikh tradition: playing the game of love*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, 328 p.

[2]HOBSBAWM, Eric et Terence RANGER. *The invention of tradition*, New York, Cambridge University Press, 1983.

[3]BALLANTYNE, Tony. *Between colonialism and diaspora: Sikh cultural formations in an imperial world*, Durham & London Duke University Press, 2006, 248 p.

[4]BHACHU, Parminder. « Twice versus direct migrants: East African Sikh settlers in Britain », *California immigrants in world perspective: the conference papers*, Institute for Social Science Research, vol. 5, 1990, p. 1-26.

DUSENBERY, Verne A. « The poetics and politics of recognition: diasporan Sikhs in pluralist societies », *American Ethnologist*, vol. 24, nº 4, 1997, p. 738-762.

GONZALES, Juan L. « Asian immigration patterns: the origins of the Sikh community in California », *International Migration Review*, vol. 20, nº 1, 1986, p. 40-54.

TATLA, S. Darshan. *The Sikh diaspora: the search for statehood*, Londres, UCL Press Limited, 1999, 342 p.

[5]COHEN, Robin. *Global diasporas: an introduction*, Seattle, University of Washington Press, 1997.

SAFRAN, William. « Diasporas in the modern societies: myths of homeland and return », *Diaspora*, vol. 1, nº 1, 1991, p. 83-99.

[6]DUFOIX, Stéphane. *Dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, 573 p.

[7]APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot et Rivages, 2005 [1996], 336 p.

CLIFFORD, James. « Diasporas », *Cultural Anthropology*, vol. 9, nº 3, 1994, p. 302-338.

[8]BRUBAKER, Rogers. « The "diaspora" diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, nº 1, 2005, p. 1-19.

[9]BRUBAKER, Rogers. *Ethnicity without groups*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2004, 296 p.

[10]COHEN, Anthony P. *The symbolic construction of community*, 2e éd. Routledge (Taylor & Francis), 2001 [1985].

[11]JENKINS, Richard. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*, 2e éd, Londres, Sage, 2008.

[12]WERBNER, Pnina. « The place which is diaspora: citizenship, religion and gender in the making of chaordic transnationalism », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, nº 1, 2002, p. 119-133.

Liens vers les photos

p. 22 : http://www.shutterstock.com/gallery-61274p1.html?cr=00&pl=edit-00

p. 24 : http://www.shutterstock.com/gallery-100444p1.html?cr=00&pl=edit-00

p. 27 : http://www.shutterstock.com/gallery-100444p1.html?cr=00&pl=edit-00

VERS UNE NOUVELLE APPROCHE DU CINÉMA AFRICAIN : LA FILMAGRIOTIE

OUSMANE ILBO MAHAMANE / Département d'histoire de l'art et d'études cinématographiques – Programme de doctorat en études cinématographiques

La France a fait de l'Afrique noire francophone sa chasse gardée. C'est pourquoi sa politique de coopération cinématographique avec ses colonies n'a pas permis le développement de leurs cinémas. Mais, en dépit de multiples contraintes, les cinéastes africains ont créé un cinéma singulier, né de la rencontre de deux médias : le griot et le cinéma. Ce nouveau média, que nous dénommons « la filmagriotie », particularise mieux ce cinéma que l'appellation stigmatisante de « cinéma africain ».

« IL APPARAÎT BEL ET BIEN QUE LE CINÉMA AFRICAIN A UNE BASE, QU'IL A UNE ÉCOLE, ET QU'IL EST ISSU D'UN MOUVEMENT NÉ DE L'ORALITÉ. »

Critiques et théoriciens occidentaux qualifient de *cinéma africain* les films réalisés par des cinéastes d'Afrique noire, cinéastes que nous classons en deux groupes. Le premier groupe réalise des films comme cela se fait partout au monde, qu'ils soient bons ou mauvais. En parlant de l'existence d'un cinéma africain singulier, le critique et historien du cinéma sénégalais Paulin Soumanou Vieyra écarte les œuvres de ce groupe, qu'il qualifie d'exotiques et de « *pâles reflets du cinéma européen* » dont la « *poésie est aliment de rêve et [où] se rencontre souvent l'exotisme dans ce qu'il a de plus frelaté*[1] ». Le deuxième groupe est bien décrit par un autre Sénégalais, doyen des cinéastes africains, Sembene Ousmane, quand il dit qu'« *en tant que créateur, il aime partir des faits authentiques autour desquels il brode son histoire*[2] ». Sembene se considère comme un griot, un homme qui raconte des histoires dans lesquelles les Africains se reconnaissent d'abord. Pour lui, chaque cinéaste doit connaître les aspirations de sa société, afin de pouvoir exprimer à haute voix les pulsations secrètes de cette dernière. Le cinéaste africain doit créer pour sa communauté, lui donner à réfléchir, et il doit avoir comme objectif la valorisation de son héritage culturel. Le cinéma doit être, selon lui et comme le disait la réalisatrice franco-guadeloupéenne Sarah Maldoror, « *un outil de la révolution, une éducation politique pour transformer les consciences*[3] ».

Le cinéma africain à l'école de l'oralité

De 1955, date de la réalisation du premier film d'Afrique noire francophone, *Afrique sur scène*, à aujourd'hui, les cinéastes africains ont réalisé des films en quantité et en qualité. Le style narratif de certains repose sur l'oralité, tandis que d'autres s'appuient sur le modèle narratif littéraire classique. Issus d'une société dans laquelle le griot a été le seul média de base, les cinéastes africains ont tendance à créer leurs esthétiques sur le modèle des pratiques orales du griot. Le rôle de ce dernier fut inventé par l'empereur du Mali Soundiata Keïta en 1235. Le griot, dépositaire des traditions orales africaines, sert de lien entre les générations.
Il est la mémoire archivistique des sociétés africaines et dispose en effet d'atouts indéniables qui font de lui un média complet. Ford Abiyi, professeur à l'Université de Howard[4], souligne que la société africaine précoloniale est régie par un système dans lequel les traditions sont portées et perpétuées par des griots, ayant une responsabilité héréditaire communément reconnue par tous. La légitimité du griot comme média est aussi validée par l'approche intermédiale[5] du professeur de littérature suédois Lars Elleström dans sa classification des médias non techniques. Les quatre modalités qu'il évoque comme constituant le système latent d'un média de base caractérisent l'âme du griot : les modalités matérielle, sensorielle, spatiotemporelle et sémiotique. Il ressort dès lors que le rôle du griot comporte une indéniable dimension médiatique et de ce point de vue, les pratiques orales des cinéastes africains ont apporté du nouveau au cinéma. Il faudra dorénavant tenir compte de cet apport dans l'environnement médiatique mondial, comme cela a été le cas lorsqu'au début des années 1930, le cinéma sonore apparut, inspiré du théâtre et de la radio. Ainsi, les pratiques orales des cinéastes africains sont le fruit d'une remédiation. Il apparaît bel et bien que le cinéma africain a une base, qu'il a une école, et qu'il est issu d'un mouvement né de l'oralité.

L'idée développée par le critique français Guy Hennebelle, qui dit qu'« *à la différence des courants qui ont été leurs contemporains à travers la planète, les cinémas africains n'ont pas eu à rompre avec un cinéma traditionnel antérieur, pour l'excellente et simple raison qu'avant eux il n'y avait rien*[6] », relève d'une démarche qui repose sur des faits historiques colonialistes. Son analyse reste très limitée et simplificatrice, malgré le fait qu'il reconnaisse que ce cinéma est une remédiation, en affirmant que son esthétique repose sur la volonté de dire, marquée d'une nonchalance dans le récit.

Certains critiques et théoriciens du cinéma considèrent qu'il est difficile pour un Occidental de critiquer d'une

« C'EST UN CINÉMA DANS LEQUEL LA CAMÉRA N'EST PAS QU'UN SIMPLE OUTIL DE PRISE DE VUE, MAIS UN OUTIL QUI MANIFESTE SA PRÉSENCE, FAISANT PARTIE DU PROCESSUS NARRATIF. »

façon objective le cinéma africain : « *car cela passe par la confrontation avec ses propres origines. Mais cela vaut le détour, car c'est un moyen parmi d'autres de ne pas s'y figer, et donc de sortir de la bêtise. Celle de l'autosatisfaction et de la vérité universelle*[7] ». André Gardies, critique et historien du cinéma, souligne que certains cinéastes africains considèrent ses critiques non fondées, car elles ne tiennent pas compte du contexte africain, et lui reprochent de vouloir leur donner des leçons de cinéma. Il estime qu'il est très difficile pour un Français d'échapper à l'histoire : « *je suis alors moins un individu que l'Occidental ayant derrière soi le passé colonial et sur les épaules le poids du néocolonialisme*[8] ».

De la nécessité d'une nouvelle approche : la filmagriotie

Un questionnement sur ce que le film africain doit à la parole et ce que le cinéaste doit au griot permettra de donner une essence au concept de la filmagriotie. En effet, celle-ci contourne le style narratif classique. C'est un cinéma dans lequel la caméra n'est pas qu'un simple outil de prise de vue, mais un outil qui manifeste sa présence, faisant partie du processus narratif. La filmagriotie interpelle le spectateur. C'est un cinéma fondé sur la parole et la performance en situations, dans lequel se manifestent le discours du personnage et la prise de position du cinéaste. Le nouveau griot, selon Soumanou Vieyra, doit être capable de « *rendre compréhensible le langage symbolique et métaphorique des gestes et des attitudes*[9] ».

C'est donc sur les plans techniques et narratifs que repose le concept de la filmagriotie. Plusieurs théoriciens du cinéma, dont Ute Fendler, considèrent les réalisateurs africains comme des narrateurs/performeurs, qui « *"jouent" ou "ré-actualisent" le film pour confirmer la relation établie entre celui-ci, le public et le contexte local*[10] ». L'écrivain malien et professeur de littérature Diawara Manthia[11] avance que les Africains, en s'inspirant de l'esthétique négro-africaine, ont réussi l'adaptation des techniques du cinéma en les conjuguant avec des modalités d'organisation du récit oral. Il souligne que la particularité du réalisateur africain est dans l'utilisation de la technique narrative du griot.

Dans sa narration, le griot incarne ses personnages pour énoncer son récit, alors que le filmagriote utilise les techniques cinématographiques pour son énonciation. Dans *Keïta, l'héritage du griot* (film du réalisateur et griot burkinabé Dani Kouyaté[12]), on relève deux performances en situations : d'abord celle du griot que Ford Abiyi[13] évoque sous plusieurs aspects, dont le milieu de prestation, l'énoncé du conte et les éléments d'accompagnement de la narration. Les éléments d'accompagnement peuvent être des instruments de musique, le feu de bois, l'arbre à palabres ou la fin de la journée.

La seconde performance est celle du réalisateur, Dani Kouyaté : en l'accomplissant, celui-ci permet au griot de réaliser la sienne selon la coutume africaine (en fin de journée, dans la cour des Keïta). En effet, dans la séquence 10, le griot est dans un contexte adapté à une narration orale dans laquelle l'auditeur et le spectateur sont appelés à substituer aux dires du griot des images, à se faire une idée *in absentia*. Djéliba ne montre pas visuellement ses personnages, mais il les désigne : l'antilope, le chasseur, le roi et sa cour, etc. :

SÉQUENCE 10. INT|JOUR. CHEZ LES KEÏTA.

Djéliba dort. Mabo, de retour de l'école, dépose son sac et réveille le griot.

— Djéliba, je suis là.

— Mabo, assieds-toi.

— Tu dis que mon ancêtre s'appelait Konaté ?

— Oui, Maghan Kon Fatta Konaté.

« LA FILMAGRIOTIE REPOSE DONC SUR UN MODE D'ÉNONCIATION HISTORIQUE DANS LEQUEL LES ÉVÈNEMENTS SE RACONTENT D'EUX-MÊMES. IL N'Y A PAS À PROPREMENT PARLER UN PERSONNAGE PRINCIPAL, AUQUEL LES SPECTATEURS SONT APPELÉS À S'IDENTIFIER DU DÉBUT À LA FIN DU FILM. »

— Pourquoi moi je suis Keïta ?

— Tu es très curieux. Cela me plaît. Pourquoi tu es Keïta, je vais te l'expliquer. Mais ça ne s'explique ni en un jour, ni en un an. Ça peut durer toute une vie.

— Oui, dis-moi.

— Écoute attentivement. Tout est parti d'une pauvre antilope. La sécheresse régnait dans le pays. L'antilope cherchait un point d'eau, quand vint à passer un chasseur.

— Hum.

— Ce jour-là, ton ancêtre Maghan Kon Fatta se reposait dans son palais.

— C'est un roi?

— Un grand roi! Le roi du Mandé. Toute sa cour était là.

Dans la séquence 11, la narration filmique repose sur des images :

SÉQUENCE 11 : EXT|JOUR.

(Plan d'ensemble)

Cour du roi entouré de ses sujets.

(Voix off Djéliba) :

(Plan d'ensemble)

Un chasseur debout dans une cour.

(Plan rapproché [pano])

Le chasseur

— Honneur à toi, roi du Mandé…

Le griot

— Tu as respecté nos lois…

(Plan moyen chasseur)

Le chasseur

— Je ne suis pas un chasseur à la langue…

(Plan rapproché chasseur) et (Plan moyen roi et griot)

(Plan moyen assistance) […]

Dans la scène 10 le griot parle de la vie, dans la 11 le filmagriote reproduit une impression de vie. Pour ses performances, Dani Kouyaté confronte aussi deux espaces : la civilisation occidentale et la civilisation africaine. La mère de Mabo et l'instituteur, qui ne parlent pas en langue locale, mais en français, refusent que Mabo soit initié aux traditions orales. Les deux personnages se liguent contre le griot et prétendent qu'il va compromettre l'avenir de Mabo, pour une soi-disant initiation aux traditions de ses ancêtres. L'instituteur soutient que l'histoire de ces derniers ne figure dans aucun manuel scolaire du pays. Il peut revenir pendant les vacances. Ainsi, Dani Kouyaté démontre la capacité de mise en scène du filmagriote qui, en mobilisant des moyens artistico-scéniques, met en mouvement les valeurs historiques et sociales du peuple du Mandé. Aussi, la performance de Djéliba est non verbale, notamment par ses gestes et ses déplacements : du hamac, il revient sur la natte. Comme le souligne François Baby, professeur à l'Université Laval, le conteur a la possibilité d'adapter son récit en s'autocorrigeant sur certains évènements en fonction de la situation qui se présente à lui et de son auditoire[14]. Mabo, qui faisait sa performance au pied de l'arbre, la fera ensuite sur l'arbre. Pour André Gardies, « *cette prestation prend forme par l'utilisation de matériaux narratifs tirés de l'armature dramatique du conte et le recours au talent du conteur pour les agencer et les exposer avec succès*[15] ». On peut traduire cela dans le film par les va-et-vient entre le récit oral et le récit filmique, par l'utilisation des techniques cinématographiques.

La filmagriotie repose donc sur un mode d'énonciation historique dans lequel les évènements se racontent d'eux-mêmes. Il n'y a pas à proprement parler un personnage principal, auquel les spectateurs sont appelés à s'identifier du début à la fin du film. Dans *Keïta, l'héritage du griot*, l'énoncé garde le même sens, quelle que soit l'instance énonciatrice, car il n'y a aucune marque de déictiques : autrement dit, Djéliba, en contant son histoire à Mabo, ne la raconte jamais à la première personne. Ce n'est pas lui qui fait, mais il dit ce qui est fait; il n'énonce pas sa position de locuteur, mais décrit les faits : « *en ce temps-là, un buffle furieux et très fougueux terrorisait tout le monde et avait semé une panique généralisée dans tout le pays de Do. Chaque jour, il tuait dix chasseurs* ». Cet énoncé n'est pas lié à Djéliba. Il gardera le même sens s'il est prononcé par Mabo. Cela permet la prééminence de la parole, de ce qui est dit sur celui qui le dit, la prééminence de l'énoncé sur l'énonciateur. Les évènements sont narrés comme ils se sont produits dans les temps immémoriaux et se racontent d'eux-mêmes. Oumarou Ganda, cinéaste nigérien[16], et le doyen des cinéastes africains Sembene Ousmane[17] estiment que la filmagriotie est une arme très efficace pour dénoncer les pratiques malsaines (mariage forcé, maraboutages et charlatanismes, abus de confiance, adultère, hypocrisie, mensonge et criminalité). La professeure Ute Fendler, de l'Institut d'études africaines de Bayreuth, reconnaît le concept de la filmagriotie en soulignant que plusieurs scientifiques s'entendent sur le fait que le média audiovisuel permet de reprendre des récits oraux sous forme de présentation orale et gestuelle. Pour elle, la filmagriotie peut contribuer à la sauvegarde de la culture africaine. Ce concept de filmagriotie répond aussi à la définition du cinéaste sénégalais Paulin Soumanou Vieyra, selon laquelle : « *le film transmettra purement et simplement les manifestations de la vie africaine, en les visualisant sans modification dans leur exposition et dans leurs contextures. Il transposera ces mêmes manifestations, en les adaptant à l'expression cinématographique sans pourtant réaliser une œuvre originale. Il sera un élément original de l'art nègre*[18]. » La filmagriotie est « *une arme pour les communautés et les cultures en lutte contre l'éradication*[19] ».

RÉFÉRENCES

[1]HAFFNER, Pierre et Paulin Soumanou VIEYRA. « Propos sur le cinéma africain », *Présence africaine*, nº 170, 2005, p. 51.

[2]DELORME, Christine. « Ousmane Sembene, tout à la fois », http://www.ina.fr/video/VDD08004561, 1er janvier 1992.

[3]OUORO, Justin. *Poétique des cinémas d'Afrique noire francophone*, Ouagadougou, Presses universitaires de Ouagadougou, 2011, p. 52.

[4]FORD, Abiyi. « Du coin du feu à l'écran. Vers la synchronisation du cinéma africain à la culture africaine », dans *Tradition orale et nouveaux médias*, sous la dir. de Victor Bachy, Bruxelles, OCIC/FESPACO, 1989, p. 139.

[5]ELLESTRÖM, Lars. « The Modalities of Media. A Model for Understanding Intermedial Relation ». Dans *Media Borders, Multimodality and intermédiality*, sous la dir. de Lars Elleström, New York, Palgrave, 2010, 280 p.

[6]HENNEBELLE, Guy. « Afrique noire : les plus jeunes cinémas du monde », dans *Afriques 50, singularités d'un cinéma pluriel*, sous la dir. de Catherine Ruelle, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 95.

[7]BARLET, Olivier. *Les cinémas d'Afrique noire : le regard en question*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 5

[8]GARDIES, André. « Oralité et esthétique filmique », dans *Tradition orale et nouveaux médias*, sous la dir. de Victor Bachy, Bruxelles, OCIC/FESPACO, 1989, p. 15-16.

[9]VIEYRA, Paulin Soumanou. *Le cinéma africain des origines à 1973*, Paris, Présence africaine, 1975, 444 p.

[10]FENDLER, Ute. « Cinéma et oralité en Afrique de l'Ouest. La médiation orale : traduire, raconter, jouer le film », colloque *Pratiques orales du cinéma*, Montréal, 2011, p. 159.

[11]DIAWARA, Manthia, « Présence de la tradition orale dans les films africains » dans *Tradition orale et nouveaux médias*, sous la dir. de Victor Bachy, Bruxelles, OCIC/FESPACO, 1989, p. 191.

[12]KOUYATÉ, Dani. *Keïta, l'héritage du griot*, long-métrage de fiction, Burkina Faso, 1995.

[13]FORD, *op. cit.*, p. 140.

[14]BABY, François. « Pierre Perrault et la civilisation orale traditionnelle ». Dans *Dialogue Cinéma canadien et québécois*, sous la dir. de Pierre Véronneau, Michael Dorland et Seth Feldman, Montréal, Médiatexte, 1993, p. 123-138.

[15]GARDIES, *op. cit.*, p. 128-129.

[16]MAÏZAMA, Issa. *Oumarou Ganda, cinéaste nigérien : un regard du dedans sur la société en transition*, Dakar, Enda-Editions, 1991.

[17]RUELLE, Catherine (dir.). *Afriques 50, singularités d'un cinéma pluriel*, Paris, L'Harmattan, 2005, 334 p.

[18]VIEYRA, *op. cit.*, p. 244.

[19]LACASSE, Germain. « Le cinéma oral africain. Forme de résistance postmoderne », dans *L'Afrique fait son cinéma. Regards et perspectives sur le cinéma africain francophone*, sous la dir. de Françoise Naudillon, Sathya Rao et Janusz Przychodzen, Montréal, Mémoire d'encrier, 2006, p. 18-19.

SOUTIEN FINANCIER

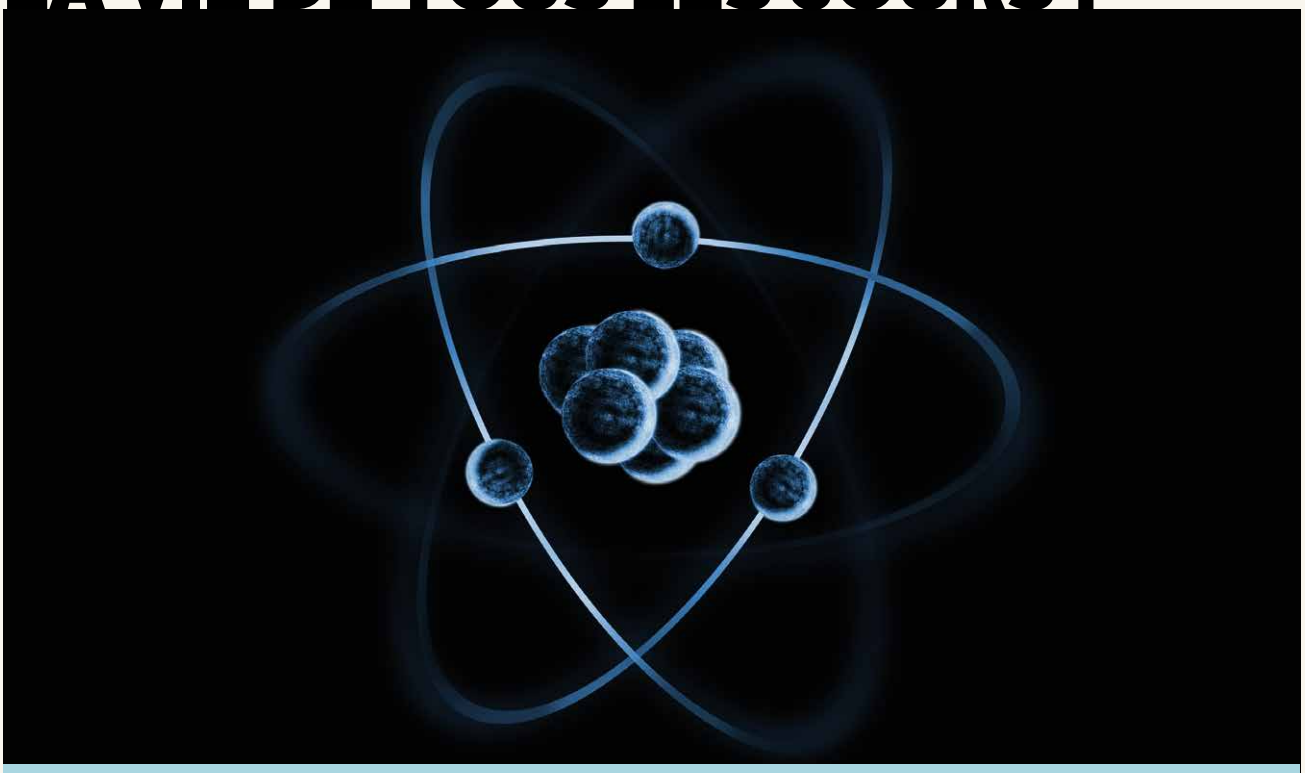
AVEZ-VOUS BESOIN D'ARGENT ?

DÉCOUVREZ DIFFÉRENTES FAÇONS D'OBTENIR NOTRE AIDE !

FICSUM.COM

FONDS D'INVESTISSEMENT DES CYCLES SUPÉRIEURS DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
Pavillon Marguerite-d'Youville, 2375, chemin de la Côte-Sainte-Catherine, bureau 1125-7, Montréal (Québec) H3T 1A8

PEUT-ON RETROUVER DES OBJETS QUANTIQUES DANS LA VIE DE TOUS LES JOURS ?



JEAN-SÉBASTIEN BOISVERT / Département de physique – Programme de doctorat en physique

La mécanique quantique, la théorie permettant de comprendre et de prédire les phénomènes microscopiques, est aujourd'hui acceptée par la grande majorité des scientifiques. Son élaboration fut un tournant majeur pour le développement des technologies modernes. En particulier, l'ordinateur et le téléphone cellulaire que nous utilisons chaque jour ne pourraient exister en l'absence de la théorie quantique. Par contre, la compréhension fondamentale de la théorie laisse encore bien des questions ouvertes. Une des plus éloquentes est sans doute celle qui consiste à déterminer s'il existe une limite séparant le monde quantique de celui de la vie de tous les jours. Un argument dans le sens de l'existence de cette frontière peut se trouver en analysant une expérience des plus étranges : celle du menteur quantique.

« EXISTE-T-IL UNE LIMITE ENTRE LE MONDE CLASSIQUE ET LE MONDE QUANTIQUE ? OU BIEN N'Y A-T-IL PAS DE LIMITE, ET EXISTE-T-IL AU CONTRAIRE UNE PROBABILITÉ QU'UN CANTALOUP SOIT À DEUX ENDROITS EN MÊME TEMPS, MAIS UNE PROBABILITÉ TELLEMENT FAIBLE QUE PERSONNE N'A ENCORE PU L'OBSERVER ? »

Dans le monde de tous les jours, un objet soumis à une force possède une trajectoire et évolue selon les contraintes qu'il rencontre. Par exemple, un cantaloup tiré par un canon et soumis à la gravité terrestre suit une trajectoire parabolique selon les principes de la mécanique classique. En revanche, lorsque l'on veut comprendre les phénomènes atomiques et subatomiques, ce sont les règles de la mécanique quantique qu'il faut utiliser. Dans ce monde abstrait, où les objets « mesurent » habituellement moins d'un milliardième de mètre, certains phénomènes semblent dignes de la science-fiction. Par exemple, un objet peut « emprunter » plusieurs trajectoires à la fois. Il existe même un état, nommé l'*intrication quantique*, que peuvent posséder deux objets et qui permet de téléporter une propriété du premier objet au second sans aucun délai ni connexion spatiale[1].

Il est évident que ces phénomènes ne se produisent pas dans le monde que nous connaissons et où les cantaloups possèdent des trajectoires bien précises dans l'espace. Alors, qu'est-ce qui empêche un cantaloup de franchir deux portes en même temps ou le célèbre chat du physicien Erwin Schrödinger d'être à la fois mort et vivant ? Existe-t-il une limite entre le monde classique et le monde quantique ? Ou bien n'y a-t-il pas de limite, et existe-t-il au contraire une probabilité qu'un cantaloup soit à deux endroits en même temps, mais une probabilité tellement faible que personne n'a encore pu l'observer ?

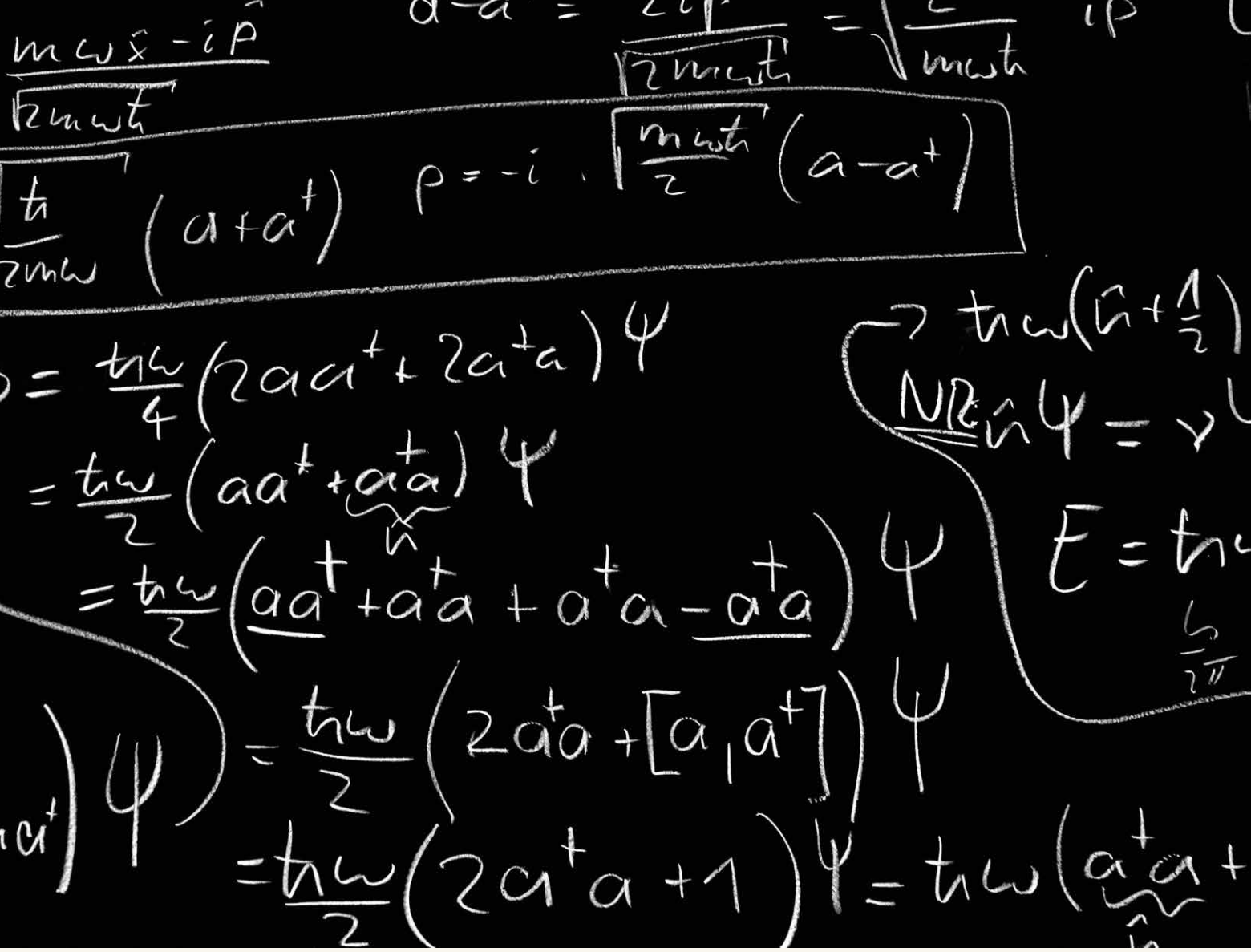
Des théories physiques toujours plus abstraites

Au fil des siècles, le spectre d'application de la physique a évolué de façon phénoménale. Des balbutiements de la mécanique des machines simples (IIIe siècle av. J.-C.) jusqu'au vertigineux engin mathématique de la théorie des cordes (fin des années 1960), les théories physiques n'ont cessé de gagner en abstraction. Bien que le formalisme mathématique soit d'une importance toujours aussi primaire, on ne peut nier que plus le niveau d'abstraction de la théorie est élevé, plus son interprétation est indispensable.

En mécanique classique, par exemple, il est aisé d'interpréter les symboles x et v respectivement comme la position et la vitesse d'un cantaloup. Ces symboles permettent d'associer des concepts concrets (position et vitesse) à des objets mathématiques abstraits (x et v). Ces derniers peuvent ainsi être liés par des relations mathématiques qui servent à prédire des phénomènes réels.

Le niveau d'abstraction de l'interprétation augmente légèrement lorsque l'on considère la théorie de l'électrodynamique. Dans cette théorie, les particules électriquement chargées peuvent s'influencer à distance, c'est-à-dire qu'elles peuvent se repousser ou s'attirer sans être en contact direct (comme pour des aimants que l'on approche l'un de l'autre). Cela s'explique par la présence d'un champ électromagnétique produit par les particules. Ce champ électromagnétique peut influencer le comportement des autres particules qui y baignent. Cependant, il est beaucoup plus difficile pour notre esprit de se représenter un champ électrique que la simple position d'une particule à un endroit donné.

En mécanique quantique, le niveau d'abstraction est incomparable avec la mécanique classique ou même avec



l'électrodynamique. Par ailleurs, les objets du formalisme mathématique sont si difficiles à relier aux objets du monde réel qu'il n'y a toujours pas de consensus quant à la façon de les interpréter, même au sein des experts dans le domaine.

L'interprétation de la mécanique quantique

Depuis les années 1920, différentes interprétations de la mécanique quantique ont été proposées. Parmi les multiples façons de les classifier, la dichotomie entre les réalistes et les instrumentalistes est certainement la plus distinctive. Le premier type d'interprétation, souvent dit « ontique », propose que les objets décrits par la mécanique quantique sont réels et constituent les éléments fondamentaux construisant le monde dans lequel nous vivons. Le second, dit « épistémique », affirme quant à lui que les objets mathématiques de la mécanique quantique ne sont qu'une représentation de la *connaissance* qu'un observateur peut posséder d'un système quantique. Par exemple, pour illustrer la position d'un objet, une interprétation ontique indiquera que x est la probabilité que l'objet soit à un endroit particulier. De son côté, une interprétation épistémique indiquera que x est la probabilité pour laquelle un observateur pourrait mesurer la présence de l'objet à un endroit donné. Cette distinction peut sembler subtile, mais elle possède des répercussions majeures sur la manière de comprendre les fondements de la mécanique quantique.

Bien que la majorité des utilisateurs de la mécanique quantique se rangent sous le camp de l'école de Copenhague (une interprétation du type épistémique), il n'y a toujours aucun consensus quant à la véritable interprétation expliquant les phénomènes quantiques. En fait, bien peu d'utilisateurs de la mécanique quantique se soucient de l'interprétation. Il n'est effectivement

pas nécessaire de comprendre les fondements de la théorie pour pouvoir l'utiliser dans le but de faire des prédictions. Néanmoins, l'histoire nous a appris que l'étude de l'interprétation peut mener à des applications concrètes. C'est le cas de l'émergence de la théorie de l'information quantique qui nous permettra un jour de construire l'ordinateur quantique, cet outil dont la puissance de calcul supplantera la puissance des ordinateurs d'aujourd'hui, à un point tel qu'il est difficile de se l'imaginer[1]. Il pourra par exemple déchiffrer n'importe quelle communication informatique sécurisée !

L'interprétation transactionnelle

Revenons à notre question initiale : est-il possible de retrouver des objets quantiques dans la vie de tous les jours ? Nous tenterons d'y répondre en utilisant une des interprétations les plus récentes de la mécanique quantique, une interprétation de type ontique : l'interprétation transactionnelle. Celle-ci a été initialement proposée par le physicien américain John Cramer en 1980, sous la forme d'une théorie initialement dite de « l'absorbeur généralisé[2] ». Dans son article, Cramer emprunte la théorie électrodynamique de l'absorbeur à John Wheeler et Richard Feynman[3,4] et l'applique à la mécanique quantique (en particulier aux échanges de quantités quantiques). En 1986, Cramer publie un article où il présente systématiquement sa théorie de l'absorbeur généralisé comme l'interprétation transactionnelle[5]. Elle est expliquée en détail et appliquée à plusieurs expériences décisives de l'histoire de la mécanique quantique (ce qui démontre minimalement qu'elle est aussi valide que les autres interprétations).

L'élément principal de cette interprétation est de postuler que l'existence d'un absorbeur est nécessaire à l'émission de toute quantité quantique. Par exemple, afin d'émettre un photon, une source lumineuse doit d'abord émettre une onde (dite « offerte » et notée $|\psi\rangle$). Celle-ci est ensuite absorbée par un détecteur (une cellule photosensible, un mur ou un œil), qui émettra une onde de réponse (dite « de confirmation », voyageant en sens inverse du temps et notée $\langle\psi|$) qui sera à son tour absorbée par la source lumineuse. Cette onde de confirmation assure à la source qu'elle peut émettre un photon : c'est en raison de cet échange qu'on appelle cette interprétation *transactionnelle*. Autrement dit, un canon quantique ne pourrait jamais faire feu d'un cantaloup quantique, à moins qu'un réceptacle quelconque ne lui en ait préalablement donné l'autorisation.

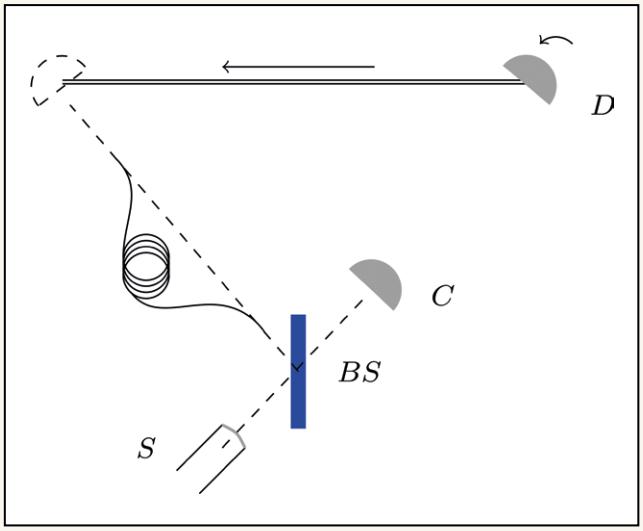
L'interprétation transactionnelle a l'avantage que les symboles du formalisme mathématique $|\psi\rangle$ et $\langle\psi|$ possèdent une signification physique concrète (l'onde offerte et l'onde de confirmation), ce qui n'est pas le cas pour la majorité des autres interprétations.

En contrepartie, ce qui est particulièrement déstabilisant dans l'interprétation transactionnelle, c'est que l'onde de confirmation (qui remonte le temps) parvient à la source exactement au moment où l'onde offerte et le photon sont émis. Bien sûr, a priori, cela peut sembler contraire à la chaîne causale que l'on imagine et qui est : onde offerte -› onde de confirmation -› émission d'un photon. Par contre, lorsque l'on réussit à s'abstraire du raisonnement classique, il devient logique que l'onde de confirmation puisse remonter le temps sans causer de paradoxe.

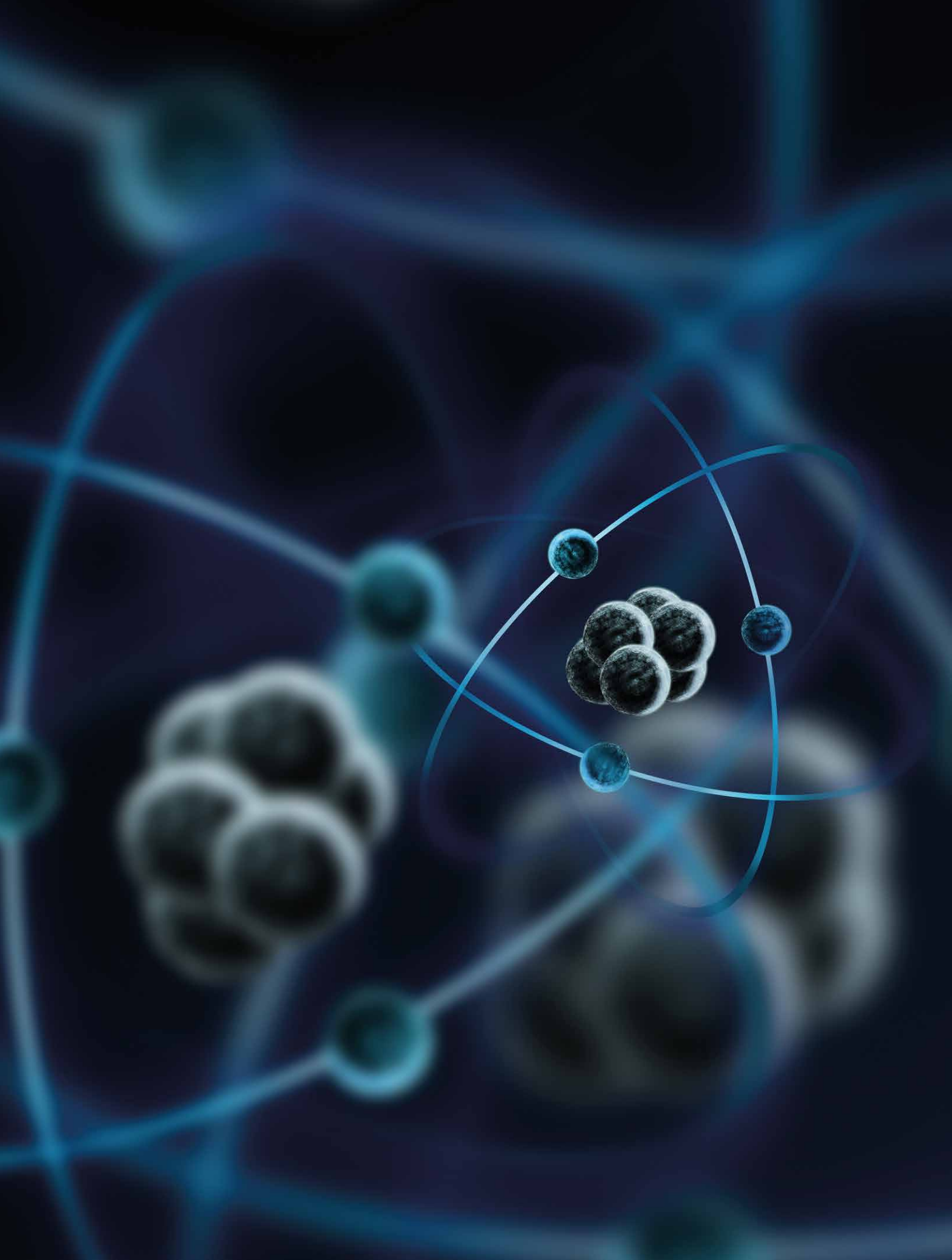
L'expérience de l'absorbeur contingent

Dans son article de 1986, Cramer a traité les paradoxes quantiques les plus connus de l'époque (notamment le chat de Schrödinger, à la fois mort et vivant). Cependant, peu après la publication de l'interprétation transactionnelle, une nouvelle expérience problématique a été proposée. Cette expérience, imaginée par Tim Maudlin[6], est aujourd'hui connue sous le nom de l'*expérience de l'absorbeur contingent*. Telle qu'illustrée à la figure 1, elle consiste en une source (*S*) qui émet un photon en direction d'un miroir semi-réfléchissant (*BS*). Celui-ci reflétera le photon vers la gauche dans 50 % des cas, et le transmettra vers la droite pour le 50 % des cas restants.

FIGURE 1
L'absorbeur contingent[6] adapté. Le « photon » est divisé par un miroir semi-réfléchissant *BS*; si le détecteur *C* n'est pas déclenché, le détecteur *D* est déplacé vers la gauche et peut absorber le photon retardé par la fibre optique.
Source : Jean-Sébastien Boisvert



Si le photon est transmis vers la droite, un absorbeur (*C*) l'absorbe. Si le photon est réfléchi vers la gauche, le fait que *C* n'aura rien détecté déclenchera automatiquement le déplacement du détecteur *D* au bon endroit, à temps



pour recevoir le photon. Selon Maudlin, cette situation est incompatible avec l'interprétation transactionnelle, puisque le détecteur *D*, caché derrière *C*, ne peut retourner d'onde de confirmation. Les prédictions données par l'interprétation transactionnelle différeraient donc de celles données par la mécanique quantique standard. Puisque le détecteur *D* ne peut pas confirmer qu'il peut recevoir le photon, l'observation (selon laquelle 50 % des émissions sont reçues par *D*) ne coïncide pas avec l'interprétation (selon laquelle, puisqu'elle n'est pas confirmée, aucune émission ne peut être reçue par *D*) : l'interprétation serait donc invalide.

Une solution possible pour éviter cette contradiction est de supposer l'existence d'un absorbeur universel[7] qui agit comme l'absorbeur de gauche lorsque *D* n'est pas en position. En fait, l'idée générale est que toute onde émise doit être absorbée. Cette idée est en accord avec celle de Wheeler et Feynman selon laquelle l'univers est un absorbeur idéal pour tout rayonnement électromagnétique qui y est émis. L'idée, avancée par Cramer[8], voulant que la singularité du big bang renvoie toute onde avancée est équivalente dans ce contexte. Autrement dit, que ce soit un mur au fond du laboratoire ou les « limites » de l'univers, il y a toujours quelque chose pour confirmer que le cantaloup peut être tiré.

L'expérience du menteur quantique

Depuis l'expérience de l'absorbeur contingent, d'autres expériences problématiques ont été conçues. L'expérience du menteur quantique[9] est sans doute la plus paradoxale de celles qui remettent en cause la validité de l'interprétation transactionnelle.

Afin de bien comprendre les subtilités de cette expérience, il est utile de considérer d'abord une expérience classique : soit la figure 2a. Deux sources (S_1 et S_2) envoient des faisceaux lumineux d'intensité uniforme vers un miroir semi-réfléchissant (*BS*). En utilisant des sources adéquatement ajustées, il est possible d'utiliser l'interférence entre les deux sources sur le miroir semi-réfléchissant pour que 100 % de la lumière émise par les deux sources soit absorbée par le détecteur *C* : un observateur qui se placerait là où est le détecteur *D* ne verrait que du noir. Toutefois, si une seule des sources lumineuses est obstruée ou éteinte (si sa lumière n'atteint pas le miroir), il n'y aura pas d'interférence et la moitié de la lumière sera absorbée par le détecteur *D*. Autrement dit, pour le détecteur *D*, la somme des deux sources donne du noir tandis qu'une seule source donne de la lumière !

Dans l'expérience du menteur quantique (figure 2b), deux objets quantiques sont déposés devant les sources lumineuses. Par souci de simplicité, tout ce qu'il faut

FIGURE 2a
Interférence entre deux sources lumineuses de manière à ce qu'aucune lumière ne soit détectée en *D*
Source : Jean-Sébastien Boisvert

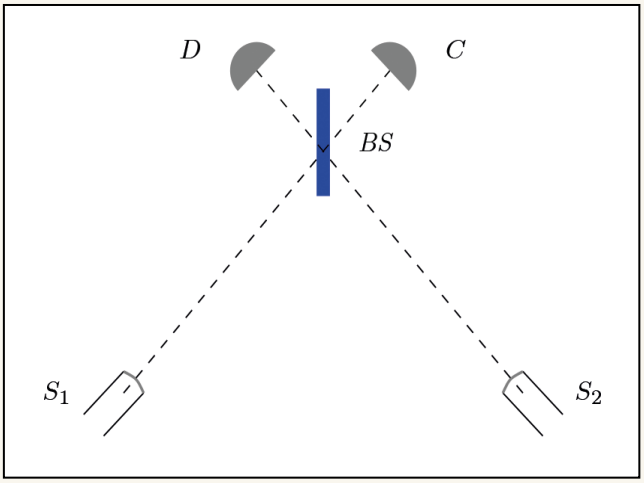
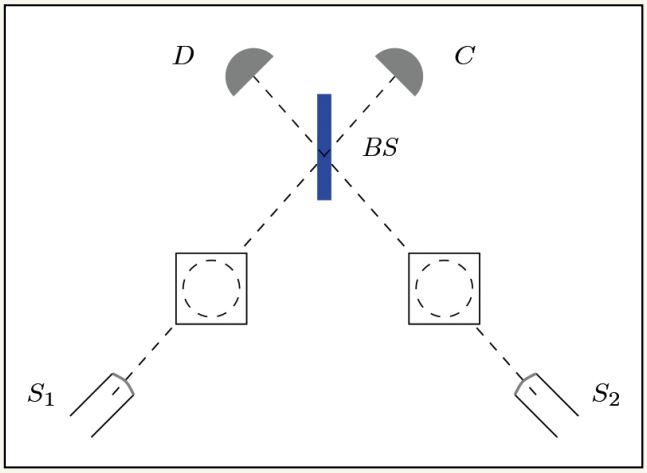


FIGURE 2b
Le menteur quantique ; deux objets quantiques sont placés devant les sources lumineuses
Source : Jean-Sébastien Boisvert



savoir sur ces objets quantiques est qu'ils barrent la route au photon dans 50 % des cas. Autre particularité de l'expérience : les deux sources envoient vers le miroir semi-réfléchissant un seul photon (comme si chaque source émettait un « demi-photon »)[10]. Avant d'atteindre le miroir, les « demi-photons » doivent traverser les objets quantiques. Puisque chacun des objets quantiques peut bloquer le chemin du « demi-photon », il existe une probabilité non nulle de détecter le photon en *D*, tout comme dans le cas classique en 2a (aucune interférence au miroir). Dans le cas d'une détection en *D*, la mécanique quantique prédit que les deux objets quantiques possèdent la propriété d'*intrication* dont

« AFIN DE CONSERVER LA COHÉRENCE DE LA THÉORIE QUANTIQUE, IL DOIT EXISTER DES OBJETS CLASSIQUES QUI PERMETTENT L'ÉCHANGE D'OBJETS QUANTIQUES. »

nous avons parlé en introduction : les deux objets doivent être considérés comme composant une seule et même chose, et ce, malgré la distance. Or, la seule manière dont les objets peuvent être intriqués est qu'ils aient interagi. Dans cette expérience, cette interaction provient nécessairement du passage des « demi-photons » au travers des objets quantiques. Bref, lorsque *D* détecte le photon, on constate deux choses :

1. le photon ne peut pas avoir interféré au miroir (car il aurait plutôt été détecté en *C*) et
2. les deux objets quantiques sont intriqués.

Ces deux constatations nous indiquent respectivement et inévitablement deux conclusions :

1. le photon a été émis par une seule source (du fait qu'il n'y a pas d'interférence) et
2. le « photon » a été émis par les deux sources (du fait que les atomes sont intriqués) !

Puisque ces deux affirmations sont mutuellement exclusives, une et seulement une d'elles doit être un mensonge. Cela constitue le paradoxe du menteur quantique.

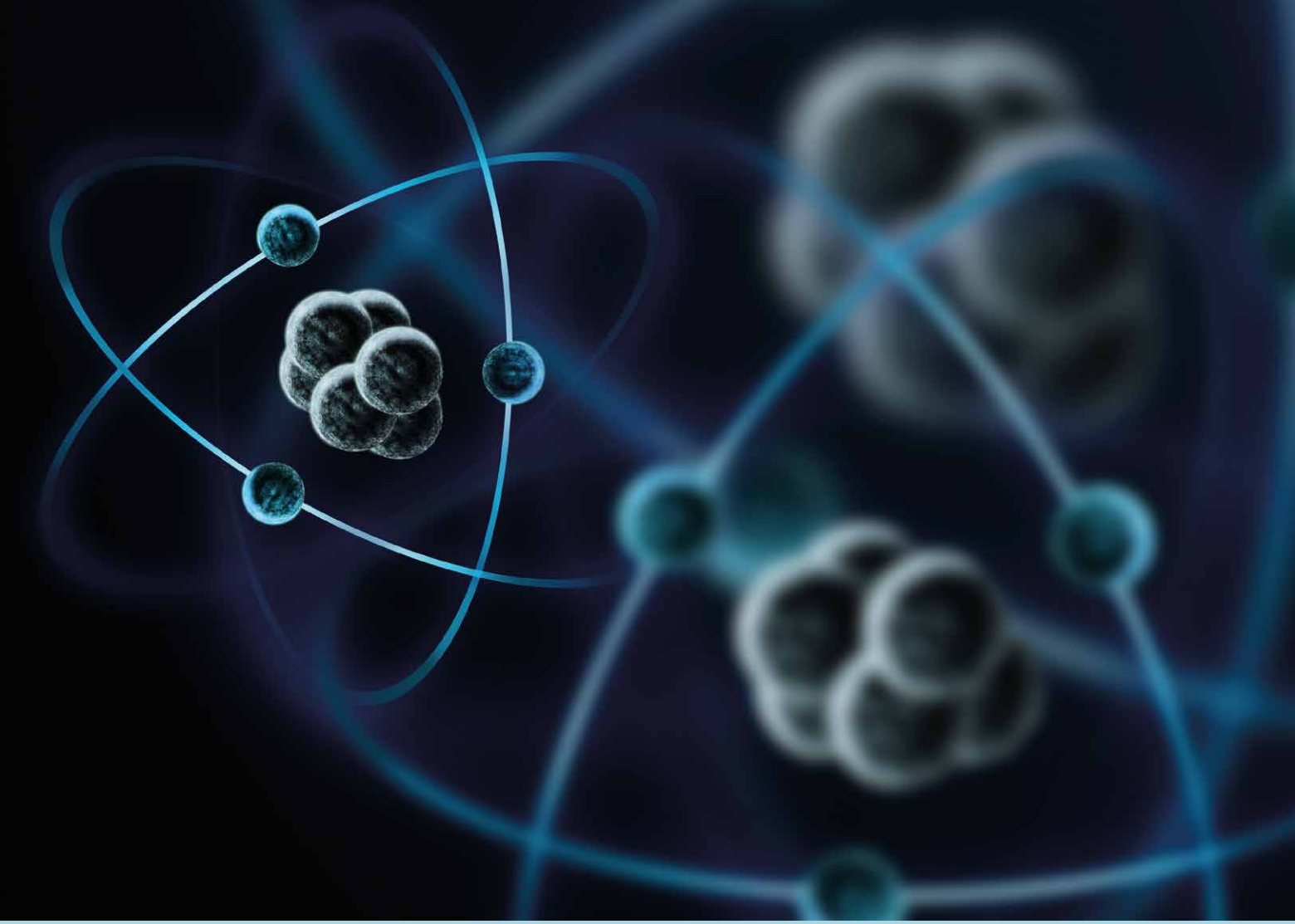
La nature des absorbeurs

Pour résoudre ce paradoxe, il a été montré qu'il suffit d'utiliser systématiquement les règles de l'interprétation transactionnelle tout en considérant la configuration *totale* des absorbeurs[11] ; ce qui inclut impérativement l'absorbeur universel (qui tient compte des confins de l'univers si nécessaire). En fait, selon l'interprétation transactionnelle, il n'y a pas de demi-photon ou même de photon qui traverse les objets quantiques et le miroir. Ce sont les ondes offertes et de confirmation qui se déplacent dans l'appareil. Le photon n'est donc que le résultat de la transaction entre les sources et un des détecteurs (aucune trajectoire n'est conférée au photon).

Par contre, afin d'obtenir un résultat simple et cohérent, il faut considérer les absorbeurs non comme des objets appartenant au monde quantique, mais comme des objets classiques de la vie de tous les jours. En effet, permettre aux objets quantiques d'agir comme émetteur et absorbeur dans l'interprétation transactionnelle de la mécanique quantique est incohérent avec le fait que les phénomènes quantiques sont totalement symétriques et réversibles sous les équations de la mécanique quantique. Par exemple, en mécanique classique, la flèche du temps favorise l'éclatement d'un cantaloup lorsqu'il frappe un mur et défavorise sa reconstitution : le cantaloup éclaté ne peut pas redevenir un cantaloup intact. Cela n'est pas le cas en mécanique quantique, où tout phénomène est parfaitement réversible. Autrement dit, afin de conserver la cohérence de la théorie quantique, il doit exister des objets classiques qui permettent l'échange d'objets quantiques. Par exemple, afin de permettre l'existence d'un cantaloup quantique, il doit exister un canon ainsi qu'un réceptacle qui appartiennent tous deux au monde classique.

Conclusion

Y a-t-il une limite séparant le monde quantique du monde classique ? Malheureusement, la question est beaucoup trop complexe pour être résolue par l'analyse d'un seul type d'expérience. Cependant, dans le cas de l'expérience du menteur quantique, on peut voir qu'une réponse est privilégiée. En fait, pour que l'interprétation transactionnelle parvienne à expliquer simplement l'expérience du menteur quantique, il doit exister des objets classiques permettant les transactions d'objets quantiques. Cela tend vers la réponse qu'il doit bel et bien y avoir une séparation entre le monde classique et le monde quantique. Par contre, si tel est bien le cas, il faudrait parvenir à caractériser cette limite. Il pourrait aussi bien s'agir d'une limite de masse, de taille ou même de densité que les agglomérats d'objets quantiques devraient posséder afin de basculer dans le monde classique.



RÉFÉRENCES

[1]BARNET, Stephen. *Quantum Information*, Oxford Master Series in Physics, Oxford University Press, 2009, 300 p.

[2]CRAMER, John. « Generalized absorber theory and the Einstein-Podolsky-Rosen paradox », *Physical Review D.*, vol. 22, 1980, p. 362-376.

[3]WHEELER, John et Richard FEYNMAN. « Interaction with the absorber as the mechanism of radiation », *Review of Modern Physics*, vol. 17, 1945, p. 157-181.

[4]WHEELER, John et Richard FEYNMAN. « Classical electrodynamics in terms of direct interparticle action », *Review of Modern Physics*, vol. 21, 1949, p. 425-433.

[5]CRAMER, John. « The transactional interpretation of quantum mechanics », *Review of Modern Physics*, vol. 58, 1986, p. 647-687.

[6]MAUDLIN, Tim. *Quantum Non-Locality and Relativity: Metaphysical Intimations of Modern Physics*, 3e éd., West Sussex, Wiley-Blackwell, 2011, 312 p.

[7]MARCHILDON, Louis. « Causal loops and collapse in the transactional interpretation of quantum mechanics », *Physics Essays*, vol. 19, nº 3, 2006, p. 422-429.

[8]CRAMER, John. « The arrow of electromagnetic time and the generalized absorber theory », *Foundations of Physics*, vol. 13, 1983, p. 887-902.

[9]ELITZUR, Avshalom C., Shahar DOLEV et Anton ZEILINGER. « Time-reversed EPR and the choice of histories in quantum mechanics », dans *Proceedings of the XXII Solvay Conference on Physics*, sous la dir. de I. Antoniou, V.A. Sadovnichy et H. Walther, Singapour, World Scientific, 2003, p. 452–461

[10]HANBURY BROWN, Robert et Richard TWISS. « Interferometry of the intensity fluctuations in light. i. basic theory: the correlation between photons in coherent beams of radiation », *Proceedings of the Royal Society of London. Series A. Mathematical and Physical Sciences*, vol. 242, nº 1230, 1957, p. 300-324.

[11]BOISVERT, Jean-Sébastien et Louis MARCHILDON. « Absorbers in the transactional interpretation of quantum mechanics », *Foundations of Physics*, vol. 43, 2013, p. 294-309.

LAURÉATS ET PERSONNALITÉS

CAROLE ANGLADE

Crédit photo : Marc Bruxelle

Connaissez-vous l'aphasie? Une enquête canadienne[1] menée en 2012 montre que si le tiers des répondants avaient déjà entendu ce mot, seuls 2 % savaient à quoi il faisait référence : un trouble du langage et de la communication acquis à la suite d'une lésion cérébrale. S'il n'en tenait qu'à Carole Anglade, cette méconnaissance serait vite chose du passé! Pour le retour de notre section *Lauréats et personnalités*, nous vous présentons cette chercheuse qui accorde dans sa démarche une place importante à la diffusion des connaissances.

ÉMILIE PELLETIER / rédactrice en chef, revue *Dire*

Lorsque vint le temps de relancer la tradition du portrait *Lauréats et personnalités* de *Dire*, il m'a semblé tout à fait approprié de souligner le travail d'une étudiante-chercheuse honorée pour ses efforts de vulgarisation scientifique. **Carole Anglade**, étudiante de deuxième année au doctorat en sciences biomédicales (option orthophonie) à l'Université de Montréal et au Centre de recherche interdisciplinaire en réadaptation du Montréal métropolitain (CRIR), a en effet récemment remporté le Concours de vulgarisation de la recherche de l'Acfas pour un article portant sur le rôle des hémisphères du cerveau en ce qui a trait au langage[2]. Orthophoniste de formation, elle s'intéresse à l'aphasie, un trouble qui toucherait aujourd'hui plus de 100 000 Canadiens[3]. Les personnes qui en sont atteintes ont acquis le langage de façon normale, mais développent soudain des difficultés langagières, souvent des suites d'un accident vasculaire cérébral (AVC). Carole étudie l'impact de l'aphasie sur la communication avec les « interlocuteurs non familiers », à savoir les gens qui ne font pas partie de l'entourage immédiat d'une personne aphasique, mais que celle-ci peut rencontrer au fil d'une journée : une employée de dépanneur ou un chauffeur de taxi, par exemple. Elle espère que sa recherche aidera les personnes aphasiques à retrouver le plaisir des interactions quotidiennes aussi simples, et aussi compliquées, que l'achat d'un café.

Trouver sa voie

Comment ce trouble du langage s'est-il retrouvé sur la route de Carole Anglade ? Celle-ci dit avoir longtemps cherché sa vocation. C'est finalement lors d'un court stage d'exploration dans la clinique d'une orthophoniste de sa connaissance que Carole a rencontré pour la première fois

une personne aphasique. « *Il est difficile d'expliquer pourquoi on a des coups de cœur ou pourquoi quelque chose nous fascine* », dit-elle, mais cette personne a fait une forte impression sur celle qui était alors étudiante en droit. « *Malgré ses difficultés, elle avait réussi à me dire à quel point les orthophonistes étaient importants. Et,* souligne-t-elle, *il y a tellement de choses à faire dans ce domaine !* » C'est donc vers l'orthophonie que s'est finalement tournée Carole. Elle avait trouvé sa voie.

Après des études en France, elle a fait le saut à l'Université de Montréal pour y poursuivre une maîtrise portant sur les facteurs de récupération des personnes aphasiques. Cette recherche l'a menée à conclure qu'il y aura toujours des personnes aphasiques chroniques, qui ne retrouveront jamais les facultés de langage qu'elles ont perdues, et ce, en dépit des divers traitements proposés. Ce sont ces personnes, qui quittent l'hôpital et essaient de reprendre leur vie quotidienne en éprouvant toujours de grandes difficultés de communication, que Carole veut aider avec sa recherche doctorale.

Quand on perd le langage

L'aphasie se présente sous différentes formes (voir le tableau 1). Dans tous les cas, la personne atteinte éprouve une grande difficulté à communiquer, mais elle conserve entièrement ses capacités de réflexion et de raisonnement.

Comment est-ce possible ? La réponse de Carole s'appuie sur une analogie :

> *Si vous vous retrouviez un jour dans un pays dont vous ne parlez pas la langue, vous ne vous estimeriez pas soudain moins intelligente. Votre intelligence de la communication serait toujours là, ce sont vos*

DEUX GRANDES FORMES D'APHASIE

	Exemple de quelqu'un voulant commander un café
Aphasie de Broca • Grande difficulté à trouver les mots, mais ces mots seront plus ou moins justes • Expression agrammaticale (sans respecter les règles de grammaire, de conjugaison, etc.)	« *… … … … … … … Café.* »
Aphasie de Wernicke • Beaucoup de mots, mais ils ne sont pas toujours les bons et peuvent même être très éloignés de ce que la personne veut dire en réalité	« *Un veston s'il vous plaît… Non! C'est pas un veston — avec de la poudre… des poudres et du veston, j'allais dire — avec un manteau colporté de la meilleure poudre pour former de suprêmes jugements.* »

> *capacités de compréhension et d'expression du langage qui seraient atteintes. Les personnes aphasiques sont enfermées dans leurs difficultés de communication, mais elles réfléchissent comme vous et moi.*

Outre les problèmes de langage qu'elles éprouvent, les personnes aphasiques font face à plusieurs obstacles, dont la méconnaissance et l'incompréhension que peuvent susciter leurs difficultés : « *Souvent, on les traite avec une attitude qui s'approche de l'infantilisation ou de la pitié.* » Tout cela, on le devine, doit être incroyablement frustrant !

Et comme Carole me l'explique, les impacts de cette perte langagière vont bien au-delà d'un problème de transmission de messages. La perte du langage a d'énormes répercussions sur la vie sociale des personnes aphasiques, et celles-ci vivent plus de dépression et de détresse psychologique que la population en général. C'est leur vie entière qui en est affectée.

Reprendre une vie normale

Sa maîtrise complétée, Carole a travaillé trois ans en réadaptation afin d'avoir une expérience professionnelle. Ce passage l'a inspirée pour ses études doctorales : « *J'ai vu à quel point il était difficile pour une personne aphasique de reprendre ses activités. Pourtant, son premier objectif est souvent de reprendre sa vie d'avant.* » Mais dans cette vie quotidienne, les interactions avec des inconnus ou de simples connaissances sont nombreuses. Commander un café, payer son épicerie, suivre des cours de danse, toutes ces activités « ordinaires » deviennent un défi : « *À l'hôpital, on ne l'a pas préparée à interagir avec les gens de son quotidien, de son quartier.* » Et les gens de la communauté, qui connaissent bien peu l'aphasie, ignorent eux aussi souvent comment faciliter l'interaction. Si les proches peuvent être informés sur l'aphasie et outillés par les orthophonistes, cela n'est pas le cas du serveur au café du coin.

Ces interactions des personnes aphasiques avec ceux que Carole appelle les « interlocuteurs non familiers » sont peu étudiées, et pourtant elles sont particulièrement difficiles. Pour l'instant, on ignore même les raisons de cette difficulté : est-ce l'aphasie elle-même qui pose problème ? Est-ce plutôt la gêne de parler en public ou à des inconnus ? La peur du stigmate ? La crainte de la réaction de l'interlocuteur ? L'objectif de la recherche que Carole réalise sous la direction des professeures Guylaine Le Dorze et Claire Croteau est donc de mieux comprendre ces interactions entre les personnes aphasiques et leurs interlocuteurs non familiers.

En suivant des personnes aphasiques lors de différentes sorties quotidiennes, en observant leurs interactions avec les gens qu'elles rencontrent, en interviewant tant les personnes aphasiques que leurs interlocuteurs et en y ajoutant son propre point de vue d'orthophoniste, Carole espère contribuer à mieux saisir ce qui se passe lors de ces interactions. Cette méthode est novatrice :

> *Généralement, les personnes aphasiques sont exclues des recherches parce qu'il est trop difficile de communiquer avec elles, ou on craint qu'elles ne puissent donner un consentement éclairé. Et quand on les inclut, souvent, on se restreint aux personnes dont l'aphasie est légère.*

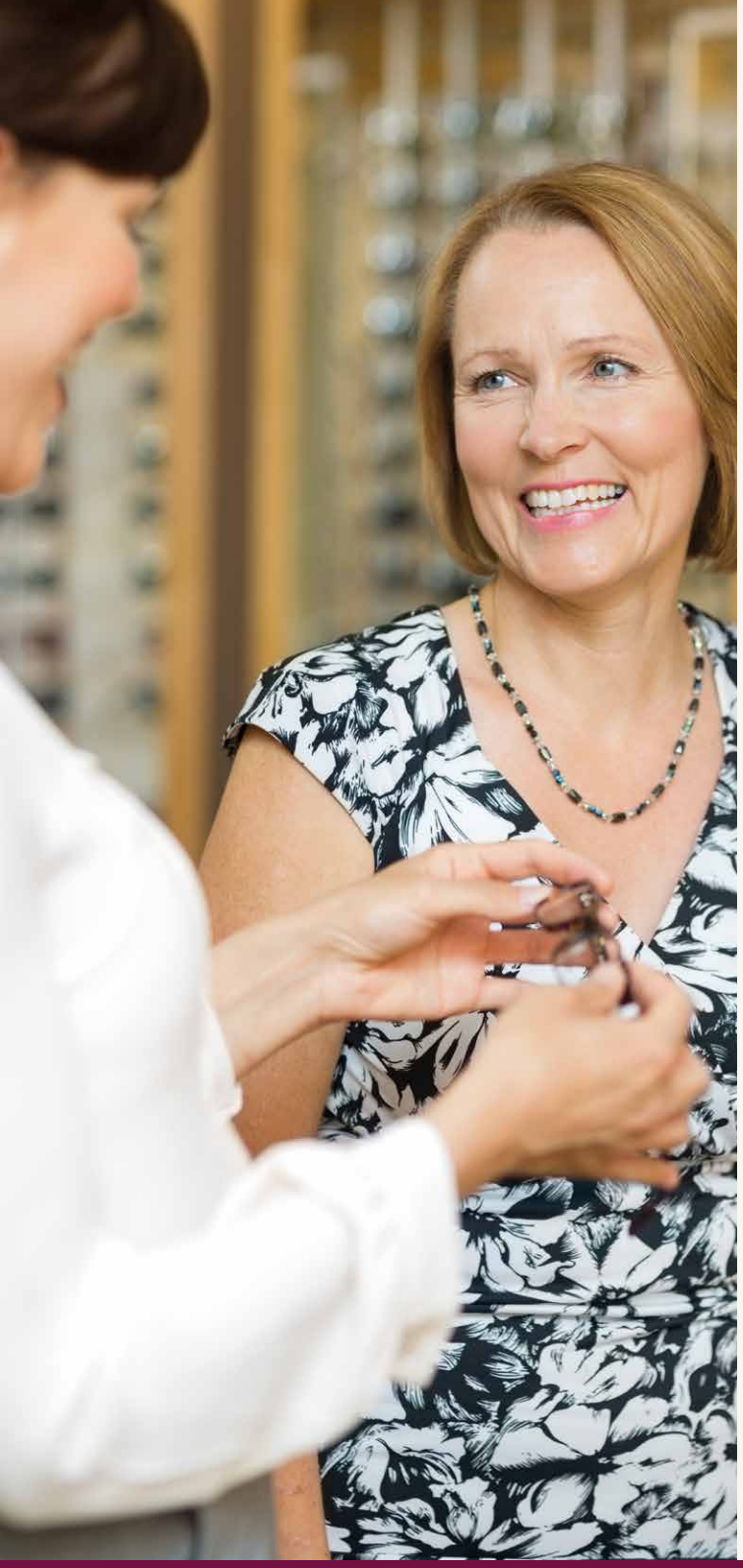
Au contraire, Carole veut que sa recherche parle de l'aphasie sous toutes ses formes, et elle sollicitera donc aussi la participation de personnes aphasiques pour lesquelles la communication est particulièrement difficile. Pour ce faire, elle s'appuiera sur son expérience, bien sûr, en incluant notamment la « communication augmentée », c'est-à-dire l'utilisation de pictogrammes, de dessins et d'écriture.

L'idée de suivre les personnes aphasiques dans leur environnement et leur quotidien est un courant de plus en plus important en orthophonie, mais il manque encore d'études pour démontrer l'efficacité de cette démarche. Ainsi, peu d'orthophonistes exercent pour l'instant à l'extérieur de leur bureau. Cela pourrait changer dans quelques années, grâce au travail de Carole et à d'autres étudiants de son laboratoire : elle me mentionne notamment les travaux de Christine Alary Gauvreau, qui cherche à outiller les orthophonistes pour aider les personnes aphasiques à réaliser des achats au centre commercial.

Bien qu'elle n'en soit qu'à ses débuts, Carole pense déjà que la méthodologie de son étude pourrait constituer, en soi, les premiers pas d'une démarche d'accompagnement thérapeutique. Comment ? En contribuant à aider les personnes aphasiques à transformer leur façon de voir leurs difficultés : *Les personnes aphasiques qui font face à plusieurs limitations dans la reprise de leurs activités quotidiennes peuvent les voir de deux manières : soit comme des obstacles infranchissables, soit comme des situations qui demandent des adaptations. Je pense qu'accompagner à plusieurs reprises une personne aphasique chronique, et adopter avec elle une démarche réflexive grâce aux entrevues, peut lui permettre de passer du premier au deuxième point de vue : les obstacles deviennent, après réflexion, des problèmes auxquels on trouve une solution. En prenant le temps de revenir sur sa sortie, elle peut faire des constats : « Dans cette sortie, j'ai utilisé tel moyen, ou mon interlocuteur a réagi de telle manière, et cela m'a aidée. » Alors que si on ne sort que deux fois, et sans s'y préparer, c'est très facile de se dire : « Ça se passe mal chaque fois que je sors ! » Je suis donc persuadée qu'un projet comme celui-là peut aider les personnes aphasiques, leurs proches et tous les gens qui entrent en relation avec elles, en leur donnant des outils pour améliorer la communication.*

Des connaissances à partager

Étudier un trouble si méconnu, est-ce frustrant ou stimulant ? « *Les deux. Évidemment, c'est frustrant que si peu de gens connaissent l'aphasie, mais c'est aussi ce qui rend la chose tellement intéressante : il y a beaucoup à faire !* » Également lauréate de deux bourses du CRIR,



Carole s'implique dans plusieurs projets visant à faire connaître l'aphasie et le fonctionnement du cerveau tant au grand public qu'aux professionnels de la santé. Membre du CA du Théâtre aphasique, qui vise la réinsertion sociale des personnes aphasiques par l'art dramatique, elle s'investit aussi dans divers événements de vulgarisation scientifique, comme *24 heures de sciences* et la semaine *Cerveau en tête*, en plus de partager ses connaissances auprès d'étudiants en orthophonie et en médecine. Sa participation au Concours de vulgarisation de la recherche de l'Acfas s'inscrit dans le même objectif :

> *Je veux vraiment vulgariser l'information sur l'aphasie. Je fais un doctorat pour répondre à des questions que je me suis posées pendant ma propre pratique. Ce que j'espère, c'est que ce travail fournira des réponses aux autres orthophonistes qui se poseraient les questions qui m'ont poussée à faire un doctorat!*

La sensibilisation du grand public est aussi l'une de ses principales préoccupations. À cet égard, quels conseils donne-t-elle à une personne qui voudrait faciliter la communication avec une personne aphasique?

> *Adopter l'esprit le plus coopératif possible. Les personnes aphasiques me disent souvent qu'elles apprécient lorsque quelqu'un leur parle en maintenant le contact visuel et en ne parlant pas trop vite. La simple bonne volonté est à la base d'une interaction qui sera bien vécue par tout le monde.*

En l'écoutant pendant cette entrevue, il m'a paru clair que Carole Anglade éprouve une réelle passion pour son sujet, l'aphasie, et surtout un attachement sincère et un grand respect envers les personnes aphasiques avec lesquelles elle a travaillé au fil des ans : « *J'ai toujours en tête des patients, ce sont eux qui sont derrière ma démarche. C'est facile d'être passionné quand on le fait pour quelqu'un. Travailler pour des gens, c'est très motivant.* » Peu importe ce que l'avenir lui réserve, qu'il s'agisse de poursuivre en recherche ou de retourner à la pratique professionnelle, les personnes aphasiques et celles qui les entourent auront toujours en Carole Anglade une alliée de taille!

RÉFÉRENCES

[1] *L'aphasie : séquelle méconnue de l'AVC*, Fondation des maladies du cœur et de l'AVC, http://www.fmcoeur.qc.ca/site/apps/nlnet/content2.aspx?c=kpIQKVOxFoG&b=8368675&ct=12209657, 1er octobre 2012.

[2] ANGLADE, Carole, *Le droit a la parole*, http://www.acfas.ca/prix-concours/concours-vulgarisation/21e-concours-vulgarisation-2013/laureat/anglade, 5 mars 2014.

[3] *What is Aphasia?*, http://www.aphasia.ca/about-aphasia/what-is-aphasia/, Aphasia Institute, 13 mars 2014.

Faculté des études supérieures
et postdoctorales

École d'été doctorale et postdoctorale

11 et 12 juin 2014

DEUX THÈMES MAJEURS ABORDÉS

VULGARISATION SCIENTIFIQUE ET ENTRETIEN D'EMBAUCHE

Inscrivez-vous dès maintenant

RENSEIGNEMENTS
seminaires@fesp.umontreal.ca

fesp.umontreal.ca

Université de Montréal

FIC SUM

AU SERVICE
DES ÉTUDIANTS
DES CYCLES
SUPÉRIEURS
DE L'UdeM !

FICSUM.COM

FONDS D'INVESTISSEMENT DES CYCLES SUPÉRIEURS DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
Pavillon Marguerite-d'Youville, 2375, chemin de la Côte-Sainte-Catherine, bureau 1125-7, Montréal (Québec) H3T 1A8