

leurs trois constructions identitaires. D'abord, les « entendants sourds de culture ». Ceux-ci sont souvent issus de « familles riches en sourds », c'est-à-dire où l'on retrouve des sourds depuis plusieurs générations; ils se considèrent davantage de culture sourde. Il y a ensuite les « biculturels » qui s'identifient également aux deux cultures; ils « savent être sourds avec les sourds et entendants avec les entendants » (p. 138). La troisième catégorie est constituée d'« entendants au service d'une culture sourde » qui, bien qu'ils s'identifient davantage à la culture entendante, veillent à faciliter la communication entre sourds et entendants.

Aujourd'hui, malgré les nombreuses difficultés qu'ils ont rencontrées, ces participants s'entendent pour dire qu'ils possèdent une richesse et ils sont fiers d'appartenir aux deux cultures, d'être biculturels et bilingues. À l'exception de deux participants, tous ont conservé des éléments typiques de la culture sourde : ils sont davantage à l'aise dans des endroits bien éclairés et à aire ouverte et préfèrent les visites imprévues et les rapports directs et concrets avec les autres. À travers ces récits rapportés de manière spontanée et concise, les auteurs nous ont démontré qu'il est effectivement possible de vivre aux frontières des cultures sourde et entendante sans que l'une ou l'autre des communautés ait à renoncer à quelque élément de sa culture.

Blais et Rhéaume mentionnent dans leur introduction qu'ils sont conscients que leur échantillonnage est restreint et que le choix même des participants, du fait qu'ils soient tous devenus interprètes, constitue un biais. En effet, seuls les CODAs pour qui la notion de *biculturalité* est significative nous sont présentés. Or, ils se justifient en ajoutant que ceux-ci agissent comme « passeurs de frontières ». Ils permettent une interaction constante et tout à fait concevable entre deux mondes.

Cette étude qui n'a pas de prétention scientifique s'adresse à un large public. Elle peut être envisagée comme un complément intéressant aux ouvrages de Padden (1998) et Lachance (2003), par exemple, où il est également question de *biculturalité*, mais où les trois catégories identifiées par Blais et Rhéaume, qui apportent des précisions supplémentaires quant aux parcours-types des personnes impliquées, sont absentes.

Pour conclure, les témoignages recueillis par les deux auteurs pourront être utiles à tous les chercheurs en sciences sociales et humaines qui s'intéressent à la surdité, mais surtout aux enseignants qui connaissent souvent mal la réalité des sourds et qui, dans les années antérieures, ont contribué à leur exclusion avec leur attitude paternaliste, comme le mentionne Lachance (2003). À ce propos, il serait question en France d'une réforme scolaire « qui prendrait en compte la langue des signes et la culture sourde par l'application d'approches éducatives bilingues et biculturelles » (Padden, 1998:95-96 in Lachance, 2007). Il est à souhaiter que de telles mesures soient envisagées en Amérique de Nord, car les ouvrages sur la culture sourde, dont celui-ci, nous en démontrent la nécessité.

Références

- Lachance, Nathalie
 2003 Analyse du discours sur la culture sourde au Québec. Fondements historiques et réalité contemporaine. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
 2007 Territoire, transmission et culture sourde. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Padden, Carol A.
 1998 From the Cultural to the Bicultural: The Modern Deaf Community. Dans *Cultural and Language Diversity and the Deaf Experience*. Ila Parasnis, dir. Pp. 79-98. Cambridge: Cambridge University Press.

Maria Manca, *La poésie pour répondre au hasard. Une approche anthropologique des joutes poétiques de Sardaigne*, Paris: CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. Chemins de l'ethnologie, 2009, 326 pages.

Recenseur : *Guy Lanoue*
Université de Montréal

Cette ethnographie est réalisée de façon très méticuleuse et conçue selon un cadre épistémologique relativement classique. Il cible un phénomène sarde, les joutes poétiques, compétitions ritualisées où chaque participant improvise des vers sur des thèmes que les autres participants doivent affronter. L'argument s'organise, plus ou moins, autour de l'idée que la joute est une affirmation positive, car la poésie improvisée, fusionnant la structure de la narrativité et l'improvisation créatrice individuelle, serait une forme d'affirmation contre le hasard intrinsèque. Le poète serait comme un héros existentiel, comme le sont le berger et le saint patronal (Mme Manca lie ces trois personnages), et la fête serait l'occasion qui déclenche la joute. Malheureusement, cette position, qui cherche à universaliser la joute poétique, n'est pas suffisamment appuyée pour convaincre.

La Sardaigne est un pays colonisé par les Phéniciens, les Romains, les Génois, les Espagnols, les Savoyards et, enfin, par les Italiens. Un pays (ou région, selon son point de vue), donc, qui a connu peu d'indépendance politique. Il n'est pas surprenant qu'en Italie, pays célébré pour l'exubérance de son théâtre, de son opéra et de sa chanson populaire, les Sardes soient renommés pour leur réserve et pour leur discrétion, pour leur attitude où chaque mot et chaque geste peuvent dévoiler les faiblesses de la personne et ce, dans un environnement social hostile. Une attitude assez répandue dans le monde, mais en Sardaigne, avec son climat colonial et ses structures sociales et politiques toujours féodales, le savoir perd son avantage stratégique une fois dévoilé. Dans ce contexte, la poésie comme format où la structure poétique domine et même supprime la signification conventionnelle est très estimée. Dans ce sens, la poésie est une forme d'indirection dans la communication, comme l'est la langue de bois dans la politique.

Autant les Sardes sont peu bavards dans le discours explicite, autant ils sont des poètes loquaces, novateurs et éloquents, comme en témoigne ce livre.

Ce petit brin d'histoire qui aurait pu encadrer le phénomène des joutes n'est aucunement présent dans ce livre. Par exemple, il n'y a aucune mention d'une autre tradition d'improvisation verbale qui, après tout, ne se trouve pas à l'autre bout du monde. Les Romains sont également renommés pour leurs poésies et pour leurs chansons improvisées (*stornelli*) qui, dit-on, ont émergé comme une forme transversale de communication dans un contexte dominé par le régime idéologique oppressif de l'Église. Bref, l'indirection linguistique est une piste importante qui est malheureusement négligée par Mme Manca. Elle semble préférer l'image de la Sardaigne comme lieu où la « tradition » a une place importante dans la définition de l'identité sarde, sans trop approfondir pourquoi ces manœuvres passent obligatoirement par la poésie et surtout par les joutes, une compétition qui souligne l'individualité des participants et non la solidarité face à un ennemi colonisateur. Les situations analysées par James Scott (*Weapons of the Weak*, 1985) pourraient être des points de comparaisons importants dans ce contexte colonial. Il faudrait que cet aspect de l'histoire de l'île soit approfondi pour croire que la joute est représentative de la culture « sarde ». En fait, Mme Manca se limite à présenter certains détails historiques de l'évolution récente de la joute. Le passage du pastoralisme au lyrique politisé n'est pas expliqué.

Mme Manca est une excellente observatrice et ethnographe, mais elle semble survoler certains traits qui n'appuient pas sa thèse. Par exemple, les photos, ainsi que sa description du déroulement des joutes qu'elle a observées, montrent carrément que ce phénomène est loin d'être un simple passe-temps de bergers seuls en manque de leur communauté et de leurs familles (la « tradition », que Mme Manca prétend être à l'origine de ces joutes). Aujourd'hui, les joutes ont lieu dans un lieu public, les poètes sont des semi-professionnels qui se font payer et qui viennent en voitures à gros cylindrée; même l'évaluation de la part du public fait partie de la performance. Justement, la réaction du public est fortement ritualisée et chaque performance individuelle est évaluée selon un ensemble de poésies devenues canoniques. Il s'agit d'un cercle vicieux, car la création d'un canon comme point de référence « crée » en fait la tradition. Bref, la joute est une manifestation de la folklorisation étatique, qui est sans aucun doute liée à un courant nationaliste qui veut souligner avec orgueil les réalisations purement, authentiquement, vraiment « sardes » (mais nous ne savons rien, sous la plume de Mme Manca, à propos des complexités de cette identité, sauf dans son sens élémentaire de personnes nées sur l'île).

Chose un peu ironique que dans ce travail détaillé et intéressant, Mme Manca ne mentionne aucunement l'idée que ces joutes peuvent agir comme foyers de résistance à la colonisation et à la domination étrangère, sauf indirectement: les poésies célèbrent la vie héroïque et le concept d'honneur. Pourtant, c'est Antonio Gramsci, Sarde, qui nous a laissé en héritage

la notion d'hégémonie, qui a mené directement aux idées contemporaines de la résistance et à la théorisation du monde postcolonial. Mme Manca préfère faire une connexion avec le domaine du sacré plutôt qu'invoquer celui du profane. Le concept d'honneur, ici présenté comme au cœur des valeurs sardes incarnées par la joute, est particulièrement problématique dans le contexte méditerranéen, comme l'a démontré Michael Herzfeld depuis quasiment trente ans, mais cette littérature n'est pas évaluée ici.

Étant donné que la joute est liée aux bergers sardes, il est curieux que Mme Manca ne semble pas être consciente des parallèles liant le rituel contemporain aux dynamiques et aux tensions de ce passé. Il faut noter, comme parenthèse, qu'il n'existe pas de « sociétés » composées uniquement de bergers; il y a des sociétés où il y a des bergers, c'est-à-dire des sociétés agricoles et paysannes où deviennent bergers ceux qui n'ont pas accès à la terre; ils sont donc souvent structurellement envieux de leurs confrères cultivateurs et potentiellement en conflit avec eux. Puis ils développent une culture qui va célébrer les conditions de leur exil: la solitude involontaire des bergers se transforme en individualisme héroïque; les rares manifestations de la socialité bergère sont en fait sabotées par le silence et par la compétition pour souligner l'individualisme; la communauté d'origine est substituée par la nature dans leur poésie. En fait, le berger comme héros est un trope occidental, pas sarde, qui insiste à visionner à travers un filtre rousseauiste. Dans les mythologies bergères, le « héros » n'est jamais un héros transformateur, sauveteur du peuple, un Asdiwal, un Robin des Bois ou un Gilgamesh.

Par exemple, Mme Manca mentionne la cérémonie d'accueil qui a lieu à l'ouverture de chaque joute et en fait une description détaillée, mais elle ne fait aucune référence au fait que les joutes sardes sont traditionnellement tenues quand les bergers se rencontrent après de longues absences, poursuivant une vie solitaire avec leur troupeau et leurs chiens. En fait, les joutes traditionnelles peuvent être vues non comme une célébration d'une « tradition », comme le suggère Mme Manca, mais comme une tentative de rétablir l'autonomie individuelle au moment de l'agrégation, quand émerge cette représentation de la communauté toujours en devenir mais rarement concrétisée sur la longue durée: soit l'occupation solitaire des bergers l'empêche, soit elle est bloquée par la dimension coloniale de la vie publique sarde. Autrement dit, 2000 ans de domination coloniale ont certainement laissé de traces; le vrai silencieux n'est pas l'individu, mais la communauté, qui a son parallèle dans le chœur rythmique et collectif qui accompagne l'improvisation individuelle. La joute est, avant tout, une compétition, et même si une compétition peut favoriser quelques formes de solidarité, elle reste, au fond, une dimension qui entraîne des divisions. Si la tradition de joutes est censée être si profondément représentative de la culture sarde, pourquoi doit-elle se baser sur la compétition et non sur la solidarité? Le repas d'accueil ne reproduit-il pas symboliquement la réunion de bergers, une occasion qui déclenche les mécanismes compétitifs qui affaiblissent la communauté? La joute tradition-

nelle peut être vue comme un moyen efficace de renvoyer le pouvoir à l'agir individuel.

Cet aveuglement au dissentiment et à la tension au sein de la culture bergère semble pousser Mme Manca à confondre la dimension individuelle de la composition poétique et la production de la solidarité sociale. La bonhomie qu'elle décrit ne réussit pas à cacher le fond compétitif du rituel. Le fait que les poètes reprennent des scènes de la vie quotidienne ne signifie pas, comme semble dire l'auteure, que la joute est incorporée dans la quotidienneté ou qu'elle émerge du vécu quotidien. Tous les éléments qu'elle décrit de façon détaillée sont, au contraire, fortement ritualisés et donc susceptibles d'être facilement politisés. De plus, l'ironie qui parsème les poésies est inexplicite. Enfin, je me demande, dans le contexte du nationalisme évident qui nourrit l'appétit local pour ces joutes, si ce trait « traditionnel » (le concept de l'invention de la tradition brille par son absence) existerait sans le mécénat officiel et officieux. Autrement dit, sa réception parmi « son » public est-elle conditionnée par le nationalisme ou par le plaisir?

Même les figures qui parsèment le texte et qui sont censées nous aider à comprendre l'interaction entre poètes et public ne nous aident aucunement à déchiffrer ce phénomène, parce que l'auteure insiste pour le décortiquer en dehors de tout contexte théorique et comparatif. Les détails pour le comprendre comme phénomène isolé sont bien présentés, mais l'encadrement pour comprendre son évolution culturelle est absent (les faits historiques précurseurs des joutes contemporaines sont présentés uniquement sous forme de détails de l'évolution de cette forme très ritualisée de la joute).

Ce livre est une contribution importante à la description et à l'analyse de la joute sarde. Cependant, il contient certaines lacunes théoriques et comparatives, surtout dans un contexte occidental davantage dominé par l'individualité souple et novatrice, même dans les berceaux de la « tradition » tels que l'Italie et la Sardaigne. Ironiquement, la minutie accordée aux détails crée une vision assez restreinte du phénomène de la compétition poétique. L'improvisation individuelle et l'indirection communicative au cœur de la joute sarde auraient pu être jumelées à une analyse plus détaillée des tensions structurelles de la société bergère et ce, dans un contexte de marginalisation coloniale, pour mieux comprendre cette nouvelle manifestation de l'individualité « traditionnelle ». Bref, ce livre très impressionnant sur le plan ethnographique aurait pu bénéficier d'une théorisation plus nuancée.

Tanya Richardson, *Kaleidoscopic Odessa: History and Place in Contemporary Ukraine*, Toronto: University of Toronto Press, 2008, 280 pages.

Reviewer: *Liesl L. Gambold*
Dalhousie University

Anthropologists pride themselves on taking everyday activities—people's street-level life—seriously and recognizing the importance of such quotidian situations in understanding and explaining culture. Tanya Richardson excels at this in *Kaleidoscopic Odessa*, a fascinating and rigorous examination of place and identity in this major Ukrainian seaport on the northwest shore of the Black Sea. By focusing on “the point of view of everyday life in particular localities,” the reader is deeply immersed in Odessan history, localities and the identity-(re)formation that took place in many post-socialist settings (p. 4). One soon understands, however, that Odessa has a unique and even more complexly woven past than most former Soviet cities. Rather than bifurcating or shying away from this challenging setting, Richards finds a way to literally guide the reader through Odessa's cobbled and storied history in a manner that is ethnographically rich and theoretically invigorating.

Epistemologically, Richards situates her research in perhaps two of the most charged and complex places of enculturation: the school and the street. The first half of the book presents a nuanced examination of Odessan history. Richardson first introduces readers to Odessan *kolorit*, or the character of Odessa that her residents rely upon to help explain the distinctiveness of Odessa even in a global context. Due to its positioning and its utility as a port city at the crossroads of Asia and Europe, Odessa's history is one punctuated by international travellers passing through, settling in and subsequently claiming Odessa as their own resulting in a multicultural landscape long before neoliberal and globalization practices resulted in the expansion of national business and cultural practices. Thus, Richardson aptly refers to Odessa as a cosmopolitan city. However, she pushes our framework for cosmopolitanism by exploring its transformation “across time in particular milieu” (p. 19). In so doing, Richardson employs the “kaleidoscopic” adjective in order to capture some of this multiplicity of experience, identity and practice still visible and lived in the city today. But, as she points out, the kaleidoscopic also renders certain things invisible so a bit of careful exploration is required.

With a multiplicity of pasts, many of them challenged, the teaching of history in Odessa's schools is a delicate matter. Richardson makes a brilliant methodological decision, and gets permission (!), to attend history classes throughout the school year at a Russian-Ukrainian high school. Here the “fraught process” (p. 41) of interpreting and transmitting history lays bare the uncertainty with which history itself is generated. The intersection between home, street and school becomes tangled with the students' understandings of Ukrainian history,