

L'ALTÉRITÉ DES SOURDS : DEUX LIEUX COMMUNS POUR INTERROGER LA LIMINALITÉ DES SOCIÉTÉS INDIVIDUALISTES

Charles Gaucher

Travail social, Université de Moncton

Rencontre

À lire le malaise qui s'étend à peu près à toutes les disciplines des sciences sociales en ce qui concerne la façon de nommer l'époque dans laquelle évoluent actuellement les sociétés individualistes, on peut conclure qu'une pensée de l'entre-deux s'est mise en place au fur et à mesure que la fin du XX^e siècle s'éloigne. Nous ne sommes plus tout à fait modernes, ni totalement émancipés de la modernité. Pour reprendre le vocable de l'anthropologie des rites de passage, les sociétés individualistes, c'est-à-dire les systèmes de discours et de pratiques dans lesquels la primauté de la relation entre les êtres humains a été subordonnée à la relation existant entre les êtres humains et les choses¹, sont entrées dans une phase de liminalité². Ce flou, qui s'exprime entre autres à travers une perte de confiance et même une méfiance, voire une défiance globale envers les grands idéaux unificateurs³, fait planer une vacuité identitaire qui pousse à considérer la quête de soi comme fondement ultime de l'être ensemble. Un soi de plus en plus particulier qui se cherche et est recherché dans les communautés

¹ Louis Dumont, *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

² Le concept de liminalité a été principalement développé par les anthropologues Arnold van Gennep et Victor Turner afin de définir l'état identitaire des « initiés » qui traversent les rites de passage comme des moments où ils sont dépossédés de tout, où leur statut devient flou et leur être vidé de sa substance afin de les préparer à recevoir leur nouveau soi (Arnold Van Gennep, *The rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960; Victor Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, New York, Aldine, 1969).

³ Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

identitaires, l'émancipation ne résidant maintenant plus dans l'effacement des singularités communautaires, mais plus dans leur éloge. Du particularisme à l'universalisme, la course du pendule semble s'être inversée : l'individualisme, cherchant d'abord dans le dépassement des différences la possibilité de formuler des « communautés imaginaires »⁴ fondées sur l'unicité du genre humain, tire maintenant, aussi et surtout, son essence de la spécificité de chacun par rapport à un standard qu'on refuse souvent d'imaginer. La tension produite par le chevauchement de ces deux formes d'individualisme crée, entre autres, un paradoxe dans les conceptions en ce qui concerne les populations vulnérables, dont la valorisation des différences s'exprime dorénavant à la fois comme une réaction à l'obscurantisme prémoderne et comme une résistance postmoderne à l'homogénéisation moderne. Les Sourds⁵ sont de ces groupes qui ont entrepris une quête identitaire dans l'interstice creusé par ce paradoxe qui pourrait aussi être considéré comme un espace de liminalité individualiste. Leur altérité s'exprime dans une logique de l'ambivalence, ni totalement défaite de sa portée rationaliste, ni totalement repliée sur sa raison identitaire.

C'est peut-être à cause de cette capacité à mettre en valeur le flou identitaire actuel que la différence sourde ne laisse personne indifférent. En fait, les Sourds fascinent. La langue des signes intrigue. Surtout lorsque la notion de « culture sourde » est évoquée : c'est une idée qui surprend, qui décroche un sourire aux moins ironiques et qui déclenche le sarcasme des anthropologues les plus désabusés par un concept qui avait été très prometteur dans leur discipline, mais qui, maintenant, est l'objet d'une multitude de définitions aussi éclectiques qu'inattendues⁶. Même les Sourds possèdent dorénavant leur culture, repoussant ainsi les limites de la polysémie du concept, mais surtout, donnant à la différence sourde un sens remarquable.

⁴ Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 [1983].

⁵ La notion de « Sourd » fait ici référence à un ethnonyme propre aux communautés sourdes pour désigner les personnes sourdes faisant partie d'une de ces communautés, utilisant une langue signée et refusant généralement d'être associées au monde du handicap.

⁶ Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris, 1996.

Malgré l'invisibilité de cette déficience, sa différence est vue, admirée, interrogée. Étrange et attirante, la différence sourde parle le langage de l'altérité radicale, celle qui monopolise, à peu de chose près, ce qui se doit d'être pensé par les sciences sociales contemporaines. La différence sourde subjugué les regards lorsqu'elle s'exprime et situe bien souvent les Sourds hors du monde commun, comme s'ils étaient à l'extérieur de la scène, ou plutôt sur la scène, étrangement différents, du moins suffisamment pour que le « spectateur » ne ressente souvent aucune gêne à dévisager publiquement ceux qui se disent avec leurs mains. Le Sourd est en ce sens une figure identitaire exotique, mais d'un exotisme qui n'a pas été totalement colonisé par la rectitude politique, si ce n'est pour trouver des euphémismes servant à dire leur différence, euphémismes que les principaux intéressés rejettent généralement en bloc. La pudeur qui entoure la différence des Sourds fait qu'on la nomme avec précaution mais on ne se gêne pas pour autant pour la juger, la fabuler, la fantasmer comme quelque chose de lointain qui se donne à voir, un objet paradoxal de distinction à proximité. Cet exotisme nouveau genre, conséquence inattendue de la quête de reconnaissance et de valorisation de la différence des Sourds, témoigne d'un procès de fabrication de l'Autre inspiré de la tension entre universalisme et relativisme, un procès qui puise à l'une ou l'autre source idéologique pour inventer l'altérité sourde. La différence imaginée du Sourd possède ainsi un sens qui dit une chose et son contraire simultanément, ce qui actualise l'espoir d'un « vivre ensemble » fondé sur une commune humanité qui ne serait pas atrophiée par le souci d'une hétérogénéité sociale et où chacun pourrait être ce qu'il veut. L'assemblage de représentations à propos de l'altérité des Sourds parle de cette exigence antinomique, qui fait coexister l'idée progressiste d'un dépassement des conditions spécifiques qui font obstacle à l'universalité humaine (pourquoi la langue des signes n'est-elle pas universelle?) et l'idéal différentialiste faisant de la spécificité sourde un bien à penser comme partie intégrante d'un horizon de sens commun (pourquoi les Sourds ne pourraient-ils pas former une société – et même une culture – particulière?).

Des lieux communs...

Il y a, dans la démarche de terrain anthropologique, une collecte de données périphériques provenant de l'entourage immédiat ou élargi de l'anthropologue, qui fait émerger, du moins de façon éphémère et ponctuelle, un ensemble de lieux communs et d'expressions populaires. Ces

évidences de la pensée ordinaire unifient en amont ce que les Sourds évoquent et invoquent sans nécessairement dire quelque chose de réellement révélateur en aval, c'est-à-dire concernant leur existence en tant que réalité anthropologique. Ces évidences sociales semblent révélatrices d'un « sens commun » éclectique qui n'est pas facile à appréhender, mais qui met en relief des images de l'Autre généralement diffuses, formées de répétitions et, souvent, inavouables.

Est-il possible de capter ces images et de leur faire dire quelque chose sur la différence sourde? Depuis les « Mythologies » de Roland Barthes⁷, une certaine anthropologie s'est employée à interpréter les lieux communs pour en faire des traces sensibles de ce qui est à l'œuvre dans la formulation de l'imaginaire collectif. S'il est vrai que le social, surtout si on entend par là la mise en forme du symbolique, est opaque, ces lieux communs sont indubitablement des fenêtres sur ce qu'y se passe. Souvent, ces fenêtres n'offrent qu'un éclairage qui s'estompe aussi vite que ce qu'il a rendu visible. Elles sont donc des témoins approximatifs, quelquefois peu recommandables, mais sans conteste des témoins parlants.

Les recherches que j'ai menées sur le thème de l'identité sourde m'ont souvent confronté à ces lieux communs sur la surdité, sur les Sourds en tant qu'êtres radicalement différents. Des lieux communs qui m'ont été martelés tant et plus, m'obligeant à réexpliquer encore et encore ce qui tombait sous le « sens sourd ». Ces représentations sur les Sourds, souvent erronées et réductrices, ne sont toutefois pas triviales : elles renferment des richesses ethnographiques sur la radicalité de la différence qui en disent long sur ce qu'est devenue l'altérité comme façon d'« être au monde ». Le présent article s'attardera sur deux de ces lieux communs : premièrement, celui qui attribue à la langue des signes le statut de langue universelle, et deuxièmement, celui qui fait des Sourds un groupe qui possède une « petite société bien à eux ». Ces deux représentations étriquées de la différence sourde seront, en conclusion, traitées comme des ouvertures sur la liminalité des sociétés individualistes, révélatrices d'une antinomie universalisme-relativisme loin d'être dépassée.

⁷ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

Premier lieu commun : « La langue des signes est universelle »

La pensée ordinaire attribue généralement à la langue des signes un statut universel. Représentation qui a été démentie par une multitude d'études en linguistique, à commencer par celle de Stokoe⁸, qui démontre que les langues des signes possèdent non seulement une certaine autonomie par rapport aux langues nationales au sein desquelles elles se développent, mais aussi qu'elles diffèrent, tant sur les plans grammatical que syntaxique, les unes par rapport aux autres. Ces différences suivent les inflexions d'un diffusionnisme linguistique en fonction d'un chemin bien particulier. À titre d'exemple, il est facile pour un Sourd français et un Sourd étatsunien de communiquer ensemble, la langue des signes américaine possédant des racines communes avec la langue des signes française. Toutefois, il est difficile pour un utilisateur de la langue des signes québécoise, voire pratiquement impossible sans un effort de traduction, de communiquer avec un Sourd du Kenya.

Pourtant, l'universalité de la langue des signes demeure probablement un des lieux communs les plus utilisés qui « colonisent » les croyances populaires sur les Sourds. Elle fait partie de ces certitudes implicites révélatrices de l'humanisme progressiste fondamental à l'intelligibilité des représentations contemporaines de l'altérité sourde. La remise en question de cette évidence trouble : certains sont intrigués par la multiplicité des langues signées, d'autres indignés par cette diversité qu'ils voient comme une occasion ratée de démontrer que l'humanité n'est qu'une et que cette unité pourrait exister à travers une langue universelle, témoin d'un degré zéro de l'être présocial qui sommeille en chacun de nous. L'indignation pousse même certains, surtout les intellectuels, à remettre en question l'existence *des* langues signées, et à se lancer dans un plaidoyer, auteurs fantômes à l'appui, contre l'absurdité de cette pluralité linguistique qui fait entorse au « bon sens » rationalo-centré de l'universalisme pragmatique. Plaidoyer dans lequel ils finissent par déplorer qu'on laisse échapper une chance de concrétiser l'unité humaine, de lui donner un outil, *la* langue des signes, pour activer son universalité comme espèce totalement raisonnable et, surtout, rationalisable. Selon cette opinion, la différence sourde aurait dû être corrigée par la puissance de la raison instrumentale et nombreux sont ceux qui comprennent

⁸ William C. Stokoe, *Semiotics and human sign languages*, Paris, Mouton, 1972.

mal pourquoi les éducateurs, les médecins et les spécialistes de toutes sortes ont laissé se multiplier les langues signées. Plus encore, c'est le manque de vision stratégique des Sourds qui interpelle le plus les défenseurs d'une évidente universalité des langues signées.

Genèse de l'idée d'une langue universelle rassembleuse

Quelle est donc l'origine de cette représentation persistante et erronée? Il faut rappeler que la « naissance » sociale des Sourds s'est produite dans le faisceau des Lumières, dans une quête d'arrondissement qui place les enfants sourds à la base du continuum de l'évolution humaine et non plus à l'extérieur du monde humain. Cette entrée dans une commune humanité s'effectue en ancrant dans le corps, et non plus dans l'esprit, la différence fondamentale des Sourds. L'enfant sourd, à partir du XIX^e siècle, n'est donc plus fou : il est un corps dont la Raison peut redresser la différence.

L'histoire garde l'abbé Charles Michel de l'Épée comme figure emblématique d'une première forme de découverte de la surdité en dehors du champ de la folie. La relecture sourde de cette découverte fait entrer les langues signées dans l'Histoire, puisque l'abbé croit que ses élèves peuvent être civilisés à l'aide de cette langue qu'ils utilisent, faite, selon le « père des sourds-muets »⁹, de gestes et d'expressions purs. Cette langue serait celle de la préhistoire humaine, nourrie d'une pulsion vitale de communiquer qui réside dans chaque individu de l'espèce. La langue de ces enfants est l'essence de l'humanité, vierge et sauvage. La mimique, telle qu'elle est alors nommée, est un rapport direct à la nature humaine, sans médiation, sans truchement du social¹⁰.

⁹ Ferdinand Berthier, *L'Abbé de l'Épée, sa vie, son apostolat, ses travaux, sa lutte et ses succès*, Paris, Michel Lévy Frère, 1852.

¹⁰ « Ce langage, l'abbé le qualifie de "naturel" et "d'universel". Ces deux adjectifs sont à replacer bien sûr dans le contexte du XVIII^e siècle, "naturel" en particulier, car, au XIX^e siècle, dans l'expression "langage naturel des sourds-muets" souvent utilisée, "naturel" est parfois à comprendre comme moyen de communication spontané d'individus privés d'audition. Pour l'abbé de l'Épée, "naturel" fait référence à l'origine : le langage de ses élèves, c'est celui des premiers hommes, de la nature humaine, avant l'inscription, le cloisonnement de l'humanité dans des cultures et des civilisations particulières. "Naturel" s'oppose donc à "artificiel", ce que sont les langues orales chargées d'histoire, marquées

Il faut dire également que cette langue avait offert d'abord l'exemple inespéré d'une langue universelle pour les penseurs des Lumières. Apprise sans entendre¹¹, et par glissement logique sans l'*entendement*, elle constitue, pour les disciples de Condillac ou les grammairiens de Port-Royal, un vestige archéologique vivant, une preuve de l'Homme des origines, celui qui, à l'état brut, communique avec ses mains¹². Cette première formulation étriquée du rapport entre les langues signées et leurs utilisateurs permet de mettre en place une symbolique donnant au corps sourd un statut extraordinaire : un corps qui possède un don naturel de langage, voire une pulsion innée¹³, qui était attribué aux premiers hominidés.

Cette conception, bien que transformée, s'avère la source des représentations universalistes contemporaines de la langue des signes. Il semble évident que le geste du Sourd est un acte de communication antérieur à la parole, un acte primordial dans le développement des êtres humains en tant qu'êtres de langage. Même les linguistes comme Stokoe vont insister sur ce fait, comme s'il n'y avait rien d'autre à retenir de la spécificité linguistique sourde que l'originalité de son mode d'expression¹⁴.

par le sceau des civilisations » (Christian Cuxac, *Le langage des sourds*, Paris, Payot, 1983, p. 29).

¹¹ En français, la notion originelle d'entendre fait référence étymologiquement à celle de comprendre, d'être attentif à quelque chose. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que la notion prendra complètement le sens que nous lui connaissons, sans pour autant laisser tomber la sémantique liée à la cognition qu'elle porte en elle (Le Robert, *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1994). Le concept d'entendement est révélateur à cet égard : on peut ainsi clairement imaginer le défi philosophique que la différence du sourd-muet signifie à l'époque, surtout lorsqu'on essaie de la surmonter pour voir dans ces individus autre chose qu'une preuve de châtement divin ou une occasion de prouver son esprit de charité.

¹² Sabine Lodéon, « La fabrique du corps parlant : l'institution du sourd-muet en France (fin XVIII^e – début XIX^e) », dans Georges Vigarello, *Communication*, 56, 1993, p. 91-103.

¹³ Pulsion qui servira un peu plus tard de justificatif aux éducateurs qui réfute toute valeur éducative pour les enfants sourds aux langues des signes, puisqu'elles pervertissent leur esprit en dévoyant leurs sens et les coupent du même coup d'une commune humanité (Harlan Lane, *Quand l'esprit entend. Histoire des sourds-muets*, Paris, Odile Jacob, 1984; Cuxac, *Le langage des sourds*).

¹⁴ « We note also that there appears to have been gradual evolution of the vocal tract from

Cette quête de l'origine du langage par l'intermédiaire de la langue des signes témoigne de ce désir, profondément moderne et persistant, de chercher dans un déterminisme évolutionniste le sens de l'existence humaine, un fondement universel que la Raison pourrait s'approprier. Déterminisme qui, une fois passé dans le sens commun, pose les langues signées comme un acte de communication fondateur, mais aussi qualitativement différent, voire inférieur, aux formes plus « évoluées » du langage. Cet « audiocentrisme » attribue à ces langues un statut conforme à une chronologie progressiste qui mythifie la différence des Sourds, permettant à la fois de la mettre à distance et de faire miroiter le potentiel d'une raison instrumentale qui ne s'est, dans les faits, jamais actualisée.

La langue des signes n'est pas universelle...

Si les langues signées ne sont pas universelles, elles sont toutefois le lieu d'une espérance bien contemporaine de l'universalité humaine. On les imagine comme la résidence d'une force vitale, d'une « puissance » qui nous pousse à nous conduire dans le monde comme êtres humains. L'universalité fabulée de ces langues est une représentation brute de cette force voulue en chacun, qui exprimerait l'irréductible humanité qui pousse les individus les uns vers les autres. Cette représentation parle de l'origine de l'espèce, mais surtout de cet être au fond de chacun de nous, qui constitue l'essence de ce que nous sommes. L'universalité de la langue des signes fait partie du conte individualiste dans sa forme primordiale, c'est-à-dire celui qui cherche dans

Homo erectus to anatomically modern *Homo sapiens* (Laitman, 1985; Lieberman, 1991). To the extent that the current configuration of the vocal tract is due to selection for more efficient vocalization related to language, speech became an increasingly important factor in human morphological evolution. We propose, however, that in the early stages of hominid evolution, visible gestures took the lead » (David F. Armstrong, William C. Stokoe and Sherman E. Wilcox, *Gesture and the nature of language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 25). Ou encore : « We are not proposing that language began as gesture and became vocal. Language has been and always will be gestural (at least until we evolve a reliable and universal capacity of mental telepathy). We would suggest that a more productive question is, "Since articulatory gesturing can result in both acoustic and optical signals, which type is more likely to have been implicated in the ontogenesis of the human language capacity?" We believe there is solid evidence in favour of visible gestures » (*Ibid.*, p. 58).

la profondeur de la personne la source d'une vie en société. Cette source, la raison peut la maîtriser et en planifier les expressions, de manière à ce que la vie soit en constante progression vers un idéal égalitaire, homogénéisant l'humain jusque dans sa langue. L'universalité des langues signées serait un symbole qui signifie quelque chose sur les fondements du « vivre ensemble ». Or, les langues signées n'ont pourtant rien de plus à dire que les autres langues humaines à ce sujet : la vie collective est multiforme, souvent opaque, toujours adaptative. Elle est formée de symboles complexes et de banalités, mais surtout, elle est irréductible à ce que l'on voudrait qu'elle soit.

Deuxième lieu commun : « Les Sourds forment une petite société fermée sur elle-même »

L'altérité sourde est également investie par un autre grand lieu commun, généralement véhiculé et réifié par les experts de la surdité impliqués auprès des Sourds, qui consiste à considérer la communauté sourde comme un espace de socialité clos sur lui-même, autosuffisant. « Les Sourds forment une petite société fermée sur elle-même », diront plusieurs initiés devant le constat indubitable que les Sourds se marient entre eux¹⁵, possèdent des lieux qui leur sont propres comme des associations ou des bars privés, ainsi qu'une langue commune qui est loin d'être un simple code linguistique. Le triptyque « endogamie/réseau organisé d'associations/langue spécifique » fait de la communauté sourde une unité de sens qui intègre au maximum les dimensions socioaffectives, organisationnelles et identitaires des trois premiers niveaux de communautés identifiés par Vibert¹⁶, de sorte que cette

¹⁵ Yves Delaporte, *Les sourds, c'est comme ça*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2002.

¹⁶ Stéphane Vibert, « La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme et de l'institution sociale. Partie II », *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, 25, 2005, p. 339-365; Stéphane Vibert, *La communauté au miroir de l'État*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007. Dans son article de 2005, Vibert synthétise la typologie exposée dans son ouvrage de 2007 : « ... la communauté comme "milieu de vie" (proche de la *Gemeinschaft* de Tönnies : parenté, voisinage, amitié, et souvent naturalisé à travers les expressions de "milieu naturel", composé d'"aidants naturels" pour les personnes vulnérables); la communauté comme "organisme communautaire" (association, regroupement militant autour d'une identité, d'une problématique, d'une minorité, dispensant des services, de l'entraide, revendiquant des droits); la communauté comme

communauté possède un sens fort, tant selon une opinion venant de l'intérieur que de l'extérieur, des dynamiques identitaires qui y prennent forme.

De la quête de survivance à l'exotique communauté sourde

L'idée qu'il existe un « peuple sourd-muet »¹⁷ n'est certes pas uniquement le fruit d'une image attribuée à cette communauté particulière. Elle est historiquement ancrée dans une quête de survivance qui a continuellement teinté les dynamiques identitaires sourdes¹⁸. Quête qui a d'abord pris un sens d'accès au monde commun et qui, dans le contexte contemporain, est devenue une lutte contre l'intégration forcée¹⁹. Il faut ici rappeler que c'est la même Raison qui avait délivré les Sourds de l'ignorance et qui s'est instrumentalisée au fil du XX^e siècle en une logique disciplinaire de dressage à la parole et d'enfermement de leur différence, aux sens propre et figuré. L'humanisme progressiste qui avait permis aux Sourds d'être éduqués, d'être « raisonnés » par des éducateurs comme de l'Épée, devient un piège identitaire au fur et à mesure que l'universalisme des Lumières, mû par la mécanique salvatrice du Progrès, se transforme en marche forcée qui piétine les moins aptes à répondre aux exigences de la cadence capitaliste moderne. L'objection des Sourds au dressage par la parole, au même titre que leur aversion contemporaine de la biomodification de leur corps, considérée hier comme la résistance des « arriérés » aux forces du Progrès, est devenue le témoin d'une maîtrise des enjeux concernant leur propre différence. La survivance des communautés sourdes et de leurs langues

“identité collective” (non obligatoirement institutionnalisée, mais considérée comme “réelle” à partir d'un trait définitionnel décisif : ethnie, religion, race, langue, incapacité physique ou mentale, orientation sexuelle, etc.); et enfin la communauté englobante (proche de l'idée de “communauté sociétale”, à la fois ensemble juridico-politique des citoyens d'un territoire et mœurs ou traditions “majoritaires”).» (Vibert, « La communauté est-elle l'espace du don? De la relation, de la forme et de l'institution sociale. Partie II », p. 343-344).

¹⁷ Berthier, *L'Abbé de l'Épée, sa vie, son apostolat, ses travaux, sa lutte et ses succès*.

¹⁸ Delaporte, *Les sourds, c'est comme ça*; Lane, *Quand l'esprit entend. Histoire des sourds-muets*.

¹⁹ Charles Gaucher, « L'indiscutable différence des Sourds : intégration et pluralisme au sein des mondes occidentaux », dans Stéphane Vibert (dir.), *Le pluralisme dans les sociétés modernes : culture, droit et politique*, Québec-Amérique, Montréal, 2007.

spécifiques n'est donc plus une réaction au changement, elle est la preuve d'une possibilité de contrôle communautariste sur le changement.

La différence sourde n'est donc certainement plus réductible à une tare. Elle est positive et émancipatrice. Il est en ce sens possible de dire que « l'anormalité » des Sourds est graduellement devenue *relative*. Pour acquérir une autonomie vis-à-vis des logiques de la réparation liées aux représentations pathologiques de leur différence, les Sourds ont commencé, depuis à peu près trente ans, à utiliser le concept de culture, lequel donne une autre dimension à leur altérité. La culture dont il est ici question est une donnée intrinsèque qui s'exprime à travers la spécificité linguistique des Sourds. L'autonomie des Sourds n'est ainsi plus recherchée à travers un travail d'arraisonnement, d'une conquête de leur corps, mais plutôt animée par un différentialisme qui fait que leur dignité réside en une capacité à se sentir culturellement différents et à entreprendre leur propre quête d'authenticité²⁰.

Cette évidente existence d'une communauté sourde qui possède sa langue, ses discours et ses pratiques est toutefois marquée par des représentations qui amplifient, et simplifient, la différence des Sourds, jusqu'à ce qu'elle puisse devenir l'expression exotique d'une altérité radicalement moderne. Pourquoi exotique? Parce que la différence sourde est formulée à travers une construction exogène fantasmatique de leur autonomie, qui fait de leurs revendications identitaires une force omnipotente d'émancipation. Contrairement au premier lieu commun discuté auparavant, la différence n'est plus ici imaginée à la manière illustrative d'une humanité universelle, mais plutôt à la manière d'une altérité radicale capable de se produire pour elle-même, par elle-même. Représentation qui est alimentée par une langue n'appartenant qu'aux Sourds, imaginée comme faite de gestes spontanés et de mimiques naturelles, de codes corporels qui donnent encore plus à la

²⁰ Quête d'authenticité qui est ici entendue au sens où Charles Taylor l'emploie, c'est-à-dire en tant que poursuite d'un idéal de soi qui nous est propre : « Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir découvrir. En le faisant, je me définis du même coup. Je réalise une potentialité qui est proprement mienne. Tel est le fondement de l'idéal moderne d'authenticité, ainsi que des objectifs d'épanouissement de soi ou de réalisation de soi dans lesquels on le formule le plus souvent. » (Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*. Canada, Bellarmin, 1992, p. 44-45).

communauté sourde un air de « société secrète ». D'autant plus que les dynamiques communautaires à l'intérieur desquelles cette langue s'exprime sont souvent perçues comme une « chimie instinctive », poussant les Sourds à se regrouper entre eux tant par nécessité que par attirance naturelle. La communauté sourde, avec sa langue mystérieusement poétique, ses lieux réservés et son esprit de famille, est facilement imaginable comme l'actualisation d'une quête d'authenticité moderne qui a réussi à repousser objectivement les limites d'un système²¹ qui avait pourtant associé la différence sourde à une tare. Le Sourd et « sa petite société » sont ainsi les hérauts d'un différentielisme qui fait d'eux des symboles de cet Autre plus grand que nature, émancipé ou en voie de l'être, qui peuple les sociétés individualistes contemporaines.

La « petite société sourde refermée sur elle-même » comme symbole du déracinement individualiste

L'autonomie de la « petite société sourde », articulée à travers la notion de culture sourde, est imaginée comme une des preuves de la puissance de l'intentionnalité des individus à se penser et se produire de manière élective dans le monde. Éloge d'un communautarisme déraciné, le lieu commun voulant que les Sourds forment une petite société refermée sur elle-même n'a rien de négatif : il est même rassurant. Rassurant pour la pensée ordinaire, aussi bien qu'experte, puisqu'il vient dire combien l'indépendance des individus par rapport à un ordre de sens qui englobe s'avère être une réalité sociologique indéniable dans les sociétés individualistes postmodernes. Par l'intermédiaire du plaidoyer culturaliste sourd, l'idée d'une « petite société sourde » rend manifeste la possibilité pour chacun d'être ce que bon lui semble, indépendamment des conceptions constitutives, même les plus stigmatisantes, de la trame idéologique du monde qui le précède. Le travail de relativisation de la différence constitue en ce sens la preuve indéniable du possible (et souhaitable) déracinement des individus face à une société oppressante qui, du même coup, devient elle aussi fantasmatique. Cette liberté radicalement individualiste permet d'imaginer des allers-retours entre des entités existantes et à créer, au sein desquelles le

²¹ Caractéristique qui, pour Melucci, constitue un des trois piliers de tout mouvement social (Alberto Melucci, *Nomads of the present*, Philadelphie, Temple University Press, 1989, p. 29).

devenir de chacun ressemblerait à une navigation au « feeling » orientée par l'essence des individus.

L'altérité sourde comme catalyseur du flou sociétal contemporain

Les réflexions sur les lieux communs décrits dans cet article proposent une description ambivalente de la figure du Sourd. Il est cet Autre en soi, cet *homo alalus*²² qui instinctivement, naturellement, et de façon vitale, se met en relation et devient humain. L'universalité fantasmée de sa langue témoigne de ce désir fort de trouver un niveau irréductible d'humanité. Elle symbolise cette trace de « l'individu pur », qui traque ses semblables pour s'accrocher à eux, être avec eux, malgré tous les obstacles que l'on peut imaginer, et même, en fin de compte, les obstacles liés à la communication. La Raison et le Progrès permettraient alors de surmonter ces obstacles contingents qui séparent les individus. L'impossible langue universelle des Sourds fait de l'altérité sourde une preuve malgré elle du fait que nous sommes des individus de nature équivalente, dont il serait possible de maîtriser la destinée.

Le Sourd est aussi, par ailleurs, une figure de résistance à l'uniformisation des différences, justement inhérente à cette vision universaliste de l'individu. Il résiste à l'aplatissement de sa singularité par la raison instrumentale. La Raison même qui a su rendre les Sourds humains, les appréhende comme des corps récalcitrants à la bonne marche du Progrès, obstinés à s'exprimer dans une langue primaire qui n'est même pas universelle. Ils possèderaient alors leur propre monde, qu'ils se sont construit en puisant dans leur essence particulière, dans leur singularité inaliénable. La puissance de leur communauté, de leur culture, serait le signe que l'intentionnalité des individus peut triompher de tout. L'exotique communauté sourde devient la preuve de l'irréductibilité des êtres à ce que le système voudrait qu'ils

²² Le terme renvoie ici à une citation de Cuxac, *Le langage des sourds*, citée dans Lane, *Quand l'esprit entend. Histoire des sourds-muets*, lequel retrace les propos de l'inspecteur général du Ministère de l'Intérieur de France qui, au début du siècle, comparait péjorativement les enfants qui utilisent uniquement une langue de signes à « [...] l'homme sans paroles des temps préhistoriques, plus arriéré encore, puisqu'il n'entend pas (...) » (Cuxac, *Le langage des sourds*, cité dans *Quand l'esprit entend. Histoire des sourds-muets*, p. 394).

soient, conférant à leur capacité d'action la possibilité de se déraciner, sur le mode de la rupture, de tout ordre de sens englobant.

L'universalité imaginée de la langue des signes et la petite société sourde idéalisée font des Sourds des figures de l'altérité qui rappellent à la fois les êtres néotribaux de Maffesoli²³ et les nomades de Melucci²⁴. Un bricolage qui sous-entend la toute-puissance humaine sur sa propre existence, mais aussi la possibilité de s'émanciper de la toute-puissance des Autres pour que se révèle l'authenticité qui est en soi. Cette double représentation de l'altérité sourde est le symptôme d'une transition inachevée, et inachevable, entre deux formes d'humanisme. D'abord, un humanisme à portée progressiste qui rend les Sourds « situables »²⁵ dans les sociétés individualistes modernes, leur différence ne les excluant plus du monde humain. Puis, un humanisme différentialiste, qui permet à l'expérience sourde de devenir non seulement acceptable comme expression de la diversité humaine, mais lui reconnaît également le potentiel d'être une forme postmoderne de « vie bonne »²⁶. La coexistence de ces deux façons antagonistes de considérer le potentiel humain se révèle une des clés du flou existentiel qui caractérise la difficulté que plusieurs sociétés individualistes éprouvent à penser une forme de « vivre ensemble » acceptable. La formulation d'une « communauté imaginaire » individualiste peut-elle découler de ce flou et délimiter un nouvel horizon de sens commun dans la conscience de notre condition humaine, mais réaliste quant à sa puissance? Les anthropologues de l'identité diraient que, liminalité oblige, cela s'avère inévitable.

²³ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

²⁴ Melucci, *Nomads of the present*.

²⁵ Le concept renvoie ici à la notion de « situabilité » utilisée par l'anthropologue Stiker pour comparer la place du handicap dans les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes (Henri-Jacques Stiker, *Corps infirmes et Sociétés*, Paris, Dunod, 1997).

²⁶ Taylor, *Les sources du moi*.