

Bori, r(R)omni et Faraoance **Genre et ethnicité chez les Roms** **dans trois villages de Roumanie**

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines,
Institut d'ethnologie
Université de Neuchâtel

Pour l'obtention du grade de docteur ès lettres



Par
Iulia Haşdeu

Acceptée sur proposition du jury :

Prof. Ellen Hertz, Université de Neuchâtel, directrice de thèse

Dr. Rose-Marie Lagrave, EHESS Paris, rapportrice

Prof. Vintilă Mihăilescu, SNSPA Bucarest, rapporteur

Prof. Alain Reyniers, Université Catholique de Louvain, rapporteur

Dr. Michael Stewart, University College London, rapporteur

Soutenue le 22 juin 2007

Université de Neuchâtel

2007

Faculté des lettres et
sciences humaines

Le doyen

- Espace Louis-Agassiz 1
- CH-2000 Neuchâtel

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de Mme Ellen Hertz, directrice de thèse, professeure ordinaire d'ethnologie à l'Université de Neuchâtel ; Mme Rose-Marie Lagrave, historienne, Centre d'études des mouvements sociaux à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris ; M. Michael Stewart, anthropologue, Département d'anthropologie, University College London ; M. Alain Reyniers, anthropologue à l'Université Catholique de Louvain ; M. Vintila Mihailescu, directeur du Musée du paysan de Bucarest, autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Iulia Hasdeu, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 22 juin 2007



Le doyen
J.-J. Aubert

Mots clés en français : conjugalité, complémentarité des tâches masculines et féminines, souillure, vêtements (costume), représentations de l'Autre, processus de catégorisation ethnique.

Mots clés en anglais : *conjuality, sexual division of labor, pollution, clothing, representation of the Other, ethnical categorisation.*

Résumé: Cette thèse explore l'interrogation suivante : qu'est-ce que le genre dans le terrain anthropologique circonscrit ici, à savoir celui des Roms/Tsiganes dans trois villages de Roumanie ? L'auteure y adopte une définition constructiviste du genre, entendu comme un rapport de forces relationnelles. Elle décrit la manière dont la frontière interethnique et le système de genre chez ces Roms créent "les Roms" comme groupe distinct, comme communauté, tout en concevant les hommes et les femmes comme membres ayant des statuts différents.

L'ethnographie des institutions montre d'emblée une relation complexe et instrumentalisée politiquement par les Gadje (non-Roms) dominant-e-s dans le sens d'une stigmatisation des Roms/Tsiganes. De leur côté, les Roms/Tsiganes tentent d'échapper au contrôle gadje par des stratégies spécifiques. Ce tandem est constitutif de la vision rom du monde. Les Roms et les Gadje sont proches spatialement, mais éloigné-e-s les un-e-s des autres par toute une série de pratiques institutionnalisées et performées avec une inépuisable conviction quant à l'existence d'une différence objective entre les un-e-s et les autres. En même temps, dans le contexte postcommuniste de la Roumanie, les un-e-s et les autres adoptent un même modèle de réussite sociale qui est celui du patron. Pour certain-e-s Roms enrichi-e-s grâce à l'essor du commerce de l'aluminium de récupération, devenir effectivement patron est une modalité de renversement de la domination des Gadje.

La thèse met l'accent sur la façon particulière dont les Roms/Tsiganes placent la conjugalité et l'hétérosexualité au cœur de leur pensée et de leurs actions. C'est principalement dans la dynamique et la dialectique de la *bori* (épouse, bru) et de la *romni* (femme mariée) que se joue, parfois de manière très violente, le contrôle et/ou l'autonomie des femmes : chez les Roms, on se bat pour avoir une *bori* et pour être une *romni*. En même temps, *Rom* et *Romni*, homme et respectivement femme marié-e, sont des appellatifs ethniques : nous avons affaire à une communauté d'individus mariés car on ne naît pas Rom, on le devient une fois marié-e, à savoir au premier rapport sexuel. La dualité homme-femme recoupe celle du pur-impur, que ce soit dans l'importance accordée au mariage et à sa défaite (un trafic généralisé des femmes), ou dans les pratiques concernant la pollution où l'on performe une séparation symbolique du haut (bouche) et du bas (sexe) du corps, renvoyant systématiquement, comme dans un système de fractales, à la dualité du monde : rom et gadje.

La jupe, vêtement ouvert porté obligatoirement par les femmes mariées et revêtu rituellement lors de la cérémonie de mariage, est un élément matériel crucial qui structure les relations sociales dans le village, dans la famille, entre femmes, entre femmes et hommes. Les jupes propagent la pollution sexuelle contenue dans le sexe ouvert des femmes, tout en protégeant de cette même pollution. Les *Faraoance* sont des sirènes peintes sur les murs, les charrettes, les portes. Ces représentations rappellent les femmes habillées en jupes avec un bas du corps caché car impur. Les femmes et la féminité sont alors centrales pour se représenter le monde divisé en deux. Les Gadje, à leur tour, utilisent l'image de la féminité tzigane pour se représenter cet Autre, "étranger de l'intérieur", comme on le voit dans les expositions ethnographiques, dans la littérature et le cinéma. La représentation gadje de la féminité rom fait également une place centrale aux jupes.

Les conditions de la production des données anthropologiques sont amplement décrites par l'auteure. Elle leur accorde de l'importance dans une réflexion qui porte sur la rencontre non seulement cognitive, mais aussi émotionnelle avec l'Autre, rencontre faite de peurs, de gaffes, de renoncements, de frustrations. Au niveau théorique, la thèse explore les débats contemporains concernant l'ethnicité et la culture, en montrant la nécessité de considérer le genre dans ce cadre.

À ma mère

Remerciements

Je tiens à exprimer ma gratitude à Ellen Hertz pour l'accomplissement de ce travail. Elle a accepté de le diriger avant même d'en avoir la direction officielle, elle m'a soutenue et encouragée quand j'étais sur le terrain et elle a su m'accompagner lors de son écriture. Son apport intellectuel est inestimable.

Je souhaite remercier Rose-Marie Lagrave, Vintilă Mihăilescu, Alain Reyniers et Michael Stewart pour leurs précieux conseils et critiques apportés lors du "petit colloque" qui a précédé l'élaboration de cette version du texte. Je les remercie d'avoir accepté d'être membres du jury de cette thèse.

Je remercie tout particulièrement Vintilă Mihăilescu, qui m'a donné le goût de l'anthropologie et qui m'a initié à la pratique du terrain. Sans la rencontre avec lui il y a quinze ans, mon parcours aurait été radicalement différent. Je suis reconnaissante à Michael Stewart de l'apport qu'a constitué le livre qu'il a écrit sur les Roms. Je lui suis également reconnaissante de m'avoir offert en 1999 et 2003 l'opportunité de connaître la littérature et les problématiques de ce sujet lors des programmes d'Université d'été de la CEU de Budapest qu'il a dirigé. Je remercie Henriette Asséo de m'avoir accueillie avec intérêt et plein de bons conseils au séminaire sur l'histoire des minorités migrantes en Europe qu'elle animait à l'EHESS - Paris en 2004-2005.

Ce travail n'aurait pas touché à sa fin sans le support logistique, financier et moral des *Etudes genre* de l'Université de Genève où j'ai travaillé comme assistante. Josette Coenen-Huther est l'actrice principale de ce support et je l'en remercie vivement.

Je remercie Lorena Parini, Anne Françoise Praz et Gabriela Coman pour leurs lectures et parfois relectures assidues de différentes parties du texte. Leurs critiques et leurs encouragements m'ont aidé à avancer même quand cela paraissait difficile.

Je tiens à remercier celles qui ont déployé du temps et de l'énergie pour corriger mes maladresses linguistiques en tant que non-francophone : Caroline Hirt, Stéphanie Mahieu et Rodica Negre. En anthropologues, elles ont fait également des lectures de contenu très pertinentes et utiles pour l'amélioration du texte.

Je remercie *Open Society Institute* de Budapest pour son soutien financier en 2001.

Je remercie mes ami-e-s suisses et roumain-e-s qui ont été à mes côtés et m'ont apporté une aide morale mais aussi très concrète et pragmatique parfois: Christiane Antoniadès, Agnes Földhàzi, Thierry Sartoretti, Miroslav Taşcu-Stavre, Adriana Oprescu, Didier Baudewyns, Sylvain Thévoz, Anne Lavanchy, Elvita Alvarez, Christian Schiess, Jacques Nicola, Denise Wenger, Alex Groza, Liviu Poenaru.

Je tiens à remercier Silvia ainsi que tous et toutes les Roms et Gadge qui ont accepté d'être ethnographié-e-s dans ce travail.

Je remercie Saša, mon mari, pour m'avoir toujours envoyé des messages clairs et positifs quand j'avais des doutes, mais aussi pour avoir supporté mes états d'esprit changeants pendant l'écriture de cette thèse. Enfin, et surtout, je remercie Dušan Simion, d'avoir été un fœtus patient et calme tout en me poussant à me dépêcher dans mon travail intellectuel pour pouvoir l'accueillir au monde.

A toutes et à tous *nais tuke, t'aven bahtale !*

Table des matières

Introduction :	7
1. Les Tsiganes "bon-ne-s à penser"?	7
2. Genèse de la recherche	9
3. Objet de la recherche, concepts et problématique	11
Le genre	11
L'ethnicité	19
Problématique	24
4. Organisation du texte	26
5. Objectifs et limites de la recherche	27
6. Précisions formelles: vocabulaire, style, orthographe	28
Chapitre 1 : Aspects méthodologiques et cadrage du terrain	31
1.1. L'arrivée chez les Roms et les premières interactions	31
1.2. Le déroulement du travail de terrain	34
1.3. Une herméneutique selon le paradigme "indiciaire". Recherche de la "bonne" interprétation	47
1.4. Si près et si loin. Roms et Gadje dans une petite région de plaine	49
Chapitre 2 : Tsiganes, Roms, <i>Kăldărari</i>, <i>Zlătari</i>. Sens et enjeux des catégorisations	59
2.1. Unité dans la diversité	60
2.2. Tsiganes, Roms et le critère de la langue	64
2.3. Histoire européenne des groupes tsiganes	66
2.4. Les Roms/Tsiganes en Roumanie	72

2.5. Roms nomades, <i>Kăldărari</i> , <i>Corturari</i>	85
2.6. Comment les catégories sont pensées et utilisées au niveau local	87
2.6.1. <i>Zlătari</i> . Une étiquette mystérieuse	87
2.6.2. Les données sur les Roms d'une mairie	90
2.6.3. Le dispensaire médical et l'école	98
2.6.4. Catégorisation et identification dans le travail de la police	99
2.7. L'économie et les catégories ethnoculturelles	102
Chapitre 3: <i>Bori</i>, <i>r(R)omni</i> et mariage	107
3.1 Quelques termes d'alliance et leur signification respective	107
3.2. Le couple et la morale genrée	111
3.3. La cérémonie de mariage, une dramatisation du genre	120
3.4. Se battre pour avoir une <i>bori</i> et pour être une <i>romni</i>	128
3.5. Partage et trafic des femmes	139
3.6. De quelques moyens pour garder son conjoint	143
3.7. Les tensions du mariage	145
3.7.1. Tension entre honneur et pouvoir	145
3.7.2. Tension entre égalité et asymétrie	147
3.7.3. Tension entre fertilité et féminité	148
3.7.4. Tension entre couple et parenté	149
3.8. Domination masculine dans les relations matrimoniales	152
3.9. <i>Bori</i> et <i>romni</i> , protagonistes de l'identité et de l'ethnicité	156
Chapitre 4: Une <i>filie coureuse</i>. Travail, argent et femmes	160
4.1. Le travail rom. <i>Kerel buti</i> et <i>kerel lovè</i>	161
4.2 .Comment "fait-on de l'argent"?	168
4.2.1. Le travail du métal	168
4.2.2. La "chasse-cueillette"	171
4.2.3. La bonne-aventure...et un peu de sorcellerie	176

4.2.4. Allocations et aides sociales	177
4.2.5. Le petit commerce	179
4.2.6. La récupération de métaux non-ferreux	179
4.3. Le travail domestique	184
4.4. Où va la "fille coureuse"	187
4.5. Le temps des Gitans n'est pas celui des Gitanes...	190
Chapitre 5: <i>Rotkia, mij et Faraoance</i>, deux corps en un	199
5.1. Corps et costume, objets matériels et outils méthodologiques	199
5.2. Un inventaire: la jupe et ses accessoires	202
5.3. La souillure	208
5.4. <i>Mij</i> , sexe anatomique de la femme	216
5.5. Le cou, la tête, la bouche	220
5.6. Le corps féminin scindé	224
5.7. Corps des femmes, corps de société.	228
5.8. Les pouvoirs des femmes, quel pouvoir?	233
Chapitre 6 : Imaginer les Tsiganes comme Autres. Le corps féminin en scène	242
6.1. Les jupes au premier plan	242
6.2. Se déguiser en <i>Țigancă</i>	247
6.3. Musée de l'Autre, musée de soi	249
6.4. Les Tsiganes ne sont pas "bon-ne-s à manger"	254
6.5. Vahinéisation des femmes rom	256
6.6. Réitérer la frontière	258
Conclusion	262
Bibliographie	282

Introduction

1. Les Tsiganes bon-ne-s à penser¹?

Ce travail parle des Tsiganes, population sans religion propre ni langue écrite, défiant l'évolution historique et l'acculturation à la société dominante dans toute l'Europe. Il convient de souligner le fait que la légitimation de l'objet "Tsiganes" dans l'espace académique, sous la forme actuelle de *gypsy studies*, s'est effectuée par le biais de l'idée politique du multiculturalisme et du droit des minorités en marginalisant l'analyse historique et anthropologique (Asséo, 2004). Ce cadre politique, appuyé par des spécialistes en droit international, "place les familles *romani* dans une altérité définitive qui renforce à terme leur isolement définitif" (Asséo, op. cit: 73). Un tel cadre a mis l'accent d'une part sur le thème de la pauvreté et de la marginalité sociale, et d'autre part sur l'idée de minorité transnationale en quête de légitimité auprès des institutions européennes, forgeant ainsi l'idée de la déterritorialisation d'une minorité.

Comment traiter d'un tel objet et éviter ce piège? En considérant que les Tsiganes ne sont pas uniquement une population marginale, ni exactement une diaspora. Au cours de leur histoire européenne longue de plus de cinq siècles, une symbiose particulière les sépare tout en les unissant aux non-Tsiganes. Les stratégies identitaires qu'ils mettent en œuvre sont liées à leur exclusion, quel que soit le contexte. Ainsi, bien qu'éparpillés dans des groupes et sous-groupes très différents du point de vue linguistique, religieux et occupationnel, qui se distinguent entre eux, les Tsiganes se trouvent dans un processus d'exclusion qui les rend significativement semblables. C'est l'argument principal sur lequel se fonde le corpus d'Etudes tsiganes historiques et anthropologiques.

Les anthropologues qui s'y rattachent argumentent en faveur de la spécificité culturelle de certains groupes tsiganes. Cette spécificité ne consiste pas en une "culture de la pauvreté", mais en un système de pensée et d'action qui configure la relation avec le monde non-tsigane. Cependant, ironiquement, ces études souffrent à l'intérieur même du champ disciplinaire de

¹ L'expression "bon à penser" est directement empruntée à Lévi-Strauss (1960).

l'anthropologie du même problème auquel les Tsiganes sont confronté-e-s dans la société environnante: elles sont marginales, oubliées, négligées, rendues invisibles ou même complètement ignorées.

Par rapport à la constitution de l'anthropologie comme discipline, les études anthropologiques des Tsiganes sont apparues tardivement, au cours des années 1970. S'agissant d'une anthropologie européeniste et non exotique, les Tsiganes ont encore aujourd'hui du mal à se faire reconnaître en tant que " bon-ne-s à penser ": " comme 'sauvage de chez soi', comme 'primitif déplacé', le Tsigane a été effectivement considéré indigne d'une attention sérieuse " (Piasere, 1994: 21). Comparé à d'autres populations et lieux géographiques, ce terrain ne bénéficie encore aujourd'hui que d'une très faible reconnaissance et d'un intérêt académique limité. Pourtant, selon les tsiganologues occidentaux, cette anthropologie de l'Europe et en Europe (une Europe diffuse et moins attirante que l'aire de la Méditerranée par exemple) a contribué, parfois avant la lettre, à la remise en question de certaines certitudes en anthropologie (Okely, 1994). Parce qu'elle se penche sur un étranger non lointain, mais de chez soi, elle voit son inscription historique et non pas une structure interne transcendant l'histoire; elle saisit les transformations sociales et le caractère transitoire des constructions, et pas seulement les invariants. De plus, faisant front à la tradition positiviste, il s'agit d'une anthropologie qui assume une conception esthétisante et un parti-pris éthique (Williams, 1994). L'objet d'étude des tsiganologues est " exotique ", mais le cadre en est souvent " domestique ", ce qui rend leur travail de terrain original et provocateur: " Non assujettis aux hégémonies régionales et universitaires, ils proposent des nouvelles formes d'écriture et rapportent de partout où l'on retrouve des Tsiganes – du monde entier – des questions théoriques et des relations ethnographiques neuves " (Okely, 1994: 57). Toutefois, cette contribution n'est malheureusement pas reconnue: les auteur-e-s s'inscrivant dans le *post-writing-culture*² ne citent jamais les ethnographies expérimentales des tsiganologues. Marginalisé-e-s autant par *l'establishment* que par la mouvance dissidente contemporaine, les anthropologues s'intéressant aux Tsiganes se regroupent dans un " ghetto invisible " et ont une " histoire minima " (Piasere, 1994).

² J'appelle ainsi la période inaugurée par la publication de l'ouvrage collectif *Writing Culture* (1986) ainsi que d'autres ouvrages inspirés par la même mouvance, "[an] *unprecedentedly reflexive and critical perspective on fieldwork relations* " (Marcus, 1997: 87). A ce propos, Marcus (1997) cite d'autres ouvrages de référence tels que *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (G. Marcus et M. Fischer, 1986), *The Predicament of Culture*, (J. Clifford, 1988) et *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (R. Rosaldo, 1989).

2. Genèse de la recherche

Sans connaître encore ce triste sort de l'objet "Tsiganes" en anthropologie, c'est en 1998 que j'ai lu mon premier livre sur cette population: *A la découverte des Tsiganes* (1966) de Luc de Heusch. L'anthropologue y décrit sa rencontre avec l'artiste Yan Joors qui avait vécu avec une famille de Tsiganes en Belgique. Ils refont ensemble, "en sens inverse", le voyage migratoire des Tsiganes en allant de Bruxelles à Istanbul, à la recherche des membres de cette famille, prétexte à une réflexion anthropologique. Au même moment, j'ai aussi visionné le film de fiction de Tony Gatlif, *Gadjo Dilo*³. Son personnage principal est un jeune Français, Stéphane, voyageur invétéré qui, à la recherche de musique tsigane, se noue d'amitié et d'amour avec des Roms de Roumanie. Ce furent pour moi les éléments déclencheurs d'un désir romantique de m'identifier à Luc de Heusch, à Yan Joors, à Stéphane, ainsi que de l'envie d'entreprendre un travail de terrain auprès des Roms/Tsiganes.

Pourtant, j'ai eu de grandes difficultés à me mettre dans la peau de l'anthropologue et à véritablement entamer le travail de terrain. La première raison de cette difficulté réside dans les rapports de pouvoir Ouest/Est (souvent similaires au rapports Nord/Sud) qui sont tacitement institutionnalisés dans l'enseignement occidental en général et suisse en particulier. D'origine roumaine, on présuppose que je dois être ou devenir le témoin scientifique (*ethnoscientist*) des transformations d'une société post-communiste. En même temps, l'ethnographie de et dans son propre pays est regardée avec une indulgente acceptation, comme venant d'une espèce mineure de chercheurs. Cette situation est également signalée par Gupta et Ferguson: "*Such people often find themselves in a double bind: some anthropologists regard them with suspicion, as people who lack distance necessary to conduct good fieldwork; on the other hand well-intentioned colleagues trust on them the responsibility of speaking their identity, thus inadvertently forcing them into the prison-house of essentialism*" (Gupta et Ferguson, 1997: 17). Comme le remarquent ces auteurs préoccupés par les rapports de force dans le monde postcolonial, si le voyage commence pour l'anthropologue occidental comme un départ délibéré, institutionnellement légitimé et financé *de chez soi vers* le terrain, la même légitimation et le même financement impliquent pour l'anthropologue non-occidental de *revenir*, voire de *rester* chez soi. En prenant conscience de cette condition d'anthropologue de seconde main, je suis allée vers une sorte de compromis: je suis revenue "chez moi" pour étudier les Autres.

³ Sorti en 1998, le film de Tony Gatlif a été largement diffusé en Europe Occidentale.

Une deuxième difficulté, cette fois locale, s'est présentée. En Roumanie, après l'âge d'or de la sociologie de l'entre-deux-guerres, suite aux enquêtes monographiques menées par le sociologue Dimitrie Gusti et ses collaborateurs dans plusieurs villages, le déni communiste des sciences sociales a rompu avec presque tous les aperçus empiriques au profit d'une science sociale entièrement idéologisée. Ensuite, ironiquement, après la chute du régime communiste, l'empirisme réside principalement dans les données fournies par les questionnaires des enquêtes quantitatives sur grands échantillons et dans les baromètres d'opinion. On constate l'indifférence de la communauté scientifique roumaine envers l'expérience d'immersion de longue durée dans la vie quotidienne, des groupes humains ainsi qu'envers la reconnaissance des subjectivités méthodologiques comme productrices de données. L'objet d'étude est vu par cette même communauté comme résolument distant. Ce n'est pas uniquement le cas des Roms/Tsiganes: toute forme de *community study* est restée marginale et exceptionnelle jusqu'aux années 2000 (le travail scientifique étant mis au service des – mais je dirais presque asservi aux - intérêts politiques qui commandent des évaluations quantitatives rapides). Encore aujourd'hui, la plupart des sociologues autochtones ignorent les travaux des anthropologues occidentaux ayant travaillé sur des terrains roumains dès les années 1960. Les institutions académiques roumaines (dont je faisais désormais partie après mon retour) ne créent pas la possibilité de mener de telles études.

Ainsi le retour "chez moi" n'a pas coïncidé avec le début du terrain. C'est seulement en 2001 qu'il m'a été possible de commencer un séjour de terrain de longue durée dans un village rom. A la suite de ma demande de rencontrer des Roms/Tsiganes "traditionnels", une connaissance d'origine rom m'avait emmenée en 2000 chez "ses amis" dans un village de Roms *Kăldărari*, avait-t-elle dit. J'ai trouvé au premier abord quelque peu décourageant le fait que les mêmes personnes avaient joué dans le film *Gajo Dilo*. C'était un pur hasard que je découvrais sur place. J'étais quelque peu désenchantée parce qu'un terrain "vierge" faisait aussi partie de mon fantasme romantique et de mon idée d'anthropologue de "première main" que je tenais encore à préserver inconsciemment. Mais, j'ai tout de suite considéré la famille qui m'a été présentée comme étant un bon contact et j'ai décidé que ce serait là "le village" de mes recherches.

3. Objet de la recherche, concepts et problématique

Après avoir établi mon choix entre les contraintes institutionnelles et l'attraction romantique, portée par mes convictions féministes et par les Etudes genre, j'ai décidé d'effectuer un travail portant sur les femmes dans ce village (et ensuite dans deux villages voisins où m'ont conduit les relations de mes interlocuteurs et interlocutrices). En partant de la question "comment peut-on être Rom/Tsigane?"⁴ je me suis donné comme tâche de répondre à la question suivante: de quelle manière la logique identitaire rom puise dans la conceptualisation du féminin et *vice versa* ? Dans cette thèse je fais la démonstration que le genre est impliqué de manière substantielle dans la production de la frontière des Roms avec les Non-Roms. Les thématiques centrales de mes observations de terrain se rattachent aux concepts de genre et d'ethnicité. Je précise ici le contenu plus spécifique de ces concepts.

Le genre

Le genre est un concept problématique. Le terme est la traduction de son correspondant anglais *gender* et il a fait son apparition dans les sciences sociales dans les années '80. Son évolution s'apparente à celle de la distinction entre sexe et genre, contenue bien que sans être nommée comme telle, dans la fameuse phrase "on ne naît pas femme, on le devient" de Simone de Beauvoir (1949). Le genre est défini dans ce cadre comme le caractère socialement construit de l'appartenance à un sexe, de même que sa dimension culturelle et sociale (Oakley, 1972). Selon Bourdieu (1998), le genre est un habitus sexuel, c'est-à-dire un ensemble de dispositions socialement construites autour du sexe. Pour comprendre la distinction entre sexe et genre, on peut dire pour commencer, en simplifiant, que le sexe est une catégorie biologique, donc universelle alors que le genre, comme construction sociale des deux sexes, est variable dans l'espace et dans le temps. Mais existe-il un *sexe* purement biologique au delà de toute construction discursive qui fait partie de sa construction sociale? La distinction entre sexe et genre reste ainsi difficilement appréhendable: on parle de *sexe/gender system* (Rubin, 1975), alors que certains milieux d'études féministes francophones réfutent le terme de genre au profit de celui de "rapports sociaux de sexe", tandis que dans une approche radicalement déconstructiviste, on argumente que le sexe est tout autant construction sociale que le genre

⁴ Je paraphrase ici la célèbre interrogation "comment peut-on être Persan ?" (Montesquieu, 1932), qui exprime l'étonnement intrinsèque à la prise de conscience sur les différences culturelles.

(Butler, 1999, Laqueur, 1992). Lorena Parini (2006) distingue trois conceptions différentes du genre: une conception du genre comme rôles attribués où l'on insiste sur la complémentarité entre hommes et femmes (la question du genre avant la lettre dans la sociologie d'inspiration parsonienne mais aussi chez Margaret Mead par exemple), une conception du genre comme construction hiérarchique des rapports entre les sexes (les chercheuses féministes de la deuxième vague qui mettent l'accent sur les rapports de production) et la conception qui refuse toute distinction du genre envers le sexe en contestant que ce dernier serait naturel et antérieur au genre au profit d'une vision d'ensemble constructiviste sur le sexe/genre vu comme étant un fait social.

En effet, "femmes" et "hommes" ne peuvent pas être traités selon la seule distinction biologique entre les sexes. Certes, l'existence d'une différence biologique entre les sexes, aussi universelle soit elle, est culturellement accommodée et conçue sur la base d'une proximité des femmes avec la reproduction⁵: procréer, allaiter, entretenir des relations directes, émotionnelles, vivre le temps cycliquement en raison des menstrues, etc. Toutefois, cela n'explique pas les innombrables variations dans les configurations des relations entre les hommes et les femmes. Dès lors, pour comprendre le genre il est nécessaire de distinguer différence et différenciation (Le Feuvre, 2003). Dans ce sens, il apparaît nécessaire de sortir de cette matrice de la différence, non pas parce que les différences auraient disparu ou devraient disparaître (comme le laissent parfois entendre les actuelles *queer studies*⁶), mais parce qu'il est plus intéressant de déplacer l'interrogation des origines sur les processus de la différenciation sociale asymétrique entre hommes et femmes. Par ailleurs, nous verrons dans la présente étude que le genre ne relève pourtant ni du rôle particulier des femmes dans la procréation, ni exclusivement des rapports patriarcaux - d'où la nécessité d'interroger le genre non seulement selon des modèles théoriques mais aussi selon des contextes empiriques. Etre "femme" ou "homme" apparaissent non seulement comme des "rôles" ou des expressions d'une différence biologique mais également comme des catégories de pensée et d'action réunies dans un principe d'organisation sociale, catégories qui se transforment en fonction des grands enjeux de société. A mon sens, étudier le genre entraîne dès lors de redéfinir le genre dans son aspect

⁵ Le regard attentif sur cette "proximité" montre que, partout dans le monde, il s'agit d'un appareil social complexe de contrôle de la fertilité et de la reproduction qui rattachent les femmes à cette "fonction" (Tabet, 1998/1985).

⁶ Mouvence théorique et politique élaborée à partir des années '90 sous l'influence de l'œuvre de Judith Butler. Les *queer studies* mettent en évidence les incohérences entre sexe, genre et désir en s'appuyant principalement sur l'idée de la neutralité du sexe et de l'autonomie du sujet, et en rejetant la binarité sexuelle vue comme produit du système hétéronormatif.

relationnel, de mettre les femmes en relation avec les hommes, mais aussi avec les institutions, envisager la portée transversale et multiforme du genre dans un contexte social et culturel délimité. C'est une telle approche que je défends dans le cas particulier des Roms *kăldărari* de trois villages en Roumanie.

Sans présumer que le genre soit synonyme des femmes, ce travail récupère des *Women studies* (précurseurs des *Gender studies*) l'intérêt pour l'expérience féminine et pour l'exploration d'un sujet "femmes" centré sur la "reconstruction [du] moi féminin" (Ergas, 1992: 510). Par le terme "femme", j'entends à la fois un ensemble de statuts et de rôles généralement dévolus aux personnes de sexe biologique féminin et une catégorie de pensée investie idéologiquement, en accord avec une acception du genre comme système de représentations et pratiques normatives et comme rapport de forces traversant la société dans son ensemble (Scott, 1988).

Pourquoi alors "genre" et pas "femmes"?⁷ Joan Scott (op cit.) remarque à juste titre que le genre remplace pratiquement les "femmes" pour faire érudit et sérieux et pour éviter d'être qualifié de "féministe". Cette critique des étiquetages stratégiques qui éclipsent le contenu féministe de ces études s'adresse d'autant plus au milieu académique français, où le mot "féministe" est souvent reçu avec dérision (Lagrave, 1990). Je considère avec Nicki Le Feuvre (2003) que cela dépend de l'usage que l'on fait du genre, mais que celui-ci n'efface absolument pas les femmes, ni ne dépolitise l'approche féministe. Je préférerai "genre" aux "femmes" pour accentuer le caractère processuel, imbriqué à plusieurs niveaux, des rapports sociaux de sexes.

J'évite de penser les femmes selon une idéologie des sphères séparées qui participerait à une naturalisation des rôles (Rosaldo, 1980; Scott, 1988). Dans ce sens, je suis l'exemple des écrits de quelques femmes anthropologues⁸ qui se sont attachées à décrire la vie des femmes et leurs rôles culturels dans des contextes les plus divers. Je retiens tout particulièrement les travaux de deux chercheuses qui ont mené des enquêtes remarquables, avec une attention particulière portée aux femmes. Il s'agit de Barbara Glowczewski (1989) et d'Annette Wiener (1983). Chez les Warlpiri en Australie (Glowczewski, 1989) et chez les Kiriwina des îles Trobriand (Wiener, 1983), les femmes gèrent toute une partie des activités rituelles nécessaires à la régénération de

⁷ Néanmoins, encore aujourd'hui, "genre" est un terme désignant quasi-uniquement les femmes. Malheureusement, malgré les différences entre écoles et auteur-e-s, "ces études restent stigmatisées comme science militante" (Lagrave, 1990: 33).

⁸ Des ouvrages représentatifs sont: Michèle Rosaldo et Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (1974), Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women* (1975) et Rajna R. Reiter, (ed.) *Toward an Anthropology of Women* (1975)

la vie. Ce qui unit ces deux travaux en dépit de leurs différences de méthode et de style est l'accent sur la complémentarité des deux sexes: la dualité symbolique recoupe la bicatégorisation en fonction du sexe, et la culture dans son ensemble s'organise en fonction de cette dualité (qui ne recoupe guère une division public/privée). C'est une idée qui mérite d'être retenue dans le cadre de ce travail car, comme nous allons le voir, chez les Roms la bicatégorisation sexuelle et les représentations liées à la féminité sont cruciales pour l'ensemble de la culture rom. On verra aussi dans le cas rom la validité de la complémentarité entre hommes et femmes.

Je m'attache également à une lecture marxiste des rapports hommes-femmes. Je mentionnerais à ce propos deux auteurs importants dans l'anthropologie française: Maurice Godelier et Claude Meillassoux. Le premier met en évidence dans une société donnée (les Baruya de Nouvelle Guinée) la domination des hommes sur les femmes. Une telle domination se propage dans un système institutionnel dans lequel s'articulent les mythes, les initiations masculines, les croyances (notamment concernant le sperme, le sang et le lait) et les pratiques de la violence envers les femmes. Nous comprenons avec Godelier comment la fiction de l'infériorité féminine infuse une série de pratiques concrètes qui constituent la domination masculine - par exemple, les jeunes hommes doivent être initiés avant le mariage au moyen de l'ingestion de sperme des autres initiés car le sperme est considéré comme étant la substance vitale nécessaire à la croissance tandis que les femmes accouchées et menstruées sont isolées dans des huttes menstruelles, le vagin et le sang menstruel étant négativement connotés. De même, les femmes mariées doivent être nourries en buvant du sperme, nécessaire à leur production de lait et à nourrir les fœtus dans leurs ventres.(Godelier, 1982).

Quant à Meillassoux, son mérite est de mettre en évidence les structures de contrôle des femmes dans les sociétés agricoles (éminemment patrilinéaires) où l'on commence à avoir un excédent de production, donc un besoin de force de production dans le travail de la terre et dans la gestion des capitaux. Il met en relation les pratiques matrimoniales et le rôle reproductif de la femme avec la production agricole, en montrant que la subordination des femmes aux hommes réside dans cette articulation.

Pour Meillassoux, et en filigrane également pour Godelier, les femmes apparaissent comme une "classe" exploitée, bien qu'on ait affaire à des sociétés sans classes. Selon ces auteurs, le genre apparaît implicitement au même titre que la classe ou l'ethnicité, comme un système

complexe de différenciation et de hiérarchisation. Dans ce processus de différenciation asymétrique Godelier met l'accent sur les institutions politico-religieuses, Meillassoux sur le mariage et les rapports de production économiques.

Ces travaux attirent l'attention sur une question située au cœur de la conceptualisation du genre et des réflexions féministes: la subordination des femmes aux hommes. Leur conclusion principale pointe les inégalités structurales hommes/femmes et identifient une source principale, voire primordiale, de ces inégalités: la division sexuelle du travail. C'est le point de rencontre entre cette anthropologie et les féministes marxistes. Ces dernières se posent donc la question de savoir quelle est la base matérielle de l'oppression des femmes. Christine Delphy répond quant à elle, que "la famille est le lieu d'une exploitation économique: celle des femmes" (Delphy, 1998: 34). Pour Delphy, la famille et le capitalisme soutiennent le "patriarcat" – "ennemi principal" des femmes et fabrique principale du genre (vu comme rapports de domination des hommes sur les femmes). Les femmes constituent une classe exploitée. Cette idée engendre chez Delphy une approche différente du sexe/genre: "le genre précède le sexe, dans cette hypothèse, le sexe est simplement un marqueur de la division sociale, il sert à reconnaître et à identifier les dominants des dominés, il est un signe; comme il ne distingue pas n'importe qui et n'importe quoi et surtout pas les choses équivalentes, il acquiert dans l'histoire valeur de symbole" (Delphy, 1991: 95). Je m'intéresse à cette approche afin de comprendre la logique de la subordination des femmes chez les Roms étudié-e-s. Les femmes rom forment-elles une "classe" exploitée ? A travers quelles conceptions magico-religieuses et systèmes symboliques et/ou quels rapports de production ?

Par ailleurs, comme je l'ai déjà mentionné, je voudrais contextualiser mon objet de recherche et suivre dans ce sens la vision du genre de Joan Scott: "dans son contexte la manière dont opère toute opposition binaire renversant et déplaçant sa construction hiérarchique au lieu de l'accepter comme réelle, comme allant de soi ou comme étant dans la nature des choses" (Scott, 1988: 139). La position de Scott rejoint celle de l'anthropologue Marilyn Strathern (1981a) – le genre peut être compris seulement en relation avec la notion de personne définie culturellement ainsi qu'avec la manière dont chaque individu d'une société donnée définit le rapport entre autonomie et dépendance envers les autres, entre intérêt personnel et bien collectif. Strathern adopte aussi un point de vue intéressant en ce qui concerne la domination des femmes. Au lieu de s'interroger sur la nature de l'inégalité entre hommes et femmes, mieux vaut pour elle examiner le contenu de cette inégalité, le genre étant le plus souvent intrinsèque à d'autres

formes d'inégalités. Par ailleurs, selon elle, il faut rendre compte de *"how we make known to ourselves that inequalities exist"* (Strathern, 1990: 2).

Dans le sillage de ces réflexions, je considère dans cette étude les asymétries et les hiérarchies de genre comme faisant partie d'une organisation sociale. C'est pourquoi j'adhère à l'idée de "système de genre" et à une déconstruction des catégories "femmes" et "hommes": "comme la classe et la race, le genre doit permettre d'analyser les formes diverses que prennent l'oppression, les inégalités sociales, l'organisation du pouvoir et de la domination. Ce concept réfute la logique voulant que les différences de sexe soient à l'origine des rapports inégaux entre hommes et femmes, pour au contraire mettre en évidence que l'inégalité de ces rapports qui produit (construit) ces différences" (Roux, 2000: 3). C'est dans ce sens, qu'il s'agit non pas d'expliquer par des causes les inégalités de genre mais de montrer comment le genre (et implicitement, l'inégalité) se nourrit de la construction des différences entre les sexes: *"Yet, since we cannot apparently explain sexual inequalities except by tautologous reference to other parts of the same complex relationships, we are left with something else to explain: the construction of inequality through sexual differences. Thus, enquiry shifts from the nature of inequality between the sexes through the construction of inequality through sexual differences."*(Strathern, 1990: 6).

Le syntagme "système de genre" renvoie effectivement à une démarche constructiviste qui permet d'utiliser véritablement le genre comme "catégorie d'analyse", comme le dit Joan Scott (1988), dans un modèle adapté. Elle permet aussi de découper des sous-systèmes, tels que la reproduction, le politique, le travail etc., ainsi que de voir les vecteurs transversaux structurants, comme la division sexuelle du travail. Elle permet à la fois un regard macrosociologique et une analyse microsociologique (Parini, 2006). En effet, on peut utiliser "genre" en sous-entendant "système de genre", ce qui est effectivement le cas de la présente étude. J'adopte donc cette vision contextualiste et systémique du genre. C'est mon argument principal pour préférer le "genre" au "sexe", où "genre, résolument au singulier, renvoie à un système social de différenciation et de hiérarchisation" (Le Feuvre, 2003: 52) et j'ajouterai, "culturellement configuré".

Pour appréhender quel est le sens donné par le genre à l'ethnicité rom, à l'interrogation qu'est-ce que le genre, il faut rajouter une autre "comment penser les femmes de l'Autre". Ce volet de réflexion a trouvé appui théorique dans l'œuvre de Edward Said (1980) qui montre que l'Orient

est construit par le discours de l'Occident comme une figure de contraste en servant ainsi à renforcer une image de soi flatteuse et une position de supériorité. Autrement dit, ce que l'on sait ou l'on croit savoir sur l'Autre (l'Orient) s'est construit selon ce paradigme de l'hégémonie culturelle occidentale. En reprenant Said, Gayatri Chakravorty Spivak pose la question subversive: " les subalternes peuvent-ils(elles) parler?" (Spivak, 1988a). Si on veut les entendre parler, il faut désapprendre les privilèges des femmes occidentales et mesurer les silences et l'amnésie de la répression, deux fondements de la position de dominantes qui les séparent des femmes du Tiers Monde⁹. Par ailleurs, l'hégémonie culturelle n'est pas uniquement l'apanage de l'Occident. Laura Nader (1989) constate que le statut des femmes de l'Ouest et de l'Est n'a pas été l'objet d'une comparaison systématique et explicite. Dans ce sens, il y a un aveuglement, l'un et l'autre s'accusant mutuellement de domination des femmes, ainsi qu'un obscurcissement des points communs¹⁰ des deux systèmes de domination masculine.: *"In both the East and the West, women's subordination is institutionally structured, culturally rationalized and leading to situations of deference, dependency, powerlessness, and poverty. Yet, in both cultures the manner of gender construction whereby the inside culture is idealized in comparison to the outside culture allows members of both East and West to feel superior to the other, while ignoring common traits"* (Nader: 1989: 324). Cette réflexion s'applique à d'autres situations de confrontation culturelle. Je tenterai de l'appliquer à la confrontation Roms- Gadje: quels sont les points communs gadje et rom de la domination des femmes ?

Pour finir ces explications autour du concept de genre je pose la question de savoir qu'en est-il des études des Tsiganes dans une perspective de genre, comment arrivent-elles à parler des femmes et à faire parler ces dernières? Je remarque que les ouvrages principaux d'ethnographie entreprise sur des populations de Roms/Tsiganes ou Gitans accordent beaucoup d'attention aux aspects liés à la famille et au mariage. Les femmes y sont "par définition" liées, de par ce biais de la définition pseudo-sociologique de la catégorie "femmes" que dénonce Mathieu (1991).

⁹ Spivak donne un exemple d'un grande actualité et généralité dans son mécanisme: en 1829 l'administration coloniale britannique abolit le rite hindou d'auto-immolation de la veuve. Cet acte a été interprété par les Britanniques comme *"white men saving brown women from brown men"* et du côté indien comme *"the women actually want to die"*. Les deux arguments se rangent dans le même camp qui s'oppose à ce que ces femmes soient réellement écoutées. En revanche, une féministe postcoloniale doit, selon Spivak, poser la question *"what does this mean?"*.

¹⁰ En Occident, sous l'étiquette du développement, se cache l'idée d'un modèle de relations sociales universelles qui s'oppose à des sociétés vues comme ségréguées selon le sexe, où les femmes portent le voile, sont enfermées à la maison, excisées, lapidées. En Orient les femmes sont le cheval de Troie du fondamentalisme religieux et du nationalisme arabe qui s'oppose lui à l'impérialisme occidental (Iran, Afghanistan), comme s'il y avait une compétition masculine entre Est et Ouest à contrôler les femmes, ainsi réduites au silence par les deux hégémonies culturelles.

Elles apparaissent dans certains de ces ouvrages dans une section à part intitulée "les femmes" (Williams, 1984), "le mariage" ou "la pollution" (Sutherland, 1975). Très souvent cette section est l'appendice d'un discours global sur une identité rom non-générée. L'attention accordée aux femmes dans bon nombre d'études tsiganes est moindre comparée à celle accordée aux hommes ou à un ensemble abstrait: "la sur-représentativité de l'homme dissimule le poids de sa compagne" (Pasqualino, 1998: 99). Dans d'autres écrits, s'inscrivant dans une littérature anthropologique contemporaine marquée par une sensibilisation au concept de genre, on voit la préoccupation pour la "*gendered person*" dans la construction de l'ethnicité ou, autrement dit, pour la manière différente d'être *Rom*, *Traveller* ou *Gitan* selon le fait d'être femme ou homme (Gay y Blasco, 1999; Okely, 1996; Stewart, 1997; Pasqualino, 1998). L'ouvrage de Paloma Gay y Blasco, *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity* (1999) se remarque tout particulièrement dans cette série. L'auteure y expose la structuration d'une morale gitane (et d'une identité revendiquée comme différente des *Payos*, les Non-Gitan-e-s espagnol-e-s) autour de la virginité féminine matérialisée selon des critères gitans. L'intérêt de cet ouvrage consiste dans le fait de fournir une compréhension du monde gitan de Madrid à travers une grille de lecture basée sur l'explicitation du genre. C'est également l'ambition de mon étude, à savoir, dépeindre la complexité du monde rom (limité à trois villages) à partir d'une clé fournie par le fonctionnement du genre.

Cependant, il me semble qu'il manque dans l'ensemble de cette littérature une interrogation à propos des relations de pouvoir au niveau du discours et des pratiques rom, de la structuration de la légitimité de cette catégorie dans les différentes situations de vie, de l'appareil idéologique qui encadre la pratique de genre. J'entends donc combler ce manque. Je me sers de la notion d'appareillage que Butler emprunte à Foucault: "le genre est l'appareillage par lequel se produisent simultanément production et normalisation du masculin et du féminin [...] Ainsi donc, un discours restrictif sur le genre qui se sert du binôme "homme"/"femme" comme outil exclusif de la compréhension du champ du genre accomplit une opération du pouvoir d'ordre régulateur car elle naturalise cette occurrence hégémonique en excluant la possibilité de sa perturbation"(Butler, 2004). Dans ce sens je voudrais comprendre les rapports de pouvoir structurels, institutionnalisés, imbriqués dans le genre. J'expliciterai le sens du genre vu comme intrinsèque (imbriqué, enchâssé) aux rapports de pouvoir (ou plus largement, de forces) entre différentes instances et acteur-ric-e-s.

L'ethnicité

D'emblée nous pourrions être frappé-e-s du fait qu'il s'agit dans le cas de l'ethnicité des mêmes problèmes rencontrés que pour définir le genre car "*ethnicity is an ubiquitous presence*" (Cohen, 1978: 379) et chercher une "bonne" définition de l'ethnicité est une vaine entreprise (Eriksen, 2002).

Pour définir l'ethnicité il faut poser la question "sur quoi se fonde la distinction entre les membres d'un groupe et les autres?". Nous reconnaissons dans cette question l'idée d'une multiplicité de tels groupes dans un espace donné. Ainsi, la question de l'ethnie et celle de l'ethnicité se posent dès qu'il s'agit de plusieurs groupes qui interagissent, négocient des ressources, établissent des liens commerciaux, religieux et/ou politiques tout en restant distincts les uns par rapport aux autres. Apparue dans les études anglo-saxonnes dans les années 1970, le terme d'"ethnicité" n'a été adopté en France qu'à la fin des années 1980, et cela par le biais d'enquêtes sociologiques et anthropologiques urbaines de plus en plus préoccupées par les populations immigrées ou par le biais de conflits armés sanglants, nommés dans ces cas là, "tribaux" ou "ethniques". Jusqu'à ce moment charnière, nous remarquons un relatif désintérêt envers les relations interethniques comme objet d'étude¹¹. Plus précisément, l'histoire du concept d'ethnicité et les études empiriques sur les ethnies sont fondamentalement marquées par la théorie de Fredrik Barth (1969)¹². Son argument principal consiste à soutenir que l'identité d'un groupe est maintenue par rapport à un autre en dépit des changements internes et des échanges avec les autres groupes, grâce à la stabilité de la frontière (limitation, *boundary*) entre "Nous" et "Eux", un processus continu, actif, quotidien de dichotomisation. La frontière, selon Barth, est un effet d'organisation sociale qui crée la différenciation entre groupes.

L'impact considérable de l'œuvre de Barth sur le travail des anthropologues concerne directement les études sur les Tsiganes. Cette dimension relationnelle et dynamique qui caractérise la frontière est nécessaire dans l'approche des Roms/Tsiganes. Deux groupes qui se côtoient et qui se partagent, non sans compétition, les ressources économiques d'un territoire,

¹¹ Les ouvrages traitant de cette question sont très récents en France. La synthèse de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* (1999) est, quant à elle, pionnière.

¹² Bien avant Barth, Max Weber signale déjà que l'ethnicité n'est pas construite sur des critères objectifs, "voulant exprimer par là que les rapports au sein d'une communauté ethnique, et donc l'ethnicité, sont le produit d'une construction collective adoptée par un groupe dans des situations historiques données" (Giordano, 1997: 165).

les Gadje (non-Roms) et les Roms, cohabitent depuis des siècles et produisent en permanence une frontière pour créer une différence l'un envers l'autre. Il est intéressant de noter que l'intérêt pour l'étude de la frontière interethnique est venu à Barth par le biais de l'observation des "Pariahs" et des nomades dans différentes sociétés asiatiques ainsi qu'en Europe (1975/1955). Voici ce qu'il dit au sujet d'un groupe de Pariahs "*gypsy like*" en Norvège "les frontières des groupes de pariahs sont entretenues avec beaucoup de détermination par la population hôte qui les exclut, et qui les contraint souvent à se servir de signes diacritiques facilement reconnaissables pour signifier publiquement leur identité" (Barth 1999/1969: 238). Dans le sillage de Barth, les études tsiganes montrent qu'on ne peut pas comprendre les Roms sans comprendre la relation entre Roms et Gadje. Il est indispensable de se concentrer davantage sur la persistance de la frontière entre Roms et Gadje, plutôt que sur les origines indiennes éloignées et obscures des Roms et de s'interroger constamment sur la production culturelle et politique des différences entre ces deux groupes. Comme dans le cas décrit ici, les Roms et les Gadje sont souvent proches spatialement, mais éloigné-e-s les un-e-s des autres par toute une série de pratiques institutionnalisées des deux côtés et performées avec une inépuisable conviction à propos de l'existence d'une différence objective.

Il est également important de noter qu'il existe des contraintes qui pèsent sur la construction de la frontière interethnique. La critique formulée par Katherine Verdery (1994) aux études sur l'ethnicité qui ont suivi à l'ouvrage phare dirigé par Barth vise la reconsidération de ces aspects contraignants qui rendent la frontière moins dynamique et souple que ces études ne l'envisagent. Premièrement, le monde contemporain, trente ans après l'ouvrage coordonné par Barth, rappelle qu'il y a parfois "*less room for disjuncture and play between ascription and self-ascription which is a key aspect of manipulating identities*" (Verdery, op. cit: 37). Verdery évoque des situations de fixité de la conception de soi malgré les similitudes avec les autres groupes (les immigrants portugais ou italiens par exemple) ainsi que des Etats qui obligent à assumer une seule identité en dépit des mélanges (la Yougoslavie, par exemple), et pour finir, le dispositif étatique multiculturaliste qui racialise les niches occupées par certaines des communautés ethniques. C'est bien le cas des Roms qui n'ont pas beaucoup de marge pour jouer ou manipuler la frontière avec les Gadje; l'identité est assignée pour ces populations en tant que "*racial minority*". On verra dans les chapitres suivants qu'il faudra nuancer cette affirmation, car la possibilité de manipuler la frontière peut différer si l'on est homme ou

femme rom, ce qui nous conduira au cœur de l'extraordinaire imbrication du genre dans la reproduction de l'ethnicité.

Or, Verdery remarque que Barth n'avait pas posé la question "*why and how does the fact of difference itself become significant*" (Ibid: 44). Elle suggère qu'il faut envisager la culture comme une organisation de la différence dans un dispositif ethnicité-culture-Etat, ce qui "*puts ethnicity in the same category as age, race, gender, caste, class, kinship*" (Idem).

La question de la différence pose à l'ethnicité également le même type de problème qu'à la théorisation du genre. Si l'on prend le point de vue du féminisme radical, la différence est vue comme source qui alimente les rapports de domination. C'est pourquoi sexisme et racisme (ou ethnicisme) vont si souvent de pair: "On se trouve dans la situation étrange de posséder quelque chose (la différence) et de réclamer à corps et à cri la possession de cette même chose: ce qui pourrait faire supposer soit que nous n'avons pas ce que nous avons, soit qu'on veut nous en priver" (Guillaumin, 1992: 89). Collette Guillaumin appelle le *droit à la différence* "une fuite des dominés (fuite acceptée avec une extrême faveur – on le comprend – par les dominants) d'une réticence ou plus exactement d'un refus d'analyser les insuffisances des luttes d'intégration à forme juridique" (Idem.). A la suite des marxistes radicales comme Guillaumin, les post-structuralistes critiquent, voire démontent, des notions comme "différence" et "identité". Comme Judith Butler (1990) critique toute fixation de l'identité de genre et propose de penser les appareillages producteurs de cette identité, Rogers Brubaker et Frederick Cooper proposent un éclatement semblable pour le concept d'identité raciale, nationale, ethnique, et de classe (Brubaker et Cooper, 2001). Ces derniers auteurs mentionnés considèrent qu'il faudrait renoncer au terme d'identité et d'ethnicité utilisés pour rendre compte de situations fort différentes et du coup trop faible sur le plan analytique, et observer l'"identification", la "catégorisation" ainsi que distinguer les phénomènes de "communalité", "connexité" et "groupalité" (Brubaker et Cooper, op. cit, 78). En effet, la "solution" à ce problème semble être celle que suggère Verdery: observons plutôt quand, comment et pourquoi la différence et l'identité sont (ou deviennent) significatives.

En prenant au sérieux, les critiques que les culturalistes adressent aux études actuelles sur l'ethnicité, Thomas Hylland Eriksen (2002) remarque que la culture est tout simplement pertinente pour décrire ce qui se passe à l'intérieur du groupe tandis que l'ethnicité relève de ce

qui se passe *entre* les groupes. Sans cohérence culturelle il n'y aurait pas de vie sociale: "*For how are societies integrated, if not through culture, which cannot be seen merely as a socially constructed heritage but rather as shared system of communication?*" (Eriksen, 2002: 57). En parlant des Tsiganes, si les anthropologues qui s'en sont préoccupé-e-s ne partagent pas les mêmes approches (structuralisme, fonctionnalisme, etc.), force est de constater que bon nombre d'entre eux et elles (dont Sutherland, Williams, Reyniers, Piasere, Formoso, Okely, Stewart, Gay y Blasco) s'accordent sur le fait que les Tsiganes ne sont pas uniquement une création politico-idéologique et d'ingénierie sociale des non-Tsiganes, mais un monde, une culture partagée par des individus qui se définissent par une forte appartenance collective (en termes moraux, économiques, etc). En lisant leurs écrits on comprend que cette idée ne semble pas venir d'un *a priori* théorique mais de l'observation de communautés particulières ce qui ne veut aucunement dire que toutes les communautés se soumettent à cette interprétation. Adoptant une position opposée, le travail de Nancy Thède (1999), par exemple, montre que l'identité ethnique des Gitans de la basse Andalousie doit être considérée comme sociale et non culturelle, la distinction Gitan/ Non-Gitan est une création dans "un terrain de lutte et d'investissement identitaire" (Thède, 1999: 6). L'auteure réfute des notions comme *cultural survival* ou "contenu culturel". Elle exploite pleinement la théorie de Barth en utilisant des métaphores spatiales comme "espace", "champ", "terrain" tirées de la théorie de Bourdieu. Néanmoins, elle considère les Gitans comme un "groupe ethnique" (terme qu'elle préfère à celui d'"ethnicité" considéré trop flou), groupe qui a une identité et donc, une légitimité à se faire reconnaître, peut importe les bases de cette revendication. En ce qui me concerne, je me situe plutôt dans la première catégorie en plaidant pour l'existence dans les villages étudiés d'une culture rom objectivable en termes des pratiques, symboles, etc.. On ne peut certainement pas appliquer la même approche de la "culture" et de "l'identité" aux Manouches voyageurs du Massif central français, aux Roms/Tsiganes qui ne parlent pas *romàni* d'une ville anciennement métallurgique de Hongrie, à ceux et celles d'un village saxon de Transylvanie ayant travaillé comme ouvrière-s agricoles dans la coopérative socialiste d'avant 1989 et aux Roms *Kăldărari* faisant du commerce itinérant autour de Bucarest. En même temps, pour réaffirmer la nécessité de prendre en compte les volets qui construisent la frontière interethnique, il me semble que tout n'est pas que "*identity politics*" et "*cultural politics*" mais aussi "*various kinds of cultural difference in ethnic contexts where these distinctions are confirmed and reproduced*"(Eriksen, 1991: 132).

Ma lecture des théories sur le genre et l'ethnicité me dirige vers deux options fondamentales dans ma recherche. Une première est celle de considérer comme inséparables ces deux notions. D'une certaine manière, Barth lui-même avait envisagé le rapprochement entre genre et ethnicité: "l'identité ethnique est comparable au sexe et au rang en ce qu'elle exerce une contrainte sur celui qui a ce statut dans toutes ses activités, et pas seulement dans certaines situations socialement définies" (Barth, 1999/1969: 216). A mon sens, la "différence" est la clé de ces deux emboîtements épistémologiques, créatrice autant du genre que de l'ethnicité, elle-même créée dans l'ouvrage quotidien du genre et de l'ethnicité. La "différence" est une production incessante, processuelle. Ainsi, il s'agit de l'appréhender non pas uniquement dans sa dimension de contrainte envisagée par Barth, mais aussi sa dimension de dispositif, théorisée par les auteures féministes comme Scott, Delphy, Butler ou encore Verdery. Il convient donc de rappeler la distinction entre "différence" et "différenciation" à propos du genre, qui est aussi valable pour l'ethnicité et qui permet de penser la différence sans la naturaliser. Considérer les similarités entre genre et ethnicité sur le plan de leur production dans un appareillage permanent de la différence ainsi que leur articulation empirique permet de définir les particularités des "femmes" comme catégorie sociologique (ethnique).

Pour considérer l'articulation entre genre et ethnicité, je me suis beaucoup inspirée des études postcoloniales qui montrent que la structuration des appartenances ethniques est enchâssée dans le genre et dans les rapports entre le groupe dominé et les dominant-e-s. Dans ce sens, les Roms/Tsiganes (comme les Juifs), sans être des colonisé-e-s, sont des dominé-e-s dans une société qui les a toujours identifié-e-s à un trouble, en les assignant à ses marges. Quel rôle joue le genre dans les rapports du groupe dominé (ici les Roms des trois villages) avec la société environnante? Cela revient à considérer au niveau des pratiques et des représentations la spécificité vécue par les femmes rom étudiées et leur contribution à la création de la frontière interethnique ainsi que leur instrumentalisation (par les hommes, par les institutions rom et les gadje) pour qu'elles servent à la construction de cette frontière. Or, cette imbrication est à mon sens partie prenante de la "culture".

La deuxième option est méthodologique. Elle réside dans la nécessité d'articuler le genre et l'ethnicité non comme deux variables qui s'expliquent mutuellement mais comme des agrégations d'indicateurs et de facteurs qui s'articulent dans des modèles explicatifs plus amples

et complexes¹³. De point de vue méthodologique, genre et ethnicité sont considérés comme organisant d'une part les cadres structurels spécifiques de la société rom, et d'autre part les vécus subjectifs et les interactions des individus particuliers (mes informatrices et mes informateurs rom dont les trajectoires sont suivies dans mon analyse).

Problématique

Il s'agit donc de comprendre de quelle manière la frontière interethnique et le système de genre chez les Roms des trois villages créent "les Roms" comme groupe, comme communauté, tout en concevant les hommes et les femmes comme membres ayant un statut différent. L'argument principal de mon travail est que l'ethnicité chez les Roms étudié-e-s trouve une très forte légitimité dans la construction culturelle du genre, et plus particulièrement, des femmes (et de la femme). Seront explorés les aspects ethnographiques de plusieurs registres de la vie sociale qui concernent les femmes. La vie des femmes sera analysée dans la perspective des relations entre Roms et non-Roms, afin de réfléchir sur le maintien de la frontière interethnique. L'attention se concentre autour des aspects les plus saillants de mes observations effectuées sur la vie des femmes: les statuts-rôles et le vécu des femmes dans la famille, les rapports de couple et certaines représentations et pratiques du corps. Toute une série de relations dialectiques qui se nouent autour de la question du corps existent entre la *bori* [épouse, bru] et la *romni* [femme mariée]. Je défendrai l'idée que les Roms des trois villages pensent et mettent en scène ce corps féminin comme une métonymie de leur société. L'axe *bori-romni*-corps féminin institue les femmes comme catégorie sociologique et la femme comme catégorie symbolique au cœur des enjeux identitaires rom. Je montre que cela est aussi au cœur de la domination masculine (Bourdieu, 1998) qui prend ainsi une forme particulière. Je mets en évidence le fait que le genre chez les Roms consiste précisément en un système structurel d'asymétries entre hommes et femmes (se manifestant parfois comme violence envers les femmes), et le fait qu'il est constamment construit en relation avec la contrainte historique à se délimiter des non-Roms. Néanmoins, les femmes ont des marges importantes de capacité d'agir et elles les utilisent sans pour autant ébranler le système, mais au contraire, en lui donnant plus de cohérence et, je dirais aussi, un aspect plus spectaculaire. Cette position-clé de la femme

¹³ Ces termes, empruntés au langage des recherches quantitatives sont pourtant illustratifs pour la complexité de cette articulation. L'article de Alvarez et Parini (2005) montre qu'une véritable lecture "genre" des données quantitatives de recherches qui prennent pour variable le "sexe" reste à faire pour être en accord avec les théories systémiques sur le genre. Dans ce sens, il s'agit effectivement d'élaborer de tels modèles explicatifs complexes. Cela me semble tout aussi valable dans le domaine de recherches qualitatives, telles que cette étude, ainsi que pour une possible articulation genre-ethnicité.

rom est réinterprétée par les institutions non-rom de l'Etat qui, sans la connaître ou la comprendre, utilisent des éléments correspondant à leurs préjugés et fantasmes. Ces institutions produisent alors une sorte de surenchère caricaturale de la féminité rom et de *la* femme en général, en renvoyant aux Roms ce qu'ils-elles semblent aussi vouloir créer, à savoir leur différence, et en alimentant la domination masculine de leur société ainsi que celle de la nôtre.

En formulant schématiquement la relation entre genre et ethnicité chez les Roms de trois villages, je dirais que les *borea* et les *romnia* avec leurs corps culturellement construits inscrivent la différence et incarnent la barrière interethnique Rom /non-Roms. La société rom dépense une incroyable énergie pour maintenir les "lois" de la trame genre-ethnicité bien que leur contournement et leurs transgressions soient nombreuses, se maintenant ainsi elle-même dans sa différence d'avec la société environnante. J'argumente en faveur d'un idiome rom de la séparation qui rencontre un idiome non-rom de la séparation Roms/Gadje. Je mets en perspective théorique mes constats et réflexions en rapport avec la littérature féministe et anthropologique sur le genre et l'ethnicité, ainsi que sur leur articulation. Au niveau des grands thèmes théoriques, je me positionne par rapport à la question de l'oppression des femmes, de la domination masculine et à celle des pouvoirs et capacités d'agir des femmes, abordées dans la littérature sur le genre, ainsi que sur la pertinence des arguments culturels dans l'approche anthropologique de l'ethnicité. Enfin, en partant du terrain, je propose une réflexion sur l'identité et la différence culturelles et sur le sens de la "culture". Dans cette perspective, j'ai essayé de faire émerger la théorie du terrain (*grounded theory*) et non l'inverse – je tente à chaque fois de contextualiser les concepts tels que "genre", "culture", "identité" ou "différence", de les réinterpréter en fonction de leurs sens trouvés sur le terrain.

Comme je l'ai déjà signalé, d'autres auteur-e-s ont remarqué que l'ethnicité tzigane passe par les femmes et les rapports de genre (Gay y Blasco, 1999; Okely 1975/1996; Stewart, 1997). Je tenterai de proposer mon propre modèle qui articule genre et ethnicité rom tout en expliquant les leurs. Pour ce faire, je traiterai des représentations symboliques des femmes et de la féminité, des concepts-clé normatifs selon lesquels on réaffirme l'asymétrie entre hommes et femmes, de la doctrine de la pureté et institutions clés qui contrôlent les femmes chez les Roms.

4. Organisation du texte

Dans le premier chapitre je présente la description générale du terrain en faisant des considérations sur quelques aspects méthodologiques, ainsi que le cadrage local effectué pendant trois séjours de quelques mois chacun. Ce premier chapitre a deux volets. Un premier volet fait état du chemin ethnographique parcouru en parlant de la relation souvent difficile avec mes informateur-riche-s et de la manière dont les conditions de production des données de terrain ont fait émerger la problématique. Un deuxième volet décrit le contexte local économique et politique partagé par les Roms et les Gadje et les apparents paradoxes qui caractérisent cette relation. Je dépeins ensuite dans le deuxième chapitre le contexte historico-politique plus large qui concerne les Roms/Tsiganes, ce qui me permettra de situer mon objet dans le cadre des enjeux de la domination qui s'échelonnent du global (européen, national roumain) au local (village).

Dans les chapitres 3, 4 et 5 il s'agira d'explorer les catégories de pensée et d'action rom concernant la position des femmes dans les rapports familiaux et matrimoniaux, leur position au sein de la division sexuelle du travail et enfin, la conceptualisation et les pratiques genrées du corps. Chacun de ces chapitres soulève des interrogations qui se retrouvent reprises et auxquelles je tente de trouver des réponses dans les deux autres. Je commence par traiter les aspects liés à l'alliance et aux statuts des femmes mariées car cela met en évidence une structure familiale (chapitre 3) importante pour faire un tour d'horizon de la société rom et pour comprendre le système des relations et le vécu dans lequel s'insèrent les femmes, *romnia* et *borea*. Ensuite, je continue à situer l'analyse au niveau de la famille en mettant l'accent sur le couple conjugal (chapitre 4) et en montrant les conséquences, en termes de division sexuelle du travail, des changements sociaux actuels liés à la réussite dans les affaires de récupération de métaux. Enfin, je passe à un niveau supra-familial de la pratique sociale et de la symbolique du corps (chapitre 5), pour analyser les aspects transversaux qui unissent l'individu au couple conjugal, à la famille et à la communauté. Ces trois chapitres visent à montrer que de par leur position dans la famille, dans le travail et dans la construction sociale du corps, les femmes constituent des moyens rom de premier ordre pour représenter et pour pratiquer la frontière interethnique.

Le chapitre 6 prolonge le développement de cette idée en suivant le chemin des corps de femmes rom à l'extérieur de la communauté, à travers les fantasmes et les pratiques des non-

Roms à l'égard de l'Autre. J'y explore la construction, par les institutions gadje, des femmes rom comme catégorie ethnique, et la construction de la féminité comme fiction de l'Autre. Pour ce faire, je prends l'exemple du traitement des Roms/Tsiganes par le Musée du Paysan Roumain de Bucarest, que je restitue dans le cadre plus large de la production de cet "Autre" par les élites. Le cas du Musée a été choisi parce que mes informateurs et informatrices principaux-les s'y sont retrouvé-e-s comme acteurs et actrices lors d'une foire en plein-air dédiée aux métiers traditionnels tsiganes.

5. Objectifs et limites de la recherche

Le présent travail vise d'une part à apporter un éclairage ethnographique sur une population encore peu connue malgré une récente attention politique et médiatique, et d'autre part, à revisiter les théories sur le genre et sur l'ethnicité en apportant une lecture contextualisée, basée sur mon expérience de terrain. Enfin, son objectif consiste également à décroiser les études tsiganes anthropologiques de leur condition marginale, afin qu'elles puissent trouver davantage de reconnaissance à l'intérieur de la discipline.

Mon approche du genre est-elle féministe? Selon Marilyn Strathern l'anthropologie et le féminisme "*appear irrelevant to each other*" (Strathern, 1986: 292) malgré leur intérêt commun pour la différence et pour l'expérience vécue. Cette auteure est aussi extrêmement sceptique quant à la pertinence d'une anthropologie des femmes faite par les femmes, vue comme une "*manufacture of a subdiscipline*" (Strathern, 1981b) dans le sens d'un découpage artificiel d'un objet d'étude. Cependant, serait-il possible de dépasser à la fois les limites du relativisme culturel assumé par l'anthropologie et les ambitions universalistes féministes? A mon sens, cela est possible en adoptant une option méthodologique dans le sens indiqué par Shirley Ardener quand elle distingue entre anthropologie des femmes et anthropologie féministe: "*the former denotes a field regardless of a type of analysis or methodology employed while the later implies a method or analysis, or an approach rather than a field*" (Ardener, 1985: 24). Je considère avec Bourdieu (1998) que l'attention portée aux rapports du pouvoir qui construisent les femmes dans une société donnée peuvent nous faire voir, comme dans un miroir grossissant, des aspects importants qui relèvent du même registre des rapports dans notre propre société. Or, nous pouvons qualifier cela non pas d'anthropologie des femmes, mais d'anthropologie féministe du genre. Un parti-pris d'engagement intellectuel pour le changement de ce *status-quo* dans l'avantage des femmes sous-tend une telle attention.

Les limites de mon étude sont certes nombreuses. Je mentionne ici celles qui me paraissent les plus importantes. Premièrement, mon ethnographie de la vie des femmes n'est pas exhaustive, le registre important de la sexualité et de la reproduction n'étant abordé que de façon marginale. Cela est dû aux tabous rom très forts empêchant de prononcer les mots qui désignent les organes sexuels et de parler d'une activité qui est par définition polluante selon la vision rom. Je ne veux pas dire par là que de telles discussions n'existent pas, mais le degré de secret et d'intimité qui caractérisent ces discussions doit être certainement plus élevé que celui qui a caractérisé ma relation avec les Roms. Deuxièmement, en assumant la transversalité du genre et de l'ethnicité, je décris et je propose des interprétations de plusieurs registres de l'activité rom: l'économie, la parenté, la construction sociale du corps et du vêtement. Ainsi, si ma démarche peut avoir l'air d'une monographie, elle n'en constitue pas vraiment une. Au niveau méthodologique, il est indéniable que l'interposition, entre moi – en tant que Roumaine – et les Roms, de toute une histoire peu glorieuse faite de stigmatisation et de marginalisation des Tsiganes, a marqué fortement notre relation. C'est là une raison de plus pour considérer mon appartenance ethnico-nationale comme un frein à la connaissance des Roms/Tsiganes, mais aussi pour interroger en détails cette difficulté pratique et d'essayer de la dépasser. Troisièmement, pour respecter ma définition du genre comme, entre autres, relation entre hommes et femmes, j'aurais dû interroger davantage les hommes sur leur vision des femmes, de la relation conjugale, du corps et de la sexualité. Pour des raisons qui seront expliquées dans le chapitre 1 mes interactions avec les hommes ont été fortement limitées. Enfin, cette dernière remarque m'emmène à parler des limites méthodologiques de mon travail de terrain: impossible de faire une enquête sur tout un village ou d'établir un échantillon représentatif, j'ai dû me contenter d'accepter le travail avec notamment une informatrice privilégiée, des détails à ce propos seront apportés également dans le premier chapitre.

6. Précisions formelles: vocabulaire, style et orthographe

En ce qui concerne le vocabulaire, j'utilise plusieurs termes qui désignent directement ou indirectement la population qui fait l'objet de cette étude. Ainsi "Tsiganes" est employé pour me référer à l'ensemble flou des groupes répandus sur tout le territoire d'Europe, de l'Est à l'Ouest. "Tsiganes" est aussi employé quand je transcris les propos des non-Tsiganes et quand je me place, par mon analyse, du côté des catégories de pensée non-tsiganes (comme par exemple dans le chapitre 2 et 6). "Roms/Tsiganes" est employé pour signifier les Tsiganes de

l'Est de l'Europe où la plupart (mais non tous et toutes) se disent "Roms" (voir chapitre 2). "Roms/Tsiganes" est aussi un syntagme qui parle de l'existence d'un double éthnonyme, l'un auto-attribué – Roms- et l'autre hétéro-attribué (comme pour les Inuits/Eskimos). J'emploie "Roms" notamment quand je parle de groupe de Roms de trois villages auprès duquel j'ai effectué mon travail de terrain. Quand j'utilise "rom" comme adjectif ("société rom", "représentations rom", etc.), je ne fais pas référence à un ensemble supposée homogène de groupes rom mais au groupe particulier et à l'expérience circonscrite du terrain.

Pour ce qui est du style, j'ai fait le choix d'écrire à la première personne du singulier pour deux raisons: assumer une restitution personnalisée de mon expérience de terrain et marquer mon identité de genre. J'évite ainsi de prétendre à une neutralité des connaissances et des interprétations qui font le cœur de ce travail de terrain – il s'agit de "connaissances situées". J'utilise également "nous" comme un artifice rhétorique pour entraîner le lecteur ou la lectrice dans le cheminement de ma narration.

Je cite mes informateurs et mes informatrices par leurs noms réels, ce qui témoigne à mes yeux d'une reconnaissance de leur vécu. Cela me semble d'autant plus nécessaire que mon objet d'étude est "une restitution de l'expérience de terrain qui cite les gens eux-mêmes et implique directement le chercheur, [ce qui] aboutit à un résultat plus propice à la mise en évidence des relations sociales entre les sexes" (Rey, 1994: 107). Cependant, j'ai choisi d'attribuer des noms fictifs aux villages et de ne pas donner des précisions détaillées quant à leur localisation géographique. Ce choix a été fait afin d'éviter l'identification de mes interlocuteurs et interlocutrices et d'empêcher d'éventuelles utilisations politiques malveillantes de ce texte à l'égard des Roms cité-e-s.

J'utilise, à contre-courant des recommandations académiques de la langue française, la féminisation des substantifs et adjectifs. Ainsi j'emploie par exemple "auteure" et je marque par des tirets les formes épiciques des substantifs et adjectifs. Cela implique, certes, des orthographes étranges pour certains mots, mais inclure les femmes dans les informateurs, les Roms, les dominés, etc., m'a semblé très important du point de vue d'une "méthodologie féministe" dans le sens expliqué plus haut.

Les caractères italiques servent à marquer les accentuations, les citations des informateurs et informatrices sur le terrain, ainsi que tous les mots en langue étrangère (y compris les citations

d'auteur-e-s de langue anglaise). Les mises entre crochets comprennent mes commentaires à propos des informations de terrain, des explications ou des traductions.

Pour les mots en *romàni*, la langue rom, l'orthographe standardisée (inconnue par mes informateur-trice-s locales) est fondée sur l'alphabet slave. Ainsi *baxt* se prononce *baht*, *bulibasa* se prononce *bulibasha*. Mais je n'ai pas respecté cette orthographe dans le mot *Gadjo* qui devrait être écrit comme *Gazo*. Pour ce mot, j'ai gardé l'orthographe phonétique *Gadjo* qui apparaît dans les écrits des auteur-e-s francophones. J'ai aussi adapté le pluriel de *Rom* comme *Roms*, avec un "s" pour le franciser, alors que selon le *romàni*, il devrait être *Roma*. Sont utilisés également *romni* (féminin de rom), *gadji* (féminin de gadjo) ainsi que leurs formes plurielles *romnia* et *gadja*. Mais, je n'ai pas respecté les adjectifs *romani*, *romanes*, *gazjikane* parce qu'il m'a paru que cela compliquerait la compréhension du texte. Ainsi j'utilise les adjectifs sous forme adaptée "rom" et "gadje" sans les accorder, ni les décliner. Apparaissent également les diacritiques des lettres roumaines *ă*, *î*, *â*, *ș*, *ț*, dans les noms des personnes et des localités.

Aspects méthodologiques et cadrage du terrain

Dans ce chapitre je décris la démarche méthodologique que j'ai adoptée ainsi que le cadre géographique et social dans lequel s'est déroulée ma recherche. J'ai considéré important de restituer quelques unes des difficultés qui m'ont accompagnées tout au long de cette recherche afin de mettre en lumière les conditions de production des données.

1.1. L'arrivée chez les Roms et les premières interactions

En novembre 2000, par une journée froide et grise, quand les arbres ont perdu toutes leurs feuilles et les champs ont l'air désert, je suis arrivée dans le quartier rom de Căleni en compagnie d'un couple de Roms éduqués, lui politicien, elle animatrice de télévision. L'homme est descendu de la voiture devant une cour où un groupe d'hommes et de femmes entouraient un cochon fraîchement égorgé pour demander où se trouvait la maison de Radu. Un homme est venu vers nous pour nous dire en vociférant agressivement que si nous voulions prendre des photos ce serait 100.000 lei [5 CHF] par photo, ceci alors que nous n'avions guère d'appareil photo. Il nous a donné une indication assez vague et quand nous avons enfin trouvé la maison de Radu, personne n'était là. Une jeune fille, habillée d'une jupe rouge, longue et plissée, est sortie sur la véranda de la maison voisine et nous a dit que les Radu étaient tous partis, probablement chercher du bois dans la forêt, mais qu'on pouvait parler avec son beau-père. Celui-ci a fait son apparition dix minutes plus tard, temps pour nous, les deux femmes étrangères, de poser des questions à Ana (c'était le nom de la jeune fille) sur son âge et le bébé qu'elle avait dans les bras. Le beau-père d'Ana, et frère de Radu, nous a accueilli chez lui, dans une maison en briques assez spacieuse. Nous sommes entrés dans la seule pièce chauffée. Lumina, sa femme, est venue nous rejoindre. Les femmes étaient silencieuses, elles nous regardaient de leurs grands yeux, un peu intriguées, en réajustant de temps à autre sur leurs têtes les fichus en tissus colorés qu'elles nouaient sur la nuque. Il faisait très chaud dans la maison; l'odeur de graisse fondue et de fumée de bois me paraissait assez dense. Lumina s'employait à mettre des branches de bois, qu'elle rompait avec les mains, dans une poêle en terre faite de manière à ce que l'on puisse cuisiner dessus. Nous, les invités et Ana nous étions

assis sur deux lits positionnés en "L" alors que l'hôte était debout. L'homme a expliqué pourquoi nous étions là: *"Mademoiselle veut passer quelque temps ici pour apprendre le romàni et pour comprendre les coutumes rom"*. Bien que sa femme parlait romàni, la discussion s'est déroulée en roumain parce que lui ne le parlait pas. *"Très bien, elle peut rester ici, chez nous, il y a de la place"* a répondu l'homme qui, ensuite, s'est mis à raconter que sa femme souffrait d'un manque accru de calcium et faisait des crises terribles, et que, par dessus tout, le père d'Ana voulait reprendre sa fille alors qu'ils avaient conclu le mariage, avec fête de noce et grandes dépenses. Que devait-il faire, monsieur ne pourrait-il pas l'aider à résoudre ce problème? En ce moment de la discussion, un garçon d'une dizaine d'année est venu annoncer que les Radu étaient de retour et nous sommes allés chez eux en quittant notre hôte. Radu, un homme ventru de petite taille, dans la cinquantaine, une grande moustache lui recouvrant entièrement la bouche et un chapeau noir sur la tête est venu vers nous, très content de retrouver l'homme. Nous sommes entrés dans une toute petite maisonnette en terre d'une dizaine de mètres carrés. Sa femme, très souriante et volubile nous a pris par les mains en nous invitant à nous asseoir. Je l'ai trouvée très chaleureuse et agréable, elle avait l'air heureuse et contente de notre présence. Soudainement, l'atmosphère m'a paru plus détendue comparée à celle de l'autre maison. La petite pièce s'est vite remplie de gens, entassés les uns sur les autres: *"Nous avons une bru, c'est elle, Fraga"* a exclamé la femme de Radu avec un grand sourire et les yeux brillants, désignant une jeune femme brune très retenue. *"Et elle, c'est ma fille, Gina"* a-t-elle dit en montrant une jeune femme d'une beauté exceptionnelle, un nourrisson dans les bras. La petite pièce s'est remplie pratiquement de ces apparences féminines marquées par les jupes colorées qui couvraient entièrement les jambes des femmes. *"On a eu grand malheur à cause d'eux, Gina et sa famille. Ils ont eu un accident ce printemps, après Pâques: une voiture roulant à grande vitesse a embouti la charrette, alors qu'ils étaient toute la famille dedans, elle, son mari, le petit d'une semaine qui venait de naître dans les champs, et leur autre fille de six ans. Gina et Sandu [son mari] n'ont rien eu, deux-trois côtes cassées ni même le petit qui a été projeté à dix mètres sur la chaussée, mais la fille, Zenobia, a été très mal, la pauvre a été opérée, elle est restée un mois à l'hôpital. Avec Silvia"* a dit Radu montrant en direction de sa femme. Et envers l'homme, *"le con qui a fait ça, il ne m'a pas donné un sou en échange, j'ai rien pu récupérer, même pas pour payer l'hôpital, dites alors, vous pourriez pas m'aider à le coincer avec un avocat ou quelque chose et l'obliger à me payer?"*. Les différents propos étaient tenus par les personnes présentes, des enfants qui entraient et sortaient en demandant des choses et les répliques qui les chassaient, d'autres enfants qui pleuraient, *"vous voulez boire du vin? C'est un très bon vin que j'ai ramené du côté de Ploiesti, j'ai fait là un travail pour*

quelqu'un: Silvia, va chercher des verres..." ... tout cela a fait en sorte que les réponses à la question sur l'aide ne devaient pas être formulées sur le moment. Silvia était donc le nom de la femme de Radu, la femme souriante avec un air chaleureux qui nous avait pris par les mains. J'ai appris ensuite que tout ce petit monde avait participé au tournage de Gajo Dilo: "qu'est-ce qu'il devient Toni¹⁴ et ces filles gentilles, Patrirtsa et Béatrix qui pleuraient au moment du départ? Et Rona¹⁵... Nous voudrions tellement les revoir (Silvia) ... Mais vous savez les Tsiganes ont cassé ma maison à cause de ce film. Ils pensaient que nous avions gagné beaucoup d'argent. Ils ont jeté des pierres, ils ont brisé toutes les vitres, vous n'avez pas vu? Jusqu'à ce que Toni ait tiré en air avec un pistolet pour leur faire peur et ait donné à chaque famille un million [de lei, 50CHF] pour qu'ils se calment (Radu) ". Il s'avérait que le mari avait été la personne de contact pour Toni Gatlif et que tout comme moi, le réalisateur avait été présenté aux Radu pour qu'il fasse son casting. Cette nouvelle a refroidi mon enthousiasme sur le moment. Mais pendant que j'avalais non sans difficulté le vin rouge trop acide j'ai pensé que sur n'importe quel terrain il y aurait toujours un-e photographe, une équipe de télévision ou un-e autre ethnologue qui serait passé-e. En fin de compte, cela peut même être intéressant, et fait partie du terrain lui-même. J'ai pensé que la réalisation du film avec ceux et celles qui allaient être mes informateurs-trices ne devait pas me faire changer d'avis: oui, j'allais venir chez eux pour "apprendre le romàni et comprendre la vie des Roms."Tu apprendras très vite, c'est moi qui vais t'apprendre" (Silvia).

Après une première tentative de cohabitation avec les Radu, je me suis aperçue qu'il m'était impossible d'avoir la solitude minimale nécessaire pour réfléchir, réécouter des cassettes audio enregistrées, prendre des notes ou me reposer. Pas question d'avoir une chambre à part. La nuit tombait vite en ce mois de novembre et le courant électrique dérivé au noir du réseau n'avait qu'une intensité très faible qui ne permettait pas à la seule ampoule du plafond de donner la lumière nécessaire pour écrire quand tout le monde s'endormait. L'ampoule restait allumée toute la nuit, car il n'y avait pas d'interrupteur - un fil entrant par la fenêtre, se connectait avec une rallonge dans laquelle, pour des raisons de minime sécurité, on ne s'amusait pas à introduire et sortir trop souvent les fils non isolés des différents appareils électriques (à part l'ampoule, un appareil de télévision, une radio et un lecteur de cassette vidéo bénéficiaient de ce raccordement). Par ailleurs, les nuits étaient très agitées: des personnes qui vociféraient, des voitures arrivant et partant, des chiens qui aboyaient dans les cours voisines faisaient beaucoup

¹⁴ Toni Gatlif, réalisateur du film.

¹⁵ Rona Hartner, actrice du rôle principal féminin du film.

de bruit. Habiter chez les Radu n'était pas non plus envisageable en raison de la situation précaire de mes informateurs-rices: pour que je puisse dormir dans la pièce chauffée (avec Silvia), les hommes, Radu et le fils cadet Lucian, devaient dormir dans un hall sans chauffage. Repartie après une semaine je suis revenue l'été de l'année suivante en prenant un logement chez une Roumaine, veuve âgée et seule dans le village voisin. Je venais à Căleni tous les jours.

1.2. Le déroulement du travail de terrain

Après ce premier contact, j'imaginai que si je ne pouvais pas "monter ma tente au milieu du village" comme Malinowski (1985/1967), je pourrais tout de même sillonner les rues en entrant ici et là en fonction des informateurs-trices indiqués par Radu et Silvia, devenir l'amie de ces jeunes femmes qui allaient me raconter volontiers leur vies d'épouses et de mères, me parler avec une complicité spontanée des méthodes contraceptives alternatives qu'elles emploient, des avortements gérés entre elles et des difficultés qu'elles ressentent à assumer seules beaucoup d'enfants. J'imaginai Silvia me décrire en minutieux détails les rituels du mariage, du prix de la mariée, comme fière d'être le témoin et la traductrice d'une culture. Je croyais que si Silvia était mon informatrice privilégiée, elle m'introduirait chez d'autres Rom du village; que nous établirions une relation de complicité et de confiance tout en s'ouvrant vers les autres. Mais il n'en fut pas ainsi.

Certes il y a aussi eu complicité et des liens forts mais d'un point de vue général, le travail de terrain, celui que l'on sépare (peut-être artificiellement) de l'interprétation, de l'écriture, et de l'intégration institutionnelle¹⁶, a été une somme de stratégies parfois tordues pour capter des informations, pour faire accepter ma présence, ma différence, le sens de mon travail. En un mot, la collecte de données a été ce que Daniel Bizeul (1999) appelle "faire avec les déconvenues". Il s'agit de faire ces précisions par honnêteté intellectuelle et pour "apprécier différemment le sens et la portée des informations obtenues: appréhender les processus sociaux mis au jour comme indissociablement propres au milieu étudié et à la relation d'enquête; admettre que le travail d'enquête consiste moins dans l'emploi obstiné de certaines méthodes que dans la nécessité de faire avec sa propre personne, les mouvements de l'autrui, les circonstances, les matériaux de diverses sortes afin d'en tirer parti [...]" (Bizeul, op. cit: 112).

¹⁶ Hélène Martin affirme à juste titre les pièges de cette séparation: "L'étrangeté du terrain pour l'anthropologue n'a pas de valeur heuristique et ne garantit pas la pertinence de la recherche" (Martin, 2001: 84)

En d'autres mots, les difficultés décrites ci-dessus éclairent les conditions de production des données qui révèlent les données elles-mêmes.

A ma grande déception, les tsiganologues ne parlent que de manière très équivoque de ces difficultés; c'est pourquoi, en lisant leurs livres et articles avant d'aller sur le terrain, j'ai entretenu une image très romantique de la relation que l'anthropologue pouvait avoir avec les Tsiganes. Ce n'est que dans une étape ultérieure que j'ai découvert que ma situation n'était pas exceptionnelle. Comme Bizeul chez les Voyageurs, Kaminski fait du terrain chez les Tsiganes (en Tchécoslovaquie, Pologne et Suède) et il rapporte comment il a été espionné, testé, empêché de contacter des gens (Kaminski, 1980).

Silvia est devenue mon informatrice privilégiée mais notre relation a été parsemée d'innombrables suspicions, ruses et évitements. Pour qu'elle me présente d'autres personnes et que nous puissions aller voir un tel ou une telle, j'ai toujours dû longuement insister, et le plus souvent sans succès. Elle avait peur que les autres soient jaloux-ses du fait que c'est chez elle que je venais et non chez eux ou elles, et par conséquent elle essayait plutôt de me cacher que de me montrer aux autres; elle avait peur de se faire insulter à cause de cette jalousie ou que moi je me fasse insulter, ce qui reviendrait à l'offenser indirectement. Cette jalousie était quant à elle raisonnable car son service d'hôte, rémunéré auparavant par des Gadje (une journaliste américaine au début des années '90, et bien entendu l'équipe de tournage du film *Gadjo Dilo*), lui avait rapporté des cadeaux et de l'aide pour certains problèmes – "*ma chance, quoi*". Silvia m'a affirmé à plusieurs reprises que mis à part ses filles et leurs familles, elle n'aimait pas les gens d'ici et qu'en fait elle s'était toujours mieux entendue avec les Roumaines. J'ai donc pensé qu'il en irait de même pour quelqu'un d'autre. Plus tard, mon hypothèse fut confirmée en découvrant une compétition acerbe avec des conflits parfois violents entre les familles. Les raisons de ces conflits me paraissaient parfois futiles: des enfants qui s'étaient tapés dessus, des poulets qui avaient disparu, etc. Tout comme un de ces poulets disparus, j'étais un prétexte de rivalité et de conflit entre les familles. Cette place dans le système des relations faisait partie d'un ensemble plus vaste de propos et de comportements sensés me tenir à distance.

De plus, mon attitude de cordialité et d'ouverture généralisée s'est avérée inadéquate, car en saluant des hommes dans la rue par exemple (ce que l'on fait couramment à la campagne en Roumanie), je me faisais désormais approcher avec une intention de provocation sexuelle

directe ("*je suis l'homme dont tu as besoin, t'en cherches un c'est vrai, allez, viens alors si tu veux te faire... !*"). D'ailleurs sans même les saluer, les agressions verbales de ce type ne manquaient pas. Il est bien connu que ces expériences arrivent aux femmes seules, qu'elles soient sur le terrain ou non. Néanmoins, sur le terrain cela est vécu comme un problème qui affectera les données, comme si l'on se sentait mal à l'aise d'être femme et anthropologue en même temps. Ces expériences, ainsi que d'autres que j'évoquerai plus loin, ont restreint ma mobilité: je ne pouvais pas sillonner le village et devenir l'amie des femmes; je ne pouvais pas aller dans les bars où les gens se réunissent et discutent autour d'un verre, ni y habiter seule. Les femmes, surtout les plus âgées, ont tourné en dérision le fait que j'étais seule et qu'à mon âge je n'avais pas d'enfants. Systématiquement, on m'a demandé si j'étais mariée et si oui, pourquoi j'étais sans mon mari, lui, il était certainement avec une autre, et moi, j'étais à la recherche d'un autre etc. D'une part, je savais qu'il est inévitable d'éviter l'impact de genre, d'âge, de statut marital, d'apparence etc. sur les données, que cela fait partie du terrain anthropologique en soi car on y joue notre personnalité (Golde, 1986). D'autre part, je me disais que c'est injuste car en définitive mon comportement n'en était pas un de séduction envers les hommes, ce que les femmes voyaient très bien. Somme toute, je pensais avoir le "mauvais" genre pour ce terrain, tout en renforçant mon idée de départ, selon laquelle le genre - chez les Roms et chez nous - est un objet d'étude important. Sophie Caratini considère dans ce sens que "vivre son sexe dans une société différente oblige le chercheur à prendre la mesure, et non seulement la conscience, de la construction des genres" (Caratini, 2004: 29). Toutefois, à la lecture de l'anthropologie féministe, il faudrait ajouter que cette mesure et cette conscience sont plutôt, ou du moins jusqu'à récemment, l'apanage des seules chercheuses en raison d'expériences de "mauvais" genre qu'elles vivent déjà dans leur propre société. Les chercheurs, eux, n'ont pas ce complexe.

Ma relation avec Silvia s'est surtout créée en raison de notre genre imaginé comme commun. Par la suite, cette relation, avec elle et sa famille allait s'avérer exclusive. Quand une fois j'ai accepté d'entrer et de manger chez Zambila, une voisine des Radu, Silvia est venue en hâte (alertée par un enfant qui m'a vue) et m'a dit visiblement fâchée "*si tu veux venir chez moi, si non, non...tu fais ce que tu veux...*", et est repartie aussitôt, saluant à peine Zambila. Une autre fois, en voulant me lancer toute seule à faire des connaissances, j'ai arrêté deux femmes en charette faisant leur tour au village voisin où j'habitais- je leur ai demandé de m'emmener à Căleni. Après m'avoir demandé de leur payer des bières et avant d'arriver à Căleni, la plus âgée

(belle-mère de l'autre) a essayé de me persuader que la bonne-aventure est tout ce dont j'ai besoin. Ne voulant pas entrer dans ce jeu, j'ai été sommée de payer le trajet à un prix qui était exorbitant même en taxi, et j'ai rétorqué que j'avais déjà payé les bières, et que si c'était ainsi je voulais descendre- ce que j'ai dû faire au milieu des champs. Mondher Kilani a raison de signaler que "l'anecdote, la gaffe, la bévue ou le malentendu expérimentés par l'anthropologue dans son interaction avec les informateurs deviennent des moyens heuristiques de la découverte" (Kilani, 1994: 439). Pourtant, c'est *a posteriori* que l'on apprécie cette valeur: sur le moment on est perplexe, blessé-e dans son amour propre, réduit-e à la condition d'enfant, c'est-à-dire, à la fois d'apprentissage violent et de dépendance, on a peur et on se sent menacée.

Pour me faire une place, j'ai apporté la cassette VHS du film de Gatlif que les Radu n'avaient jamais vu, ainsi que le livre de Fonseca, *Bury Me Standing* (1995) dont la photo de Gina, la fille de Silvia, figure sur la couverture. Mais restituer le "terrain" des autres, ne fut pas une si bonne idée. Avec ces matériaux à l'appui, j'étais encore plus clairement associée à ces personnes et comparée avec l'actrice qui joue le personnage principal dans le film, Rona Hartner, "*qui avait si bien et vite appris à parler romani et faire comme une Tsigane, de sorte que tous les garçons étaient fous d'elle et auraient voulu l'épouser*". De plus, en voyant le livre de Fonseca, alors que je leur avais dit que je voulais aussi en écrire un sur les Roms, la question que l'on m'a posée aussitôt a été "*combien coûte un tel livre?*" à comprendre "combien vais-je gagner". Comment expliquer que j'étais là, m'intéressant à leurs vies par curiosité intellectuelle et par esprit scientifique? Non seulement je n'avais pas le charisme de Rona Hartner mais je leur semblais mentir quant à mes objectifs.

J'ai très souvent eu l'impression de ne pas être à la hauteur, de ne pas pouvoir échapper à la manipulation, de servir d'écran de projection pour les frustrations de mes informateurs-trices et d'être contrainte à un minimum de présence et de mouvements comme en témoigne cette note de mon journal de terrain datant du 13.08.2001: "Tous ces scénarios de manipulation, jalousie, méfiance qui se tissent autour de moi sont voués à construire un mécanisme de protection, comme dans une ruche où un rat-intrus est immobilisé avec de la cire et du miel jusqu'à ce qu'il soit neutralisé et qu'il meure". J'étais harcelée en tant que femme seule, en tant que Gadji (et Roumaine), et en tant que personne jugée comme ayant davantage de ressources financières. Ainsi, face à la société rom je me retrouvais ironiquement comme quelqu'un qui "cumulait les handicaps".

Cet harcèlement m'a incité à questionner le type de regard (proche et éloigné) que je devais poser sur mes interlocuteurs-trices. La réponse m'a été suggérée par François Laplantine lorsqu'il compare la description ethnographique et la photographie: "[...] il n'existe jamais une seule vision possible, mais une vision distincte et une vision trouble, une vision nette et une vision floue, une vision directe et une vision oblique[...]. Décrire c'est toujours décrire à partir d'une perspective: de près, de loin, de face, de côté [...]. Bref, la photographie permet à l'écriture ethnographique (instrumentée ou non) d'éviter les pièges et les illusions de la pensée dogmatique, dont le propre est d'être affirmative univoque et en quelque sorte monofocalisante". (Laplantine, 1996: 81). En effet, je pense que, non seulement l'ethnographie est similaire à la photographie mais le regard anthropologique est similaire à l'ajustement d'un objectif d'appareil photo: il faut régler la focalisation des lentilles pour y voir clair, il faut ajuster son regard, s'éloigner et se rapprocher en fonction des contraintes et des possibilités. Sur le terrain que j'ai effectué chez les Roms, ce processus d'ajustement m'a semblé lent, hasardeux et psychologiquement éprouvant.

Je n'ai pas renoncé à la relation avec Silvia, ceci pour trois raisons. D'abord, je voulais faire mon enquête dans ce village et mettre fin à notre relation signifiait pour moi de devoir partir ailleurs. Ensuite, des événements familiaux nous ont liées. Enfin, et surtout, elle me plaisait. Au moment de notre rencontre elle avait 48 ans, était en bonne santé et très vivace. Un peu corpulente, elle avait un air joyeux et jeune, une beauté manifeste dans sa façon de sourire avec tout le visage comme si l'appétit pour le bon côté de la vie était inscrit sur ses traits. Active, énergique et coquette, elle se tirait toujours une mèche au milieu du front, se mettait des boucles d'oreilles et des colliers, et semblait toujours prête à se lancer dans les projets quotidiens les plus osés en faisant des mouvements rapides, en marchant à grands pas, prenant des décisions surprenantes. Je l'ai vue s'effondrer de douleur pour les malheurs de ses enfants et verser des torrents de larmes sur les tombeaux de son fils et de son neveu mort noyé. Je l'ai aussi vue folle de joie, danser avec vigueur et lancer des regards brillants. Malgré tous les moments difficiles dans l'établissement de notre communication, malgré les tours qu'elle a pu me jouer surtout au début de notre relation, malgré sa cuisine excessive en graisses, sans jamais un légume vert et se résumant en trois plats, je l'admire sans réserves pour la beauté de sa présence, pour la force qu'elle met à subvenir aux besoins de sa famille même quand il n'y a presque aucune ressource matérielle et morale, pour sa volonté d'aller de l'avant. Je l'admire pour sa capacité à résister à la violence et au courage qu'elle a d'y répondre. Je l'admire aussi

pour son talent de comédienne: ses plaintes, ses mises en scène de son arsenal de diseuse de bonne aventure, son savoir-plaire...

En pratique, parmi toutes les étapes de l'expérience anthropologique et de la production des données, la plus difficile m'a parue être la relation avec mes interlocuteurs-trices. En été 2001, après trois semaines de travail de terrain, un événement très tragique est venu s'ajouter aux troubles de ce registre relationnel: Lucian, le cadet de huit ans de Silvia est tombé gravement malade. Après une épopée dans les hôpitaux de Bucarest et une opération d'appendicite inutile, les médecins ont découvert qu'il avait une maladie immunitaire potentiellement fatale. A cette époque-là, toute la famille était réunie dans les alentours de l'hôpital et passait les nuits sur place (source de petits conflits avec le personnel médical). Je leur apportais de la nourriture et des cigarettes; je tentais de leur traduire le langage médical (ils-elles ne comprenaient pas l'idée d'une maladie "du sang" et ramenaient toujours le mal au poisson que Lucian avait mangé), de les consoler, de les calmer et leur donner de l'espoir. Il faut dire que ce malheur s'enchaînait à un autre: en 1991, un autre enfant de Silvia et Radu, aussi dénommé Lucian, est décédé d'une tumeur et pour couronner le tout, sa maladie avait débuté par une appendicite. A l'époque, la journaliste Isabel Fonseca séjournait chez les Radu et l'histoire est racontée dans son livre. J'avais l'impression que la situation présente était ironiquement une réplique de celle d'il y a dix ans - "j'apportais le mal" à Lucian comme Fonseca l'avait fait en 1991. Mais qui croyait cela? Moi ou les Radu? A ce moment je ne contrôlais plus rien dans notre relation. Je me sentais mal à l'aise d'être l'étrangère qui débarquait dans leur vie en même temps qu'un malheur, comme si ma présence était de mauvais augure. Comme pour accentuer ce malaise, c'est à ce même moment que j'ai reçu le financement de recherche de l'OSI-Budapest: c'était comme si j'étais payée pour témoigner de ce malheur. Était-ce de l'observation participante? Est-ce cela l'anthropologie dialogique? Je savais que "comprendre n'est pas une position de savoir neutre, mais relève de la participation de l'anthropologue à un ensemble d'actes communicatifs réglés, à un réseau d'énonciation dans lequel on lui assigne une ou plusieurs positions" (Kilani, 1994: 45) mais je ne savais pas que "participation" et "dialogue" pouvaient impliquer de telles atteintes personnelles.

Heureusement, Lucian a survécu à la maladie et au traitement à la cortisone, et a repris la vie d'un enfant de son âge. M'occupant dès lors de ses contrôles médicaux périodiques, j'ai pu jouer le rôle de marraine symbolique (ou bonne fée). On m'a aussi suggéré d'autres rôles que j'ai dû

refuser par manque de courage et/ou de compétence: Radu m'a demandé de lui ramener de l'étranger un pistolet, au moins un à air comprimé si je ne pouvais pas en procurer un à vraies balles, pour qu'il puisse faire peur à ses ennemis, ou bien d'apporter de l'or que l'on vendrait au plus cher, etc. Plus tard, je suis devenue la marraine "officielle" de la fille qu'Alexie, le fils aîné de Silvia, a eu en octobre 2003. Mais là encore, pour continuer avec les épreuves psychologiques, une semaine avant le baptême, je participais à l'enterrement de la veuve qui m'avait hébergé trois étés d'affilée. En effet, j'ai été profondément affectée par tous ces événements et leur succession. Je constate que l'impact de l'anthropologue sur ces moments cruciaux de l'existence humaine (et vice versa) – la naissance, la maladie, la mort – est très peu traité dans la fameuse littérature réflexive sur le terrain anthropologique, si fleurissante dans la *post-writing culture*¹⁷.

De par ma qualité de marraine, j'ai toujours amené des cadeaux et financé les dépenses de nos déplacements ou de moments de fêtes, ainsi que le coût des analyses de sang de Lucian dans un cabinet médical privé. En même temps et avec la distance émotionnelle que je peux avoir aujourd'hui, je considère que le moment très difficile de la maladie de Lucian a été un liant très fort entre moi et Silvia. A la suite de cet épisode, elle me présentait aux autres intrigué-e-s par ma présence comme: "*Ma Gadji de Bucarest, celle qui s'est tuée [sacrifiée] pour mon Lucian. C'est sa marraine*".

L'épisode de la maladie de Lucian me semble équivalent à la descente de la police au combat de coqs balinais décrit par Geertz (1973)¹⁸, une épreuve qui soude la relation entre l'anthropologue et les anthropologisé-e-s. Néanmoins, cela ne signifiait pas pour autant une acceptation sans réserves, mais l'argument que Silvia invoquait pour tempérer les jalousies ainsi que l'attente que je fasse continuellement preuve de ma fidélité, de ma bonne volonté et de ma disponibilité à aider.

¹⁷ Les quelques exceptions, dont par exemple *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart* (1996) de Ruth Behar sont peu connues et restent marginales, voire dénigrées. Dans ce livre, Behar réclame le droit à la souffrance et à l'empathie envers les sujets sur le terrain, et l'empathie ramène à soi: "*fieldwork is about nothing more primitive than confronting, with our contemporaries, our own mortality*" (Behar, op. cit: 172). Encore plus rares en France, quelques narrations-réflexions sur la relation ethnologique ont vu le jour tout en restant ignorées. Le livre de Camille Lacoste-Dujardin, *Dialogue des femmes en ethnologie* de 1977 est resté inconnu jusqu'à sa réédition en 2002. Celui de Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, bien que publié en 1977, a connu de nombreuses rééditions seulement à la fin des années 1990 sous une relative influence de la mouvance postmoderne en anthropologie (d'inspiration américaine) qui la redécouvrait désormais.

¹⁸ Kilani parle, quant à lui, de "l'éducation sentimentale au terrain"(1994: 44), terminologie qui me semble un peu péjorative.

Au pôle opposé, et par contraste, des moments d'attachement et de rapprochement se sont vus attribuer une dimension impressionnante et probablement exagérée. Lorsque j'arrivais à faire un entretien, lorsque j'écoutais une histoire qui me paraissait éclairer ma compréhension, je me sentais euphorique, comme si j'étais munie d'une aura.

Une relation d'acceptation, d'amitié et une atmosphère plus détendue a commencé à se faire sentir lors de mon deuxième séjour de terrain en 2002. C'est lors de ce dernier que j'ai persuadé Silvia d'aller, toutes les deux, rendre visite à ses connaissances à Noroieni et Turulești, deux autres villages dans la région où il y avait des quartiers de Roms similaires. Selon Silvia, nombreux-ses sont les Roms de Căleni qui ont des relations de parenté et commerciales dans ces deux villages. Les Radu ont vécu à Noroieni par le passé et, lorsqu'elle était très jeune, Silvia a habité avec son premier mari à Turulești, où vivent actuellement les deux enfants issus de son premier mariage: Fraga, Micioc et leurs familles respectives. A la suite de ces visites je suis retournée quelques fois à Turulești sans Silvia et j'ai noué avec sa fille, une femme de mon âge, une relation très amicale. Deux fois, Silvia et Fraga sont venues me rendre visite dans mon appartement à Bucarest.

Arrivée à ce point, je considère important de présenter brièvement les acteur-trice-s individuel-le-s observé-e-s et interrogé-e-s lors de mon travail de terrain. A ce propos je reproduit ici le schéma de parenté des Radu (en rouge) ainsi que leurs relations co-latérales afin de donner une vue d'ensemble des relations entre mes interlocuteurs-trices. Ce schéma sera également utile pour repérer la position relative des différents énoncés qui vont être évoqués par la suite.

Pour ce qui est de la production de données, je mentionne ci-dessous les étapes et le type de données produites – bien entendu leur distinction est artificielle, car dans la réalité les sources se présentent comme éclectiques, polymorphes et synergiques: "l'enquête de terrain fait feu de tous bois" (Olivier de Sardan, 1995: 90).

Pendant un premier séjour de trois mois en été 2001, j'ai effectué une série d'entretiens enregistrés (une vingtaine) et de l'observation participante auprès des Radu (dans le glanage de champs, les sorties en ville pour faire des achats, etc.). Dans les séjours suivants – quatre mois en 2002, trois mois en 2003 et des visites plus courtes de maximum dix jours, en 2004, 2005 et 2006 situées autour des fêtes calendaires de Noël et de Pâques – j'ai progressivement renoncé aux enregistrements parce que j'ai constaté que le magnétophone accentuait la distance d'avec mes informateurs-trices; j'ai donc dès lors consigné le tout sous forme de notes de terrain. De ce fait, la plupart de mes données relèvent de la "transformation en traces objectivées de "morceaux de réel" tels qu'ils ont été sélectionnés et perçus par le chercheur" (Ibid: 76).

En 2002, j'ai continué l'observation participante en effectuant quelques voyages en char tiré par des chevaux, ainsi que des visites auprès de la famille de Silvia. Lors de ce séjour, j'ai rassemblé les données fournies par les institutions officielles (mairie, école, police, institutions de santé publique) et recueilli des informations qualitatives sur les Roms de Căleni auprès d'une population de 15 Roumain-e-s dont la majorité étaient des fonctionnaires appartenant à ces institutions.

Le séjour que j'ai effectué en 2003 m'a apporté des informations précieuses sur les représentations des femmes tsiganes (cf. chapitre 6). La production de données de cette partie se base sur une collecte de documents écrits (la revue du Musée du paysan roumain, brochures, présentations), sur l'observation participante dans une foire artisanale des Roms/Tsiganes, la conversation avec une muséographe (via courriel électronique) et la visite d'une salle d'exposition ethnographique sur les Roms en présence des Radu.

J'ai également constitué une série de documents photographiques, le plus souvent sans pouvoir contourner les séances de pose imposées, ainsi que filmé une petite fête familiale en décembre 2005.

Pour ce qui est de la langue, j'ai appris des bases de *romàni*, suffisantes pour comprendre les sujets de conversation mais non pour mener des entretiens ou soutenir des conversations. Ainsi nos échanges ont eu lieu en roumain, langue que les Roms maîtrisent et utilisent dans leurs échanges avec les Gadje, de même que souvent avec les autres Roms/Tsiganes. Néanmoins, pour décrire la plupart des catégories de pensée et d'action qui font l'objet de mon travail, ce sont les termes *romàni* que mes interlocuteurs-trices emploient dans leurs conversations que j'utilise et que je leur ai demandé d'expliquer.

Mes entretiens avec les Roms ne sont pas thématiques parce que les questions concernant les thèmes que je voulais aborder – le mariage, le corps des femmes, la gestion de la reproduction et la socialisation sexuée des enfants – se trouvaient mises à mal par des renvois permanents à d'autres sujets et des divagations sans fin. De plus, si les sujets étaient multiples au sein d'un même entretien, nos conversations étaient systématiquement et très souvent interrompues par des cris d'enfants nous sollicitant en permanence, et auxquels on répondait aussitôt en perdant le fil de la discussion. Ainsi, la plupart de mes entretiens sont des conversations et des "consultations" mais j'ai tout de même retenu avec attention et soin les quelques récits qui m'ont été fournis (Ibid.: 81)¹⁹. J'ai aussi dû ajuster cette thématique élargie: j'ai par exemple renoncé à m'intéresser à la socialisation des enfants et aux aspects concernant directement les rapports sexuels. De même, je suis passée à côté d'aspects importants: je n'ai, par exemple, pas assisté à une cérémonie de mariage – là où une observation aurait été si importante – et n'ai que des récits et consultations. Cela est dû au désintérêt des Roms en ce qui concerne la prévision et la possibilité courante de renoncer à un mariage presque entamé: soit on m'annonçait le mariage trois jours avant, alors que j'étais en Suisse soit, ayant tout prévu, je me présentais et apprenais, une fois sur place, que les deux familles avaient cassé leur entente.

Je remarque que la tension émotionnelle, surtout au début de l'enquête, affecte les entretiens; remarque également faite par Bizeul qui parle comme suit de son enquête parmi les Voyageurs de France: "même une fois le contact établi, les premiers entretiens à visée biographique que j'ai réalisés laissent deviner une excessive tension peu propice à l'écoute de ce que l'autre raconte" (Bizeul, 1999: 119).

En outre, il y avait une certaine récurrence de ce type au début de l'enquête:

¹⁹ Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) distingue entre entretiens de consultation où l'on sollicite la compétence sur la société locale et le récit qui relève de l'expérience personnelle de l'enquêté-e.

S: Qu'est-ce tu veux savoir [encore] ?

I: Raconte-moi un peu ta vie...

S: A...Avant, au temps du Ceausescu, c'était difficile. On nous battait, on nous tombait dessus en pleine nuit, on nous fouillait dans toute la maison...On passait de village en village avec les chars, on faisait des chaudrons et des alambics, on les vendait contre du maïs, du pain ou d'autres trucs à manger. En hiver, on se mettait tous dans une tente, nous d'un côté, les chevaux de l'autre; on avait ces gros coussins en plumes, on n'avait pas froid... [Silence]

I: C'est vrai?

S: Tu dois parler à mon vieux, il sait te parler..."

Bien que parlant d'une réalité vécue, cette rhétorique témoigne à mon avis d'un discours devenu routinier faisant partie d'une image de soi tragique, fabriquée pour les Gadje étrangers en quête d'exotisme. C'est bien la preuve de leur passage obstiné par le village de Căleni, mais on en dit peu du point de vue ethnographique. Il a donc fallu attendre que cette rhétorique s'épuise pour que l'on puisse passer à d'autres échanges.

De l'autre côté de la frontière interethnique, à savoir du côté des Gadje, le terrain n'a pas été plus facile. Ma relation avec les autorités de Cordeni, la commune qui gère Căleni, a été très tendue. Leur attitude envers moi, en tant que personne qui s'intéresse à la vie des Roms, a été le mépris et le rejet cynique presque ouvert: "*Mais qu'est-ce vous voulez? Les éduquer? Mais ils sont sauvages, jamais ils ne vont se civiliser*" (Ramona I., 29 ans, assistante sociale). De manière générale, il y avait une suspicion envers moi, comme si j'étais une sorte d'espionne. Cette opacité envers l'anthropologue qui montre sa sympathie pour les Roms/Tsiganes n'est pas spécifique à la Roumanie. Elle est aussi rapportée par Okely (1996) en Grande Bretagne. Néanmoins, en Roumanie, l'intérêt et la sympathie pour les Roms/Tsiganes sont associés à une "inspection" de la part de l'Europe Occidentale. Si un-e Occidental-e était à ma place, il-elle aurait été reçu-e avec indulgence, d'une part parce que représentant-e légitime de cette Europe Occidentale, d'autre part parce que vu-e comme étant en quête (aussi légitime) d'exotique. Or, moi, en tant que Roumaine, j'étais regardée comme illégitime dans cette position. Aux yeux de mes informateur-trice-s roumain-e-s j'étais fort suspecte dans mon supposé attachement à la cause tsigane. Ainsi, la méfiance et l'opacité qu'on me réservait, étaient la réponse à un trouble.

Ironiquement, la question "qui me finance ? " était le correspondant symétrique de l'appréhension rom "combien vais-je gagner ?" avec mon livre sur les Roms.

Pour obtenir les quelques informations démographiques j'ai dû longuement insister auprès de fonctionnaires obscurs, dont *Madame la secrétaire Nuti* ou *Monsieur le comptable Vasile*, qui abusaient de leur autorité et m'ont plusieurs fois fait parcourir, pour rien, les dix kilomètres qui séparent Cordeni de Căleni. Dans le discours des fonctionnaires de la mairie, tout était de l'ordre de l'approximation: "à peu-près", "approximativement", "environ", et ils-elles évitaient de vérifier dans les dossiers ou de chercher une information écrite. De plus, le fait d'être connue comme quelqu'un qui fait des recherches des deux côtés me rendait une fois de plus indésirable comme si j'allais colporter des renseignements aux uns sur les autres. Ainsi j'ai dû supporter le regard suspicieux de Silvia à chaque fois que je lui disais que j'allais voir le maire, le prêtre ou le directeur de l'école.

Dans mon zèle de faire de l'observation participante partout où mes ami-e-s allaient je me suis retrouvée plus d'une fois dans des situations fort embarrassantes. Celle écrite ci-dessous ne mettait pas directement en péril ma réputation mais éthiquement ce fut un moment très difficile. Silvia, son fils, Alexie, et moi-même nous sommes allés glaner des tiges de maïs dans les champs des paysans. Ces tiges nourrissent les chevaux et les mulets. Certain-e-s paysans laissent les Roms faire ce glanage sur leurs champs, d'autres pas car ils-elles les utilisent pour nourrir les vaches. Nous nous sommes donc retrouvés sur la parcelle d'une paysanne âgée d'environ 70 ans qui était présente par hasard et qui nous a interdit formellement de glaner sur son champs. Sans se conformer, Silvia et Alexie ont commencé à tailler les tiges et à les mettre dans la charrette. La paysanne s'est mise à nous menacer, en disant qu'elle ira annoncer son fils si nous n'arrêtons pas le glanage. Silvia a dit que nous ne prenons que quelques tiges, mais la charrette était déjà remplie. La paysanne criait en menaçant et elle reprenait des bras de tiges de la charrette. Silvia et Alexie coupaient toujours d'autres tiges et les jetaient dans la charrette à une vitesse impressionnante en disant *allez, la vieille, tais-toi, va annoncer ton fils si tu veux, tu vois pas que je te débarrasse de ça ?*. La propriétaire du champ a arrêté ses menaces et a commencé à pleurer désespérément en disant qu'en fait elle est veuve et seule et que sans tiges elle n'aura pas de quoi nourrir sa vache "*s'il vous plaît, mes chers, ne me les prenez pas*". Les minutes que nous sommes encore restés pour ramasser des tiges en écoutant ces lamentations

m'ont paru interminables. Je ne sais évidemment pas si ces lamentations étaient authentiques mais elles étaient convaincantes. J'ai eu honte d'être avec Silvia et Alexie à ce moment.

1.3. Une herméneutique selon le paradigme indiciaire. Recherche de la "bonne" interprétation

Pendant le séjour de 2002, j'ai commencé à apprécier mes collectes et à pouvoir envisager une problématique s'y dégageant. J'avais enfin l'impression de commencer à déchiffrer la "*culture as text*" et de faire ma "*thick description*" (Geertz, 1973)²⁰: l'ethnologue est celui qui sait distinguer entre un tic de la paupière et un clin d'œil. De la même manière, j'ai pu comprendre que si Fraga portait une grande sacoche avec des vivres achetés au magasin alors que son frère – qu'elle soutient matériellement, ceci sans répit – marchait à côté d'elle mains dans les poches, ce n'était que secondairement en raison du prestige masculin et de la corvée féminine, mais principalement parce que Fraga voulait montrer sa position de supériorité, la sacoche était *sa* sacoche.

Néanmoins, je pense qu'il faut également considérer la "culture comme labyrinthe". Dans ce sens, j'adhère à l'idée d'anthropologie interprétative de Geertz (op. cit); une disponibilité herméneutique semble requise à tout anthropologue pour déchiffrer les signes que lui livrent, en vrac, ses informateurs-trices. L'ethnologie est une science des restes, des traces, un art interprétatif construit selon le *paradigme indiciaire* (Ginzburg, 1989; Caisson, 1995)²¹. Dans le traitement de mes collectes de terrain j'ai adopté cette perspective surtout parce qu'il me semblait clairement être en possession des "restes" et des "détails" plutôt que qu'ayant accès aux grands récits. Par le paradigme indiciaire, on vise "moins [à] accéder à une totalité que de déplacer l'élément, la singularité pour mettre à l'épreuve de différents niveaux des différentes mondes (faut-il dire *cosmoi*?) qui sont peut-être différents récits qu'on se raconte, différents romans, différentes temporalités, et choisir le plus riche, le plus cohérent, le plus susceptible aussi d'essaimer en multiple *cosmoi*" (Caisson, op. cit: 124). Comment éviter "l'obstination

²⁰ Paul Atkinson amende cette idée en montrant que c'est le terrain qui est texte et non la culture (Atkinson, 1992).

²¹ Max Caisson reprend la problématique lancée par Carlo Ginzburg, en montrant qu'il existe des ressemblances entre détectives et ethnologues. Ginzburg avait montré que le travail du connaisseur d'art du XIX^{ème}, du psychanalyste et de l'historien relève de la même méthode qui est celle de lecture des indices minuscules, marginaux. Selon Caisson il en est de même pour l'ethnologue.

interprétative ou l'obsession herméneutique" (Bazin, 1998: 34)²² et la "violence faite aux données" (Olivier de Sardan, 1996); comment garder "le souci de réalité" (Kilani, 1994)? Comment éviter la surinterprétation tout en sachant que toute interprétation comporte une extrapolation inévitable (Olivier de Sardan, 1996)?

Pour des raisons expliquées plus haut, Silvia est mon informatrice privilégiée. Le terrain chez les Roms, y compris ses limites, est construit grâce à elle et avec elle, alors qu'elle reflète la réalité selon ses propres interprétations (parfois phantasmatiques). Cependant, elle n'en est pas moins pleinement une représentante culturelle dans le sens que sa pensée, son discours, ses pratiques expriment des représentations rom. En ce sens, elle est une personne-ressource, significative de mon point de vue. J'ai essayé de trianguler les informations prépondérantes de Silvia avec celles que m'ont fournies d'autres personnes; j'ai tenté d'accorder une place égale à la narration et à la métaphore (Atkinson, 1992), de reconstruire les contextes de négociation de la vérité du terrain (Kilani, 1994), de fournir des contre-exemples (Olivier de Sardan, 1996).

Comme procédure, le travail de terrain chez les Roms m'a donné la mesure des affirmations comme "l'enquête de terrain est d'abord une question de 'tour de main', et procède à coups d'intuition, d'initiation, de bricolage" (Olivier de Sardan, 1995: 73). Comme choix méthodologiques, n'étant ni une monographie classique, ni une étude *multi-site*, dans le sens de Marcus (1995), mon ethnographie se concentre principalement sur les acteurs et actrices de la communauté rom. Je prends toutefois en considération l'intervention d'autres acteurs, niveaux et processus: l'Etat, le marché économique, l'acculturation à un système global de valeurs, etc. En utilisant pourtant la terminologie de Marcus, je la désignerai de la manière suivante: "*[a] strategically situated ethnography [which] attempts to understand something broadly about the system in ethnographic terms as much as it does its local subjects, it is only local circumstantially*" (Marcus, 1995: 111) S'il s'agit pour moi de surprendre une logique identitaire des Roms par le biais de la gestion de la féminité, j'émet l'hypothèse que cette logique n'est pas que locale, sans pour autant être celle de tous les Roms ou de tous les Tsiganes. Dans ce sens, j'estime que les Roms, de Căleni, Noroieni et Turulești, sans être statistiquement représentatifs-ves, sont significatifs-ves d'un ensemble plus large de Roms/Tsiganes dont les contours restent difficiles à cerner. Comme cible thématique, l'ethnographie a pris deux

²² Jean Bazin attire l'attention sur le fait que le sens est créé par l'anthropologue, il n'existe pas dans les comportements ou les paroles des individus observés, bien qu'il existent parfois des indigènes qui ont leurs propres théories sur leur culture.

directions principales: la production discursive de "la femme" et les pratiques des femmes et de la féminité. C'est une "*women centered ethnography*" (Scheper-Hughes, 1992: 25) ce qui donne la possibilité d'aborder le genre de manière "frontale" et d'en faire un objet d'étude dans le sens mentionné en introduction, et non seulement une variable.

En même temps, j'ai gardé en quelque sorte le canevas de la monographie en livrant une lecture progressive de la société rom "de la périphérie au centre [...], du visuel au moins visuel, de l'objectif au subjectif, des conditions matérielles de la société aux expressions de sens de la culture" (Kilani, 1994: 47).

1.4. Si près et si loin. Roms et Gadje dans une petite région de plaine

A proximité d'une route nationale en cours de modernisation, le village de Căleni à 40 Km de la capitale, Bucarest (2 millions d'habitants). En 2001, on arrivait depuis Bucarest en train ou en minibus et ensuite en longeant à pied un champ long de 2 km, le tout représentant une heure de trajet. Comparé à d'autres situations de terrain en Roumanie, les transports en commun desservent très bien le village. En s'en approchant on a l'occasion de rencontrer des Roms/Tsiganes se déplaçant en chars tirés par chevaux ou mulets. Ce sont souvent des familles dont les femmes ont une apparence très colorée. Je précise que les Roms ne sont pas les seuls à circuler à l'aide des animaux, d'autres pauvres le font également à la campagne. Néanmoins, en voyant les Roms en carrioles on oublie pour un instant qu'on est au XXI^{ème} siècle. Mais l'ancrage temporel revient quand on aperçoit sur les rails le train *intercity* avec son design ultra-contemporain (forme aérodynamique, vitres mates, climatisation, etc.). Evidemment, tous les trains qui desservent la ligne n'ont pas une allure des TGV: au contraire, les trains omnibus s'arrêtant dans toutes des gares manquent de tout confort, avec des portes et des vitres qui ne ferment ou ne s'ouvrent pas, avec des sanitaires impraticables, etc. Ce sont ces moyens de transport que les Roms utilisent en raison de leur moindre coût (souvent négociable informellement avec le contrôleur).

Malgré mon expérience de terrain préalable dans des villages roumains, dont certains assez reculés par rapport à la modernisation, chez les Roms de Căleni, je me suis sentie plongée dans une ambiance romanesque méconnue jusqu'alors. Venant à pied j'entendais de loin les bruits

des marteaux réparant des seaux ou des alambics. De près ce travail avait l'air d'un pur artisanat accompli avec des outils très simples et souvent dans un mauvais état. A l'heure du repas, en été, on faisait un feu sous les tentes ou des baraques à outils improvisées dans les arrière-cours, une soupe de choux avec pommes de terre et du concentré de tomates y mijotait et une polenta de maïs attendait son tour. On attendait le repas assis sur des sièges improvisés sur des caisses en plastic ou des seaux troués (la seule chaise chez Silvia m'était constamment destinée). Dans les maisons que j'ai visitées durant mon travail de terrain il existait tout de même une cuisinière à gaz avec bonbonne. Mais, on l'utilisait le plus souvent pour des préparations simples et rapides (café, thé, bouillir un œuf) ou au cas échéant, elle attendait depuis un bon moment que quelqu'un se charge d'aller faire remplir la bonbonne au centre du village voisin. Enfin, j'ai toujours été interpellée par l'énorme désordre apparent qui régnait sur la cour et la maison: des emballages et des restes d'objets (jouets, habits, ustensiles domestiques hors d'usage, morceaux de tôle et de caoutchouc, jetés dans tous les coins, se mêlaient désormais à la boue ou la poussière). Même quand nous étions à l'intérieur, des emballages de chocolat ou des bonbons, ainsi que des restes de graines de tournesol étaient systématiquement jetés par terre pour être ramassés à la fin du repas ou de la session de consommation par un balayage général (exécuté par une femme). En hiver, les gens me paraissaient toujours insuffisamment habillés, les enfants mettaient leurs chaussures sans chaussettes. Les fenêtres cassées étaient "réparées" avec des bandes adhésives ou remplacées par des cartons - le froid entraît de partout bien qu'on chauffait avec des poêles qui laissaient échapper beaucoup de fumée à l'intérieur.

Les villages de Noroieni et Turulești se trouvent quant à eux, respectivement à 15 et 40 km de Căleni. Ce dernier est plus proche de la commune de Malu que des villages de sa propre commune, Cordeni, et c'est à Malu que se trouvent la gare ferroviaire, un hôpital avec une maternité et la pharmacie, qui desservent les habitant-e-s de cette petite région.

Jouissant d'un climat continental sec et située en plaine, la région est agro-industrielle. Selon mon hôte, la veuve roumaine, la grande majorité des habitant-e-s avaient un emploi rémunéré à l'époque communiste, que ce soit au sein de la coopérative agricole ou d'entreprises citadines (ateliers de production industrielle, dépôts ferroviaires, etc.). Après la chute du régime

communiste, le chômage²³ s'est installé car la production industrielle a souffert d'une chute vertigineuse²⁴ et les revenus compensatoires tirés de l'agriculture n'ont jamais pu remplacer la sécurité économique et sociale d'avant 1989, bien que les gens soient devenus propriétaires de leurs terres²⁵. La population active (sur)vit toutefois grâce à une activité mixte: l'agriculture de subsistance sur de petites surfaces, à l'aide de moyens technologiques très limités et devenus chers (culture du blé, maïs, tournesol, pommes de terres, légumes) d'une part, et de l'autre, le travail rémunéré intermittent dans les villes environnantes. Certain-e-s ont ouvert des petits commerces (à Căleni et dans les villages voisins par exemple, il y avait 25 "sociétés commerciales à responsabilité limitée" en 2002). D'autres ont acheté ou hérité de maisons et de terres et s'y sont installé-e-s en vendant leurs appartements en ville (dont les charges dépassent actuellement les possibilités financières des retraité-e-s par exemple) ou ont investi dans des petites entreprises de type ferme familiale. D'autres encore, notamment les plus jeunes, ont fait l'expérience de l'émigration comme travailleur-euse-s saisonnier-ère-s (dans les métiers du bâtiment, de l'agriculture ou ménagers) en Espagne, Italie ou Israël.

Un des fils de mon hôte est l'exemple typique de l'homme actif professionnellement qui cherche à trouver une manière de survie dans la région, en finissant par se débrouiller tant bien que mal. Agé d'une cinquantaine d'année, Sandu T. est venu s'installer dans l'ancienne maison familiale après la mort de sa mère où il vit accompagnée de sa femme qui bénéficie d'une retraite anticipée pour des raisons médicales. Sandu T. a été technicien d'entretien à l'entreprise bucarestoise qui exploite le métro. Chômeur au milieu des années 90, il est parti travailler légalement en Allemagne dans une entreprise en bâtiment. Son séjour à l'étranger a duré deux ans. De retour d'Allemagne il a enchaîné des petits boulots, des périodes de chômage et du travail au noir comme plombier, peintre en bâtiment, etc. En 2002, au moment de notre rencontre, il était intendant et gardien de nuit dans le campement de travail d'une entreprise allemande qui construisait dans la région une voie ferrée pour trains rapides. A la mort de sa

²³ Les chiffres publiés par le Ministère du Travail, de la Solidarité sociale et de la Famille sont de 8,8% en 2001 et de 8,4 % en 2002.

(http://sas.mmssf.ro/temp/Raport_de_progres_JIM_integrat.pdf#search=%22numarul%20somerilor%202002%22, page consultée le 11.08.06). Mais le taux officiel du chômage reflète mal la flexibilisation du travail et le non-emploi ; la plupart des personnes licenciées ne se déclarent pas auprès des Offices de l'Emploi, elles acceptent d'autres emplois fût-ils précaires ou sans statut reconnu, elles deviennent indépendantes, etc.

²⁴ La période postcommuniste se caractérise par un effondrement des entreprises d'état qui ne sont pas capables de fonctionner dans une économie de marché. L'Etat a entretenu artificiellement les plus grandes d'entre elles sous la pression des syndicats mais les plus petites ont dû fermer leurs portes dès le début des années 1990.

²⁵ Selon la loi foncière 18/1990, les paysans ont récupéré leurs terres en tant que propriétaires. En 2002, une loi similaire a accordé les anciens titres de propriété pour les forêts. Néanmoins, la majorité de la population de propriétaires ne peut pas assurer plus que la survie par l'exploitation de ces propriétés.

mère (octobre 2003) il a quitté son appartement à Bucarest au profit de sa fille, étudiante de 21 ans, et il a commencé le réaménagement et la modernisation de la maison familiale en travaillant tout seul avec des matériaux de construction récupérés dans la plupart au chantier où se trouvait son emploi.

Comme Sandu T., les habitant-e-s actif-ve-s de Căleni et des villages voisins sont très mobiles. Cela est lié au fait d'occuper un emploi qui oblige à des déplacements quotidiens. Les moyens de transport emmenant vers Căleni (microbus et trains) sont systématiquement pleins de monde et en écoutant les conversations des voyageurs et voyageuses l'on comprend qu'ils-elles occupent des emplois assez précaires dans des entreprises de nettoyage, de gestion des stock etc. liées à l'exploitation du rail. On a affaire à une population rur-urbaine qui travaille en ville et habite à la campagne.

Le contexte socio-économique n'est pas sécurisant pour la plupart des habitant-e-s, bien que la région soit en plein développement (des entreprises bucarestois, dont par exemple une fabrique de charcuterie et d'emballages en plastique, s'y sont installées mais elles n'emploient que quelques dizaines de personnes). Toutes ces activités sont accompagnées d'un support d'agriculture de subsistance. Ainsi, la petite ferme familiale (*gospodărie*), composée d'une maison de trois-quatre pièces, d'une arrière-cour qui sert de potager, d'un lopin de terre pour cultiver les fourrages nécessaires à une vingtaine de poules, un ou deux cochons (plus rarement une vache et trois-quatre moutons), constitue le modèle de subsistance prédominant pour les Roumains de Căleni et des villages voisins. Observé chez Andreiana T., mon hôte, mais aussi chez le directeur de l'école de Căleni, ainsi qu'une des institutrices, ce fonctionnement a été également mentionné comme étant largement répandu par l'assistante sociale et la comptable de la mairie: *"vous savez bien, à la campagne, chacun peut survivre mieux qu'en ville, il élève une poule, il élève un cochon, il fait pousser un chou, un oignon, on se débrouille quoi"*.

Le "quartier" rom de Căleni (il s'agit de deux rues parallèles) est situé en périphérie du village, entièrement ségrégué par un terrain vague d'environ 300-400 m² qui le sépare des maisons des Roumain-e-s. Bien que située très près du reste du village, cette partie est désignée comme *"îgănie"* autant par les Roumains que par les Roms. Les maisons sont construites en briques ou en terre et chauffées au bois. Mais ce qui distingue la plupart de ces ensembles d'habitats du

reste du village, ce sont les tentes, montages improvisés dans les cours qui tiennent lieu de cuisines pendant la saison chaude et/ou d'abris pour les chevaux et les mulets. De même les cours de maisons rom ne sont pas cultivées (avec des légumes ou fleurs) comme il est de coutume parmi les Roumains. Les habitant-e-s rom ne sont pas propriétaires de terres, car la loi les a distribué selon les actes des propriétés datant d'avant 1946 (quand elles ont été confisquées par le pouvoir communiste). Or, les Roms (qui n'ont jamais eu de propriétés terriennes) ne sont dans le village depuis les années '60-'70. Ces Roms, appelé-e-s informellement par les Gadje, *Zlătari*, et "Roms semi-nomades" par la mairie, sont les seul-e-s qui se déclarent "Roms" dans les recensements officiels (voir chapitre 2). D'autres Roms/Tsiganes sont présents dans la région, reconnus comme catégories distinctes à la fois par Roumains et les Roms: les *Geambași* (vendeurs de chevaux, trois familles dans la commune de Malu) et les *Țigani de vatră* [Tsiganes sédentaires] – "*ceux du côté de la gare, une dizaine de familles je crois, sont les pires Tsiganes d'ici, ils vendent de l'or faux, ils font des business avec les voitures volées... j'ai entendu dire qu'ils ont séquestré et violé une fille. Fais attention de ne jamais les approcher*" (Silvia). Finalement, dans ce contexte multiethnique local, où il s'agit toujours de trouver un groupe-repoussoir, on peut appliquer sans réserve le propos de Jean Bazin: "à chacun son Bambara" (Bazin, 1985/1996)²⁶ en le transformant dans le contexte présenté en "à chacun son Tsigane".

Une différence objective radicale entre Roms (*Zlătari*) et Roumains existe du fait qu'aucun-e des Roms n'a occupé un emploi salarié dans une entreprise ou dans l'ancienne coopérative agricole. En l'absence de ressources foncières, leur revenu irrégulier provient de la production artisanale d'objets d'usage domestique en cuivre et en tôle (de moins en moins pratiquée) et d'activités commerciales. Ces dernières sont pratiquées dans le cadre d'une mobilité spatiale importante. Durant la saison chaude, qui commence en avril et finit en octobre, ces Roms se déplacent en carrioles sur une aire de 15 à 100km, tirés par des chevaux ou des mulets; un voyage qui dure parfois plusieurs jours. Seuls quelques Roms fortunés possèdent des voitures et peuvent étendre leurs activités sur des aires plus larges, indépendamment de la saison. Selon la mairie, 46 voitures enregistrées appartiennent à des Roms.

²⁶ Dans la vallée du Niger, les commerçants (*Djoula*) se distinguent des cultivateurs, populations très diverses, qu'ils appellent *Bamana* ou *Banbara*. Bazin (1996) montre comment de catégorie sociale, ces derniers arrivent à devenir un concept (les *Bambara*) dans la pensée coloniale et ensuite ethnologique, d'une qualification péjorative (l'infidèle, le rustre, l'esclave, etc.), ils deviennent ethnie et peuple.

En arrivant dans ce quartier rom et en entrant dans les maisons on a une première impression que les gens vivent dans une extrême pauvreté: dès lors on se demande comment arrive-t-on à y survivre. Depuis peu un faible revenu additionnel provient de l'aide sociale – à Căleni, 250 personnes (sur 724) sont couvertes par l'aide sociale prévue par la loi²⁷. L'application de cette loi a commencé en janvier 2002 dans la commune de Cordeni. On calcule pour chaque famille une aide mensuelle, en déduisant le revenu estimé du fait d'avoir des chevaux ou des mulets et des allocations pour les enfants. La constitution de ces dossiers a rencontré bien des difficultés en raison des problèmes d'identification susmentionnés. L'aide n'est pas distribuée mensuellement, mais tout les deux ou trois mois en fonction des budgets que la mairie a à sa disposition. Silvia et Lucian ont, par exemple, touché ensemble 367.000 lei/mois [soit 15CHF] en janvier, février et mars 2002. De même, l'Etat attribue une allocation pour tous les enfants scolarisés – chaque enfant scolarisé jusqu'à 18 ans reçoit 250.000 lei [10 CHF] d'allocation mensuelle²⁸. En 2002, ce n'était le cas que de 15 enfants rom. Ces ressources, insuffisantes pour assurer la survie, sont consommées aussitôt qu'elles sont touchées ou bien selon une logique de la mise en scène de soi correspondant à l'âge et aux attentes du groupe de pairs (Lucian a économisé les allocations mensuelle de toute sa deuxième année d'école pour s'acheter un modèle récent de téléphone portable). Selon l'assistante sociale, une aide en nourriture et habits a été distribuée chaque année par la Croix Rouge.

Les Roms élèvent des chevaux, des mulets, des oies et des poules qu'ils nourrissent avec de la paille, des tiges de maïs ou des graines. Ces matières premières sont le plus souvent amassées par le glanage et le vol dans les champs et forêts des paysans. L'approvisionnement de base en aliments humains (pommes de terres, maïs, choux, oignons) provient de la même source. Pour nourrir cinq personnes durant l'hiver, voici par exemple ce qu'ont ramassé les Radu pendant l'automne 2002: une dizaine de chars de tiges de maïs, environ 200 kilos de pommes de terre, une centaine de kilos de maïs, environ cinq charrettes, soit 10m³ de bois. Il faut remarquer à ce propos que malgré un niveau de vie supérieur, même les quelques Roms fortuné-e-s de Noroieni et Turulești n'ont pas prévu un chauffage au gaz ou au pétrole dans leurs nouvelles

²⁷ La loi 416/2001 prévoit une aide sociale financière payée à 20% par les mairies et à 80% par le gouvernement. Cette aide doit compléter les autres sources de revenus (indemnité de chômage, créances légales, conventions civiles, indemnités à caractère permanent, d'autres fruits civils, naturels ou industriels, les revenus obtenus par la vente de ceux-ci, etc.) pour ainsi arriver à une somme de revenu minimum, calculée par famille. Les bénéficiaires de cette aide sont automatiquement couverts par une assurance médicale étatique qui se monte à 250.000 lei/mois/personne (10 CHF). En fait, une loi similaire a existé dès 1996, mais elle considérait comme famille seules personnes mariées civilement. Maintenant, elle comprend également les concubins.

²⁸ Le salaire moyen mensuel en 2002 était de 2,5 millions de lei, soit approximativement 100FRS.

villas et certains d'entre eux recourent au même système d'approvisionnement, surtout lorsqu'il s'agit de nourrir les chevaux ou les mulets auxquels ils-elles n'ont pas renoncé malgré leur inutilité dans le nouveau contexte - *"c'est mon mulet quoi, il m'a aidé à survivre quand j'en avais besoin, je ne veux pas le vendre"* (Fraga, Turulești, 31 ans). Au moment de la récolte d'automne, les Roms font donc des descentes dans les champs; descentes qui s'ensuivent de réponses policières, lors desquelles les biens volés, même cachés dans des greniers sans échelles ou sous les lits, sont confisqués. Ceci n'est pas sans conséquences sur les relations interethniques avec les Romains qui, pendant cette période, prennent des tournures violentes. De manière régulière, la police chapeaute aussi les contrôles que fait la régie d'alimentation électrique – *"ils sont masqués et armés [brigades spéciales]; ils viennent à 30-40; ils descendent de deux ou trois bus qui les amènent de Târgoviște"* (Radu). Contrairement à la période communiste, ces interactions sont aujourd'hui spectaculaires mais peu accompagnées de violences physiques de la police envers les Roms: *"C'est-à-dire que le maire convoque une action de ce type [avec la police du département]. On les prévient, c'est-à-dire leurs leaders, leur Bulibasi. Et eux, ils réunissent les gens. C'est pour les engueuler plutôt, pour les menacer, leur faire un peu peur."* (P. , chef de la police de Cordeni). Le plus souvent, alors que les raccordements sont faits de façon artisanale sur le réseau du village, les Roms débranchent les fils électriques lorsqu'ils apprennent à l'avance la venue de tels contrôles. Une remarque importante s'impose à propos du vol. Avant 1989, le vol et le glanage des champs, propriété "étatique" ou "collective", étaient clandestinement pratiqués à grande échelle par les campagnard-e-s, indifféremment de leur appartenance ethnique. Le clivage entre Roms et Gadje de ce point de vue s'est installé quand les Gadje sont devenu-e-s propriétaires des terres à titre privé, sans que les Roms le soient également.

Le commerce semble être la principale source de revenu pour les Roms. Malgré leur apparence anachronique, leurs activités commerciales sont diverses, changeantes, essayant de s'adapter aux besoins environnants. Ces activités les mettent en contact direct avec des pratiques très actuelles (l'usage des téléphones portables par exemple). Les dernières années ont vu l'essor puis la chute de la récupération d'aluminium. Cette affaire commerciale a (re)structuré les relations entre les trois villages. Nous verrons les détails de cette restructuration dans le chapitre 4.

Dans la Roumanie de la fin des années '90, on a commencé à récupérer l'aluminium, le cuivre et l'inox, de même que le fer lorsqu'il provient de déchets industriels ou de constructions laissées à l'abandon et non de canettes; cette récupération a surtout utilisé les Tsiganes, main d'œuvre spécialisée dans le fouillage, et les réseaux informels entre Gadje et Roms qui existaient déjà²⁹. Pendant quelques années, sous couvert de protection écologique de l'environnement, les entreprises collectrices ont fonctionné sans aucun contrôle de la part de l'Etat (voire en utilisant ce même Etat comme partenaire informel). Dans le système hiérarchique qui s'est ainsi créé (avec les grandes collectes à Noroieni et Turulești), les Roms de Căleni sont aussi vu-e-s comme les plus pauvres. Concrètement, les Radu sont dans le bas de ce système, bien qu'il existe encore des plus pauvres – des très jeunes familles vivant dans des taudis en terre, sans chevaux ni autres animaux domestiques par exemple. Même les gens qui ont une voiture, n'ont pas toujours de l'argent pour l'essence et la paye du chauffeur. Les chevaux et la charrette restent ainsi des éléments de mobilité et de flexibilité occupationnelle très importants: *"c'est avec ce cheval que j'ai élevé tous mes enfants"*, disait Silvia en me montrant tristement sa jument malade. Cette flexibilité occupationnelle, difficile à mesurer en pratique, est en tout cas affirmée au niveau du discours comme si elle était une disposition, une attitude permanente: *"Quand il n'y aura plus d'aluminium à récupérer, il y aura toujours quelque chose. Si c'est des cochons qu'il faut élever, je vais élever des cochons"* (Bradu, 30 ans, Căleni).

Cette activité de récupération et recyclage caractérise d'autres groupes tsiganes et ce depuis le XIX^{ème} siècle, c'est-à-dire depuis que les groupes tsiganes ont accompagné l'industrialisation (et ensuite son déclin). Une approche écologique de cette activité tsigane considère que " [les Tsiganes] sont *utiles* (n.s) dans la récupération de toute sorte dans la société de consommation actuelle; il est certain à cet égard que l'avenir sourit aux récupérateurs " (Liégeois, 1985: 70). Néanmoins, la récupération et le recyclage des déchets sont devenus des affaires mondiales qui ne "sauvent" pas uniquement la société de consommation mais créent du profit dans le cadre des fluctuations du marché mondial³⁰. De plus, à présent, ces affaires se veulent teintées d'une

²⁹ D'autres matériaux comme le carton et le papier sont récupérés avec le même succès, toujours par des Roms/Tsiganes des espaces périurbains, un peu partout dans le pays.

³⁰ Utilisé dans l'industrie électrique et électronique pour les constructions, les finitions architecturales et les emballages, l'aluminium est une matière première dont on ne peut pas se passer aujourd'hui. L'extraction de métal à partir du minerai s'effectue par électrolyse, une méthode très coûteuse du point de vue énergétique, c'est pourquoi la récupération a été envisagée depuis longtemps comme solution – 5% seulement de l'énergie utilisée pour l'extraction sont nécessaires pour la fonderie des canettes. Il n'existe que quelques producteurs d'aluminium laminé dans le monde et le prix par tonne est fixé à la bourse (London Exchange Metal). En règle générale, un producteur cumule tous les maillons de la production: les centrales électriques, les mines, l'extraction par

moralité nouvelle quant à un réinvestissement positif des minorités et quant au développement local. Dans ce sens le discours de Jérôme, employé d'une entreprise française de récupération du carton et du papier en Roumanie m'a paru très illustratif: *"Vous, les Roumains, vous êtes très racistes, vous dites que les Tsiganes sont des bons à rien, alors que nous utilisons le travail des Tsiganes et en plus nous nettoisons les déchets de votre pays "*. C'est ainsi que les Tsiganes apparaissent à nouveau au profit des Roms dans un registre de catégorisation où on les équivaut aux "nettoyeurs de déchets". Dans le même discours, les Français (Occidentaux -"nous") s'opposent aux Roumains ("vous") dans le domaine à la fois du respect des minorités et de l'environnement, vus dans un ensemble qu'il s'agit de protéger.

La fréquentation (aussi limitée soit-elle) de l'école a comme objectif d'être lettré et ainsi de pouvoir suivre l'école de conduite automobile et obtenir le permis. Pourtant, le maximum de huit années d'école accomplies ne garantit pas l'atteinte de cet objectif. A Căleni, seuls trois ou quatre hommes rom ont le permis de conduire. Cela leur permet d'avoir une voiture sans pour autant devoir employer un chauffeur (roumain) pour se déplacer, ce qui est une bonne astuce pour le commerce. D'autres hommes conduisent la voiture sans avoir le permis.

Les Roms, bien que majoritairement illettré-e-s, sont acculturé-e-s par les médias au système culturel globalisé: radios, télévisions, chaînes hi-fi, téléphones portables. Cette acculturation (qui vise, je dirais, exclusivement les hommes) rapproche les Roms des pratiques dans la société dominante. Les jeunes hommes s'habillent à la mode en recherchant des marques telles que Nike ou Adidas et utilisent des références entendues dans les émissions télévisées³¹. Ils ont des rapports d'amitié avec les jeunes Gadge de leur âge (filles et garçons), ils fréquentent les discothèques et connaissent les lieux de divertissement des villes environnantes. Ils ont de rapports amoureux et sexuels avec les femmes roumaines qui aboutissent parfois à des ménages alternatifs et des enfants. Cela explique d'autant plus le regard suspicieux que l'on portait sur

électrolyse, le laminage et la récupération écologique. En 1990, après la chute du bloc communiste, la Russie, grande productrice, est entrée sur le marché mondial en faisant baisser le prix de l'aluminium. Ainsi les grands producteurs (Alcan-Canada, Alcoa-EUA, Alu-Suisse, Pechiney-France) ont signé avec la Russie un accord limitant sa production. En 1996, à la fin de cet accord, ces grands producteurs ont dû trouver d'autres solutions pour rester sur le marché. Ils ont fusionné (Alcan, Alusuisse et Pechiney est devenu Algroup en 1999), se sont délocalisés en ouvrant des usines au Brésil et en Corée de Sud, ont investi encore davantage dans la récupération (Cf. les sites internet: <http://www.alcan.com> ; <http://www.recyc-quebec.gouv.qc.ca>). C'est bien cette récupération qui est importante ici car l'Europe de l'Est, avec ses sites industriels massifs et quasi-abandonnés après la chute des régimes communistes, a été un véritable eldorado pour la récupération des métaux.

³¹ Ceci confirme la théorie d'Appadurai (1996) selon laquelle la consommation, comme trait de la modernité, est indépendante de séquences historiques spécifiques, dont par exemple, l'alphabétisation. C'est ainsi qu'on voit par exemple, apparaître l'insulte "Toi, taliban !" chez les Roms de Căleni, après le 11.09.01.

moi en tant que femme gadji, seule débarquée au village. C'est dans ces ménages alternatifs que les hommes "*dépendent*". Ces aspects font partie d'un clivage de genre dont je vais présenter les détails dans les chapitres suivants.

Pour conclure, trois éléments principaux créent la différence Roms/Gadje dans les trois villages: la propriété foncière, l'emploi salarié et l'éducation, envers lesquels les Roms se définissent par l'absence. En même temps par le biais d'affaires commerciales, une relation importante, source d'acculturation, s'est construite avec la société gadje. Comme les Gadje de la région, les Roms sont mobiles et flexibles sur le plan du travail, ainsi qu'en contact permanent avec Bucarest et les autres villes source de métaux de récupération d'une part, et d'argent d'autre part. Mais tout se passe comme si les voies utilisées par les uns et par les autres restent séparées car fondamentalement différentes. Ainsi, la différence Roms/Gadje est construite et réaffirmée en permanence en fondant une logique identitaire propre des deux côtés.

Dans les chapitres suivants les sources de cette logique seront explorées en profondeur. Nous allons voir comment la différence est créée dans les pratiques institutionnelles qui catégorisent les populations tziganes et dans les rapports intrinsèques rom (en particulier le genre).

Tsiganes, Roms, *Kăldărari*, *Zlătari* ...

Sens et enjeux des catégorisations

Luat-au românii slănina

Și boierii carnea bună

Iar țiganiii căpătâna

Les Roumains ont pris le gras [du cochon]

Et les boyards la bonne viande

Alors les Tsiganes ont eu la tête

(poème populaire³²)

Les Tsiganes, sous forme de groupes divers et distincts entre eux, sont actuellement répandus dans le monde entier. Si l'on estime leur nombre en Europe à environ 8-12 millions, il n'est toutefois pas possible de déterminer ce nombre plus précisément, étant donné que la plupart d'entre eux-elles ne déclinent pas cette étiquette stigmatisante lors des recensements officiels.

Ce chapitre présente quelques aperçus historiques et macrosociologiques des populations tsiganes, dont les Roms de ces trois villages font partie. Ensuite, passant à un niveau microsociologique, je montre comment on désigne et on gère l'existence d'une telle population au niveau local. Dans ce chapitre j'engage également une réflexion sur la question des caractéristiques communes entre les différents groupes de Tsiganes et sur l'existence d'un modèle de rapport entre ces groupes et la société dominante, modèle passant du niveau européen à celui national, de la Roumanie et enfin, à celui local - des villages considérés. Il s'agit de comprendre comment les différentes catégories "Tsiganes", "Roms", "nomades" ou des syntagmes comme "la question tsigane" ont été pensés dans différents contextes politiques mais aussi scientifiques à travers l'histoire. Cela montrera toute l'actualité de la question "qui sont les Roms ?", l'impossibilité d'y apporter une réponse univoque et les raisons pour lesquelles il est important de la reformuler en lui donnant des assises empiriques contextualisées.

³² Mentionné par Teodorescu (1982: 153). La tête du cochon – et par conséquent la position sociale des Tsiganes qui en bénéficient ici - est ambivalente: d'une part elle est un reste, d'autre part elle sert à la préparation des délicatesses...

2.1. Unité dans la diversité

Si l'on pose un regard panoramique critique sur l'objet "Tsiganes" dans les sciences sociales, la linguistique et la politique contemporaines, on constate l'homogénéisation d'une population qui est cependant très composite et variée. Trois orientations dans les études tsiganes convergent de ce point de vue, en proposant une vision unifiée des Tsiganes selon des critères très différents, voire opposés. L'essentialisme et le constructivisme s'affrontent et se combinent. Malgré leur partialité et parfois leur forte dimension idéologique, certaines de ces interprétations permettent toutefois de voir ce qui rapproche ces populations en dépit de leurs différences. Elles proposent ainsi des critères de catégorisation intéressants.

La première interprétation consiste dans l'investissement marqué de l'origine indienne. Certains aspects anthropologiques découverts dans quelques populations tsiganes justifient pour les chercheurs qui adhèrent à cette interprétation un rapprochement avec des pratiques similaires de l'Inde: les *kris* rom/tsiganes font penser aux *panchayat* (conseils de village), les pratiques concernant la pureté (*marimé*) pourraient être associées aux mécanismes symboliques de conservation des castes et à l'isolement des femmes, *pardah*, etc. Ces arguments, ajoutés à l'argument linguistique évoqué plus haut, se sont constitués comme appui à une légitimation d'ordre culturaliste qui établit une continuité entre le départ des Tsiganes de l'Inde et leur situation contemporaine. Cette continuité est construite selon le modèle de la narration juive (*Jewish narrative*) (Acton, 1981; Kenrick, Puxon, 1974). Certains auteurs, allant encore plus loin dans cette direction, rejoignant paradoxalement les persécuteurs nazis des Tsiganes, parlent même d'une distinction raciale et d'une pureté de sang affirmant que les Tsiganes sont les descendants d'une caste de guerriers (Hancock, 1987) – ce que Henriette Asséo appelle "essentialisme organiciste" (Asséo, 2004). Cela participe au fondement de l'idée de "peuple tsigane" et plus récemment à l'idée de minorité transnationale envisagée par les élites rom et gitanes dans leur affirmation auprès des instances européennes et internationales. Mais il ne faut pas oublier que la mémoire de l'Inde est totalement absente parmi les Tsiganes – comme affirme Patrick Williams, "c'est l'arrachement plus que l'appartenance à un territoire qui a fait les Tsiganes, puis c'est le décalage, renouvelé de génération en génération, avec les populations au milieu desquelles ils se trouvent immergés" (Williams, 1993: 144).

La deuxième interprétation consiste à considérer les Tsiganes comme une population homogène parce que marginale dans son rapport à la société dominante. Dans ce sens, les

Tsiganes sont vu-e-s comme une population d'exclu-e-s dans la conscience collective et les pratiques institutionnelles de la société européenne. Ainsi, au sein de cette orientation, on met en évidence la construction discursive des Tsiganes et non leur origine.

Ainsi, Nicole Martinez, historienne des mentalités, considère que les Tsiganes sont le produit de l'imagination occidentale au moment de ses remises en question identitaires (rencontre avec l'Autre du Nouveau Monde, déstabilisation de la religion, etc.) (Martinez, 1986). Selon cette auteure, les Tsiganes ont été investi-e-s – et ils-elles se sont approprié-e-s – des fonctions symboliques de l'inversion, du seuil et de la distance (la mort, le fripon, etc.). Ainsi tous les thèmes culturels qu'on peut identifier chez les Tsiganes (la pureté, la solidarité familiale, le temps "en miettes", le refus de l'avenir, le gaspillage, etc.) ne sont que des reflets de cette relation d'opposition: les Tsiganes n'auraient rien qui le soit propre

Avec des arguments venant de l'histoire des migrations et de la diaspora, Win Willems (1997), Léo Lucassen (1998) et leur collaborateur-ric-e-s soutiennent, quant à eux, la même idée en proposant une thèse profondément constructiviste: les Tsiganes existent parce qu'on les a créés – ils-elles se sont constitué-e-s en groupes car les autorités détiennent le pouvoir de stigmatisation et de rejet³³. Ainsi, aux XVI-XIX^{ème} siècles, pauvreté, vagabondage et criminalité se constituent en un idiome du rejet de la part des autorités incapables de contrôler et de taxer des activités comme le colportage, l'aiguillage des couteaux, le rétamage ainsi que de la part des sédentaires qui contrent ainsi la concurrence de leurs commerces.

Dans une large perspective comparatiste qui rapproche les Tsiganes d'autres populations (notamment d'Asie centrale et de l'Inde) pratiquant la mobilité spatiale, le commerce et l'endogamie, des anthropologues, tels Aparna Rao (1987), envisagent ces populations comme investissant une "niche péripatétique" dans un système éco-culturel - ce que Piasere (1994) appelle une "approche centrifuge" des Tsiganes en anthropologie.

La construction de la marginalité tzigane est également approchée dans une optique inspirée par la sociologie de l'Ecole de Chicago. Cette approche découpe l'objet "Roms" - associé cette fois non pas aux autres Tsiganes mais aux Noirs des Etats Unis. Nombre de recherches

³³ Le groupe de chercheur-e-s de *Center for History of Migrants* de l'Université d'Amsterdam se base sur des recherches historiques concernant le travail migrant aux XVI^{ème} et XIX^{ème} siècles aux Pays Bas, en France et en Angleterre.

entreprises dans les pays de l'Est après 1990 adoptent cette vision: les Tsiganes sont une classe longtemps désqualifiée (*underclass*) à plusieurs handicaps sociaux cumulés au niveau de l'habitation (ségrégation), de l'éducation, de l'accès au marché de l'emploi ou à la citoyenneté³⁴. Ces handicaps se perpétuent et sont reproduits d'une génération à l'autre en termes de valeurs et de pratiques (Szelenyi, Ladanyi, 2001). Dans ce même sens, selon la typologie de la reproduction et de la construction de la différence de Michel Wieviorka, les Tsiganes apparaîtraient ainsi comme minorité "involontaire" qui les assigne au "racisme négateur de [leur] humanité" (Wieviorka, 2001: 112-113)³⁵.

La troisième orientation consiste à envisager une unité culturelle d'un point de vue structuralo-fonctionnaliste. Ce sont les anthropologues qui ont observé les communautés de Tsiganes particulières (Formoso, Williams, Reyniers, Gay y Blasco, Piasere), dans ce qui Leonardo Piasère (1994) appelle une "approche centripète" qui parlent d'une unité culturelle non pas totale mais partielle, partagée par une partie des Tsiganes. Paloma Gay y Blasco parle par exemple d'une série de traits que les Gitanos de Madrid partagent avec d'autres Tsiganes: *"firstly, they prefer to engage in economic activities over which they themselves exert control; secondly, they are peripheral to the non-Gypsies social, economic, and moral hierarchies; thirdly, they invest much effort on keeping themselves distinct from the non-Gypsies and they evaluate this difference in moral terms, and fourthly, they lack what can be called 'permanent' media which they encode their identity"*(Gay y Blasco, 1999: 173).

Enfin, en proposant une analyse de la construction de la différence, l'anthropologie des groupes tsiganes peut récupérer de ces trois orientations ce qui s'avère pertinent sur les différents terrains anthropologiques tout en faisant leur critique. Ainsi, par exemple, l'anthropologie peut faire la critique de l'association entre Noirs des Etats Unis et Roms

³⁴ L'idée selon laquelle la pauvreté est racialisée est née dans les années 1950 aux Etats Unis, donnant lieu à des théorisations comme celle de la culture de la pauvreté (Lewis, 1961). L'étude du ghetto ethnique et/ou racial comme cause de la reproduction sociale de l'exclusion n'a pas perdu son actualité dans l'approche sociologique de l'ethnicité. Cette idée a fortement inspiré la sociologie hongroise des années 1970 dans sa mouvance dissidente qui voulait faire passer l'idée que l'existence des Tsiganes était la preuve de l'échec du communisme. Les travaux de cette époque de Istvan Kemeny se retrouvent aujourd'hui relégués au profit de ceux d'Ivan Szelenyi, de Janos Ladanyi et d'Eva Fodor, sociologues reconnus-e-s qui, par exemple, ont entrepris en 2000, une recherche sur la pauvreté dans plusieurs pays de l'Est (Bulgarie, Pologne, Hongrie, Roumanie, Russie et Slovaquie): *Poverty, Ethnicity and Gender in Transitional Societies*. Une partie des résultats et des réflexions théoriques de cette recherche sont présentés dans la *Review of Sociology Budapest* 7/2001.

³⁵ Cet auteur ne discute pas les Tsiganes dans sa typologie composée de minorités "laminées" (les Bretons en France par exemple), minorités "premières" (Indiens des Amériques, Aborigènes d'Australie), minorités "involontaires" (Noirs des Etats-Unis, constitués par la rupture brutale opérée par l'esclavage) et minorités migrantes.

d'Europe de l'Est. Michael Stewart (2001) critique l'usage du terme *underclass* au sujet des Roms en montrant que ce terme exclut la relation avec les autres qui est si caractéristique pour les Tsiganes: " *To describe such people in term of underclass is problematic because it exaggerates the reality of separation and in so doing, reproduces the very ideology by which the exclusion tends to be justified* " (Stewart, 2001: 143). La marginalité des Tsiganes est non seulement un résultat d'analyses sociologiques mais aussi un mythe utilisé par les différents groupes (Stewart se réfère en particulier aux paysans) pour légitimer leur supériorité. L'auteur constate que les catégories que les Gadje utilisent pour penser les Tsiganes s'appuient souvent sur une dimension morale d'humanité attribuée à ces dernier-ère-s et non pas aux distinctions raciales typiques des constructions coloniales en Europe Occidentale et aux Etats Unis: " *Ṭigani are lower on the same scale of humanity but they are not off the scale altogether as in modern racial distinctions, in which the 'other' carries no worth at all* " (Ibid: 147). C'est exactement ce qu'illustre les vers choisis en exergue de ce chapitre: dans la pensée populaire, les Tsiganes ne sont pas exclu-e-s, ils-elles partagent une humanité (ici représentée dans le cochon) même si la partie qui leur est réservée de cette humanité est la plus dévalorisée; pour reprendre les mots de Stewart, c'est une échelle et non un abîme. En utilisant l'argument de Stewart, on peut expliquer la stigmatisation de certaines communautés ou personnes, leur " tsignisation ", indifféremment de leur appartenance ethnique. Ainsi, en roumain, les sens figurés du mot "Tsigane" se réfèrent à des comportements moralement répréhensibles, par exemple on dit "ne fais pas ton Tsigane !" quand quelqu'un doit de l'argent, squatte chez d'autres gens, parle trop fort et se bagarre. Ceci montre que le contenu de la catégorie "Tsiganes" n'est pas toujours racial (bien qu'il le soit dans le cas de l'appellatif *ciori* – corneilles, très présent sur les stades de football). Certes, cette ligne morale peut prendre des connotations violentes et exclusives dans certains contextes politiques. Katherine Verdery explique qu'au moment de la chute du Parti communiste, le sens de soi devait se trouver un nouveau clivage qui récupérerait les anciens, trouver un nouvel ennemi: " *dichotomising the self against other* " (Verdery, 1996: 95) qui a été trouvé dans la figure symbolique du Tsigane (et/ou du Juif). Cette dimension morale se trouve également récupérée dans un dispositif plus large de " *othering Roma* " qui dépasse le local typique pour l'Europe de l'Est, où les Roms/Tsiganes sont perçus comme sales, voleur-se-s, violents, incarnant une altérité indésirable. Ensuite, ces perceptions sont racialisées dans des pratiques sociales qui sont discriminatoires envers les Roms/Tsiganes (Kligman, 2001).

L'étude ci-présente tente de tenir compte de cette approche anthropologique en montrant à la

fois la construction symbolique des Roms/Tsiganes ainsi que le processus discriminatoire qui leur est réservé. Les travaux ethnographiques de Gay y Blasco, Stewart, Okely et Williams me servent de référence et d'exemple.

2.2. Tsiganes, Roms et le critère de la langue

Le nom "Rom" signifie "homme" en langue *romani* et c'est un ethnonyme d'auto-identification pour certains groupes parmi les Tsiganes. Les termes "Gitan", "Ziggeuner", "Tsigane", "Csigany", hétéro-attribués, ont reçu au cours des siècles une connotation fort péjorative. C'est pour cette raison que les organisations politiques des Roms recommandent l'usage de l'ethnonyme d'auto-identification.

Mais tous les Tsiganes ne se considèrent pas Roms: les *Sinti*, *Manouches*, *Jenisch* ou *Kalé* d'Europe Occidentale utilisent justement ces ethnonymes pour se distinguer des Roms, vu-e-s comme venant plus récemment de l'Est d'Europe. A l'Est même, certains groupes tsiganes ne se disent pas Roms, ce sont les *Ashkali* des Balkans ou les *Boyash (Rudar)* de Hongrie, Roumanie et Croatie (Courtiade, 2003). Pour les Roms, l'appellatif *Rom* s'oppose à *Gadjo*, terme définissant l'Autre non-Rom. Des versions de catégorisations binaires similaires existent en Espagne *Gitano/Payo* ou en Grande Bretagne *Gypsy/Gorgio*.

Ces noms et leurs utilisations sont évidemment relatifs au contexte politique dans lequel ils sont attribués et/ou revendiqués. "Tsiganes" serait donc plutôt un label générique pour les voyageurs ou itinérants, vagabonds et marginaux, forgé notamment dans un appareil étatique de tri et de répression qui amalgame des populations d'origine *romàni* et d'autres populations considérées comme déviantes. Néanmoins, en montrant que les termes *Roma*, *Rom* ou *Rrom* n'ont pas mis les Tsiganes à l'abri des discriminations, et pour dépasser les confusions tout en gardant les nuances, Marcel Courtiade propose le terme de "peuple européen sans territoire compact" (Courtiade, op. cit).

Cependant, il existe une sorte de complicité sémantique et historique entre l'ethnonyme "Tsigane" et celui de "Rom" du fait que les deux termes renvoient à une "anomalie [qui] semble être constante dans la pensée européenne même si les cadres catégoriques de référence changent selon les époques" (Piasere, 1994: 20). Par ailleurs, les Roms, sans toujours accepter le nom "Tsiganes" donné par les Gadje, savent que ce nom se réfère bien à eux-elles. Comme le

montre Jean Bazin (1985/1999), l'appellatif catégoriel d'un individu ou d'un groupe reflète l'expérience historique d'interaction avec les autres groupes et les manipulations politiques qui y ont été faites: "Le nom que je me donne est justement un pseudonyme et celui qu'on reconnaît généralement comme le "mien", d'autres me l'ont donné ou transmis. Inversement, à supposer qu'on m'appelle ordinairement d'un nom qui n'est pas le "mien", ce nom n'en définirait pas moins mon identité. La nomination n'est pas un énoncé qui relève de la vérité, ce n'est pas la constatation d'un état de fait, si celui que j'interpelle se retourne, c'est qu'il "répond" effectivement à ce nom" (Bazin, 1999: 123). Les Roms des trois villages où j'ai effectué le travail de terrain utilisent "Tsigane" comme une traduction de "Rom" dans la langue des Gadje. Ainsi en parlant d'eux-elles mêmes aux Gadje ils-elles utilisent toujours "Tsiganes". Evidemment, cela ne veut pas dire qu'ils-elles acceptent les connotations péjoratives qui s'y rattachent, mais comme l'explique Bazin, ces usages différenciés – "Rom" entre soi, "Tsigane" avec les autres- semble faire partie d'une convention tacite de la communication.

Les groupes de Roms/Tsiganes en Europe diffèrent entre eux en termes d'occupation, d'acculturation dans la société environnante, de langues parlées, etc. C'est aussi ce que reflète la langue *romani*, qui réunirait selon les linguistes environ soixante dialectes divisés en cinq sous-groupes. Le dialecte le plus répandu serait le *vlox* qui contient des sous-dialectes comme le *kalderash*, le *lovari* et le *machavo*. On décrit la langue romani comme un oignon, avec un noyau d'origine sanscrite et des couches superposées d'emprunts du persan, du grec, du slave, du latin, du turc, etc. (Hancock, 1995). En outre, c'est bien l'étude de la langue, commencée par Heinrich M.G. Grellman (1753-1804), qui a permis la reconstitution des trajets migratoires des Tsiganes³⁶, qui semblent avoir débuté autour du V^{ème} siècle dans l'Inde de Nord-Est et la Perse avant de se diriger vers l'espace méditerranéen et l'Europe. Enfin, la langue refléterait la mobilité, les interactions sociales ainsi qu'un certain degré d'acculturation dans la société dominante: "la langue est d'autant plus mobile et particulière, en relation avec le vécu d'un groupe, que les locuteurs tsiganes sont au minimum bilingues, et souvent polyglottes" (Liégeois, 1985: 33). Néanmoins, dans la mobilité et la diversité, il existe un socle commun (un fond sanscrit). Les linguistes tsiganologues insistent sur ce critère comme référence commune pour les populations tsiganes. Cet argument est utilisé par une importante partie de l'ethnopolitique rom actuelle qui adopte une définition de la "culture" caractéristique pour le XIX^{ème} siècle. Ceci n'est pas sans conséquences pour les groupes tsiganes non-locuteurs de

³⁶ Les travaux de Grellman ont été continués par des linguistes du XIX^{ème} siècle dont Pierre Bataillard. Ils ont été repris de nos jours par des chercheurs comme Yaron Matras et Victor Friedman.

romàni: sur un ensemble de 7'298'300 Tsiganes en Europe (estimation de 1993), 37% étaient locuteur-riche-s de romani et de parlers sinto-manus (Courtiade, 1993: 109)³⁷.

Par ailleurs, des formes standardisées de la langue *romàni* et une littérature écrite ont émergé dans les années 1930 grâce aux linguistes soviétiques et dans les années 1960 en Yougoslavie (liées aux politiques communistes d'intégration des nations et minorités de ces pays). Un processus de standardisation internationale a commencé dans les années '70 et le congrès de *l'Union Romani Internationale* a adopté ses résultats en 1990. Par conséquent, le *romàni* a été reconnu comme langue non-territoriale par la Charte Européenne de Langues Régionales et Minoritaires du Conseil d'Europe en 1992. Etant donné le caractère récent de ce processus et le manque de structures institutionnelles (notamment appuyées par les Etats), les dialectes et les parlers *romàni* restent oraux et familiaux (malgré les quelques projets expérimentaux d'enseignement en *romàni* au niveau primaire et secondaire) Dans les communautés plus fermées (dont celle qui fait l'objet de mon attention), la langue joue un rôle important dans la séparation d'avec les Gadje et dans le traitement discriminatoire exercé par la société dominante. Jusqu'à l'âge de la scolarisation les enfants rom sont socialisés notamment en *romàni* ; d'autres aspects de la socialisation différente par rapports aux enfants roumains (non-habitude à dessiner par exemple) et le passage à la langue institutionnalisée à l'école sont les causes d'un certain retard scolaire par rapport aux enfants gadje. Ce retard, non pris en charge du point de vue socio-pédagogique, est instrumentalisé afin de légitimer l'exclusion et la ségrégation par rapport aux Gadje (dans les pays de l'Est, les écoles spéciales destinées aux enfants avec un retard mental ont jusqu'à 80% de leur élèves des enfants rom).

2.3. Histoire européenne des groupes tsiganes

L'origine indienne des Tsiganes reste obscure du point de vue historiographique, mais leur enracinement européen est indéniable d'après les documents historiques (Asséo, 1994). Selon ces documents, les Tsiganes apparaissent en Europe Occidentale entre le XIII^{ème} et XV^{ème} siècles sous des noms comme "Egyptiens", "Sarazins" ou "Bohémiens"- des groupes organisés en bandes familiales. Leur statut leur est favorable, voire assez privilégié jusque vers la fin du XVII^{ème} siècle: muni-e-s de lettres de princes, ducs ou comtes qui assuraient leur protection, ils-elles sont accueilli-e-s par les municipalités comme faisant partie du paysage

³⁷ Courtiade (1993) remarque en même temps que les argots de différentes langues, telles que le français, le suédois, le roumain, le turc, etc. contiennent beaucoup de mots qui proviennent du vocabulaire *romani*.

démographique mobile très caractéristique de cette période, au même titre que les pèlerins religieux, marchands et autres itinérants. Les "Bohémiens" exercent différents métiers comme le rétamage, le divertissement avec des animaux, la fabrication des paniers, balais et autres objets domestiques, la musique ou encore la chine – des métiers dits "péripatétiques" (Rao, 1984). La population sédentaire les accueille avec curiosité et intérêt. Mais, au cours du XVII^{ème} siècle, sous la pression des Etats monarchiques qui s'emploient à délimiter leur domaine de légitimité, les juges commencent à distinguer les "bons pauvres" des "vagabonds". Cette distinction relègue de plus en plus les Tsiganes du côté des indésirables. A la même période, les Bohémiennes diseuses de bonne aventure commencent à être mal-vues par l'Eglise – qui les considère toutefois incapables d'une "vraie" science divinatoire (Asséo, 1994). Cela marque le début de l'entrée des Tsiganes dans les représentations des élites et dans le collimateur des institutions. Celles-ci œuvrent au XIX^{ème} à la constitution de Tsiganes en marginaux-ales: "Des prêtres, des hommes d'œuvre, des dames de charité se mirent à parcourir en tout sens ces espaces de la pauvreté urbaine. Tout un courant de philanthropie sociale inquiet de l'indifférence des patronats locaux, agissait en vue de la moralisation chrétienne et de l'assainissement social du peuple. Par un phénomène d'osmose entre l'exclusion sociale et l'exclusion ethnique, les Tsiganes furent incorporés à la 'question sociale' et au débat sur la criminalité virtuelle des 'classes dangereuses'" (Asséo, 1994: 57).

A l'Est de l'Europe, lors des incessants conflits qui opposent les Turcs aux Chrétiens, les Tsiganes se retrouvent auprès des armées en campagne qui leur procurent du travail en tant qu'éleveurs de chevaux, musiciens, forgerons, commerçant-e-s, etc. A "l'âge impérial" (de la gloire des empires Ottoman et Habsbourgeois), bien qu'en bas de l'échelle sociale, les Tsiganes ont leur place dans l'économie: "*traditional Romani skills were appropriate to pre-industrial economies, but industrialisation resulted in their gradual economic displacement and increazing marginalisation*" (Barany, 2001: 54). En Europe Centrale, une partie importante de Roms/Tsiganes sont sédentarisé-e-s et soumis-e-s à la politique d'assimilation conservatrice et répressive de l'impératrice autrichienne Marie-Thérèse de Habsbourg (1740-1780) et de son successeur Joseph II (1780-1790)³⁸. En Europe Orientale, l'Empire Ottoman, caractérisé par

³⁸ Dans un premier temps, la sédentarisation des Tsiganes de cette époque est due à une politique de taxation et d'exploitation du travail tsigane qui prône l'interdiction de détenir des chevaux et des chars et de quitter les lieux sans autorisation, ainsi que l'obligation de payer des impôts et de fournir gratuitement du travail pour le maître du domaine. Dans un deuxième temps, il s'agit d'une assimilation culturelle: chaque village est obligé de se soumettre à un recensement des Tsiganes, désormais appelé-e-s "nouveaux Magyars". On leur interdit de se distinguer des autres par l'habillement, le langage et l'occupation. Puis, suite à l'interdiction des mariages endogames, on enlève les enfants de leurs familles à l'âge de 4-5 ans (Fraser, 1993a).

l'absence de lois et de politiques répressives envers les ethnies composantes, procède à des efforts de sédentarisation *"less coercitive, more haphazard and inconsistent than elsewhere in Europe"* (Barany, 2001: 57). Pendant cette même période, en Valachie et Moldavie (l'actuelle Roumanie), les Tsiganes sont esclaves. A l'abolition de l'esclavage (officiellement, en 1864), il se produit une migration massive de cette population vers l'Ouest³⁹. Cette vague d'immigration alimente non seulement l'imaginaire romantique et le courant "orientaliste" dans les arts mais elle pose aussi de nouveaux problèmes à l'appareil policier et judiciaire. Il s'agit de l'identification et du contrôle de la population qui s'instaure au XIX^{ème} siècle: "le repérage des Bohémiens par la nationalité ou la profession s'avère difficile, et les rapports remis aux préfets reflétaient la perplexité des gendarmes" (Asséo, 1994: 87). La circulation des nomades, notamment, pose problème et est qualifiée de vagabondage: on les retrouve surveillé-e-s, réprimé-e-s, chassé-e-s. En France sont institués les carnets anthropométriques⁴⁰ (qui deviendront plus tard des "carnets de circulation") que l'on invente pour leur identification et estimation en vue d'un meilleur contrôle des déplacements et des stationnements. En Europe occidentale, la circulation des Tsiganes - appelé-e-s d'ailleurs "Gens du Voyage"- est encore aujourd'hui fortement restreinte par les pouvoirs publics.

Ce fichage judiciaire commencé au XIX^{ème} siècle sera récupéré avec succès par les régimes fascistes. Dans un premier temps, les Tsiganes sont interné-e-s dans des camps comme population infractionnelle, donc selon un critère social. Ensuite, ce critère laisse place à un autre, biologique (génétique) légitimé par les instituts de recherche raciale: l'Allemagne des années 1930 entreprend des classifications officielles de la population tzigane afin d'établir des liens entre hérédité et criminalité (Fraser, 1992a)⁴¹. Divisé-e-s en "nomades" et "sédentaires", ils-elles sont défini-e-s par l'appareil eugéniste nazi⁴² comme étant des "métis", ils-elles servent aux expériences médicales, au travail forcé, souffrent de faim et de maladies pour finir exterminé-e-s: "le couplage effectué grâce à la généalogie entre l'indexation criminelle et le marquage biologique comme "métis" offrait la possibilité d'assimiler leur traitement à celui des

³⁹ Il serait tout de même faux de mettre les migrations rom du XIX^{ème} sur le seul compte de la fin de l'esclavage en Valachie et Moldavie. D'autres causes économiques et sociales font que les Roms migrent dans un contexte de dynamique démographique généralisée (Fraser, 1992b).

⁴⁰ Par la loi sur la surveillance des populations nomades (1912). Ces carnets contiennent des empreintes digitales et une photo (Asséo, 1994).

⁴¹ Qui se conforment aux "Lois de Nuremberg" sur la protection raciale (1935).

⁴² L'article de Guenter Lewy (1999) nous apprend que Himmler avait un faible pour les Tsiganes "pur-e-s". Ainsi, la solution finale qu'il envisageait pour cette population n'était pas une liquidation physique totale comme pour les Juifs, mais un tri, sensé préserver les "vrais" et envoyer à la mort les "métis" (d'où toute une série d'ambiguïtés dans les mesures prises).

Juifs" (Asséo, 1993: 32). Bien que l'extermination des Tsiganes ne ressemble pas dans les méthodes à la "solution finale" destinée aux Juifs, l'Holocauste a gravement atteint ces populations. On ne connaît pas le nombre exact de "Roma et Sinti" mort-e-s dans les camps nazis. La plupart d'entre eux-elles venaient des territoires annexés par le III^{ème} Reich. Selon certaines estimations à la fin de la Deuxième Guerre Mondiale entre 220'000 et 550'000 de Roma et Sinti auraient disparu⁴³.

Mises à part les quelques expériences d'ingénierie sociale qui, dans le sillage de l'eugénisme, lient l'hérédité à un comportement considéré comme asocial (des stérilisations forcées et de l'enlèvement d'enfants qui ont été pratiqués en Suède et en Suisse jusqu'au début des années 1970⁴⁴), l'histoire de l'après-guerre des Tsiganes apparaît notamment comme éclatée entre les migrations internationales, et les politiques d'assimilation (franquiste en Espagne, des régimes communistes à l'Est).

En Europe Centrale et Orientale notamment, les Etats socialistes adoptent des politiques d'assimilation forcée: les Tsiganes sont sédentarisé-e-s, dispersé-e-s, déplacé-e-s; on tente le mélange avec les populations *gadje* dans des politiques urbaines, scolaires et de l'emploi. Ces politiques se remarquent par leur brutalité, leur incohérence et leur superficialité. Leurs résultats consistent en effet dans la création de masses de pauvres exclues et ghettoïsées. L'idéologie raciale (notamment dans les pays sous influence germanique comme la Pologne, la Tchécoslovaquie et la Hongrie) continue à alimenter ces politiques, bien que leurs objectifs déclarés soient la création d'une société pour tous et toutes, quelle que soit leur origine. En France par exemple, on ne pratique pas une politique de sédentarisation et on essaye d'adopter tant bien que mal des aides (mais non des véritables politiques) en matière de santé, d'éducation et d'assistance avec une relative tolérance (remise d'ailleurs périodiquement en question) pour l'itinérance des groupes tziganes.

Un moment charnière qui ravivait violemment le rejet anti-tzigane est la chute des régimes communistes de l'Est à la fin des années 1980. L'effondrement des appareils étatiques

⁴³ *United States Holocaust Memorial Museum*, http://www.ushmm.org/education/foreducators/index.php?content=/education/resource/roma/roma.php%3fmenu=/exp/ort/home/www/doc_root/education/foreducators/include/menu.txt%26bgcolor=CD9544 [Page consultée le 10.08.2006].

⁴⁴ En Suisse, l'opération "Enfants de la Grande Route" menée par l'organisation *Pro Juventute* (financée en partie par la Confédération) a enlevé entre 1926 et 1973 plus de six cents enfants *jenisch*, placés ensuite dans les foyers et des familles d'accueil (Thode-Studer, 1987)

communistes fait resurgir les nationalismes (déjà contenues dans les différents profils du communisme étatique) sous forme de "particularisme schismatique exacerbé, qui souligne avec minutie pesante la moindre différence ethnique" (Giordano, 1996: 162). Dans ce contexte, les Roms/Tsiganes se sont retrouvé-e-s encore davantage stigmatisé-e-s: d'une part, les Roms/Tsiganes apparaissent désormais comme des boucs émissaires car accusé-e-s de collaboration avec "l'ennemi"⁴⁵; de l'autre, les privations économiques subies par l'ensemble de la population de ces pays accentuent la compétition violente pour les ressources, dans certaines régions qui ont subi une désindustrialisation brutale, tout se passe comme dans une course pour ne pas être le plus pauvre. La frustration dans la société dominante et la violence des réformes économiques se reflètent dans des formes agressives d'ethnonationalisme. Celui-ci est principalement basé sur la xénophobie dirigée non seulement contre les ethnies jusqu'alors voisines depuis des siècles comme dans de nombreuses régions pluriethniques (comme la Bosnie, le Kosovo, la Transylvanie, etc.) mais aussi contre *le Tsigane, le Juif et l'Occidental* dans une obsession d'attribuer la culpabilité de façon manichéenne, obsession héritée de l'expérience communiste (Verdery, 1992). Ainsi, la violence dans les relations inter-ethniques entre la population dominante et les Roms/Tsiganes a pris des formes parfois extrêmes. Sous la pression du manque des ressources, mais aussi des lynchages, exactions, pogroms, voire des 'purifications ethniques' de villages entiers ainsi qu'un accès à la citoyenneté drastiquement limité par des procédés étatiques discriminatoires (Asséo, 2002), les Roms/Tsiganes ont massivement immigré dans les pays de l'Ouest (notamment en Allemagne, Autriche, Pays Bas, Belgique, Italie, France). Alain Reyniers appelle cela "la troisième migration" (Reyniers, 1993) (après la première de l'Inde et la deuxième qui a suivi l'abolition de l'esclavage à la fin du XIX^{ème} siècle). Les Roms/Tsiganes de Roumanie sont parmi les premier-ère-s à profiter de l'ouverture des frontières d'après 1989 et aussi parmi les plus médiatisé-e-s selon la rhétorique occidentale de la "déferlante tsigane de l'Est". Mais la peur d'une invasion tsigane, les précautions et les limitations mises en place par les autorités étatiques en Europe Occidentale (rapatriements forcés en charters, raccourcis des procédures judiciaires, etc.) semblent démesurées par rapport à l'ampleur réelle de ce phénomène. Reyniers signale à juste titre que "les migrations tsiganes viennent bien en deçà des migrations d'autres ressortissants des pays de l'Est" (Reyniers, op. cit: 67).

⁴⁵ Pour la Bosnie, dans les lieux chauds de la guerre: Mostar, Zvornik, Tuzla, Visegrad, Gojance, les Roms/Tsiganes sont menacé-e-s des deux côtés – serbe et musulman: "Forte d'environ 80.000 membres, la communauté tsigane de Bosnie serait aujourd'hui complètement désarticulée" (Reyniers, 1993: 66). En Bulgarie, on reproche aux *xoraxane roma* (les Roms musulmans) une conscience pro-turque (Asséo, 2002).

"Les Roms de l'Est" est d'ailleurs une formule discursive qui exprime d'une part le rejet des Tsiganes et d'autre part la récupération du clivage politique Est/Ouest après la chute du Mur de Berlin. D'ailleurs, le nom "Roms" s'est forgé dans le vocabulaire politique et scientifique récent en même temps que la réactualisation de ces anciens clivages. Les institutions européennes jouent un rôle crucial dans la formation discursive de cette catégorie, ainsi que dans l'imposition de la distinction désormais utilisée officiellement au niveau européen entre Voyageurs de l'Ouest et Roms de l'Est: *"this separation is the precondition for portraying 'Eastern Roma' as obstacles to EU enlargement"* (Simhandl, 2006: 110)⁴⁶. Le clivage existe aussi au niveau des revendications formulées par les élites tsiganes: en Europe Occidentale, les *Voyageurs* revendiquent la citoyenneté déclinée selon un mode de vie différent (la caravane, mobile ou pas) et non une appartenance ethnique tandis qu'en Europe Centrale et Orientale, les *Roma et Sinti* aspirent à un statut de minorité transnationale européenne, et tentent de lutter contre les discriminations au niveau national.

En même temps, il faut reconnaître que c'est dans le contexte de l'élargissement de l'Union Européenne qu'est née la parole politique des Roms/Tsiganes à l'Est après 1990: de nombreuses ONG nationales, ainsi que partis politiques représentés dans les parlements nationaux ont vu le jour; au niveau international les organisations telles que le Forum Européen des Organisations Roma et Sinte, et l'Union Romani Internationale ont, elles aussi, des représentants dans le Parlement et la Commission Européenne (il existe par exemple un Groupe permanent consultatif sur les questions des Roms/Tsiganes dans la Commission). La Commission pour les Droits de l'Homme des Nations Unies, l'Organisation pour Sécurité et Coopération Européenne (OSCE) ont adopté de nombreuses résolutions concernant la protection des minorités et même des recommandations spécifiques pour les Roms/Tsiganes. Cependant, les élites rom elles-mêmes se posent la question de savoir *"which notion will embody the notion of self determination and the demand for political recognition of the Romani people – a Romani nation in diaspora, a Romani transnationality, a Romani nonterritorial European minority or even a Romani nonterritorial state?"* (Gheorghe, Mirga, 2001: 22)⁴⁷. Non seulement les objectifs politiques ne sont pas toujours clairs, comme le soulignent ces deux activistes et

⁴⁶ Katrin Simhandl fait une analyse de discours des membres du Parlement Européen et de la Commission Européenne en constatant que ces personnes (et les institutions qu'elles représentent) partagent l'idée que la catégorie "Tsiganes" est objective, que le nomadisme relève d'un style de vie traditionnel, tandis que "Roms" est associé avec "Europe de l'Est", "minorité", "communauté" et "groupe désavantagé". Plus encore, les autres minorités sont désignées comme "non-Roma": *"reality is classified according to this binary schema"* (Simhandl, 2006: 109)

⁴⁷ Voir <http://eurozine.com/pdf/2001-03-12-mirga-gheorgh-en.pdf> [page consultée le 21.03.05].

scientifiques, mais un autre problème s'avère épineux: les élites politiques rom sont très peu nombreuses et ne reçoivent pas de reconnaissance parmi les Roms. De plus, les populations rom elles-mêmes ne se considèrent pas comme faisant partie d'un large groupe ethnique mais seulement d'une branche territorialisée qui partage des coutumes, une langue et des occupations tout en se situant en compétition avec d'autres groupes similaires rom/tsiganes pour les ressources économiques locales. En même temps, les Roms ne votent généralement pas pour les partis politiques rom mais pour les partis au pouvoir (Barany, 2002)⁴⁸. De plus, les ONG nationales souffrent au niveau du financement et de la cohérence entre les différents programmes de support élaborés, ainsi que d'un manque de légitimité au sein de l'ensemble de la société civile (elle-même structurée selon les enjeux et les financements souvent internationaux ou européens ce qui est interprété souvent de manière négative au niveau des communautés locales). De leur côté, bien qu'ayant adopté des lois anti-discriminatoires et soient dotés de structures spéciales et de financements (européens et américains)⁴⁹ pour mettre en œuvre des politiques en faveur des Roms/Tsiganes, les Etats postcommunistes n'arrivent pas à des résultats concrets et convaincants quant à l'amélioration des conditions de leurs minorités rom/tsiganes respectives.

2.4. Les Roms/Tsiganes en Roumanie

Quatre moments historiques sont importants pour dépeindre la situation générale de ces populations en Roumanie: l'esclavage (et son abolition) en Valachie et en Moldavie, la déportation en Transnistrie durant la Deuxième Guerre Mondiale, leur sort sous le régime communiste et l'impact démocratique dans la période postcommuniste.

L'origine de l'institution de l'esclavage et son contenu rom/tsigane sont peu élucidés. Certains auteurs la mettent sur le compte d'une pratique institutionnelle byzantine renforcée par les nombreuses guerres avec les Tatars durant les premiers siècles du deuxième millénaire, pendant lesquelles les captures humaines de guerre étaient réduits en esclavage. D'autres considèrent que l'essor du travail manufacturier et les métiers des Tsiganes dans l'essor

⁴⁸ Dans l'étude de Marantzitis et Mavromatis (1999) les Tsiganes d'un village grec apparaissent comme les sujet-e-s par excellence du clientélisme politique ce qui constitue en pratique l'alternative de l'intégration, car ce modèle relationnel est stable et non-conflictuel tout en contribuant à la maintenance de l'exclusion.

⁴⁹ Ainsi, dernièrement, la "Décennie rom 2005-2015", une concertation de programmes européens qui a fixé des objectifs, des priorités, des indicateurs, etc. (notamment à propos de l'éducation, de l'emploi, de la santé et du logement), s'adresse aux gouvernements de sept pays de l'Europe de l'Est (Bulgarie, Croatie, République Tchèque, Serbie et Monténégro, Hongrie, Roumanie, Slovaquie, Macédoine).

commercial du Sud-Est européen aux XIV^{ème} et XVI^{ème} siècles a poussé les maîtres féodaux à rattacher les Tsiganes nomades à leurs propriétés (faute d'artisans roumains) disposant ainsi d'une main d'œuvre gratuite (Achim, 1998). La diversification des communautés tsiganes selon les différents métiers pratiqués serait un argument en faveur de cette vision: forgerons, rétameurs, mineurs, chaudronniers, artisans du bois, auxquels on ajoute les domestiques et les agriculteurs. Par le biais de l'esclavage, l'être humain acquiert dans ce contexte social une valeur marchande explicite, il a *un prix* tout comme d'autres marchandises qui font l'objet de différentes transactions (comme les animaux, produits agricoles, etc.): "Selon les lois du pays, les Tsiganes étaient considérés dans la sphère des biens immobilières, en étant échangés, vendus ou donnés selon la bonne volonté des maîtres, servant parfois même comme unité d'échange. Le prix variait selon l'âge, la santé, la capacité de travail, les antécédents de fuite et selon l'importance du métier (ou service) pratiqué" (Potra, 2001 [1939]: 84). Il est également important de relever que les documents d'époque mentionnent le plus souvent les noms d'hommes " *avec leurs femmes et leurs enfants* ".

Viorel Achim note: "la condition d'esclave (*rob*) n'impliquait pas forcément l'attachement à une propriété mais à un propriétaire" (Achim, 1998: 33). Selon cet auteur, l'appartenance à un propriétaire est le premier critère de classification des Tsiganes: *domnești* (du prince, au XIX^{ème} devenant Tsiganes de l'Etat), *mânăstirești* (du monastère), *boierești* (du seigneur). Au sein d'une organisation féodale qui caractérisait l'ensemble du territoire des Pays roumains, des règlements et des lois régissaient la situation des communautés tsiganes. En pratique, pour certain-e-s des Tsiganes, l'autonomie était, pourtant, assez considérable: ils-elles avaient le droit de se déplacer pour exercer leurs métiers avec l'obligation de verser sous forme d'impôt ou de taxe une partie de leurs gains à la fin de l'année à leur maître respectif (noble, monastère ou Etat). Il en résulte logiquement, qu'ils-elles aient donc été les acteur-ric-e-s d'une économie monétaire bien avant la grande majorité de la population (paysanne). Tout en étant esclaves, ils faisaient donc du commerce –l'objet du commerce étant parfois leur propre vie, ils-elles pouvant se vendre, se racheter et se libérer (Potra, 1939/2001). On comprend que dans certaines situations, au sein même de l'institution de l'esclavage, les Tsiganes intervenaient activement dans la négociation monétaire de leur position, ce qui leur donnait une position active importante. Au sein des mouvements d'émancipation nationale et de modernisation qui

précèdent la création de l'Etat de la Roumanie (1856), quelques élites roumaines s'érigèrent contre l'esclavage des Tsiganes, dont Mihail Kogalniceanu⁵⁰.

En ce qui concerne l'Holocauste, des milliers les Roms/Tsiganes ont été déporté-e-s entre juin 1942 et décembre 1943 en Transnistrie, région marécageuse située entre les fleuves Dniestr et Bug, actuellement république autonome séparatiste située entre la Moldavie et l'Ukraine. La plupart des Roms/Tsiganes déporté-e-s venaient de la région de plaine située autour de Bucarest (Fraser, 1993). Après la saisie de leurs biens, les autorités les ont embarqué-e-s dans des trains sans les avertir de la longueur du trajet (de quatre-cinq jours) et de la durée de la déportation. Mesure ordonnée verbalement par le Maréchal Ion Antonescu, le chef militaire du gouvernement roumain pronazi, ces déportations des Roms/Tsiganes concernaient surtout les nomades mais aussi en partie, les sédentaires "dangereux pour l'ordre public". Certain-e-s Roms/Tsiganes ont été déporté-e-s sous surveillance policière en chars tirés par leur chevaux: les témoignages montrent l'arbitraire de l'application de l'ordre, certains policiers confisquant les chevaux et les chars, d'autres non (Ioanid, 2000: 226). Une grande partie sont mort-e-s de typhus, de faim et de froid au cours de l'hiver 1942-1943⁵¹. Radu Ioanid (op. cit.) parle de 25'000 Roms/Tsiganes déporté-e-s, Angus Fraser (1993) de 90'000. Une commission officielle d'enquête a conclu en 2004 que "de 25'000 Roms déportés en Transnistrie, (dont la moitié des enfants) approximativement 11'000 sont retournés, des communautés nomades très anciennes sont ainsi disparues"⁵². A noter que le chiffre de 25'000 personnes représente approximativement 10% de la population totale de 262'501 des personnes déclarées "Tsiganes" lors du recensement de 1930. Le rapport de cette commission montre qu'à la différence de l'attitude de la population roumaine envers la déportation des Juifs, il y a eu manifestation d'une certaine opposition envers la déportation des Roms/Tsiganes. Pourtant, les nomades ne jouissaient pas de cette sympathie. Certains rescapé-e-s de la déportation (retourné-e-s en Roumanie en 1944 suite au retrait de l'armée roumaine devant l'armée soviétique) ont reçu après 1989 des compensations morales sous forme d'indemnisations de la part du gouvernement allemand. Selon l'opinion des activistes ONG, les procédures de distribution de

⁵⁰Historien, politicien proéminent et ministre de la justice dans le premier gouvernement de la Roumanie, auteur d'un livre qui compile les savoirs de l'époque sur les Tsiganes, *Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains* (1837).

⁵¹ Zaharia Stancu, écrivain roumain réaliste (1902-1974), dans son roman "*Satra*" [La tribu], écrit en 1968, fait une impressionnante description littéraire du périple et des avatars des Roms/Tsiganes lors de la déportation.

⁵² *Final Report of International Commission on the Holocaust in Romania*, presented to Romanian President Ion Iliescu, November 11, 2004, Bucarest, România
http://www.ushmm.org/research/center/presentations/features/details/2005-03-10/pdf/romanian/executive_summary.pdf [Page consultée le 13.08.06].

ces compensations n'ont pas fait l'objet d'une attention spéciale de la part du gouvernement roumain, ce sont certaines ONG rom qui se sont chargées de cette distribution de manière non-systématique.

Quant à la période communiste, l'histoire des Roms/Tsiganes est bien plus floue que celle de la période précédente. Dans le discours officiel du Parti Communiste, la Roumanie était le pays des Roumains et des "nationalités co-habitanes" dont "Magyars, Allemands et autres". Les "autres" étaient rarement appelés "Ukrainiens, Grecs, Arméniens, Turcs" mais jamais "Juifs" et "Tsiganes". Comme le remarque Viorel Achim (1998), sous le silence officiel quant à l'existence des Roms/Tsiganes, les autorités se sont posées la question de savoir comment résoudre la "question tzigane" sans pour autant rendre publiques leur débats ou conclusions. Ainsi, cet auteur constate que les sources écrites de cette période manquent énormément. Dans les années 1950 et 1960, on retrouve une promotion importante des Roms/Tsiganes dans l'appareil de parti, dans l'administration et dans l'armée grâce à la politique d'uniformisation sociale du Parti Communiste qui promouvait dans ces postes les personnes d'origine très modeste. Les travaux historiques mentionnent le début des années 1960 comme étant celle du démarrage d'une politique de sédentarisation qui impliqua confiscation de biens et déplacements de groupes – en 1977 on estime encore les nomades à 65'000 personnes (Achim, op cit.: 155). Selon les données publiées par Emmanuelle Pons (1995), le nombre des nomades et des semi-nomades⁵³ a constamment diminué. Leur taux est passé de 30% en 1983 à 10% en 1987 du nombre total de Roms/Tsiganes - à savoir 229'986 personnes. Sédentaires et sédentarisé-e-s furent désormais soumis-e-s aux politiques communistes d'urbanisation et d'industrialisation, et une partie d'entre eux-elles furent (sous-)prolétarisé-e-s. Achim parle d'une enquête sociale effectuée en 1974, qui montre leur manque d'intégration sociale; en 1977 le Comité Central du Parti Communiste adopta un programme spécial en vue de leur intégration et des commissions locales pour l'intégration furent établies. Leur activité paraît néanmoins bien obscure.

Les nomades sédentarisé-e-s m'intéressent ici davantage, car les Roms de Căleni, Noroieni et Turulești sont considéré-e-s en faire partie. Mais, selon ces informations, on ne peut que faire des hypothèses à leur propos. Comme les Roms/Tsiganes n'existaient pas officiellement, on peut imaginer que les autorités locales ont appliqué des mesures de sédentarisation ordonnées

⁵³ Terminologie officielle.

encore une fois oralement, selon des interprétations arbitraires dans un contexte de dissimulation subtile mélangée à l'obéissance au pouvoir central. Il ne faut pas oublier le caractère totalement obscur de la prise de décisions dans un système non seulement totalitaire, mais basé sur la dictature personnelle de Nicolae Ceausescu qui a caractérisé la Roumanie de 1964 à 1989⁵⁴. Ainsi, très probablement, les chefs de parti et les maires de villages trouvaient des "solutions" locales pour confier des bouts de terre⁵⁵ et fournissaient des matériaux de construction afin que ces groupes ne voyagent plus et donc, qu'ils ne soient plus visibles (voir les propos cités plus loin dans ce chapitre). On peut supposer en même temps que l'on falsifiait les données dans les recensements officiels en diminuant leur nombre pour ne plus attirer l'attention du "centre". Confiné-e-s dans de tels ghettos, les Roms/Tsiganes ont été harcelé-e-s et brutalisé-e-s par la police sous des prétextes absurdes (tel que le fait de ne pas avoir un emploi ou des papiers d'identité sur soi). Ce n'est peut-être pas un hasard si un des premiers mots que mes informateurs-riche-s m'ont appris a été le mot "police" – *harkumaréa*. Dans ce sens le récit qui suit est extrêmement parlant. La description du déterrement, sous le contrôle de la police, de l'or caché, montre la gravité et les enjeux de ce phénomène. L'exactitude historique des faits relatés est difficile à établir (Radu avait huit ans au moment des événements racontés) mais on y perçoit un modèle de relation avec la police qui reflète bien la réalité quotidienne des Roms rencontré-e-s. Les abus policiers sont doublés de complicité et d'arbitraire. Cela parle également des conditions obscures de la sédentarisation. J'ai choisi de transcrire ce récit dans son intégralité (ainsi que mes commentaires du moment) pour restituer aussi sa beauté narrative et sa profondeur émotionnelle:

I: Comment êtes-vous arrivé à avoir une première maison à Noroieni?

R: Attends que je t'explique, pour que tu comprennes! Mon père était un vrai homme. Il était bulibasa [chef de la communauté] pour 17-18 familles, cela faisait une satra [campement, communauté] qui voyageait de village en village. En 1960, Gheorghiu Dej [secrétaire général du Parti communiste et président de la république] a donné l'ordre que les Tsiganes arrêtent de voyager et de mettre des tentes. Ils avaient tous caché l'or. C'était l'héritage des anciens. 36kg d'or dans un grand seau. La police de raion [département administratif ancien] les a tous ramenés à Gaesti pour les faire avouer où se trouvait l'or.

I: Les hommes et les femmes aussi?

⁵⁴ Katherine Verdery (1996) nous donne une très complète description du fonctionnement du système ceausiste.

⁵⁵ Propriété, par ailleurs étatique, suite à la collectivisation des terres commencée en 1949 et terminée en 1962.

R: Seulement les hommes. La police les a retenus neuf jours; ils les ont battus et ils ne leur ont donné à manger que du poisson salé et de la polenta sans une goutte d'eau, jusqu'à ce qu'ils aient du sang sur les lèvres. Et après neuf jours, le colonel a pris mon père à part en lui demandant où était l'or; papa a dit qu'il ne savait pas, que le colonel pouvait le fusiller mais qu'il savait pas – comment avouer? c'était leur héritage, les avoirs que leurs parents leur avaient laissé; il y avait des pièces roumaines avec Carol et d'autres turques, plusieurs types, de vrai or ancien. De l'or pur. Mais quelque uns des autres ont parlé, ils ont dit que l'or était dans tel endroit, qu'Alexie, mon père le savait. Le colonel a relâché les autres et a retenu mon père. Ils l'ont retenu en état d'arrestation encore deux jours et ils lui ont arraché les ongles. Et ils lui ont dit "écoute, mon gars, tu veux quoi, qu'on te tue et que tu sauves ainsi l'or? Tu penses qu'on est cons? Tu veux ça, tu es rusé mais on ne va pas te tuer, on va te torturer jusqu'à ce tu parles". Papa a compris qu'il n'y avait rien à faire. Il les a conduit à l'endroit où l'or avait été enterré. C'est lui qui a pris la bêche et après deux coups seulement il est tombé sur le seau et il l'a sorti. Ils ont dit: "bon, maintenant t'es libre, tu peux t'en aller". Dans le seau il y avait des petits sacs pour chacun. Mais papa a dit "non, vous avez dit que l'ordre vient de Gheorghiu Dej, alors si ça vient de lui il faut que l'or aille chez lui et pas que vous le preniez dans vos poches, enculés, pas que vous l'amenez à vos femmes à vous". Et il s'est assis sur le seau: "je vous le donne seulement si nous faisons un procès verbal". Et tout le monde, police, procureurs et papa sont allés en voiture au poste de police de Gaesti. Là-bas papa a dit: "Maintenant vous retroussiez tous vos manches pour pas que vous glissiez des pièces dans les manches, au diable, vous croyez que je ne sais pas ce que vous voulez? Vous voulez prendre l'or et le mettre dans les tresses de vos épouses". Et le procureur disait "mais Alexie, calme-toi, allez, bois un café, fume une cigarette". Et lui "quel café, connard, après tant de jours quand vous ne m'avez même pas donné une seule goutte d'eau?! Je ne veux rien, on ne part pas d'ici avant que le procès verbal soit écrit."; "Mais comment Alexie, toi, tu ne sais pas écrire"; "Non, mais vous savez vous, on ne part pas avant que vous notiez chaque pièce". Et ils sont restés tous là encore trois jours et trois nuits jusqu'à ce qu'ils aient écrit dans le procès verbal pour chaque famille, chaque pièce, avec série face et pile. Quand ils ont fini, papa est revenu à la maison. Quand il est arrivé nous étions avec les tentes dans une petite prairie verte et jolie. Il était si maigre que je ne l'ai pas reconnu, tu imagines des tas de

nuits sans dormir, sans manger, battu, torturé. Maman a commencé à pleurer. Tous les Tsiganes sont venus le voir. Et lui riait, il disait "je ne suis pas encore mort". Il a dormi je crois deux jours de suite et après il a commencé à manger. Après une semaine, il est parti à Bucarest. Tous les journaux ont parlé de lui. Quand il voulait retourner, le plus grand procureur lui a dit "Alexie tu peux prendre le train sans ticket pour rentrer chez toi"; "Mais, comment?"; "Ben, parce que maintenant tout le monde te connaît".

I: Et les maisons alors?

R: A Bucarest, on lui a donné 75 lei pour chaque pièce et quand il est revenu il a distribué l'argent aux Tsiganes pour qu'ils se construisent des maisons. Et ils ont fait des maisons à Căleni et à Noroieni et papa est resté leur bulibasa, un vrai, pas comme ceux qui sont aujourd'hui bulibasi. Il ne savait pas écrire mais il était le plus intelligent de tous."

Après quoi Radu est brusquement parti. Il est ensuite revenu avec un sac en plastique noué, le même d'où il avait sorti quelques jours auparavant les papiers attestant le passage à l'hôpital de Lucian. Il a sorti un tas de papiers du sac, les uns plus détériorés que les autres. Il a commencé à me les montrer, l'un après l'autre. Le premier est une plainte récemment déposée contre la police du département, datée du 27.06.03. On y fait référence à deux dossiers pénaux, un de 1971, l'autre de 1973; la Police y est accusée de razzias abusives dans la confiscation de l'or – j'en déduis qu'Alexie n'avait pas donné tout l'or en 1960, ou qu'entre 1960 et 1970, l'or a continué à circuler et à être thésaurisé parmi les Roms. Radu sort ensuite deux autres papiers jaunes et abîmés, intitulés "procès verbal". On y mentionne la confiscation de 20 pièces dont la liste suit avec l'année d'émission de chacune, la plus ancienne datant de 1870, et la plus récente de 1915: "*nous avons confisqué ces pièces de Radu Alexie qu'on accuse de commerce illégal avec de métaux précieux*". Les feuilles n'ont ni tampon, ni signatures. Radu me dit que 60 personnes ont signé cette plainte datée du 27.06.03 et que l'avocate prend un honoraire d'un million de lei par personne – soit, en tout, l'équivalent de 2700 CHF. Il a ensuite replié les papiers et tout remis dans le sac en plastique. Après un moment de silence, Radu m'a dit: "*Tu sais, comme j'ai parlé tant de papa, j'ai l'impression de l'avoir vu. C'est comme s'il était là*". J'étais aussi persuadée que Alexie Radu, né en 1914, déporté en Transnistrie en 1942, un vrai bulibasa, un vrai homme, tué par un coup de couteau en 1981 avait été là pour un moment....

Un an plus tard, Radu a repris la discussion sur l'or confisqué en 1960. Avec l'aide de l'avocate, il avait retrouvé la trace de son entrée à la Banque Nationale en 1962. Il m'a montré l'acte

officiel de la Banque qui mentionnait 836 grands *ducats* et 92 petits *ducats*, évalués en 1962 à 150.000 lei. L'acte affirmait que les pièces n'existaient plus physiquement et que l'équivalent en or ne pouvait être restitué que par décision judiciaire. Or là, Radu a précisé: "*je ne sais pas si je vais me lancer dans le procès, il s'agit d'à peu près vingt familles, or sauf un, Istrăţel, aucun des anciens n'est encore en vie, les gens ne savent pas combien ils en avaient chacun. J'attends de voir comment ils font à Turuleşti*". Ainsi, mise à part la restitution gouvernementale (par décret) de l'équivalent de 10 pièces par famille qui a eu lieu en 1991, compensation morale pour les méfaits de la police communiste, la récupération de l'or a actuellement plutôt le profil d'un jeu de chance, où les variables telles que le chaos dans les archives (plus ou moins voulu par les responsables actuels de l'appareil étatique), l'habileté et l'honnêteté de l'avocat-e, la capacité de chacun à s'investir dans les démarches juridiques... ne sont pas contrôlables. Dans ce jeu, l'illettrisme des Roms comme Radu ne joue certes pas en leur faveur.

Ces formes ambiguës de gestion des nomades, bien qu'ouvertes à des abus et s'avérant parfois très violentes comme laisse penser le récit de Radu, a vraisemblablement épargné, ne serait-ce qu'en partie, les Roms nomades d'une politique d'assimilation explicite, à la différence d'autres pays communistes tels que la Hongrie ou la Tchécoslovaquie⁵⁶.

Il est intéressant de constater une certaine continuité des concepts, tel celui de "la question tsigane" depuis la fin de l'esclavage jusqu'à nos jours, seize ans après la chute du communisme. Dans un premier temps, la reconnaissance publique de l'existence des Roms/Tsiganes après la chute du régime communiste a surtout donné lieu à des estimations du nombre "réel" des Roms/Tsiganes. Selon les dernières estimations (le recensement officiel du 18 mars 2002), c'est en Roumanie que vivent le plus grand nombre de Roms/Tsiganes de toute l'Europe: 535'140 Roms/Tsiganes auto-déclaré-e-s sur une population totale de 21'680'974 personnes⁵⁷. Selon la revue *Population et sociétés*, "si leur poids apparent s'est accru, c'est à la fois en raison de l'amélioration de la qualité des déclarations au recensement et aussi de leur *exceptionnelle vitalité démographique* (précocité de l'âge au mariage des filles et forte fécondité)" (n.s)⁵⁸. Le syntagme "vitalité" se retrouve dans la rhétorique du médecin que j'ai interviewé dans mon enquête de terrain (voir infra); elle reflète une représentation de la frontière symbolique

⁵⁶ Pour le cas de la Tchécoslovaquie communiste, Hana Sebkova mentionne une politique d'assimilation dure qui s'appuie sur des documents clairs du Parti communiste faisant mention du nomadisme, vagabondage et bas niveau de développement social et culturel. Selon l'auteure, les politiques se situent en continuité par rapport aux celles de Marie-Thérèse de Habsbourg et des mesures nazies (Sebkova, 1991).

⁵⁷ Voir <http://www.recensamant.ro/pagini/tabele/t51a.pdf> [Page consultée le 13.08.2006]

⁵⁸ Voir http://www.ined.fr/publications/pop_et_soc/pes301/pes3018.html [Page consultée le 10.09.2003]

"nous/eux" et dans une moindre mesure une réalité empirique⁵⁹. Le chiffre du recensement est apprécié par toutes les analyses, comme étant en dessous du chiffre réel, estimé à environ deux millions. Selon une enquête sur les ménages (ICCV⁶⁰, 1998), le nombre total de Roms/Tsiganes hétéro-identifiés dans tout le pays était de 1'515'626 personnes. Cette enquête décèle également une série d'handicaps sociaux cumulés et le lien qui existe entre eux.: absence de papiers d'identité, habitation sans titre de propriété ou location légale (21%), bas niveau d'éducation (16% des enfants en âge de scolarisation n'ont jamais été inscrits à l'école) et de qualification professionnelle, faible accès à l'information, participation réduite sur le marché du travail, dépendance du système d'assistance sociale (25% accepté-e-s et 9% sans justificatifs nécessaires, 75% estiment qu'ils-elles devraient avoir accès à ce système), etc.. Ces handicaps seraient les causes d'une grave exclusion non seulement sociale mais citoyenne, prémisses, selon les auteurs, d'une culture de la pauvreté (Preda, 2003). Ce type d'enquête spécialisée dans la quantification de l'exclusion avait déjà été pratiquée en 1992 par l'équipe de l'ICCV en produisant l'ouvrage coordonné par Elena Zamfir et Cătălin Zamfir: *Les Tsiganes, entre ignorance et inquiétude*. Depuis 2001, l'ICCV est mandaté par le gouvernement roumain pour les recherches en matière de Roms/Tsiganes⁶¹ – cet Institut est le *think tank* gouvernemental à propos de la marginalité rom. Cette quantification caractérisée par l'accent mis sur les causes de l'exclusion et sans questionner son processus, ayant en son centre la question du nombre "réel", témoigne d'une volonté de contrôle étatique, dont certain-e-s scientifiques se font l'instrument.

Du point de vue juridico-politique, la Roumanie a fait des efforts considérables afin de gagner de la crédibilité sur le plan international à sa sortie du régime communiste – la question des minorités a été un registre important de ces efforts. Signataire des traités internationaux concernant les Droits de l'Homme et les Droits des Minorités⁶², bien que sans toujours les ratifier⁶³ et encore moins sans détenir l'appareil nécessaire pour leur mise en application, la Roumanie, s'est tout de même dotée d'une série d'instruments juridiques censés protéger les minorités dont je mentionne ici les deux principaux:

- la Constitution (adoptée en 2003) "reconnaît et garantit aux personnes appartenant aux

⁵⁹ D'autres études (Berevoescu, 2002) montrent que la fertilité des femmes rom/tsiganes est statistiquement déterminée par d'autres variables: le milieu de résidence, la région historique, une structure de la famille, etc. et non seulement la précocité à l'âge du mariage.

⁶⁰ *Institutul de Cercetare a Calitatii Vietii* [L'Institut de recherches sur la qualité de vie, Bucarest].

⁶¹ Voir <http://www.rroma.ro/resources.htm> [Page consultée 12.08.06]

⁶² En 1995 par exemple, la Roumanie a été la première signataire de la *Convention-cadre pour le respect des droits des minorités* du Conseil d'Europe (Andreescu, 2004: 164).

⁶³ Encore en 1995 par exemple, la Roumanie a officiellement signé la *Charte européenne des langues régionales et minoritaires* mais, elle ne l'avait toujours pas ratifiée en 2004 (Andreescu, 2004: 149).

minorités nationales le droit à la conservation, le développement et l'expression de leur identité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse" (art.6, p. 1)⁶⁴;

- la loi 48/2002 prévient et sanctionne les formes de discrimination de race, ethnie, religion, sexe ou orientation sexuelle⁶⁵.

En même temps, l'Etat roumain s'est doté d'un cadre institutionnel en vue de cette protection: un département gouvernemental pour les relations interethniques, des départements spécialisés pour les minorités dans les ministères de l'éducation et de la culture, d'un conseil national pour l'éradication de la discrimination, et d'un avocat du peuple. Plus récemment ont été créés *l'Office national pour les Roms* dans le cadre du département de protection des minorités et une *Agence nationale pour les Roms* chargée d'implémenter la "Stratégie nationale pour l'amélioration de la situation des Roms", un programme financé par l'Union Européenne pour l'intégration des Roms/Tsiganes dans la société, sur dix ans. En même temps, dans la société civile, de nombreux partis et ONG de Roms/Tsiganes sont nés, dont les plus importants semblent être *Romani CRISS*, *Aven Amentza*, *Partida Romilor*⁶⁶. Par ailleurs, *l'Open Society Fondation SOROS* finance un *Centre de Ressources pour les communautés de Roms*. Ces organismes gouvernementaux et non-gouvernementaux se sont impliqués dans la promotion des droits des Roms/Tsiganes et ont mené des projets éducationnels, sanitaires et d'occupation. Depuis quelques années un système de médiateurs scolaires et sanitaires a été mis en place, d'autres projets d'aménagement du territoire et construction de maisons, de prévention des maladies (SIDA, tuberculose) et contraception ainsi que d'emploi artisanal ont vu le jour dans quelques communautés en Roumanie. Malheureusement, il s'agit surtout de "projets pilotes" et non de véritables politiques publiques.

Ainsi, force est de constater que dans l'ensemble, le cadre imposé par des mesures légales et des financements européens reste clairement lettre morte quand il s'agit de son application. Une très longue série de preuves montrent l'indifférence et la malveillance étatique face à la discrimination des Roms/Tsiganes à l'embauche, dans les soins de santé, dans l'acquisition de

⁶⁴ <http://www.cdep.ro/pls/dic/site.page?id=339>

⁶⁵ http://www.anr.gov.ro/documente/Legea_nr_48_2002.pdf

⁶⁶ Une liste des partenaires non-gouvernementaux de *l'Office national pour les Roms* est publiée sur le site internet de cet organisme (<http://www.rroma.ro/partners.htm>, page consultée le 14.08.06): *Partida Romilor Roma* NGO, member of Roma Framework Convention; *"Aven Amentza"* Roma Center for Public Policy Roma NGO, member of Roma Framework Convention; *"Romani Criss"* Roma Center for Social Intervention and Research Roma NGO, member of Roma Framework Convention; *Satra/A.S.T.R.A. Antirasist Roma Youth and Students Aliance* Roma NGO, member of Roma Framework Convention, *"Impreuna"* Community Development Agency Roma NGO, member of Roma Framework Convention.

logements, etc. Non seulement l'Etat n'applique pas ses lois pour mettre un terme aux discriminations mais il pratique lui-même ces dernières: Ina Zoon (2001) montre avec des exemples concrets la manière dont l'appareil étatique adopte des pratiques discriminatoires en ne fournissant pas d'informations, en pratiquant les abus verbaux et le discours raciste, par les pratiques d'assistants sociaux qui mènent à la perte des indemnités, etc. A titre d'exemple, la *Commission européenne contre le racisme et l'intolérance* (ECRI)⁶⁷ remarque dans son dernier rapport que l'Agence pour l'emploi n'a pas introduit de mesures spécifiquement adressées aux Roms en motivant que la loi ne les prévoit pas. On peut citer un autre exemple: dans l'avis de 2003 du Comité consultatif de la *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* (du Conseil d'Europe) on considère comme alarmant le fait que lors des perquisitions et arrestations des Roms, la Police utilise les armes de manière disproportionnée, de même qu'elle fait usage de violences verbales et physiques adressées à l'ensemble du voisinage rom (Andreescu, 2004: 195).

A tout cela, il faudrait encore ajouter l'existence d'un rejet anti-tsigane ordinaire, affirmé comme "naturel" et largement répandu dans la société. Les baromètres d'opinion publique réalisés régulièrement montrent une inquiétante pensée anti-rom/tsigane dans l'ensemble de la population. Par exemple, un sondage réalisé en 2003 donne les chiffres suivants pour un échantillon représentatif de 1'384 répondant-e-s d'ethnie roumaine (la population majoritaire): 82,6% des personnes interrogées considèrent que la plupart de Roms commettent des infractions, 48,5% considèrent que l'Etat devrait prendre des mesures pour mettre un terme à leur croissance démographique, 32,3 % pensent qu'il devrait y avoir des magasins, des bars et des discothèques qui interdisent l'entrée aux Roms, 36,2% considèrent que les Roms devraient vivre à l'écart de la société car ils-elles ne peuvent pas s'intégrer. Les conclusions de ce sondage montrent que les Roms sont les plus rejeté-e-s parmi toutes les ethnies et qu'il n'existe pas de corrélation significative entre ces représentations et le niveau d'éducation des répondant-e-s⁶⁸. Désormais, le terme "Roms" apparaît comme simplement remplaçant le politiquement incorrect "Tsiganes" sans pour autant changer de signification. Dans une appréciation davantage qualitative, on peut constater que ce rejet traverse les médias et le discours commun, les délires

⁶⁷ *Commission européenne contre le racisme et l'intolérance*, 3^{ème} Rapport concernant la Roumanie, adopté le 25 juin 2005 et rendu public le 21 février 2006 Strasbourg, http://www.coe.int/t/E/Human_Rights/ECRI/1-ECRI/2-Country-by-country_approach/Romania/Roumanie%203e%20rapport%20-%20cri06-3.pdf

[Page consultée le 14.08.06]

⁶⁸ IPP/Gallup, *Intoleranta, discriminare si autoritarism in opinia publica* [Intolérance, discrimination et autoritarisme dans l'opinion publique] – septembre 2003, http://www.gallup.ro/download/IPP--Gallup_CaietSondajExtremism-2003.pdf [Page consultée 01.02.04].

racistes des stades (avec des violences physiques contre les personnes avec la peau foncée et des slogans comme "mort aux Tsiganes")⁶⁹, y compris le discours intellectuel et scientifique qui parle de "mentalité tsigane". On y attribue aux Roms/Tsiganes la "faute" de ne pas être "civilisé-e-s" et intégré-e-s dans la société dominante comme un choix délibéré de la "déviance": ils-elles ne veulent pas travailler, ni aller à l'école, ni respecter le minimum de règles d'hygiène et les lois plus généralement⁷⁰. Dans ce sens, nous pouvons observer que les données sociologiques sur les handicaps cumulés par les Roms/Tsiganes ont très facilement pu être récupérées dans un discours qui réitère la différence des Roms/Tsiganes comme étant irréconciliable et inacceptable, de même qu'un prétexte pour affirmer la supériorité de Gadje. Dès lors, dans le discours autoritaire des politiques et des intellectuels on s'érige en hygiénistes, pédagogues et policiers prêts à "prendre des mesures" pour corriger les tares de civilisation des Roms/Tsiganes, "à épurer" la société – de quoi se rappeler les événements de la Deuxième Guerre mondiale évoqués plus haut. L'invocation de la culture et des traditions sert elle aussi d'argument pour affirmer une vision où l'Etat de droit et les pratiques culturelles différentes de celles de la société dominante n'ont pas lieu de cohabiter, où l'Etat reste paternaliste et autoritaire (comme l'Etat communiste) Voici une illustration de ce type de discours tirée d'un hebdomadaire culturel prestigieux de Bucarest dont le modèle se retrouvera dans les discours des Gadje cités plus loin dans ce chapitre: *"Aucune coutume ne peut excuser le non-respect de la loi[...]. Si, à un mariage où la mariée qui a moins de quinze ans, a été achetée par le gendre à ses parents, on arrêterait ce gendre pour séduction d'une mineure et viol; si on arrêterait le gendre, ses parents et les parents de la fille pour trafic d'êtres humains, si on arrêterait le reste des participants pour l'apologie de l'infraction, complicité à privation de liberté et au viol, cette coutume barbare disparaîtrait"*⁷¹. Ou la même rhétorique légitimée par la signature d'un scientifique très apprécié: *" il faudra que le niveau matériel et culturel des Tsiganes soit élevé*

⁶⁹ En 2005 et 2006, Valeriu Nicolae, Membre de la Commission européenne et de *European Roma Information Office*, Bruxelles a pris la parole dans plusieurs journaux roumains et internationaux ainsi que dans des forums virtuels en dénonçant le racisme des stades en Roumanie. Il explique que les organismes compétents non seulement ne prennent pas de mesures contre ce racisme mais ne reconnaissent pas non plus publiquement son existence.

⁷⁰ Actuel et proche de la rhétorique de la stigmatisation des minorités d'origine migrante en Occident, ce discours rappelle aussi celui des colons du Nouveau Monde aux XV et XVI^{ème} siècles: les Indiens étaient pour les colons "sans loi, ni roi". Et si dans ces premiers siècles de la colonisation, on se posait la question de savoir si les Indiens avaient une âme, aujourd'hui on se pose la question de savoir si les migrants et les minorités "veulent (sont capables) s'intégrer".

⁷¹ Dorin C.Domuta, "Despre integrarea țiganilor cu simpatie, fara menajamente" [Sur l'intégration des Tsiganes. Avec sympathie et sans ménagements], in *Dilema veche*, 127/ 2006 <http://www.dilemaveche.ro/index.php?nr=127&cmd=articol&id=1642> [Page consultée le 06.07.06].

progressivement jusqu'au niveau des Roumains" (Boia, 2001: 286)⁷².

Il est aussi important de noter que le discours culturaliste folklorisant de certaines élites rom rencontre paradoxalement ce qu'elles voudraient combattre. Les folkloristes rom investissent la tradition rom; on en parle dans des termes très génériques et vagues comme "la femme rom", "le culte de la virginité dans les communautés traditionnelles"⁷³, des termes qui opèrent un découpage de la "culture" fantasmée comme entité séparée de la vie en société. Ce discours correspond à l'imagerie utilisée par ces folkloristes sur leur site Internet: la roue du char (avec en son centre le symbole bouddhiste yin-yang), le cheval, le feu⁷⁴ parlent sans équivoque de l'obsession identitaire fondée sur la mythification de l'origine exotique. Cela contribue à créer une image des Roms comme étant archaïques et déraciné-e-s, de quoi alimenter l'anti-tsiganisme par des idées comme la nécessité de mettre les Roms dans des réserves du même type que celles des Indiens aux Etats-Unis ou au Canada.

En somme, politiques publiques incohérentes et mimant le *politiquement correct* envers les institutions européennes, idéalisation mythique et stigmatisation dans le discours des médias convergent pour remodeler - tout en réifiant sans cesse - "la question tsigane", sans jamais questionner les enjeux politiques ni les conditions historiques de la production de cette question, sans jamais accepter qu'elle est une création gadje dans un rapport explicite de domination.

De plus, comme nous l'avons vu à la fois au niveau européen et national, l'attribution de l'étiquette "nomades" dans ce remodelage joue un rôle-clé pour encapsuler la marginalité et les éventuelles différences culturelles (pas toujours si facile à déterminer) d'une population qui est constamment regardée comme "étrangère" malgré son autochtonie. Asséo affirme à juste titre que "les Tsiganes sont une des figures emblématiques de ces fluctuations de pensée sur le contours de la civilisation européenne" (Asséo, 2004: 71). Ainsi, on peut considérer que plus la catégorisation est l'apanage des élites, des politiques et une affaire d'Etat, plus cela alimente les séparations, la distanciation, la rupture des Roms/Tsiganes des Gadje. Autrement dit, elle devient racialisée, donc exclusiviste, le moyen d'instituer un clivage profond dans l'ensemble

⁷² Très appréciés dans les milieux académiques occidentaux, les travaux de l'historien Lucian Boia sont pour la plupart traduits en français.

⁷³ Delia Grigore, "L'idéal traditionnel est le couple à vie" in Revista 22, 848 /2006, <http://www.revista22.ro/html/index.php?art=2793&nr=2006-06-09> [Page consultée le 23.06.2006]

⁷⁴ <http://www.romanothan.ro/> [Page consultée le 11.07.2006].

de la société. C'est à partir de ce cadrage des élites que s'enclenche l'emboîtement problématique de la classe, de l'ethnicité et de l'accès à la citoyenneté, si défavorable aux Roms/Tsiganes.

Comme le montrent les écrits postcoloniaux, à commencer par l'œuvre phare de Said (1980) ces catégorisations homogénéisantes, témoignant d'un besoin de forger l'existence d'une population-repoussoir située en bas de l'échelle sociale et de la représentation de l'humanité, ne questionnent jamais les différences existantes à l'intérieur de ces catégories, comme l'âge, le sexe, le statut social. Dans ce sens, à propos des Roms/Tsiganes, les catégorisations existantes ne tiennent presque pas compte du genre. Mises à part les Bohémiennes, dont la représentation est instrumentalisée pour entretenir le fantasme de l'exotisme féminin (voir aussi chapitre 6), mises à part les mentions des Tsiganes comme "familles" dans toute une série de circonstances historiques (vente d'esclaves, migrations, stationnement des *Voyageurs*), le genre est systématiquement absent. Or, si cette absence est cohérente avec toute une construction institutionnelle et élitare de l'Autre, elle semble complètement inadéquate si l'enjeu est la compréhension de la construction quotidienne des différences entre Roms et non-Roms. Des conclusions similaires se dégagent des réflexions des féministes travaillant dans le champ d'études postcoloniales. On y montre l'importance du genre dans les rapports de domination qui assignent à la différence les populations colonisées ou les groupes autochtones (Mohanty et al., 1991). Autrement dit, dépasser ces catégorisations dans une ambition plus anthropologique de comprendre les Roms, passe nécessairement par la prise en compte du genre dans l'interrogation.

2.5. Roms nomades, *Kăldărari*, *Corturari*, ...

Dans ce paysage extrêmement complexe et fort politisé, on se demande, certes, dans quelle catégorie il faut penser les Roms de Căleni, Noroieni et Turulești. Ils-elles se dénomment parfois *Kăldărari* en se souciant surtout de la distinction avec les *Vătrași* [sédentarisé-e-s]. Voici une définition que j'ai identifiée lors de mon travail de terrain: "*Kăldărari ce sont des gens comme nous, qui font des alambics [en cuivre] et voyagent dans les villages pour les vendre et dont les femmes mettent des longues jupes plissées et colorées, et se tressent les cheveux comme ça [...] On nous appelle parfois "corturari", parce qu'on monte les tentes et on*

y habite pendant les voyages⁷⁵". On pourrait dire que les Roms Kăldărari sont effectivement ceux et celles qui pratiquent le métier du cuivre et qui ont gardé des coutumes que l'on peut conventionnellement désigner comme "traditionnelles". Mais à regarder de près, l'artisanat du cuivre n'est plus que ponctuellement pratiqué et des femmes avec des habits "traditionnels" font aussi du commerce de tapis ou de casseroles, ainsi que de la politique culturelle rom (voir chapitre 6). Sont-ils / elles ceux et celles qui parlent le *romàni kalderash*, le dialecte le plus répandu, ce qui voudrait dire qu'il faudrait les compter parmi les 237'570 locuteur-ice-s de romani identifié-e-s par le recensement de 2002⁷⁶? *Kalderash (kăldărar)* apparaît alors comme une catégorisation linguistique, un sous-dialecte du *vlaș romàni*. Ou faut-il les compter parmi les ancien-ne-s nomades, les esclaves *domnești* (du prince) qui jouissaient de plus de libertés que les autres esclaves (notamment par la possibilité de pratiquer des métiers itinérants)? S'il s'agit de nomades fontils et elles partie des 25'000 déporté-e-s en Transnistrie et des 67'000 compté-e-s dans l'estimation de 1977, ainsi que des 23'000 existant-e-s en 1987? Ou à ces moments-là avaient-ils et elles déjà été sédentarisé-e-s (en partie ou totalement)? Difficile à dire sans savoir comment la sédentarisation et les estimations faites ont défini et employé les catégories "nomades" et "semi-nomades", ni comment elles ont été pratiquées. Et s'il s'agit des métiers traditionnels, faudrait-il les compter parmi le 10,3 % sur 1'515'626 Roms/Tsiganes (à savoir 146'147 personnes) estimé-e-s par l'enquête *Les Roms 1998 de ICCV* (Cace, 2002: 163) qui pratiquent des "métiers traditionnels" (dont l'artisanat du métal et du bois, la fabrication de briques, la bijouterie en argent, le rétamage, la musique)? Selon certaines élites rom, les *Kăldărari* sont des nomades traditionnel-le-s, et c'est en fonction de cette référence vue comme fondatrice qu'elles définissent la "culture" rom⁷⁷. Mais qu'est-ce que désigne le terme de "nomade" dans le cas des trois villages où les familles effectuent des itinéraires saisonniers en essayant de pratiquer des activités commerciales alors que les enfants dessinent à chaque fois qu'ils-elles ont l'occasion des maisons? En quoi leur nomadisme est différent de celui des agents de vente des différentes sociétés commerciales (nommé-e-s sur les cartes des visites en Roumanie *sales director*), si nombreuses de nos jours. L'usage du syntagme "nomade" ne serait-il pas une manière de stigmatiser une population indésirable?

En reprenant la définition donnée auparavant, on peut voir des Roms "comme nous", c'est-à-dire avec une apparence semblable à ceux et celles des trois villages, à Horezu auprès d'un

⁷⁵ *Căldare* en roumain signifie "seau". *Cort*, signifie tente. Des Roms/Tsiganes similaires dans les occupations et le port d'habits sont appelé-e-s en Transylvanie *corturari*.

⁷⁶ Voir <http://www.recensamant.ro/pagini/tabele/t47a.pdf> [Page consultée le 13.08.06]

⁷⁷ <http://www.romanothan.ro/>

monastère, le 8 septembre⁷⁸. Quelques dizaines de familles rom étalent après un pèlerinage religieux leur bien-être sur la forme d'une célébration abondante en nourriture, boissons et musique en marge d'une foire et des animations de type luna-parc. On peut toujours voir dans n'importe quel marché d'une grande ville, dans les gares, dans les trains, quelques femmes ayant cette apparence qui vendent ou achètent des marchandises. Comme les Bohémiennes d'autrefois, elles attirent l'attention et de plus, elles ne sont presque jamais seules, mais accompagnées d'enfants et parfois d'hommes. Suivons donc la trace de ces femmes en "*jupes plissées et colorées*" et appréhendons le sens de la distinction "avec/sans jupes". Il me semble, que ce sera une clé de lecture de l'ethnicité rom proche de ce que ces gens vivent au quotidien dans leur manière de construire les distinctions avec les autres.

2.6. Comment les catégorisations sont pensées et utilisées au niveau local

2.6.1. *Zlătari*, une étiquette mystérieuse

L'appellatif de *Zlătari*, bien qu'informel, est employé par tou-te-s les Gadge avec qui je me suis entretenue pour désigner les Roms des deux rues parallèles de Căleni. Il est pour le moins mystérieux que les Roumain-e-s de la région n'emploient jamais le nom de Kăldărari pour désigner cette population, bien que le mot *căldare* signifie seau en roumain, et *căldărari*, fabricants de seaux et chaudrons. Dans le nom *Zlătari*, il y a la racine *zlat* qui signifie en langues slaves "or". Cette dénomination correspond à une certaine réalité concernant les pratiques des Roms autour de l'or.

Dès mes premiers contacts avec les Roms, j'ai remarqué la présence de monnaies en or, accrochées sous forme de colliers aux cous des jeunes filles ou des femmes mariées. Cette exposition de l'or semblait contraster avec la précarité des maisons et la qualité de vie. En 2006, j'ai vu pour la première fois à Căleni une exposition d'or quantitativement importante. C'était le lundi de Pâques, occasion de rendre visite aux marraines/parrains, faire des cadeaux, écouter de la musique, manger, boire et danser – occasion au cours de laquelle beaucoup de familles mangent dehors dans la cour et sortent une table qu'elles couvrent de plats, de bouteilles de vin et de bière, chacun essayant de montrer ce qu'il-elle possède. Deux frères dont les maisons se situent l'une en face de l'autre, avaient exposé leur or respectif: de chaque côté, accroché à un

⁷⁸ Il s'agit de la célébration chrétienne orthodoxe de la Naissance de la Vierge:

arbre, pendait un ruban noir d'une dizaine de mètres de longueur sur lequel étaient cousues de 30 à 40 pièces de monnaie. A mon arrivée, les jeunes hommes des deux familles s'efforçaient de relier les deux rubans pour faire une arcade traversant la rue.

Les pièces de monnaie en or sont une valeur sûre: "*chez nous l'or est comme chez vous le dollar, quand quelqu'un a fait un peu d'argent avec les business, il achète quelques pièces*" (Bradu).

Une économie monétaire a existé parmi les Roms/Tsiganes dès le Moyen Age. Très probablement, d'autres catégories de Roms (ainsi que des Roumains, Juifs, Arméniens) détenaient de l'or dès la fin de l'esclavage et ce, jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, l'or servant de valeur sûre dans des périodes instables du point de vue économique (ce que la Roumanie a connu de manière quasi-continue). Cette monnaie a continué à circuler parmi les Roms grâce aux transactions intra-communautaires notamment – une institutionnalisation du prix de la mariée et de la dot en or est encore présente⁷⁹. Comme on peut le voir dans le roman réaliste de l'écrivain roumain Zaharia Stancu (1986/1968) les Roms déportés en Transnistrie ont perdu sur le chemin de l'exil la plupart de leurs avoirs en or. Ensuite, pour ceux et celles qui avaient survécu ou échappé à la déportation, l'or a continué de circuler tout en étant sous une stricte surveillance et soumis au pillage de la part de la police. En effet, la police communiste rackettait systématiquement l'or des Roms, en contrepartie de la levée des sanctions dues à des délits réels ou inventés. Le roman de Stancu évoqué plus haut en parle largement.

Malgré ces pertes systématiques, l'or n'a pas tout à fait disparu. Les pièces qui circulent actuellement sont appelées *mahmudé* [mot turc] ou *galbànu baro* [le grand jaune], elles sont datées de 1915 et gravées à l'effigie de François Joseph, dernier empereur austro-hongrois, et ont un diamètre d'environ 3 cm. Radu explique que même pendant la répression de la police communiste, des Tsiganes de l'Ouest du pays, de la ville de Timișoara, venaient en train jusqu'à Căleni (à présent en voiture), Noroieni et d'autres endroits où habitent des "*Tsiganes comme nous, à Turulești, Fierbinți, Sărulești...*" pour vendre leurs pièces: "*Un Serbe traverse la frontière avec l'or, parce qu'à Timișoara il y a la frontière [avec la Serbie] tout près, en fait il l'apporte d'Autriche en traversant par la Serbie, parce que cet or est autrichien. Une fois, je me*

⁷⁹ Cf. chapitre 3.

souviens, il avait un gars de Timișoara qui vendait l'or un peu moins cher, plein de monde en a acheté dans tous les villages, et ils ont découvert que c'était de l'aluminium couvert d'une couche d'or [...]."

L'avoir en or constitue l'essentiel de l'héritage: une personne mourante (ou croyant qu'elle s'apprête à mourir) va distribuer ses pièces (les femmes distribuent leur dot) à ses enfants tant qu'elle est encore vivante. Néanmoins, chacun-e augmente cet héritage avec des pièces qu'il-elle acquiert par la réussite des affaires, l'organisation du mariage de ses enfants, ou encore la dot que l'on reçoit en tant que femme pour le mariage. En cas de dépenses pour une fête ou de pénurie désespérée, des pièces en or sont converties en liquidités dans les magasins de bijouteries des villes. C'est en parlant avec un bijoutier que j'ai appris que les pièces avec l'effigie de François Joseph (1915) constituent l'or le plus pur qui existe sur le marché, 22Karat. Cela est connu des Roms; Radu me parlait quant à lui de 24 carats⁸⁰. Il existe donc un stockage, une circulation et un marché de ces pièces. En 2002, la pièce de *mahmudé* était évaluée à 4 millions de lei, soit environ 200 CHF. En 2003, un Rom de Noroieni disait avoir ramené d'Italie trois *mahmudé*, soit 450 euros, car il les avait achetées pour 150 euros chacun. On peut donc supposer qu'il existe aujourd'hui une production de pièces de monnaie dans des fonderies illégales. Mais, pour que cette production entre sur le marché, le producteur doit respecter le standard de pureté, de poids, les dimensions etc (ce qui est parfaitement réalisable par une fabrication artisanale, selon le bijoutier). Si cela est respecté, les moyens de vérification d'un simple atelier de bijouterie ne permet pas de distinguer une nouvelle pièce d'une ancienne, m'a affirmé le bijoutier.

Ainsi, on peut considérer que le *mahmudé* est une véritable monnaie alternative caractéristique des Roms considéré-e-s ici. J'emprunte ce terme à William Maurer: "*alternative currency proponents stress the 'local' nature of their operations, since alternative currencies can only be used by the network of people who have agreed to use them. Alternative currencies thus stay 'in' the community*" (Maurer, 2000: 162)⁸¹. Par ailleurs, comme dans le cas de la Russie sur lequel Alaina Lemon (1998) attire l'attention, ces pratiques doivent être également

⁸⁰ Le *carat* exprime la pureté de l'or. 24 k représente une pureté de 999,9 sur 1000, ce qui est impossible du fait d'une consistance trop mole de l'or pur. Le *ducat* est le nom officiel employé également par le bijoutier représentant le même type de monnaie que le *mahmudé* ou le *frankiosef* en termes roms.

⁸¹ Dans ce texte, qui est un projet de recherche, Maurer s'intéresse à des systèmes financiers alternatifs comme Ithaca HOURS ou l'Islamic Bank. Il s'agit là de mouvements ayant une idéologie de valorisation de l'Autre et des moyens de communication importants entre ses membres (Internet). Ce n'est pas le cas ici, où nous avons des pratiques de résistance sans support idéologique, mais cela prouve d'autant plus la richesse et la diversité des *alternative currencies*.

contextualisées dans le cadre des sociétés postcommunistes (dont la Roumanie fait partie) où, après la chute des régimes totalitaires, une crise de confiance et de loyauté envers les finances étatiques ainsi que le rêve de l'Occident et de la société de consommation ont été responsables de la fétichisation de l'argent liquide. Dans ce sens, il est important de remarquer que les Gadje observent et dénoncent des pratiques d'affichage ostentatoire de l'argent chez les Roms, alors qu'ils/elles n'objectent pas les leurs. L'existence de la monnaie alternative des Roms fait ainsi partie d'un système de catégorisations – un *currency apartheid* (Lemon, op. cit: 46) – de la société dominante. En même temps, les idées des Gadje à propos des Roms correspondent à l'identification latente avec ces derniers-ères dans l'expression de la peur de "*becoming a gypsy*" (Ibid: 49).

Malgré le lien sémantique entre ces pratiques locales de l'or et la dénomination "*Zlătari*" aucun des Roumain-e-s que j'ai connu-e-s qui utilisent ce nom pour désigner les Roms n'a évoqué le lien avec l'or. Néanmoins, questionné-e-s s'ils-elles pensent que les Roms détiennent de l'or, les Gadje répondent affirmativement, en invoquant le prix en or de la mariée et leur conviction que l'or est soigneusement gardé, caché et transmis d'une génération à l'autre. Pour les Gadje de la région, *Zlătari* signifie paradoxalement le contraire: infortunés, pauvres, bons-à-rien. C'est pourquoi *Zlătari* m'apparaît comme une étiquette associée avec un contenu de manière tout à fait hasardeuse.

2.6.2. Les données sur les Roms d'une mairie

Les statistiques obtenues auprès de la mairie de Cordeni sont les suivantes:

Population totale dans la commune de Cordeni (2002)	5562	Enfants scolarisés
village de Căleni	1665	143
Roms	724	15

L'origine du ghetto rom au niveau spatial semble résider dans un geste "généreux" d'un ancien maire: "*le maire communiste les a laissé s'installer ici, le con – il a certainement eu de l'argent d'eux. Au début dans des tentes. Ensuite, ils ont commencé à acheter des maisons d'une ou deux vieilles qui vivaient seules, d'autres Roumains ont voulu vendre parce qu'ils avaient peur d'eux,*

ils n'arrêtaient pas de voler, de détruire les jardins – et les gens vendaient pour quasi-rien. D'autres Tsiganes ont construit eux-mêmes leurs maisons et voilà maintenant on peut plus les chasser d'ici, tellement ils sont nombreux. Ceux-là je veux dire, les Zlătari, qui sont les pires des Tsiganes que nous connaissons par ici." (George, 31 ans Căleni).

Cela et le fait que les Roms "Zlătari" se déclarent Roms dans les recensements officiels justifient aux yeux des autorités locales l'existence d'une telle statistique qui découpe les "Roms semi-nomades" comme s'ils-elles ne faisaient pas vraiment partie du village de Căleni.

En revenant aux données fournies par la mairie, il faut dire qu'en 1992, la population totale était de 4'644 personnes, dont 329 Roms déclaré-e-s (les *Zlătari*). Les quelques "Tsiganes roumainisé-e-s" dans le reste des villages ne se déclarant pas "Roms" selon les dires informels des fonctionnaires de la mairie. Selon ces statistiques, la population a augmenté de 918 personnes en dix ans, dont 395 (43,1%) sont Roms (mon calcul). Donc, en dix ans, la population de Roms déclaré-e-s a plus que doublé, passant de 329 à 724 personnes. Le calcul que j'ai effectué avec l'aide de Silvia, Alexie et ses cousins Toma et Puia, répartit cette population sur 104 familles (maisons). Selon la mairie, les données sur la natalité sont impossibles à systématiser; pour estimer la source de son augmentation, il faudrait mener une enquête quantitative approfondie sur l'ensemble de la population, chose qu'il m'a été impossible d'effectuer. Selon les dires des Roumains *"ils sont venus de partout dans le pays, ils se marient et ils s'installent ici"*, encore une information difficile à vérifier sans une enquête sur toute la population rom. A Căleni, les Roms ne sont pas marié-e-s civilement à l'exception d'un seul couple, *"car le mari a voulu prendre le nom de sa femme, pour se débarrasser du sien car il avait trop d'amendes"* (la secrétaire de la mairie de Cordeni).

A remarquer que, grâce aux programmes UE-Phare " *Amélioration de la situation des Roms en Roumanie* " gérés par le gouvernement, la mairie emploie une *"experte pour les problèmes des Roms"*, membre du conseil communal. Ainsi Simona L. (24 ans, études de travail social) occupe ce poste depuis février 2002. Au moment de notre rencontre, six mois après son engagement, elle avait comme tâche de mettre au point différents tableaux et statistiques (elle est la seule personne qui sait travailler sur un ordinateur). Elle ne connaissait pas le nombre des Roms et elle ne s'était jamais rendue dans leur communauté.

Il me semble important de noter que malgré un discours oral fort stigmatisant et des pratiques de catégorisation très marqués des Roms (informellement appelé-e-s *Zlătari*) les traces écrites leur étant dédiées sont d'une grande pauvreté. Loin de représenter une pensée institutionnelle articulée et stratégique, ces traces témoignent d'une série d'ambiguïtés qui essaient tant bien que mal de masquer une indifférence et de justifier des "mesures" plus que des actions, des dépenses financières et des maladresses structurelles, ainsi que de traduire dans le quotidien des représentations fantasmatiques.

Le dossier "*La situation des Roms 2001*" qui m'a été présenté était très peu épais et il contenait les documents suivants que j'ai pu copier:

1. *Situation de la communauté Roma 15.10.2001*

Nr. maisons existantes: 132

Surface construite 8.047m²

Matériaux de construction utilisés: briques, terre cuite, bois, toits en tôle, carton.

Ils ne détiennent pas d'autorisations de construction, ni de preuves de propriété du terrain.

Mauvais état des routes.

Population: 724 personnes

Nous sollicitons de l'aide financière du département de Dâmbovița pour effectuer les travaux nécessaire à la salubrité de 40 ha de terre.

Surface du quartier: 82.485 m²

Etat matériel de la population: manque de ressources matérielles et financières, ils ne travaillent pas [littéralement, "ils ne sont pas encadrés régulièrement dans un travail", terminologie plus que catégorie, notamment le mot "encadré" me semble dater du temps des communistes].

Métiers stables: confection de chaudières

Il existe un réseau électrique mais la communauté ne dispose pas des ressources financières pour se connecter au réseau.

Forme de propriété: privée. Une partie des maisons ont été construites sans avoir des autorisations de constructions

Energie: non

Eau courante: non

Canalisation: non

Gaz: non

Salubrité: ils ont occupé 40 ha de terre, surface destinée aux dépôts d'ordures et de restes végétaux

Nombre de familles: 97

Signé par le maire et la secrétaire de la mairie.

2. Un rapport qui mentionnait l'école et le jardin d'enfants comme projets à réaliser jusqu'en 2009 pour améliorer la situation des Roms, alors que les enfants rom ne vont pas au jardin d'enfants et très peu d'entre eux-elles fréquentent l'école, comme on le verra plus loin.

3. Une photocopie:

Attestation: Mihai Gogu, le fils de Jianu, né en 1950, est conseiller principal auprès de la préfecture de Dâmbovița. Légitimation émise par la Police de Cordeni ". [On m'a précisé que c'était le chef de la communauté rom – le bulibasa.]

4. La liste des familles rom sans habitation (il s'agit de familles habitant dans une même maison, parents et un fils marié); 18 noms masculins étaient listés.

Ramona I., l'assistante sociale, m'a informée qu'une "*enquête sociale*" avait été effectuée à la fin de l'année 2001. Elle avait pour but l'évaluation des revenus en vue de la constitution de dossiers pour l'aide sociale. Elle consistait dans le remplissage d'un questionnaire avec des rubriques telles que le nombre d'enfants à charge, la maison, les animaux, les biens de long

usage, l'hygiène... et s'était déroulée en présence de la police. Les résultats d'une si laborieuse enquête sont condensés dans la liste très succincte, voire parcimonieuse, ci-dessus. Cette liste combine dans un vocabulaire de type langue de bois l'idée que les Tsiganes "salissent" le lieu manquant de civilisation avec les items actuellement typiques pour justifier la demande de financement pour "améliorer la situation des communautés rom", à savoir, le logement, le manque de qualification professionnelle, des revenus modestes, etc. On y affirme aussi que le métier du cuivre serait stable sans aucun argument – derrière le mot "stable" on peut identifier l'envie gadje que les Roms *restent* artisans. Le syntagme "communauté Roma" est inspiré par la lecture des documents européens en anglais. Ce mélange montre à la fois indifférence, condescendance et paternalisme, mimétisme de *politiquement correct* gadje et désigne les Roms comme un amas de pauvres avec un chef.

Ma lecture du dossier "La situation des Roms 2001" donne aussi de l'information quant à l'idée gadje de collaborer avec un représentant des Roms qui soit leur "chef". Le terrain parmi les Roms montre pourtant une très grande ambiguïté rom autour des notions telles que la représentation politique et le chef.

Apparemment, le *bulibasa*, toujours un homme, est le chef de communauté qui communique avec les autorités gadje. Son autorité réside dans sa capacité de négociation avec le pouvoir gadjo, de sorte à ce que les rapports des Roms avec les Gadje soient pacifiques. Dans le passé, il s'agissait d'obtenir la permission d'installer les tentes pendant quelques jours auprès d'un village. Après la sédentarisation, le *bulibasa* a pris en charge la relation avec tout l'appareil étatique, comme on le voit dans l'évocation que Radu fait de son père. Dans ce contexte, le *bulibasa* devient souvent le plus corrompu de la communauté: "*Il y avait un gars de Fetești [commune à 50 km Est de Bucarest], on l'appelait l'Agent; il passait par le quartier tzigane, de village en village et il apprenait qu'un tel a pris la fille d'un tel et qu'il a fait ainsi trois-quatre pièces; après il disait ça à la police et la police venait nous battre [sous différents prétextes] et après, les policiers convenaient avec le bulibasa qu'il ramasse des pièces chez les gens et on donnait de l'or aux policiers pour qu'ils nous laissent tranquilles. Comment penses-tu que le bulibasa de maintenant a fait sa fortune? Il travaillait main dans la main avec les policiers, prenait l'argent des gens et il en retenait une partie. Qu'il aille au Diable!" (Radu). Comme on a vu, *bulibasa* Gogu (dit Istrătel) de Căleni est actuellement conseiller communal (bien qu'il participe aux séances du conseil seulement quand il s'agit "des problèmes des Roms").*

Ce soupçon de collaboration et de corruption qui pèse sur lui expliquerait peut-être la réticence des gens à reconnaître son autorité. Raluca Mureșan (2000: 75) rapporte qu'il existe une association nationale qui regroupe tous les Bulibasi, présidée par l'"empereur" autoproclamé Cioabă de Sibiu⁸², *Asociația națională a romilor căldărari nomazi*. Cette association et la qualité de chef absolu de Cioabă ne sont pas reconnues par mes informateurs-rices. Dans une perspective comparative par rapport à d'autres groupes tsiganes, Ignacy-Marek Kaminski atteste l'existence des rois tsiganes en Pologne à partir des années 1920. Selon ses investigations il apparaît que les rois sont des chefs de patriclans qui jouissent d'une importante réussite économique et d'une légitimité spéciale parmi les non-Tsiganes, légitimité en général contestée par ceux et celles qui ne font pas partie de leurs lignées (Kaminski, 1980). Mureșan explique aussi que certains Roms n'ont pas besoin de passer par le *bulibasa* pour régler leurs affaires avec l'Etat. Par ailleurs, dans des situations qui requièrent une légitimation, les informateurs de cette chercheuse exclament "*nous sommes tous des bulibasi*" – ainsi, elle conclut sur le caractère "pluriel et éclaté du leadership politique" (Mureșan, 2000: 79). Cette "communauté imaginée" des frères (telle que Michael Stewart la décrit à propos des Vlah Roms de Hongrie) et/ou de "*bulibasi*" est-elle en contradiction avec le fait que chaque homme rom (s')imagine un chef de type *patron* (voir chapitre 4), ou encore empereur ou roi ? A cela il faudrait ajouter que les Roms considèrent comme étant des vrais interlocuteurs, le Préfet de la Police, le Président de la République, etc. A mon sens, ce qui se dégage de la présence des empereurs, des rois et des *bulibasi*, c'est une certaine idée rom de l'autorité. Elle réside dans l'expérience historique de la domination exercée envers les Roms/Tsiganes à travers l'appareil policier doté de moyens spécifiques d'intimidation. Le fait que les hommes rom s'imaginent puissants avec un pistolet (voir chapitre 1) est une forme d'adaptation –également historique- à cette répression pratiquée avec les ingrédients policiers.

Cela se confirme dans la figure éclectique de Stan de Noroieni. Selon un policier du village, Stan est un "*Tsigane différent des autres, il a suivi un peu l'école et il voudrait faire en sorte que les Tsiganes ne fassent plus de business illégaux*". Difficile de juger cette affirmation sachant que Stan fait du commerce avec l'aluminium à une assez grande échelle. C'est ce qui lui a permis de construire une grande maison, d'employer un gardien pour son dépôt d'aluminium et d'ouvrir un magasin. Au moment de notre rencontre, il avait subi un cambriolage armé (exécuté par des voleurs masqués) qui lui avait causé une perte de 200 *mahmudé* et des

⁸² Ville en Transylvanie.

blessures et il avait de suite engagé un garde du corps. Sur sa maison se trouve l'inscription suivante: *"Nous collectons des métaux non-ferreux et nous confectionnons des pièces de monnaies en or et argent pour le soutien des Roms"*, suivi de l'enseigne des Nations Unies et la date du 12.12.1997. J'ai demandé à Stan si c'était lui le *bulibasa* et il m'a répondu par l'affirmative (alors que le policier m'avait dit que Stan et le *bulibasa*, Drilă, étaient en conflit). Stan a ensuite sorti deux livres pour me les montrer: Cătălin Zamfir, *Țiganiii între ignorare și îngrijorare* [les Tsiganes entre ignorance et inquiétude] et Maria Ionescu, Sorin Cace, *Practici pozitive ale Romilor din România* [Pratiques positives des Roms de Roumanie]. Il m'a parlé de son association *"les Tsiganes"* lancée quelques mois avant notre rencontre et des deux projets de cette association: l'un étant une école d'apprentissage du métier traditionnel (artisanat du cuivre) pour les jeunes rom, et l'autre la création d'une monnaie rom. C'est ce dernier qui lui importait le plus: il avait reçu l'avis positif de l'Agence officielle spécialisée qui lui donnait *"le droit de créer une monnaie de collection"* ainsi que la maquette en argent – avec son effigie sur le côté face et un emblème composé de deux ailes d'aigle se croisant au-dessus du symbole des Nations Unies et l'inscription *"Twenty dollars, lovè romanès"* [vingt dollars- argent rom] sur le côté pile. Selon mon interprétation, l'intérêt de me présenter tout cela, était que moi, en tant que personne éduquée, qui maintenant avait compris qu'il se préoccupe de la cause des Roms (tout comme moi-même), je l'aide en sorte que *"cette monnaie, devienne une monnaie forte d'échange comme le dollar"* en lui trouvant un programme qui financerait son projet.

On peut comprendre que Stan utilise tous les moyens de légitimation pour devenir un "vrai" chef selon les critères gadje et rom réunis (capital financier mais aussi capital culturel et scientifique, statut élevé parmi les Roms mais également prestige parmi les Gadje). Stan se soucie peu du réalisme de son projet et du fait que ses objectifs sont loin de correspondre à l'horizon des membres de la communauté. En fait, ces moyens sont censés le doter d'une aura exceptionnelle, notamment celle d'impressionner les Gadje et de gagner leur confiance. Il a l'intuition que les autres ne reconnaîtront sa position seulement s'il a de l'argent et une relation privilégiée et personnalisée avec les Gadje. Il greffe sans aucun complexe ses propres représentations égocentrées du pouvoir (son effigie, l'aigle, le symbole des Nations Unies) sur cette réalité. On peut supposer que la même logique anime la construction de tout *bulibasa*, y compris l'empereur Cioabă. On comprend aussi que la relation privilégiée et personnalisée avec les Gadje a changé de contenu depuis la confiscation abusive de l'or vécue par le père de Radu au temps du financement des projets rom vécu par Stan, mais elle est restée la même dans sa forme, celle d'obtenir des privilèges par l'instrumentalisation des Gadje tout en utilisant, tant

bien que mal, leurs moyens: les procès verbaux et l'inventaire de monnaie (Alexie), l'Internet et le *fund raising* (Stan). Quant à ce que pensent les Roms sur le pouvoir de leur *bulibasi*, cela rappelle la question du pouvoir soulevée par Pierre Clastres (1974). Les Indiens *Guayaki* laissent leur chef s'emparer de suffisamment de prérogatives symboliques pour ne pas qu'il revendique un vrai pouvoir, car celui-ci est ailleurs, il est surnaturel. Tout comme chez les *Guayaki*, le vrai pouvoir semble être ailleurs pour les Roms – à savoir, chez les Gadjé, il s'agit d'un pouvoir un peu surnaturel également: comme je l'ai déjà dit, le parlement, le président, le grand procureur de Bucarest, le directeur de l'hôpital d'urgence de Bucarest sont souvent évoqués comme lieux ou personnes de pouvoir où il faut s'adresser directement. Le *bulibasa* est là sans vraiment l'être, ses capacités à négocier avec les Gadjé sont utilisées le plus souvent dans son propre intérêt, ce que tout et chacun peut aussi faire. Le chef est plus ce que les Gadjé veulent pour établir leur dialogue, et non pas ce que les Roms choisissent, désignent et respectent.

C'est pourquoi, la question de l'autorité se pose de manière originale dans les jugements rom qui règlent les conflits intracommunautaires – *kris*. Le *kris* est une sorte de tribunal ad-hoc: les protagonistes sont les personnes rom en conflit, chacun-e présente ses arguments, et il-elle se fait des allié-e-s dans l'assistance. Ces alliés (il s'agit de manière quasi-exclusive d'hommes) peuvent avoir de l'ascendant sur les gens en conflit et sur l'assistance; ils donnent ou retirent la parole aux participant-e-s, ils mènent au règlement du conflit. Cela peut se dérouler pendant plusieurs séances, jusqu'à l'obtention d'un consensus (Acton et al, 1993). Ces auteurs traduisent *kris* par *justice*: celle qui intervient pour régler les affaires maritales et économiques. Radu le traduit par *jugement* et Silvia dit "*le kris c'est tout ce monde qui se bagarre, quand tout est parti d'une querelle*". Or, le *bulibasa* n'a pas une place privilégiée dans cette dramaturgie. Néanmoins, aussi contesté et contestable qu'il soit, le *bulibasa* ne sera jamais une femme.

Enfin, les autorités de Contesti semblent ne connaître aucunement ces nuances. Leur moyen d'"intégrer" les Roms se réduit à l'enquête sociale, à une lecture sommaire et superficielle des exigences européennes et à l'emploi du *bulibasa* comme conseiller local.

2.6.3. Le dispensaire médical et l'école

Au dispensaire médical de Cordeni, le médecin Elena P. suivait les Roms de Căleni, les *Zlătari*, car sa collègue n'avait voulu en prendre aucun-e à sa charge. Voici la statistique qu'elle m'a fournie:

Bébés 0-1 an	7 fiches
Enfants 1-16 ans	129 fiches
Adultes	158 fiches
Total	294 fiches

Il résulte de mon calcul que 430 (724 moins 294) Roms, soit plus de la moitié de la communauté, ne sont pas suivis médicalement. Néanmoins, Mme P. fait les remarques suivantes sur l'ensemble de la population de Roms: *"Ils ont des troubles cardio-vasculaires, parce qu'ils mangent trop de graisses et trop salé. Ils refusent l'hôpital en général, les femmes accouchent à la maison, elles ne se font pas suivre pendant la grossesse, elles ont peur de se faire piquer pour les prises de sang. Pourtant, ils acceptent la vaccination anti-tétanos et la vitamine D pour la prophylaxie du rachitisme. Et vous savez, ils sont très précoces. Les femmes ont leurs premières menstruations vers 11 ans et la ménopause vers 40-45 ans. [...] Ils ont des gastrites, des ulcères, mais pas sur une base psychologique – je vous ai dit qu'ils n'ont pas de soucis comme nous – c'est sur une base de mauvaise alimentation. Les enfants souffrent d'hypotrophie staturo-pondérale. Ils bénéficient de traitements gratuits, mais ne viennent pas prendre les ordonnances. Pour les bébés, ils ont droit au lait en poudre, gratuitement, la mairie en distribue selon mes ordonnances. Mais ils ne viennent pas les chercher".* [Avant que je ne le lui dise, Silvia ne savait pas que les enfants avaient droit à l'assistance médicale gratuite jusqu'à l'âge de 16 ans.]. On peut certes se demander si les troubles cardio-vasculaires sont vraiment plus fréquentes chez les Roms que dans la population totale ou bien qui d'entre nous, les Gadje, aime aller à l'hôpital ou se faire piquer. Il apparaît ainsi que l'expérience médicale est utilisée pour creuser et légitimer la distance entre "eux " et "nous". Ainsi dans la pensée de la catégorie "Roms" c'est la différence physico-psychologique qui prime. Aux yeux du médecin, la différence sociale doit nécessairement y reposer.

Bien que nous ne connaissons pas la population totale d'enfants en âge de scolarisation, compte tenu des fiches médicales ci-dessus où l'on voit qu'il y a 129 personnes entre 1 et 16 ans, on peut penser que 15 enfants scolarisés en 2002 pour l'ensemble de la population rom représente un très faible taux de fréquentation de l'école. Selon le directeur de l'école de Căleni, Mihai M. (36 ans), les Roms ont commencé à fréquenter l'école à partir de 1994, mais depuis ce moment, seul un seul élève a suivi sa scolarité jusqu'en 8^{ème}. C'était en 2002, mais cet enfant n'a pas voulu se présenter à l'examen de capacité [fin des études primaires] en motivant que les autres se moqueraient de lui. Selon Monsieur M., *"les Tsiganes refusent de laisser leurs filles à l'école, les pères craignent qu'elles puissent se laisser séduire par les garçons roumains. Il y a quelques années, quelques filles sont quand même venues pendant quelques mois. Puis, elles ont arrêté"*. Aussi, cet informateur confie que l'école est en crise de ressources humaines *"justement, à cause des Tsiganes, les enseignants ne veulent pas venir ici et en plus il n'y a pas des moyens de transport convenables"*.

2.6.4. Catégorisation et identification dans le travail de la Police

Bien qu'aujourd'hui, grâce aux dossiers d'assistance sociale, la plupart des personnes (90%, affirme le chef de la police de Cordeni) ont des papiers d'identité, l'identification des personnes reste problématique pour les autorités: *"ils se ressemblent tous, on ne sait pas qui est qui. J'en connais très peu d'entre eux"*, dit le chef de la Police de Cordeni qui a décidé de faire un cahier intitulé "Tsiganes- Căleni" où figure un tableau avec les rubriques: nom, prénom, date et lieu de naissance, filiation, rapport avec le chef de famille et surnom. Les rubriques ne sont pas remplies intégralement, et dans la rubrique "surnoms" sont notées des spécifications comme *"dit Ploieşteanu"* ou *"dit Bursucu"*. A Noroieni, le policier m'a parlé d'un mode d'identification qui utilise les lettres de l'immatriculation des voitures. Ainsi, il parle des Roms comme *"le OCT"*, *"la femme de FKV"*, *"le GUF"*, etc. Dans le cahier figure également un repérage spatial *"rue nr.1, côté droit, 20 familles [chez Radu figurent Silvia, Alexie et Lucian mais non Radu], côté gauche jusqu'au pont 16 familles; rue nr. 2 côté droit 21 familles, côté gauche 17 familles; la zone "taudis" 4 familles; total 78 maisons-familles"*. Cela représente la moitié des 132 maisons calculées par la mairie (cf. supra) et aussi une différence par rapport à mon propre calcul qui est de 104 maisons. Pour finir, on trouve également dans ce cahier les photos d'identité de chacun-e des infracteurs-trices, suivies de leur surnom respectif.

En fait, en parlant avec mes interlocuteurs-rices, j'ai compris qu'il existait un système de noms

parallèles, employés selon les circonstances et les stratégies d'inspiration momentanée. Ainsi, Silvia apparaît dans ses papiers d'identité comme étant Silvia Gheorghe, mais se dit "Zambilica" auprès des Gadje, et Radu à des papiers au nom de Rancu Radu, *"un nom que tu ne dois dire à personne"*, alors que les Roms l'appellent "Crăciun". De plus, probablement par manque de certificats de naissance, la filiation a été complètement bafouée dans les cartes d'identité: le frère de Radu, Ducă, apparaît comme Rancu Ion, alors que leur père s'appelait Alexie Radu (Radu étant alors leur nom de famille) et Bradu, lui, est présenté dans ses papiers comme étant Sebastian Goman. Mândra s'appelle officiellement Elena Stănescu et Fraga, Maria Mihai. Cette dernière se fait passer à la marie de Turulești pour la mère des deux jumeaux de son frère, Micioc, car celui-ci, officiellement appelé Mihai Căldăraru, a des papiers de Căleni et ne pourrait donc pas bénéficier d'un dossier d'assistance sociale à Turulești en faveur de ses enfants, etc. Mais *"chez nous, il ne faut pas que les gens sachent qu'est-ce qui est écrit dans les papiers d'identité"*, dit Bradu (31 ans), car quelqu'un d'autre pourrait se prévaloir de son nom et l'utiliser pour endosser ses propres délits, ce qui fait dire Silvia que maintenant tout le monde connaît son nom et elle se retrouve avec des amendes.

Pour ce qu'il en est des statistiques d'infractions ayant des dossiers pénaux, la police de Cordeni rapporte ceci:

Année	Nombre infractions des Roms (vols dans les champs, vol de poules, vol de matériaux de construction)	Nombre total d'infractions à Căleni
2000	35	58
2001	15 (dont 8 des vols de poules faits par des enfants de moins de 14 ans)	52

Ces chiffres prouvent que la délinquance n'est pas l'apanage des Roms et que leurs délits ne sont pas parmi les plus graves. Toutefois, le chef de la police de Cordeni s'obstine à dire que *"les Zlătari sont des malfaiteurs, ils détruisent tout"*. Ces chiffres montrent aussi que s'il y a des délits de Roms envers d'autres Roms, ceux-ci ne sont pas dénoncés à la police mais réglés à l'intérieur même de la communauté.

La position de la police à propos du commerce d'aluminium exprime largement cette obsession gadje que les Roms sont délinquants par définition. Le problème d'un contrôle s'est posé au moment d'un conflit de travail à propos de la privatisation de la seule entreprise de laminage

d'aluminium du pays, quand les syndicats ouvriers, menacés de chômage, ont dénoncé ces pratiques de piraterie nationale dans la gestion des déchets. En 2001, le gouvernement a exigé la re-légalisation des sociétés collectrices de non-ferreux⁸³, et des contrôles policiers sanctionnaient désormais les transports d'aluminium effectués par les Roms de Căleni, Noroieni et Turulești. Selon le chef de la police de Cordeni, *"Il y a chez eux [les Roms] des évasions fiscales pour le ramassage de métaux. Parce qu'il n'ont pas de papiers pour ces métaux. La loi est comme ça, si le métal provient des maisons, le gain n'est pas imposable, sinon il faut payer un impôt de 10% et bien sûr avoir les papiers de son achat. Mais c'est clair que ça ne provient pas de chez eux, parce que ça ne pousse pas comme ça dans le jardin, alors on les attrape à destination, la société [de collecte] auprès de Malu"*. On peut toutefois supposer qu'il s'agit d'une application arbitraire de la loi (comment prouve-t-on que le butin d'aluminium ne provient pas de la maison ? – il y a alors une attente a priori des policiers sur la criminalité des Roms), et que cette répression prend forme de racket de la part des policiers. C'est en tout cas ce que racontent mes informateurs-trices. En réalité, les réseaux de commerçants d'aluminium récupéré fonctionnent sous une forme semi-légale à plusieurs niveaux, impliquant à la fois Roms et Gadge, ainsi que policiers. Une chose est certaine: comme souvent dans ce système de type mafieux dont les policiers font partie, la récupération par petite quantité est davantage réprimée que le pillage à grande échelle pour que les policiers gardent leur apparence de justiciers tout en prenant part à l'affaire.

Par ailleurs, cette diabolisation du et de la Tsigane comme criminel-le (alors que la participation non-tsigane aux délits est plus importante) s'enracine dans un imaginaire du prolétaire forgé par l'idéologie communiste. En parfaite continuité avec les pratiques de la période communiste, lorsqu'on traquait les "parasites", la Roumanie d'après 1990 associe méfiance et haine envers les marchands de rue, les petits commerçants etc. mues par un sentiment anti-tsigane: *"Gypsies are accused of parasitic commerce or outright crime in contrast to Romanian ethnic 'business men'"* (Sampson, 1994: 19). Cette idée de parasitisme tsigane apparaît également dans le dossier "Roms" de la mairie dans la formulation *"ils ne sont pas encadrés régulièrement dans un travail"*, alors que le travail régulier n'est plus la règle parmi les Roumains non plus et ce depuis plus de dix ans.

⁸³ Cf. les sites internet: <http://www.guv.ro/presa/comunicate/200106/com-010605-apaps-also.htm> ; <http://www.minind.ro>.

On peut conclure que *Zlătari* et *Roms semi-nomades* sont des appellatifs qui veulent exprimer la différence envers un groupe indésirable qui finissent par réifier la stigmatisation. Dans son ensemble l'administration locale par les institutions étatiques se fait selon un principe implicite qui consiste à tenir à distance tout en contrôlant les Roms. Mais les moyens mis en œuvre semblent insuffisants pour aboutir à un véritable contrôle et, de plus, les Roms cherchent par leurs propres moyens à restreindre au maximum leur relation avec l'État et à échapper à son contrôle: les noms parallèles sensés défier les statistiques, les accouchements à domicile sans suivis de grossesse, la scolarisation presque inexistante pour les filles. On voit déjà que les femmes sont un enjeu important dans cette "guerre" de distance/ rapprochement des uns envers les autres. On devrait ajouter à cela une autre institution importante qui se comporte de la même manière, bien qu'elle ne soit pas du même ordre ni ne gère les mêmes enjeux: l'Eglise. Les Roms de Căleni sont orthodoxes par baptême mais peu, voire pas du tout, sont pratiquant-e-s (ce qui est également le cas pour les Roumains). L'Eglise ne garde pas sous forme écrite les noms des enfants rom baptisés et leur filiation, et les Roms instrumentalisent l'Eglise comme ils-elles instrumentalisent l'État. On verra plus loin des manières originales de le faire.

A Turulești et Noroieni, la situation est similaire en termes de dimension de la communauté et rapports multi-ethniques (je n'ai eu accès à aucune donnée statistique officielle de ces communes). Leur situation diffère cependant sur le plan de la proximité avec la ville: Noroieni est presque une périphérie d'une ville de petite taille et Turulești est sur la route de contournement de Bucarest. Cette proximité d'avec la ville a facilité l'accès à un niveau de vie supérieur à celui de Căleni, du moins pour une partie des Roms: cela s'objective dans la présence de nombreuses maisons de type villa et des voitures de marque.

2.7. L'économie et les catégorisations ethno-culturelles.

Silvia avait l'habitude de dire aussi "*des gens comme nous, c'est-à-dire qui voyagent avec les alambics*". Dans un passé encore récent et/ou dans un présent en voie de disparition, la distinction faite par les Roms/Tsiganes entre les différents groupes tsiganes se référait aux occupations et métiers: *vătrași* (paysans), *lingurari* (travailleurs du bois) *cărămidari* (fabricants de briques) *geambași* (commerçants de chevaux), *ursari* (promeneurs d'ours), etc. En réalité, pour les Roms de Căleni, par exemple bien que le métier du cuivre soit identitaire (voir

chapitre 4), il n'est plus pratiqué qu'à petite échelle. Le commerce avec l'aluminium récupéré a concentré les énergies et a redonné un nouveau sens à la négociation de l'appartenance ethnique et à l'individualité. Cette négociation identitaire utilise comme modèle de référence le Gadjô avoir achevé une réussite sociale: le *patron* (voir chapitre 4).

En 1997-98, soit au début de cette affaire, les Roms de Căleni avaient presque tous (individuellement) des sociétés commerciales enregistrées auprès de la mairie. Il s'agit d'entreprises masculines, les femmes, bien qu'associées, n'étant pas cheffes d'entreprises. Certains avaient mis en place des fonderies plus ou moins artisanales pour transformer l'aluminium en lingots. Très vite, et probablement par un système de crédits initié par les multinationales de récupération, certains Roms sont devenus chefs-récupérateurs, eux-mêmes distribuant des crédits à de plus petits récupérateurs qui leur apportaient ensuite l'aluminium. Ils ont ainsi pu jouer sur le prix et ceux qui se trouvaient au sommet de ce système pyramidal se sont rapidement enrichis. A Noroieni par exemple, quelques Roms, dont Ingineru, Iliescu, Stan, sont connus pour leur réussite. A noter que le surnom "Ingineru" est le nom roumain pour "ingénieur" désignant l'intelligence de cette personne à faire fortune, "Iliescu" est le nom du président de la Roumanie (1990-1996, 2000-2004) exprimant un très grand pouvoir (économique et politique). Il s'agit de modèles de réussite qui entretiennent à la fois le système pyramidal et l'indépendance de chaque récupérateur.

Cependant, pour la plupart des Roms qui, au début, avaient enregistré des sociétés commerciales, l'impôt sur le revenu et le salaire du ou de la comptable étaient des dépenses fixes qui ne correspondaient pas au revenu irrégulier réellement gagné dans la collecte. A Căleni, la plupart de ces sociétés ont été liquidées ou abandonnées et leurs possesseurs sont entrés en illégalité avec la collecte d'aluminium, de fer et d'inox. Des 23 sociétés commerciales enregistrées à la mairie de Cordeni en 2002, le comptable de la mairie n'a pas su ou voulu me dire combien appartiennent aux Roms. Plus que les autres, les Roms de Căleni, excentrés des grandes sources d'aluminium (les ex-entreprises, les dépôts ou les sites abandonnés situés en ville) sont obligés de combiner ces activités à la vente d'objets domestiques, fabriqués par artisanat ou achetés dans les grandes surfaces commerciales de Bucarest.

Malgré leur précarité, les Roms pauvres de Căleni rêvent de faire le grand coup. Ainsi, perdre ou gagner de l'or (et de l'argent, plus largement), ainsi qu'un statut, une position, semble

désormais un fait courant. Fraga de Turulești ou Gina de Noroieni parlaient de pertes de dizaines de millions de lei [milliers, dizaines de milliers de CHF] dans l'affaire de l'aluminium. Cela s'explique par le fait qu'au moment de la livraison de la marchandise, le collecteur n'a pas l'argent liquide pour payer; dans le délai qu'il demande, son affaire peut couler et si la marchandise n'a pas fait l'objet d'une transaction sous forme légale, le livreur ne peut pas récupérer son argent. Puia de Noroieni parlait de son frère qui avait embouti sa nouvelle Audi achetée pour 80 millions de lei [35.000 CHF] la veille, etc. En somme, fonctionner selon ce que Michael Stewart (1994) appelle le "coup de poker", fait facilement perdre ou gagner. Voici ce qu'il dit au sujet des Roms maquignons de Hongrie: "l'achat d'un cheval est un coup de poker rarement payant. Il est difficile de calculer le profit de telles opérations, les Tsiganes exagèrent toujours leurs bénéfices et une bonne affaire étant pour eux plutôt celle qui leur permet d'acheter un autre cheval et de tenter à nouveau leur chance, que celle qui se solde par un gain net" (Stewart, 1994: 108). Il en va de même pour les Roms considéré-e-s et leurs investissements, perdants ou gagnants – tout est *baxt*, une question de chance.

Cette économie non pas de production et d'accumulation mais de gaspillage rappelle les systèmes de type *potlatch*, dans le sens où l'on dépense aussitôt ce qu'on gagne: "C'est à qui sera le plus riche et aussi le plus follement dépensier. Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout" (Mauss, 1923-1924: 54). Dans le contexte rom, cela veut dire surtout de la consommation "*vous savez, le magasin de Stan se vide en deux jours*", disait le policier de Noroieni. On assure la consommation notamment par un système de crédits – à Căleni, tous les magasins du quartier rom vendent aux Roms à crédit.

Le gaspillage de biens et la dépense d'argent sont présents dans les rituels de baptême, de mariage et d'enterrement. Par exemple, le système symbolique qui sépare les morts des vivants participe de cette économie: lorsque quelqu'un meurt, chacun-e vient lui rendre hommage une dernière fois en déposant une somme d'argent dans son cercueil, somme qui est sensée être transmise aux autres défunts pour qu'ils-elles aient de l'argent dans l'au-delà. Chacun-e donne donc pour les siens en utilisant le défunt comme intermédiaire de cette transaction. Toujours lors de funérailles, ce qui n'est pas mangé dans les plats rituels est jeté – et plus on prépare, mieux c'est; alors que moins on mange, plus on prouve qu'on respecte le mort.

Les pertes et dépenses contribuent en même temps à une égalisation de statuts entre les différentes familles. La perte réelle ou inventée de l'argent est ainsi une soupape pour occulter

son statut inférieur. En 2006 par exemple, la gérante roumaine d'un magasin alimentaire a initié parmi les Roms un système créancier dont le taux d'intérêt très élevé a attiré beaucoup de dépôts⁸⁴. Quelques mois plus tard, la gérante a disparu en emportant avec elle l'argent d'un grand nombre de personnes. Dans cette affaire, les Radu ont perdu 5 millions de lei [200 CHF] et maintenant qu'une famille voisine leur propose leur fille en mariage pour Lucian, voici ce que Silvia me confia: "*ils veulent beaucoup de dépenses pour le mariage, je vais leur dire que j'ai eu de l'or, mais que j'ai donné à Mariana 20 pièces et que j'ai donc tout perdu*".

La fonction de ce système est donc double: paraître toujours plus riche que les autres mais en même temps et paradoxalement, créer de la fraternité, de l'égalisation de statut (à long terme on est rarement gagnant-e); d'où une rhétorique qui invoque constamment les "ennemis" et utiliser parfois des moyens violents pour empêcher son voisin de s'enrichir comme témoignent les pratiques telles que de casser les vitres avec des pierres quand les Radu avaient participé au tournage de *Gadjo Dilo*.

Or comme le montre la chanson (partie d'un répertoire de *manele*, genre très prisé par les Roms de Căleni, Noroieni et Turulești⁸⁵) ce système économique produit - si la chance est présente!- des "Tsiganes-tsiganes" qui correspondent en fait au modèle de réussite gadje, le patron ayant énormément d'argent. Donc le paradoxe est que plus on est alors un vrai Tsigane, plus on est Gadjo. Du côté des Gadje, cette musique (de par une très large diffusion) constitue, une fois de plus, un miroir grossissant, une caricature, insupportable par son ironie, de leurs propres tendances. Qui plus est, elle parle pour Gadje et Roms de la construction idéale de la masculinité si importante pour comprendre le genre et l'ethnicité dans le contexte local de Căleni, Noroieni et Turulești:

⁸⁴ Comme dans le cas de l'affichage de l'or, le système pyramidal des créances a été expérimenté par les Gadje également au début des années 1990 dans une frénésie à échelle nationale, sous le nom de "Caritas". A ce propos, Katherine Verdery note que "*one of Caritas's most important hidden effects was that it was working to produce an abstract sphere in which money might circulate and multiply without clear agency*" (Verdery, 1995: 5)

⁸⁵ Il s'agit d'une grande production musicale, calquée sur la demande des Roms est sortie sur le marché ces dix dernières années. Cette musique se caractérise par de rythmes à teinte orientale, mixés avec des rythmes disco. Des chanteurs-euses vedettes notamment rom (mais aussi gadje) sont connu-e-s et écouté-e-s dans tout le pays. Au delà du rythme, cette musique véhicule par ses paroles (le plus souvent en roumain) l'idiome de la richesse, du pouvoir et non en dernier lieu, des rapports entre les hommes et les femmes. En employant le terme d'Arjun Appadurai (1991), on pourrait presque parler d'un *ethnoscape* rom/tsigane diffusé sur l'entièreté du territoire roumain réalisé par cette musique. A mon sens, elle exerce un effet fédérateur sur l'identité rom/tsigane – mais aussi balkanique, (Rădulescu, 2000).

<i>"De esti țigan de valoare</i>	<i>Si tu es Tsigane de valeur,</i>
<i>Faci casa cea mai tare</i>	<i>Tu te fais la maison la plus en hauteur</i>
<i>Cine e țigan-țigan</i>	<i>Qui est un Tsigane-Tsigane</i>
<i>Nu se lasă fără bani</i>	<i>Ne reste pas sans un rond</i>
<i>Țigănie dușmanoasă</i>	<i>Tsiganie, tu es mon ennemie</i>
<i>Că am bani și că am casă.</i>	<i>Parce que j'ai de l'argent et une maison</i>
<i>Am mașină și am bani,</i>	<i>J'ai de l'argent et une voiture</i>
<i>Se oftică a mei dușmani</i>	<i>Mes ennemis meurent d'envie</i>
<i>Am pistol și celular</i>	<i>J'ai un pistolet et un portable</i>
<i>Nu mi-e frică de dușmani</i>	<i>Je n'ai pas peur des ennemis</i>
<i>Odată supăra-m-aș</i>	<i>Si je me fâche une fois</i>
<i>Bag dușmanii-n portbagaj</i>	<i>Je mets tous mes ennemis dans le coffre</i>
<i>Jur că nu contează banii</i>	<i>Je vous jure que l'argent ne compte pas</i>
<i>Când îmi cantă lăutarii</i>	<i>Quand les musiciens jouent pour moi</i>
<i>Dau cămașa de pe mine</i>	<i>Je peux vendre même ma chemise</i>
<i>Să se simtă alții bine</i>	<i>Pour que les autres s'amusent</i>
<i>Dau cămașa, dau și banii,</i>	<i>Vendre la chemise, claquer l'argent</i>
<i>Ca să vada toți dușmanii</i>	<i>Que les ennemis me voient</i>
<i>Nu mi-e frică de oricine</i>	<i>Je n'ai peur de personne</i>
<i>Că am pistolul cu mine</i>	<i>Quand j'ai mon pistolet</i>
<i>Nu mi-e frică de dușmani</i>	<i>Je n'ai pas peur d'ennemis</i>
<i>Că-i bat și-i plătesc în bani.</i>	<i>Je les tape ou je les paye.</i>

(chanson de Nicolae Guță)

Chapitre 3:

Bori, r(R)omni et mariage

Ai valoare de cinci stele

T'as une valeur de cinq étoiles

Ești femeia vieții mele

Toi, femme de ma vie qui m'emballe

Nicolae Guță

Ce chapitre recueille les éléments nécessaires pour réfléchir sur la construction sociale du genre dans l'institution du mariage. Je tenterai de proposer une réponse au pourquoi du mariage des Roms, en montrant ce qu'est le mariage notamment pour les femmes, à la fois dans un dispositif de relations de genre, dans le jeu de frontières et sur le plan de leur vécu subjectif. Mon attention se focalisera sur les comportements féminins et moins sur les comportements masculins; limite déjà assumée dans le chapitre 1 pour développer une réflexion sur le sens rom donné à l'existence et la gestion familiale et communautaire de la bru. En mettant au jour le vécu des femmes en tant qu'épouses et belles-filles ainsi que leur vision du couple et des rapports de parenté, je proposerai un scénario analytique de la position de la *bori* chez les Roms. Ainsi, la question de "pourquoi se marie-t-on chez les Roms?", précédée par "comment se marie-t-on?" et "pourquoi se sépare-t-on?", recevra, une réponse que j'espère intéressante.

3.1. Quelques termes d'alliance et leur signification respective

Le sujet des mariages et des séparations a prédominé tout au long de mon travail de terrain. On m'a beaucoup et souvent parlé des conditions sociales nécessaires pour qu'une femme devienne épouse et belle-fille (*bori*), pour qu'un homme devienne époux et gendre (*rom, zamutro*), et ensuite, *veuve/veuf*, car tel est le nom attribué à toutes les personnes qui ne sont pas en couple, peu en importe la cause. On m'a aussi évoqué les actions nécessaires pour trouver, avoir, garder ou se débarrasser d'une belle-fille (pour en acquérir une autre), respectivement, un mari, *rom*.

Bori et *rom* me sont apparus dans un premier temps comme des statuts-rôles⁸⁶ centraux dans le mariage rom, étant traduits par époux/épouse, résultant d'une rencontre codifiée entre deux familles qui marient leurs enfants, car le "mariage unit deux groupes et non deux individus" (Lévi-Strauss 1967, 1971). Bien entendu, *bori/rom* ne peuvent être compris uniquement en faisant appel à la notion de statut-rôle mais en croisant sans cesse représentations et pratiques pour comprendre la naissance et la survivance des catégories rom, telles *romni* - "femme mariée" ou *bori*- "belle-fille", ainsi que la logique qui les sous-tend.

Il est intéressant de voir que l'équivalent masculin de *bori*, *zanutro*-gendre, ne bénéficie pas du même usage. Même si je connaissais ce terme de la littérature, je ne l'ai pas entendu chez mes interlocuteurs et interlocutrices. Quand j'ai demandé à Radu s'il connaissait le mot *zanutro*, il m'a répondu qu'il se traduit par gendre mais qu'il appelle ses gendres par leurs prénoms, Sandu, Bradu, Puia, Cioarea, etc.: "*je les appelle comme s'ils étaient mes enfants*" comme si *zanutro* était un terme dérogatoire. Chez d'autres Roms, ce terme désigne le gendre marié dans la maison de son épouse (Williams, 1984). Chez les Roms de trois villages roumains, les jeunes hommes comme les hommes âgés sont évoqués comme maris des femmes sous l'appellatif *rom*: "où est ton mari? – *katar si tut rom?*". Les belles-filles, elles, sont toujours appelées *borio* dans l'adresse directe et aussi très souvent quand on en parle d'elles. Même si elles ont des prénoms également: Fraga, Luna, Silvia, Lumina, ceux-ci ne sont que peu utilisés par la belle-famille. Dans cette nouvelle situation, c'est le mari qui appelle sa femme en utilisant le vocatif: Silvio, Frago, Irino, etc. Bien que que le mariage chez les Roms soit censé individualiser et créer la personne (Stewart, 1997) – c'est certainement vrai pour les jeunes hommes, alors que les jeunes femmes semblent plutôt perdre cette individualité pour remplir une fonction.

⁸⁶ Inspirées par la sociologie fonctionnaliste de Talcott Parsons, les analyses en terme de statuts et de rôles des rapports sociaux de sexe, encore très dominantes dans la sociologie de la famille, réitèrent un modèle normatif de la famille (nucléaire et bourgeoise européenne). Selon Parsons, normes et valeurs régulent des invariants structureaux (sous-entendus biologiques) et mènent à une spécialisation fonctionnelle progressive. La sociologie féministe développée à partir des années '70 montre que l'approche fonctionnaliste de la famille (les fonctions étant, selon Parsons, instrumentale chez l'homme et expressive-émotionnelle chez la femme) fige les acteurs et sanctionne le "disfonctionnalisme" des femmes qui travaillent, en leur assignant la reproduction en exclusivité. Par ailleurs, des anthropologues comme Collier, Rosaldo et Yanagisako dénoncent cet ethnocentrisme de la sociologie de la famille (Collier et al., 1993). Néanmoins, certains aspects structureaux et fonctionnels définissent la "place" occupée par ses membres dans toutes les sociétés. Seulement, il faut toujours rappeler que ces aspects ne sont pas des "données" biologiques ou naturelles mais des constructions sociales et que la "place" est dynamique, définie selon des logiques propres à la société respective.

Williams donne les explications suivantes: "*bori* [signifie] l'épouse de mon fils, l'épouse de mon frère, l'épouse du fils de mon fils ou de ma fille, mon épouse, l'épouse d'un homme de ma *viça* (et cela peut être ma mère, la mère de mon épouse, l'épouse d'un Rom si elle n'est pas Romni)" (Williams, 1984: 147). Selon Williams et ses informateurs, le correspondant masculin de ce type de rapport, le gendre, appelé *zanutro*, couvre au niveau sémantique des rapports symétriques. Seulement, la différence dans la pratique discursive qui conduit tout droit à l'asymétrie est la suivante: au niveau du vocatif (*borio/zanutro*), à savoir quand on s'adresse à quelqu'un susceptible de remplir le rôle respectif – "j'appelle ainsi toutes les femmes mariées, toutes celles qui ont mon âge ou sont plus jeunes, toutes celles que je n'appelle pas *bibio* [tante]" alors que "[*zanutro*] est peu employé aujourd'hui" (Idem.). Selon Stewart, chez les Roms de Harangos (Hongrie) il s'agit d'un évitement plus général d'employer les termes d'alliance dans un effort de maintenir l'illusion d'une communauté de frères ; ainsi "*son-in-law became son or brother*" (Stewart, 1997: 64) ce qui n'est évidemment pas le cas pour les *borea*

Une fois mariés, les deux conjoints changent de dénomination: désormais, les femmes ne sont plus *shei* mais *bori* et les hommes ne sont plus *chavo* mais *rom*. Par ailleurs, on dit *romni* quand il s'agit d'une quelconque femme mariée, on dira aussi "un groupe de femmes" – *romnià*, ou quand on parle d'égal à égal entre femmes (entre voisines, entre amies). Ce titre est traduit par "*țigancă*" – femme tzigane. *Rom/Romni* sont en même temps des étiquettes ethniques – ce qui fait penser que le statut de "marié/e" consacre l'appellatif ethnique.

En roumain, il existe deux termes pour "(se) marier": un pour la femme – *a (se) mărita*, et un pour l'homme, *a (se) însura*. Le romani considère aussi cette différence, mais on y utilise la version transitive et non réflexive du verbe (même mot): on te marie, on ne se marie pas tout-e seul-e. Au niveau des verbes auxiliaires, comme le français, le roumain utilise notamment "*être marié*", "*avoir une femme/mari*" étant utilisé plus rarement et dans un sens purement instrumental. Ceci n'est pas le cas pour le *romàni*, où l'on dit "*avoir un/e mari/femme*" pour "*être marié/e*".

En outre, la question "as-tu un mari?" – *si tut rom?* – fait sens si elle est posée à une Gadji (femme non-rom), mais non à une femme rom, car des signes extérieurs dans la parure, la coiffure et l'habillement traduisent sans équivoque si une femme est mariée ou non, ce qu'on verra plus clairement dans le chapitre 5 (sur le sexe féminin et ses parures). Le fait que pour les Roms, la Gadji est la femme dont le statut matrimonial n'est pas explicite, en opposition à la

Romni (femme mariée rom), place le personnage de la femme mariée, soit en tant que *bori*, soit en tant que *romni*, une fois de plus au cœur de l'ethnicité. Il est également important de noter que chez les Roms n'existe pas le terme "femme" tel que nous le définissons ordinairement, c'est-à-dire lié à un sexe biologique plus ou moins apparent. Pour les Roms, on est *Romni* ou *Gadji*.

D'autres termes désignent d'autres places possibles pour les hommes et pour les femmes dans l'alliance. Le couple terminologique, *soacra/socru* [belle-mère/beau-père], exprime une symétrie formelle des deux conjoints envers leur propre *bori/zamutro-rom*. Par ailleurs, un autre rapport d'alliance exprime une symétrie formelle, entre, cette fois, non seulement l'homme et la femme, mais aussi les parents de la mariée et les parents du marié: ce sont les quatre parents appelés entre eux et elles *xanamik/xanamika*. Pour l'Ego masculin, une relation importante est celle avec le mari de la sœur, donc entre beaux-frères (*sogore*). Pour l'Ego féminin, cela correspond à une relation avec la sœur du mari, donc entre belles-sœurs (*cumnate*). Stewart (1997) décrit une très intense fratrie symbolique entre beaux-frères. Elle est actualisée dans les liens économiques (le marché) et symboliques (le chant). J'ai entendu sur le terrain des beaux-frères et des cousins se lancer des invitations à faire des activités ensemble (des affaires commerciales ou loisirs). Il est fort possible que les *sogore* de Căleni aient des rapports de fratrie symbolique analogues à ceux décrits par Stewart, mais l'impossibilité à participer dans leurs activités ne me permet pas de l'affirmer. Il ne semble pourtant pas y avoir une relation symétrique, de sororité entre *cumnate* [belles-sœurs] qui ont le plus souvent un rapport très conflictuel. Même lorsqu'elle habite dans une autre maison et a sa propre famille, lorsqu'elle rend visite à ses parents, à savoir dans la maison où siège la *bori*, la sœur du mari tend à adopter une attitude de supériorité envers cette dernière et n'hésite pas à la dénigrer ou à l'inférioriser que ce soit devant ses beaux-parents ou l'anthropologue. Deux belles-sœurs épouses respectives des deux frères, préfèrent ne pas habiter sous le même toit, où la rivalité envers les beaux-parents les met souvent en conflit. J'ai entendu et vu plus d'une fois des querelles marquées par des cris, des injures, des menaces et des violences physiques entre des belles-sœurs, même quand elles habitaient séparément. Nous sommes donc plutôt loin des relations de coopération, d'aide et d'amitié entre *sogore*.

La résidence est patri-virilocale. Ainsi, même si deux sœurs se marient dans le même village, leurs filles respectives, cousines parallèles, ont de fortes chances d'être mariées ailleurs, sans que cela ne soit véritablement une règle. Nous verrons plus loin que la distance du foyer

marital envers les parents de la *bori* est parfois tellement grande qu'aucun soutien n'est envisageable pour cette dernière. Ainsi, la probabilité qu'une jeune femme ait des sœurs ou des cousines dans le village est beaucoup plus réduite que pour l'homme. Par conséquent, politiquement et affectivement parlant, la femme mariée se retrouve souvent sans paires alliées (belles-sœurs) ou consanguines (cousines). Je n'ai pris en considération que les relations entre personnes de même sexe et non entre des personnes de sexe différent, et cela parce que les relations d'amitié entre hommes et femmes, donc, y compris entre la *bori* et son *sogoro* (beau-frère), font peser le soupçon, hautement chargé de gravité et d'enjeux, de relations sexuelles illicites – ces relations seront soit entretenues en cachette, soit tout simplement évitées.

Le statut formel de la femme mariée, traduit pas *romni*, change à travers les âges de la vie adulte. C'est surtout au moment de devenir belle-mère et d'avoir elle-même une *bori*, que la *romni* se sent reconnue.

L'asymétrie des termes d'alliance culminant dans le couple *bori/zamutro-rom* disparaît dans les couples *socru/soacra* et *xanamik/xanamika*. Sortant de la parenté pour parler "groupe", "village" ou "Tsiganes", le couple symétrique *romni/rom* induit l'idée d'une certaine égalité entre l'homme et la femme en tant que membres de cette communauté ethnique. D'une part, les asymétries terminologiques nous disent que l'homme adulte est désigné comme *rom*, alors que la femme adulte est désignée comme *bori* et/ou *romni*. D'autre part, à la base de ces couples terminologiques, on peut considérer que les statuts dus à l'âge et le mouvement centrifuge qui part de la famille vers son extérieur (village, communauté), conduit vers une égalisation de statuts entre l'homme et la femme, ne serait-ce qu'à un niveau formel. Autrement dit, plus elle est âgée et plus on s'éloigne de la famille, plus la *bori* a formellement des chances d'être vue en tant qu'égale de son *rom*, c'est-à-dire plus elle tend vers *romni*. Cela signifie que le statut de *romni* est beaucoup plus difficile à acquérir tandis que celui de *rom* découle automatiquement du mariage. Pour comprendre cette asymétrie et la dialectique *bori-romni*, il faut comprendre la famille rom.

3.2. Le couple et la morale genrée

Dans la littérature sur les Roms/Tsiganes on insiste beaucoup sur l'importance de la famille et de toutes les autres formes d'organisation sociale qui y sont liées. Les relations de parenté

tissent des liens⁸⁷ qui s'inscrivent dans un espace géographique précis, délimitant des appartenances territoriales tout à fait adaptées à la mobilité tsigane. On a affaire à un "peuple de résistants" (Reyniers, 1994: 167), qui voyage en famille et dont les agrégations communautaires autour des liens de parenté s'inscrivent dans la durée⁸⁸. Alain Reyniers (op. cit.) et Henriette Asséo (1994) argumentent sur la dimension historique d'une diaspora familiale.

Le terme *vica* recueilli par Williams parmi les Roms *Kalderash* de Paris à la fin des années 1970, désigne "un groupe où la parenté se compte sur une seule ligne, celles des agnats" (Williams 1984: 150). Gay y Blasco(1999) appelle la même structure "patriclan". Sur mon terrain, les Roms emploient *neam* pour la même signification. Ce terme est également utilisé par les Roumains pour désigner l'ensemble patrilinéaire. Les Roms de Căleni disent *de neam stricat* – "de lignée pourrie" – pour parler de quelqu'un de mauvaise réputation ou *de neam bogat* – "de lignée riche" – pour évoquer la bonne réputation.

D'autres formes d'organisation sociale sont intimement connectées aux relations de parenté. C'est le cas de *șatră*, pour désigner le groupe de plusieurs familles qui voyagent et campent. Chez d'autres Roms, le groupement des familles s'appelle *kumpania* (Kaminski, 1980 ; Sutherland, 1975). Ces familles, chacune avec sa *tsăra* – tente, sont le plus souvent (mais pas nécessairement) apparentées: plusieurs frères avec leurs familles respectives, les parents avec leurs enfants mariés ayant à leur tour des enfants. Le terme *familia* – famille, désigne dans les propos de Silvia, tantôt "*nous qui habitons sous ce toit*" et cela serait l'ensemble formé par elle-même, Radu et les enfants vivant dans la maison, avec leurs enfants respectifs, à savoir Alexie, Mia et leurs deux fillettes, plus Lucian, encore célibataire, tantôt "*moi, le vieux, les filles, Mândra, Gina, leurs maris et leurs enfants, Alexie, Lucian, les fillettes...*". Elle pense à une

⁸⁷ Du point de vue de l'anthropologie sociale de la parenté, "ce sont les relations de parenté qui déterminent la place des individus les uns par rapport aux autres" (Williams, 1984: 151). Bien que la parenté précède le langage pour certains anthropologues, en ce qui concerne les groupes humains inscrits dans l'histoire, il n'est pas envisageable de considérer que l'identité *est* entièrement dépendante de la parenté ou que la société *est* la famille. Il convient plutôt de considérer, comme Godelier, qu'il "n'y a jamais eu de *kin-based societies*, sauf dans les manuels d'anthropologie et de sociologie" (Godelier, 2004: 517). Ce ne sont pas *que* les rapports de parenté qui déterminent la place (changeante d'ailleurs) des individus dans la société.

⁸⁸ "Les mariages ont tendance à se répéter, ils unissent des gens déjà liés. A des liens de consanguinité s'ajoutent des liens d'alliance qui entraînent de nouveaux liens de consanguinité, bientôt redoublés à leur tour par de nouveaux liens d'alliance, etc." (Williams, 1994: 174). Williams montre sur une étude longitudinale à travers plusieurs générations que chez les *Kalderash* de Paris, les mariages ont tendance à se conformer de plus en plus à la norme structurelle en respectant ce type d'endogamie. Cela stabilise les chefs de famille comme égaux entre eux et harmonise (structure) ce qu'auparavant n'était que stratégie de recomposition familiale dans le voyage. Sur une période de temps plus longue (un siècle), d'autres groupes de Tsiganes (Manus et Sinte) pratiquent une alternance entre exogamie et endogamie avec tout de même une préférence pour l'endogamie (Reyniers, 1994).

définition territoriale avec un accent mis sur le couple et la consanguinité, elle désigne ses enfants qui habitent près d'elle car elle n'inclue pas Fraga et Micioc, les enfants de son premier mariage et elle oublie également sa bru, Mia. Il apparaît dans ce type de discours que la *bori* n'appartient vraiment ni à sa famille d'origine ni à sa belle-famille. Désignant à la fois le groupe consanguin, la famille nucléaire ou encore le foyer, la maison (qui remplace en quelque sorte la tente) – "*nous sommes ici à peu près cent maisons mais avant à Titu, on n'était que quatre familles*" comme dit Radu – le mot "famille" peut servir de référence pour un gage moral – "*que ma famille meure si je mens*" – de juron ou de blasphème – "*va au Diable avec toute ta famille, tes enfants et les grands-enfants*"- donc les agnats. *Familia* s'oppose aux *dușmani* (ennemis) et très souvent est interchangeable avec "les enfants": "*tu dois jurer avec l'argent dans la bouche sur tes enfants*"⁸⁹. Je n'ai pas remarqué de différences rhétoriques chez les hommes et les femmes à propos du sujet de la famille: les individus des deux sexes invoquent la nécessité de "*donner à manger aux enfants*" ou de "*nourrir sa famille*".

Si la question de la famille et les rapports d'alliance ont été bien documentés chez certains Roms (Williams, 1984, Reyniers, 1994), la relation conjugale a reçu beaucoup moins d'attention. Pour Stewart, par exemple, elle se définit en opposition à la fratrie entre hommes: "*nonbrotherly relation*" (Stewart, 1997: 60). Or le couple est vu de manière différente selon le genre de celui ou celle qui parle. Le fait que la relation conjugale soit le contrepoids de la relation fraternelle entre hommes adultes ne suffit pas pour comprendre le mariage et le couple vus du point de vue des femmes. En revanche, Gay y Blasco (1999) examine la manière dont le couple est vécu par les *Gitanas*: bien qu'évaluée comme inégalitaire, mais aussi violente et coercitive, la relation conjugale est cruciale pour ces femmes afin d'être considérées comme personnes sociales, les veuves et les divorcées étant bien marginalisées. Chez les Roms des trois villages si c'est l'homme qui parle à l'anthropologue, son couple apparaît dans son discours sans statut de famille car il est intégré dans sa famille d'origine (avec ou sans cohabitation avec cette dernière). Si c'est la femme qui parle, elle définit une entité séparée, "*moi et lui*". Cette entité est tantôt équipe de travail, tantôt une référence affective. Certes, ce décalage entre les hommes et les femmes dans leur intérêt respectif pour le couple n'est pas spécifique aux Roms. C'est peut-être pour cela que les anthropologues hommes n'en parlent pas suffisamment non plus.

⁸⁹ Je reviendrai dans les chapitres suivants sur ce propos plein de significations, liées notamment au caractère sacré de la bouche.

Voyons maintenant qu'est-ce "*avoir un mari/femme*" sur le plan moral: je traiterai dans cette section de l'impératif du couple fusionnel hétérosexuel, de la fidélité conjugale, de la virginité et de la chasteté, de la honte et de l'argent impliqué dans le mariage.

"J'ai de la peine pour Alexie, le pauvre, il n'a personne pour faire sa lessive", disait Silvia après qu'un des mariages de son fils aîné de 18 ans fut brisé. Ainsi, un homme sans épouse est considéré non seulement comme malheureux, inconsolé, mais incapable de subvenir à un devoir important, celui de se nourrir et de laver ses habits. Si l'homme a un certain âge et sa femme est décédée, ce sera sa ou ses *borea* qui rempliront ces tâches pour lui, mais cette situation est intenable, car laver les habits de quelqu'un d'autre que son mari et ses enfants est considéré comme souillant (voir chapitre 5). Le célibat ou le veuvage est ainsi un état indésirable dont il faut réduire la durée au maximum. Pourtant, une femme âgée ayant perdu son mari ne se remariera pas, elle est tenue d'assumer mieux qu'un homme ces tâches (on ne parle pas en termes comme "par nature" mais on dit "parce que femme"). Être en couple en tant qu'adulte apparaît donc comme une obligation morale absolue. Cela institue l'hétérosexualité comme exigence incontournable. Certes, on peut s'accorder à dire avec Christine Delphy (1998) que le mariage hétérosexuel est un système idéologique qui ne fait que justifier un rapport économique où la femme accomplit un travail gratuit dont profite l'homme. Au-delà ou en-deçà de l'économique, on ne peut pas négliger le fait que pour les Roms, la propreté est hautement liée au respect de la personne adulte alors que la saleté est explicitement considérée comme indigne, dégoûtante, abaissante. Nous allons voir que par le biais du nettoyage, le registre du pur/impur, crucial pour la morale rom, se connecte avec celui du propre/sale. Au fond ce n'est pas la saleté en elle-même qui pose problème. La saleté montre un déficit de lavage, or ce déficit soulève un point d'interrogation sur une accumulation illicite de souillure (sexuelle) qui est, elle aussi, enlevée par le lavage à l'eau. Donc, pas question que la saleté signifie source de microbes et bactéries, et qu'elle soit combattue par l'hygiène comme chez les Gadje. Liés à cette moralité se laver le corps et les habits sont des devoirs quotidiens. De quoi être étonné-e-s en tant que Roms quand les Gadje clament haut et fort que les Tsiganes ne se lavent pas. Le malentendu réciproque entre Gadje et Roms à propos de la saleté/propreté est un élément essentiel de la frontière interethnique. Par ailleurs, la responsabilité du lavage à l'eau (ainsi que sortir l'eau du puits) repose sur les *bori*. Remarquons à ce propos l'importance du laver (et de l'eau) dans le comportement souhaité de la belle-fille "idéale":

I: - Comment tu veux qu'elle soit ta bori, Silvia?

S: - Elle doit rien faire, je te jure. C'est moi qui ferai à manger, c'est moi qui ferai tout dans la maison. Elle doit seulement laver Alexie et se laver elle-même, qu'elle soit propre. Et qu'elle nous montre du respect à moi et au vieux.

I: - C'est-à-dire?

S: - Pas qu'elle réponde, pas qu'elle tienne tête et qu'elle se querelle avec moi et le vieux, avec Alexie, pas qu'elle ne veuille pas m'apporter un verre d'eau quand je le lui demande, ou qu'elle ne veuille pas sortir l'eau du puits.

La *bori* est tenue de "respecter" son mari et ses beaux-parents. Dans ce sens, elle doit *faire* (ou ne pas faire) certaines choses – intéressante cette vision en termes de compétences (verbes) et non de qualités (adjectifs). Intéressante aussi, cette définition de l'idéal féminin par le négatif. La morale de la *bori*, soit-elle en termes de compétences, semble être imbriquée avec les croyances concernant la pureté/souillure et non seulement avoir une fonction de justification des rapports de domination économique des hommes?

Si elle est jeune, une femme sans mari est soupçonnée d'être une femme légère et ses parents s'emploieront à la remarier de suite; et plus elle a mauvaise réputation, plus ils ont intérêt à la marier dans un village éloigné. Or, comme on peut le voir dans les propos de Silvia ci-dessous, une bonne réputation est très facile à perdre...

"Je la connais celle-là, une pute, elle est tout le temps avec des garçons en train de parler et de boire des bières. Je sais qu'elle couche pour des cigarettes et des bières, ils vont la remarier ailleurs, tellement c'est une pute."

"Celle-là, Mia, nous fait honte: elle est tout le temps ici et là, chez ses parents, dans la rue; elle n'arrête pas de courir, elle n'est jamais à la maison pour faire une lessive, ou ne serait-ce que parler avec Alexie, son mari quoi, parce qu'avec moi elle ne parle jamais, mais au moins avec lui."

Rien que de sortir seule dans l'espace public (la rue, les cafés) est très mal vu et devient sujet de médisances. Marcher dans ces espaces (être mobile) peut encore être accepté (on se déplace pour faire des achats divers) mais s'arrêter, discuter, demander une cigarette est vu comme une démission des devoirs domestiques. Il s'agit donc d'une drôle de double contrainte: d'une part l'idée de prendre une belle-fille lointaine pour ne pas qu'elle soit tentée de retourner chez ses parents et rompe le mariage, donc une fille arrachée des relations avec ses paires consanguines (d'où son légitime sentiment d'être une étrangère), d'autre part la morale qui lui défend

formellement de circuler seule. Cette double contrainte revient à entretenir un idéal de la *bori* comme servante domestique. Or, il apparaît comme paradoxal le fait que la question si cruciale pour les Roms qu'est la pureté (sous la forme de lessive, nettoyage etc.) est dans les mains d'un être si méprisé.

La seule façon de s'en sortir sans heurter cette double contrainte formelle est de se faire accompagner de son mari, dans le cadre du couple: c'est pourquoi partir en charrette pour des affaires ou achats, sortir dans les cafés avec son *rom* sont des situations qui font la joie de la jeune femme mariée, situations qu'elle essaie de provoquer et de multiplier car elles lui permettent de jouir de libertés telles que de boire, fumer, parler avec les autres hommes et femmes sans être soupçonnée d'être une *curvă* (putain). En opposition à la *bori*, une vieille *romni* restée veuve jouit de plus de libertés: elle gère le foyer, elle a de l'autorité sur ses fils et leurs *borea*, elle peut se permettre de sortir davantage et de s'engager dans des activités extérieures à l'espace domestique sans qu'il n'y ait des médisances ou des soupçons à son propos. On verra que les prescriptions liées à la pureté et aux rapprochements sexuels permis sont à l'avantage de la femme à cet âge de la vie⁹⁰.

La présence d'une *bori* est la fierté de la famille: elle représente un accomplissement social. La *bori* est une sorte de garantie de stabilité et de crédibilité pour la famille, de même qu'un signe de pouvoir - sa présence signifie le respect de l'impératif du couple mais aussi le pouvoir économique de sa belle-famille, qui a organisé une fête payée cher pour l'acquérir. Soumise à l'harcèlement moral, sujette aux médisances et aux conflits, la *bori*, immobilisée dans la double contrainte évoquée, est une vitrine identitaire pour sa belle-famille. Ainsi, dans ce dessin de 2002 Radu figure comme personnage principal (hormis le sien, avec un récipient de café à la main) Mia, plus grande et plus attentivement dessinée qu'Alexie (en bas, tout petit) et que Silvia (à gauche, très petite). La figure de Mia est composée d'éléments les plus standardisés de la féminité: jupe, tresses, collier et poêle à la main. Nous allons voir dans les chapitres suivants la signification de chacun d'entre eux.

⁹⁰ Nombreux sont les ouvrages et les articles qui développent des réflexions autour du pouvoir des femmes âgées. Ce qui les relie réside dans un rapport (le plus souvent causal) direct avec le veuvage et la ménopause (Brown, 1982). Sur les femmes rom âgées, un article allant dans ce sens est celui de Lynette Nyman (1997).



Le statut de *bori* est néanmoins un passage obligé vers celui de *romni*. Le couple *romni-rom* est un idéal moral, impératif dans la vie adulte et systématiquement réitéré dans les questions presque obsessionnelles que l'on me posait: "*où est ton mari?*". Vivant en couple, j'ai cru opportun de déclarer à mes informatrices et informateurs rom que mon compagnon était mon mari. Les questions se sont alors spécifiées: "*Comment te laisse-t-il toute seule, et toi, comment tu le laisses lui? Qui lui fait à manger, qui lui lave les habits? Tu n'as pas peur qu'il en trouve une autre?*". Le soupçon s'installe à propos du couple séparé pour des raisons contingentes: "*tu sais pas ce qu'il fait quand tu n'es pas là*", me disait-on toujours à propos de mon "mari", éloigné et resté sans moi. "*Il peut aller avec toutes les femmes qu'il veut quand il n'est pas avec moi, comment je le saurais moi?*", me disait une femme d'une soixantaine d'années en parlant de son mari. D'autres histoires d'infidélités ou de rencontres sexuelles illicites, réelles ou fantasmées, ont parsemé mes séjours chez les Roms et Silvia se faisait un plaisir de me les raconter. En général, il apparaît comme très important qu'une femme garde son mari afin qu'il ne "*dépense pas son argent avec une autre*".

Même si la fidélité est un devoir conjugal pour chacun des deux conjoints, l'homme et la femme ne sont pas sujets des histoires d'infidélités à titre égal: le plus souvent la fille ou la jeune femme sort ou flirte avec "les" garçons, comme nous avons vu plus haut; en revanche, tel homme a couché avec "une" autre. En voici un exemple raconté par Silvia:

"Stan est quelqu'un de très dangereux. Prends garde. Il est de cette sorte d'homme à femmes tellement dangereux qu'il a rendu folle sa femme, Thalia – tu l'as vue comme elle est un peu à côté de la plaque. Tout le monde le sait, il n'y a que quelques années, il avait installée sa maîtresse, une Rudăreasa, Dieu sait où il l'avait trouvée, il l'a installée dans le champs de maïs, juste à côté de sa maison, presque au vu de tout le monde, il dépensait de l'argent avec elle".

En fait, l'infidélité des maris semble être un fait de plus en plus répandu. J'ai entendu à propos de beaucoup d'hommes *"celui-là en a une autre au bloc, à Bucarest"*, ou *"il a une fille avec une Roumaine et part toujours habiter avec elle au bloc, il n'est jamais là"*. Ces doublons d'unions matrimoniales, tenus à l'écart de la communauté rom, sont apparus avec la montée de statut socio-économique de certains Roms⁹¹. Le double standard de la morale consiste dans cette asymétrie entre le sujet-femme du soupçon (infidélité latente ou potentielle) et le sujet-homme de l'action (infidélité manifeste). On sanctionne davantage les femmes que les hommes, ce qui est une composante obligée de la domination masculine dans toutes les sociétés viriarchales, y compris la nôtre. Un homme qui *"en a une autre"* peut toujours être accepté comme *rom* (mari) alors qu'une *bori* sera renvoyée de suite: *"le mari de ma nièce, la fille de ma sœur Tita, a une autre femme à Constanța, une Roumaine, dans un appartement de bloc, et encore une autre à Craiova, trois femmes en tout, et il a des enfants avec toutes. Et ma nièce va très bien, il lui emmène de l'argent, il lui a fait une grande maison, elle ne peut rien dire, elle doit être contente."* disait toujours Silvia.

L'exigence de virginité⁹² au mariage ne fait qu'accentuer ce décalage de statut dans le système de la double morale: *"L'homme secoue son chapeau et s'en va, mais la femme reste tachée"* dit un proverbe bien connu par les Roumains et répété par plusieurs femmes rom. Le point de vue masculin, repris par les femmes, consiste à dire *"comment la prendre ouverte par un autre?!"*. "Ouverte" dans le sens d'"entâmée", "commencée". En entendant ce propos j'ai eu l'image d'un objet de consommation, car on dira pareil d'un plat de nourriture, une pomme, un chocolat - bien que la littérature anthropologique nous enseigne que les femmes ne sont pas de simples

⁹¹ On verra dans le chapitre suivant quelles sont les conséquences pour les femmes de l'adoption par leurs maris du modèle gadjó de réussite.

⁹² On a l'habitude de considérer la valeur de la virginité comme étant un fait social "dominant dans l'aire eurasiatique et se retrouvant sous des formes variées comme un principe du christianisme, de l'islam ou de l'hindouisme, mais aussi de la société chinoise traditionnelle. La femme porte alors dans son corps l'honneur et le statut de sa famille" (Godelier, 2004: 152-153). La virginité féminine est le plus souvent liée aux enjeux de la pureté de la descendance et de la pureté du groupe (caste, clan, lignée mais aussi nation).

objets mais des symboles (Lévi-Strauss, 1967). La virginité avant le mariage est une valeur observée dans d'autres groupes tsiganes (Gay y Blasco, 1999; Okely, 1996). Dans le cas des Roms cela veut dire que le premier rapport sexuel *est* ou *devient* mariage – ne serait-ce que par fraude dans ce qu'on appelle "fugue" chez les Roms et "rapt" dans la littérature. L'impératif de la virginité vise les partenaires des deux sexes pour des raisons de protection contre la souillure. Néanmoins, comme dans la fidélité, c'est la virginité de la fille qui fait preuve de la pureté, on le verra lors de la cérémonie de mariage. Dans ce sens, et pour revenir sur l'asymétrie, la distinction de Jullian Pitt-Rivers (1983) entre honneur-préséance (masculine; les hommes sont *d'honneur*) et honneur-vertu (féminin; les femmes sont *honorables*) est intéressante à retenir. Pourtant, s'agit-il véritablement de vertu dans le cas des jeunes femmes rom vierges? Bien que l'on puisse inférer sans se tromper qu'on a affaire à une "*libiditized social reputation*" (Gilmore, 1987: 11), l'articulation honneur-honte ne semble pas faire système⁹³ comme dans les sociétés méditerranéennes tant décrites dans la littérature à ce sujet. En tous cas, l'idéal de la virginité et son exigence au premier mariage ne veut pas dire qu'il n'y a pas de mariage sans virginité, car les séparations sont plutôt fréquentes et logiquement, l'exigence de la virginité n'a pas lieu d'être imposée aux mariages suivants.

Bien qu'aidée par la virginité avant le mariage et suivie, une fois mariée, par la chasteté, la réputation de la jeune femme rom, toujours sous le couperet du soupçon, est surtout construite sur sa capacité à être une bonne *bori*, puis une bonne *romni*. Comme je l'ai déjà affirmé, cette compétence est celle de se plier aux exigences des beaux-parents et surtout de la belle-mère, et consiste à être une bonne à tout faire, toujours disponible pour la famille de son mari et donc indisponible pour les autres, amies ou parents: "*ma belle-mère avait déjà vu avant le mariage avec Radu que j'étais une bonne travailleuse, que je ne me reposais pas, car je courrais dans tous les sens pour lui apporter des choses, je l'écoutais quand elle parlait, je voulais passer du temps avec elle*" évoque Silvia à propos du fait d'avoir été choisie comme *bori* pour son deuxième mariage (après son premier mariage qui a duré de 12 à 15 ans, à cause du décès de son mari, Silvia a été mariée par la famille de ce dernier à Radu, fils de la sœur du décédé). Les propos de Silvia qui divisent la catégorie de jeunes femmes entre bonnes (dont elle) et mauvaises *borea* ne sont pas celles d'une *bori*. Mais ce sont ces propos de belle-mère qui comptent car la *bori*, elle, est tenue de "*ne pas répondre, ne pas s'engueuler avec moi*". C'est ainsi qu'il m'est apparu qu'après une ou plusieurs séparations, le soupçon de fréquenter des

⁹³ "A total social fact regulating intra and inter-sex relations" (Gilmore, 1987;4).

hommes en dehors de la maison, ainsi que le fait de ne plus être vierge est quelque part secondaire au fait que la bru soit absente, revendicative ou indisponible dans la maison. En même temps, cela revient à parler du contrôle des femmes dans un système politique complexe – contrôle notamment exercé par les femmes âgées, comme le montre aussi l'étude de Gay y Blasco parmi les *Gitanos* de Madrid (1999). Autrement dit, les *borea* sont sous le contrôle de *romnia*. Il s'agit donc d'un système répressif sur la base du genre (*gender-based*) ce qui est tout aussi valable pour les sociétés méditerranéennes⁹⁴. En même temps, il est intéressant de remarquer que les hommes *curvari* (comme Stan) sont tout de même mal-vus, même si au niveau des pratiques, comme je l'ai signalé auparavant, ils sont moins sanctionnés, voire pas du tout. Radu crache et dit que Stan est *spurcat* (souillé) – bien que caractérisés par une forte masculinité, les hommes à femmes accumulent un surplus de souillure dangereux dans l'ordre moral.

3.3. La cérémonie du mariage, une dramatisation du genre

La cérémonie de mariage est aussi un rite de passage vers la vie adulte autant pour la fille que pour le garçon. Mais ce rituel ne marque une véritable rupture que pour les jeunes femmes qui doivent quitter le foyer parental pour aménager avec la belle-famille. Les jeunes Roms apprennent le devoir de conjugalité très tôt et la question du mariage est discutée devant eux, et en partie avec eux. Une cérémonie de fiançailles est entamée auparavant – elle consiste en une fête, financée par la famille du marié, qui réunit les deux familles. Si on s'y engage, cette famille est toujours sensée montrer son intérêt envers la famille de la future mariée, en achetant des cadeaux, à boire et à manger, comme une promesse de l'union future. On attend de la future mariée qu'elle passe régulièrement chez sa future belle-famille et qu'elle propose des services domestiques (balayer, apporter de l'eau), une manière pour la belle-mère de tester ses compétences de future *bori*. Il arrive toutefois que les fiançailles soient rompues avant d'aboutir au mariage: on estime qu'on a trop donné par rapport à ce qui est promis comme dot, que la fille n'est pas suffisamment appliquée, où qu'une meilleure opportunité concurrence la première. La trame rituelle de la cérémonie de mariage opère, comme dans beaucoup d'autres cas, une

⁹⁴ Le contrôle peut être exercé tout en laissant d'importantes portes d'évasion par le biais de la virginité. Le pouvoir des vierges va de pair avec la subordination des femmes: la Vierge Marie, les mystiques chrétiennes au Moyen Age, les combattantes vierges comme Jeanne d'Arc sont des figures-emblèmes des institutions les plus patriarcales. Dans un exemple moins connu, tel celui des vierges "jurées" albanaises qui sont des femmes travesties, parfaitement hommes du point de vue du genre, on voit comment on valorise la chasteté et la virginité des femmes à la fois comme point crucial de l'honneur, par ailleurs une répression sur les femmes, et comme sortie exceptionnelle de cette condition de réprimées (Young, 2000). En ce sens, il est intéressant de relever que chez les Roms, l'idée de rester vierge pour la vie ne suscite aucun intérêt.

transcription symbolique normative du répertoire rom des statuts féminins et masculins, ainsi que des statuts conférés par l'âge et la hiérarchie dans le village. Par ailleurs, on y voit la scène sociale de l'affirmation du statut au niveau de la communauté pour l'entièreté des personnes participantes.

Entre réalité ethnographique et stéréotype, le faste des mariages tsiganes est notoire dans toute l'Europe. Certes, tous les mariages rom/tsiganes ne sont pas "copiés" sur les films d'Emir Kusturica⁹⁵. Néanmoins, ce type de représentation attire l'attention sur une manière rom de concevoir et de pratiquer la fête et le faste, qui culmine pendant la cérémonie de mariage. L'abondance et le gaspillage apparaissent dans une mise en scène à la fois morale et esthétique – on y voit se matérialiser le *baxt*, qui est non seulement la chance mais aussi le bonheur, la réussite et le bien-être. On trinque et on se souhaite réciproquement "*T'aves baxtalo-i*" [Que tu sois chanceux-se]. Silvia expliquait à ce titre que pour elle, "*l'homme beau est certainement bon aussi*", raison pour laquelle elle se tient à distance des gens laids ou ayant un défaut physique ou mental. La fête de mariage est ainsi le lieu privilégié de la mise en scène d'un glissement sémantique entre bon, grand, beau et riche; on y réunit avec succès, au niveau réel et fantasmatique, ces quatre facettes du *baxt* dans une démonstration de prestige et de pouvoir. Or, cela est rendu possible grâce à l'argent. A l'occasion de la fête de mariage et des fêtes en général, il faut que l'on *montre* et que l'on *voie* l'argent. On y boit et mange, *hal thay piel*, l'abondance étant une valeur des plus respectées, une preuve visible de la chance. En opposition, à l'occasion d'un malheur (maladie ou enterrement) on doit boire et manger avec mesure ou discrètement, ne pas écouter de la musique ni mettre en marche la télévision – on considère que le dit malheur est dû à la malchance.

Un mariage important est un événement d'ampleur, dont l'occasion est saisie par d'autres personnes que celles directement impliquées pour se mettre en valeur car la dramaturgie cérémonielle est un moment de grâce de l'affirmation de soi rom.

Observons le scénario de la cérémonie de mariage, quand la mariée est vierge, quand les deux familles *xanamikà* sont aisées et se trouvent dans le même village, cas idéal, assez fréquent dans la couche aisée de la population rom, notamment à Turulești et Noroieni. Les moments de cette cérémonie ont été attestés par plusieurs de mes interlocuteurs et interlocutrices.

⁹⁵ Je fais référence notamment au film *Chat noir, chat blanc* (*Crna mačka, beli mačor* - 1998) qui met en scène un *qui pro quo* autour d'un mariage tsigane balkanique, montré comme un délire luxueux.

Le jour du mariage, le père du garçon, accompagné des hommes de son patriclan mais aussi de ses beaux-frères se déplacent en ville pour faire venir un groupe de musique (de grande réputation si possible); ils vont ensuite chercher des cochons à une ferme voisine ou dans une foire d'animaux. Le transport se fait avec des véhicules loués et conduits par des Roumains payés ce jour-là comme chauffeurs. Une fois arrivés au village, ce cortège masculin laisse un cochon dans la cour de la famille de la mariée et si le père du garçon est riche, on laissera d'autres cochons vivants à ses parents proches (son père et sa mère, ses frères). Le chef de famille, toujours un homme, sacrifie le cochon de ses mains – une séquence rituelle importante d'affirmation de la masculinité (l'abattage du cochon à Noël ou celui du mouton à d'autres occasions cérémonielles se passe dans la même logique genrée qui privilégie et valorise les hommes: les hommes tuent et tranchent l'animal, les femmes nettoient des organes et les apprêtent, division sexuelle du travail qui correspond à l'asymétrie de genre, et plus largement à la domination masculine⁹⁶). Le cortège masculin part avec le reste des cochons (car il s'agit de 10 à 20 en tout dans certains cas) vivants qui seront égorgés dans la cour du famille du marié pour assurer la fête. Toute cette série d'abattage d'animaux est une dramaturgie de la masculinité. C'est l'homme le plus important de la famille qui tue et tranche l'animal: le père ou l'un des fils. Il se fait aider par ses fils et ses beaux-frères. L'abattage de l'animal est un moment où l'on met le patriarcat en scène (au détriment du couple et de la relation fraternelle) car on y montre la hiérarchie entre hommes, entre hommes et femmes, et entre classes d'âge. A d'autres occasions (Noël, Pâques), comme les Gadje, les Roms sacrifient un cochon ou un mouton acheté vivant (à la différence des Gadje villageois-e-s qui le plus souvent l'ont élevé dans leur cour). Pour les plus pauvres, comme les Radu, *"on se met à deux"* car *"c'est une honte de passer Noël sans cochon"* (Alexie). La manière dont on partage le prix de l'animal évoque encore une fois l'alliance déguisée en fratrie car ce sont de nouveau les beaux-frères qui s'associent ainsi – de quoi donner raison à Stewart (1997), les hommes se marient pour avoir des beaux-frères ressentis comme des frères.

Pour revenir à la cérémonie de mariage, on attend de ceux et celles qui ont reçu des cochons "un don", une somme importante d'argent qui équivaut plus ou moins à la quantité de viande

⁹⁶ Nous retrouvons chez Bourdieu l'évocation d'un tel épisode à propos de la domination masculine: "j'ai ainsi le souvenir que, dans mon enfance, les hommes, voisins et amis, qui avaient tué le cochon le matin, dans un bref déploiement, toujours un peu ostentatoire, de violence-cris d'animal qui s'enfuit, grands couteaux, sang versé, etc., restaient pendant tout l'après-midi, et parfois jusqu'au lendemain, à battre tranquillement les cartes, à peine interrompus pour soulever un chaudron trop lourd, pendant que les femmes de la maison s'affairaient de leur côté pour préparer les boudins, les saucissons et les pâtés" (Bourdieu, 1998: 37).

reçue. Le don compense en partie les dépenses de la famille du marié. Il est dédié à quelqu'un, le plus souvent l'enfant du donneur – pendant que le groupe de musique joue, on jette le nombre de pièces respectives en or ou de l'argent liquide (parfois des billets d'euros) sur une couverture neuve; là aussi, ce sont plutôt les hommes que les femmes qui font ces dédicaces.

Le don lance la fête chez le marié, pour l'instant sans mariée. Elle durera toute la nuit si les musiciens résistent car c'est surtout de ces derniers que dépend la durée de la fête. Le lendemain, le marié et son patriclan, accompagnés du groupe de musique et chargés de plusieurs caisses de boissons (bière et vin), viendront chercher la mariée chez sa famille qui entre-temps aura fêté de son côté. Le marié tient à la main une bouteille d'alcool fort dont le cou est entouré d'un fichu neuf auquel on a attaché une pièce en or. Il amène aussi des cadeaux à la famille de la mariée: actuellement des appareils de télévision et des chaînes stéréo avec lecteur CD. Même si la transaction a été convenue auparavant, les deux pères en présence de leurs "vieux", notamment les hommes, se comportent comme s'ils n'étaient pas vraiment tombés d'accord. Cela peut tourner à une véritable dispute: *"je viens prendre ta fille, qu'elle soit ma bori, je t'ai donné un cochon pour que tu le manges avec ta famille, je t'ai donné à manger et à boire avant à maintes reprises, voilà, le moment est venu, tu dois me la donner maintenant. On conclut cette affaire maintenant ou je m'en vais"*. L'autre répond *"je ne sais pas, elle est une fille très sage, elle va nous manquer"*. *"Mais je t'assure devant tout le monde ici présent qu'elle sera bien traitée, qu'elle mangera bien chez moi et qu'elle ne sera pas battue, elle pourra te rendre visite quand elle voudra. Donne-la moi"*. Cela continue ainsi jusqu'à ce que le père de la fille concède à la transaction: *"je te donne ma fille, elle a été sage [vierge], elle est belle, je lui donne cette dot de X galbàni, [cent pièces d'or dans un collier de mariée sont rapportés pour des mariages à Turulești], X jupes et X fichus, X grands coussins en plumes d'oie, ce lit, deux seaux de savon, ces lavabos"*. A ce moment, le père du marié amène les cadeaux mentionnés pour le remercier; on ouvre des bouteilles de bière, les deux pères trinquent et se souhaitent réciproquement bonne chance. La *nunta* [cérémonie de mariage] part de chez la mariée vers la maison du marié avec toute la *zestre* [dot] étendue sur des longues bâtons en bois tenus par les jeunes membres du patriclan du marié. Dans les familles très riches, la mariée habillée en robe blanche de mariée est aidée par les membres de son clan (hommes et femmes) à soutenir son long collier de quelques dizaines de pièces en or. On revoit à cette occasion ses beaux-frères côte à côte avec ses frères.

La procession se fait accompagnée par la musique des *lăutari*, qui contrairement à l'opinion commune, ne sont pas toujours Roms. On pourrait dire en simplifiant que les Roms considérés adorent la musique⁹⁷; les rythmes alertes et le volume élevé du son sont très prisés. "*Chez eux, les Zlătari, il faut être comme un lecteur-cassette, tu peux pas t'arrêter. Et ils veulent un rythme banațean*⁹⁸, très rapide. Tu peux même pas fumer une cigarette. Une fois je suis allé avec un ami, quand un s'arrêtait, l'autre continuait. Je n'irai plus jamais, c'est fou. Ils sont chiants..." (George, 31 ans, Bălteni). Les vrais mariages sont évalués en fonction de la qualité et la célébrité des musiciens jouant *live*, ainsi que le temps qu'ils sont restés à jouer (un à trois jours).

Dans les récits, on parle peu de la mariée si ce n'est de l'or dont elle est ornée. Comme si les commodités de la dot étaient plus importantes que les qualités de la jeune femme. Les récits se concentrent sur l'échange (plutôt les récits masculins) et sur la valeur et la qualité des biens exposés (plutôt les récits féminins): "*Tu vois, ça se sait qu'un tel ou tel a une fille à marier, qu'il est pauvre ou riche, les gens en parlent. [Par exemple] Chez Averescu, il a donné une dot à la fille, c'était trois pièces accrochés au cou. Ensuite elle a eu une autre pièce d'un oncle, une de son grand-père, une d'un autre oncle. Et il y a eu encore deux qui ont jeté des pièces au don, la sœur de son père et je ne sais plus qui encore, en tout 8 pièces. Mais Averescu a aussi dépensé, pour les noces il a fait égorgé 25 cochons et les musiciens ont joué deux jours [I: Alors, le père de la fille a perdu et la fille et l'or?] Mais on lui a donné un cochon, une télé, un lecteur CD et je ne sais pas encore quoi" (Radu). On comprend que le but n'est pas uniquement de calculer les pertes/gains mais aussi de dépenser le maximum d'argent, le but étant aussi d'offrir un spectacle aux autres: beaucoup à manger, beaucoup de musique et d'éclat, le mariage est une scène esthétique. Cela ressort de manière encore plus prégnante dans le récit féminin: "*La semaine dernière il y a eu de grandes noces à Turulești, c'était la belle-soeur de Fraga, Gina, qui a marié son fils. T'as jamais vu de si grande beauté. La fille a eu un dot de 150 pièces, 400 jupes, un grand lit, table et chaises comme tu peux voir dans les vitrines à Bucarest, deux fois deux grands cousins en plumes, de la vaisselle. Fraga et Jandaru ont donné deux pièces au don. C'était une beauté" (Silvia). En fait pour désigner le mariage, il existe plusieurs syntagmes, *noces* pour parler de cette scène esthétique ou "*il a pris la fille de.../il a donné sa fille à...*" quand la fête n'a pas lieu.**

⁹⁷ Des études diverses (Williams, 1993; Pasqualino, 1994; Stewart, 1989) montrent l'importance que revêt la musique sur le plan identitaire pour les Tsiganes.

⁹⁸ De Banat, Sud-Ouest du pays.

La séquence suivante de la cérémonie consiste à ce que les jeunes mariés aient leur premier rapport sexuel dans une tente spécialement montée dans la cour et surveillée par les femmes des deux familles. Dans cette tente aura lieu la défloration de la mariée. C'est un moment crucial de la cérémonie. Si la fille s'avère ne pas être vierge, il faut que son père "*paie la honte du garçon*", c'est-à-dire sortir des pièces d'or pour compenser ce gâchis moral et les donner à son *xanamik*. S'il n'en a pas, il s'engage à les payer dans un certain délai. Il apporte la preuve de sa crédibilité en faisant venir quelques caisses de bière. Si la vierge est déflorée comme espéré, au moment de la "bonne nouvelle", sa belle-mère donnera à boire aux personnes qui sont dans la cour (notamment la famille) "*que de l'eau de vie pure de bonne qualité*" dit Silvia et je comprends que cela doit être comme une représentation de la pureté de la fille. La jupe blanche, spécialement conçue pour ce moment, tachée de sang sera exposée ensuite dans une deuxième procession qui parcourra le chemin inverse de la maison du marié vers les parents de la mariée – elle sera "*dansée*" au préalable dans la cour au moment du partage de l'eau de vie notamment par les femmes âgées de la famille (mères, grandes mères), qui paieront les musiciens pour cette danse. Après la défloration de la mariée, les femmes qui ont veillé à son accomplissement changent la fille en habit neufs typiques des femmes mariées rom, les jupes s'accompagnent d'un tablier, les cheveux sont peignées en deux nattes bien séparées et tressées, la tête est couverte d'un fichu coloré et avec des motifs floraux⁹⁹. Et "*elle restera ainsi habillée pour toute sa vie*" (Silvia). Plus que le marié, la mariée est lors de la cérémonie de mariage une sorte de poupée, déplacée d'un endroit à l'autre, ornée, habillée-déshabillée.

S'il ne s'agit pas d'un premier mariage, comme cela peut souvent en être le cas, la fête se restreint aux deux familles, la transaction est moins chargée de symbolisme et les valeurs échangées sont plus réduites: on ne paie plus une fête pour la mariée mais on donne un cadeau à ses parents, on renonce à la musique (qui coûte cher) et bien entendu on renonce au rituel de déshabillage/habillement de la jeune femme. La fête non seulement n'aura pas lieu, mais sera remplacée par un 'scandale' entre les deux familles si les deux conjoints "s'enfuient" avant le mariage: Shukarina mentionne ci-après le viol de sa fille qui l'a obligée au mariage; Gina (26 ans), la fille cadette de Silvia était vierge et à 12 ans, elle s'est enfuie avec Sandu. A ce moment, Silvia a fait un scandale terrible, elle a failli détruire par la souillure la maison de son *xanamik*. Elle n'a rien voulu donner à Gina comme dot, elle n'a pas parlé aux deux conjoints

⁹⁹ Elle aurait porté en tant que fille nubile des habits similaires mais de manière irrégulière. L'intervention sur les cheveux et le port du fichu sont dès lors très importants. On verra pourquoi dans le chapitre 5.

pendant quelques années et Gina, quelques maisons plus loin, n'est jamais venue lui rendre visite pendant cette période. C'est par la notion de "mariage par enlèvement ou par rapt" que la littérature décrit ces faits, difficilement saisissables en théorie, malgré leur fréquence. Caractérisées par enlèvement par la force avec ou sans le consentement de la femme – mais comment parler de consentement si "céder n'est pas consentir" (Mathieu, 1985: 169)? – ces unions finissent par être acceptées par les parents sans avoir un statut vraiment différent par rapport aux unions coutumières: elles sont des "mariages sans noces". Dans le mariage par rapt on identifie la compétition selon Julian Pitt-Rivers: "le mariage par rapt représente alors la forme extrême d'une manœuvre d'acquisition au sein d'un système dans lequel les femmes font l'objet d'une compétition plus que d'un échange" (Pitt-Rivers, 1989: 55).

L'honneur/ honte (*cinste/ruşine*) apparaît chez les Roms comme un bien: il s'agit de le-la donner, prendre, payer et acheter. L'expression "*a dat-o pe ruşine*" [on l'a donnée pour la honte] qui signifie qu'une fille a été échangée pour pas grand chose, montre bien cette dimension d'échange monétaire imbriquée dans l'honneur/honte. Sa dimension matérielle réside dans la preuve du sang virginal. *Ruşine* – honte est l'absence de virginité (le père de la fille non vierge doit payer la honte faite ainsi au garçon) mais aussi l'incapacité de payer la mariée avec une fête riche. Cette dimension est encore plus prégnante chez les Gitanos de Madrid dont les femmes sont les gardiennes des mouchoirs tachés de *honra* qu'elles ont elles-mêmes retiré de leurs brus comme preuve de la virginité (Gay y Blasco, 1999).

L'interprétation de Pitt-Rivers s'applique pour les Roms considéré-e-s. Autant le rituel de noces que son absence dans le "mariage sans noces" nous fait penser encore une fois que la virginité compte non seulement dans l'ordre de l'honneur, même si on utilise ce terme pour la désigner – *cinste* – mais pour des raisons de compétition. C'est par le biais de la compétition qu'elle arrive à structurer le scénario rituel du mariage. La virginité apparaît comme une commodité parmi d'autres qui sont mises en transaction agonistique et un enjeu-prétexte de la mise en scène de la masculinité (les deux pères qui dialoguent dans la transaction, le jeune marié prouvant sa virilité dans l'épisode de la défloration) et de la féminité (les femmes âgés qui "dansent" la jupe blanche ensanglantée). La question de l'honneur, hantée en permanence par l'anti-honneur (la honte), est juste un prétexte pour la compétition, car tous les acteurs mentionnés semblent jouer en permanence avec le risque de se déshonorer, ou bien "[l'honneur] n'est pas non plus insensible aux réalités de l'argent et du pouvoir, mais la forme possédée sur

l'un de ces deux plans [argent et pouvoir/ réputation et statut hérité] peut être utilisée pour compenser des faiblesses accumulées sur l'autre" (Pitt-Rivers, 1989: 60).

Cortège masculin pour distribuer les cochons, joutes oratoires des deux pères, compétition "*au don*" et paie des musiciens pour l'affirmation du prestige, défloration de la mariée, changement de parure pour cette dernière et "*danse de la chemise*", sont les principaux moments rituels des noces qui hypostasient le cadre normatif des rapports sociaux rom et de l'asymétrie masculin-féminin. Dans ce cadre, les hommes sont d'honneur, les femmes sont honorables, les femmes âgées agissent comme agentes de la domination masculine¹⁰⁰ en surveillant la défloration et en affichant sa preuve visible, la mariée est troquée, la hiérarchie du village et l'importance des lignées des pères est réaffirmée par le don dédié aux progénitures.

J'ai traversé jusqu'ici le registre de la terminologie de parenté d'alliance, les principaux jalons de l'ordre moral et du scénario rituel du mariage. Ce sont des discours, des pratiques et des représentations normées et normatives, une trame de fond, une "grammaire" dans le sens de "la nécessité de la règle pour fabriquer du social" (Favret-Saada, 2000: 31). Sans leur vécu effectif, ces aspects resteraient des abstractions anthropologiques or, mon intention ici est également de livrer le concret des émotions, des ambiguïtés, des compromis. Parlant du mariage en Inde, Francis Zimmermann nous fournit une bonne leçon de la nécessité de prendre en compte les deux volets ethnographiques: "Certains thèmes, qui font l'objet de discours abondants dans l'idéologie de la société que nous étudions, nous paraissent livrer les clés de son organisation politique et sociale, et nous disons alors qu'ils représentent des valeurs ou des catégories fondamentales. C'est le cas de la pureté, du don, du sacrifice et de l'alliance de mariage dans les *Traités de Dharma* et la littérature religieuse de l'Inde. Mais pourquoi privilégier cette interprétation dévote des choses de l'Inde? Je crois qu'une autre grille de lecture est possible qui mettra en lumière, dans l'institution du mariage par exemple, d'autres clés comme la passion, la violence des sentiments, la feinte, la conquête et l'ambiguïté du consentement mutuel, les antagonismes de sexe et la domination masculine dont le corps des protagonistes est l'expression et l'instrument" (Zimmermann, 1998: 265). Dans ce sens voyons dans la section

¹⁰⁰ Nicole-Claude Mathieu signale le tort de Maurice Godelier (1982) de dire que le contrôle social des femmes âgées sur les femmes jeunes est une "source" de la domination (Mathieu, 1985: 212). Mathieu explique qu'il s'agit d'un apprentissage social à l'adaptation. Je pense que l'un n'exclut pas l'autre. L'apprentissage social infligé aux plus jeunes par les femmes âgées ne manque pas de cruauté ni de cynisme bien qu'il puisse être vu comme une forme de solidarité, ainsi que le suggère Mathieu.

suiuante, au-delà de la scène des noces, la face tumultueuse du vécu féminin dans les mariages rom.

3.4. Se battre pour avoir une *bori* et pour être une *romni*

Je reprends ici quelques histoires de mariages faits et défaits, consignées dans l'ordre chronologique de mes rencontres. J'ai choisi de donner à ces histoires les noms de leurs protagonistes, des noms de femmes, des noms qui sont si peu entendus par une *bori* dans sa vie quotidienne. Et ceci, non pour restituer à ces femmes une individualité fantasmée par la féministe que je suis, mais pour respecter la relation que nous avons eue, de femme à femme le plus souvent, de prénom à prénom: " *Luna. Luna est mon nom. On m'appelle comme ça*", insistait la réponse à la banale question "comment t'appelles-tu?". Je remarque à ce point qu'une tendance à anonymiser les informateurs dans les travaux anthropologiques classiques a été déjà critiquée, il reste encore que les femmes apparaissent encore plus anonymes que les hommes dans cette anthropologie et ceci est pour moi une raison de plus d'insister ici sur les prénoms féminins. Autre précision: certains de ces prénoms comme Ana, Silvia et Gina sont courants chez les Gadje, d'autres sont des substantifs communs roumains: Fraga (fraise), Lumina (lumière), Luna (lune), Mazărea (petit pois), ou rom Luludji (fleur), Shukarina (belle)¹⁰¹.

Ana

Lors de ma première visite à Căleni, la première personne dont j'ai fait la connaissance a été Ana, 14 ans. Elle venait d'accoucher d'une petite fille, Ramona. Ana était l'épouse de Tănase, 15 ans, un des trois fils de Ducă. Celui-ci, le beau-père d'Ana, m'a fait part de ses ennuis récents avec le père d'Ana, son *xanamik*, le nommé Radu¹⁰² qui malgré l'entente établie avec Ducă veut toujours reprendre sa fille et son enfant. A cette occasion, il m'a montré un papier, qu'il tenait pour acte légal, montrant selon lui son droit d'avoir cette fille comme bru. C'était un texte dactylographié "*Moi, soussigné...je déclare avoir donné 4 mahmudè à ... parce que mon fils a épousé sa fille et nous nous engageons à nous tenir à cette convention. Je m'engage que la fille ne sera pas battue, ni affamée, et qu'elle pourra visiter ses parents quand elle le voudra*". La feuille du texte porte le tampon de la mairie d'un village du département de Mehedinți (à l'Ouest de la Roumanie). Ducă avait payé le fonctionnaire de la mairie pour

¹⁰¹ Le prénom ou le surnom peuvent changer au cours de la vie; plusieurs prénoms peuvent donc coexister.

¹⁰² C'est une coïncidence de nom, mais il s'agit d'une autre personne que le mari de Silvia, cet autre Radu est par ailleurs son frère.

dactylographier et mettre le tampon officiel en pensant qu'il obtenait ainsi un atout dans sa légitimité à prendre Ana comme bru. Selon Silvia, le père d'Ana, par ailleurs son frère, avait mauvaise réputation, c'est pour cela que Ducă voulait avoir une garantie en plus de sa parole. On me montrant ce papier, il s'attendait à une reconnaissance de ma part à propos de sa légitimité à "tenir" (le mot employé par Ducă) Ana.

Quelques mois après, Ana était déjà "reprise" par son père. J'ai appris que celui-ci était venu en visite et qu'il avait profité de l'absence de ses hôtes pour s'enfuir avec Ana et Ramona. Silvia accusait Ana de sottise, ou pire, de complot, avec ses parents pour retourner chez elle. Tout le monde regrette ce départ, surtout d'avoir perdu la toute petite Ramona, "si belle". " Mais, est-ce que ce père indigne veut plus d'argent ?", demandais-je. Silvia affirmait que l'argent n'était pas le seul argument: selon elle, Ana "veut être plus près de ses parents". Ducă avait proposé (toujours selon Silvia) 5 *mahmudé* (en plus des 4 déjà donnés) mais Radu, son *xanamik*, n'avait pas accepté, il en aurait demandé davantage. Lors de la nouvelle discussion que nous avons eue, Ducă s'est montré en colère, en déclarant haut et fort qu'il allait alerter la police, car en plus, Radu, avait volé des affaires et de l'or dans sa maison et que si personne ne lui donnait son droit (de récupérer Ana et Ramona) il allait chercher, trouver et tuer Radu. Silvia m'a dit plus tard qu'en fait Radu n'aurait rien volé, mais que c'était un prétexte pour le chercher avec l'aide de la police.

Le lendemain, Ducă, toujours très tendu, m'a raconté que quatre ans auparavant (quand Ana avait 14 ans) ce mariage avait eu lieu près de Turnu Severin, soit à 250 km de Căleni. Il avait dépensé 15 millions de lei (l'équivalent de cinq salaires moyens en Roumanie à ce moment). Malgré cela et depuis lors, le père d'Ana avait sans répit essayé de "reprendre" sa fille, alors que récemment, aux dernières Pâques, il était venu et avait été accueilli dans la maison de Ducă à Căleni, accompagné de sa femme (qui n'est pas la mère d'Ana, a précisé Silvia): "*il a mangé et bu chez moi, je lui ai donné même de l'argent de poche*". Une première fois, Radu est resté deux semaines. Lorsqu'il est revenu, les deux hommes se sont mis d'accord pour que Ducă donne encore trois *mahmudé* à Radu puis les deux *xanamika* sont allés boire un coup au bistrot afin de marquer la fin de la négociation. En buvant sans trop de mesure, la suspicion et les reproches sont revenus et ils ont commencé à se frapper; Ducă dit même avoir voulu le tuer. Par la suite, les parents d'Ana ont continué à comploter en convainquant Ana de les suivre, et pour cela, ils ont tous profité de l'absence de Ducă. Celui-ci exprime la peur que son fils, Tănase, parte tout seul à la recherche de Radu. Silvia a commenté qu'Ana aurait dû être frappée

pour qu'elle ait peur; quelqu'un aurait pu lui enlever la petite parce que si la petite Ramona n'était pas partie, Ducă aurait certainement cessé de s'affoler et Ana serait revenue d'elle-même la retrouver. Ducă reprend qu'il pourrait envoyer les pièces en or par les policiers si Radu, son *xanamik*, accepte la convention initiale (trois pièces de plus). Il rajoute avoir obtenu de nouvelles informations sur Ana – elle est obligée de travailler comme ouvrière journalière chez des Roumains et se fait battre par sa marâtre. En somme, Ana et Ramona ont énormément maigri, elles sont méconnaissables.

L'année suivante, Ana était de retour chez Ducă et implicitement chez son mari, Tănase. Radu, son père, était décédé d'un meurtre, lié, selon Silvia, à sa malhonnêteté dans les affaires, et à son caractère têtu et méchant.

Silvia

Silvia m'a raconté une histoire de sa jeunesse: *"On était avec le vieux, le père de Radu à Glod, et je n'étais plus allée voir ma mère et mon père, mes frères, depuis au moins dix ans. Pourtant, mes frères, venaient de temps à autre chez nous, avec des affaires. Rarement. J'avais les deux filles petites et j'étais enceinte de quatre mois avec celui là (Alexie). On s'est dit, moi et Radu, "allez, on va leur rendre visite pour une fois". On a laissé les filles avec le vieux et la vieille et on a dit au vieux: "si tu vois qu'après une semaine ou deux on n'est pas de retour, viens nous chercher car quelque chose a dû arriver" – j'ai sept-huit frères très méchants. On est partis, tu vois c'est loin, il te faut au moins deux jours pour y arriver, je suis une fille de fin-fond du monde, moi, comme je t'ai dit déjà. Quand on est arrivé, ils commencent: "t'es pas venue nous rendre visite tant de temps, tu nous a oublié, pourquoi tu viens maintenant si tu n'es pas venue aussi longtemps, tu verras alors" et ils ont commencé à m'insulter. Enervée, j'ai retiré ma chaussure pour la leur jeter à la figure. On est resté là, une semaine ou deux, si on sortait de la maison, ils nous couraient après, ils ne nous laissaient pas seuls, nous étions comme des otages. Un jour ils ont dit "tu resteras ici, regarde celui-là – c'était un garçon qui s'occupait des chevaux chez eux – on va te marier avec lui". Et je me souviens, c'était tout d'un coup une musique comme ça belle, une musique serbe, car là il y a les Serbes, il y a la frontière, la musique chantait, eux, ils dansaient et moi je pleurais. Fâchée j'ai pris le couteau sur la table et j'ai coupé ma natte là, près de l'oreille. Radu s'est fâché, il a dit qu'il me laisserait là – c'était une insulte; j'ai commencé à hurler qu'il ne me laisse pas là. Et rien, ils ne voulaient guère nous laisser partir. Un jour, le vieux, le père de Radu, arrive car il avait vu que nous ne*

rentrions pas. Il était heureux en voyant que Radu était vivant car il pensait qu'ils l'avaient tué. Quand je l'ai vu, j'ai presque sauté à son cou, je l'ai embrassé. Il est arrivé avec un pot de vin en disant qu'il se réjouissait de boire avec son xanamik et ses fils. Il y avait un gars avec un accordéon au village qu'on a fait aussitôt venir jouer. Moi et ma sœur on s'est mises à danser. Et au bout d'un moment, après avoir bu tant de vin, mes frères ivres se sont endormis. Et alors le vieux, mon beau-père, est allé chercher une voiture de police, il les avait payé les policiers, tu vois. Et les policiers les ont tous embarqués et déposés à la police. Le vieux avait convenu avec les policiers qu'ils gardent mes frères jusqu'à ce que nous trois soyons partis et bien rentrés chez nous. Il a téléphoné depuis Glod [ville proche de Căleni] comme quoi nous étions bien arrivés et c'est qu'à ce moment là qu'ils les ont lâchés. Et depuis, je n'ai plus jamais voulu y retourner. Ma mère et mon père sont morts et je n'ai pas voulu y aller."

Cette histoire a été racontée par Silvia avec grande passion. Elle considère cette rupture avec sa famille d'origine comme une résolution heureuse. Partie autour de 12 ans de la maison, Silvia a eu ensuite un parcours dont sa famille n'a pas été au courant. Elle a eu deux enfants avec un mari qui est décédé et ensuite un mariage et deux enfants avec Radu. Très probablement l'événement raconté se passe en 1980 (année de naissance d'Alexie), les filles, Mândra et Gina, avaient respectivement cinq et trois ans. Silvia devait avoir alors 25 ans et effectivement elle n'aurait pas vu les siens depuis plus que dix ans. Enfin, elle se sent plutôt comme une orpheline qui a dû se débrouiller seule. Face à cette soudaine revendication de sa famille (ses frères) après plus de dix ans de distance, Silvia manifeste ouvertement sa préférence pour sa belle-famille. Les pleurs et surtout le geste de se couper une natte comme un marquage dans son corps constituent l'opposition déclarée à leur emprise.

Tita

Tita est la sœur aînée de Silvia. Elle est mariée dans le département de Vâlcea, à 250 km de Căleni, on lui suppose la cinquantaine passée et donc les faits racontés dans son histoire datent d'au moins une trentaine d'années. Radu a pris beaucoup de plaisir à raconter cette histoire: *"que je te raconte l'histoire de Tita, ça fait très longtemps de ça. Elle avait fugué de chez son mari et ses beaux-parents, elle avait déjà une petite fille encore au sein et elle l'a laissée là. Elle est partie avec un autre, comme ça. Son mari est alors allé chez ses beaux-parents, les parents de la fille et leur a dit: "voici la fille qu'elle a laissée, beau-père et beaux-fils, que dois-je faire? Son beau-père lui a dit: "laisse la fille ici et nous, moi, mes fils et toi, nous allons la chercher". Ils ont erré une semaine car à l'époque comme je te l'ai déjà dit, on n'était pas fixes, mais partions d'ici là, de village en village. Après une semaine, ils n'avaient plus d'argent, mais*

ils les ont trouvé en bas d'une montagne, ils les voyaient depuis le haut, trois tentes, dont une pour Tita et son mari; elle allumait le feu et lui, il travaillait à côté. Ils ont attendu dans les environs du campement pendant plusieurs heures, à crever de faim et de soif en cachette comme des bandits, jusqu'à ce que les autres en bas terminent un chaudron. Quand ils ont terminé, ils sont partis au village et là les autres, en haut, sont descendus et leur ont tombés dessus avec des bâtons en bois. Ils ont bien visé leur coup, à les encercler sans les laisser retourner aux tentes et sans tuer personne: "toi, il faut que tu la tiennes par les cheveux pendant que moi je lui casse une jambe, il faut pas qu'on lui fracasse la tête, la jambe se refait après". C'est ce qu'ils ont fait. Je t'ai dit que les frères de Silvia sont gravement dangereux. Donc, Tita, ils lui ont cassé la jambe, elle était tombée par terre en hurlant et lui, ils lui ont donné quelques bons coups de bâtons jusqu'à ce qu'il parte en courant. Ensuite, ils sont vite sortis sur la chaussée et ont arrêté un Roumain en voiture pour les emmener à la gare en le payant je ne sais pas comment car l'argent était fini. Quand ils sont enfin arrivés à la maison, sa mère s'est mise à pleurer: "pourquoi avez-vous cassé sa jambe?", "pour qu'elle ne s'enfuie plus, voilà pourquoi". Son frère cadet, le plus méchant, a attrapé une poule et l'a tuée en disant à sa mère: "maman, va préparer cette poule parce qu'on a faim, pendant toute une semaine on a mangé que dalle". La maman a chauffé de l'eau, à échaudé la poule et lui a arraché les plumes, et le garçon a dit: "je veux être là quand tu la découpes. Maman, sors, le foie et mets-le dans l'assiette de Tita". Ensuite, la maman a fait de la soupe et a frit les autres parties de la poule, a fait de la mămăligă [polenta] et tout le monde s'est assis à table. Le garçon a dit: "viens sœur, mange, tu n'as pas faim?". "Si, j'ai faim" a dit Tita. Alors lui, le frère cadet, a pris le couteau et coupé le foie en quatre: "voici frangine, si tu veux manger il faut prendre au moins un morceau de foie cru". "Tu es bête et fou, allez, donnez-moi à manger quelques cuillères de soupe au moins". L'autre l'a attrapée par les cheveux et lui a ouvert la bouche pour lui mettre un morceau de foie. Elle a dit alors qu'elle mangera toute seule. Elle a avalé un morceau et après le garçon lui a dit: "aussitôt que tu mangeras les autres morceaux tu peux manger de la soupe". Elle a dit que non, elle veut ni morceaux, ni manger et on a commencé à la tabasser à nouveau. Elle a avalé les autres morceaux de foie et on lui a dit: "tu crois que tu peux manger maintenant?! pas question. Puisque tu nous a obligés à rien manger pendant une semaine pour venir te chercher, tu ne vas pas manger pendant encore cinq jours; comme tu nous a torturés, nous te torturons". Aussitôt elle a commencé à vomir et on a dû appeler l'ambulance, elle s'est fait internée à l'hôpital et restée une semaine. Je te jure sur mes yeux que c'est vrai. Elle n'est plus jamais repartie, elle est restée jusqu'à aujourd'hui avec le même mari".

Il s'agit donc de mêmes protagonistes de la violence (les mêmes frères) que dans l'histoire précédente. Les parents d'une jeune femme doivent donc être consultés et remboursés si elle entame un nouveau mariage, autrement, ils la revendiquent. J'ai eu l'impression en écoutant Radu qu'il racontait un compte moral comme adressé à toutes les jeunes femmes qui veulent quitter leur foyer: d'une part, elles ne peuvent pas vraiment le faire, elles seront retrouvées et ramenées à la maison, d'autre part, elles seraient durement punies, à savoir humiliées, torturées, brisées. Malgré ma grande sympathie envers lui et l'impression qu'il m'avait faite, jusqu'alors d'être quelqu'un de retenu, de calme et de gentil, ses yeux brillant de satisfaction quand il évoqué le dégoût de Tita devant le foie cru m'a donné des frissons.

Golumba.

Golumba a 30 ans et vient de Târgu Neamț (à 400 km de Căleni, au Nord-Est de la Roumanie). C'est là qu'elle a été mariée avec un homme qui est décédé quelques années après le mariage. Ils n'ont pas eu d'enfant ensemble mais quand ils voyageaient en couple pour le commerce de tapis ils ont rencontré une Roumaine très pauvre qui avait cinq enfants et un mari alcoolique et qui venait d'avoir une fille. Golumba a acheté l'enfant de quelques mois (blonde et avec des yeux bleus). Après la mort de ce mari, Golumba est retournée avec Shukarina, cette fille adoptée, vivre chez ses parents avec qui elle n'avait pas de bonnes relations. Elle a accepté le mariage avec Averescu " *pour l'ambition* " à l'encontre de ses parents qui voulaient la marier avec quelqu'un qu'elle n'aimait pas. Cela fait trois ans qu'elle est venue à Căleni en se mariant donc avec Averescu. Celui-ci était veuf avec trois enfants en bas âge (avant le mariage, Golumba n'a été informée de l'existence que de deux d'entre eux). Ensemble, ils ont eu une fille qui a actuellement 2 ans. Golumba semble très fière et contente de cet arrangement même si elle a perdu la vie moderne de Târgu Neamț et une certaine liberté car être mère de cinq enfants ne lui est pas facile. Sa fierté vient du fait qu'Averescu a payé " *dix mahmudé, en plus de ce qu'il a dépensé pour la route et la fête la bas, à savoir cinq mahmudé échangés* ".

Mazărea

Mazărea a 50 ans " *a des cheveux blancs, elle a mon âge, même plus, quoi...elle a des filles mariées et des petits enfants, mais, figure-toi elle vient d'être mariée ici chez nous à Căleni* " dit Silvia. Sa famille, notamment une de ses sœurs et ses gendres " *l'ont vendue à un vieux veuf de chez nous, Istrate* ". Il y a quelques années, Istrate a perdu sa femme décédée d'un infarctus et

" depuis, il n'a eu que des ennuis, il s'est marié plusieurs fois et dans plusieurs endroits ", c'est-à-dire qu'il a eu des épouses provenant de plusieurs endroits.

Cela faisait un mois que Mazărea s'était installée à Căleni, alors que toute une partie de sa famille, *"son [ex]mari, son fils cadet de sept ans, qui en fait, tu sais, n'est pas né d'elle car elle l'a pris d'un Roumain et l'a élevé – il est encore petit – les gendres, les filles et sa sœur [dans cet ordre]"* sont venus la chercher et la ramener à Piatra Neamț. Silvia remarque que tous ces gens *"descendaient de grandes voitures et avaient des bagues sur les doigts et des mahmudé attachés au cou et c'est sûr qu'ils ont de grandes maisons comme à Turulești"*. A cette occasion, deux partis se sont donc retrouvés en conflit: Mazărea et son actuel mari, Istrate, d'une part et son ancienne famille de l'autre. *"C'était le kris tout de suite"*. C'est en écoutant cette dispute que Silvia a appris l'histoire de Mazărea. Silvia raconte: *" pourquoi es-tu partie?" disait l'ex-mari, " parce que tu buvais tout le temps et tu me frappais ", le petit implorait Mazărea de retourner, il pleurait et a fini par s'évanouir, " l'autre te nique mieux ou quoi ?" demandait toujours l'ex-mari. "Oui, il me nique, na!" et elle commençait à embrasser Istrate. Le gamin s'est mis à pleurer: "Maman, retourne à la maison". Elle aussi, elle s'est mise à pleurer"*. Au final Mazărea et son actuel mari, Istrate, ont violemment frappé l'ex-mari, l'ivrogne. Partie dans un premier temps, la famille de Mazărea est revenue et a commencé à menacer les voisins comme quoi ils allaient kidnapper quelqu'un du village s'ils n'arrivaient pas à récupérer Mazărea.

Une semaine plus tard j'ai eu l'occasion de la rencontrer. Elle s'est empressée de me raconter son histoire: elle a déjà été mariée et a eu deux filles, actuellement mariées à leur tour. Mais, il y a quatre ans, le frère de son mari est mort, puis les parents, et encore un beau-parent, alors que suite à ces chagrins son mari a commencé à boire en lui faisant beaucoup d'ennuis: *"si je faisait la lessive, il m'éparpillait l'eau, si je faisais à manger, il retournait la casserole"*. Une fois, il a voulu lui casser une assiette dans la tête, mais elle s'est défendue avec la main qui a été ainsi fracturée et elle m'a montré l'immobilité des doigts. En parlant avec sa sœur, elle a décidé de partir de cette maison. Istrate, l'actuel mari à Căleni, a payé pour elle 15 mahmudé. En fait, sœur, filles et gendres ont encaissé cet argent dans un premier temps pour ensuite revenir sur leur geste sous la pression du mari en titre (l'ivrogne). De son côté, Mazărea revise aussi la radicalité de son acte: laisser sa maison, son fils adoptif (roumain) et sa famille est bien tragique et Mazărea se met à pleurer: *"ici, je ne suis pas stable, ce n'est pas ma maison, j'ai laissé des pots de saindoux, des sacs de maïs, des couvertures et des tapis, j'ai laissé mon or*

qu'on m'a arraché de force du cou, avec les deux mains. Ma propre fille m'a arraché l'or du cou ".

Un mois plus tard, Mazărea a fini par quitter la maison d'Istrate. Elle s'est finalement mise d'accord avec lui pour retourner à son ancien foyer, enfin, pour tout dire, elle l'a menacé de suicide par empoisonnement jusqu'à ce qu'ils aillent ensemble téléphoner à sa famille pour qu'elle vienne la chercher. Au retour, la famille de Mazărea a rendu 3 *mahmudé* à Istrate. Pourquoi moins que ce qu'il a payé? "*Parce qu'il s'est moqué d'elle, il a couché avec elle pendant plus d'un mois*" dit Silvia. Istrate est resté de nouveau sans épouse (et sans *mahmudé*) "*ce qui se voit, il est sale, toujours ivre*" dit encore Silvia.

Zâna dite Vipera et sa sœur, Străina

Zâna est la fille de 11 ans de Ilie et Shukarina, couple de 30 ans environ. Elle a été fiancée par son père avec le garçon de Frazola. La petite Zâna a un air très fragile et en tout cas pas pubère, elle semble avoir 8-9 ans. En 2001 elle est venue avec une copine chez Silvia où je séjournais. Nous avons échangé ces paroles:

Iulia: Alors, tu vas à l'école, toi ?

Zâna: Non, parce que papa n'a plus voulu me laisser

Radu (avec mépris): Mais te fiancer, il a pu... . (envers moi) Les parents sont sots de les marier si petites.

J'ai revu Zâna un an plus tard, avec la coiffure des filles mariées et le fichu. Elle m'a semblé aussi petite que l'année précédente, j'ai pensé qu'elle avait peut-être un problème de croissance: en tous cas elle m'a semblé avoir une puberté tardive, aurait-elle eu déjà ses règles? J'ai discuté un moment avec sa mère Shukarina et sa grande mère Rokovina; la petite s'est tue tout le long de notre discussion d'un air absent et triste

I: Pourquoi tu l'as mariée, Shukarina, elle était juste fiancée chez Frazola? Tu aurait pu attendre qu'elle grandisse un peu, non?

S: Oui, mais qu'est-ce que tu veux s'il l'a violée?!

I: (en regardant la fille): C'est vrai ? (Elle baisse les yeux)

R. et S.: Oui, s'ils ont pris la fille comme ça, il fallait la marier. Et maintenant ils n'arrêtent pas de la faire travailler, surtout sa belle-sœur qui se croit grande maîtresse et lui donne des ordres.

L'autre fille d'Ilie, Străina avait 12 ans. A l'arrivée de l'hiver, Ilie n'avait pas de cochon à

sacrifier et à manger comme tous les autres et c'est là qu'il a conclu l'affaire, " *il l'a vendue contre un cochon, le con, tous les Tsiganes le savent et ils s'en moquent, parce qu'il est con et pauvre et maintenant la fille travaille pour les autres, elle se lève tôt le matin, elle va avec les chevaux, elle fait tout*". Selon Silvia, "*ce sont des pauvres et du moment qu'ils ont plus rien, ils te tombent dessus [s'ils sont des parents par alliance] et ils t'obligent à leur donner [des vivres]*", c'est pour quoi elle n'as pas voulu prendre Străina comme bru pour son fils Alexie quand Ilie le lui avait proposé.

Ces histoires, à statut varié et mettant en scène des protagonistes individuel-le-s très différent-e-s en terme d'âge, de génération et de statut socio-économique ont toutefois des points communs importants qui mettent en exergue le système de genre. Elles nous apprennent en même temps toute une série d'aspects concernant les mariages:

- les aires matrimoniales sont très vastes. Cette constatation justifierait, entre autres, la conceptualisation des Roms comme une constellation de groupes partageant des caractéristiques communes, car la "culture" circule avec les femmes et les enjeux qui les entourent. J'assume que mes considérations sur les Roms de Căleni s'étendent sur d'autres Roms "comme nous" ce qui confirmerait l'idée d'un territoire identitaire dessiné par les liens de parenté (Reyniers, 1994; Williams, 1984) ;
- les unions conjugales sont soumises à des tourments importants et ceci de manière systématique;
- elles commencent à un âge précoce, souvent pré-pubère, ce qui assure entre autres, la virginité au premier mariage requise dans le cadre normatif honneur/honte;
- les compensations matrimoniales jouent un rôle central dans l'évaluation de la qualité des événements et des personnes;
- de la violence est souvent exercée sur la femme pour forcer le mariage ou la séparation

Sur 16 couples entre 12 et 35 ans connus par moi directement dans les trois villages, 10 ont subi des ruptures. Il s'agit des couples dont au moins le mari appartient à des familles très aisées économiquement et où les maris ont des unions parallèles avec des femmes gadji à l'extérieur du village et pour cette raison leurs femmes rom se sont fâchées et parties chez leurs parents pour des périodes limitées de quelques semaines à quelques mois (3) ; des couples très jeunes de moins de 18 ans (3) ; d'un conflit permanent qui aboutit par des départs et revenus successifs, les parents de la jeune fille habitant dans le même village (2) ; de la violence grave exercée envers la femme (2). Sur 10 femmes entre 15 et 50 ans avec qui je me suis entretenue

plus en détails sur la relation conjugale, 4 (toutes entre 20 et 30 ans) ont exprimé spontanément le fait d'avoir quitté leur mari par le passé ou de vouloir le quitter en se "*mariant ailleurs*". Mais, au-delà de ces chiffres, les histoires racontées, les rumeurs sur tel ou tel homme qui "*a sa Românca*" ou telle ou telle femme qui est retournée chez ses parents me donnent à penser qu'il existe une certaine fragilité du couple rom.

On pourrait dire que l'acquisition d'une *bori* semble être un défi dont l'accomplissement est très incertain. Les tourments qui accompagnent les unions conjugales: infidélités, départs, retours, disputes, violences nous font penser à une fragilité du mariage. "Cette fragilité de la famille conjugale, si connue parmi les peuples primitifs" (Lévi-Strauss, 1971/1956: 15) serait, selon le célèbre auteur, due à la perte de la valeur fonctionnelle de la famille. Examinons les raisons de cette fragilité pour le cas rom et essayons de répondre si oui ou non, il s'agit d'une perte de la valeur fonctionnelle de la famille. D'emblée, on peut séparer ces raisons en deux catégories: structurelles et contingentes (le décès d'un conjoint par exemple). Celles qui nous intéressent principalement ici sont les raisons "structurelles".

Nous avons vu que la précarité du contrat du mariage consiste à faire sortir de l'argent comme supplément à la dot – la famille de la mariée revendique ce supplément comme si la valeur de la femme qui a été négociée auparavant dans la demande en mariage n'est pas fixe ou comme si l'on oublie l'entente initiale. Nous avons vu cela dans le cas d'Ana et en voici un autre exemple:

Fraga (32 ans, Turulești): *"la femme de Micioc, Irina n'a rien emmené comme dot, au contraire, nous avons dû l'acheter, nous avons payé trois galbeni: elle était mariée et sa belle-mère avec son mari sont venus nous réclamer l'argent qu'eux avaient payé pour la prendre comme bru. Elle était mariée dans la contrée de Vâlcea, et elle est venue par ici une fois avec les parents du côté de ma mère. Elle avait même des enfants là-bas, en fait une fillette. Son mari était un ivrogne, il dépensait tout pour boire. Et elle est restée ici, après, ils sont venus réclamer l'argent et la fillette est restée chez sa belle-mère, elle n'est jamais retournée la voir. Ça fait huit-neuf ans de ça. Après, son père à elle est venu quelques fois par ici en semant la pagaille, comme quoi on ne lui avait rien donné à lui".*

Mais si précarité il y a, elle peut venir également (bien que moins souvent) du mouvement inverse – la répudiation, *a dat-o drumului*. Dans ce cas, la famille de la mariée répudiée refusera de rembourser (ou ne remboursera qu'en partie, toujours selon des longues

négociations) les dépenses de la fête de mariage (le prix de la mariée) en invoquant qu' *"il s'est moqué d'elle"*. La dette peut même être effacée quand il s'agit pour le marié de se dépêcher vers un autre mariage: tel fut le cas à Căleni d'un jeune homme qui a fait tomber enceinte une fille alors qu'il était marié avec une autre. Il a dû répudier sa femme sous la pression de la famille de la fille engrossée, situation dans laquelle, c'était bien cette famille qui a payé à la première le retour chez ses parents.

Pour cause de violences, les femmes elles-mêmes ou leurs proches entament des séparations. *"Qu'elle ne soit pas battue"* figure souvent dans les revendications des femmes et de leurs familles d'origine. La violence a été évoquée dans tous les récits, un cas extrême d'abus sexuel et de violence, raconté par Silvia mentionne un beau-père de Căleni qui *"voyant que son fils était tout petit et ne savait pas quoi faire avec sa petite femme lui a dit: je vais te montrer moi comment faire, c'est-à-dire il lui a fait cette chose-là. Ca s'est passé quand ils étaient partis lui, son épouse, son fils et la bori, pérégriner dans les villages en charrette. Après, ils ont rencontré d'autres gens de chez nous et la fille a raconté aux gens, ça s'est su. C'était tout de suite le kris, et le vieux ne voulait pas reconnaître ce qu'il avait fait. Après, de retour chez les siens, il a commencé à tabasser la fille et à la pénétrer avec un bâton – elle était toute gonflée dans son con et déglissait [délirait], la pauvre, de tant de coups. Mândra et Bradu qui se trouvaient aussi dans le camp l'ont presque arrachée des mains du vieux."* Ce cas a été discuté devant moi par Silvia et ses filles, inquiètes et tristes, car chacune pensait aux violences qu'elle-même a subies ou peut subir. Ces atrocités, aussi exceptionnelles qu'elles soient, attirent l'attention sur la vulnérabilité de la *bori* dans sa belle-famille. Essayer d'éviter ou réduire la violence est aussi une raison de vouloir ne pas marier sa fille dans un village lointain.

Mais la violence est aussi présente dans des situations les plus ordinaires en minant l'union conjugale au quotidien. Nombre de fois, les femmes se plaignaient d'avoir reçu des coups terribles pour un billet d'argent pris de la poche du mari, ou sous l'emprise de l'ivresse de celui-ci. Toujours pour un billet d'argent, j'ai retrouvé une fois Silvia gênée en essayant de cacher le bleu sous son œil qu'avait laissé le poing de Radu. Une certaine facilité de passage à l'acte violent m'a semblé réellement exister même si je n'ai pas vu de mes yeux ce que les médecins m'ont rapporté à propos des Roms: têtes cassées par de gros cailloux, plaies faites par des couteaux, etc.

En deuxième lieu, le changement socio-économique et politique dans la société environnante gadje résultant notamment de l'essor financier de certains Roms, est très probablement responsable d'une démultiplication des mariages brisés au profit d'unions plus ou moins stables avec les *Roumaines au bloc*. Cela expliquerait pourquoi tout en évoquant une histoire si terrible que celle de Tita, qui date d'une trentaine d'année et qui parle bel et bien d'une certaine instabilité des mariages, Radu dit néanmoins avec nostalgie mystifiante: "*Avant c'était plus beau: on te mariait une fois, tu restais avec la même femme jusqu'à la mort*".

Parfois, quand le statut d'un des deux contractants s'améliore à travers le temps, il faut tout repenser en fonction de cette nouvelle donne (c'est le cas de Ducă, le beau-père d'Ana qui se déclare sans répit harcelé par son *xanamik*), comme si le prix de la *bori* serait lui aussi remonté. Comme certains ont connu une brusque et fulminante réussite économique avec les activités de récupération de métaux non-ferreux, l'idée qu'après un an ou deux son *xanamik* a dû faire fortune semble assez répandue, il faut alors l'obliger à accommoder ce gain dans une sorte de logique de la redistribution, donc on incite la fille à partir pour que son mari et son beau-père viennent la chercher et ainsi "dépenser" ou en lui imputant qu'il n'a pas payé ce qu'il a dit.

Ainsi, j'ai choisi d'utiliser dans le titre de cette section le verbe "se battre" pour bénéficier de son ambigüité. Il s'agit d'une part de dépenser de l'argent et une incroyable énergie pour acquérir une bru qui a du mal à être stable car violentée, pour employer les mots de Mazărea, se battre dans le sens figuratif du terme. D'autre part, comme nous avons vu, il faut parfois se battre au propre, en donnant des coups.

Par la suite, je fournis une explication plus théorique pour ces aspects en utilisant la littérature.

3.5. Partage et trafic des femmes

Edward Conte (2000) parle d'une "logique de partage" dans le mariage arabe, à savoir articuler des solidarités entre hommes à statuts égal, (ainsi mettant l'accent sur l'apport des femmes et contournant la vision de ce même mariage comme "mariage entre cousins"). En quoi consisterait cette logique qui semble s'appliquer aux Roms? Deux volets explicatifs sont susceptibles de nous aider à la comprendre.

Le premier consiste à considérer la pression sociale de la redistribution des richesses: si davantage d'argent est accumulé, il faut qu'il y ait plus d'événements pour le dépenser, or les mariages sont un lieu privilégié pour ces dépenses qui assurent la redistribution. On comprend que le faste et le gaspillage s'expliquent donc non seulement par la trame morale qui les soutient mais aussi par la logique économique de la redistribution. Davantage d'argent et de mariages, par conséquent davantage de séparations aussi. Par les dépenses de la fête, le mariage exerce une pression vers l'égalisation des richesses entre les familles, sans bien sûr que cela n'aboutisse à une égalité dans les faits. Pour suivre la logique de la redistribution, le montant des compensations matrimoniales augmente proportionnellement au statut socio-économique¹⁰³. Ce serait donc dans le but d'assurer le rythme de la redistribution économique que les mariés sont de plus en plus jeunes, comme le remarque malicieusement Radu à propos de Zâna, sans bien sûr que l'âge précoce soit une nouveauté car il y a une trentaine d'années, Silvia, elle aussi, s'est mariée la première fois à 12 ans *"je ne savais même pas lacer les jupes autour de ma taille, tellement j'étais petite"*. Pour Stewart (1997), les femmes circulent en réalité entre des "frères" symboliques, ce que les Rom refoulent complètement en considérant horrifiant l'échange des sœurs chez d'autres populations. Cet aspect fraternel accentue encore davantage le caractère égalitaire de la société rom. Il se peut qu'il soit le cas des Roms dans les trois villages également.

C'est dans ce but égalitaire que les mariages sont de plus en plus fastueux et les dépenses que les contractants se demandent réciproquement de plus en plus exorbitants. Cette tendance met la pression, notamment sur les familles en pleine ascension sociale. Silvia raconte qu'à Noroieni, la sœur très fortunée de Radu, Gina, a pratiquement enlevé la nouvelle-née à sa bru et l'a placée à l'orphelinat, *"justement, parce que avec ce qu'on donne pour une fille chez eux, ça ferait des dépenses trop grandes. Et si tu le fais pas, les gens te rient au nez, ils méditent sur toi. Sa bru pleurait, voulait pas donner l'enfant, mais Gina le lui a arraché"*¹⁰⁴. Ainsi, plus une famille est aisée, plus une fille est indésirable: *"tu perds tout, tu ramasses toute la dot avec ton*

¹⁰³ Jean-Louis Olive (2003) rapporte des prix de la mariée de 50'000 euros parmi les Gitans de Perpignan, ceci étant également en relation avec l'essor économique de ceux-ci, dû dans ce cas au marché noir de la drogue (Missaoui, 2002). D'autres contextes culturels connaissent le même phénomène de dépenses exorbitantes: "Aujourd'hui en Nouvelle Guinée, le mariage avec la fille d'un Big-Man ou d'un député régional à l'Assemblée nationale peut donner lieu à des redistributions de plusieurs centaines de cochons vivants ou morts (dont une partie est achetée dans les fermes d'élevage industriel avec l'argent que rapporte la vente du café), auxquels parfois s'ajoutent une Toyota ou un camion Nissan et plusieurs dizaines de milliers de kina en cash" (Godelier, 2004: 151).

¹⁰⁴ Grâce au système des noms parallèles, il n'est pas très difficile de faire passer l'enfant comme appartenant à quelqu'un d'autre qui est effectivement pauvre pour être crédible aux yeux des institutions de la protection de l'enfance.

travail et après tu restes et sans dot et sans fille" tandis qu'un garçon peut *"te défendre, se battre pour toi dans les querelles, il travaille pour ramasser de l'argent pour son mariage et te ramène une bori"*, dit toujours Silvia. Suivant la même logique, surtout parce qu'ils-elles se projettent dans la situation des riches, les moins fortuné-e-s ne désirent pas des filles. Les Radu ont été furieux quand Mia, la femme d'Alexie a mis au monde sa deuxième fille, Roxana: *"je lui avait dit: 'si tu fais une fille que tu te casses chez ton père, je veux plus de toi, que tu restes chez lui, misérable!"* [Mia n'a pas été chassée, les deux filles d'Alexie et de Mia sont élevées chez les Radu]. En somme, la logique de la redistribution est intimement liée à une valeur attribuée aux individus en fonction de leur genre, ce sont les femmes "circulent" en faveur d'égalisation des statuts des hommes et non l'inverse.

Le deuxième volet explicatif est celui du "trafic des femmes" de Gayle Rubin: "les cérémonies de mariage rapportées dans la littérature ethnographique sont des moments d'une procession incessante et ordonnée dans laquelle femmes, enfants, coquillages, paroles, noms de bétail, poissons, ancêtres, dents de baleine, cochons, ignames, incantations, danses, nattes, etc. passent de mains en mains, laissant dans leur sillage les liens qui engagent" (Rubin, 1998/1975: 27). Les femmes sont *données* et les hommes sont des *donneurs/preneurs*. Rubin, comme d'autres auteures féministes, se pose la question de savoir comment sont impliqués les hommes et les femmes dans la transaction de la mariée ("échange" de la femme vierge plus la dot contre la fête avec cochons abattus et musique). Ce sont les hommes qui exercent un pouvoir échangiste sur les femmes et non l'inverse. Le terme "trafic" est justement différent de celui d'"échange". Rubin parle des femmes prises lors des combats, troquées, vendues, prostituées. Donc, revenant aux Roms, comment peut-on appliquer cette vision? S'agit-il d'une transformation en biens dans la mesure où les femmes rom font véritablement l'objet d'un troc: *"chez nous les filles sont vendues, et non données comme ça pour rien comme chez vous, les Roumains"* (Mândra, 28 ans). Or, dans une vision critiquée par Rubin, Lévi-Strauss considère que l'ambiguïté et la complexité de la relations des deux sexes sont dues au statut à la fois de signe et de valeur de la femme: " L'émergence de la pensée symbolique devrait exiger que les femmes comme les paroles fusent des choses qui s'échangent.[...] Dans le dialogue matrimonial des hommes, la femme n'est jamais purement ce dont on parle ; car si les femmes en général représentent une certaine catégorie de signes, destinés à un certain type de communication, chaque femme conserve une valeur particulière qui provient de son talent [...] la femme est donc restée en même temps que signe, valeur " (Lévi-Strauss, 1967: 569). Si l'on croit Claude Lévi-Strauss (op. cit.) et Jack Goody (2000), les femmes rom n'ont pas le même statut que les fournitures de

maison, tissus pour un certain nombre de jupes, duvets et de coussins et pièces de monnaie en or, elles sont "symboles et valeurs"...tout en restant des "choses". Mais tous ces objets sont également symboles en dépit de leur utilité de commodités. Signes ou valeurs, les femmes contribuent par le biais du mariage à un rééquilibrage économique, et implicitement politique. Elles font partie du jeu agonistique sans vraiment être des joueuses. Cette logique semble valable, qu'il s'agisse des besoins de base qu'on arrive à couvrir avec un mariage vite fait (le cas de Ilie) ou qu'il s'agisse de mariages fastueux. C'est là que résiderait la valeur fonctionnelle de la fragilité du mariage. Cette fragilité semble assurer le rééquilibrage dans une période de changements économiques qui tendent à apporter beaucoup d'inégalités dans la communauté rom comme nous allons le voir dans le chapitre suivant. Or, les femmes semblent de ce point de vue, à savoir de la fonctionnalité, plus instrumentalisées qu'actrices du processus, donc plus commodités que symboles. C'est pourquoi il semble correct d'adopter le concept de Rubin de "trafic des femmes" en dépassant la vision ambiguë de Lévi-Strauss.

Néanmoins, l'idée lévi-straussienne de femmes-symboles nous oblige à garder à l'esprit l'idée que les femmes symbolisent quelque chose dont la chosification est essentielle. Les hommes rom, même quand ils sont infidèles à leurs femmes, veulent néanmoins ne pas les perdre et ce, on peut le dire, à la fois comme commodités et comme symboles, comme valeurs et comme signes – ceci est très bien illustré par des chansons populaires écoutées et fredonnées parmi les Rom telle celle citée en ouverture de ce chapitre. La notion de "biens symboliques" de Bourdieu réunit ces deux aspects: "Les femmes sont niées en tant que sujet de l'échange et de l'alliance qui s'instaurent à travers elles, mais en les réduisant à l'état d'objets ou mieux, d'*instruments symboliques* de la politique masculine: étant vouées à circuler comme des signes fiduciaires et à instaurer ainsi des relations entre les hommes, elles sont réduites au statut d'instruments de production ou de reproduction de capital symbolique et social" (Bourdieu, 1998: 49).

Mais comment les femmes peuvent-elles intervenir comme actrices? On a vu que le mariage peut se rompre sous la pression de la volonté de la femme, qui trouve un meilleur conjoint et "*s'enfuit*" avec celui-ci pour échapper à l'emprise d'un mari ivrogne, bagarreur ou violent et de celle de ses beaux-parents. Très souvent, c'est la belle-mère qui est invoquée comme raison de la rupture. C'est pourquoi dans un premier temps la jeune femme tente de persuader son mari de partir habiter dans une autre maison, aussi petite et improvisée soit-elle, mais séparée du foyer parental de celui-ci. Elle peut également profiter des conjonctures, notamment liées au

voyage, et trouver un autre mari. Les départs des femmes du foyer conjugal sont assez courants. Tel est non seulement le cas de Tita (qui paie très cher pour sa fugue), de Irina ou de Mazărea qui ont littéralement quitté leur premiers maris. Il est également le cas de Mia, la *bori* de Alexie, qui part systématiquement de la maison pour passer des semaines d'affilée dans la maison parentale avec ou sans les deux enfants. Il est aussi celui de Luna de Turulești qui est tout simplement partie chez ses parents en Moldavie (à 500 km) en se remariant et en laissant sa fille chez les beaux-parents à Turulești, bien que quelques mois après elle y soit retournée car son mari est venu la chercher "*en faisant beaucoup de dépenses*", selon ses dires. De toutes les situations qui contribuent à la fragilité du mariage, celle-ci, entamée par la femme, semble la plus difficile à aboutir (quand j'ai demandé à des femmes "*pourquoi ne pars-tu pas et le laisses-tu te battre*", la réponse énumérait maintes difficultés, dont la distance, l'argent nécessaire, la peur) et la plus réversible (déchirée par le manque de ses enfants, cherchée par son mari qui dépense ainsi de l'argent pour elle, ou obligée par la force, cette femme aussi rebelle soit elle finit par revenir sur ses pas dans la plupart des cas). Ces départs et retours féminins dans le foyer conjugal contribuent eux aussi, avec les dépenses d'argent qu'ils supposent, à la "logique du partage généralisé". Ainsi, la participation féminine est imbriquée dans un dispositif plus complexe qui est bâti sur des éléments économiques et politiques (dépenses, pression vers l'égalisation de statut, compétition).

3.6. De quelques moyens pour garder son conjoint

Et puisque fragilité il y a, il faut l'en empêcher - "*Enlève cette bague non-fermée, sinon tu auras les noces cassées*" m'a dit Radu en me voyant une bague qui permet l'ajustement en fonction de la taille du doigt – ce qui m'a rappelé le propos bien connu en Roumanie: "*ne t'assieds pas au coin de la table, tu ne trouveras pas de mari*", propos typiques pour signaler que le destin social des femmes réside dans le mariage et la famille.

Les pratiques magiques de Silvia auprès de "*mes femmes qui me connaissent comme femme de bien*" (qui ne sont jamais des femmes rom de Căleni, mais des Gadji et des Tsiganes d'ailleurs) sont concentrées presque de manière obsessionnelle autour de l'amour et du couple. Ces pratiques, qui rassemblent plusieurs procédés dont le tirage divinatoire des cartes, l'écoute d'un coquillage, un office de transaction avec le Diable, etc. ont en leur centre l'incantation de la *mandragora officinalis*. En somme, après un diagnostic négatif ou douteux sur la vie de couple,

Silvia s'emploie à donner à la cliente un morceau d'une plante qu'elle appelle "*l'odeur de la Vierge*". Celle-ci doit la garder sous l'oreiller, lui donner de l'eau et du sucre de même qu'allumer de l'encens à ses côtés de temps à autre. Ce procédé marche pour les autres, pour les femmes de l'extérieur qui paient pour ce service et non pas pour soi-même. Je reviendrai plus loin sur ce propos. Pour garder mon "mari" et pour qu'il ne parte pas avec une autre, j'ai été conseillée d'appliquer une méthode plus "indigène", à savoir acheter une pièce de monnaie en or et de la faire transformer en quatre couvre-dents à mettre sur nos canines supérieures respectives "*car dessus [sur la surface de la pièce] il y a cette croix [sur l'enseigne de l'Empire de la pile de la pièce de monnaie en or, un vautour tient dans son bec un crucifix] et si à l'Eglise en secret tu fais lire le pape une prière pour bénir la croix dans vos bouches et vous seriez ensemble pour toujours*".

Pour Alexie, le fils aîné de Silvia et Radu, ces derniers ont entamé toute une série de pratiques magico-spirituelles. Alexie a été marié une première fois à 15 ans avec une jeune vierge de Căleni, mariage "*avec noces et beaucoup de dépenses*". Suite à l'infidélité de la jeune mariée qui a été prise en flagrant délit avec son amant dans la maison de Radu, tout a commencé à dégringoler. Silvia dit que la belle-famille a expressément monté ce coup par jalousie – "*nous avons gagné beaucoup d'argent avec le film et ils nous jalousaient, je t'ai dit que pendant le tournage, ils ont même cassé les vitres de la maison*" – d'où on peut repenser à la pression de "l'idiome égalitaire", mais quelque part en le voyant non seulement dans le partage, comme Stewart, mais dans la violence répressive qui semble instrumentaliser dans ce cas une jeune femme pour atteindre son but, à savoir l'égalité de statut des familles. La jeune femme a été renvoyée de suite chez elle et un an après, Alexie s'est épris d'une femme de Turulești, Fraga, partie de chez son mari, et l'a épousée. "*Cette bori était une merveille*" mais en partant une fois rendre visite à ses parents, ces derniers l'ont "reprise". Elle vit désormais avec son premier mari et leur enfant qu'elle avait laissé vivre avec lui. Nombre de fois, Radu, Silvia et Alexie se sont rendus en pèlerinage à des Eglises ou monastères connus comme miraculeux, pour demander aux moines ou aux nones de prier pour le retour de Fraga. Ils ont également fait venir à plusieurs reprises un cameraman pour filmer les blasphèmes prononcés par le pape de Căleni dans l'Eglise (service payé également). Ces cassettes VHS ont été envoyées par la poste à la famille de Fraga, raison pour laquelle Silvia et Radu ont très peur de se faire agresser à Turulești par les deux familles, celle de Fraga et de son ancien/actuel mari. De manière plus générale, pour jeter des sorts à l'intérieur des familles, de la communauté ou des réseaux

intercommunautaires pour cause de médisance, vol, arnaque ou adultère, les Rom utilisent l'autorité vue comme suprême et exotique du prêtre orthodoxe (Gadjo). On paie le prêtre pour prononcer des blasphèmes dans un rituel qu'il peut inventer sur le coup en bricolant avec les objets ecclésiastiques. *Șușbeste popa* signifie cette action performée par le prêtre orthodoxe et payée comme un service.

Les pratiques sensées garder ou obtenir un *rom* ou une *bori* utilisent un registre de gestes très concret, cette "preuve" par le visuel qu'est l'enregistrement vidéo est notamment impressionnante. En même temps, les moyens mis en œuvre pour garder une *bori* sont nettement plus complexes que celles pour garder un *rom*, ce qui rejoint l'idée de contrôler l'incontrôlable féminin dont je parlais plus haut.

3.7. Les tensions du mariage

Repensons aux histoires de Silvia qui raconte comment elle s'est coupé une natte et celle de Tita torturée par ses frères, relatée par Radu. On a affaire à une sorte de charte mythique (où réalité historique et fabrication fantasmagorique s'entremêlent) qui postule la fragilité du mariage, sous deux formes différentes. Ainsi tout un système de désirs, croyances, valeurs, pratiques est mis en place pour l'expliquer, la justifier mais aussi s'y opposer. En confrontant mes interprétations avec la littérature anthropologique, j'ai décelé une série de tensions intrinsèques au mariage rom qui expliquent à mes yeux la fragilité du mariage.

3.7.1. Tension entre honneur et pouvoir.

Parlons d'abord de l'honneur féminin. Si l'on se rapporte toujours à la littérature consacrée aux sociétés méditerranéennes, on comprend, selon une approche matérialiste et fonctionnaliste, que la chasteté des femmes est un capital des familles patrilinéaires (Peristiany, 1989) qui est davantage exploité en temps de pauvreté ou de menace extérieure du groupe (Schneider, 1971). Dans un sens plus large, et sortant d'une approche strictement matérialiste, ce capital se rattache à, et parfois traduit de manière métaphorique, la propriété foncière ou le territoire occupé par le groupe (Pitt-Rivers, 1983). Les femmes *sont* le territoire. En plus, il est actualisé au sein d'un système politique, d'une part présent dans les religions, d'autre part transformé en régime de

droit par l'Etat (Ortner, 1996)¹⁰⁵. Or il est très difficile d'appliquer ces deux conceptions aux Roms de trois villages. La virginité et la chasteté se rattachent aux interdits liés à la souillure sexuelle – on célèbre dans le mariage la fin de la pureté sexuelle et l'inauguration de la souillure tolérée, constitutive du couple. S'il est vrai que la virginité fait partie du capital patrilinéaire mis en jeu lors de l'échange matrimonial, comme je l'ai montré plus haut, celle-ci n'est pas rattachée à l'idée de pureté du sang ou du territoire, mais à une idée de pureté du corps spécifiquement rom. Par ailleurs, il n'est pas question d'une intervention étatique ou d'une transformation des femmes en sujets juridiques du contrôle masculin (les mariages étant coutumiers, sans certificats civils etc.), ni même d'une intégration religieuse (même si prônées par l'Eglise orthodoxe, ces valeurs ne sensibilisent pas les Roms de Căleni qui ne fréquentent pas l'Eglise). Manquent chez eux-elles les images glorifiées de la Vierge et le crime d'honneur signalées chez les populations chrétiennes du bassin méditerranéen. On peut donc dire qu'il n'y a pas de connexion entre le niveau micro et macro à propos de la virginité et de la chasteté. Ainsi, à mes yeux, la question de la virginité chez les Roms, loin d'être un fait social total, est une partie secondaire d'une logique partagée par une grande partie des populations tsiganes, à savoir celle de la protection contre la souillure. La pureté rom est beaucoup plus ample que la virginité comme on le verra dans le chapitre 5. Dans ce sens, l'idée de Mary Douglas (2001/1967), reprise par Paloma Gay y Blasco (1999), est utile pour comprendre les enjeux liés à la frontière interethnique qui sont symbolisés dans la virginité.

Quant à l'honneur masculin, revenons sur la question de la compétition. On pourrait penser que dans l'épisode où Tita est obligée à manger cru du foie de volaille, on a affaire aux violences des frères contre leurs sœurs, que pour défendre leur honneur, ils s'engagent dans une compétition presque guerrière avec son nouveau mari (même si ce dernier n'est pas visé par la violence au même titre que Tita). Sans écarter complètement cette interprétation car on ne sait pas quels étaient les liens établis entre le père de Tita, ses fils et la famille du ex-mari de Tita, on ne peut que s'étonner que les mêmes frères, quelques années après, prennent Silvia, leur autre sœur, et son mari en otage, ne se souciant guère du même honneur, et donc sans qu'il y soit question d'adultère féminin. Une autre interprétation mettant en lien ces deux épisodes consiste à voir l'action des hommes envers les femmes comme une volonté de contrôle à tout

¹⁰⁵ Une synthèse critique de la question de la chasteté féminine dans la littérature anthropologique de l'espace méditerranéen est faite dans l'article de Maureen J. Giovannini qui montre que l'explication des codes de la chasteté doit être historiquement contextualisée en tenant compte de la dynamique politique et économique, ainsi que des enjeux identitaires spécifiques (Giovannini, 1987).

prix sur quelque chose qui semble leur échapper chez leurs sœurs et qui n'est pas lié à leur chasteté. C'est peut-être dans cet enjeu que s'articulent pouvoir et argent avec statut et réputation, l'un soutenant l'autre comme le dit Pitt-Rivers (cf. supra). L'argent, les obligations de travail, les enfants, la violence apparaissent comme des moyens de contrôle de ce qui semble par définition défier le contrôle, *la femme*. Cette entité n'est pas nommée comme telle chez les Roms, mais sa présence expliquerait la violence des hommes contre les femmes, frères contre sœurs, beau-père contre belle-fille, etc. En tous les cas, cette volonté de contrôle sur les femmes, au-delà des droits engagés dans la transaction matrimoniale (et l'honneur), qui sont d'ailleurs systématiquement remis en question, "tire" vers la rupture du mariage.

3.7.2. Tension entre égalité et asymétrie

Un point de vue très intéressant à propos de l'égalité et l'asymétrie entre les membres d'une communauté rom est avancé par Michael Stewart (1991, 1997). Selon lui "pour les Tsiganes, la fraternité est un idiome égalitaire, les Tsiganes appellent tous les hommes garçons (*Tchavale!*) ce qui signifie "hommes célibataires" (Stewart, 1991). Cela est parfaitement valable pour les Roms de trois villages. Comme nous l'avons vu, les hommes de tout âge se comportent comme s'ils étaient célibataires, que ce soit entre eux (du fait de sortir beaucoup en groupes masculins) ou envers les femmes auprès desquelles ils se montrent disponibles pour un lien amoureux. Les sorties au bistrot, en discothèque, les grands "coups" dans les affaires sont des activités masculines. Stewart lie également le statut des enfants à l'idéologie égalitaire: "*sharing activity, food, language was thus a form of continuous nurture of one another, a constant reinvention of being. For this reason it seemed to me, the Rom were fiercely insistent that Rom stepparents love their acquired children exactly as their own*" (1997: 59); ce à quoi il ajoute en note "*and perhaps this, too, explains why the Rom loathed the notion of divorced parents keeping in touch with any children who lived with the other party*". Sans toutefois connaître suffisamment les activités masculines, je ne peux m'empêcher de penser que Stewart, comme d'autres anthropologues, tels que Sutherland ou Williams, accentue, voire idéalise, cette dimension égalitaire et équitable, au détriment d'une attention portée à l'asymétrie et en particulier, à l'asymétrie entre hommes et femmes. Effectivement, si les hommes se voient en *chave*, leurs femmes, elles, les souhaiteraient *roma*. Stewart insiste sur le fait que le mariage rom semble être le contrepois asymétrique de la relation de fratrie symétrique entre hommes. Deux types de relations se croisent et se débattent: égalitaires entre hommes et hiérarchiques entre femmes et entre femmes et hommes – ce qui veut dire que les femmes ne sont jamais impliquées dans

des relations véritablement égalitaires. Stewart explique la fragilité des mariages par cette tension, comme si les rapports entre "frères" qui tissent la communauté masculine provoquent en permanence le foyer, la domesticité, l'individuation du couple. On pourrait penser qu'en vertu d'un idiome égalitaire, similaire à celui vu par Stewart, les hommes étendent non pas le partage mais leur droit de possession égal sur les femmes indifféremment de l'âge et du rapport de parenté: ainsi on retrouve des gendres réclamer leur belle-mère (Mazărea), des frères réclamer leur sœurs (Silvia, Tita) au même titre que le mari, le père ou le beau-père bien après la consommation de la transaction matrimoniale. Cela met les hommes dans une sorte de compétition globale et permanente. Cette compétition globale est, à mon sens, très différente de celle entre hommes honorables parce qu'elle brise les codes préalables de l'honneur.

3.7.3. Tension entre fertilité et féminité

Le système étant patrilinéaire, les enfants appartiennent au groupe du père: une femme séparée de son mari laisse le plus souvent ses enfants biologiques dans la famille de leur père pour devenir *bori* dans une autre famille et éventuellement élever les enfants provenant d'un mariage antérieur de son nouveau mari. Cela ne veut pas dire qu'une mère se sépare facilement de ses enfants, comme Ana, elle essaiera de partir avec son ou ses enfants. Nous avons vu auparavant que contradictions, drames, disputes, voire violences, accompagnent ces dé(re)compositions familiales. De plus, ces tourments touchent les deux lignées de parenté, voire de la parenté collatérale (les beaux-fils de Mazărea étaient désormais les représentants masculins de son clan). Mais d'autres aspects laissent penser qu'il existe un certain clivage entre le statut de *bori* et la fonction reproductive féminine: une femme ménopausée comme peut être à nouveau *bori*; le [premier] mariage peut instaurer comme *bori* une fillette non-pubère comme Zăna; la femme stérile ne perd pas son statut de *bori*, bien qu'avoir des enfants (biologiques) soit fortement recommandé. Par rapport à l'accident de circulation subi par la petite Zenobia (mentionné au début du premier chapitre), qui s'est soldé, selon Silvia, par l'ablation totale de son utérus, j'ai demandé comment elle trouvera un mari le moment venu. Radu m'a répondu "*chut, on ne dit rien, et toi aussi tu dois rien dire, les Tsiganes ne doivent pas savoir parce qu'ils demanderont trop d'argent pour sa dot*". Bien que ces exemples soient assez marginaux, ils ont attiré mon attention sur la possibilité que les deux aspects, la fertilité et la féminité, se retrouvent ainsi mis en tension, comme si l'idéal serait qu'ils coïncident mais qu'en pratique, le contraire n'était pas qu'une exception. Les "défauts" de fertilité (ainsi que d'autres questions liées au sexe biologique) ont un prix dans le sens propre du terme. Pensons également, aux enfants adoptés

comme celui de Golumba et celui de Mazărea qui peuvent toujours compenser un déficit de fertilité. Il existe donc toute une série de conditions pour une maternité sociale. Certes, il ne faut pas minimiser la pression sociale envers la procréation, les enfants sont très importants et un couple qui n'en a pas est vu comme une anomalie – dans la mesure où on n'a pas d'enfant on n'aura pas l'occasion de lui préparer le mariage, si important pour les Roms. Bien évidemment, il est d'autant plus important d'être parents de garçon pour organiser en chef un mariage, pour avoir une *bori*. Mais la dissociation, pour le moins partielle, entre fertilité et féminité rom, me semble toutefois exister. Cela expliquerait la non-coïncidence de la figure de *bori* et de *romni* avec celui de mère. On peut être *romni* (et *Romni* !) sans être mère mais sans avoir été auparavant *bori*. Tout comme la compétition généralisée égalise le statut des hommes, les statuts des femmes tendent vers l'égalisation (en dépit d'une capacité reproductive différente en fonction de l'âge ou d'autres raisons) du fait de leur transformation généralisée en biens à circuler et contrôler, autrement dit, leur permanente potentialité d'être (ou de redevenir) *bori*. Cette constatation soulève un doute sur la prééminence de la "valence différentielle des sexes" basée sur la fonction reproductive (Héritier, 1996).

Si nous pensons avec Gayle Rubin que les femmes sont attachées à la catégorie "commodités" échangées entre les hommes, nous devons également poser la question qu'importe dans les femmes pour qu'elles soient "trafiquées". Or, comme le montrent Jane F. Collier et Michèle Z. Rosaldo la capacité reproductive des femmes ne suscite pas le même intérêt partout – des groupes de horticulteur-e-s pratiquant la chasse et la cueillette où le mariage est caractérisé par le prix de la mariée (*bride service people*) "*show little fear or respect about mothers, birth rituals are virtually lacking, women celebrate sexual prowess*" (Collier et Rosaldo, 1981: 279). On pourrait penser que les Roms, à mi-chemin entre *bridewealth* et *brideservice people* seraient caractérisé-e-s par une certaine distance envers les enjeux symboliques de la maternité. En tous les cas, il me semble que ce que les hommes rom veulent contrôler dans les femmes ce n'est pas en premier lieu leur fécondité, mais quelque chose d'autre...

3.7.4. Tension entre couple et parenté

Une tension permanente semble exister entre le couple et les lignées de parenté. Nous avons vu que la femme mariée essaie par tous les moyens de se protéger de l'emprise de sa belle-famille et que l'existence en tant couple dans une résidence néolocale semble être une alternative. Mais,

en plus, l'histoire de Silvia, celle de Tita ou de Mazărea, ainsi que l'"ambition" évoquée par Columba témoignent d'une tendance des femmes à s'opposer à leur famille d'origine en tant que femmes mariées, soit en essayant de préserver le couple contre l'agression de leurs consanguins (Silvia), soit en fondant en nouveau couple (Tita, Mazărea). Elles s'opposent ainsi en principe à la rupture des mariages, mais peuvent également la provoquer cette rupture, comme on l'a vu plus haut.

Ainsi, il semble que le grand défi pour les femmes, à savoir protéger leur couple des infidélités du mari et des méfaits des deux parentés, a comme seule solution de partir suffisamment loin et passer du temps à deux le plus longtemps possible. Le fait d'avoir des enfants assure une certaine stabilité même si celle-ci n'est pas infaillible. Si ces stratégies de se protéger (en réduisant au minimum le rôle de *bori*) et de protéger son couple (en maximisant le rôle de *romni*) échouent on voit des déchirements, de la violence, de la mélancolie.

Enfin, épouse et mère, surtout épouse, là où *bori* devient *romni*, apparaissent comme deux rôles cruciaux. Or c'est bien les deux rôles que nous tenons pour freins du point de vue de l'émancipation de la femme dans notre société gadje. C'est bien ce modèle, par défaut connu comme "bourgeois" dans la littérature féministe, qui est visé par les femmes rom comme émancipateur. Etre épouse et mère est la seule façon d'espérer pouvoir échapper à la condition d'étrangère ou de "*fille de fin-fonds du monde*" et d'obtenir reconnaissance et autonomie. *Romni*, traduit par mes interlocuteurs-trices par "femme" mais en entendant "femme mariée", se dresse ainsi pour effacer l'infériorité et la dépendance de la *bori* qui coexistent dans la même femme. C'est cela qui semble paradoxal, raison par exemple, pour Jean-Louis Olive d'insister à propos des Gitans de Perpignan sur "l'institution du mariage, qui est l'une des activités les plus focales: la nuptialité y prime sur le rapport ambigu et complexe entre conjugalité et parentalité. Un peu comme si l'état nuptial constituait l'heureuse métaphore du paradis social et culturel des gitans" (Olive, 2003: 60). En somme, on pourrait dire en paraphrasant Lévi-Strauss que le mariage des Roms est pour la famille "comme des pauses dans le voyage, elles en sont à la fois la condition et la négation" (Lévi-Strauss, 1971/1956: 29)¹⁰⁶. Comme si, contrairement à l'idée lévi-straussienne évoquée plus haut, selon laquelle la fragilité du mariage fait dysfonctionner la famille, la famille rom existe surtout parce que le mariage est instable.

¹⁰⁶ Le propos de Lévi-Strauss fait référence à la relation entre la famille et la société: "des familles dans la société, on peut dire, comme des pauses dans le voyage...".

Arrêtons-nous à ce point un commentaire théorique à propos de la famille. Selon Collier, Rosaldo, Yanagisako (1993) et d'autres anthropologues féministes, les évolutionnistes du XIX^{ème} siècle, tout en voyant de manière erronée la société primitive, insistaient à juste titre sur le fait que la famille dans le sens moderne d'unité délimitée, définie selon des critères biologiques ainsi que légalement associée à la propriété et à la subsistance n'est pas quelque chose qui apparaît à l'Age de Pierre mais dans les formes sociales complexes gouvernées par l'Etat. La famille apparaît ainsi comme une construction théorique située dans le contexte du développement des sociétés complexes où l'on distingue entre public et privé. Cette théorie est ainsi infusée d'idéologie bourgeoise associée à l'Etat moderne. Ainsi, les sociologues (Durkheim, Simmel, Mauss) et les anthropologues (Morgan, Tylor, Malinowski) de la fin du XIX^{ème} et début du XX^{ème} siècle voient dans la famille nucléaire et monogame une forme d'organisation sociale universelle. Lévi-Strauss considère lui aussi que "la famille, reposant sur l'union plus ou moins durable et socialement approuvée d'un homme, d'une femme et de leurs enfants est un phénomène universel présent dans toutes les sociétés" (Lévi-Strauss, 1971/1956: 6). C'est bien clair que l'ethnocentrisme des positions fonctionnalistes et structuralistes n'est pas tenable, la famille nucléaire et monogame n'étant pas universelle. Néanmoins, on peut trouver des sociétés différentes de la nôtre, où la conjugalité peut être centrale. Plus encore, dans celle des Roms, la conjugalité semble jouer un rôle important pour les femmes car paradoxalement, comme j'ai argumenté plus haut, les *compétences* d'épouse et mère sont le passeport qui fait passer du statut de *bori* à celui de *romni*. Ceci n'est pas dit pour suggérer une relecture de la société bourgeoise européenne mais pour placer le modèle de la femme "épouse et mère" dans son contexte culturel qui peut, comme dans le cas des Roms, différer du nôtre. En tout cas, et c'est là son originalité, si la société rom était encore plus conjugale qu'elle ne l'est, les femmes pourraient échapper à ce contrôle masculin généralisé d'inspiration patriarcale (père, beau-père, frères, belles-mères, belles-sœurs, etc.). Cette constatation met en exergue l'incongruité entre domination masculine et patriarcat, la première pouvant se retrouver dans des sociétés autres que patriarcales.

Ce qui me semble essentiel à retenir est ce rapport, à la fois de tension et fusion, entre *bori* et *romni*, rapport qui est au cœur de tous ces mécanismes qui sous-tendent la fragilité du mariage rom, comme si ce dispositif *bori-romni* était une plaque tournante de l'organisation des rapports sociaux entre les sexes.

3.8. Domination masculine dans les relations matrimoniales.

Faisons maintenant un tableau récapitulatif de ce que les femmes et les hommes attendent les uns des autres. Les hommes veulent posséder les femmes et/ou leurs progénitures, contrôler l'incontrôlable féminin, tout en gardant leur disponibilité pour d'autres relations hétérosexuelles. Les femmes veulent la fidélité de leurs maris, leur affection exclusive, du respect, de la non-violence et des dépenses d'argent comme preuves de tout cela¹⁰⁷.

Mais, comme nous l'avons vu, autant dans la transaction du mariage que dans sa rupture, les femmes sont plus objets que sujets. Lévi-Strauss considère que "la femme y figure comme un des objets de l'échange, et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu" (Lévi-Strauss, 1967: 135). Le sexe de la femme rom entre en ligne de compte du troc: on demande l'effacement ou la baisse de la dette du fait "*qu'on s'est moqué d'elle*", on entend le devoir de payer le service sexuel durant le mariage – cynisme ou réalisme rom?

Lévi-Strauss (1967) voit le mariage comme étant l'échange direct des femmes (les hommes échangent leurs sœurs entre eux)¹⁰⁸ et, il considère que le mariage fait des femmes les biens les plus précieux. Surtout, elles sont des biens, mais pas des biens comme les autres. (Goody, 2000). La sociologie féministe radicale (Christine Delphy, 1998), quant à elle, affirme que le mariage assure l'exploitation économique gratuite des femmes par les hommes, il est le point clé de l'"appropriation" de la classe de femmes par la classe des hommes (Delphy, op. cit.; Guillaumin, 1992). En articulant le matériel et le symbolique, Bourdieu théorise la domination masculine comme étant un "habitus" maintenu surtout par la "violence symbolique", une structure de pensée incorporée par les individus, "qui confère à l'homme la meilleure part" (Bourdieu, 1998: 39).

Pour le cas rom exploré ici, à travers la viri-patrilocalité, à travers les asymétries au niveau des termes d'alliance, du système moral, du prix de la mariée, des violences exercées contre les femmes, le mariage et la relation conjugale constituent un lieu privilégié pour observer une

¹⁰⁷ Je reviendrai sur cet aspect dans le chapitre suivant.

¹⁰⁸ Selon Gayle Rubin, *Les structures élémentaires de la parenté* sont "pour le vingtième siècle la plus audacieuse version du projet du dix-neuvième siècle pour comprendre le mariage chez les êtres humains" (Rubin, 1998/1975: 22). Comme d'autres auteur-e-s, dont Mathieu, Rubin reproche à la théorie de l'échange des femmes d'être une théorie implicite de l'oppression de sexe. Selon ces auteures, considérer cette oppression comme étant intrinsèque à la culture est une façon de la naturaliser et donc, de la légitimer.

forte domination masculine. La violence symbolique est en plus soutenue par la violence concrète. Cependant, et paradoxalement, l'"appropriation des femmes" n'est en rien acquise en raison même d'une certaine instabilité du mariage et circulation des femmes, comme si le système de domination produit en permanence quelque chose qui va à son encontre et qui, paradoxalement, le nourrit en même temps.

Je pose également la question de savoir quelle marge de manœuvre ont les femmes dans ce système paradoxal, cette marge faisant intégralement partie du système de la domination. On a déjà vu que les actes de la femme mariée ne sont ni irrévocables, ni incontestables. Si elle participe au processus de décision, elle n'est jamais seule à décider de son sort, mais qui et quand décide-t-on tout seul et sans influence extérieure? C'est vrai aussi que plus le mariage est précoce (comme celui de Zâna), moins la fille a la possibilité d'intervenir en sa faveur sur ces plans, écrasée en raison de son très jeune âge par l'autorité de ses parents et de ses beaux-parents. Mais cela est également valable pour le jeune garçon. A cela il faut se rappeler que les enfants sont peu scolarisés et que les filles le sont encore moins que les garçons, la raison étant, en suivant les propos de Radu que *"les pères ont peur que les filles se laissent trop aller avec les garçons gadje"*.

En même temps, il faut considérer que la dot de la mariée (surtout les pièces en or) est une fortune qui n'est pas censée être dépensée aisément –elle accompagnera si possible la femme tout au long du mariage et sera distribuée comme héritage aux enfants quand elle sera à la fin de sa vie. La femme peut ou non accepter de convertir une partie (ou la totalité) de l'or en argent liquide pour un projet ou un besoin urgent de sa famille. Si une séparation est entamée, la femme réclame la somme avec laquelle est arrivée comme bru, bien que cela fera l'objet des négociations qui n'iront presque jamais en sa faveur. On pourrait dire que la femme reste en principe la propriétaire de la dot, même si elle n'est pas la seule propriétaire de celle-ci. Dans des cas extrêmes comme celui de Mazărea, cette propriété est contestée: il est question à un moment donné de partir avec un collier de 20 *mahmudé*, et pour son plus grand malheur, une de ses filles le lui arrache. Dans son cas de femme ménopausée mais à nouveau *bori*, son avoir est revendiqué comme futur héritage en pensant que sa mort n'est pas loin.

Au niveau des actes et des gestes concrets, la femme mariée revendique consciemment un regard de la société en sa faveur, une justice. Voyons par exemple lors de la cérémonie de

mariage, au-delà de la symbolique et de la configuration idéalisée des rôles, ce qu'une chose dite ou faite peut relever: *"elle s'appelle Gina, c'est une Roumaine qu'il a trouvée dans un village et qu'il a ensuite installée dans un appartement à Bucarest. Alors à ce mariage, comme tout le monde qui donne [de l'argent ou de l'or], parce qu'on donne pour sa famille, chacun dit "pour mes enfants", ou "pour mon fils, Lucian," et jette l'argent sur une couverture neuve qui est au milieu de la cour... et donne encore de l'argent pour que les lăutari jouent un morceau spécialement en son cînste [honneur]... Alors lui, il a dit "pour Gina et notre enfant" et Luludji, sa femme, tu vois, elle a entendu, elle a commencé à pleurer. Elle a commencé à l'insulter, lui ainsi que les musiciens. Elle vient assez souvent ici, vers chez moi, ses parents sont ici à côté. Elle pleure à chaque fois qu'on se voit, elle dit qu'en ayant des filles, personne ne va plus les épouser car tout le monde sait maintenant que lui est un homme à femmes et ils vont dire qu'on ne se met pas ensemble avec une si mauvais neam, ils diront c'est neam de curvar [lignée de fornicateurs]. En fait, lui, il voudrait amener sa maîtresse, la Roumaine, ici mais il a honte et il craint que les Tsiganes s'en prenne à lui – pourquoi amener une Roumaine quand il a déjà une Romni? Luludji, pour sa part, se dispute avec lui au sujet des dépenses d'argent qu'il fait avec la Roumaine, Gina. Lui, il l'a bat, elle n' y peut rien. Quoique une fois, elle est allée chez l'autre et elle l'a battue, et ensuite celle-la l'a raconté au gars et à son tour, lui, il a battu Luludji ici même devant tout le monde. Tu vois, la mère de Luludji est morte l'année passée, la pauvre, elle est venue chez moi pour que je lui fasse sa jupe de deuil, alors elle était en deuil et lui, il partait s'amuser joliment habillé avec ses lunettes de soleil. Moi je le rencontre souvent, on a les mêmes trajets pour l'aluminium, je sais combien il crâne partout où il va. Et Luludji est malheureuse, elle m'a dit que pendant un certain temps, il ne voulait même pas coucher avec elle, il l'a détestait parce qu'il aimait l'autre".*

Fraga raconte apparemment l'histoire d'une femme trompée par son mari. Mais en même temps, cette histoire, dont le protagoniste masculin n'a pas de nom, nous montre Luludji se battre au propre et au figuré contre ce qu'elle perçoit comme étant une injustice, et plus concrètement contre l'infidélité sexuelle et l'abandon de la part de son mari. Certes, si un moment s'avère propice à ces revendications, la vie d'une femme trompée et abandonnée à la surveillance des beaux-parents est, dans son ensemble, assez insupportable: Lumina (26 ans, venue de Moldavie à Turulești) a un garçon de 9 ans et un mari qui est parti avec une autre femme depuis six mois, elle pleure et déplore l'harcèlement qu'elle subit de la part de ses beaux-parents qui nourrissent en permanence le soupçon que Lumina reparte en Moldavie.

On voit toutefois qu'une femme crie, pleure, menace, bat, insulte, commet des tentatives de suicide (réelles ou symboliques) et elle le fait publiquement. Une des formes de protestation consiste à se couper les nattes, "*pour que tout le monde sache qu'il me tue en coups de poings et de pieds à chaque fois qu'il revient à la maison ivre-mort*" disait Mândra, après s'avoir coupé une natte. Symboliquement ce geste représente une démission du rôle de femme rom, parce qu'une femme mariée sans cheveux longs tressés correctement est une aberration pour les Roms. La natte coupée est un signe sur le corps comme les coups, les femmes s'approprient ainsi leur propre corps dépossédé par les hommes. Une autre forme de protestation, consiste à dire avaler, voire avaler, de l'acide chlorhydrique utilisé dans le travail du cuivre. Quand une femme prend une bouteille d'acide à la main on criant les raisons pour lesquelles elle veut avaler de l'acide on s'empresse de la lui arracher. Or, comme dans le cas de Luludji ou celui de la fille violée par son beau-père, cette forme de protestation qu'est le suicide est une forme de dire et non de taire la violence. Et ce n'est pas pour "dénier le tableau de l'oppression" (Mathieu 1985: 209) mais pour le nuancer car tue et cachée dans notre société, la violence conjugale rom, elle, est dite, montrée, dramatisée et comme nous l'avons vu, fait l'objet d'une demande de compensation financière et morale.

Pour ce qu'il y a de la violence en actes, il est vrai que les femmes s'infligent plutôt des violences à elles-mêmes et expriment cette violence dans le registre verbal ou symbolique, davantage que physique. Elles reçoivent plus de coups qu'elles n'en donnent; elles sont davantage victimes qu'auteurs de violences. Il y a tout de même un désir de vengeance violente de l'un sur l'autre sexe. Rappelons-nous encore une fois les histoires de Tita brisée physiquement et psychologiquement et de Silvia échappant de justesse à une séparation de son mari imposée par ses frères. Silvia nourrit ce désir de vengeance envers les hommes en me racontant avec luxe de détails le meurtre d'un de ses frères (le père d'Ana et *xanamik* de Ducă, évoqué plus haut). Dans ce récit d'atrocités, l'épisode culminant est celui où, déjà poignardé plusieurs fois, la victime est torturée par une pénétration par le pénis – anéanti en tant qu'homme. De son côté, Radu racontant l'histoire de Tita accomplit son désir de voir la femme punie et brisée.

Certes, on remarque que les femmes trompées et abandonnées ne sont défendues dans le *kris* que si leur famille d'origine réclame la réunion, c'est pourquoi elles essayent d'obtenir justice

par d'autres moyens. Bien que moins reconnus et plus irréguliers, ces moyens peuvent néanmoins être assez forts, explicites, visibles voire déstabilisants.

3.9. *Bori* et *romni*, protagonistes de l'identité et de l'ethnicité?

La fabrication d'une *bori* et ensuite d'une *romni*, est selon moi un processus qui ne doit principalement sa spécificité ni à la capacité reproductive de la femme, ni à la socialisation différentielle des garçons et filles, bien que ces aspects soient présents et aient un rôle important à jouer dans cette fabrication. Cette spécificité est due à une dialectique complexe entre tout un système que l'on peut qualifier d'oppressif basé sur des asymétries de genre et un autre de tensions autour de la fragilité des mariages. Le passage de *bori* à *romni* se fait dans certaines circonstances formelles: partir en couple et mettre en œuvre les compétences d'épouse et de mère et surtout, avancer en âge et avoir sa propre *bori*. D'autres conditions sont décelables dans la dynamique des relations: c'est une *romni* et non une *bori* qui insulte les musiciens ayant joué pour un mari infidèle, c'est une *bori* qui part de chez les beaux-parents mais en la même personne, c'est une *romni* qui allume le feu dans une lisière avec son nouveau mari travaillant à côté et c'est à nouveau une *bori* qui revient au point de départ après la fugue, etc.

Pour conclure ce chapitre je reviens sur la question pourquoi se marie-t-on? Nous avons vu qu'on se marie pour troquer des objets des valeurs et des symboles (dont les femmes), on se marie pour obtenir les services domestiques et sexuels des femmes et pour mettre en compétition généralisée des hommes réunis par un idiome égalitaire. Mais la fragilité des mariages et les différentes instrumentalisation que font les femmes du mariage pour se donner une autonomie nous font penser que le mariage est en même temps une scène (dans le sens de Goffman, 1979) féminine. Et si on se mariait pour le mariage, si le mariage était vu comme un noyau dramatique créateur d'identité genrée et non seulement comme la légitimation de quelque chose qui le dépasse (la production, la reproduction de la société)? Autrement dit, se marier non seulement pour *avoir* mais pour *être*. Être *bori* et ensuite *romni*. Passer du statut de belle-fille à celui de femme mariée. Ce serait considérer que, paradoxalement, le mariage représente un enjeu féminin d'autonomie. Peut-être cette autonomie est davantage fantasmée que réelle mais elle représente une "menace" tout à fait actuelle pour les hommes, ce qui les poussent à développer des moyens de contrôle et des moyens d'évasion (des relations avec d'autres femmes à l'extérieur de la communauté).

Pour faire comprendre cette idée je fais ici référence à une production culturelle contemporaine où on voit l'importance du mariage et du lien conjugal pour les femmes: les soap-opéras, feuilletons télévisés à complications sans fin autour des relations d'amour, mariage, paternité, adultère. Selon Tania Modleski, ces soap-opéras se nourrissent d'une histoire sans fin, avec prééminence de la morale sur le destin individuel, avec plusieurs protagonistes en l'absence d'un personnage principal héroïque – fournissent "une clé pour l'élaboration d'une esthétique féministe" (Modleski, 2004: 179) car notamment aimée par le public féminin. Néanmoins, si on regarde les soap-opéra sud-américains, la plupart construisent ces complications sans fin autour d'un personnage féminin: *Kassandra, Manuela, Perla Negra, Esmeralda* (titres, par ailleurs, de ces soap-opéras) qui sans être héroïque reste central¹⁰⁹. Or les mariages, les ruptures et les remariages roms pourraient être vus comme des épisodes de soap-opéra *live* dont "le public", cette fois, autant féminin que masculin, s'identifie en tant que femme/homme¹¹⁰ et dont les relations se nouent et se dénouent autour d'un personnage féminin. On a vu la centralité de ce personnage dans les récits évoqués plus haut. Une esthétique féminine pour toute une société. Bien qu'elle ne suffise pas pour empêcher l'oppression, elle laisse entrevoir une autre fonction du mariage que celles enseignées par la littérature anthropologique classique et par la position féministe radicale – accorder aux femmes une position de protagonistes. Ainsi, dans ce dynamisme parfois dramatique qui se crée autour du mariage, il s'agit de voir non seulement des hommes qui trafiquent, traquent, violentent les femmes, bien que ces faits soient incontestables, mais des femmes qui revendiquent une valeur, une position, une compensation financière, une réparation morale, un nom, une reconnaissance et surtout un statut, celui de *romni*.

Que le mariage tsigane renforce la communauté en lui donnant un sens culturel propre en terme de morale, d'économie et de rituel a déjà été dit (Williams, 1984, Gay y Blasco, 1999, Pasqualino, 1997). Son rôle dans l'inscription géographique et temporelle a également déjà été relevé (Reyniers, 1994). Je considère que les données apportées ici confirment que le mariage rom participe aux aspects dits "culturels" de l'identité rom/tsigane. Ceci dit, il me semble qu'on se doit de voir les aspects identitaires non seulement à propos du mariage comme alliance dans l'ensemble des relations de parenté mais dans les enjeux politiques qui entourent la femme

¹⁰⁹ Par ailleurs, plus d'une de ces protagonistes sont des Gitanes/Tsiganes.

¹¹⁰ Transmises par les télévisions locales, ces séries sont réellement très regardées et appréciées en Roumanie. De plus, les productions roumaines sont suivies avec attention aussi bien par les femmes que par les hommes rom.

mariée. C'était mon propos dans ce chapitre, que je clos avec trois dernières remarques à propos de la frontière ethnique avec les Gadge.

Premièrement, comme on a vu, les mariages rom relèvent du droit coutumier. Ils ne sont pas enregistrés comme civils, ni comme religieux. Nous nous souvenons que selon la mairie de Căleni – un seul couple rom est enregistré officiellement comme marié. Dans ce cas, le mari a pris le nom de famille de la femme (ce que la loi permet mais ne se fait que rarement en pratique) pour échapper aux amendes qui étaient adressées à son nom. Grâce notamment à l'aide sociale, les femmes ont des papiers d'identité enregistrés dans la commune. En revanche, beaucoup d'hommes, notamment dans la population âgée des plus de 30 ans, ont des papiers émis ailleurs. Sans les principales institutions légitimatrices aux yeux des Roumains, l'Etat et l'Eglise, les mariages rom apparaissent aux Roumains sous la forme des liens entre des individus qui "vivent en concubinage" (terme des documents de la mairie), ce qui fait partie de la construction de la barrière interethnique – les Roms sont vu-e-s comme "Autres". D'une part il y a l'aveuglement officiel aboutissant à la non-reconnaissance, d'autre part, les fêtes de mariage rom font légende, deux extrêmes qui occultent une réalité rom très semblable à celle des Gadge des villages environnants: la vie en couple hétérosexuel est une norme extrêmement puissante, jamais transgressée.

Deuxièmement, à un micro-niveau, le mariage apparaît au quotidien comme étant le devant de la scène familiale rom, une permanence référentielle, comme si être Rom était synonyme d'*avoir une bori*, d'*être rom* ou *romni* – homme marié ou femme mariée, d'envisager les mariages à venir de ses propres enfants ou petits-enfants et de se soucier des mariages des autres: "*nous avons une bori depuis peu*" ou "*il y a eu un mariage chez X pendant ton absence, ils ont pris comme bori la fille de Y*" sont les phrases leitmotiv qui ont accompagné mon séjour de terrain. Ce personnage de l'épouse-bru-femme rom est un emblème, il incarne le monde rom et le contexte de démarcation par rapport aux Gadge est très important: une *bori* est là pour faire réaffirmer que "*nous sommes des Roms*" comme le fait Mia, la contestée, la chassée et la méprisée par ailleurs, dans le dessin de Radu.

Troisièmement, il faut se rappeler que pour les Roms, la *Gadji* est la femme dont le statut matrimonial n'est pas explicite en opposition à la *bori – romni*. "*N'es-tu pas venue ici pour*

chercher un mari?" m'interrogeaient avec suspicion des gens dans la rue au début des mes visites. De même, malgré mon âge qui était celui auquel beaucoup de femmes rom deviennent grands-mères, malgré ma déclaration d'être mariée, Silvia m'a toujours nommée devant les autres *rakli* [fille gadje]. Ainsi, la *gadji* et la *romni* se trouvent dans une situation de non-reconnaissance formelle réciproque ce qui réitère le caractère d'opposition antagoniste entre Roms et Gadje. Pour cette raison, la légitimité de la *romni*, appuyée dans son ancrage ethnique, se heurte de l'implacable frontière qui sépare les Roms des Gadje. Les Gadje, quant à eux-elles, ne connaissent pas les avatars de la *romni*, ni comment ces avatars créent la Romni. Pour les Gadje, toutes les femmes rom, âge et statut-rôles confondus, sont *Ṭigãnci*.

Chapitre 4:

Une fille coureuse. Travail, argent et femmes

<i>"Femeia descurcareața</i>	<i>La femme débrouillarde</i>
<i>Vinde toată ziua in piața</i>	<i>Vend au marché toute la journée</i>
<i>Ea își vinde florile</i>	<i>Elle vend les fleurs</i>
<i>Mi-aduce lovelile</i>	<i>Elle me rapporte l'argent</i>
<i>Cu ea-n lume nu mi-e frică</i>	<i>Avec elle je n'ai peur de rien</i>
<i>De eu cad ea ma ridică</i>	<i>Si je tombe, elle me soulève</i>
<i>Nu mă lasă niciodată</i>	<i>Elle ne me laisse jamais</i>
<i>Că-i femeie unicată</i>	<i>Car elle est unique.</i>
<i>Și la bine si la rău e</i>	<i>Dans le bien et dans le mal</i>
<i>Ea este sprijinul meu</i>	<i>Elle est mon soutien</i>
<i>Că-i femeie de valoare</i>	<i>Elle est une femme de valeur</i>
<i>că-n lume nimeni nu are "</i>	<i>Que personne au monde ne possède</i>
	<i>. (Nicolae Guță)</i>

Au début de mes recherches, j'ai consulté la thèse d'une chercheuse ayant travaillé dans un village de Roms que mes interlocuteurs-trices désignaient comment étant des leurs¹¹¹. Cette dernière affirme que "la femme ne joue presque aucun rôle dans le métier traditionnel" (Mureșan, 2000: 115). C'est également la vision des sociologues roumains ayant fait des enquêtes sur de grands échantillons: "le sexe est associé avec les métiers en raison du mode de vie traditionnel de la population de Roms, où la femme est généralement femme au foyer [...]"

¹¹¹ Sărulești, le village en question, est cité au même titre que Noroieni, Turulești, Fierbinți comme lieu connu où vivent des "Tsiganes comme nous".

les métiers traditionnels sont spécifiques aux hommes" (Zamfir et al., 2002: 165). Cette affirmation était en profonde contradiction avec mes premières observations. A cette époque, une de mes premières interlocutrices m'avait déclaré que: "*j'ai explosé mes poumons pendant toute mon enfance à pomper de l'air dans le travail du cuivre* " (Mândra, 27 ans, Căleni). Ce décalage a contribué à concentrer une partie de mes observations autour de la division sexuelle du travail: que font les femmes et que font les hommes rom, dans le métier "traditionnel" et dans les nouvelles occupations de récupération de métaux, surtout en rapport avec une politique identitaire du groupe?

En partant de la division sexuelle du travail, ce chapitre décrit l'apport des femmes à l'économie rom ainsi que la centralité du couple conjugal dans cette économie, tout en relevant les changements et les déplacements des différents enjeux. Le chapitre est introduit par une discussion sur les différents défis théoriques posés par le travail chez les Roms/Tsiganes. Ensuite, les différentes activités qui produisent de ressources seront passées en revue pour relever la présence des femmes.

4. 1. Le travail rom. *Kerel buti et kerel lovè.*

Les connotations qui sont attachées à la catégorie "travail" dans les sociétés européennes, sont très liées au développement des sociétés agricoles – le travail de la terre – et plus encore, des sociétés modernes, où nous avons affaire à un rapport spécifique entre l'espace public et l'espace privé, entre le travail et le non-travail. Ceci est un biais repris dans l'économie des sociétés industrielles qui instaure la distinction entre travail rémunéré et travail domestique non-rémunéré. D'une part, une importante critique de cette conception du travail est fournie par les sociologues et les historiennes féministes qui tiennent à préciser que les femmes ont toujours travaillé. D'autre part, paradoxalement, les recherches portant sur les femmes professionnellement actives en reviennent en définitive à une catégorie "femme" appuyée principalement sur les deux dimensions du "non-travail": les tâches domestiques et l'éducation des enfants. En effet, les études portant sur l'identité de femme comme travailleuses sont peu nombreuses.

En outre, la catégorie "travail", aussi bien que la catégorie "travail des femmes", rend compte des mécanismes sociaux voués à contrôler autant la production que la reproduction. Ainsi, la division sexuelle du travail n'est pas neutre – dans toutes les sociétés, on s'en sert pour créer une organisation politique du travail. Selon les féministes marxistes, telles Delphy, Mathieu, Tabet, cette organisation politique est définie dans un rapport de classe qui recoupe les rapports sociaux de sexes. Ainsi, le travail apparaît comme la base matérielle de l'oppression des femmes, notamment dans les rapports de production capitaliste, donc des rapports historiquement déterminés. Apparentés dans l'œuvre d'Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat. A propos de recherches de L.H. Morgan* (1887), les réflexions sur le lien entre patriarcat et capitalisme laissent entendre que les rapports de production capitalistes sont patriarcaux et inversement, que le patriarcat est une (la première) forme de capitalisme.

Sous l'influence de la vision marxiste, les anthropologues qui questionnent la division sexuelle du travail – avec une prédilection pour l'étude des sociétés de chasseurs-cueilleurs considérées comme "les plus égalitaires" – observent que dans la plupart de sociétés les rapports entre hommes et femmes "ne sont pas de réciprocité ou de complémentarité, mais de domination" (Tabet, 1998: 15). Dans les sociétés "simples", une base matérielle inégalitaire existe en raison de l'accès limité des femmes à la technologie (Tabet, op. cit), et d'un système matériel et symbolique complexe qui instaure le masculin comme dominant (Godelier, 1982)¹¹².

Bien que cette "base" soit incontournable, que la domination masculine soit universelle, que les femmes travaillent bien souvent davantage que les hommes, il faut tout de même admettre qu'il y a des sociétés plus inégalitaires que d'autres (Arcand, 1977). C'est sous cet angle qu'il faut revisiter les propos d'Engels (et de Morgan) sur l'évolution des sociétés. Dans ce sens, il s'agit d'observer comment, dans les changements historiques, des aspects matériels contribuent à l'accroissement des inégalités entre hommes et femmes. Pour Meillassoux (1977), le changement fondamental qui transforme les rapports de production en rapports de pouvoir des hommes envers les femmes, se trouve dans la production agricole. L'existence d'un surplus régulier dans la production facilite les relations inégalitaires entre les sexes et entre aînés et

¹¹² Godelier considère que la place (matérielle) des femmes au niveau des réseaux de parenté et de la division sexuelle du travail ne suffit pas pour expliquer leur oppression, il faut considérer le niveau (symbolique) politico-religieux.

cadets; le mariage oblige les femmes à la reproduction de la force de production (les aînés contrôlent les cadets par le culte des ancêtres et la dot). Dans bon nombre de cas, ces changements dans la direction des inégalités hommes/femmes sont des effets de la colonisation¹¹³. Quant à l'Europe, c'est le travail salarié et l'idéologie bourgeoise de la femme au foyer et de l'homme pourvoyeur des revenus du ménage qui jouent un rôle clé dans l'avènement des inégalités hommes/femmes. Dans certains cas, comme nous le verrons pour les Roms, l'accroissement de ces inégalités est un effet de la mondialisation¹¹⁴.

Le travail rom, *kerel buti*, signifie littéralement "faire du travail". Selon l'approche structuralo-fonctionnaliste des tsiganologues (Formoso 1986 ; Okely, 1983 ; Piasere, 1985 ; Reyniers, 1998 ; Stewart 1993 ; Williams, 1982), les caractéristiques culturelles du travail tsigane résident dans le fait d'exploiter les niches économiques laissées par la société dominante. Selon les auteurs cités, ces quelques traits du travail tsigane sont: la spécialisation de courte durée, l'accomplissement simultané de plusieurs spécialisations pendant une certaine période, le manque de séparation entre loisirs et travail, la localisation du travail à l'intérieur de la communauté, la famille comme unité économique de base, l'aspect de négoce. Les activités représentant ce travail sont les "fournitures intermittentes de marchandises, de services et de main-d'œuvre à une population dotée d'un pouvoir d'achat suffisant, installée sur un territoire plus ou moins étendu, mais dont les besoins ne sont pas réguliers" (Reyniers, 1998: 9). Ce qui signifie tantôt la pratique des métiers traditionnels (rétamage, artisanat du cuivre ou du bois, vannerie, etc.) tantôt du commerce de tapis, de voitures de deuxième main ou d'appareils électroménagers. Les Tsiganes résistent au travail salarié qui n'est qu'une solution de secours ultime, en raison de leur tradition de professions indépendantes (Liégeois ; 1985 ; Stewart 1997 ; Williams, 1982). Toutefois, il ne faut oublier qu'un grand nombre, si ce n'est la majorité, des Roms/Tsiganes ont été prolétarisé-e-s dans les pays ex-communistes (Reyniers, 1998). Les Roms des trois villages ne font pas partie de cette catégorie, mais de la minorité échappant à la prolétarianisation.

¹¹³ Par exemple, les !Kung du Kalahari, sédentarisés, devenus agriculteurs et travailleurs saisonniers sur les plantations perdent beaucoup d'aspects égalitaires des relations entre hommes et femmes (Draper, 1993).

¹¹⁴ J'entends ici par *mondialisation* le phénomène caractérisé par l'expansion économique et la délocalisation des entreprises, le rôle prépondérant que jouent les entreprises spécialisées dans les activités tertiaires et financières, (suivis de l'effritement de la condition salariale, la désaffiliation et la précarisation de l'emploi). Des transformations dans les relations sociales accompagnent ces phénomènes. Cette brève définition mérite bien des nuances et des critiques en fonction du point de vue adopté, des ressources, des acteurs, des conditions historiques d'une unité sociale ou d'une autre.

L'approche du travail tsigane oscille entre le point de vue de l'anthropologie écologique (Rao, 1984 ; Gmelch, 1986) et celui de l'anthropologie symbolique (Williams, 1982) qui lie travail et identité. Selon le premier point de vue, les Tsiganes apparaissent comme les premiers "Verts", spécialisés dans le recyclage et le glanage; leur adaptabilité aux marges de l'économie dominante sert à la fonctionnalité du système: "*these minorities ensure the long-term viability*" (Gmelch, 1986: 312). Selon le deuxième point de vue, on explique leur travail indépendant et la résistance au travail salarié par des traits structuraux tels l'accent mis sur la famille, le nomadisme historique et la marginalisation par rapport à la société dominante.

Un point de vue qui dépasse cette dichotomie est avancé par Day, Papataxiarchis et Stewart (1999). Selon ces auteur-e-s, des populations très différentes (prostituées de Londres, Huaorani d'Amazonie, insulaires de Lesbos, Roms de Hongrie, paysans polonais Goràle, travailleurs saisonniers japonais, etc.) partageraient certains traits culturels issus de la relation avec la société dominante – leur marginalité les incite à une *attitude de chasse-cueillette*. Selon les auteurs de ce livre, dans ces sociétés de fouille – *foraging societies* – les individus se comportent comme s'ils étaient dans un monde d'abondance: que ce soit la forêt, la rue, le champ ou le marché, on s'y sert comme d'une ressource inépuisable. Pour les Roms – en tous cas, pour les Roms étudiés par Stewart, co-auteur de ce livre – cela se traduit dans le commerce, le ramassage, la fouille, le glanage, la mendicité, la bonne aventure, en somme le "moissonner sans semer". "*Rom reveal in the idea that is possible to live without labor and production and to exist instead through the market*" (Day et al. 1999: 4). Le mérite de cette lecture pour le cas des Roms/Tsiganes est de mettre l'accent sur l'incontournable rapport avec les Gadge.

De mon point de vue, il est tout aussi important de dépasser tant l'approche structuralo-fonctionnaliste que la dichotomie écologique-symbolique et de placer l'analyse dans une perspective interactionniste. Si le travail se joue dans la relation avec les Gadge, quelle est la place des femmes dans ce jeu? Selon quelle logique du genre le travail devient-il identitaire ? J'accentue par ailleurs les aspects liés au changement, au déséquilibre, alors que la majorité de cette littérature met en évidence ce qui demeure constant (le trait).

Ainsi, pour appréhender le travail rom, une perspective théorique doit être attentive aux points suivants:

- a) partir d'une définition non pas restreinte mais extensive du travail comme somme d'activités organisées (socialisation des habilités, division des tâches) en vue de se procurer les ressources de subsistance;
- b) tenir compte de la tradition indépendante du travail tsigane, et d'une organisation du travail qui se situe en marge du système capitaliste, compte tenu de leur distance envers le travail salarié ;
- c) prendre en considération "l'attitude de chasse-cueillette"
- d) considérer les deux principes de la séparation et de la hiérarchisation des activités féminines/masculines et l'éventuel lien entre les rapports sociaux de sexe et les rapports avec la société gadje;
- e) se distancer de la théorie des deux sphères (domestique et professionnelle) et celle du modèle de l'homme pourvoyeur des revenus et de la femme au foyer pour ne pas tomber dans l'erreur citée au début de ce chapitre et de considérer que les femmes ne travaillent pas.

Nous allons voir si dans une approche dynamique – à savoir, en examinant le processus de transformation des rapports sociaux dans le passage progressif des activités traditionnelles à la récupération de l'aluminium – ces perspectives restent pertinentes pour expliquer la division du travail chez les Roms. Une piste intéressante dans cette direction est offerte par Williams. Il constate, parmi les Tsiganes Manouches du Massif central français qui commencent à vivre auprès des zones urbanisées dans les années '70, que le succès dans les nouvelles activités de la collecte de métaux va de pair avec la disparition de la complémentarité traditionnelle entre les activités féminines et masculines (Williams, 2003: 62). Malheureusement, Williams n'examine pas ces aspects plus en détail.

Voyons un récit que je qualifie d'identitaire – on y fait l'inventaire des activités rom ainsi que la participation respective des hommes et des femmes. Il contient les premiers indices sur la division sexuelle du travail rom:

" Moi, je suis né auprès de la roue du charrette, parce qu' à l'époque on n'avait pas de maisons, on se déplaçait de village en village en charrettes tirés par les chevaux, et là où on nous donnait la permission de planter les tentes, on s'installait quelques jours, une semaine et on se baladait dans le village en criant: 'on répare

des seaux et des pelles à ordures et les gens, qui avaient de [telles] réparations à faire, nous faisaient entrer dans leurs cours. Si la réparation était plus grande et durait plus de temps, on lui prenait le seau, l'alambic, ce que l'homme avait, et on s'en occupait à la tente, après on le lui ramenait. Et le gars te donnait en retour des mesures de maïs, quelques morceaux de savon, de la farine, parfois un poulet, et même de l'argent s'il en avait, en fonction du travail à faire. Les femmes restaient auprès des tentes pour faire à manger et s'occuper des enfants et quand les hommes étaient de retour, elles pouvaient partir, soit pour mendier, soit pour tirer les cartes aux femmes Roumaines, et elles apportaient elles aussi [n.s] un morceau de pain" (Radu).

Mes informateurs-trices disent que le travail ménager ou la bonne aventure, travail des femmes, ne sont pas *kerel buti*. Il en est de même pour le petit commerce ambulante et pour le ramassage d'aluminium dans le but de recyclage. Tant les hommes que les femmes ne considèrent comme *kerel buti*, traduit par "travail", que la confection des alambics en cuivre, les réparations des seaux et pelles à ordures. Néanmoins, le récit ci-dessus parle d'hommes et de femmes dans leur apport respectif à la survie.

En outre, on ne mesure pas le travail en efforts, difficultés, temps ou énergie dépensés mais en résultats, qui dépendent surtout de la chance (*baxt*). Nous avons vu dans le récit de Radu que ces résultats étaient jadis et équivalent toujours aujourd'hui à la quantité de nourriture récoltée. De nos jours, ces échanges en nature se font rares, on cherche surtout à obtenir de l'argent.

En dépit de leurs différences, toutes les activités de mes interlocuteurs-trices – petit commerce, travail du métal, bonne aventure, mendicité, commerce d'aluminium – se valent, pourvu qu'elles fassent gagner de l'argent. La somme d'argent dépend de la chance et celle-ci dépend en bonne partie du monde des Gadge. A ce propos, on peut rejoindre Stewart qui considère que la "chance [des Roms est] la capacité d'obtenir quelque chose pour rien, de produire de la valeur sans rien donner en échange" (Stewart,1994: 122). Si on peut dire que ce n'est pas le travail qui compte mais l'argent, quelle que soit sa provenance, il ne faut pas comprendre pour autant que les Roms ne travaillent pas. C'est donc en fonction du résultat, à savoir de l'argent (et du prestige qu'il engendre), qu'il faut comprendre le propos de Mândra:

"M: Tu sais bien, nous les femmes romes, nous ne travaillons pas, nous ne pouvons pas faire de l'argent. ¹¹⁵ L'homme fait de l'argent, et s'il ne t'apporte rien à la maison et en plus il sort avec d'autres femmes, les femmes tsiganes vont médire sur toi. Elles s'en moquent et c'est la honte.

I: Mais quand vous êtes en voyage, les femmes aussi partent chercher des choses dans le village.

M: Pas moi, je n'aime pas y aller. Je reste à la tente, avec les enfants et d'autres femmes."

"Faire de l'argent" opère donc une distinction importante entre hommes et femmes, ainsi que de la position sociale au sein de la communauté. Cette distinction recoupe la division public-privé sur laquelle je reviendrai. Mais toutes les femmes ne restent pas à la tente ou à la maison avec les enfants et tous les hommes ne font pas toujours de l'argent. Nous verrons que le travail des femmes, lui aussi, produit de l'argent, mais les représentations partagées par les gens n'intègrent pas cette réalité ce qui fait partie de la violence symbolique.

Pour "faire de l'argent" il faut d'abord dépenser de l'énergie (le temps ne semble pas compter): Silvia a répété à plusieurs reprises son mot d'esprit favori:

" Le loup mange parce qu'il court sans répit, alors tu vois, depuis que je ne peux plus courir comme avant on meurt presque de faim. Si je ne suis pas malade, je cours toujours, je n'arrête pas depuis mon réveil. Toute jeune, ma belle-mère voyait que j'étais une fille coureuse, c'est pourquoi elle a voulu de moi comme bru".

Et pour se mettre en valeur par rapport à sa propre belle-fille, Mia, Silvia dit:

" Je suis une fille du fin fond du monde, j'ai été sans mère, ni père, j'avais onze ans quand on m'a mariée alors que je ne savais même pas lacer les jupes autour de ma taille, les autres femmes me l'ont appris, et j'ai couru, couru car personne ne me donnait un bout de pain: j'ai travaillé chez les Roumaines, je leur faisais la lessive, je leur cueillais les arbres. Alors qu' elle [Mia], elle ne bouge pas, elle reste assise

¹¹⁵ *Kerel love*, littéralement " faire de l'argent ". Cette expression met en évidence le fait d'être très loin de la question de la rétribution selon des heures, ou du mérite.

toute la journée et fume ; quand elle bouge c'est pour aller voir sa mère ou pour sortir avec d'autres garçons. Elle n'est qu'une dégoûtante !"

Il faut examiner en détail comment est défini le travail et en quoi consiste le travail des femmes pour comprendre cet avatar identitaire de "fille coureuse". On a vu que pour les Roms de Căleni, le commerce, le ramassage d'aluminium ou le travail ménager ne sont pas assimilés au travail, mais les femmes sont néanmoins présentes. J'analyse la division sexuelle du travail dans ces activités en fonction d'éléments mentionnés auparavant, à savoir l'argent, l'effort et la légitimité. Je m'intéresse à saisir les structures de l'organisation du travail et les changements actuels intervenus avec l'abandon progressif des occupations traditionnelles (la bonne aventure, le travail du métal) pour le commerce avec l'aluminium de récupération.

4.2. Comment "fait-on de l'argent" ?

Je présenterai ici tout d'abord les activités traditionnelles en voie d'extinction, puis les activités actuelles. S'il s'agit de considérer la rentabilité de ces activités, il est toutefois difficile d'établir un éventuel calcul tsigane. Quand on initie un travail ou un voyage susceptible d'apporter un gain, on se fie surtout à des éléments peu calculables: la chance, les éléments d'un réseau, les rumeurs, etc. On raisonne dans un mode probabiliste, le mode du joueur de chance, et non dans un mode de calcul d'investissements pour tirer du profit en argent, nourriture et services que le monde des Gadje est susceptible de fournir. Nous allons examiner certains exemples de ce mode probabiliste notamment à propos du commerce avec l'aluminium de récupération et comprendre ainsi comment ce processus se déroule concrètement.

4.2.1 Le travail artisanal du métal

L'artisanat du cuivre est présenté comme une caractéristique du groupe autant par les hommes que par les femmes. Rom *kăldărar* signifie littéralement fabricant de seaux et d'alambics¹¹⁶. Une auto-identification positive est à l'œuvre quand on me dit "*Golumba* comprend notre

¹¹⁶ Jusqu'à présent les villageois agriculteurs utilisent leurs fruits dans une production familiale d'alcool fort appelé "țuica", dont la consommation est très populaire.

langue, mais elle n'est pas des nôtres, chez elle on ne travaille pas le cuivre", "une Rudareasă, de je ne sais où", ou "ah, ceux-là sont des Geambași, des misérables" ou "fais attention à la gare avec ces Tsiganes 'de vatră' [sédentaires] qui sont des criminels"¹¹⁷. Ce qui fait la différence entre "nous" et "les autres" Roms ce sont la langue, les coutumes, le niveau de vie, mais aussi le savoir-faire dans le travail du métal, comme nous l'avons vu dans le récit de Radu.

Concrètement, l'homme adulte du foyer dirige ce travail artisanal dans un mode de production domestique à autorité patriarcale. S'il s'agit de fabriquer un récipient, il utilisera des outils manuels, simples et souvent gardés dans un assez mauvais état, comme la scie, l'enclume et le marteau et il tapera le métal pendant des heures et des jours afin de façonner la tôle, avant de réunir les différentes parties par une soudure artisanale. On s'arrête quand on est fatigué, quand on en a assez, quand on a faim ou quand un incident extérieur survient. C'est l'homme adulte du foyer qui conçoit l'objet et effectue les opérations principales. Pourtant, ce travail long et pénible ne peut se faire qu'en utilisant d'autres personnes, à savoir, les enfants préadolescents et adolescents et les femmes. A force de participer à ce travail, les femmes connaissent les outils, les mouvements et les ingrédients nécessaires (pour la soudure, pour le nettoyage) – Golumba, 30 ans, disait "c'est avec ce mari que j'ai appris ce métier, je ne le connaissais pas avant". Il n'y a pas d'interdiction pour les femmes de toucher ou d'utiliser les outils et les ingrédients chimiques du travail du cuivre. Un seul interdit touche le travail autant que les autres activités, mais celui-ci vise la question du voyage et non pas du travail proprement dit: ne pas croiser le chemin des chevaux et des hommes¹¹⁸. Quand les enfants sont en bas âge, les femmes font tous les travaux "auxiliaires": entretenir le feu avec du bois, ramener les ingrédients et les outils, garder le feu à température élevée et constante avec un pompage d'air. Une fois l'objet fabriqué, ce sont toujours les femmes et les enfants qui le déplacent, le montent, le descendent de la charrette, le portent sur le dos s'il s'agit d'aller le vendre. Silvia dit à ce propos: "Même enceinte je portais des alambics de 20-30 kilos, j'étais à ce point courbée que j'avais les genoux qui me touchaient la figure". A présent, la production de ces grands récipients a beaucoup baissé (la production de masse d'alcool fort, de savon, etc. a remplacé la production domestique de ces biens nécessaires aux Roumains villageois). Faire un alambic par an est déjà considéré comme une chance – alors qu'il y a dix ou quinze ans, on pouvait en fabriquer six à huit par an, vendus

¹¹⁷ Ethnonymes désignant d'autres groupes de Tsiganes existant en Roumanie.

¹¹⁸ Cet interdit découle de la croyance que le bas du corps est impur. Elle sera développée dans le chapitre suivant

dans la région des collines qui surplombe le Sud des Carpates. Aidé par Silvia, Radu construit un nouvel alambic si on lui fait une demande explicite et s'il fixe l'affaire à l'avance. Sinon, comme les autres, il répare les alambics et les seaux en tôle troués ou fabrique des pelles à ordures et des récipients à café. A Noroieni, Gina et Bratu, un couple d'environ 45 ans, ayant des moyens de subsistance plus que modestes grâce au commerce de l'aluminium, se sont retrouvés dans la situation de fabriquer un alambic après cinq ans de pause: "*la vieille [Gina] se moquait de moi, elle disait que je ne sais plus en faire, mais je l'ai fait au bout de compte, na !*" disait Bratu en 2002.

Pourtant, le travail du métal reste, tant bien que mal, une source de revenu à Căleni, à savoir là où les gens sont les plus pauvres, et surtout parmi ceux et celles qui ne se considèrent plus jeunes. Le travail des femmes dans l'artisanat du métal et dans les voyages qui y sont attachés est très important. Quelques précisions sont encore nécessaires à ce propos: le travail des femmes est le plus pénible et le moins prestigieux – elles y participent "elles aussi" comme disait Radu et dans la vente ce ne sont pas elles qui "font l'argent" comme disait Mândra. Ce travail est pour les hommes un défi, une question d'honneur et une source de légitimation (on se souvient qu'à Noroieni, Stan avait un projet de formation des jeunes au travail artisanal) ; alors que pour les femmes il est une obligation à l'égard à leur mari. Respecter cette hiérarchie est la loi:

Note du 18 août 2001. Radu n'est pas chez lui. Silvia travaille toute seule à limer un couvercle d'alambic. Elle me dit avoir fondu toute seule de l'étain et avoir couvert le trou avec celui-ci, car Radu est parti avec leur fils aîné, Alexie, chercher de l'aluminium dans les villages environnants. Elle a déjà fait ça, dit-elle, plusieurs fois même, ce n'est pas difficile. Ensuite, je l'accompagne en train à dix km plus loin, dans le village de Branesti pour remettre le couvercle à Angela. En route, nous avons eu cet échange: "*Que tu ne dises pas que Radu est parti dans les villages ! / Pourquoi pas ? / Parce que, je ne veux pas qu'elle le sache*". Angela, une Roumaine d'environ 50 ans, se dit intriguée du prix que Silvia demande, 200.000 lei¹¹⁹. Pour Silvia, 200.000 ce jour-là était une bonne somme, j'ai imaginé que nous allions acheter de quoi faire un bon repas. Ceci n'a pas été le cas, les 200.000 lei ont été investis dans l'achat d'aluminium. Silvia se met tout de suite à raconter une

¹¹⁹ En 2001, cela représentait l'équivalent de 10 CHF, un pain coûtait 40 cts et le salaire moyen était à environ 100 CHF.

histoire en se lamentant: *"mon vieux s'est vraiment donné beaucoup de peine avec ton couvercle, car il a le bras cassé et il en souffre de grandes peines"*. Angela, ennuyée par son bavardage lui a donné les deux billets que Silvia a vite fait disparaître dans une sorte de poche cachée. Ainsi, pour obtenir l'argent prévu, Silvia a effacé son travail sans aucun souci. Je comprenais enfin pourquoi il ne fallait pas que je m'exprime sur l'absence de Radu.

Dans ce décalage de légitimité entre l'homme et la femme dans le travail artisanal de cuivre, il s'agit, malgré tout, d'un partenariat avec un semblant d'équité dans la dépendance réciproque, sans pour autant nier le caractère asymétrique des relations de travail entre mari et femme. Radu et Silvia font très souvent des voyages en couple: leurs itinéraires sont de 10 à 60 km, et durent rarement plus d'un jour car avec l'âge on préfère davantage rester à la maison et laisser les jeunes partir. Pendant ces voyages, Silvia et Radu combinent plusieurs activités: vente de pelles à ordures et de récipients à café en cuivre, bonne aventure, récupération d'aluminium et glanage sur des terrains agricoles. Cette palette diversifiée d'activités est possible grâce au partenariat des deux époux: Radu conduit les chevaux et la charrette, Silvia descend, fouille dans les plantations, demande si les gens ont besoin de réparations en entrant dans des cours de fermes et annonce la récupération. Elle est consciente de son rôle et de l'asymétrie autant dans la quantité de travail que dans la légitimité: *"sans moi le vieux ne serait pas capable de nous ramener à manger, il bouge à peine, il a mal partout"*.

4. 2.2. La "chasse-cueillette"¹²⁰

Les Roms de Căleni ne font généralement pas la manche (à l'exception de Mutu [le Muet] qui, débile et dans la déchéance totale, mendie des cigarettes, de l'argent, de la nourriture auprès des voitures arrêtées au passage à niveau à 1km du village). "Mendicité" ne convient pas pour désigner cette activité qui consiste à utiliser tous les moyens psychologiques, moraux et physiques pour tirer un bénéfice immédiat et matériel du monde gadje. Cette mise en scène de soi est appelée *"impression management"* par Gmelch (1985: 313), une stratégie de

¹²⁰ Bien que l'expression consacrée soit "chasseurs-cueilleurs", je refuse de l'utiliser car, le masculin absolu de ces noms est en contradiction avec la féminisation des noms que j'adopte. De plus, "chasseurs-cueilleurs" ferait l'impasse sur la critique très animée dans l'anthropologie féministe des années 1970 à l'égard de l'homme chasseur et la femme collectrice.

manipulation psychologique de l'Autre dès les premiers moments de contact, se lamenter et se comporter en victime en demandant une faveur parce qu'on est pauvre, malade, au bout du rouleau, submergé par des difficultés et des dettes. Même si cette stratégie ne donne pas toujours des fruits, car agaçante pour les Gadje, elle est tout de même pratiquée avec insistance avec le contrôleur des billets dans le train, avec l'assistante sociale, avec le personnel médical mais aussi bien avec d'autres Roms ou avec l'ethnologue. Ces activités, rapportant peu d'argent, se situent sur le même plan du point de vue de la disponibilité à les accomplir et, me semble-t-il, de la rentabilité. A ne pas oublier que ce même dispositif de " jouer un rôle, persuader, baratiner, faire preuve d'audace et de persévérance" (Reyniers, 1998: 9) est à l'œuvre dans les activités commerciales.

Pour illustrer cette "*impression management*" voici cet épisode vécu avec Radu et Silvia:

Note du 30 août 2003. Nous sommes à B. Je reste avec Radu dans la charrette à l'ombre tandis que Silvia descend demander si telle Roumaine qu'elle connaissait avait collecté de l'aluminium pour elle. Un vieux monsieur vient vers nous. Radu lui demande des nouvelles. Après une courte conversation le paysan sort trois pommes un peu pourries de son sac en plastic pour nous les donner. Radu lui rétorque: "*donne-moi en plusieurs s'il te plaît, car j'ai douze petits-enfants qui crèvent de faim à la maison* ", et il me fait un clin d'œil. Le monsieur a fini par vider la moitié de sa sacoche.

Je mentionne un autre épisode de ce type pour illustrer comment dans un jeu de rôles familial (où l'homme et la femme sont encore une fois partenaires) on contourne une entente contractuelle et en même temps un conflit. Cette stratégie a ici comme cible d'autres Roms (les *Geambași* – vendeurs de chevaux) du village voisin:

Note du 17 août 2001. On part ensemble dans la charrette tirée par le cheval vers le centre médical de Malu, à 5 km, pour emmener Lucian très malade chez le médecin. En route, nous sommes interpellés par une famille de *Geambași*, sortie devant la maison. Un homme d'une trentaine d'années arrête assez fermement Radu, en lui disant (en roumain) qu'il a appris par des tiers que le cheval qu'il a acheté de Radu est revenu tout seul à la maison de ce dernier. "*Non, je te jure, c'est pas vrai / Il faut que tu jures avec l'argent à la bouche et sur la vie de tes*

*enfants*¹²¹, *sinon je te crois pas et tu me rends l'argent que je t'ai payé pour le cheval / Tu vois, je viens de chez le médecin, mon gamin est gravement malade, on m'envoie à Bucarest aux Urgences. (Silvia intervient avec aplomb, Alexie, l'aîné aussi par dessus, les voix se couvrent l'une l'autre) Tu vois, (dit Silvia) il [Radu] s'est cassé un bras, il peut plus travailler, on a tellement de soucis en une fois (elle verse de l'eau d'une bouteille sur le bras en bandages de Radu) ! Tais-toi femme, laisse-moi parler.../ Non, moi je veux que tu jures sur la vie de tes enfants avec de l'argent à la bouche / Mais, il est ailleurs le cheval, il s'est enfui dans la forêt, il n'est pas chez moi, tu peux venir quand tu veux pour voir, etc.... "*. Nous avons quitté le Geambaş sans résoudre le problème et Silvia m'a expliqué qu'effectivement après 25 ans, le cheval, vieux et habitué à sa maison est revenu chez elle en traversant les quelques kilomètres de champs qui les séparaient.

On remarque une concertation familiale dans cette mise en scène où la femme s'affirme à titre égal avec les autres participants: elle prend la parole, elle défend un point de vue, elle lutte pour un objectif.

Cette même tactique est employée à chaque fois qu'il s'agit d'obtenir un avantage ou un gain, et dès qu'on quitte la maison on a en vue cette possibilité: s'il y a une poussette non occupée et non surveillée au marché, hop! on l'embarque dans la charrette, ni vu ni connu; si des poires pendent sur les branches d'un poirier près de la barrière d'une maison, on escalade la barrière pour les arracher – c'est peut-être là qu'on devrait voir l'attitude de type chasseurs-cueilleurs face à un monde d'abondance.

Beaucoup d'activités différentes de par l'enjeu et l'envergure s'inscriraient dans ce dispositif: du glanage des champs déjà récoltés une première fois par les Roumains, où on pourrait effectivement regarder l'activité rom comme étant écologique, au braconnage des poissons d'élevage dans une ferme privée dont on a escaladé la barrière pendant la nuit. Une grande partie de ces activités, notamment les plus anodines, sont très féminisées. A ce propos Judith Okely parle de l'extraordinaire habilité de la femme gitane d'obtenir des biens et de l'argent de

¹²¹ Nous allons revenir sur la signification de ce propos dans le chapitre suivant – la bouche est sacrée, et embrasser est un acte de bénédiction, de reconnaissance positive, etc.

Gorgios (Gadje) en Grande-Bretagne: "*she is greatly valued for her ability to obtain goods and cash from Gorgio, a process which may involve conning and trickery*" (Okely, 1996: 66).

Les femmes ont également des sources d'approvisionnement bien spécifiques. A la foire saisonnière de septembre, au marché de la petite ville de Glod, Silvia rencontre toujours "ses" femmes: la "Serbe"¹²² vieille agricultrice et ancienne connaissance lui a donné en ma présence une vingtaine de kilos d'oignons de qualité incertaine que Silvia a trié à la maison; une autre fois, la Serbe l'a faite venir chez elle pour glaner les tomates et les poivrons qui restaient dans le jardin après une première collecte; Gica, vendeuse dans un petit magasin, se laisse tester sa chance par le tirage de cartes, et avec ou sans chance, elle donne à chaque fois quelque chose du magasin à Silvia. C'est la référence à cette habilité qui est contenue dans le propos de Silvia "*j'étais une fille coureuse*", c'est aussi bien une raison de fierté pour Radu en parlant d'une de ses filles, Gina:

" Quand elle était petite, tu sais, elle ne voulait pas rester à la maison [sans nous], si elle m'avait entendu attacher les chevaux, elle se serait levée du plus profond sommeil en venant avec les chaussures à la main me rejoindre dans le char. Une fois, avec elle et Silvia, nous sommes allés vendre un alambic assez loin là-bas vers la montagne. Et puis elle, aussi petite qu'elle était, me dit: 't'es capable de rien toi, car j'ai vu un Tsigane avec une poule à la main, il a vendu son alambic' – c'était pas vrai, tu sais, pour vendre un alambic, tu restes sur place cinq-six jours, mais elle voulait me charrier, que veux-tu, elle était enfant et elle avait faim. Silvia s'est arrêtée pour tirer les cartes à une femme du village, et puis elle, Gina, tout d'un coup, elle avait disparu. Elle est revenue une heure plus tard avec le tablier plein de morceaux de fromage, pain, pommes. Qu'as-tu fait, ma petite ? Tu sais ce qu'elle avait fait ? Elle était allée mendier chez les Roumaines: 'Grand-mère, donne-moi quelque chose à manger ! / Mais comment ça se fait que tu es toute seule, où est ta mère ? / Grand-mère, maman est à la maison, elle vient d'accoucher et puis moi, je suis venue avec un voisin qui ne me donne rien à manger'. Tu imagines, la femme l'a fait venir chez elle et lui a donné tout plein de choses. Et j'ai lui ai dit: 'mais t'as pas honte ?'. Et elle m'a répondu 'pourquoi avoir honte – ici,

¹²² Une population bulgarophone, de fameux cultivateurs de légumes, vit dans quelques uns des villages avoisinants. On les appelle les " Serbes ".

ce ne sont pas des Tsiganes pour médire, ici chez les Roumains, un jour on y est, le lendemain, on n'y est plus'. Ainsi était Gina toute petite "

Parfois, le recours au glanage et à la fouille peut être un geste désespéré. Régulièrement, Mândra est abandonnée pour des longues périodes par son mari, Bradu, *"parti sur le terrain, chercher de la marchandise"*. Sans aucun revenu pendant des semaines, Mândra a décidé un jour de ramasser toutes les bouteilles vides de la maison et de la cour et d'aller les vendre au centre de collecte du village. Elle a eu ainsi de l'argent pour deux pains et un paquet de cigarettes. Ce fut aussi l'occasion de se faire une blessure sur l'épaule avec l'acide coulé d'une bouteille quand elle portait le sac.

Le glanage et les autres collectes requièrent aussi une certaine force physique, de la souplesse et de la rapidité (pour fuir la police ou d'autres Gadje). Dans les descentes en charrette tirée par les chevaux pour du foin, du maïs ou du bois, les femmes et les enfants préadolescents font la collecte et les hommes conduisent les chevaux. Les femmes sont toujours prêtes à s'occuper de cet approvisionnement ordinaire: très souvent avec le sac à dos, sans outils, à pied. En revanche, les actions à caractère plus exceptionnel (soit en raison du risque comporté, soit en demandant plus de savoir technique) comme le braconnage de poissons, la descente nocturne dans les champs ou les jardins des villageois, les branchements et débranchements du réseau électrique, la mise en marche des appareils vidéo, sont masculines. Matériellement, ce savoir manque aux femmes du fait de la socialisation différenciée des compétences. Une connotation symbolique est rattachée à ce partage pour le justifier – on défend plutôt aux femmes de sortir la nuit, vue comme siège des dangers, impuretés et immoralités. Il est bien possible que dans ces exploits de nuit, les groupes de jeunes hommes rom qui s'adonnent au vol *"tuent le chien du paysan et ne se contentent pas de voler les poules mais ils détruisent tout autour, c'est leur style"*, comme disait le policier de Cordeni. On y voit une mise en scène de la masculinité assez typique, à savoir le courage, la dureté, la performance et l'exploit, ce qui n'a bien évidemment rien de typiquement tsigane dans sa construction contrastante avec le travail dans l'ombre des femmes.

Il est difficile d'estimer ce qui reste de ce travail de glanage, ramassage et petit vol chez les Roms plus aisé-e-s. A Noroieni, Stan, Iliescu, l'Ingénieur et Drilă, forment une catégorie

différente: les *patrons*. Selon Silvia, ceux-ci sont "*plus grands et riches qu'à Bucarest, et ont des maisons que tu n'oses même pas regarder, tellement elles sont belles*". Un patron comme Stan possède plusieurs voitures de marque, une maison avec un étage et un jardin cultivé par un employé – un paysan pauvre. En principe, Thalia, sa femme, n'a donc pas la même vie de "fille coureuse" que Silvia. Elle est maîtresse de maison, donne des ordres (aux employés: le paysan et le *bodyguard*¹²³, et à sa belle-fille, Lămâia). Elle n'a pas besoin de fouiller dans les champs pour survivre. La situation est similaire pour certaines femmes de Turulești qui emploient pour les travaux ménagers des Roumaines provenant surtout de Moldavie (une région très pauvre), en leur payant des salaires mensuels d'un à deux millions lei [80 CHF]: "*même toi, si elles te voient, elles te demandent de travailler pour elles, ces grandes riches, ces patronnes de Turulești*", disait toujours Silvia.

4.2.3. La bonne aventure...et un peu de sorcellerie

Cette activité est la seule exclusivement féminine, mais elle est plutôt rare et exercée de manière ponctuelle. Silvia pratique de manière occasionnelle le tirage des cartes et la sorcellerie. A ce sujet il faut préciser qu'il existe des formes d'incantation guérisseuse pour les animaux et les membres de la famille. Les vieux, hommes et femmes les connaissent parfois, mais la plupart des problèmes de santé sont traités en s'adressant au personnel *gadje* de la santé. Silvia est une de rares femmes qui l'exerce encore du fait d'avoir hérité de sa belle-mère le savoir, les ingrédients et les vêtements devenus magiques:

"S: La vieille était une sorcière connue au-delà de trois départements, elle a fait beaucoup de choses, peut-être trop même –je me dis que c'est pour cela qu'elle est morte de ce cancer comme cela – et moi, j'ai toutes ses choses, ses habits, tout... et on me craint pour cela.

I: Mais pourquoi alors tu ne fais pas en sorte que Bradu arrête de boire et de battre Mândra ?

S: Mais qu'est-ce que tu crois, je l'ai menacé, mais ils le sauraient que c'était moi, toute sa famille viendrait se venger, et c'est la moitié de Tsiganie [le quartier tsigane] "

¹²³ Il s'agit en fait d'une garde de sécurité employée pour protéger les stocks d'aluminium des voleurs, le mot *bodyguard* est emprunté aux médias et fait partie du vocabulaire de mes interlocuteurs-trices.

Comme il s'agit parfois de magie noire ("*la vieille travaillait avec le Diable*" ou "*je dois sacrifier une tête [de poule noire] et Lui laisser de l'argent*") mobilisée pour guérir d'un vice, se débarrasser d'une rivale, mettre un terme à des fiançailles maudites, réussir dans une affaire, il faut que cela sorte des enjeux locaux et ait un caractère secret et exotique. Pour cette raison surtout, la bonne aventure s'adresse aux Gadje tout en instrumentalisant la frontière interethnique. Et comme chez les *Travellers* étudiés par Okely, pour y parvenir, les femmes pratiquant la bonne aventure mobilisent d'une part la stratégie de *impression management*, d'autre part, les stéréotypes autant gadje que roms sur la féminité: mystère, empathie, etc. Comme l'artisanat du cuivre, cette activité traditionnelle, spécifiquement tzigane dans la plupart des villages et villes (pratiquée par des femmes tziganes des autres groupes parfois) s'est vue concurrencée par les nouvelles stratégies plus exotiques de "tester" l'inconnu (dont par exemple l'horoscope télévisé). Silvia exerce cette activité associée à d'autres dans un ensemble qui définit pour elle la catégorie "coureuse", à la différence de certaines sorcières professionnelles rom, ayant fait fortune avec des consultations télévisées etc. Aucune des filles de Silvia ne connaît les incantations, le tirage des cartes et encore moins le *travail* (littéralement, le mot de Silvia) avec le Diable.

4.2.4. Allocations et aides sociales

Deux catégories de financements publics méritent d'être considérées ici comme "faisant de l'argent" pour et par les Roms de Căleni.

Les allocations pour les enfants scolarisés sont considérées comme une paye pour un travail. Lucian économise sous formes de chèques tous les subsides mensuels. Selon sa famille, il a raison de garder cet argent uniquement pour lui et ne rien prêter à son frère aîné, ni aux parents, parce qu'il "*s'est levé toute l'année de bonne heure, il a fait le trajet de deux kilomètres à pied qu'il fasse froid ou chaud, c'est son argent quoi*". C'est une façon de "faire de l'argent" typiquement masculine car les filles ne vont que très peu à l'école et pour le peu qu'elles y vont, elles n'ont pas le même comportement, à savoir économiser dans les chèques: leur mère s'empare de l'argent.

La deuxième source de revenu est l'aide sociale aux familles défavorisées. Pour constituer les dossiers d'aide sociale, les personnes concernées doivent présenter mensuellement une attestation de l'Agence d'Occupation et Formation Professionnelle (de la ville de Glod située à 20 km) prouvant qu'ils se trouvent à la recherche d'un travail sans avoir de l'aide de chômage, aussi qu'une attestation de la comptabilité de la mairie, montrant qu'ils n'ont pas de sociétés commerciales. Ce sont uniquement les femmes qui font toutes ces démarches pour la constitution des dossiers et leur mise à jour mensuelle. La loi prévoit 72 h de travail par mois au bénéfice de la communauté en contrepartie de l'aide sociale pour les personnes ayant des dossiers et aptes physiquement. Les autorités voulaient renoncer tacitement à ce volet, car la première fois que les Tsiganes ont été convoqués pour creuser des fossés pour la canalisation dans la partie centrale du village (pour empêcher les débordements de l'eau de pluie) *"ils ont pris d'assaut les cours des gens, en volant plein de choses"* (Ramona I., assistante sociale). On a tout de même organisé cette action collective une deuxième fois, journée que j'ai pu observer. En réalité, il s'est avéré que "les Tsiganes" étaient dans une écrasante majorité des femmes: j'ai en effet pu compter une trentaine de personnes, dont un seul homme et deux jeunes garçons. Elles motivaient l'absence des hommes comme étant "partis sur le terrain". Comme dans d'autres situations supposant une identification des personnes, s'ils peuvent s'esquiver, les hommes évitent de se montrer devant les autorités. Le conflit avec les villageois venait du fait que les fossés étaient devant les portes de paysans, les femmes considéraient donc qu'elles fournissaient gratuitement un travail à ceux-ci: *"Allez, la vieille, laisse moi te prendre une pomme du jardin car je te fais ce travail"* ce qui donnait lieu à beaucoup de propos anti-tsiganes de la part des villageois. Ainsi exposées au mépris gadjo, à l'identification des autorités (contrairement à leurs maris) les femmes se battent encore une fois, avec leurs moyens, pour le montant de l'aide sociale qui leur revient.

L'argent de l'aide sociale, que les Roms appellent "le chômage", est le seul dont les femmes demandent l'exclusivité dans la possession et la dépense – Mia et Alexie ont eu une violente dispute quand Alexie a touché à cet argent en s'achetant une paire de chaussures. Ainsi, on voit que bien que les femmes reçoivent des coups si elles touchent à l'argent de leur mari sans permission, mais défendent en revanche le leur avec ambition. En général, cet argent est dépensé de suite notamment dans des achats de tissus pour les jupes, de fichus neufs, d'autres objets vestimentaires pour les enfants.

4.2.5. Le petit commerce

De manière irrégulière, femmes et hommes rom de Căleni se rendent en train à Bucarest et ensuite dans une surface commerciale de gros où ils achètent, en plus des biens pour leur propre consommation, des cuvettes chinoises, des casseroles turques, etc. En général, il s'agit de biens domestiques qu'ils-elles essayeront de vendre aux villageois roumains dans leurs tournées. Il n'y a pas d'exclusivité masculine ou féminine pour ce commerce, ni dans le sens de l'achat, ni dans celui de la vente. A les écouter, certaines femmes disent ne pas aimer aller dans une grande surface commerciale sans être accompagnées par un homme: on a peur de se perdre, de se faire voler, de se faire arrêter par la police et se voir confisquer les achats. Elles le font tout de même, en essayant, au contraire, de ne pas se faire accompagner par leurs maris, juste après avoir reçu l'allocation familiale; elles s'achètent des tissus pour les jupes, d'autres accessoires vestimentaires, des habits et des chaussures pour les enfants. En fait, elles se dépêchent de dépenser cet argent pour elles-mêmes avant que les maris ne s'en emparent.

4. 2.6. La récupération de métaux non-ferreux

La pratique rom de cette activité mérite une description détaillée. A Căleni, beaucoup de Roms entreprennent des voyages allant d'une journée à une ou deux semaines environ. Ils se déplacent le plus souvent en famille soit en train, soit en utilisant comme moyen de transport la charette tirée par les chevaux ou la voiture. J'ai participé quelques fois à de tels voyages. Un de ces voyages en charrette a duré approximativement huit heures et nous avons parcouru une cinquantaine de kilomètres aller et retour. Le but principal était de se rendre chez un Roumain d'un autre village, censé avoir ramassé de l'aluminium pour Radu. En cours de route, nous avons croisé un Tsigane sédentaire (*de vatră*) qui nous a convaincu d'aller chez lui (une vingtaine de kilomètres plus loin que notre destination) car, disait-il, il en avait chez lui 80 kilos. Le prix a été négocié à 22.000 lei/kilo, même si notre client voulait 25.000 lei/kilo "*comme les Tsiganes de Noroieni donnaient aux gens*". Une fois sur place, il s'est avéré qu'il n'y avait pas 80 mais seulement 10 kilos à acheter chez lui et en plus, Ingineru [l'ingénieur] était déjà passé dans le village avec sa voiture en achetant la plupart des stocks. Silvia a crié partout en vain "*j'achète de l'aluminium et du cuivre*", et on s'est rendu sans succès chez le Roumain initialement visé, aucun autre kilo n'a été acheté. Si les 10 kilos d'aluminium allaient

être vendus à 27.000lei /kilo chez les gens de Noroieni (j'ai vu quelques jours plus tard que l'achat se faisait à ce prix à Noroieni) et compte tenu des deux bières, les quelques saucisses, et les pains achetés pour nourrir les enfants en route, ce jour-là, le voyage n'avait rien rapporté sauf la fatigue des hommes et des animaux. Les 10 kilos se sont rajoutés à d'autres collectes qu'Alexie, le fils aîné de Silvia et de Radu, avait réalisées en s'associant avec son beau-frère Sandu, propriétaire d'une voiture – leur voyage à l'Est du pays avait duré trois jours, les dépenses pour la nourriture, l'essence et le salaire du chauffeur d'un montant de 200.000 lei/jour [10 CHF] devant être déduits du gain. Alexie avait emprunté 9.000.000 lei [450 CHF] à sa sœur Fraga de Turulești et ramassé (acheté avec cet argent) au total 180 kilos d'aluminium – j'ai pu observer l'opération de tri et de pesée à laquelle Silvia participait aux côtés d'Alexie et de Radu. Dans la nuit suivante, Alexie, Sandu et cinq autres Roms de Căleni transportèrent chacun sa quantité à Turulești (à 50 km, où l'aluminium était acheté à 31.000 lei/kilo-15CHF) dans un camion loué avec chauffeur. En route, il a fallu payer le pot-de-vin au contrôle de police planté exprès à l'entrée de Turulești, environ un million par partenaire (car bien entendu, il n'y avait aucun papier, même faux, pour la marchandise du camion). Selon mes calculs, Alexie et Sandu ont gagné net 1.700.000 chacun [60 CHF], somme au-dessous d'un salaire moyen) après cet exploit dont l'effort et les risques (se faire arrêter, se faire refuser une partie de la marchandise comme étant trop impure, avoir un accident de route, etc.) me paraissent considérables.

Comme principe général, on s'enrichit si on collecte beaucoup d'aluminium dans une courte période. Pour la productivité de la collecte, mieux vaut avoir une voiture plus que des chevaux et une charrette, mieux vaut détenir un permis de conduire pour ne pas devoir employer un chauffeur, mieux vaut aussi habiter Noroieni et Turulești que Căleni, mieux vaut vendre sa collecte là où le prix est plus élevé, mieux vaut avoir un réseau de connaissances suffisant et ne pas devoir aller chercher l'aluminium mais distribuer des crédits afin que d'autres collecteurs le fassent pour soi. En somme, mieux vaut être *patron*. Par le système de crédits, le pouvoir économique descend progressivement du "patron" – Bratu de Noroieni est un patron plus petit que Stan, mais plus grand que Sandu et Alexie de Căleni – au petit récupérateur, celui qui doit s'associer à d'autres pour remplir un camion, ou encore pire, celui qui fait la collecte à pied, avec le sac à dos et qui vend son petit butin à son voisin. Néanmoins, même les pauvres veulent paraître riches. Michael Stewart (1994) décrit comment les maquignons tziganes se créent sur le marché des chevaux une image de nobles (gestes, habilement). Une mise en scène de soi comme patron (costume, chemise en soie, téléphones portables, bracelets en or) apparaît chez

les hommes rom riches de Noroieni et de Turulești. Les autres, surtout les jeunes, les imitent avec succès.

La récupération d'aluminium a reconfiguré les relations, les identités, les stratégies. Des gens comme les Radu investissent tout ce qu'ils gagnent dans les autres activités pour l'achat du métal blanc, avec tous les risques que cela comporte. En 2002, les garçons de 5-10 ans creusaient la terre pour retrouver des déchets en métal et vendaient à leurs frères aînés deux ou trois kilos d'aluminium pour se faire de l'argent de poche. Ce système est parfois instauré au détriment de la subsistance. Pour garder intacts les 200.000 lei [10CHF] obtenus d'Angela pour le couvercle réparé, afin qu'ils soient investis dans l'aluminium, Silvia avait acheté de la nourriture de mauvaise qualité au marché: elle a choisi les tomates les plus détériorées qui existaient sur les étalages, un kilo de pâtes et de cous de volaille. Fraga de Turulești remarque cette différence de niveau de vie: "*chez maman, à Căleni, on mange que des patates, alors que moi je ne peux pas manger s'il n'y a pas un bon morceau de viande dans la soupe*". Dans le même sens, on remarque que Sandu, Gina et leurs deux enfants habitent dans une petite baraque de 20 m²; les enfants viennent souvent manger chez Silvia, mais toutefois, Sandu a fait un crédit de 9 millions chez son frère pour acheter une voiture en vue de chercher de la "marchandise" – *marfa* plus loin. Pratiquée sur le mode du joueur de chance, cette activité de ramassage présente néanmoins l'inconvénient de ne presque jamais produire des liquidités pour les biens et/ou services indispensables. Par exemple: le lait en poudre pour les bébés, les médicaments, les examens médicaux, ou les cahiers pour l'école. Pour survivre pendant l'hiver 2002-2003, saison peu propice à toutes les activités qui procurent la subsistance, le dernier secours pour les Radu a été de vendre leur jument. Cela réduit encore davantage les moyens de cette même subsistance pour une famille qui se base pour sa survie sur les chevaux pour ses périples de glanage, petit commerce. On a donc affaire à une insécurité matérielle allant jusqu'à la précarité. Pour la contourner, il existe la solution du crédit remboursable avec un taux d'intérêt croissant dans la durée. Le crédit fonctionne surtout entre frères et beaux-frères. Certaines femmes actives (Fraga, Gina) sont pourtant citées comme sources de crédit.

Pour les "*patrons*", le capital obtenu n'est investi ni dans une activité différente, ni pour transformer la collecte selon une stratégie à plus long terme (Stan est une figure singulière avec ses projets économique-politiques). Hormis les villas avec finitions très chères en marbre, mosaïque et meubles sculptés disposant même de pelouse à l'avant, les voitures de marque, les

bijoux, les téléphones portables, les antennes-satellite, les repas riches en viande de porc¹²⁴, etc. l'étalage de statut se concrétise dans de nouveaux ménages parallèles ou alternatifs, notamment avec des femmes de l'extérieur de la communauté. Cela, bien que le style de vie d'une minorité à Noroieni et Turulesti, représente le modèle rêvé par les autres. Avec les Gadji (les femmes roumaines), les hommes fortunés s'installent dans un appartement en ville, entreprennent des vacances au bord de la mer, ou vont danser dans les discothèques. *"Tout le monde le sait"*, Ingineru, un des patrons de Noroieni, a intitulé sa société de récupération *Alina Com* d'après le prénom de son amante urbaine. Siminoc, le fils de Stan, Damaskin, le fils de Bratu, Macho, le fils de Drilă (*bulibasa*) de Noroieni ont tous des *"Roumaines dans les blocs"*. Bien que très en-dessous des possibilités financières de ces derniers, Bradu, le mari de Mândra à Căleni, les imite et a sa *"Românca à Moreni"*¹²⁵ où il va souvent pour chercher l'aluminium et où il reste plusieurs semaines pour le collecter. J'ai recueilli les propos sur les ménages-doublons d'une dizaine d'hommes désignés par leur nom et l'endroit où séjourne la concubine. Il est difficile de dire où se situent ces rumeurs entre réalité et projection. Il est très probable que la plupart de jeunes hommes mariés ont des escapades amoureuses plus ou moins longues et plus ou moins sérieuses occasionnées par les périodes pour la recherche d'aluminium. Il est aussi très difficile d'estimer si et comment ces ménages survivent à travers le temps. Néanmoins, réalité ou soupçon, cela représente pour les femmes rom une préoccupation permanente. C'est pourquoi Silvia s'empresse de me dire que Radu, son mari, et Alexie, son fils aîné, *"ne vont pas ailleurs"*.

Dans ces propos le terme *"bloc"* fait référence au mode d'habitation spécifique aux immeubles de type HLM, très répandus dans les villes de Roumanie. L'usage de ce terme est très ambivalent. D'une part il signifie la vie urbaine avec davantage de confort. D'autre part, du point de vue rom, c'est très suspect d'avoir les toilettes et les égouts dans le même espace que celui où l'on mange. Dans la conscience rom, cette nouvelle vie des hommes à femmes dans les blocs les rapproche des Gadje.

L'argent provenant de cette activité, les relations dans le partenariat d'affaires, ainsi que ces relations amoureuses nouvellement entamées, change considérablement la traditionnelle

¹²⁴ En Roumanie, la viande de porc est davantage appréciée et consommée que la viande de bœuf. D'ailleurs, Radu considère que la viande de bœuf *"ne sent pas bon"*.

¹²⁵ Village dans la région collinaire des Carpates.

rupture entre Roms et Gadge dans le travail. Ce qui nous fait mettre en question le propos de Sutherland (1975: 66): "*the code of economic relations among Rom must be viewed in opposition to the code of economic relations with gaze*". Les réseaux d'échange et de crédits traversent les groupes ethniques, les villages et les familles. Cependant, l'achat-vente est une prérogative masculine. Elle exige des compétences de calcul acquises à l'école (même peu fréquentée) et de l'expérience, dont les femmes sont exclues. Quelques fois, les femmes gardent sur elles (dans des poches de leurs tabliers) d'importantes liquidités en argent, comme si elles étaient le coffre-fort le plus sûr, mais elles ne font pas de transaction et de marchandage avec le fournisseur de marchandise ou le débiteur de crédit. Par ailleurs, on peut observer que le système de crédits est particulièrement propice à mettre en place la représentation du travail pour soi et celle d'une séparation entre affaires commerciales et implications personnelles à l'intérieur de la communauté. L'argent sert d'outil symbolique et matériel pour signifier cette séparation, et pour reconfigurer l'autre, entre Roms et Gadge.

Dans ce système, les femmes subissent une domination supplémentaire: parfois la précarisation du niveau de vie (Mândra vend des bouteilles pendant que son mari fait la fête avec sa Roumaine de Moreni) mais toujours la honte de se voir rabaissées aux yeux de la communauté parce qu'abandonnées. Il n'y a pas de comparaison possible entre la souffrance due au fait de ne pas avoir de quoi nourrir ses enfants et celle de se voir remplacée par une autre. Toutefois, la stabilité psycho-sociale me semble plus grande dans le premier cas. Dans celui-ci, on est capable de *faire* quelque chose de manière autonome, que ce soit mendier, glaner, voler, tirer de cartes, vendre des bouteilles vides, ou crier depuis sa charrette pour quelques kilos d'aluminium. Dans le deuxième, on se voit démunie et l'on dépend exclusivement des autres (parents, beaux-parents, mari) pour trouver une solution. Dernière tentation d'échapper à cette emprise, comme nous l'avons déjà vu: les femmes menacent de retourner chez leurs parents ou de se suicider. Le moyen employé le plus souvent pour la tentative (rarement, l'aboutissement) du suicide est le recours à l'acide chlorhydrique utilisé comme ingrédient pour le nettoyage du cuivre. Il convient de considérer que l'acide est la métonymie pour le travail du cuivre, implicitement pour le "nous" rom, le "nous" couple et le "moi" personne digne. Peut-on y voir une revendication symbolique de l'autonomie féminine se rattachant à la complémentarité traditionnelle des rôles ?

En somme, plus le commerce est ample, moins les femmes ont la possibilité de garder leur rôle de travailleuses. Durant les voyages de collecte en voiture, on ne combine plus les différentes

activités. On organise le voyage de manière ciblée, confirmant par téléphone portable si le fournisseur (un "ami") a ramassé la quantité promise. Il faut ensuite laisser assez de place pour l'aluminium et pour le chauffeur roumain employé. Il s'ensuit qu'au maximum deux Roms (hommes) peuvent y participer. Dans un transport en camion organisé en équipe, chaque participant accompagne sa propre quantité d'aluminium. De plus, pendant la nuit, une femme ne peut se trouver à côté d'autres hommes que son mari. Cette proximité serait vue comme un risque de dérapage sexuel. Avec cette envergure d'activités, désormais, c'est l'homme et non la femme qui est "coureur".

Qu'est-ce qu'on exige alors des deux partenaires dans un couple ? *"Que l'homme fasse de l'argent – ça se sait qu'un tel a de la chance, qu'il fait toujours de l'argent et que la femme est sage, qu'elle obéit à ses beaux-parents, qu'elle ne se dispute pas avec eux et les autres de la famille "* (Fraga, 32 ans Turulești). Alors, "être une fille coureuse", être capable de nourrir sa famille, ne sont-ils donc plus des compétences ? Comment considérer alors les propos de Silvia *" le loup mange parce qu'il court"* ainsi que les autres descriptions de ce que les femmes faisaient dans toutes les activités mentionnées ? Comment considérer les propos de la littérature tels *" in their middle years, [American Rom] women acquire power by having children, becoming effective money earners and through control over the ritual purity of men "* (Gmelch, 1985: 320) ou *" [Gypsy women] are forced to by their men and allegedly beaten if they don't earn enough "* (Okely, 1996: 78) ?

4.3. Le travail domestique

Selon Okely (1996) et Gmelch (1985), contrairement à la femme gadji, la femme adulte tsigane passe la plupart de son temps à l'extérieur du foyer, s'occupant diversement pour se procurer des ressources en vue de la survie. On peut imaginer qu'il y a une dizaine d'années les femmes rom fonctionnaient de manière similaire à Căleni, Noroieni et Turulești. On laissait les enfants jouer auprès de la grand-mère, et un nourrisson dans les bras, on allait mendier, tirer les cartes aux paysannes, fouiller dans la poubelle d'un atelier de couture, etc. Il s'agissait du même mode de fonctionnement que chez les femmes des chasseurs-cueilleurs qui se déplacent avec leurs enfants en bas âge, parcourant de dizaines de kilomètres par jour. A leur propos, Nadine Peacock (1991) parle de la garde alternée (*alternate caretakers*), ce qui s'applique tout aussi

bien à la garde des enfants chez les Roms observé-e-s. De nos jours encore, quand on doit travailler, c'est-à-dire partir pour un voyage d'approvisionnement ou de collecte d'aluminium (en char), on fait appel à ses beaux-parents (surtout si on habite avec eux) ou à ses parents pour garder les enfants. Silvia pour Mia, sa bru, Fraga pour Irina, sa belle-sœur, remplissent ce rôle de *alternate caretaker*. Tant une femme enceinte qu'une jeune mère se déplaçant en charrette, font tous les travaux mentionnés ci-dessus. La présence d'un ou de plusieurs enfants ne pose pas de problèmes particuliers. Au contraire, l'enfant peut très bien être instrumentalisé pour servir les stratégies d' *impression management*.

En fait, les soins d'un enfant sont respectés comme une véritable profession féminine. Les enfants déjà grands sont une preuve de cette compétence. " *Silvia sait comment on doit faire, c'est comme ça qu'elle a élevé tant d'enfants qui sont sains et saufs. Pourquoi tu ne fais pas un enfant ? Elle te l'élèvera, tu viendras le chercher quand il sera déjà grand* " disait Radu avec respect pour sa femme. En faisant les soins: bain, massage et préparation du lait en poudre pour sa petite-fille Pisa, Silvia restait assise et Radu apportait les ingrédients à chaque fois qu'elle demandait quelque chose. Le même rapport inversé avait lieu pour le travail de cuire. Les hommes participent en général en donnant à manger et en promenant les petits enfants, mais jamais pour les laver ou changer leurs langes. Donc, par le biais de la garde alternative, de l'accompagnement et de l'instrumentalisation de l'enfant, ainsi que par la professionnalisation des soins, s'effectue une " conciliation famille-travail " brassant les espaces. C'était, et c'est toujours dans certains cas, l'originalité du travail des femmes roms.

Quant au registre des tâches ménagères, telles que la préparation des repas, l'apport de l'eau, la vaisselle, la lessive, celui-ci est exclusivement féminin. Nous avons vu dans le chapitre précédant que dès qu'un homme devient veuf, on se pose la question de savoir comment il va faire pour sa lessive et sa cuisine. Pour des raisons liées à la pollution qui seront expliquées dans le chapitre suivant, il n'y a presque pas de jours sans lessive pour une femme mariée. Chaque femme lave ses propres habits, ceux de son mari et de ses enfants dans une logique complexe de séparation. Cela représente une importante charge de travail. D'autres tâches domestiques sont à la charge de la *bori*, elle doit être prête à tout moment à servir à manger pour celui qui a faim, à balayer le sol, à aller chercher de l'eau, une cigarette, du feu, etc: " *Ben, voilà, avec ces fiançailles, ils ont eu [ma fille] Vipera pour travailler chez eux, balayer, faire à manger, tout quoi – c'était pour que quelqu'un travaille chez eux, et ensuite, ils voulaient plus*

faire le mariage" (Sukarina, 31 ans, Căleni). Au contraire, les tâches rituelles ou qui supposent un savoir-faire, telles la préparation d'un plat, l'éviscération d'un mouton ou d'un cochon, le lavage et le nettoyage des poissons, bien que difficiles, sont une occasion d'affirmation pour la belle-mère (*romni*).

Chez les plus aisé-e-s, l'homme, absent du foyer, parti chercher de la marchandise ou passer son temps dans de nouveaux loisirs et compagnies, n'a plus l'occasion d'observer et d'apprécier les soins des enfants fournis par sa femme, encore moins d'y participer. Si on a une domestique, celle-ci s'occupera du grand nettoyage de la maison, mais la cuisine, la lessive et les soins des enfants comme travaux domestiques resteront toujours à la charge des *romnia*. Toutefois, ces travaux apparaissent désormais comme de plus en plus enfermés, sortis du cadre large communautaire et de leur contexte lié au voyage.

Dans ces conditions, il est évident que d'une part, notre conception de la division public/privé, domestique/professionnel ne correspond pas aux réalités rom. On allaite ou on nourrit son enfant dans l'espace public, que cela soit au bord de la route, sur un trottoir, au marché, ou dans une institution publique, etc. De manière complémentaire, pour le travail du cuivre, l'espace domestique, de la cour, de la tente devient un espace professionnel semi-ouvert aux voisins et parents avec lesquels on a des bonnes relations. La charrette est un espace hybride par excellence. On y dort, mange, berce les enfants; on y met la marchandise, le maïs volé ou les achats du marché. Et en même temps, l'espace public des rues, des magasins, des bars et restaurants est pleinement investi par la présence rom de ce "nous" familial. Or, si les *borea* sont limitées dans leur mobilité dans l'espace public, les *romnia*, quant à elles, l'investissent pleinement:

"Vous savez Madame, le Tsigane, s'il est seul il est peureux. Seulement dans la meute, ils sont courageux: ils font du bruit, ils braillent, on comprend rien, notamment les femmes, elles s'engueulent, c'est le scandale. Si t'es dans un bar à une table voisine tu peux même pas discuter à cause d'elles" (le policier Vintilă, Noroieni).

Cet informateur est interpellé par cette présence féminine rom parce qu'en général, les femmes gadje à la campagne ne sont pas aussi présentes dans ce type d'espaces – elles se limitent à

sortir auprès des portes mais ne sortent qu'à de rares occasions de fêtes rituelles dans les bars ou restaurants.

D'autre part, comme nous l'avons vu, cette originalité rom se voit mise à mal dans les transformations sociales induites par l'affaire de l'aluminium. Les *romnia* aisées sont moins sujettes à brasser les espaces, leur vie quotidienne apparaît désormais davantage soumise à la division gadge des sphères publique et privée.

4.4. OÙ va la "fille coureuse"?

Cependant, la "fille coureuse" ne disparaît pas complètement. Je considère notamment l'exemple de Fraga qui illustre bien cette dynamique dans sa complexité. Sa situation est significative à propos de la tension entre deux mondes qui se retrouvent à la fois en conflit et en continuité.

Fraga est la fille aînée du premier mariage de Silvia. Elle a 32 ans et est mariée avec Jandaru, 33 ans. Élevée par sa tante, Dolina, décédée quand Fraga était encore enfant, elle s'est mariée à l'âge de quinze ans, laissant derrière elle une maison où elle "*lavait et faisait à manger pour deux hommes*", l'oncle (père adoptif) et le frère, Micioc. Fraga est illettrée mais très sociable et possède un esprit vif, ce qui lui procure beaucoup de succès dans le monde de Gadge. Elle en est fière. Elle a fait plusieurs fausses couches, sans pouvoir avoir d'enfants. Fraga et Jandaru habitent à la périphérie de Turulești dans une maison en terre d'une pièce, pas loin de celle de Micioc, mais nettement plus solide, propre et soignée. La cuisine, située dans une tente derrière la maison, abrite une cuisinière à gaz avec bonbonne. D'autres meubles sont abrités dans la maison de la mère de Jandaru, en attendant d'avoir une maison et non pas une cabane. Selon Silvia et Fraga elle-même, elle est une "fille coureuse", du fait de se lever très tôt, de conduire les mulets au champ et de préparer la nourriture. Quotidiennement, Fraga fait à manger pour les enfants de Micioc, son père adoptif et son couple en invitant les enfants de Luna, la belle-sœur de Jandaru qui se trouvent dans la maison voisine. Fraga se débrouille aussi pour aller chercher un chauffeur pour certains transports de marchandise, participe à la décharge, le tri et la pesée de celle-ci. C'est aussi elle qui fait des trajets en taxi chez la comptable, à la banque à Bucarest,

où chez le débiteur en lui ramenant la dette qui ne transite pas par la banque (elle a son propre téléphone portable pour garder ce contact). En outre, elle "court" pour des raisons familiales. Concrètement, pour obtenir de lait en poudre gratuit pour les deux nourrissons jumeaux de son frère (nés dans les champs et hospitalisés ultérieurement pour quelques jours durant l'été 2003). Elle est allée au centre médical pour les enregistrer à son nom, se déclarant donc leur mère, car le frère en question, Micioc, est enregistré sur la commune de Căleni et Irina, sa femme dans le département de Craiova. C'est en fait le même mécanisme que pour les allocations familiales: les parents ont des certificats de naissance d'autres localités et au lieu de passer par la bureaucratie pour changer de résidence sur les papiers – toujours incomplets – ils préfèrent déclarer les enfants au nom de quelqu'un d'autre qui a des papiers autochtones. Sans le lait en poudre gratuit, la pratique est de longue date et explique pourquoi les enfants portent souvent d'autres noms de famille que leurs parents sur les papiers officiels d'identité. Ce qui fait que chaque mois, Fraga doit aller chercher personnellement le lait en poudre pour ses neveux. Bien que tout cela lui confère aussi une position de pouvoir envers son frère et sa femme, elle doit y déployer du temps et de l'énergie de "coureuse".

En 2002, Fraga apparaît comme très impliquée dans l'affaire avec l'aluminium. La société est enregistrée à son nom. Elle veut économiser de l'argent pour se faire bâtir une maison au bord de la route principale. Bien que chez les Roms, on ne peut pas être célibataire, Fraga songe à quitter son mari si on ne cesse pas de lui reprocher le manque d'enfants et de l'insulter: *"on partage l'argent, je n'aurai pas plus de quinze-vingt millions [1000 CHF] maintenant, mais je m'achète une voiture, je continue l'affaire et dans un an et je me fais construire la maison"*. Mais, cela est loin de se transformer en réalité. Fraga est submergée par des obligations familiales très contradictoires. D'une part son mari qui, non seulement lui fait des reproches quant au manque d'enfants, mais essaie de protéger sa belle-sœur, Luna, dont le mari (le frère de Jandaru) est arrêté pour trafic illégal d'aluminium, et avec qui Fraga se retrouve constamment en conflit. D'autre part, Micioc, son frère, la sollicite pour ses problèmes liés à la pauvreté et il est toujours en train de lui demander à manger ou de l'argent, car l'état de sa famille est vraiment déplorable. Fraga est celle qui doit contacter et payer l'avocat du mari de Luna et le frère de Jandaru en prison, c'est aussi elle qui va aller lui rendre visite, profitant des trajets en taxi déjà prévus pour aller à la banque ou chez la comptable. Il y a un échange d'insultes permanent avec Luna, cette dernière étant convaincue que Fraga ne fait pas assez pour l'aider. Fraga résiste à ces pressions et Luna réplique, les échanges allant jusqu'aux

violences physiques, elles se tirent par les cheveux, se donnent des coups. Dans ce cas, on voit des belles-sœurs, non pas *borea* mais *romnia*, qui sont en conflit. En plus, avec Jandaru, les disputes sont assez fréquentes, Fraga étant accusée de privilégier son frère, Micioc, au lieu d'aider la famille du frère de Jandaru. Au moment de mes discussions avec Fraga, elle était aussi soucieuse de devoir payer l'aumône d'une année après la mort d'Adrian, le fils de Micioc, mort noyé, et le baptême pour ses deux jumeaux qui venaient de naître. Un an plus tard elle a aussi payé une partie des frais pour enterrer le vieux Dumitru, son oncle-père adoptif (l'autre partie étant payée par ses frères à lui). Ces dépenses, ainsi que la perte d'une immense somme d'argent dans l'affaire de l'aluminium en 2005, font que la maison au bord de la route principale reste un rêve, ainsi que l'indépendance et la séparation d'avec Jandaru.

Fraga est très entreprenante parce que, comme Silvia, elle est selon ses dires "*sans père, ni mère*". Un monde dépend d'elle, sans qu'elle puisse dépendre de personne. De par ces va-et-vient fréquents à l'extérieur de la communauté, Fraga est toujours soupçonnée d'avoir des relations sexuelles extraconjugales. Ainsi, l'expression "fille coureuse" qui avait une connotation positive chez Silvia, en acquiert une négative dans le cas de Fraga, qui se plaint de la méchanceté et l'envie des gens la soupçonnant d'avoir des amants fréquentés dans ses périples commerciaux. Trois aspects sont particuliers chez Fraga. Elle n'a pas de famille sur laquelle compter (c'est cette famille qui compte sur elle). Elle n'a pas d'enfants. Elle a un mari moins entreprenant qu'elle (les Radu considèrent qu'il n'est pas assez intelligent et qu'il ne sait pas gérer son affaire). Un seul de ces aspects manquant suffirait probablement pour faire de Fraga, une "attachée" à l'opposée de ce qu'elle est actuellement, une "coureuse". En fait, ses "défauts" sont aussi sa chance (dans mon acception et non celle des Roms). Bien que son cas représente une exception, il illustre bien ce que peut faire une "fille coureuse" dans la génération des changements. Elle "fait de l'argent" et elle fait tous les autres travaux de proximité et domestiques – ce que nous appellerions dans notre monde gadje, une super-femme avec sa double journée de travail. En outre, cette pseudo-indépendance féminine est payée en termes de stigmatisation morale: le soupçon d'être une femme légère. Ainsi, en dépit de la frontière culturelle qui nous sépare, ce qui nous unit, moi et Fraga est ce stigmaté, alors que ce qui unit un *Rom* et un *Gadjo* a une connotation positive: l'argent, les amours avec plusieurs femmes, etc. Cette constatation me ramène à reconsidérer le terme "fille". Silvia m'a dit à plusieurs reprises que moi, comme elle, j'étais une "fille coureuse". L'usage de "fille" au lieu de "femme" représente non seulement la distance symbolique envers une Gadji, comme je l'ai

expliqué auparavant, mais aussi le retour rêvé à l'âge d'or de la féminité, où on était en dehors de tout soupçon et on courrait librement.

On comprend aussi que les représentations et les pratiques ne correspondent pas toujours les unes aux autres. Si Fraga partage les représentations dominantes qui opposent comme nous avons déjà vu le *rom* à la *bori* – un homme "fait de l'argent", une femme "obéit à ses beaux-parents" (cf. supra) – ainsi que les partageaient Mândra et Silvia, leurs pratiques expriment souvent le contraire, soit l'expression de l'identité de la femme travailleuse, "coureuse". Mais, à l'exception des rares cas comme celui de Fraga, cette identité tend à disparaître en passant de Căleni à Turulești, via Noroieni, ainsi qu'en montant dans la hiérarchie sociale indigène du pauvre au riche, ou dans la pyramide des collecteurs, de ceux et celles qui font la collecte avec le sac à dos, à ceux qui la font avec le camion, ou encore, de la femme isolée à la femme entourée par la famille.

4.5. Le temps de Gitans¹²⁶ n'est pas celui des Gitanes...

Si nous nous penchons sur les récits scientifiques, politiques ou de fiction sur les Roms, nous comprenons le plus souvent que les changements sociaux dans la société environnante ne les affectent pas, car ils sont par définition adaptables ("d'une grande vitalité !" disaient la démographe et le médecin cités dans le chapitre 2) en reconfigurant leurs activités ou que ces changements sont fatals en tuant leur essence. Il n'en est pas question pour les Roms que j'ai connus à Căleni, Noroieni et Turulești. Les changements consistent pour eux et elles à abandonner progressivement l'artisanat du cuivre, la bonne aventure et la "chasse-cueillette", à motoriser leurs voyages et à investir dans le commerce de l'aluminium de récupération pour se bâtir des villas et s'acheter des voitures de marque. Ces changements affectent surtout les rapports de productions entre hommes et femmes. En plus, loin d'être fatals pour la cohésion du groupe sur le plan de l'ethnicité, ces changements semblent renforcer l'appartenance ethnique par le biais du genre. Le "nous" rom gagne en affirmation.

¹²⁶ Je paraphrase ici le titre du film "Le Temps des Gitans" (1988) de Emir Kusturica, également repris par Michael Stewart pour son ouvrage *The Time of the Gypsies* (1997).

Les voyages des Roms, et par conséquent toute la panoplie d'activités décrites, se faisaient traditionnellement en couple. A propos des tâches domestiques et de la charge des enfants nous avons vu que la séparation des tâches masculines et féminines ne recoupe pas la séparation public/privé. Il s'agit d'un rapport entre hommes et femmes caractérisé par des tendances égalitaires, où les principes de hiérarchisation et de séparation qui caractérisent la division sexuelle du travail en général sont contournés, amoindris dans beaucoup de situations, sans qu'ils ne disparaissent complètement. L'arrivée de la richesse correspond à la création d'une séparation de plus en plus marquée entre les deux espaces et entre les tâches féminines/masculines. Conjointement, on voit apparaître une hiérarchisation entre ces tâches selon le critère de l'argent. La femme finit par ne plus "faire d'argent". On redéfinit les deux sphères (domestique et professionnelle), et on adopte de plus en plus le modèle de l'homme pourvoyeur des revenus et de la femme au foyer. Dans les couches supérieures, la femme jeune et sans enfants, ou avec enfants en bas âge, apparaît comme réduite dans sa mobilité, davantage *bori* que *romni*. Avec les parures en or, les habits chers et le maquillage, elle remplit de ce point de vue la même fonction que les voitures et les villas: servir de vitrine intracommunautaire pour afficher le statut des hommes rom.

Un acteur important et nouveau agit dans cette transformation sociale: le marché. J'admets que le marché de l'aluminium n'est pas un instrument abstrait pour les Roms mais, comme le marché des chevaux pour les Roms hongrois étudiés par Stewart, "par le coup du poker [...], un moyen de prendre pied sur le monde extérieur" (Stewart, 1994: 108) ; autrement dit, une mise en scène de soi très importante dans la stratégie identitaire. Mais ce sont les hommes qui se mettent ainsi en valeur, et non pas les femmes. Les hommes sont les "fils du marché", comme dit Stewart, sans que les femmes n'en soient les "filles".

Nous avons vu que le profit de l'affaire pousse les hommes rom à aller chercher de la marchandise de plus en plus loin. Pour rentabiliser le voyage, ils restent sur place plusieurs semaines et sont logés chez des Gadge partenaires dans le commerce. Ils ont ainsi l'occasion d'une socialité basée sur la coopération et l'aide mutuelle. La mise en scène de la masculinité se concrétise également dans les ménages alternatifs ou les liaisons extraconjugales qui motivent pour eux encore davantage la longueur des séjours. Les hommes traversent les espaces, brassent les frontières, gagnent une mobilité autant spatiale que sociale, adoptent des pratiques sexuelles nouvelles à l'extérieur de la communauté, tout en gardant une vitrine de soi à

l'intérieur de celle-ci. Dans ces conditions, les jeunes femmes que j'ai connues se retrouvent soit seules avec des enfants comme Mândra et Luna, soit presque en otages chez les beaux parents comme Lumina. Des contraintes matérielles et morales, la solitude, l'isolement et parfois la précarité pèsent sur elles. Le conflit avec les belles-mères devient plus manifeste, les relations sociales en général, plus tendues. Au retour des maris, les frustrations et les malentendus ne tardent pas à se faire sentir: les hommes veulent fêter les retrouvailles avec la famille et les amis, ils s'enivrent et finissent par battre leurs femmes. Or, Michael Stewart constate que ces informateurs hommes rom de Harangos ont aussi des amantes gadji, mais il affirme toutefois *"like sex imagined with the women in the quasi-pornographic pictures on the wall, and sexuality of little children, this sex had no social consequences"* (Stewart, 1997: 226). Minimiser ainsi les conséquences de ces comportements masculins me semble un exemple typique de biais androcentrique de l'anthropologue. L'ethnographie de Stewart non seulement a privilégié l'expérience des hommes mais, elle semble attacher peu d'importance aux souffrances potentielles des femmes (qui ne feraient pas partie des conséquences sociales).

Par ailleurs, cette nouvelle situation d'aisance économique fait que les femmes perdent en mobilité, sont de moins en moins "coureuses" et de plus en plus à l'écart des enjeux environnants. Patrick Williams semble étonné en affirmant *"it seems that losing the experience of the non-Gypsy world, Kalderash Rom women have lost the capacity to participate actively in their own community "* (Williams, 1982: 324). En fait, c'est l'aliénation de toutes les femmes confinées dans le domestique. On pourrait ainsi dire que le marché mondial de récupération de métaux est le sponsor de l'accroissement des inégalités de genre chez les Roms considéré-e-s.

Ce processus de changement met en lumière quelques aspects dans la théorie du genre, plus particulièrement sur le postulat féministe indiquant que la division sexuelle du travail est la base de l'oppression patriarcale des femmes.

Nombre d'études ont démontré qu'il est fallacieux de parler de complémentarité à propos de la division sexuelle du travail, car cela induit l'idée d'une réciprocité en gommant l'oppression des femmes. Selon les féministes radicales, cette réciprocité est un leurre, le travail de reproduction est un travail de production gratuit presté par les femmes, la famille étant un lieu d'exploitation

économique (Delphy, 1998). De leur part, les anthropologues ont observé que dans les sociétés hiérarchiques comme dans toutes les sociétés: *"the prestige system always seems to have powerful interactions with gender systems"* (Ortner, 1996: 61). Même les sociétés dites égalitaires ne le sont pas quand il s'agit de la division sexuelle du travail. Pour ces raisons, il ne faut pas idéaliser les chasseurs-cueilleurs et les voyages des Roms en charrettes tirés par des chevaux. L'oppression des femmes y est partout présente. Comme disait Silvia: *"que peut-on faire, on est chez son maître¹²⁷ ?"*

Pourtant, l'idée de complémentarité mérite d'être réhabilitée ainsi que l'exprime clairement le propos de Silvia cité auparavant: *"sans moi le vieux ne serait pas capable de nous ramener à manger, il bouge à peine, il a mal partout"*. On pourrait accepter l'idée de complémentarité entre tâches féminines et masculines comme indispensables les unes aux autres. Parfois, ainsi que nous l'avons vu dans l'exemple du couvercle, elles peuvent même être interchangeables, bien que l'on se garde d'avouer cette interchangeabilité pour sauver la face de la masculinité. Ce serait donc une "complémentarité" comme dérivée de "complétude" ce qui n'a rien à voir avec le partenariat librement consenti (ni avec les mythologisations comme "l'harmonie", ou "les qualités naturelles"). Complémentarité rime ainsi avec co-présence, besoin réciproque pour accomplir une action et couple – on se souvient des efforts centrifuges de la *bori* pour passer le plus de temps avec son mari à l'extérieur du foyer familial et devenir ainsi *romni*. Or, cette co-présence hommes-femmes me semble absente comme problématisation dans les travaux ethnographiques sur les Roms/Tsiganes: soit on parle d'un mode de production familial comme le font Reyniers et Williams, soit on parle de l'apport de la femme à cette économie comme le fait Okeley, soit on parle d'une ségrégation des deux sexes dans les activités "faiseuses d'argent" comme le fait Stewart. Dans un couple comme celui de Silvia est Radu, Radu disait toujours *"nous ne pouvons pas faire ceci ou cela parce que Silvia n'est pas là"* et Silvia, à son tour disait souvent *"je suis allée avec Moșu –le Vieux, avec lui comme d'habitude"*. Comme je l'ai affirmé dans le chapitre précédant, les femmes tirent un immense profit de cette co-présence, elles peuvent se soustraire à la pression de la belle-famille, faire l'impasse sur leur rôle de *bori* pour être davantage *romni*.

¹²⁷ En roumain le mot *stapan* exprime sans équivoque la domination, alors qu'en français, *maître* est polysémique.

Si l'on comprend la complémentarité comme co-présence mutuellement utile, elle existe dans le métier du cuivre, dans la "chasse-cueillette", dans le petit commerce et le colportage et même dans la prise en charge des enfants. Elle existe aussi dans la collecte de l'aluminium, et cela jusqu'au point d'ascension au rang du patron. Surtout, on comprend la valeur de la complémentarité des rôles féminins et masculins quand elle tend à disparaître. Nous avons vu au moins trois situations qui suppriment les conditions de la complémentarité: les exploits de vol nocturne, la collecte et le transport motorisés d'aluminium, la gestion masculine de l'entreprise "faiseuse d'argent" par la collecte-achat-vente d'aluminium. Si le vol nocturne est plutôt une activité occasionnelle, les autres activités marquent un changement structurel d'occupation. Elles deviennent un mode d'action qui écarte les femmes de l'espace public et des enjeux du marché: l'entreprise "faiseuse d'argent" n'utilise pas les femmes pour s'alimenter, mais d'autres flux d'argent. Ceci est contraire au cas des maquignons tsiganes décrits par Stewart (1994): le marché de chevaux est possible parce que les femmes élèvent des cochons et travaillent dans les usines. Là, le marché est rituel et non pas la principale occupation comme chez les Roms de Căleni, Noroieni ou Turulești

Ce changement serait pour les Roms un véritable tournant social. Dans l'histoire des groupes humains, la sédentarisation, le passage de la houe à la charrue, du tissage manuel au métier à tisser, l'avènement de la révolution industrielle, ont été des changements radicaux sur le plan de l'organisation sociale. Engels avait raison de considérer (malgré ses inexactitudes ethnographiques imprégnées de l'idéologie évolutionniste du XIX^{ème} siècle) que c'est d'abord au niveau de la famille, de la division sexuelle du travail que l'on voit apparaître l'oppression et l'exploitation au cours de ces révolutions: "au fur et à mesure que les richesses s'accroissaient, [...] elles donnaient une situation plus importante à l'homme qu'à la femme" (Engels, 1976/1884: 64). Chez les Roms présenté-e-s ici, une situation d'inégalités accrue entre hommes et femmes confirme cet argument. Dans l'histoire des groupes humains, ces inégalités adviennent par des éléments aussi importants que la sédentarisation, l'agriculture productive de surplus, la révolution industrielle ou la colonisation dans d'autres contextes pour d'autres sociétés. Elles découlent pour les Roms de la présence de l'argent des crédits, bulle financière à l'échelle locale. Disposant de l'argent comme base matérielle des transformations sociales tout en étant dépourvus de propriété foncière et sans être sujets véritables de l'Etat roumain, les hommes rom deviennent tout de même, pour paraphraser Engels, bourgeois, alors que les femmes rom, elles, restent... prolétaires.

En revenant au propos introductif de ce chapitre, on se demande si les femmes sont si présentes dans le travail, pourquoi ne pas considérer la femme rom comme travailleuse ? Ce chapitre explique qu'en réalité elle l'est –dans un décalage typique entre discours et pratique - mais dans le cadre des transformations actuelles, elle perd petit à petit cette identité. Certes, ces aspects visent de manières différentes les diverses catégories de femmes, selon leur âge, leur statut matrimonial, le fait d'avoir ou non des enfants (cf. l'exemple de Fraga ci-dessus). Pourtant, il me semble bien que ces changements économiques se caractérisent par une tendance à exclure les femmes des activités qui se déroulent à l'extérieur de la maison.

En outre, si ces groupes roms se sont définis au cours de l'histoire en opposition au modèle du paysan (Stewart, 1997) et du prolétaire (Okely, 1983), certains d'entre eux aujourd'hui, tels les Roms de Căleni, Noroieni et Turulești, s'identifient avec succès au modèle dominant du *patron*. C'est en tout cas le modèle masculin. Les femmes, en perdant les activités extérieures, s'identifient davantage au modèle de la *femme du patron*. Stewart constate que pour être maquignon tzigane, il faut se séparer rituellement de sa femme, pour que sa pollution ne contamine pas sa chance (Stewart, 1994). Pour être *patron*, il semble qu'il faille également se séparer de sa femme, mais cette séparation prend la forme des ménages alternatifs, des escapades de plus en plus longues et fréquentes. Tandis que la séparation entre les hommes et les femmes devient de plus en plus nette (donc, plus question de co-présence), on voit comment les distinctions itinérants/sédentaires, Roms/Gadje deviennent plus floues. Néanmoins, la *romanité* semble préservée car les femmes servent de gage de par leur mise en vitrine intracommunautaire.

Quelques précisions s'imposent encore à propos du dynamisme de cette organisation des rapports sociaux. Premièrement, ces changements ont eu lieu dans le délai très court de quelques années. Il est tout aussi plausible que l'on assiste à un retour aux anciens rapports (plus égalitaires) une fois que l'affaire de la récupération d'aluminium sera épuisée. Deuxièmement, dans cette nouvelle donne économique, sociale et culturelle, les femmes ne sont pas passives ou figées. A suivre les théoriciens contemporains de la culture, elles s'affirment parce qu'elles consomment. En fait, en regardant de près la consommation, on peut dire que les rapports égalitaires tendent à s'y retrouver. Les femmes *courent* sans faire de

l'argent, mais pour le dépenser – les voyages à Bucarest, aux foires, aux marchés, aux grands magasins du centre de Bucarest font partie de leurs plaisirs. Dépenser l'argent "fait" par le mari serait-il une manière de reprendre l'avantage sur celui-ci ? A entendre les femmes parler de leurs rivales (amies, maîtresses, épouses de leurs maris), l'argent dépensé semble être le critère d'évaluation de la transgression (un homme qui dépense avec sa maîtresse roumaine est plus à craindre qu'un autre qui sort avec ses pairs). Or, comme on la vu à propos du gaspillage, dépenser de l'argent est une manière pleinement positive d'être Rom, comme s'il y a un continuum et non pas une scission entre "faire de l'argent" et le dépenser. Désormais, la lutte des femmes consiste à faire en sorte que leurs maris dépensent le plus que possible à "l'intérieur" et non à "l'extérieur". Ce dispositif est cohérent avec la mise en vitrine des femmes et sert au renforcement de l'ethnicité. Dans le cas exposé par Stewart (1997), le rapport est inversé – les hommes dépensent ce que les femmes essaient d'économiser (c'est aussi le cas de Silvia quand elle garde intact l'argent gagné de la réparation du couvercle quitte à acheter de la nourriture de mauvaise qualité). Cette inversion semble alors être constitutive du changement économique.

Mais qu'en est-il de la domination envers les femmes? A partir de l'exemple rom on peut se demander si le genre comme expression de l'exploitation patriarcale peut véritablement s'appliquer à toutes les sociétés. A mon sens, d'une part, il faut de la prudence quant à la notion de patriarcat, car comme le remarque Gayle Rubin "il existe des sociétés stratifiées selon le genre qu'il n'est pas adéquat de décrire comme patriarcales [...].Toutefois le pouvoir des hommes dans ces groupes n'est pas fondé sur leur rôle de pères ou de patriarches mais, sur leur caractéristique collective de mâles adultes" (Rubin, 1998/1975: 19). Nicole-Claude Mathieu se réfère à ces sociétés comme étant "homogènement viriarcales" (Mathieu, 1985: 186). D'autre part en suivant l'optique radicale de Delphy, le sens du terme "patriarcat" n'est pas celui strictement admis en anthropologie, et "genre" devient synonyme d'oppression des femmes. Quoi qu'il en soit, il reste qu'on est en présence – et partout dans le monde – d'une organisation politique à la base du sexe/genre. L'anthropologue Paola Tabet (1998) argumente aussi dans ce sens en faisant une analyse transculturelle matérialiste de l'exploitation économique et sexuelle des femmes. Elle montre, avec des exemples ethnographiques pris chez les chasseurs-cueilleurs autant que chez les agriculteurs, les pêcheurs ou les éleveurs d'animaux, que d'une part les femmes font un travail plus considérable que les hommes, mais moins valorisé et effectué avec des outils plus rudimentaires dans des conditions pénibles, et que d'autre part elles sont

violentes sexuellement et forcées à la reproduction. Dans le cas rom, bien que participantes dans toutes les activités "faiseuses d'argent", les femmes ont droit à la part la plus ingrate et la moins valorisée du travail.

Néanmoins, cette position radicale est défiée par des arguments venant entre autres de l'analyse historique. Il serait fallacieux de considérer que le patriarcat serait antérieur à d'autres structures sociales (Scott, 1988, Walby, 1989, Pollert, 1996). Entre le modèle de sexuation sociale de Margaret Mead que Christine Delphy qualifie de "statique" (Delphy, 1991) et celui de la société française capitaliste qu'elle-même identifie¹²⁸, il existe d'autres versions possibles, dont, me semble-t-il, celle décrite ci-dessus.

En même temps, il ne faut pas sous-estimer la capacité de chaque société à soumettre les femmes et à les constituer en une catégorie plus ou moins homogène, équivalente ou similaire à une classe exploitée ou exploitable. Autrement dit, une vision marxiste du travail des femmes (perspective qui relie à la fois les travaux des sociologues et ceux de certains anthropologues) révèle que de manière quasi-universelle, les femmes sont surchargées de travail. Elles font les activités dites "résiduelles" les opérations les plus archaïques à mains nues ou avec des outils rudimentaires. Elles dépendent des hommes pour la fabrication de ces outils, travaillent de manière solitaire, font des travaux pénibles, monotones, à temps perdu (Tabet, 1998). Dans les sociétés industrialisées, elles sont moins bien payées, moins promues, moins valorisées et peu reconnues. C'est pourquoi les féministes marxistes radicales considèrent que c'est par la reproduction de ces rapports de classe dans le travail que l'oppression des femmes devient constitutive des relations de production.

A la question de savoir si la société rom constitue une société patriarcale, ma réponse est nuancée. Si le marché est idéal pour une mise en scène de soi rom masculin, pour les femmes, l'équivalent est dans la fouille (sous toutes ses formes) car c'est dans les activités liées au voyage en char qu'une forme de couple en partenariat prend forme. Le marché de l'aluminium a instrumentalisé avec succès la spécialisation des Roms dans la fouille, leur capacité de faire un travail indépendant et de tenter leur chance par le "coup de poker" dans une attitude de "chasse-cueillette". Il a également instrumentalisé la division sexuelle du travail en radicalisant les

¹²⁸ De plus, on peut se référer à Sylvia Walby (1989) qui argumente que le patriarcat et le capitalisme sont analytiquement indépendants, même si en pratique ils se trouvent en tension

différences entre et femmes et en éliminant la complémentarité. A partir d'un certain niveau de développement, le marché de l'aluminium devient discriminatoire, alors que la "chasse-cueillette" l'est beaucoup moins. Ainsi se crée une ségrégation hommes/femmes. Si l'avènement de la mondialisation est le "temps des Gitans", il n'est en tout cas pas le temps des Gitanes...

Paola Tabet considère que "métaphoriquement, toutes les femmes ont les doigts coupés" (Tabet, 1998: 69). En paraphrasant cette auteure, ma conclusion à propos du travail des femmes rom serait qu'il ne faut pas couper les doigts des femmes pour limiter leur accès aux moyens de production. Il suffit de ne pas employer les doigts qu'elles ont – en les empêchant de courir, pour employer les mots de mes informatrices. Ainsi, on restreint leur mobilité, leur autonomie, on rend inutile leur travail à l'extérieur en les reléguant à l'exclusivité du travail domestique. Par contre, et en critiquant la position marxiste, je ne vois pas ces rapports inégalitaires comme des rapports de "classe" au sein d'un système patriarcal. C'est pourquoi, il ne faudrait pas oublier les limites de cette perspective quand elle s'applique à des systèmes autres que capitalistes.

Enfin, à un niveau méta-analytique, la logique sociétale rom dégagée de l'analyse du travail apparaît en même temps comme une critique de l'anthropologue. Courir pour parler aux gens, courir sans but commercial et sans vouloir trouver un homme, est tout simplement absurde, car nous (Roms et Gadje) dans un monde où il faut "*faire de l'argent*"...et/ou "*le dépenser*".

Chapitre 5:

Rotkia, mij et Faraoance, deux corps en un.

Dans ce chapitre, j'établirai un rapport entre la vie sociale du costume des femmes rom et les pratiques et les représentations du corps, afin de comprendre la relation existant entre le corps des femmes et le "corps" de la société rom. Sous l'angle de cette anthropologie du corps, il s'agira de poursuivre la réflexion sur l'articulation entre le genre et l'ethnicité rom. Il sera question des significations du corps féminin dans les situations et les domaines de la vie sociale qui modèlent et instituent le genre et l'ethnicité. La base ethnographique de ce chapitre provient notamment de l'observation des pratiques, et mes notes de terrain évoquent une dimension visuelle que le texte tentera de transmettre.

Quelques remarques à propos des objets sociologiques du corps et du costume s'imposent à titre d'introduction de ce chapitre, ainsi que des précisions méthodologiques. J'explorerai ensuite les éléments du costume féminin, le système de pensée rom relatif à la pureté/souillure du corps qui mèneront à une exploration de l'imaginaire rom du clivage du corps. La conclusion du chapitre portera sur les rapports de ces aspects avec la construction de l'ethnicité et sur une proposition de lecture féministe du corps rom.

5.1. Corps et costume, objets matériels et outils méthodologiques

Même si des réflexions sociologiques pionnières sur le corps et le vêtement, telles que celles de Veblen, Simmel et Mauss, ont laissé des traces dans les sciences sociales, les recherches empiriques sur ces aspects sont dans leur majorité de date récente. Dans l'ensemble de ces réflexions, on considère que le corps véhicule des représentations de la société et dans ce sens, son enveloppe, le costume, est un langage (Barthes, 1967), un ensemble de codes sociaux, moraux, politiques qui expriment la société tout entière selon les époques, les enjeux et les contextes culturels: "c'est la société qui partout fantasme dans le corps, et parle d'elle même

tout en parlant de lui et à travers lui (Godelier et Panoff, 1998: 25). On y recherche l'unité (Godelier, 1982; Héritier, 1996) ou la correspondance (Douglas, 2001/1967; Strathern 1996) symboliques entre le corps de l'individu (mort et vivant, masculin et féminin, avec ses organes, ses limites et ses substances), le cosmos et les rapports sociaux (de parenté, politiques, religieux). En même temps, au sein de ces réflexions, on considère que le corps s'inscrit dans l'économie et la politique, et on analyse son existence historique. Et quand il s'agit de prêter attention non seulement à ses parties, non seulement à son intérieur mais aussi à son extérieur et ses parures, on s'intéresse à "l'ensemble des éléments qui servent à recouvrir et parer le corps, incluant la coiffure, le maquillage, les ornements corporels de tous ordres et les accessoires." (Fischer, 2006: 241).

Le costume relève dans ce cadre de pensée, du domaine de la "culture matérielle". Mais cet encadrement ne signifie pas pour autant une exclusion des dimensions symboliques, et plus largement sociales, la matérialité étant vue comme *"the fabric of cultural worlds"* (Miller, 1998: 6). Dès lors, on considère que les objets sont tout aussi importants que la parenté ou l'ethnicité, non seulement parce qu'ils participent à leur mise en scène, non seulement parce qu'il s'agit d'établir une relation entre tel objet et telle dimension sociale, mais parce qu'ils "comptent". Il s'agit de répondre à la question complexe de *"why things matter ?"*¹²⁹. Et plus particulièrement, pour la présente étude, il s'agit de répondre à la question de savoir "pourquoi les éléments du costume féminin comptent pour les Roms" et en corrélat "pourquoi comptent-ils pour nous".

En autres termes, les approches contemporaines en anthropologie envisagent le costume à la fois comme bien et comme symbole (Hendrickson, 1996). Elles tâchent d'explorer la complexité de ce que le costume montre ou cache, de ce qu'il révèle sur les groupes humains insérés dans l'histoire, sur les aspects économiques, politiques et religieux, individuels et collectifs: *"Signifying rank, status, sexuality, power, ideals it [the cloth] individuates the person. But it can also dissolve a person's social identity as in uniforms and sackcloth"* (Schneider, Weiner, 1986: 178). Bien que la dimension du genre n'apparaît pas dans les écrits

¹²⁹ Le terme anglais *"matter"*, traduit ici par "compter", est, selon Daniel Miller, différent de termes comme "importer" ou "signifier". Il comporte une dimension diffuse, une association complexe, parfois sentimentale. Il rend compte également du passage historique de la production matérielle vers la consommation. Il nous sort de l'impasse d'étudier autre chose que ce qui compte pour les gens, il nous sort du positivisme et il donne la possibilité de faire entrer les voix de l'Autre (Miller, 1998: 11-12). *Why Things Matter* est le titre de l'ouvrage coordonné par Miller.

classiques sur le corps et la parure (Simmel, Mauss, Barthes), elle est centrale dans ces nouvelles approches, et cela grâce notamment aux recherches menées par Annette Weiner sur les objets vestimentaires féminins aux îles Trobriand, à Samoa et à Nouvelle Guinée, qui ont ouvert une nouvelle piste (1983, 1992). Un panorama comparatif sur plusieurs cultures et sociétés (Schneider, Weiner, 1986)¹³⁰ montre qu'en ce qui concerne la production et la distribution d'habits, les femmes l'emportent sur les hommes. Dans beaucoup de cultures et sociétés, de par leur rôle dans les activités de tissage, broderie, couture mais aussi dans la manipulation et l'échange rituels des objets vestimentaires, les femmes maintiennent les liens ethniques et religieux au sein de leur communauté. C'est à la lumière de cette littérature ethnographique que sera discuté le costume féminin rom ci-après. Nous pouvons remarquer d'emblée que mis à part les études historiques sur les représentations de la Bohémienne, ce dernier a reçu, curieusement, peu d'attention de la part des anthropologues.

Chez les Roms des trois villages considérés, les objets vestimentaires, comme la plupart de biens domestiques (meubles, appareils électriques, vaisselle, etc.) ont une vie courte. Une fois porté ou utilisé une première fois, n'importe quel objet, sauf l'or, perd son intérêt, sa valeur esthétique, sa brillance, sa fraîcheur et ses couleurs; il peut être abandonné, oublié, négligé ou détruit avec une étonnante aisance. Pour les Roms considéré-e-s, les objets neufs sont de vrais objets et cela s'applique d'autant plus aux habits qui sont si visibles en public. Mis à part l'or, rien ne vaut la peine de constituer un héritage; pour un mariage, un baptême ou des funérailles les objets nécessaires sont tous neufs: *"si tu mets pour la dot des anciens tissus, de ceux que nous portions il y a quelques années, les gens vont te rire au nez. Personne n'ose aujourd'hui montrer ces tissus"* affirme Silvia. Ceci est également remarqué chez les *Gitanos* de Saragosse par Miriam Lee Kaprow: *"speedily consuming of depleting such valuable items as cars, furniture, new clothing, money"* (Kaprow, 1991: 225). Selon Kaprow, ce mode d'usage des objets correspond à ce qu'elle appelle *"celebrating impermanence"*, une résistance face aux structures et à la continuité, une réaction issue de la précarité traditionnelle des Gitans. Cependant, on attache une certaine importance aux vêtements qui ne sont pas neufs: les habits déjà portés, objets intimes, sont considérés avoir des vertus de la personne, parfois des vertus

¹³⁰ Le texte cité de Schneider et Weiner est le résumé d'un colloque organisé en septembre 1983 par ces dernières sous l'égide de la Fondation Wenner-Gren, réunissant autour de la thématique de l'habit des archéologues, des anthropologues, des historien-nes et des artistes et ayant pour ambition une comparaison à grande échelle: *"a major concern of the conference was to document the significance of cloth traditions in historical development of world's societies"* (Schneider, Weiner, 1986: 178). La totalité des contributions fait l'objet du volume éponyme paru en 1989.

magiques. Silvia nourrit la croyance que les habits de sa belle-mère, la sorcière, lui donnent du pouvoir pour ses actes magiques, bien qu'elle se garde de les utiliser et qu'elle ne les montre jamais à personne. D'autres vêtements déjà portés proviennent de magasins de deuxième main, car peu chers et accessibles pour les moins fortunés. Il ne reste pas moins que le comportement normatif est celui de "célébrer le moment" par l'achat du neuf comme une manière de se montrer riche, beau et puissant aussi souvent que les revenus le permettent.

5.2. Un inventaire: la jupe féminine et ses accessoires

La plupart d'hommes sont vêtus de pantalons, chemises, T-shirt, vestes alors que les femmes sont habillées en hauts communs (blouses, pullovers) et en jupes plissées, très amples et longues (*rotkia*), fabriquées dans des tissus imprimés de couleurs vives, avec de nombreux motifs floraux. On remarque tout de suite cette apparence vivement colorée des femmes rom. Dans le paysage environnant, où la poussière domine en été et la boue et le temps grisâtre en hiver, tout autant que dans les rues des villes où les Roms sont présent-e-s de par leurs activités et où les habillements sont le plus souvent ternes, les couleurs explosives des costumes des *Romnia* remplissent et illuminent l'espace. Si quelques femmes se trouvent ensemble dans la rue et que leurs pas décidés enflent leurs jupes en marchant, l'image de ce groupe est fort picturale¹³¹.

Si au niveau de leur apparence, les femmes diffèrent ainsi fortement des femmes Gadji, qui ne s'habillent pas en tissus colorés (les jeunes portent des pantalons ou des minijupes, les plus âgées des jupes de couleurs ternes), tel n'est pas le cas des hommes qui semblent ainsi vouloir passer pour des Roumains. D'emblée, l'on constate que le costume rom est caractérisé par un "dimorphisme sexuel" très marqué et fortement "gynocentré". Les deux termes appartiennent à Elisabeth Fischer (2006) qui, en étudiant les costumes de l'enfant européen entre les XVII- XXI^{ème} siècles, constate la persistance du dimorphisme sexuel malgré les différentes évolutions. Dans son article, cette auteure parle également de costume "fermé" (le pantalon des hommes) et "ouvert" (la robe des femmes). Elle explique qu'entre le XVII^{ème} siècle et la fin de la première Guerre Mondiale, le port de la robe par les enfants, garçons et filles, représente une continuité pour les filles et une rupture pour les garçons. Le destin social des femmes de s'habiller en

¹³¹ Cette dimension picturale a beaucoup séduit les cinéastes, tels Emil Loteanu et Toni Gatlif.

costume "ouvert" correspondrait à leur condition, imposée par la société, d'éternelles non-adultes, d'êtres inachevés. Quelle est la signification de ce même dimorphisme sexuel de l'habit en ce qui concerne les Roms? Quel rapport entretiennent les femmes rom avec la robe (la jupe)/le pantalon?

Les Roms considéré-e-s mettent leurs plus beaux habits à l'occasion des mariages, du lundi de Pâques quand on rend visite aux différents parents, et le 8 septembre – Naissance de la Vierge, fête associée à une foire villageoise. En plus de ces occasions, les garçons et les jeunes hommes s'habillent de manière soignée à l'occasion des sorties hebdomadaires en discothèques, occasion qui ne concerne que très rarement les femmes (pour lesquelles il est interdit de sortir la nuit). Aux occasions rituelles, les femmes et plus particulièrement les jeunes filles qui envisagent un mariage dans un avenir proche portent une jupe en soie plissée avec des fleurs, bordée de dentelle dorée, une blouse en lamé aux couleurs vives, des bijoux; elles se lavent et se peignent les cheveux, en mettant des accessoires colorés, elles s'épilent les sourcils, mettent du parfum, du fard sur les paupières, du rouge à lèvres et du vernis à ongles. Les jeunes filles se donnent davantage d'occasions de se faire belles – en s'affichant devant les futurs beaux-parents, devant des copines et des parents qu'elles veulent impressionner. Pour les occasions rituelles, les hommes, surtout les jeunes, s'achètent un nouveau pantalon et une nouvelle paire de chaussures, mettent des T-shirts neufs avec des noms de joueurs de football ou des noms de marques comme Nike, Adidas, Puma, des vestes en cuir; ils vont chez le coiffeur et affichent leur téléphone portable, dernier modèle. En fait, selon les critères rom, la beauté de l'apparence signifie principalement le port de pièces vestimentaires chères et très à la mode. Cette mode vient des jeunes hommes gadje du village ou des environs, tandis que pour les femmes, elle provient des femmes rom les plus fortunées, des villages rom comme Turulești, qui portent, elles, tel ou tel tissu, *"de X lei le mètre"*.

Le port d'habits chez les adultes se fait de manière très homogène. A l'exception d'une variation de couleurs et de la robe blanche de mariée, ainsi que de l'habillement et de la coiffure des femmes mariées le lendemain des noces, il n'existe pas d'habits cérémoniels particuliers. On dit d'ailleurs à propos de la jeune femme mariée habillée pour la cérémonie d'après les noces: *"elle restera ainsi habillée pour toute sa vie"*, comme si un destin implacable était transfiguré dans son costume. La robe blanche de mariée (avec les accessoires typique, tels la coiffure et le voile) est la même pour les Gadje. A cet égard, il ne faut pas oublier que lors de la

cérémonie de mariage, la mariée habille cette robe (gadje) pour la changer ensuite cérémoniellement avec les jupes rom. Le marié, lui, ne change pas d'habits.

La différence de statut social est difficilement décelable par la seule qualité des habits: riches et pauvres s'habillent de la même manière et s'efforcent d'apparaître sous leur meilleur jour. On ne change pas d'habits pour aller au travail, ni pour aller en ville, on porte les nouveaux habits sans souci de les conserver ou de les protéger.

Pour leur jupes, les femmes se procurent des tissus avec une richesse de motifs, en majorité floraux, et une variété de couleurs dont le contraste est fort: violet, vert sur orange; jaune, vert, blanc sur rouge. Ce sont les marchands chinois dans une grande surface de type bazar ("Europa", située à la périphérie de Bucarest) qui commercialisent ces tissus. J'ai remarqué que les couleurs un peu ternes des tissus existant sur le marché dans la période de pénurie communiste incitaient les femmes à rajouter des bordures dans d'autres tissus ou à accrocher des boutons de couleurs plus vives pour obtenir du contraste. L'avancement en âge pour les hommes s'accompagne du port du chapeau; pour les femmes, on remarque la disparition progressive des tissus en soie ou en nylon portés actuellement, signifiant que leur garde-robe peine à être renouvelée avec l'âge, sauf exception de quelques femmes âgées de Turulești et Noroieni. Les femmes âgées portent en effet des jupes confectionnées dans du tissu en coton qui existait dans les commerces il y a dix ou quinze ans. En dépit des modes et de l'âge des femmes, la longueur des jupes est néanmoins constante, sa limite inférieure se situant à la cheville.

Des accessoires tels que le tablier (*kàtrintsa*), le fichu noué sur la nuque (*diklo*), les colliers de coquillages (*ghioace*) et de pièces de monnaie en or, la coiffure sous forme de deux nattes prolongées par des bouts de tissus (notamment quand les cheveux ne sont pas assez longs) complètent le costume féminin. Le tablier et le fichu ont une apparence semblable aux jupes, des couleurs vives, des motifs floraux, parfois des ornements dorés.

Le tablier est dans son format ancien, comme une autre jupe: la *rotkia* se lace devant; le *kàtrintsa*, moins large, se met par-dessus et se lace par derrière. Dans la version actuellement à

la mode, la jupe, *rotkia*, est boutonnée devant à la verticale, alors que le tablier se présente dans une version "mini", arrondi et avec une poche devant – "*une femme de Turulești en a apportés et vendus, et ensuite plusieurs jeunes [femmes] on commencé à le [ce modèle] copier*" explique toujours Silvia. Le tablier peut disparaître complètement chez les jeunes femmes mariées, ce qui n'est guère apprécié dans les commentaires de plus âgées. Avec le tablier on peut s'essuyer les mains et le visage ou essuyer un enfant lavé, sa disparition enlève aussi tous ces gestes.

Une différence d'avec les femmes gadje dans le port du tablier est très significative. Judith Okely note à ce propos: "*The apron for a Gorgio housewife has a diametrically opposed function which is to protect the dress from the 'dirt' of food and cooking. For the Gypsy the apron is to protect the food and cooking from the 'dirt' of the dress which is ritually contaminated by the outer body and specially the sexual parts*" (Okely, 1975: 64). De manière similaire à celle décrite par Okely, il est de coutume parmi les femmes gadje (plutôt âgées) des villages considérés¹³² de porter un tablier, mais non seulement pour cuisiner mais aussi pour sortir, comme signe de moralité (à savoir l'application dans le domaine domestique) tandis que le même tablier signifie chez les femmes rom la protection de leur souillure sexuelle dirigée vers l'extérieur.

Les tresses sont un signe distinctif des femmes par rapport aux filles. Jusqu'au mariage, si l'on tresse les cheveux d'une fille en deux nattes, il faut toujours lui laisser une partie non-tressée à l'arrière. En tressant une fille, j'ai été corrigée dans ma manière de faire (séparer les cheveux en deux parties pour deux tresses) en tirant un bout non tressé sur la nuque: "*parce que c'est une fille, et non une femme*" m'a alors expliqué sa mère. A l'inverse, au moment cérémonial de la coiffure pour le mariage, "*de trois [les deux tresses plus la mèche libre de la nuque] restent deux*"(Radu). A ce moment, la fille est peignée en divisant tous ses cheveux par une raie au milieu, les cheveux de devant sont enroulés des deux côtés en entourant les oreilles par devant afin de ne laisser aucun cheveu dehors et une seule petite mèche reste sur le front. Cette coiffure est couverte ensuite du fichu noué sur la nuque.

Tout comme les tissus de jupes, les fichus sont dénombrés dans la dot – il en faut de 40 à 100 pour avoir une bonne réputation. Le fichu est utilisé aussi comme une amulette protectrice –

¹³² Et de la campagne roumaine en général

étendu sur un malade de la famille, emmaillotant un bébé. Un fichu neuf est noué au cou d'une bouteille d'alcool donnée à boire de manière cérémonielle dans les fêtes. Le fichu change aussi de signification quant à la façon de le porter: noué sur la nuque en temps normal, sous le menton en temps transgressif, tel celui du deuil ou d'une sortie à Bucarest quand on veut cacher les boucles d'oreilles de peur de ne pas être victime de vol. Comme le tablier, le fichu fait aussi partie de l'habillement traditionnel (porté encore par les femmes âgées) des Roumaines. Mais tiré davantage sur le front, et en tissu de couleurs vives, il apparaît dans le costume rom comme décalé, un véritable marqueur d'une apparence différente.

Les jupes se remarquent tout particulièrement dans cet ensemble. Une vie sociale intense s'organise autour d'elles: acheter les tissus en se rendant régulièrement en train ou en bus à "Europa", les stocker en mètres dans l'ordre dans lequel on les achetés, coudre ou faire confectionner les jupes, les donner en cadeau à une parente proche, en déchirer une et la jeter sur une barrière ou une maison lors d'une querelle, en accumuler en vue de composer la dot, changer de couleurs quand il y a un décès dans la famille, revenir au port du rouge quand le deuil a cessé, etc. Elles sont par ailleurs un instrument de pouvoir des femmes. Quelqu'un qui reçoit une jupe à la figure sera stigmatisé. Tel est le cas d'une famille habitant à un kilomètre de distance des autres maisons, dans les champs, et avec qui *"personne ne veut avoir à faire"*. Silvia raconte que dans cette famille, *"la femme, Veta, était en colère parce qu'on lui a interdit de retourner chez ses parents, elle s'est essuyé le visage avec la jupe et ensuite elle a souillé (contaminé) son mari et ses enfants"*. Dans une autre histoire, la jupe a servi à ostraciser une famille dont on estimait la présence comme illégitime: *"c'est une famille qui est venue s'installer ici de Fierbinți, des voleurs, des gens qui faisaient venir tout le temps la police qui s'en prenait à nous tous...une fois, bulibasa a demandé sa femme de les souiller, pour qu'ils s'en aillent. Elle est allée vers eux et a jeté sa jupe sur la maison. Tous étaient dehors. Et quand ils ont vu ça, le vieux, a vidé de l'essence d'un pot et a mis du feu sur toute la maison. Ils ont laissé tout brûler, jusqu'aux murs et après, ils ont écrasé aussi ce qui restait des murs. Tout a brûlé, habits, meubles, les pots saindoux, les salamis, ils venaient d'égorger un cochon...Tout. Deux mois après, bulibasa lui a donné trois pièces d'or comme ils ont convenu au kris, pour reconstruire sa maison"*. On verra plus loin d'où vient ce "pouvoir de la souillure" des jupes.

Comme je l'ai déjà dit, les tissus pour les jupes et les fichus constituent un stock qui fait partie de la dot. Il s'agit de tissus, de jupes et de tabliers, ainsi que de fichus entièrement neufs, jamais

portés. Les vêtements portés ne sont pas mélangés aux autres, on verra pourquoi plus loin dans ce chapitre. Bien qu'il ne s'agisse pas d'hériter ce stock mais de le constituer à chaque fois, on trouve toujours un endroit de la maison, voire une chambre à part où les tissus et les jupes déjà confectionnées sont empilés. Ceci est dû à plusieurs raisons: la présence de plusieurs femmes dans la maison, des achats successifs pour correspondre à la mode, parfois, il s'agit aussi des stocks de brus fugitives qui ont tout laissé en partant ou ceux des filles ou petites-filles à marier dans l'avenir. Zenobia, la petite fille de Silvia a été promise en mariage, mais les parents ne tombaient pas d'accord sur le montant de la dot; en attendant, les jupes de Zenobia reposaient dans une chambre de chez Silvia, uniquement utilisée pour conserver des objets importants tels que les pots de saindoux, certains jouets des enfants, le vélo de Lucian pour ne pas qu'il soit volé si on le laisse dehors, etc. Un stock compromis de jupes neuves est réutilisé: chez Mândra, une souris avait troué la plupart des jupes qui se trouvaient dans une chambre; celles-ci ont fini par être transformées en tabliers ou jupes pour sa fille de sept ans. Ceci étant, nous pourrions penser avec Annette Weiner qu'il s'agit de "richesses" et "possessions" féminines (Weiner, 1983, 1992). Mais, au-delà de cet attribut "féminin" parce que portées, manipulées, transformées et converties en pouvoir souillant par les femmes, les jupes constituent une pièce identitaire très prégnante, un emblème de l'appartenance et un signe d'unité ethnique – *"une grande chose pour nous, les Tsiganes "* – et un critère de distinction entre *"les Roms, comme nous, qui avons des jupes "* (Silvia) et *"ceux d'une autre sorte, les Rudari ou les Vătrași, [dont les femmes] n'ont pas des jupes"*, de même qu'un stigmatisme tsigane: *"nous, les femmes, dès que les policiers nous voient avec ces jupes, ils demandent – vos papiers!, encore que maintenant ça va, mais avant, au temps de Ceausescu, ils demandaient où l'on travaillait – c'était pour nous endosser des amendes car ils savaient très bien que nous les Tsiganes, nous ne travaillons pas dans les usines"* (Mândra).

Dans ce registre identitaire, on constate que le costume féminin, bien qu'il change à travers le temps de couleurs, de tissus, de modèles et de modes de confection (de la couture à la main à la couture faite à la machine à coudre), garde une certaine constance dans son ensemble, ses significations et ses usages, raison pour être d'accord avec Annette Weiner: *"[...] the most that such possessions accomplish is to bring a vision of permanence into a social world that is always the process of change"* (Weiner, 1993: 8). En même temps, nous pouvons regarder le costume féminin comme un instrument de la résistance envers l'appareil répressif des Gadge car les femmes rom n'ont pas cessé de le porter malgré la stigmatisation qu'il leur confère.

Pour le moment, observons que même si l'habit ne fait pas tout seul le genre, il est sans équivoque un marqueur de la différence entre masculin et féminin, ce qui correspond à d'autres situations culturelles, y compris la nôtre, comme le remarque Elisabeth Fischer (2006). Nous avons aussi vu que le costume est un marqueur de la différence de statut de la femme: une fille nubile n'as pas un stock entier de jupes à elle comme une *bori*, mais une garde-robe diversifiée, qui comprend une ou deux jupes ainsi que des habits *gadje* à la mode– par exemple, elle peut s'habiller en pantalons (souvent des *jeans*) ce qu'une femme mariée n'est pas autorisée à faire. Néanmoins, les premières vraies jupes de jeunes filles (jusqu'alors, les fillettes portent des jupes improvisées, cousues rapidement et sans finitions) à partir de 9-10 ans, sont investies d'une grande importance et portées avec fierté et souci esthétique. Nous avons vu également que la différence, *shei bari* (jeune fille vierge) / *bori* (épouse, bru) est lisible également dans les autres éléments du costume: la fille nubile ne se tresse pas les cheveux en deux nattes avec raie au milieu, le tablier et les fichus apparaissent uniquement dans le costume des femmes mariées.

5.3. La souillure

Les croyances et les pratiques concernant la souillure constituent le noyau de la représentation rom du corps. Une explicitation de ce registre est susceptible de nous fournir la piste principale pour la compréhension du costume féminin. Plus précisément, je cherche à comprendre la codification des éléments du costume à la lumière des croyances et des pratiques de la pureté et inversement comment ces éléments se positionnent, s'articulent entre eux, se mettent en scène en réitérant l'ethos de la pureté.

Dès leur premier contact sexuel, les jeunes partenaires des deux sexes sont considérés comme souillés. " Marié-e" équivaut à "avoir des relations sexuelles", et avoir des relations sexuelles signifie être "souillé-e". Chez les adultes, la partie inférieure du corps qui participe du contact sexuel est impure, *spurcată*. Tout ce qui est au-dessus de la taille est considéré pur, mais aussi ce qui est à l'extérieur de l'habillement (par exemple, le tablier avec lequel on peut s'essuyer le

visage ou les mains). *Spurcat* ou *marimé* est distinct de *melalo* qui signifie sale. Un autre mot, *păcăli*, désigne les exclus à jamais par une souillure qui n'a pas été gérée correctement¹³³.

L'enfant résultant de la copulation naîtra impur, le ventre de la femme enceinte est la preuve visible de cette impureté. Ainsi les accouchées et leurs nourrissons sont eux aussi *spurcați*: "*Si tu as accouché sous la tente, tu y restes trois jours, le quatrième tu sors, tu te laves, tu mets des habits neufs. T'as pas le droit de sortir de ta cour, tu ne touches pas le chaudron, les casseroles, rien de la cuisine tu n'allumes pas non plus le feu pendant six semaines*" (Mândra). Effectivement, il est strictement défendu d'accoucher dans la maison: soit on prépare la tente et on y fait le feu, soit on accouche dans les champs, soit on va à la maternité. Les femmes enceintes et les parturientes ne peuvent pas préparer à manger ni manger à la même table que les autres membres de la famille, elles évitent de se montrer et de prendre la parole. Cela est respecté surtout si l'assistance est nombreuse, si la belle-mère et/ou une autre belle-sœur sont là pour prendre la relève des travaux domestiques. Si le couple tout seul est en voyage (car à l'extérieur de la maison, les femmes enceintes gardent leurs activités inchangées) ou sans aide des parents plus âgés, le mari assumera tant bien que mal ces tâches et la femme va transgresser les interdits dans un accord tacite avec son mari. Une femme avec un nourrisson dans les bras ne sera pas prise en voiture par une autre famille que la sienne, pour ne pas souiller cette voiture. A la maternité, ce qu'on apporte à manger à la parturiente ne sera pas partagé avec les autres membres de la famille qui lui rendent visite et on jettera à la poubelle tout ce qui reste après son repas. Du fait de la souillure de la parturiente, on ne pratique pas l'allaitement d'autres enfants que le sien en cas de difficultés d'allaitement ou d'autres problèmes post-natals de la mère: "*aucune autre femme ne voudra se souiller par un enfant qui n'est pas baptisé*" m'a expliqué Silvia quand j'ai suggéré que sa petite-fille nouveau-née soit mise au sein d'une autre femme que sa mère qui ne pouvait pas l'allaiter.

Accoucher et se marier plusieurs fois signifie un degré supplémentaire de souillure, "*elle est spurcată de tous*" dit-on sur une femme qui est passée par plusieurs mariages. Ceci nous donne une autre clé de compréhension possible des mariages à répétition (dans la même ligne de parenté): afin de restreindre le risque de contamination, on préfère s'allier avec la même famille

¹³³ Le *romani*, a repris, transformé et parfois détourné le sens d'innombrables mots roumains. Ici *marime* et *melalo* sont "originels" romani. *Spurcat* (*spurcat*, adj. masc. sg.; *spurcata*, adj. fém. sg.; *spurcati/te*, masc. et fem. pl.) est un mot roumain. *Păcăli* (vb. tr.), en roumain signifie "tromper" alors qu'en romani, il a changé de sens.

que son frère ou sa sœur, ou en cas de veuvage ou de dissolution de l'union se remarier dans le même groupe de parenté qu'auparavant, ou même, exceptionnellement, de recourir à l'échange des filles (mariage des cousins): *"tu sais, Averescu et son frère ont pris des brus l'un chez l'autre, c'est des cousins, c'est pas normal"*(Silvia). Le mariage dans la même lignée de parenté n'est pourtant pas formulé dans les termes de souillure mais l'explication donnée vise le contrôle matériel: *"ils se connaissent"* et l'on comprend que le risque de fuite des mariés, de tromperie sur le montant de la dot est moindre. Mais étant donné l'importance des croyances sur la souillure, j'interprète *"ils se connaissent"* également, dans le sens ci-dessus.

Le nouveau-né est purifié par le baptême chrétien. Du fait de l'office religieux il s'agit de la présence *gadje*. Idéalement, le parrain ou la marraine sont eux aussi *Gadje*, ce qui est moins le cas aujourd'hui qu'auparavant – on demande aux *Gadje* ainsi investis de faire une série de dépenses financières qui ne sont pas aisées pour les villageois. Pour justifier cette demande, les Roms disent ce que les Roumains croient (ou croyaient auparavant): *"ça porte chance de baptiser un enfant tsigane"*. A force de le dire pour que les *Gadje* y concèdent, ils y croient aussi: *"c'est bien de baptiser"* – cela donne à penser que ce contact rituel avec la souillure du nouveau-né est porteur de vertus magiques, la chance étant le concept qui les englobe. En fait, comme c'est une femme, une des grandes mères ou une tante, qui se charge de chercher à baptiser l'enfant, elle ira du côté des femmes *gadje*, donc nous avons plutôt des marraines *gadje*: *"c'est une Roumaine dans un village qui l'a baptisé"* (Mândra à propos de sa fille aînée). On peut ainsi voir le baptême comme une affaire de femmes *gadje* et rom qui transgresse rituellement la frontière interethnique. La mère du bébé ne va pas à l'Eglise, elle est encore impure dans la suite de couches et n'a pas le droit d'aller dans un endroit sacré (cette prescription vient des croyances de l'orthodoxie populaire et est également rigoureusement respectée parmi les Roumain-e-s, à la campagne comme à la ville). L'enfant y est conduit par la marraine et d'autres femmes de la famille. Devenir marraine m'a permis d'observer directement ces aspects et de comprendre la logique rom à propos du rôle purificateur du baptême. Comptent ainsi beaucoup les contrastes et l'intervention d'éléments exceptionnels: c'est bien si l'eau du bain rituel de baptême est froide, voire gelée et que l'enfant hurle; c'est bien s'il pleure (au besoin, on lui pince les oreilles pour le faire pleurer) quand le prêtre et la marraine lisent (c'est beau la lecture) les textes sacrés; ensuite, bien que mouillées après le bain rituel, il faut garder les premières couches et l'emballage serré du bébé pendant une journée. Les couches, la couverture et un complet d'habits neufs pour le bébé, des tissus pour au moins une jupe et un

fichu tiennent une place très importante. Après un bain et l'habillement dans des vêtements neufs pendant l'absence du bébé, la mère attendra ce dernier à son retour de l'Eglise. L'enfant baptisé purifie ensuite la mère par le biais du sein. Tout revient à l'état d'avant la grossesse: la mère peut s'occuper à nouveau des travaux domestiques, manger avec les autres membres de la famille, etc. Il est vrai que le baptême orthodoxe (avec immersion complète du bébé dans l'eau) représente une purification pour les Gadje également, mais dans leur cas, c'est le bébé qui est souillé par les couches et non la mère qui est souillée par le bébé, fruit du contact sexuel souillant comme chez les Roms.

Du baptême au premier rapport sexuel, les enfants sont entièrement purs. Néanmoins, ils-elles peuvent être sujets d'une contamination par le biais de pratiques non-conformes ou de situations exceptionnelles: on ne va pas les laisser sortir la nuit, on va leur défendre de jouer avec des enfants malades ou de rendre visite à des parents malades aussi (peu importe la nature de la maladie). Néanmoins, les enfants servent de gage de la pureté dans certains actes rituels: c'est un enfant qui va porter le grand cierge du baptême, on donne des bonbons aux enfants après avoir accompli des gestes concernant les morts. Comme les Gadje, les enfants ont un rôle de légitimation dans l'accomplissement du passage de l'impur au pur.

Après l'enfance vient le mariage marqué par le premier rapport hétérosexuel. Du fait du rapport sexuel entre mari et femme, chaque couple se doit de protéger les autres de sa pollution et de se protéger de la leur. Je vois le mariage comme un contrepoids de la pollution pour l'ensemble de la communauté: il est sensé d'empêcher la propagation de cette pollution. Les couples qui cohabitent dans la résidence patrilocale doivent se servir de lavabos et de savons séparés ainsi que séparer les linges du haut de ceux du bas, comme si le principe était "à chacun-e sa propre pollution". C'est ce qui se dégage d'ailleurs des rapports avec les nourrissons et les parturientes décrits plus haut.

La préoccupation pour la pureté/impureté des habits amène une grande charge de travail aux femmes. Elles doivent fabriquer du savon et laver les vêtements en les séparant les uns des autres, et ceci tous les jours. Le savon est fabriqué de manière artisanale dans de grands chaudrons, avec du saindoux et de la soude caustique. Dans le trousseau de la mariée entrent obligatoirement les cuvettes et une vingtaine de kilos de savon, c'est pourquoi quand une

femme achète trente kilos de soude caustique, en épuisant le stock du magasin du village, l'on sait qu'elle prépare le mariage de sa fille. En plus, cette fabrication artisanale est moins coûteuse car elle permet d'utiliser un morceau de savon pour chaque catégorie d'habits à laver. Une femme mariée doit constamment laver les pantalons de son mari et ses jupes, pièces vestimentaires qui se trouvent en contact avec la partie inférieure du corps, celle qui intervient dans l'acte sexuel. Les habits des enfants sont lavés dans un lavabo à part, avec le morceau de savon qui leur est destiné. On peut leur rajouter les fichus et les habits du haut, entièrement purs aussi. Le tablier, lui, doit être lavé à part aussi. Si des cuvettes distinctes ne sont pas disponibles pour toutes ces catégories d'habits on en improvise une avec un sac en plastique étendu sur un vieux pneu par exemple. Ensuite, on lave dans un lavabo à part avec un autre morceau de savon les jupes et encore à part les pantalons – *"je ne mets pas les pantalons et les jupes, bien que tu puisses dire que les deux sont spurcați, car les pantalons d'homme ont des poches et parfois, l'homme met des graines de tournesol dedans et il en mange, je ne peux pas les mettre avec mes jupes souillées, ça va le souiller, Dieu nous protège"* raconte Silvia. Certes, on se demande comment on peut garder ces distinctions sans se tromper de savon, de cuvette, etc. Il est fort probable que des confusions existent souvent mais elles doivent rester privées et tues. Pour les Roms des San Francisco (chez lesquels les mêmes précautions de pureté existent), Ann Sutherland note à ce propos: *"No one can adhere to such an ideal at all times in its strictest sense, nor it is considered necessary to do so"* (Sutherland, 1977: 384).

Il est important de noter que les jupes ont parfois aussi des poches. Il s'agit d'une poche qui est cachée sous le tablier et dans laquelle on met de l'argent (et actuellement le téléphone portable), mais celle-ci a tendance à disparaître dans les jupes actuelles, les jeunes femmes commençant à porter des sacs-à-main. Si on a porté une jupe un jour, et une autre le lendemain, la première doit être lavée de suite – porteuses de pollution, les jupes ne doivent pas traîner à la portée des enfants, ou sur l'oreiller du lit. Du fait de la séparation des habits requise par les prescriptions mentionnées, une machine à laver est un appareil inutile, même pour les femmes dont le statut économique permet une telle acquisition. Une jeune femme, qui semble insuffisamment appliquée quant à ce devoir de laver les habits fréquemment et soigneusement, sera qualifiée de *melali*, sale, dégoûtante. Et on associera aussi cela à son caractère, en la disant repoussante, bonne à rien.

Le lavage répété au savon artisanal, souvent suivi d'un rinçage insuffisant à l'eau froide, associé au travail des femmes qui consiste à couper, ramasser le bois et faire le feu sont responsables d'une vie des jupes assez courte: on les met une dizaine de fois tout au plus. Ensuite, si le tissu est décoloré mais encore entier, elles passent au statut de jupon – c'est en fait ce jupon qui touche directement le sexe qui est le plus souillant et qui sert d'instrument fatal dans les vengeances. De manière plus générale, la logique du recyclage des habits, savoir féminin, suit la logique de séparation entre pur et impur. D'un fichu pur on peut faire une chemise d'enfant, de plusieurs on fait une chemise de femme, mais on ne peut pas transformer une jupe déjà portée, donc impure, en tablier qui est la protection contre l'impureté. C'est pourquoi, les jupes portées, ne pouvant pas être à leur tour transformées, doivent être détruites. Quand on a décidé la fin d'une jupe et d'un jupon, on les brûle dans un feu allumé loin de la maison, dans les champs. En pratique, si on fait le même feu chez soi, derrière la maison, il ne faut surtout pas dire qu'il s'agit de jupes souillées: *"tu mets les jupes dans le feu en essayant de ne te faire voir par personne, si quelqu'un te voit et te demande – qu'est-ce que tu brûles là? – tu ne lui diras pas que c'est des jupes, car il dira – ah, la fumée vient sur ma maison, je la respire et tout – tu lui diras, c'est des habits trop vieux des enfants ou un truc comme ça"* explique Silvia.

Hormis la sexualité, la distinction entre pur et impur vise d'autres fonctions physiologiques principales du corps: manger, uriner, déféquer. Les toilettes des maisons sont souvent absentes, les adultes préférant se perdre dans les champs à l'abri des regards pour faire leurs besoins, tandis que les enfants le font un peu partout, pourvu que ce ne soit pas dans la maison et qu'eux-elles restent purs de toute façon. Cela s'arrête autour de l'âge de 3-4 ans. Les adultes doivent se laver avec de l'eau quand ils-elles reviennent de ces sorties ainsi qu'au réveil car l'on suppose que pendant la nuit on a touché ses parties intimes (ou celles de son-sa partenaire). Avant de se laver, ils-elles ne peuvent toucher aucun récipient, il faut que quelqu'un d'autre leur fassent couler de l'eau. Bien entendu, si on est seul, à savoir à l'abri des regards extérieurs, on se débrouille, de la même manière que pour les savons et les cuvettes ...

Des degrés différents d'impureté, dont certains tolérables et d'autres intolérables, sont désignés par des catégories discursives indigènes: *spurca* (tolérable car inhérent au rapport sexuel – mari et femme sont *spurcati*), *păcăli* (intolérable, représentant un acte grave et entraînant des conséquences importantes, Veta a *păcălit* son mari), *măscări* (médire, parler en termes sexuels,

tolérable par défaut – dans une querelle quand on se lance des mots à référence sexuelle, après avoir dit des gros mots il faut cracher).

Nous avons vu que les catégories pur/impur déterminent des classifications de personnes à l'intérieur de la communauté rom: Veta, Oaie et leurs enfants habitent en dehors du village, ils sont *păcăliți*. Elles établissent aussi une classification par catégories ontologiques: les nouveau-nés et les morts sont souillés, les enfants sont purs, les Gadje peuvent parfois se faire intermédiaires de la pureté (le pope, la marraine, etc.), les femmes sont plus souillées que les hommes. Une géographie des espaces suit la même logique: l'extérieur du village, les champs peuvent supporter la souillure, mais la maison est par définition un lieu pur, on n'y mettra pas des enfants au monde, on n'y déposera pas les corps morts. Pour ces deux dernières catégories de situations on monte la tente dans la cour et on y accomplit des rituels de purification (ce sera à un autre endroit que là où on fait le feu pour préparer à manger en temps normal).

Nous observons donc que de ce principe de souillure par et dans l'acte sexuel découlent des règles, et implicitement des interdits, non seulement en matière sexuelle mais aussi de comportements hygiéniques et alimentaires ainsi que d'usage de l'espace, d'objets, de l'environnement social avec une définition propre du public et du privé, de la parole, de l'argent, des relations avec les autres. Sutherland (1975a, 1977) voit le système de la pureté/souillure comme une métaphore généralisée intriquée avec la chance et la santé qui trace des séparations entre des instances tels féminin/masculin, enfant/adulte, nourriture/non-nourriture pour maintenir - plus dans le fantasme, parce qu'en réalité il s'agit d'une dépendance économique- la frontière avec les Gadje. Ce fantasme est évidemment crucial pour maintenir le symbolisme de la frontière. Cela semble être valable pour les Roms de Căleni également.

Une remarque importante quant à la souillure consiste à retenir la distinction entre la source de pollution chez les Roms et chez d'autres populations qui y croient. Dans un grand nombre de cas les menstrues détiennent un pouvoir nuisant¹³⁴. L'originalité du cas rom, bien qu'il ne soit

¹³⁴ Les pratiques juives de purification des femmes après leurs règles et les couches ont été reprises et adaptées par le Christianisme entretenant pour longtemps la croyance selon laquelle les menstrues sont dangereuses. Douglas (1998/1975). D'autres sociétés africaines ou océaniques partagent la même croyance Héritier (1996), Godelier (1982, 1997).

pas unique¹³⁵, réside dans le fait que le sang menstruel n'est pas une source de pollution: "*une fille vierge quand elle a ses règles peut s'asseoir sur la table, il n'en est rien, c'est seulement quand elle est mariée, elle n'a plus le droit.*"(Radu). Dans le même sens, j'interprète le fait que les discussions sur les douleurs menstruelles et la ménopause ont été de loin plus aisées que celles sur les rapports sexuels, elles avaient lieu parfois en présence des hommes. Bien entendu, les menstrues sont vues comme précondition de la fécondité, car "*l'enfant se forme du sang de la femme qui est coagulé par cette chose liquide qui vient de l'homme, c'est pour ça qu'après le sang coule plus*" (Silvia). Ce n'est pas la *capacité naturelle* d'engendrer mais *l'acte délibéré* qui est codifié culturellement par les Roms.

La souillure provient donc du rapport sexuel, entendu comme la rencontre des fluides sexuels, et au niveau catégoriel de la rencontre de deux principes différents. Cependant, bien que les femmes et les hommes sexuellement actifs aient le pouvoir de souillure dans le bas de leur corps, les femmes sont plus souillées que les hommes. Judith Okely explique cela ainsi: "*for a man, sexual intercourse involves temporary absorption into the other, while for the female it may entail permanent absorption, by conception, of the 'other' into inner body*" (Okely, 1975: 65). C'est aussi ce que Leela Dube dit à propos de la souillure sexuelle des femmes en Asie du Sud (Inde, Pakistan, Bangladesh): "*the pollution she incurs through sexual intercourse is internal whereas that incurred by men is only external*" (Dube, 1997: 50). Dans tous les cas, cette pollution intrinsèque au rapport hétérosexuel est dangereuse par son omniprésence: tout rapprochement entre mari et femme est vu comme chargé de sexualité, donc de pollution potentielle:

Note du terrain 22.07.2003: Silvia et moi, nous avons dormi chez Fraga à Turulești. Sa maison est en fait une chambre d'une vingtaine de mètres carrés, très simple et avec très peu d'objets: deux lits, une table, un appareil de télévision et un autre de radio s'y retrouvent. Fraga m'a expliqué que ses *tsoale* [fournitures domestiques, notamment textiles], à savoir les tapis, les couvertures, les grands coussins en plumes sont chez sa belle-mère en attendant la construction d'une nouvelle maison. J'ai été étonnée de constater la manière dont Silvia et Fraga ont arrangé notre façon de dormir: nous, trois femmes, dans un lit, chacune en se serrant, les jambes pliées, et Jandaru, le mari tout seul dans l'autre lit. J'ai demandé à Fraga pourquoi elle n'a pas

¹³⁵ Leela Dube (1997) le signale pour de nombreux groupes en Inde, Pakistan et Bangladesh.

dormi avec son mari: *"parce que tu comprends...la nuit...l'homme et la femme...et devant toi et ma mère, c'est la honte"*.

L'homme aussi peut souiller, mais ses actes sont davantage volontaristes et plus rares, en raison des ses vêtements fermés. A ma première arrivée sur le terrain en 2001, un scandale venait de se produire: au bar-magasin le plus central du quartier rom, un Rom énervé qu'on n'accepte plus de le servir à crédit, car n'ayant pas remboursé sa dette depuis trop longtemps, *"s'est arraché des poils [pubiens] en les jetant sur le comptoir en disant 'na, si tu ne me vends pas à moi que tu ne vendes plus rien à personne' et tout le monde est sorti et le bar a dû être démolie car personne n'y va plus"* (Mândra). Le but de cet acte extrême était que le bar perde sa clientèle rom qui était majoritaire, ce qui s'est d'ailleurs produit. Pour y remédier, le propriétaire a été obligé de démolir toute la construction et de bâtir un nouveau bar pour regagner ses clients. Pourtant, ce cas est exceptionnel, rien de semblable n'est arrivé depuis; en somme les femmes restent plus polluantes que les hommes. En même temps, cette capacité masculine de souiller montre que la souillure n'est pas naturellement féminine, ni intrinsèque à la féminité, mais qu'elle provient d'une configuration relationnelle.

5.4. Mij, sexe anatomique de la femme

Ainsi s'explique l'accent mis sur la virginité, vue comme non-relation sexuelle. L'argument invoqué dans le mariage pour vouloir une belle-fille vierge ou un gendre puceau est *" de ne pas le/la prendre spurcat/a par un/e autre "* Cependant, c'est bien la virginité de la fille qui doit être prouvée après nuit de noces, par l'exposition scénographiée d'une chemise blanche rituelle tâchée de sang, comme on l'a vu dans le chapitre 3. La virginité donne du sens au mariage car sans elle il n'y a pas de fête. Si la fille n'est pas vierge, et que l'on n'en a pas été averti, la dot (*zestre*) doit être sur le champ augmentée par les parents de la fille pour compenser le supplément de souillure infligé au garçon. Dans ce cadre marchand, le costume féminin et les autres ingrédients pour la protection contre l'impureté (savon, cuvettes) constitue la partie la plus importante de la dot – *" autrement la belle-mère dira à sa belle-fille 'quoi, t'as donné que ta chatte ?!'"*(Gina)

"Donner la chatte", *dai mij*¹³⁶, est aussi une menace et une injure grave qui apparaît verbalement et gestuellement dans les querelles. J'ai pu observer que beaucoup de plaisanteries amicales et de jeux de tendresse parentale tournent autour du *mij* de la petite fille et beaucoup de craintes autour de celle de la femme mariée. Une petite fille qui montre son sexe en soulevant sa jupe apprend le mot *lajeau* (*ruşine*, honte) alors que le garçon qui montre son petit pénis est encouragé avec rires. Néanmoins, le sexe des petites filles est regardé par les garçons plus âgés avec curiosité et grand sérieux quand la mère leur donne le bain ou quand on peut jouer avec elles.

Les femmes ne mettent jamais de culottes. Si en hiver, elles doivent se protéger du froid et mettre un collant, elles le découpent entre les jambes. Depuis l'âge où l'on apprend le contrôle des sphincters, les fillettes veulent que leurs collants soient découpés, qu'elles puissent uriner en position debout et sans se soulever les jupes mais seulement en écartant les jambes, comme leurs mères. On considère que les culottes gênent et restreignent les mouvements: *"chez nous, grâce aux jupes, les femmes peuvent écarter les jambes, s'asseoir comme elles veulent, commodément, on y voit rien, tandis que vous, les Roumaines, vous êtes tout le temps en train de serrer les jambes, d'essayer de vous couvrir avec vos minijupes si petites"* (Dumitru, 72 ans). Ainsi, les culottes-string, qui attirent l'attention des jeunes femmes sur les stands du marché à "Europa", influencées par une surexposition de ces articles vestimentaires à la télévision, sont vues par les personnes âgées comme quelque chose d'inutile dans la mesure où elles ne peuvent pas être portées car cela signifierait devoir soulever les jupes pour uriner.

En approchant plus en détails cette partie inférieure du corps, on s'aperçoit que tout ce qui est dans le périmètre de l'écartement de leurs jambes, ou tout ce qui a été en contact avec les jambes (les chaussures) ou le sexe (les jupes, notamment le jupon intérieur et la bordure du bas) est considéré comme porteur de pollution. La femme ne doit pas enjamber le foyer où l'on allume le feu, le passage des hommes ou celui des chevaux – il faut qu'elle avertisse son arrivée devant une maison où l'on est en train de préparer ses chevaux pour le voyage de manière à ce que le maître puisse orienter ses chevaux de côté pour que la femme ne croise pas leur chemin: *"avant on disait même que tu ne pouvais pas enjamber les excréments des chevaux, il fallait les*

¹³⁶ Mes informatrices et informateurs traduisent en roumain " *mij*" par " *pizdă*", ce dernier étant le nom familier pour le sexe féminin, raison pour moi de l'avoir traduit en français par "chatte". Les Roms ne connaissent pas d'autres termes pour le sexe, relevant du langage médical par exemple.

enlever avec une ramassoire, sinon on disait que le cheval va s'emplir de mousse dans le voyage, c'est à dire qu'il se fatiguera davantage". Ainsi, la femme dit à un homme "Arak [tourne-toi, que je puisse passer]". Il faut aussi faire en sorte que ce qui touche la bouche ne touche pas le bas du corps et vice-versa, "une femme chez nous ne s'assoit pas sur le sac de maïs ou de patates [...] Avant, quand nous étions avec les tentes, tu n'avais pas le droit de porter les seaux d'eau à la main pour ne pas les toucher avec les jupes, combien de seaux n'ai je porté sur ma tête?! C'étaient de grands seaux et je les portais sans les soutenir avec les mains. Maintenant, moi, je mets le tablier toujours comme ça de travers sur la hanche, en sorte que le seau le touche lui et non la jupe. Mais ces jeunes femmes qui n'ont pas des tabliers...elles ne respectent plus ça". En réalité, ces jeunes femmes critiquées par Silvia essayent tout de même de porter les seaux à distance du corps ce qui représente un effort supplémentaire. A nouveau, nous voyons comment cela peut être manipulé dans un jeu entre le registre public et privé: "elle, la voisine qui est au fond [de la cour], m'a dit un jour que j'ai touché avec la jupe son seau en passant à côté. Je te jure sur les yeux de mes enfants que c'était pas vrai. Elle m'a demandé de lui acheter un seau neuf. Je lui ai acheté un seau en plastique et ensuite elle a dit que non, son seau était en tôle émaillée et qu'elle veut un seau émaillé. Je n'y pouvais rien je lui ai acheté un seau émaillé" raconte Silvia.

Une jupe trop longue qui touche la terre ou les chaussures est vue comme ramassant toute la pollution des autres qui se trouve dans la rue. La boue et la poussière des rues du quartier tsigane sont considérées comme imprégnées de la souillure des femmes, c'est pourquoi "*nous ne laissons pas les oies sortir de la cour comme d'autres font, parce qu'après tu vas manger cette oie qui a traîné là où passent toutes les femmes*" (Radu).

Dans une autre histoire on apprend que "*Ciorică avait deux oies. Doinița, sa bru, a vu les oies venir vers le coin où étaient mises à sécher les jupes de Mia dans notre cour et elle a commencé à crier: 'ah, les oies, les oies, voilà, elles ont touché tes jupes, elles sont spurcate maintenant'. Ensuite, évidemment, Ciorică, son beau-père lui a dit 'mais, idiote, pourquoi cries-tu comme ça, tu pouvais pas te taire?' Maintenant, il est obligé de se débarrasser des deux oies, il cherche à les vendre aux Roumains*" (Silvia). Pour les mêmes raisons, une lutte quotidienne est menée pour chasser le coq de Ciorică qui vient aux poules de Silvia, les volailles n'étant enfermées que la nuit.

Ainsi, bien que trois frères - Ciorică, Crăciun (Radu) et Ducă- vivent les uns à côté des autres, leurs territoires sont strictement délimités par des barrières improvisées en restes de tôle, branches d'arbres, vieux pneus etc. Etonnée, au début de mon séjour de terrain, de voir une telle délimitation, car je croyais naïvement à un communautarisme rom absolu, j'ai posé la question suivante à Ducă, le frère cadet: "pourquoi avez-vous mis des tas de barrières?". Il m'a répondu d'une manière qui m'a paru incompréhensible sur le moment: "*mais qu'est-ce vous voulez, s'il y a des tas de brus*". Or, cela apparaît comme l'explication causale par excellence à la lumière de la question épineuse de la pollution: chaque maison porte et supporte la pollution de sa ou de ses brus (chez Ducă, par exemple, il y a deux brus). Entre suspicions, dénonciations, accusations, les *borea*, et plus largement les *romnia* voisines ne peuvent pas être trop amies. D'où la justification de se retrouver, comme Silvia, *étrangère*: "*bien avec mes filles, et avec les Roumaines mais pas avec les romnia ici. Avec aucune.*"

Par ailleurs, comme dans le cas des jupes usées brûlées en secret mais sans toutefois faire l'effort de se déplacer loin, c'est le dire davantage que le faire, à savoir, rendre l'affaire publique, qui marque la transgression. On peut ainsi considérer que d'une part la question de la souillure est non seulement déterminée par un ordre symbolique mais qu'elle dépend aussi de l'usage et de l'instrumentalisation individuelle et familiale que l'on fait du public/privé et du dire/faire. D'autre part, on comprend comment la croyance en la souillure sexuelle est non seulement déterminée par des représentations réunies dans un credo mais qu'elle est une affaire de conformité sociale sans cesse réitérée dans un *praxis*. Sans suivre l'idéologie à la lettre, l'application des règles est directement dépendante de l'organisation sociale concrète – pour les Hindous, Olivier Herrenschmidt (1989) propose la distinction "organique/sociale" pour rendre compte de cette double portée de la souillure.

On remarque aussi que les jupes sont ambivalentes par le fait qu'elles protègent de la pollution et la propagent en même temps. Dans ce sens la face extérieure est moins polluée, que la face intérieure – on peut s'étendre sur le lit en se serrant les jambes, mais en général on va éviter de dormir sur le lit de quelqu'un d'autre pour la même raison du principe "à chacun-e sa pollution". Par ailleurs, drôle de protection que celle qui laisse à l'impureté du *mij* la voie libre vers le monde social, voie libre au propre sens du terme – le cône d'action du sexe féminin est celui

défini, géométriquement, par la jupe, vêtement ouvert. Or, ce cône a une base extrêmement large grâce aux plis faits sur la taille – une jupe n'est pas appréciée si elle n'est pas assez large. Le sens de vêtement ouvert spécifiquement féminin est ainsi très différent du sens gadje (européen), décrit et analysé par Fischer (2006). Ce n'est pas l'immatunité de la femme que le vêtement ouvert met en évidence mais le potentiel souillant permanent du *mij*. Les jupes sont dangereuses parce qu'elles portent la souillure du sexe féminin. C'est cette souillure du *mij* qui compte. Ainsi, quand sa fille cadette, Gina, "s'est enfuie" avec son mari sans fête de noce, pour se venger de la famille du gendre, Silvia s'est déshabillée et a escaladé la barrière neuve de leur maison – cette famille a dû ensuite démolir et brûler la barrière. Néanmoins, tout en laissant de la liberté et du pouvoir au sexe des femmes, la présence de la jupe réitère la frontière entre dessous et dessus, entre intérieur et extérieur, et cela aussi en raison de...son poids: 6 à 8 m de tissus sont nécessaires pour confectionner une jupe, ce qui fait qu'une jupe peut peser autour de 3 kilos – certes, les matériaux synthétiques sont plus légers aujourd'hui, mais il n'empêche que porter une telle jupe contraint certains mouvements, malgré les propos tenus à propos de la liberté des mouvements des femmes sans culottes cités plus haut. Ce poids est également sensé empêcher que le vent puisse la soulever. M'étant moi-même habillée d'une jupe, je me suis dit que je ne voudrais pas devoir courir en la portant, tellement elle m'a parue lourde. On imagine comment Tita, personnage du chapitre 3, n'a pas pu s'enfuir face à ses agresseurs qui ont fini par lui briser une jambe, peut-être à cause de ses jupes notamment. Somme toute, il apparaît que la jupe (ainsi que la pratique de la porter sans culotte) est ainsi conçue et utilisée, de sorte à laisser libre voie à la pollution du *mij* et ainsi justifier l'idéologie selon laquelle la femme est davantage polluée que l'homme. Ainsi, on voit se dessiner un cercle de justifications: le corps féminin est davantage polluant, il faut délimiter sa nuisance par des restrictions de mouvement, d'action, telles celles décrites auparavant et un travail de purification accompli par les femmes doit être fait en permanence tout en laissant une sphère d'action de la souillure grâce au vêtement ouvert qu'est la *rotkia*.

5. 5. Le cou, la tête, la bouche

Les femmes portent très souvent, dans un collier artisanal autour du cou ou attachés à leurs tresses, plusieurs coquillages en guise d'ornement. Cette pratique ornementale semble exister d'assez longue date car j'ai pu voir des photos d'archives du début du siècle, où des jeunes filles rom portaient ce même type de coquillage. Il est aussi remarquable que ces coquillages ne se

trouvent pas dans la Mer Noire (dont la Roumanie a une partie du littoral) – il s'agit d'une version tropicale ou méditerranéenne. Des vendeurs ambulants, ayant vraisemblablement un lien avec le port de la Mer Noire, Constanta, vendent ce genre de coquillages et à chaque fois, *"les femmes tsiganes se tapent dessus pour en acheter"*.- relate Silvia. Ils sont donc plutôt rares bien qu'ils ne soient pas très chers – le prix moyen d'un petit coquillage d'un centimètre de long est comparable au prix d'un pain.

A part les colliers, d'autres usages retiennent l'attention. Le coquillage, dans une version de plus grande taille, est utilisé pour la bonne aventure. Un petit coquillage peut être cousu sur le bonnet d'un nouveau-né en guise de porte-bonheur, mais en dehors de cette situation, aucun garçon ne le porte comme amulette, seules les filles et les femmes en portent sous forme de collier ou attachés aux tresses. On se les passe de mère en fille mais on n'en fait pas un trésor familial – comme d'autres biens, les coquillages sont souvent égarés – on les perd, on ne sait plus où on les a mis ou cachés, on les distribue *"quand on en a envie"* aux filles ou petites-filles. On enlève les colliers de coquillages quand on porte le deuil. Et si on est riche, on les remplace avec des pièces en or, d'où l'idée d'une similitude symbolique entre les deux objets. A ce propos, on pourrait dire que c'est une substitution par défaut – en visite à Mătăsaru avec Silvia, un vieil homme de statut supérieur s'est moqué d'elle – *"ha, t'as des coquillages autour du cou"* – en sous-entendant, selon Silvia, qu'elle n'a pas de pièces en or à se mettre et qu'elle devrait avoir honte de son infériorité manifestée dans le manque d'or. Les coquillages sont donc un substitut "pauvre" de l'or.

Un événement plus personnel est venu s'ajouter à ces observations. Au cours d'un de mes séjours de terrain, mon compagnon est venu me rendre visite chez la famille de Silvia, c'était ainsi enfin l'occasion de montrer que mon "mari" était réel, afin d'écartier les soupçons qui m'entouraient et selon lesquels j'étais là à la recherche d'un mari (parmi les Roms). Dès lors, tout a été très différent et ce moment a changé les relations avec mes informateurs-trices, j'ai désormais été davantage légitimée dans mon travail, dans ma prise de parole, dans mes décisions. Par ailleurs, ce moment-clé m'a fait beaucoup réfléchir sur la condition de la femme seule sur le terrain, à savoir sur les obstacles liés au genre ainsi que sur les compromis avec la "vérité" que ces obstacles nous poussent à faire...

Note de terrain 12.08.02: On est invité dans la maison pour regarder la télé. Je m'assois à côté de Mia qui me file deux petits coquillages sur une ficelle. Je n'ai même pas vu d'où elle les a sortis. Je suis très contente, je les attache autour de mon cou [...] Silvia vient apporter deux grands coussins pour moi et S. et demande aux enfants (Lucian et Bakrin) de mettre la télé moins fort. Elle prend les deux coquillages en disant qu'elle va s'en occuper, ce n'est pas joli comme ça – Mia n'est pas contente. Je m'aperçois dix minutes plus tard, en allant chercher Silvia à la cuisine, qu'elle est en train d'ajouter quatre autres coquillages sur une ficelle très résistante – de celles utilisées pour la couture des tentes: "*voilà, maintenant c'est bien joli, tu peux même te laver avec, ça ne se détachera pas*" dit elle en rattachant ce collier derrière ma nuque.

Dans cet épisode, quelques interprétations se sont imposées à moi. Mia, *bori* de Silvia, se projette dans *ma* situation de femme mariée – elle *sait* ce que c'est, on *se* comprend mutuellement bien qu'on ne se parle pas. Les coquillages deviennent un signe de solidarité et de partage, entre *nous*, les femmes. *Je* suis désormais des *siennes*. Silvia et Mia, belle-mère et bru, trouvent, chacune dans leur souhait d'initier la femme étrangère à la féminité, un terrain de concurrence. Silvia finit par s'affirmer du fait de maîtriser une logique non seulement symbolique mais aussi esthétique de la mise en scène de l'objet. La victoire de Silvia, réaffirme la distinction catégorielle *bori/romni*: la deuxième est davantage "femme" que la première.

Le fait de vouloir m'attacher une ficelle solide qui ne se défait pas est une volonté de sceller mon mariage et d'affirmer le statut de femme mariée comme stable. Désormais, mon collier, vu par d'autres femmes tsiganes qui ne me connaissaient pas, dans le village ou dans le train vers Bucarest, provoquait des étonnements manifestes. A plusieurs reprises, j'ai été même interpellée "comment se fait-il que tu as ce collier ?". Elles se méfiaient de ma réponse: "j'ai des amies rom qui me l'ont donné", en considérant très probablement que c'était une imposture de ma part. Du côté des Gadge du village, on me disait "tiens, les Tsiganes t'ont donné des coquillages"¹³⁷. J'ai considéré ces réactions comme une confirmation du fait que les coquillages sont des signes identitaires pour les femmes rom. Moins frappants visuellement que les jupes,

¹³⁷ En poursuivant le chemin du collier attaché à mon cou en dehors du contexte villageois, je dois dire qu'il a acquis des connotations fort exotiques, on croit souvent que c'est un ornement africain. A chacun son "exotique", pour paraphraser une fois de plus le titre de l'article de Jean Bazin, *A chacun son Bambara* (1999)

ils appuient leur appartenance à une communauté de femmes rom, en signifiant à mes yeux quelque chose qui serait lié à la féminité.

Quel est le sens de cet objet particulier qu'est le coquillage? Pourquoi "*se battre pour en avoir*" quand d'autres bijoux (plastiques et imitations d'or) sont aujourd'hui disponibles à des prix très accessibles, pourquoi cette relation de substitution par défaut entre coquillages et or? Les explications émiques sont très peu claires: "*c'est comme ça chez nous, on tient cette coutume des vieux*". J'ai néanmoins considéré que le coquillage apparaît comme associé à un au-delà qui aide à prédire, à la chance, un au-delà lisible dans sa provenance – il vient d'une mer lointaine où personne ne s'est jamais rendu. Il m'a semblé qu'on peut expliquer la place privilégiée des coquillages parmi les ornements avec deux interprétations possibles. L'une tient à la représentation figurative du coquillage qui fait penser au sexe féminin – on accroche au cou et aux cheveux de petites fentes, évoquant le sexe féminin pour *montrer* ce qu'on *est* car, il s'agit de leur percer un trou de sorte qu'accrochée, la fente soit orientée vers l'extérieur. On pourrait penser que, représenté dans le coquillage, le sexe féminin acquiert enfin une valeur positive, pouvant être ainsi déplacé dans la partie supérieure – bonne du corps (à savoir, le cou et la tête). On montre en haut du corps ce qu'on cache en bas. L'autre réponse tient à leur provenance lointaine, exotique, connotations également attribuées à la féminité, d'où le lien avec quelque chose de jamais vue – la mer. Mais tout cela n'est qu'une piste interprétative possible car je n'ai pas pu obtenir une explication sur le pourquoi des coquillages.

Quant à la bouche, il faut dire que l'acte de manger, notamment, doit être absolument pur. Il s'ensuit qu'on ne partage pas un repas avec n'importe qui, il faut s'assurer de sa fiabilité morale. Même en bas âge les enfants refusent de manger chez les familles qui ne font pas partie de leur lignée, même s'ils sont invités et en ont envie. La bouche (*mui*) est pure: en mangeant, en embrassant, en crachant, en parlant on est du côté du pur. C'est pourquoi on crache pour purifier (sur le front d'un nouveau-né, sur les mains qui ont touché une chaussure par exemple). C'est pourquoi médire, répondre avec des gros mots se dit *spurcat la gură* (souillé à la bouche). Pour les mêmes soucis consistant à ne pas rapprocher la bouche des impuretés du bas du corps, il est très pénible pour les Roms d'accepter un séjour à l'hôpital, entre autres parce que "*dans les toilettes [des hôpitaux], les femmes lavent leur culottes dans le même évier où elles boivent de l'eau*". On se souvient également du propos du Tsigane marchand de chevaux: "*Il faut que tu jures avec l'argent à la bouche sur la vie de tes enfants, sinon je te crois pas*". On se souvient

également du bon présage dû au fait de se couvrir les canines avec de l'or et de recevoir la bénédiction du pape à l'Eglise: *"en secret tu fais lire une prière par le pape pour bénir l'or dans vos bouches et vous seriez ensemble pour toujours"*. Cette juxtaposition entre l'or, l'argent, la bouche, la parole de vérité explicite en plusieurs formes les sens du pur absolu qui équivaut au bien, au bonheur. Ainsi, toute atteinte à la pureté de la bouche est vue comme une horreur: *"Tu sais avec quoi j'ai coupé le nombril [cordon ombilical] quand j'ai accouché? [Avec les dents? ai-je répondu] Non, non, Dieu nous protège, j'aurai été souillée, non, avec un morceau de verre, parce que si tu prends le couteau, tu dois le jeter après"* (Mândra).

Il est intéressant de remarquer que la partie du corps entre la taille et le cou reçoit le moins d'attention. A l'exception bien sûr de l'attention des enfants qui, eux, peuvent bénéficier du lait maternel jusqu'à l'âge de quatre-cinq ans, ne serait-ce que de manière occasionnelle, les seins (*ciucia*) ne semblent pas être investis d'une quelconque attention bien que pour s'amuser et se faire plaisir avec des articles neufs, les jeunes femmes, sous l'influence de la télévision, s'achètent des soutien-gorges (vus, comme les culottes-string, par les plus âgés, comme inutiles). Les seins ne font pas l'objet de pudeur, on allaite en public. La beauté d'une jeune fille n'est pas commentée en lien avec ses seins mais avec ses yeux, sa peau, ses cheveux: elle doit avoir idéalement les yeux bleus ou verts, les cheveux longs et blonds, la peau blanche.

5. 6. Le corps féminin scindé

Arrivée à ce point, il me semble important de noter les représentations de sirènes figurées dans les peintures murales en acrylique à l'intérieur des maisons et parfois sur les frontispices des maisons et sur les chars. Ces peintures se remarquent par un très bon sens de la composition et de la symétrie, bien que ne respectant pas toujours les règles de perspective. Des femmes aux seins nus, le plus souvent à la chevelure blonde, créatures hybrides et fantastiques que Silvia et les membres de sa famille nomme *Faraoance - Pharaonnes*, languissent en grandeur surdimensionnée dans des paysages avec petits lacs couverts de nénuphars, ou sur des mers où l'on voit des bateaux à voile à l'horizon. D'autres personnages humains et animaliers apparaissent dans ces peintures: des paysannes portant des seaux ou des paniers, des bergers, des pêcheurs, des brebis, des lapins et des cerfs. Tulipes, roses, poires, pommes et moitiés de pastèques ornent les encadrements de ces paysages sous formes des fresques qui s'étendent le long des murs ou sous forme de guirlandes qui convergent vers le plafond, vers le centre

occupé par l'ampoule électrique. Les Pharaonnes sont positionnées de façon centrale et de manière immédiatement visible, sur le mur opposé à l'entrée ou à l'extérieur au-dessus de la porte d'entrée. Dans la composition globale, elles semblent régner sur des mondes paradisiaques, abondants, pacifiques. Selon mes informateurs et informatrices, il y a une vingtaine d'années, un Roumain célibataire et ivrogne, Costică, peintre de fresques dans les églises, errait de village en village tzigane en peignant (et il paraît, seulement sous l'effet de l'alcool) une maison par-ci, une autre par-là contre des paiements souvent en nature (on lui offrait surtout à boire, à manger et un abri pendant la période des travaux). Peu de temps après, âgé alors d'une soixantaine d'années, Costică est décédé et a été enterré par les Roms de Fierbinți, lieu où il a séjourné le plus longtemps. A Căleni, quinze maisons auraient été peintes pendant cette période et Radu, Silvia et Alexie ont su nommer sans hésitation les maisons "à Pharaonnes". Costică a pris deux semaines pour peindre les trois chambres de la maison de Radu et Silvia. Trois *Faraonance* régissent sur le mur principal de la chambre d'entrée: deux d'environ un mètre chacune se trouvent face à face, une troisième, plus petite, siège au milieu. Au-dessus de cette danse à trois est accrochée une image lithographiée et encadrée du Baptême de Jésus. L'origine de cette représentation de sirènes et l'origine de leur nom est, certes, ambiguë et en l'absence de Costică on ne peut que spéculer¹³⁸. D'autres artistes semblent avoir intégré ou subi l'imposition de cette thématique de la part des Roms. A Turulești, les maisons des riches intègrent les sirènes en peintures murales¹³⁹. A Țândărei, un village se trouvant à plus de 150km, un Tzigane maréchal-ferrant peint lui aussi des sirènes sur les chars.

Cette popularité dont jouit la sirène n'est pas expliquée par mes informateurs et informatrices autrement que par la présence de Costică et par une mode qui s'est propagée du fait de l'imitation. Néanmoins, je considère que la sirène est une version iconographique de la *romni*

¹³⁸ Des fées saisonnières apparentées aux nymphes, sirènes ou dyades sont présentes sous différentes formes dans tout le folklore européen. Nues et d'une beauté séduisante, elles dansent les cheveux épars et entraînent de pauvres malheureux dans leur danses. Elles sont également réputées pour voler le lait des vaches, rendre les femmes stériles, causer la sécheresse des terres et une sorte de transe saisonnière décrite dans plusieurs régions balkaniques – exactement les mêmes accusations portées contre les sorcières villageoises lors des procès de sorcellerie au Moyen Âge. La période de leur puissance est celle comprise entre l'Ascension et la Saint Jean, le 21 juin. Bien que la croyance dans l'existence des ces fées ne survive que parmi les personnes âgées de la campagne, cette fête de la Saint-Jean, que les Roumains appellent *Sânziene*, est l'un des noms de ces fées, l'autre étant *Rusalii*, c'est-à-dire Pentecôte (date se trouvant en plein milieu de la saison des fées). Dans un registre archétypal plus large, la sirène exprime "*the human male's ambivalent response to otherness, a response that connects what is not male (woman) with what is not human (nature)*" (Dinnerstein, 1977: 105). La figure mythique de *Mami Watta* en Afrique Noire est une parfaite illustration de l'étendue de cette métaphore de la sirène.

¹³⁹ Les maisons que j'ai visitées n'en avaient pas, mais le site Internet du photographe Jeremy Sutton Hibert montre de telles peintures impressionnantes dont le style diffère de celui de Căleni, signe de la survivance thématique indépendamment du style. <http://www.jeremysuttonhibbert.com/features.asp?fldfeatures=23> [Page consultée le 20.07.2006]

dont le bas du corps est énigmatique et invisible et le haut, lui, est humain. Par ailleurs, on ne peut s'empêcher de penser que la sirène est aussi marine que les coquillages, autrement dit, aussi "d'ailleurs". Si l'on se rappelle du relatif désintérêt rom envers les seins des femmes, on comprend que la sirène n'est pas principalement érotique comme dans les représentations gadje, mais principalement double.

En tous les cas la figure de la sirène m'a rendu attentive à des pratiques de démarcations dans le corps réel des femmes. J'ai observé par exemple la limite supérieure des jupes où les lacets enserrant très fortement la taille: il ne faut pas glisser la blouse sous cette limite et pendant la grossesse, le ventre entier doit être au-dessous des lacets dans la partie du bas du corps délimitée par la jupe. Dans les moments de joie et de fête quand les femmes dansent, c'est également cette partie, la taille et le haut des hanches, qui bouge le plus, tandis que les jambes, les bras, les seins, les épaules font des mouvements très discrets, voire imperceptibles. Cette façon féminine de danser, apprise avec aisance par les filles dès l'âge de 3-4 ans, met en relief la taille et les hanches, autrement dit le point de rupture entre la partie haute et la partie basse du corps. A ce propos, je remarque qu'au contraire du flamenco par exemple, lors de la danse des *romnia*, on ne manipule pas les jupes, on ne les soulève pas avec les mains et on ne fait pas de mouvements qui pourraient les soulever (des pirouettes, des sauts, etc.). Pendant la danse, les bras et les mains évitent de toucher la jupe en faisant des claquements au niveau des épaules et de la poitrine.

Le clivage se reproduit au niveau des parties du corps féminin, c'est-à-dire qu'on retrouve le contraste des éléments, la dualité, le double au niveau des jupes, de la tête et du cou. Des accessoires tels que le tablier, le fichu à mettre sur la tête, entièrement purs, semblent fonctionner comme des représentations inversées de la jupe, comme pour la récupérer dans le registre du pur. Les fichus, avec des motifs floraux, semblent être des métonymies de la jupe déplacées du bas vers le haut: en témoignent les tissus semblables ainsi que le soin et l'attention qu'on leur prête. Dans les querelles, les femmes s'arrachent les fichus en les jetant par terre, domaine impur. Cela semble un geste symétrique de celui plus grave et plus rare de la jupe sortie de son périmètre – le bas du corps – pour aller vers le haut (la figure de quelqu'un, une maison).

Dans cette perspective, je pense également à la coiffure tsigane: rappelons-nous qu'au moment cérémonial qui suit la consommation de l'acte sexuel, il s'agit de faire "*de trois deux*" et de tout de suite mettre le fichu. "*On ne doit pas apparaître devant les vieux avec la tête découverte, le diklo est un signe de respect*". Ensuite la façon d'enrouler les cheveux devant en entourant les oreilles, en laissant parfois une petite mèche sur le front fait penser à l'anatomie du sexe féminin externe (les lèvres, le clitoris) comme si le moment cérémoniel de la coiffure puis tous les moments où l'on se refait la coiffure apparaissent comme la métaphore de la défloration, des soins du sexe. Ainsi, la chevelure et la coiffure m'apparaissent comme symbolisant le sexe féminin et le fichu comme symbolisant la jupe dans un déplacement du bas en haut où l'on se sert de la métonymie comme moyen d'expression. Contrairement au bas du corps, des juxtapositions et des substitutions sont possibles au niveau de la tête tout simplement parce qu'il s'agit de formulations en termes de symboles.

Cette dialectique haut/bas du corps apparaît comme un élément central dans l'ethos rom du masculin-féminin. Elle est l'expression de la métaphysique contenue dans l'anatomie du corps. La présence de la jupe marque clairement la distinction haut/bas – comme si le corps des femmes était un corps de sirène, deux en un. A ce propos, observons que Michael Stewart constate que chez les Roms hongrois, l'attrance et le désir sexuel sont connotés comme *gadje* (Stewart, 1997). Ceci n'est pas exactement le cas de mes informateurs et informatrices qui ne parlent pas dans ces termes. On peut tout de même penser que par les représentations et les pratiques de mise à l'écart du *mij*, du corps scindé en deux moitiés, une "normale" et une deuxième, dangereuse, inconnue, autre, la dialectique Rom/Gadjo se retrouve dans celle des parties (haute/basse) du corps. Toutefois, il reste impossible à dire quelle est la partie rom et la partie gadjo. Si l'on tenait compte de la provenance des habits, on verrait que les habits destinés à habiller le haut du corps des hommes et des femmes ainsi que les pantalons du mari sont les mêmes que pour les Gadje, et en plus, s'ils proviennent des magasins deuxième main, ont même pu être portés par les Gadje; tandis que les jupes destinées au bas du corps féminin sont confectionnées dans des tissus neufs, touchés mais non portés par les Gadje et très différents des habits féminins gadje. Dans cette optique, le bas du corps féminin serait davantage rom que le haut et que les corps des hommes.

Pour revenir aux sirènes, il faut prendre en compte l'idée de corps nu. Or, chez les Roms, on prétend ne jamais se déshabiller intégralement pour faire l'amour (selon la discussion

occasionnée avec Silvia et ses filles par le fait de regarder des danseuses presque nues dans des vidéoclips télévisés). En même temps les sirènes peintes sur les murs peuvent être vues comme des représentations pornographiques. Stewart interprète ce type d'images ainsi: *"By decorating their homes with pornographic pictures which they placed alongside pictures of themselves, with their children in Gypsy clothes, as well as images of the Virgin Mary, the Romnis illustrated how different they were from the gazis who let the sexual aspect of existence take over their lives"*. (Stewart, op. cit: 227). En ce qui me concerne, je considère que les sirènes ne sont justement pas pornographiques pour les Roms mais une fidèle représentation des Romnia (et non des Gadja) en illustrant si bien le corps scindé. Une fois de plus, je précise que j'esquisse ici une interprétation très personnelle à la base des éléments rom – elle serait entièrement valide si les Roms et les Romnia s'y reconnaissaient. Mais si elle est valide, nous pouvons alors voir dans les *Faraoance* une représentation rom d'un idéal de féminité. Les *Faraoance* correspondent bien à l'imaginaire rom de la femme coupée en deux.

5.7. Corps de femmes, corps de société

Dans bon nombre de religions, e.g. les Juifs et les Chrétiens et sans oublier les Hindous, c'est à partir du corps et de l'idéal d'un corps pur que l'on prescrit des lois religieuses, morales, politiques, etc. Et c'est aussi dans ce corps que l'on inscrit les lois respectives. Pour ces sociétés, il s'agit principalement de deux catégories de prescriptions: alimentaires et sexuelles. Elles supposent des interdits et des purifications rituelles. Mary Douglas constate à juste titre que ce n'est pas la pureté mais l'impureté qui est culturellement thématifiée (Douglas, 1998) et cela se confirme dans le cas des Roms. On donne également raison à l'anthropologue quand elle dit que "chaque culture a ses risques et ses problèmes spécifiques. Elle attribue un pouvoir à telle ou telle marge du corps selon la situation dont le corps est le miroir" (Douglas, 1992/1967: 137), et on pense évidemment à la partie inférieure du corps (notamment aux organes sexuels et plus particulièrement au *mij*) pour les cas des Roms .

Les tsiganologues, pour leur part, s'accordent sur l'importance de la pureté (ou de l'impureté devrait-on dire en suivant Mary Douglas): *"pollution ideas not only are the core of the system of beliefs that give order to the moral universe of the Rom, but they give meaning to the social boundaries, both external and internal, and are the key to the survival of the Rom as group"*

(Sutherland, 1975: 253). Il est également important de noter ici que les enjeux idéologiques de la pureté se cristallisent dans le cadre des rapports de domination: pour un groupe minoritaire, se protéger de la pollution correspond "au souci de défendre [son] unité politique et culturelle" (Douglas, 1992/1967: 139). Autrement dit, on peut supposer que ces enjeux durcissent en situation de marginalisation ou d'exclusion du groupe comme c'est le cas des Juifs d'Erythrée immigrés en Israël (Schwartz, 1998). Dans la même logique, pour les Roms de trois villages, la dialectique pur/impur serait non seulement une modalité culturelle propre et une "fabrique" des relations sociales à l'intérieur de leur communauté, mais une réponse à l'exclusion de la part de la société environnante. La force du système de défense de la pureté, son articulation dans une homogénéité des pratiques vestimentaires où le costume, et en particulier les jupes, apparaît et fonctionne comme un uniforme, soulève un certain nombre de questions sur l'oppression exercée par la société gadje. Toutefois, ces mises en perspective théoriques apparaissent comme insuffisantes, sans expliquer comment les différentes catégories d'individus et forces qui les lient participent de cette "clé de la survie des Roms comme groupe", autrement dit, quelle est la part des femmes et des hommes dans ce jeu social avec l'impureté.

En essayant de répondre à cette question, les aspects ethnographiques et leur interprétation apportés dans ce chapitre rejoignent ceux qui se réfèrent à d'autres groupes tsiganes. Judith Okely élabore un modèle fort intéressant qui met en relation le corps de femmes *gypsies travellers* de Grande Bretagne et la configuration de la frontière interethnique. Okely prend trois aspects en considération: la pollution menstruelle et gestante des femmes, leur travail à l'extérieur lié au soupçon des maris selon lequel elles pourraient obtenir de la nourriture contre des faveurs sexuelles et le stéréotype des *Gorgios* (équivalent de Gadje) qui considèrent qu'elles ont des mœurs légères (Okely, 1975). Dans ce cas, les femmes *gypsies* sont soumises à un strict contrôle de leur sexualité. Selon Okely, les tabous de la pollution (qui requièrent des précautions très similaires à celles décrites plus haut: lavage séparé des habits, interdiction de toucher les jupes, port du tablier etc.) traduisent ce contrôle et en même temps expriment le rôle joué par les femmes en tant qu'intermédiaires entre les *Gorgios* et les *Gypsies*. Les premiers sont souillés, les deuxièmes sont purs, les femmes *gypsies* se retrouvent au milieu. Cette auteure considère que la frontière entre les deux parties du corps (féminin) correspond à la frontière dans le corps social, entre *Gorgios* et *Gypsies*. Le corps féminin est ainsi littéralement traversé par la démarcation interethnique.

Chez les Roms des trois villages roumains, les Gadje ne sont pas vus comme impurs, mais comme neutres du point de vue de la souillure. Le contact sexuel entre une femme gadji et un homme rom est possible et même fréquent comme nous l'avons vu dans les chapitres 3 et 4. Si le rapport entre *romni* et *gadjo* ne l'est pas, c'est en raison, me semble-t-il, des opportunités manquantes et non pas de souillure potentielle. Comme on l'a vu, les Gadje jouent également des rôles rituels intermédiaires entre les domaines pur et impur. Néanmoins, le contact permanent avec leur altérité est transcrit dans les codes rom sous la forme symbolique des aspects concernant la pollution corporelle rom. Le corps féminin évoque quant à lui cette altérité si essentielle. Si le corps féminin est "deux en un" c'est parce le monde est deux en un: gadjo et rom. Comme l'explique Michael Stewart *"the upper/lower distinction was but the acknowledgement and tangible representation of the deeper duality between two ways of living the world ...so is not that 'upper' is to Rom as 'lower' is to gazo but that what makes people is that they realize to be human, one must divide the body, and what makes others gazo is tht they do not"* (Stewart, 1997: 230). En outre, on constate que c'est paradoxalement la partie inférieure (la soi-disant "autre" ou "étrangère" [gadjo]) qui est la condition de possibilité pour la "romanité" car on ne naît pas Rom, on le devient une fois le premier rapport sexuel qui consacre la transformation du *chavo* (garçon) et *shei* (fille) en *Rom* (homme marié) et *Romni* (femme mariée) accomplis. En plus, comme nous l'avons vu, rien de plus "rom" que les jupes, attachées à cette partie "étrangère" du corps ainsi que tous les gestes rituels qui les accompagnent (lavage, "tourne-toi", etc). Autrement dit, posséder, utiliser, manipuler, acheter, vendre, raccommoder les jupes et les autres accessoires vestimentaires, c'est jongler avec la dialectique du pur/impur, du Rom/Gadjo, du féminin/masculin.

Les pratiques exceptionnelles de transgression vestimentaire ne font que mettre en lumière l'importance des jupes.

Note de terrain 31.07.2003. Je rencontre Fraga et une copine à elle, Lumina, au marché de Rahova [quartier de Bucarest]. Je les invite chez moi boire un café. Le taxi privé qu'elles ont payé pour la journée nous y amène. Le chauffeur, un retraité d'environ 70 ans, attendra les deux femmes dans le taxi pendant une heure. Une discussion entre les deux femmes commence déjà dans le taxi: Lumina: *"Allez, on va faire la fête à Bucarest, on s'habille comme les Gadji, on se met des pantalons, on va en discothèque"* / Fraga. *"Tu veux faire la fête alors que t'es triste. T'es comme ça, moitié triste, moitié gaie. C'est parce que ça te manque. C'est pas bien si ça te*

manque" [rires]". En arrivant chez moi, Lumina a absolument voulu se faire prendre en photo habillée avec un de mes pantalons et des lunettes de soleil avec la consigne que je dois envoyer les photos en secret chez Fraga sans que personne d'autre, notamment sa belle-mère, ne s'en aperçoive. Après la séance photo, autour du café, elle a pleuré en disant que son mari est parti de la maison depuis six mois, qu'il vit avec "une autre", qu'elle ne sait plus quoi faire.

Par le pantalon dont elle s'habille, Lumina met en évidence une volonté non pas de s'approprier une identité d'homme, mais une identité de *gadji*. Peut-être bien, la femme avec qui son mari est parti et avec laquelle il va dépenser l'argent en se distrayant en discothèque, comme d'autres Roms le font de nos jours. Le port du pantalon comme relevant de la liberté attribuée aux femmes de l' "Autre" (ici Gadje) est également rapporté par Paloma Gay y Blasco: "*At the back of the letter Sara made a drawing of ourselves holding hands, smiling broadly and wearing trousers. The significance of this gesture is clear when the very negative connotations that wearing trousers have for women are taken into account –and in fact I have never seen Sara wearing anything but skirts*". (Gay y Blasco, 1999: 116). Donc, il s'agit non seulement de transgresser l'habillement, mais de se projeter dans quelque chose d'interdit chez soi. Il est aussi important de signaler que dans les pratiques de travestisme en général, c'est un pouvoir et une identité d'hommes que les femmes veulent s'approprier, voire usurper, bien que cela ne se passe que de manière rituelle ou exceptionnelle, et sans mettre en question l'ordre patriarcal (Sanders, 2000). Par exemple, les vierges jurées d'Albanie, étudiées par Antonia Young (2000), sont des femmes travesties en hommes, qui ont refusé de se marier et qui occupent des rôles sociaux d'hommes, en prenant en charge des veuves et des enfants (comme les femmes stériles Nuer qui épousent d'autres femmes). Ce n'est pas le cas ici, où Lumina veut très clairement transgresser la frontière interethnique et non pas celle de genre. Elle se déguise en Gadji, elle ne se travestit pas en homme. Ainsi, l'identité rom apparaît comme transcrite dans le port de la jupe, alors que l'altérité gadje est signifiée dans le pantalon. Faire semblant d'oublier pour un moment son appartenance rom par le fait de se débarrasser des jupes est une issue fantasmée de la situation dramatique dans laquelle elle se trouve, car pour exercer ses pouvoirs de pollution il faut le courage d'assumer la violence qui peut s'ensuivre. Il faut également savoir sortir de la condition de *bori* pour revendiquer l'identité de *romni*. En ayant sur le moment une fonction quasi-thérapeutique, le déguisement de Lumina montre à quel point genre et ethnicité articulés peuvent être un fardeau pour la femme rom.

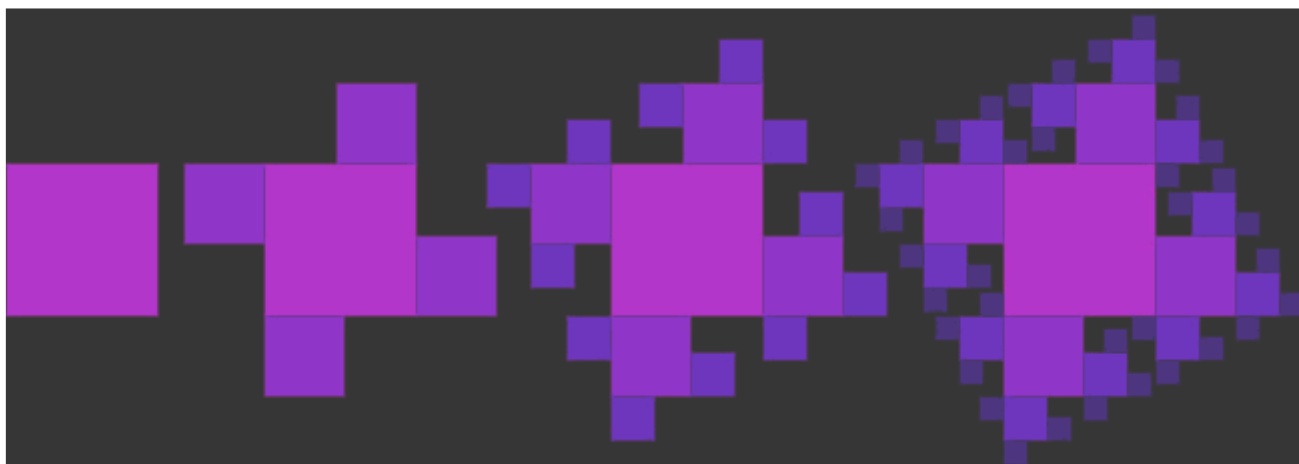
Pour conclure cette section, le costume féminin rom apparaît, comme nous l'avons constaté dans toutes les situations et pratiques évoquées, comme la transcription symbolique de la frontière interethnique. Le double, qui est son principe, est une sorte de loi fractale¹⁴⁰ qui se reproduit à chaque niveau: des parties du corps, du corps entier, de la société rom. *De trois restent deux*, n'est-ce pas? Autrement dit, la rencontre hétérosexuelle est consécration de la "romanité" – on l'a vu également dans le chapitre 3. Elle est également le miroir de la rencontre Rom/Gadje et en même temps le principe de la définition du genre. En revenant à la question posée indirectement au début de ce chapitre "pourquoi le costume féminin rom compte-t-il", j'estime que la réponse se trouve dans la manière dont il met en lumière ces rapports.

A un niveau davantage théorique, on peut considérer que les objets – ici, le costume féminin - créent des relations et des identités des acteurs sociaux. Dans ce sens, Bruno Latour propose la

¹⁴⁰ "Les objets dits "fractals" (ou fractales) sont des objets qui se répètent récursivement à l'intérieur d'eux-mêmes à plus ou moins grande échelle, et cela de façon infinie. Ces objets peuvent être obtenus à partir d'éléments simples, par des courbes ou des ensembles de points.

"Fractale" est un mot inventé par [Benoît Mandelbrot](#) en [1974](#) sur la racine latine *fractus* qui signifie brisé. *Fractal* était au départ un adjectif: *les objets fractals*. On nomme fractale (nom féminin) une courbe ou surface de forme irrégulière ou morcelée qui se crée en suivant des règles déterministes ou [stochastiques](#).

- Soit un carré.
- On ajoute sur chaque côté un carré de côté 2 fois plus petit (à droite de chaque côté dans l'exemple), soit 4 carrés rajoutés au total.
- A chacun de ces carrés on applique la même formule (là il n'y a plus que 3 carrés supplémentaires, le 4ème étant confondu avec le carré initial), 3x4 soit 12 carrés de plus!
- Et on continue ainsi de suite...



On appelle itération le fait d'appliquer à un objet, à un stade quelconque de son développement, le même traitement ou modification. Dans cet exemple, on voit donc l'état initial et le résultat des 3 premières itérations". (<http://gjoly.free.fr/fractales/#def>, page consultée le 2.07.2006)

notion de "faitiche" – condensé de 'fait' et 'fétiche' – deux mots que l'histoire discursive oppose (l'un est le centre d'un discours positif de vérification, l'autre est la cible d'une dénonciation comme faux) mais que l'étymologie rassemble (tous les deux proviennent du verbe "fabriquer") (Latour, 1996). En accord avec Latour, il me paraît pertinent de conceptualiser les éléments du costume féminin comme "faitiches" rom par excellence.

5.8. Les pouvoirs des femmes, quel pouvoir?

Les points stratégiques de la société rom (accumulation de fortune, jugements des conflits dans le *kris*, relations commerciales et politiques avec les Gadje) sont formellement contrôlés par les hommes. Comme on l'a vu, l'école et son aboutissement dans un permis de conduire est elle aussi plutôt réservée aux garçons. Commerce, avoirs en or et transgression de la frontière interethnique dans les relations avec les institutions gadje (école, police, justice) sont les prérogatives du pouvoir affiché masculin (même s'il n'est pas toujours réellement détenu): Stan est le "vrai" Rom d'aujourd'hui, de même qu'Alexie, le père de Radu, était celui du passé. Il importe de ne pas oublier que les femmes rom ne détiennent pas de magasins, d'entreprises collectrices d'aluminium; elles ne sont pas des *bulibasa*. Au niveau de la famille, surtout tant qu'elles sont *bori* les tâches ménagères et les soins des enfants reposent sur elles. Pour *bori* et *romni*, les prescriptions de la pureté imposent des lois qui marquent le corps et qui occupent l'esprit. Autrement dit, on est dans un système tributaire au principe de la domination masculine. Pour finir ce chapitre je pose néanmoins les questions suivantes: est-ce que les femmes ont du pouvoir dans un système où le jeu social et politique est fait par les hommes? De quelle nature est ce pouvoir? Quel est son statut à l'intérieur des autres types de pouvoirs qui caractérisent un système social? Peut-on vraiment parler de pouvoir des femmes?

Une discussion plus théorique à la lumière de la littérature sur ce sujet me semble pouvoir m'aider à trouver des réponses à ce sujet. A un extrême se situe la position de Bourdieu qui n'entrevoit aucune possibilité de pouvoir pour les femmes: "Les stratégies symboliques mêmes que les femmes emploient contre les hommes, comme celles de la magie, restent dominées [...] Insuffisantes pour subvertir réellement le rapport de domination, elles ont pour effet au moins de donner des confirmations à la représentation dominante des femmes comme êtres maléfiques, dont l'identité toute négative est constituée essentiellement d'interdits, bien faits pour produire autant d'occasions de transgression [...] Les femmes sont ainsi condamnées à

apporter quoi qu'elles fassent, la preuve de leur malignité et à justifier en retour les interdits et le préjugé qui leur assigne une essence maléfique" (Bourdieu, 1998: 38). A l'autre extrême, la théorie de Françoise Héritier argumente que les femmes ont un pouvoir exorbitant qui est celui de donner la vie. C'est pour s'emparer de ce pouvoir ontologique que les sociétés mettent en place des pouvoirs sociaux efficaces pour dominer les femmes, dit Héritier (1996). En reléguant ce type de pouvoir, s'il en est un, au domaine des représentations, quels pouvoirs sociaux peuvent tout de même avoir les femmes dans les pratiques? Entre ces deux extrêmes, qui correspondent pratiquement l'un à l'autre dans le sens d'une séparation sexuée des pouvoirs – aux femmes le symbolique et aux hommes le social – comment peut on concevoir un *certain* pouvoir des femmes ?

Il est vrai que le pouvoir reproductif est mis en scène de manière rituelle dans des contes, chansons ou danses qui sont performés dans une multiplicité d'espaces sociaux, très souvent par les femmes, ou en mettant en scène la sexualité féminine. Ainsi, le pouvoir symbolique de la femme est métamorphosé en une affirmation puissante de celle-ci comme actrice sociale. Tel est le cas du flamenco en Andalousie par exemple (Pasqualino, 1998), où l'ampleur des mouvements de la femme, son assurance, sa démarche, voire son agressivité, font le poids de la chorégraphie. Mais aucune danse, aucun culte de divinité féminine ou de la fertilité ne contrebalance les rapports de domination des hommes envers les femmes dans le quotidien. Le temps d'une danse et sa dimension scénique ne peuvent en aucun cas rivaliser avec les dimensions étendues de la domination masculine, comme le souligne Bourdieu. Dans ce même sens, les anthropologues féministes réfutent le syntagme de "rituels de rébellion", donné à ce type de manifestations par des anthropologues comme Gluckman – il ne s'agit pas de rébellion mais tout simplement d'une transcription dramatique de la complémentarité des sexes (Sanders, 2000).

Nombreux sont les exemples qui montrent une possible articulation entre pouvoir reproductif et pouvoir social des femmes, dans le sens où l'absence ou la disparition du premier laisse place au deuxième. Ainsi, les vierges (Young, 2000), les femmes ménopausées (Brown, 1970) et même les femmes stériles (Evans-Pritchard, 1960) peuvent jouir dans certaines sociétés de fonctions religieuses et politiques importantes. Mais il est très exceptionnel que ces prérogatives accordées aux femmes équivalent à celles des hommes, et ensuite, ce type d'aménagements sociaux laisse toute la cohorte des femmes en âge de reproduction (la majorité) dans le non-

pouvoir social le plus évident, si bien qu'elles auraient un pouvoir exorbitant sur le plan symbolique s'il faut en croire Héritier.

Ensuite, on pourrait aussi arguer que très souvent, les femmes régissent le domaine domestique, les registres des rituels des cycles de vie, le quotidien, ainsi qu'elles peuvent avoir des pouvoirs chamaniques, sorciers ou magiques qui influent largement sur la vie sociale. Les femmes prennent des décisions sur la politique du couple et de la famille, sur l'éducation des enfants; elles gèrent parfois le mode de production domestique, les gains et les dépenses du foyer. Elles peuvent monter les enfants contre les maris, gâcher volontairement la nourriture pour protester, etc.

Je m'arrête surtout sur deux études anthropologiques que je considère exemplaires parce qu'elles mettent en évidence la manière dont les catégories de sexe/genre se (re-)définissent en situation de précarité selon des items qu'on peut appeler "culturels" en proposant des regards différents sur un *certain* pouvoir (ou les capacités d'agir des femmes). Nancy Scheper-Hughes (1992) part de l'observation d'une indifférence des mères face à la mort de leurs nouveau-nés dans un bidonville brésilien (la moitié des enfants meurent avant l'âge de trois ans et parfois les mères les "laissent aller" par déshydratation). Elle montre que cette réaction, loin d'être pathologique ou "non-naturelle", s'inscrit dans un certain rapport hommes-femmes (les hommes sont absents mais idéalisés, les femmes ont de nombreux enfants qu'elles élèvent seules) et plus loin, dans un rapport particulier de cette population extrêmement pauvre avec l'Etat et la société environnante. Laissé-e-s pour compte, les habitant-e-s de Alto sont réprimé-e-s violemment par les institutions dont la police, le corps médical, etc. Dans le comportement des mères il s'agit donc d'une réponse adaptative à une insécurité ontologique et à la banalisation de la terreur, à une vie de misère où la mort est ordinaire. Philippe Bourgois (2000), quant à lui, montre à partir d'une ethnographie d'un quartier portoricain de New York où la plupart des hommes actifs sont chômeurs et trafiquants de crack, comment une idéologie du genre basée sur la passion, l'amour romantique (moteur social du devenir femme) et la violence des hommes envers les femmes maintient ces dernières dans une dépendance symbolique envers leurs compagnons (aussi absents, démissionnaires ou désengagés dans les relations de famille), bien qu'il ne s'agisse pas d'une dépendance économique. Bourgois parvient à expliquer le lien entre la violence faite aux hommes par un système social qui sape leur estime de soi, brime leur être physique et psychique, et la violence qu'ils infligent aux

femmes et à eux-mêmes par la consommation de drogues. Dans ce lien est imbriqué également un rapport entre hommes et femmes qui hérite du patriarcat des paysans *jibara*, parents immigrés des interlocuteur-riche-s de Bourgeois.

Est-ce alors vraiment un pouvoir que celui de laisser mourir des nourrissons, de croire au romantisme le plus creux quand on se fait battre à mort, ou de tenter de se suicider? Quant à la sorcellerie, à la magie ou au pouvoir de guérison, les femmes détenant un tel statut sont dans la plupart des cas marginalisées¹⁴¹, voire exclues de leurs propres sociétés, leurs figures donnant encore plus de légitimité à l'idéologie dominante qui réprime les femmes (Lallemand, 1988). Nicole-Claude Mathieu (1985) est très catégorique à ce sujet: ce ne sont que des gestes désespérés dans un système où les femmes sont opprimées par définition.

Toutefois, dans de nombreuses sociétés, les femmes ont ou trouvent des marges de manœuvre, inventent des moyens de s'opposer à la domination, bien que cette opposition ne soit ni rébellion, ni subversion à l'ordre établi. On pourrait appliquer à cet égard la distinction de Michel de Certeau entre stratégies et tactiques: "bien qu'elles soient relatives aux possibilités offertes par les circonstances, ces tactiques traversières n'obéissent pas à la loi du lieu [...] les stratégies sont capables de produire, quadriller et imposer, alors que les tactiques peuvent seulement les utiliser, manipuler, détourner" (De Certeau, 1980: 76). Ces tactiques, un *art*, sont pour De Certeau équivalentes à des *styles* ou à des *modes d'emploi* qui *utilisent* l'ordre pour délimiter leur espace propre, insinuer leur part de créativité et de pluralité sans toutefois changer la donne principale du système. Ce sont des îlots d'autonomie et des manières adaptées de résister qui, n'étant pas munis d'un pouvoir, s'opposent au pouvoir en faisant avec. "Ces activités semblent correspondre aux caractéristiques des ruses et des surprises tactiques: bon tours du "faible" dans l'ordre établi par le "fort", art de faire des coups dans le champ de l'autre, astuces de chasseurs, mobilités manœuvrières et polymorphes, trouvailles jubilatoires, poétiques et guerrières" (Ibid: 91).

Ainsi, nous pourrions considérer que toute la série évoquée d'activités des femmes fait partie de cette catégorie de "tactiques". C'est dans ce type de registre qu'il faudrait considérer également

¹⁴¹ Quand l'accusation de sorcellerie s'étend à l'ensemble plus ou moins équivoque de femmes, comme dans l'exemple des femmes de Jaunpur (Inde), cela est d'autant plus un argument du contrôle et de domination des femmes (Yazgi, 2003) cela.

la capacité d'agir féminine qui existe même dans les situations les plus répressives et les plus contraignantes de la domination masculine surplombée par le racisme d'Etat. Bourgois et Scheper-Hughes, dans le sillage de la théorie poststructuraliste qui parle de la capacité d'agir des femmes (*agency*), attirent l'attention sur le fait que les femmes ne sont pas les simples victimes des situations dramatiques qu'ils décrivent. Ces auteur-e-s indiquent la nécessité d'une réinterprétation: "[...] on doit réinterpréter la représentation des mères toxicomanes: ce sont des femmes qui cherchent désespérément un sens à leur vie et refusent de se sacrifier à la tâche impossible d'élever des enfants en bonne santé dans les cités" (Bourgois, 2001: 325).

Mais tout cela devrait être pensé également dans l'articulation avec la distinction (émique et donc, contextualisée) entre le privé et le public. Il est vrai que dans la plupart des cas où il est question d'une division public/privé, à commencer par la société européenne contemporaine mais sans oublier des groupes comme les Baruya de Nouvelle Guinée, par exemple, c'est surtout dans le public que les acteur-ric-e-s se légitiment et que le politique prend corps. C'est pourquoi, parler d'un pouvoir domestique des femmes revient à ignorer les rapports de domination structurels. Si les féministes des années 1970 ont adopté le slogan "le privé est politique", c'est parce qu'elles demandaient que des questions comme l'avortement, la contraception, la violence domestique, le travail ménager soient reconnues dans l'espace public, le prétendu pouvoir privé dont les femmes disposeraient ne se traduisant pas dans les faits. En termes d'efficacité et d'enjeux, le pouvoir privé des femmes n'est donc pas à la hauteur du pouvoir des hommes dans l'espace public: le public subordonne le privé dans la plupart des cas¹⁴², et s'en démarque nettement et constamment pour ce faire (Bourdieu, 1972). Cependant, je considère qu'il faut tenir compte du fait que chez les Roms, la démarcation entre public et privé est constamment redessinée, remise en question, lors du voyage et par la manière féminine de jongler avec les prescriptions de la pureté entre règles (interdits) et pratiques (transgressives). Cela leur donne un pouvoir "par défaut", qui même qualifié de privé, se translate continuellement dans le public, ce qui ironiquement conduirait à la reformulation de la revendication féministe selon laquelle "le privé est politique".

Sans doute, la croyance selon laquelle le sexe anatomique (*mij*) de la femme est l'épicentre de l'impureté est une base idéologique de la domination envers les femmes. Restreintes dans leur mobilité, surchargées par le travail de nettoyage des habits, ostracisées quand elles sont

¹⁴² Mais non toujours, le domaine privé peut être investi dans une société où le domaine public est compromis moralement et politiquement. C'est le cas par exemple des sociétés post-socialistes.

enceintes et accouchées, transformées en boucs émissaires responsables de la malchance, sans compter la charge mentale de ne pas enfreindre les nombreuses lois de la pureté, les femmes sont les opprimées dans le système de genre. Les féministes radicales formulent cela de la manière suivante: "L'appropriation physique des femmes par les hommes ne se limite pas à l'exploitation sexuelle et à la reproduction, elle atteint aussi d'une autre façon l'intégrité et l'expression corporelles: motricité contrainte (par le biais de l'éducation, des vêtements, etc.), claustration ou confinement, délimitation de l'espace et interdiction de voyager, bandage des pieds, engraissement forcé, mutilations sexuelles" (Tabet, 1998: 68).

Or, d'une part, cet accent exclusif sur l'oppression des femmes – toute proportion gardée entre les mutilations sexuelles, d'ailleurs, et les obligations de se protéger de la pollution des jupes chez les Roms – occulte la capacité d'agir des femmes qui s'origine elle aussi dans le fonctionnement de la pollution. Bien que les femmes sont soumises à un système qui les stigmatise en tant que femmes, les jupes et leur prolongation-substituts, tels les fichus, un idiome rom et féminin à la fois, sont là pour illustrer et rappeler rituellement le contre-pouvoir des femmes. Par ailleurs, les activités féminines autour de l'évitement de la pollution ne sont pas que du travail domestique. Comme dans d'autres contextes culturels, la domesticité peut se métamorphoser dans des importantes stratégies identitaires qui ne sont pas que soumission féminine mais aussi affirmation de soi dans une compétition pour occuper des positions sociales (Drazin, Cimpoeș, 1999). Les enjeux de ces activités ne visent pas principalement à assurer la productivité des hommes à l'extérieur du foyer, bien que cette fonction ne disparaisse évidemment pas. Elle vise en premier lieu, me semble-t-il, la cohérence du soi individuel et collectif, ainsi que la cohérence de ce double monde rom/gadjo.

Dans l'ensemble des rapports de pouvoir intrinsèques au genre chez les Roms, il est vrai d'une part que les femmes ne sont pas *bulibasa*: elles ne sont que porteuses d'or sans participer à sa transaction, elles ne gèrent (qu'exceptionnellement) les sociétés de collecte d'aluminium, elles sont trafiquées plus qu'elles ne trafiquent, elles sont trahies, abandonnées, chassées, battues par leurs maris et/ou leurs belles-familles, et elles supportent le fardeau de l'ethnicité dans les obligations et les restrictions imposées par la doctrine de la pureté/souillure. Mais d'autre part, leur position dans ce système est active. Elles peuvent manipuler la fragilité/stabilité des mariages, elles s'opposent à la relation fraternelle entre les hommes adultes, elles défendent un rôle d'épouse dans le couple qu'elles essaient de dissocier de la parenté, et surtout, elles

contiennent dans leurs corps le symbole de la frontière d'avec les Gadje. C'est dans l'articulation *bori-romni* avec le corps scindé (que j'appelle génériquement "*Faraoance*") que pourrait résider un éventuel pouvoir "exorbitant" des femmes rom pour reprendre l'expression d'Héritier. C'est par cela qu'elles peuvent menacer ou manipuler l'ordre et elles le font concrètement, sans pour autant l'ébranler.

Comme dans les cas explorés par Scheper-Hughes et Bourgois, on voit les "femmes" apparaître selon une définition sociale bien contextualisée, dont les acteurs macrosociaux (Etat, commerce de la drogue, institutions gadje) font partie¹⁴³. Cela montre l'imbrication du genre, de la classe et de l'ethnicité dans des situations concrètes. Ainsi, "*gender is not the only game in town*" (Ortner, 1996): le genre traverse l'ensemble des rapports sociaux en croisant d'autres variables complexes comme l'ethnicité et la classe. Qui plus est, dans cette configuration, "*women is not an empty category*" (Downs, 1993). Le genre apparaît comme un système à multi-niveaux à partir duquel se dessine une catégorie "femmes" pleinement sociologique, telle que Nicole-Claude Mathieu l'envisageait.

Pour conclure, je synthétise ma position à propos des pouvoirs des femmes. Il est bien clair que si dans d'innombrables sociétés, la naissance, la sexualité, l'entretien domestique, ainsi que des danses, des chansons et des gestes quotidiens sont "affaires de femmes", ce n'est pas pour autant que les femmes ont *du* pouvoir. L'*art de faire* féminin, tel que le définit De Certeau, construit des tactiques qui sapent l'ordre sans le subvertir. Les statuts exceptionnels de vierges, de femmes stériles ou de sorcières ne font que renforcer la légitimité de cet ordre. Le statut de polluantes potentielles des femmes rom fait de même. On pourrait considérer que les femmes ont un pouvoir qui n'en est pas un.

Pourtant, si l'on juge un système social dans son ensemble et dans sa spécificité, l'échec de tout pouvoir des femmes est moins évident. Pour Annette Wiener (1983), les femmes détiennent un

¹⁴³ Cette définition contraste avec les idées créditées par toute une série de théories bio-psychologiques de la différence entre les sexes et selon lesquelles l'amour maternel serait instinctif ou la violence masculine serait due à une agressivité et compétitivité naturelles des mâles, etc., théories qui marquent encore beaucoup les représentations occidentales. Nombreuses sont les études en psychologie cognitive et sociale ainsi que les versions féministes de la théorie psychanalytique qui vont dans ce sens. Je citerais seulement les classiques Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* et Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (1978), deux ouvrages très influents, qui réfutent implicitement le déterminisme social de la féminité pour privilégier une vision essentialiste.

pouvoir "cosmique" qui se traduit en pouvoir social dans la mesure où les Trobriandais accordent une importance cruciale au lien avec les ancêtres et à la régénération de la vie par la mort. Or, ce sont les femmes qui régissent les cérémonies funéraires, notamment par le biais des objets qu'elles produisent et échangent entre elles: des bottes de taros transformées en jupes qu'elles donnent au défunt pour le libérer de ses obligations et le transformer en une essence féminine (matrilinéaire). Bien que les hommes contrôlent la propriété et la vie socio-politique, ce pouvoir cosmique des femmes n'est ni secret, ni marginal – c'est une partie intégrante et actuelle de la vie de cette société. Wiener conclut que les Trobriandais reconnaissent ainsi publiquement la valeur de la féminité. L'auteure considère que *"power is constituted through rights and access to these cosmological authentications that give value to certain kinds of possession which are fundamental to the organisation of exchange."* (Wiener, 1992: 5).

Nous avons observé une configuration similaire chez les Roms, dont les propos de Wiener me semblent s'appliquer parfaitement. Cela incite à repenser le poids du symbolique dans l'ordre social général, et ainsi à replacer les femmes dans cette configuration et à réinterpréter leur position en tenant compte de la spécificité locale. En même temps, bien que j'aie émis des réserves quant à la théorie de l'oppression des femmes, il reste pour moi difficile de concevoir que le pouvoir des hommes serait équivalent à celui des femmes – Wiener, elle même, reconnaît la précarité et l'ambiguïté de ce dernier. C'est pourquoi, suivant l'interprétation de Wiener j'ai été sensible aux objets que réalisent, achètent et donnent les femmes. Cependant, il est important de mon point de vue – en réitérant l'acceptation du genre comme système – de réfléchir sur la confrontation et le jeu de forces entre le "domaine" des femmes et le reste de la société.

Dans ce sens, la critique de Marilyn Strathern à Weiner est pertinente: il ne suffit pas que certaines richesses soient échangées et distribuées parmi les femmes pour qu'on puisse parler du pouvoir des femmes (Strathern, 1981b). Selon Strathern il faut se demander si les hommes sont intéressés des jupes en bottes de bananier (Trobriand) ou des filets à porter les produits du jardin et les nourrissons (Nouvelle Guinée). Comme les hommes Hagen étudiés par Strathern, les hommes rom ne se montrent pas trop intéressés des jupes mais ils savent parfaitement au marché où il faut chercher et combien coutent les beaux tissus et les *diklo*. Evidemment, si une femme sans jupes (sans filet, sans bottes de bananier, sans corsage, etc.) est une aberration, c'est parce que munies de cet accessoire, les femmes puissent être dominées dans l'ordre

culturel respectif. C'est pour cela que j'ai voulu décrire le genre chez les Roms des trois villages en termes de *relations de pouvoir impliquées dans la construction des catégories comme "bori" et "romni"*. Ainsi, pour les manifestations du pouvoir féminin, j'incline plutôt pour l'utilisation du terme "contre-pouvoir" pour le distinguer du pouvoir en général, et surtout pour signifier son statut, son poids et son enjeu différents (de dominées) par rapport au pouvoir des hommes.

Chapitre 6:

Imaginer les Tsiganes comme Autres.

Le corps féminin en scène

Țigăncușă ești frumoasă, țigăncușa mea

Petite Tsigane, ma belle petite

Te iubesc și nu te pot uita

Je t'aime et je peux pas t'oublier

Chanson populaire

En octobre 2003, par le hasard de mes relations amicales, j'ai pu faire venir Radu et sa fille Mândra afin d'exposer et vendre des récipients de café et des habits féminins dans une foire artisanale organisée par le Musée du Paysan Roumain (MPR) de Bucarest. En observant la posture des Gadje et respective des Roms lors de cet événement, j'ai été conduite à développer une réflexion plus large sur le poids de l'image du corps féminin dans la structuration de l'idée gadje sur l'Autre Tsigane. Dans ce chapitre, je pars de la présence des femmes rom dans cette foire que je mets en relation avec d'autres images des *Țigănci* dans la littérature, le carnaval et le cinéma pour déceler une logique des stéréotypes concernant les Roms/Tsiganes. Je réfléchis sur les conséquences de la reproduction de ces stéréotypes dans une institution comme le Musée.

6.1. Les jupes en premier plan

La rencontre fortuite avec une amie travaillant au Musée et préparant la foire en plein-air "*Mahala și țigănie*" (Faubourg et communauté tsigane) a abouti à ce que j'accompagne Silvia, Radu et Mândra pour discuter avec le directeur afin de présenter leur produits "traditionnels" lors de cette foire. J'avais dans l'idée de leur procurer, aussi ponctuelle qu'elle fût, une source de gain financier. En attendant ensemble dans le hall le directeur nous avons échangé quelques

paroles avec la secrétaire: "*quel est votre métier?*", a-t-elle demandé. "*Nous faisons des alambics et des chaudrons...et des ibrice¹⁴⁴ de café*" a répondu Radu en sortant de sa poche un *ibric*. Mais tout de suite l'attention de la dame a été attirée par les jupes plissées des deux femmes: "*pour l'été avec ces matériaux légers j'aimerais aussi en mettre*". Silvia a dit que des dames faisant du cinéma sont venues au village pour acheter des jupes et qu'elle pourrait en vendre également.

Après avoir vu le directeur, mon amie nous a conduit à visiter la salle "Roms" ouverte depuis quelques mois au Musée du Paysan Roumain par l'ONG rom *Aven Amentza*. Mes ami-e-s, venues pour la première fois dans un musée ont pu exprimer leur perplexité, très justement en se posant la question de savoir ce qu'est un musée, à qui profite son existence. La salle d'exposition temporaire, d'une quarantaine de mètres carrés, exposait principalement des objets (outils et produits) juxtaposés représentant les principaux métiers artisanaux pratiqués par certains Roms/Tsiganes, travailleurs du bois, du métal, de l'argile. On pouvait y voir aussi quelques photos "d'époque" (en noir et blanc, des années 1960) et des ingrédients pour la divination (cartes, mercure, etc). Au milieu de la salle était exposé un char en bois peint avec une sirène et deux murs étaient occupés par les habits féminins: jupes et blouses à vives couleurs. Il y avait aussi un lit avec grands coussins colorés, un appareil de télévision et un magnétoscope témoignant de la vie tzigane moderne. Aucune explication concernant cette mise en scène, aucun discours sur l'ambiguïté du terme "Tzigane", sur la multitude et la diversité des communautés, de leur rapport avec la société gadji, aucun mot sur la déportation des Tsiganes en Transnistrie en 1943-1944.

En voyant les jupes sur les murs, Silvia a dit qu'elle en a des plus belles à la maison. Elle comprenait que les habits féminins rom étaient fortement convoités car exposés au grand jour dans cette salle où ils occupaient la moitié de l'espace d'exposition. En l'entendant dire qu'elle avait des jupes plus belles à la maison, mon amie lui a proposé d'en apporter à la foire. Ainsi, durant les trois jours de foire, Radu et sa fille (car Silvia était tenue de garder le nouveau-né de Alexie, Mia étant retournée chez ses parents pour cause de disputes) ont tenu un éventaire présentant et vendant des habits féminins et quelques récipients à café en cuivre. En effet, l'habit féminin "traditionnel" rom, tel qu'il a été décrit dans le chapitre précédant, a attiré beaucoup le public gadje: une journaliste en vogue faisait son reportage déguisée en Tzigane,

¹⁴⁴ Mot turc adopté par le roumain pour désigner le récipient dans lequel on prépare le café.

une jeune muséographe a donné son avis expert sur les Roms pour une chaîne de télévision en étant également habillée dans ce costume (qu'elle avait d'ailleurs acheté à Mândra). Le stand de l'ONG *Aven Amentsa* était animé par deux activistes, elles aussi habillées dans le même type de costume. Les jupes mises en vente par mes ami-e-s étaient celles non-portées mais démodées dont j'ai expliqué le "cycle de vie" dans le chapitre précédent.

Ainsi, les Roms avaient l'occasion de vendre aux Gadje des objets corporels liés symboliquement à leur intimité et identité (alors que d'habitude on leur vend des objets identitaires gadje, tels les objets domestiques). Bien que récente, rare et troublante, cette pratique n'est pas exceptionnelle : Silvia m'a relaté que des journalistes ou des touristes étrangères sont déjà venues à Căleni et certaines *romnia* ont vendu des jupes. Il y a eu des disputes par jalousie, avec l'argument, "*pourquoi donnes-tu tes jupes à des Gadjia*" disait Silvia. Même si elle ne voit pas le moindre inconvénient A ne pas oublier qu'on se débarrasse des jupes qui ne sont plus à la mode, comme si elles étaient des "soldes", forme de compromis entre ce sentiment de voir un avoir identitaire spolié (que certain-e-s Roms ressentent) et l'opportunité de vendre aux Gadje et gagner de l'argent. Cela s'inscrit dans une transformation de la tradition en marchandise, propre à l'interaction de l'économie globale des biens culturels avec leur production locale. Radu et Mândra semblaient avoir compris qu'il faut retirer le maximum d'avantages de cette interaction: à la foire du MPR, le prix du costume était assez élevé – jupe, chemise et fichu étaient mis en vente par Radu et Mândra à partir de deux millions de lei [80 CHF].

Radu et Mândra m'ont demandé de m'habiller également de cette manière pour attirer des client-e-s. A ce moment un visiteur nous interpella:

V: Toi [envers Radu, 53 ans], tu es très intéressant

R: C'est à dire ?

V: Tu es... spécial, tu as une figure...typique

R: Si vous le dites, Monsieur...

V: Ce sont tes filles ? [envers Mândra, et envers moi]

R: Oui.

V: Mais alors comment ça se fait qu'elles sont belles alors que tu ne l'es pas ?"

Nous remarquons l'idée de trouver le/la Tsigane authentique qui est une obsession des élites car, il faut le dire, le public de ces foires en plein air (comme du Musée et des musées en

général) provient de la classe moyenne supérieure. Nous remarquons également dans les propos du visiteur, une autre obsession, celle de pointer sur la beauté féminine. Ses remarques paternalistes et sexistes m'ont rappelé des propos des Gadje sur mon terrain villageois, des Gadje faisant aussi partie de l'élite intellectuelle locale:

"Que voulez-vous savoir encore ? Si les Țigănci sont belles ? Oui, elles sont belles si on les lave bien. [rires]" (Mihai M., directeur de l'école de Căleni)

"C'est la loi de la survie, ils ont plus de 4-5 enfants [...] Mais d'un autre côté, c'est vrai, ils sont très beaux, surtout les femmes " (Ioana M., médecin Cordeni)

Ces exemples montrent l'application d'un jugement esthétique pour signifier une sous-catégorie bien plus intéressante que la catégorie entière: "les femmes de l'Autre". Cette esthétisation est une expression du maintien de la distance envers l'Autre (Said, 1979). Voici un autre exemple roumain d'esthétisation exotisante des Tsiganes: *" Avec leurs grands yeux ronds et noirs, les jeunes filles de la tribu ont le regard digne et la démarche svelte; elles tapent des mains sur leurs hanches ensorcelantes, font clinquer leurs colliers, leurs boucles d'oreille et leurs bracelets"*¹⁴⁵ (Zaharia Stancu, 1986/1968: 91). Les femmes rom/tsiganes incarnent ainsi le fantasme de l'Autre.

Cette exotisation des Tsiganes n'est pas nouvelle ni spécifiquement roumaine. Elle a des racines dans l'histoire moderne de l'Europe. A la fin du XIX^{ème} siècle elle se fait la sœur jumelle de l'orientalisme et du primitivisme des élites aristocratiques. En Europe Centrale et Orientale à cette époque, les fêtes des nobles et des militaires s'accompagnent inmanquablement de chœurs et troupes de musiciens tsiganes "passionnés" (Asséo, 1994). La littérature, l'opéra et l'opérette de cette période évoque la fascination amoureuse des hommes de la haute société gadje pour les femmes gitanes ou tsiganes. L'imagerie de la tsigane "chaude", défiant temporairement la domination masculine par le choix personnel d'un partenaire (ce dernier étant éventuellement Gadjö et héros principal de l'histoire) est à la base d'un schéma narratif retrouvable autant chez les écrivains romantiques comme Mérimée et Pouchkine, que chez les réalistes comme Tolstoï, voire même chez les cinéastes contemporains tels Kusturica et Gatlif. Dans leurs œuvres, la Tsigane est constamment présentée comme entourée de mystère,

¹⁴⁵ Ma traduction du roumain.

représentant la passion érotique grâce à des qualités sexuelles et psychologiques présumées exceptionnelles.

Tout comme dans nombre d'images coloniales (cartes postales ou illustrations de presse) les femmes de l'Autre Tsigane sont vues-fantasmées et mises en scène comme esthétiquement attirantes – implicitement donc, sexuellement désirables aux yeux des Gadge. Ce qui m'interpelle dans la foire et l'exposition "Roms" du MPR est le fait que la beauté rêvée des Tsiganes passe par les jupes. Or, il se trouve que les jupes tsiganes apparaissent comme signe de la beauté-sédution des Tsiganes dans d'autres mise-en-scène gadje, ce qui signifierait qu'il s'agit d'un stéréotype plus profond et ancien.

Dans le film d'Emil Loteanu (1975) par exemple, la scène d'amour physique entre les deux protagonistes est focalisée sur un interminable enlèvement des jupes de Rada, déshabillage qui n'aboutit jamais à la nudité. Or, comme le montre cette scène de film le mystère psycho-sexuel de la féminité semble incarné par les jupes. Plus généralement, les vêtements féminins sont davantage mis en évidence que le caractère du personnage qui les porte: le seul personnage qui a droit dans le roman de Stancu (1986/1968) à une description en couleurs vives (tout le reste étant sombre, obscur, gris) est la jeune Lisandra, tsigane qui défie son mari en aimant son rival: *"La femme, sachant jusque dans les moindres détails ce que l'attendait [être battue en public] avait mis une jupe jaune en coton et une blouse blanche en soie, elle s'était serré la taille avec une ceinture et elle s'était attaché les cheveux derrière la nuque avec un ruban bleu"* (Stancu, op cit: 26).

Contrairement aux images coloniales, la production des représentations de la femme tsigane ne s'intéresse pas à la domestication de la femme (comme par exemple dans le cas des femmes maghrébines, figurées en train d'accomplir certaines corvées comme la portée de l'eau, la préparation de la nourriture) (Savarese, 2000) ni au montage pornographique par le nu (Wastiau, 2003). La centralité de la figure féminine tsigane dans le discours sur l'Autre s'accompagne d'autres ingrédients que celle de la femme noire, maghrébine ou asiatique (figures fantasmées de l'Empire colonial français discutées par Savarese). Ces ingrédients

m'apparaissent comme étant constamment des habits colorés comme s'ils venaient du théâtre ou du carnaval ainsi que les éléments de la bacchanale¹⁴⁶ comme le chant et la danse.

6.2. Se déguiser en *Țigancă*

On remarque que dans la mise en scène de la foire du MPR, le stéréotype de la femme tzigane, belle et provocatrice va de pair avec un dispositif mascarade qui se met spontanément en place.

Comment expliquer ce goût pour le déguisement en *Țigancă*? De nos jours en Roumanie, le carnaval comme fête publique est assez limité: quelques rituels de masques autour de Noël et Nouvel An s'y apparentent. Le carnaval avec des personnages mythiques divers se retrouve dans une forme urbaine et plutôt bourgeoise, notamment dans les fêtes d'école, plus rarement dans des fêtes privées. Mais aussi limité qu'il soit, ce type de fête met invariablement en scène *une* Tzigane. Comme le chat botté, le personnage de la Tzigane diseuse de bonne-aventure est costumé d'une jupe en volants aussi colorés que possible, de bijoux brillants et clinquants, deux nattes improvisées de tissus tressées lui sortent d'un fichu noué sur la nuque.

Qui plus est, les Roms eux-elles mêmes apprécient et incitent à ce type de déguisement. A Căleni, Mazărea évoquait sa participation à une fête d'école en aidant les filles à se déguiser "correctement" à la demande de l'enseignante. Le déguisement de Rona Hartner en Sabina, le personnage du film *Gadjo Dilo* de Tony Gatlif a été très apprécié par mes interlocuteurs-rices sur le terrain et constamment évoqué comme étant la manière par excellence de Rona-Sabina d'être avec eux-elles tout en étant une Gadji. L'anthropologue que je suis a aussi été nombre de fois incitée à prendre les habits traditionnels féminins quand il s'agissait de faire la fête. Silvia a fabriqué quelques fois des costumes taille-enfant pour les fillettes de mes ami-e-s. En général, le peu de femmes gadje qui arrivent à intégrer la communauté sont positivement appréciées si elles mettent les longues jupes plissées et les fichus.

Cette transgression vestimentaire féminine est, comme dans le carnaval, la manière symbolique de franchir des frontières autrement infranchissables entre deux registres imaginés comme incompatibles et d'intégrer l'altérité dans laquelle Gadje et Roms perçoivent la femme rom.

¹⁴⁶ Le terme "bacchanale", originellement fête de Bacchus dans l'antiquité romaine, est synonyme de l'orgie. Van de Port (1998) l'utilise pour parler des fêtes de la déraison (*lumpovanjie*) des Serbes qui font jouer les musiciens tziganes dans des bars sordides.

Comme si les femmes avaient cette faculté de se transformer en l'Autre par le simple déguisement. Certes, il ne suffit pas de mettre une jupe pour *être Romni*, mais cela semble faire aux yeux des Roms un grand pas vers l'incorporation de la féminité à la manière rom. A l'inverse, le déguisement de la Romni en Gadji (en mettant des pantalons), comme nous l'avons vu dans le chapitre précédant, a un caractère exceptionnel et représente une rupture existentielle qui n'a rien de rituel et encore moins de divertissant.

A mon sens, les pratiques de "déguisement en femmes de l'Autre" performées par les Gadje représentent l'expression d'une vision (gadje et rom) selon laquelle quoi qu'elles fassent, les femmes ne peuvent pas mettre sérieusement en danger les fondements d'un ordre politique – la transgression ne met pas en question la frontière interethnique. Ces pratiques pourraient être vues comme relevant de la "légèreté de l'être" systématiquement attribuée aux femmes.

Par ailleurs, nous remarquons que, étant complètement désacralisé et déritualisé, le déguisement se mue dans certaines conditions en mode. C'est ainsi que la "mode gitane", composée de nombreux bijoux clinquants, jupes en volants, tissus en couleurs vives, etc. est présentée dans les magazines occidentaux de prêt-à-porter comme associée à la vie nomade, "au vent des steppes". Dans ce sens, la Bohémienne de luxe présentée par une collection de Jean-Paul Gautier en 2005 est associée au "*Retour de la flamme pour l'ardente Gitane. Comme un clin d'œil aux années hippies, le style bohème chic inspire la tendance*"¹⁴⁷. Cette mode de vacances, prônant une liberté et un mode de vie alternatif, ne fait que refléter le rôle joué par l'exotisation des Tsiganes – s'habiller en Gitane ne devient une pratique des employées de bureau que de manière rituelle comme le déguisement dans le carnaval.

Evidemment, tout cela ne mène pas à la disparition des Tsiganes, ni à la tsignisation des Gadje. Autrement dit, n'importe combien de Gadji se déguiseraient-en Romni, voire mener leur vies à la manière rom, la frontière entre Roms et Gadje resterait intacte – de quoi donner raison à Barth (1969). Placé-e-s dans un espace de la fête, du carnaval, des vacances, accompagné-e-s par des éléments d'orgie dionysiaque (le vin, la musique), les frontières infranchissables dramatisées par le déguisement des femmes parlent d'un Autre Tsigane maintenu-e à distance.

¹⁴⁷ http://absolufeminin.nouvelobs.com/mode/mode2104_012.html (page consultée le 20.02.06).

6.3. Musée de l'Autre, musée de Soi

Au-delà des déguisements à l'aide des jupes, la foire en plein-air dédiée aux Tsiganes mettait également sous une lumière nouvelle le Musée lui-même. En étudiant les publications du musée et les brochures qui accompagnaient l'exposition "Roms", en revoyant l'ensemble du musée, à savoir ses expositions permanentes, ainsi qu'en discutant avec une muséographe, j'ai essayé de comprendre comment cette institution se légitimait en proposant une image de Roms/Tsiganes et quelle était sa particularité si il y en avait une.

Ce Musée donne à la "culture" une acception nationale et paysanne¹⁴⁸, dans un langage artistique de haute qualité, très contemporain dans sa forme et très apprécié des élites intellectuelles actuelles de Bucarest et à l'étranger.¹⁴⁹ Dans le contexte de la "transition" d'après 1989, pour les concepteurs du Musée d'après 1990, il s'agissait de se légitimer en tant qu'acteurs sur une scène culturelle et politique européenne. La figure du Paysan (re)devient ainsi un emblème de l'identité roumaine¹⁵⁰, créditée de la seule "authenticité", et capable d'être un passeport pour l'Europe.

Pour ses concepteurs, le Musée apparaît comme une métaphore de l'Eglise et le Paysan comme un Christ de la Nation roumaine, dont la mission est celle de sauver moralement, culturellement et politiquement l'identité des Roumains¹⁵¹. Le MPR est désormais un projet néo-nationaliste se

¹⁴⁸ Par ailleurs, " la culture" est pour les Roumains intrinsèque à la civilisation et à la modernité (Mihailescu, 1991)

¹⁴⁹ Le MPR est né le 5 février 1990 de la volonté de renouer avec la vocation de son prédécesseur de l'avant guerre qui rendait hommage à l'art des autochtones. Celui-ci, le *Musée de la Chaussée* héritait à son tour des collections du *Musée d'ethnographie, d'art national, d'art décoratif et industriel*, institué en 1906 comme "un palais de l'art autochtone" (selon les propos de son premier directeur Al. Tzigara-Samurcas, en 1912). Le bâtiment du Musée, terminé en 1941, était en lui même considéré comme une œuvre architecturale autochtone, élément du patrimoine national. En 1951, les collections et le personnel du Musée, appelé dès lors *Musée national d'Art populaire*, déménageaient lorsque le bâtiment fut attribué au *Musée de l'histoire du Parti Communiste, du mouvement révolutionnaire et démocratique de la Roumanie*, celui-ci demeurant dans le local jusqu'à la chute du communisme et jusqu'à ce que le MPR s'y réinstalle. En 1978, le *Musée national d'Art populaire* a fusionné avec le *Musée du Village* en plein air, devenant une institution marginalisée à l'époque où le régime Ceausescu commençait sa campagne de "systématisation" des villages, tentant ainsi de gommer la figure du paysan dans l'imaginaire national. En 1993 le MPR ouvre ses portes au public. Les détails de ces avatars sont décrits dans Nicolau (1995).

¹⁵⁰ En Europe de l'Est, l'idéologie communiste a donné à la figure du paysan le rôle de repoussoir par rapport à celle du prolétaire tout en la caricaturant dans des représentations folkloriques. En Roumanie, au cours de cette période, les médias et les divers festivals communistes, dont le plus populaire et le plus englobant au niveau national était *Cantarea Romaniei* [Hymne à la Roumanie], avait transformé cette figure dans des pastiches détestés par les intellectuels. Aussi, pour ces derniers, retrouver la "vraie" identité du Paysan, réhabiliter sa dignité et sa place dans la culture après 1989 allait apparaître comme une mission historique, politique et morale.

¹⁵¹ L'acquisition par le MPR de six églises en bois, dont deux du XVIIIème siècle sont intégralement remontées dans l'enceinte du Musée, les expositions d'icônes et l'exposition permanente: *La croix: symbole et matières* (qui

muant dans les anciens modèles de l'imaginaire collectif local: orthodoxie, nationalisme, traditionalisme. Dans ce cadre, le Paysan apparaît comme une abstraction sans histoire, sans individualité, sans différence.

En 2001 on envisageait au MPR le début d'une nouvelle période, à savoir commencer à exposer les minorités ethniques (une salle permanente et des expositions temporaires, chaque année dédiées à une autre ethnie)¹⁵². Jusqu'alors elles n'avaient pas de place dans un discours muséographique compact dédié en sa totalité au Paysan Roumain, vu comme figure à la fois représentative de la Nation et d'une forme de civilisation universelle¹⁵³. Ainsi, Le Musée, en collaboration avec l'ONG *Aven Amentza* (ONG rom définie comme *Centre des politiques publiques pour les Roms*) a organisé une exposition concernant la vie traditionnelle des Roms/Tsiganes. L'exposition faisait partie d'un projet plus large d'affirmation des Roms, intitulé *Laolaltă [Ensemble]* financé par l'Ambassade des Etats Unis, le Conseil de l'Europe et le Ministère roumain des Cultes et de la Culture. Au même moment, la Revue du Musée, de très grande qualité graphique et avec des photos en couleur, a sorti un numéro (*Martor* VI/2001) apparemment dédié aux "Autres", intitulé "Les Roumains et les Balkans". Le projet *Ensemble* y est présenté aux côtés d'extraits d'histoires de vie des Roms déporté-e-s en Transnistrie pendant la Deuxième Guerre Mondiale, histoires fournies par des chercheurs d'*Aven Amentza*. Dans ce numéro, les illustrations en couleur d'"objets identitaires" prétendent parler des minorités ethniques vivant en Roumanie, alors que les articles ne traitent pas de cette question¹⁵⁴. Parmi les objets photographiés (habits, objets domestiques, meubles) aucun n'est religieux ou hautement symbolique comme est la croix pour le Paysan Roumain. Parmi les

lui a valu la distinction du "Musée européen de l'année" en 1996) témoignent de cette conception fondatrice imprégnée de références explicites à la religion orthodoxe et à la spiritualité constitutive du peuple roumain. Lors d'une table ronde célébrant et discutant cette réussite de 1996, les intellectuels participants (dont le critique d'art, philosophe et ancien ministre de la culture devenu ministre des affaires étrangères, Andrei Plesu et le philosophe et directeur d'une des plus prestigieuses maisons d'éditions, Gabriel Liiceanu – tous deux des intellectuels influents dans la Roumanie d'après 1989) déclarent que l'espace du Musée est conçu comme un lieu de recueil où règnent le sentiment, l'intuition et l'imagination, où il s'agit d'être initié à la pureté et d'échapper à un monde malpropre et dangereux. A cette table ronde est également invité le prêtre orthodoxe Coman qui déclare: "Quelqu'un qui regarde la pureté du paysan montrée ici doit accepter l'empreinte de la foi chrétienne si bien délimitée et définie par la croix [...] le discours de ce musée est aussi une provocation dans la direction de [cette] vérité." Les interventions respectives ont été transcrites par Costion Nicolescu et se trouvent à l'adresse Internet <http://destinatii.liternet.ro/destinatii.php?art=89> (page consultée le 29.03.2004).

¹⁵² Cette stratégie n'a jamais véritablement vu le jour. Après la foire des Roms/Tsiganes, aucune autre ethnie ne s'est fait présenter comme telle.

¹⁵³ "Nous montrons ici les objets du paysan en tension, en relation, créant ainsi la sensation de sérénité, sensation toujours donnée par une civilisation parfaite, ronde [...] la manière la plus simple d'unifier l'Europe est celle de considérer sa base traditionnelle, paysanne". (Horia Bernea, directeur du MPR, 1996).

¹⁵⁴ Un sommaire est disponible à la page Internet <http://martor.memoria.ro/?location=archive&action=details&id=6> (page consultée le 26.10.05).

images: un premier plan d'une jupe tsigane. On pourrait encore se demander pourquoi dans ce dossier photographique la seule image présentant un être humain et non un objet est celle d'une adolescente rom/tsigane langoureusement assise sur un lit. Cela semble correspondre en tous les cas à d'autres montages visuels faits à propos des Tsiganes par d'autres Musées ethnographiques – c'est le cas du catalogue de l'exposition de *Gypsy Image – Roma Image* organisée par le Musée d'Ethnographie de Budapest en 1998. Celui-ci présente des peintures d'artistes gadje et roms de plusieurs pays d'Europe Centrale et Orientale – les femmes aux seins nus sont un leitmotiv de ces peintures dont la vision sur le monde tsigane n'est pas plus expliquée que dans le cas roumain, le texte étant de plus très limité par rapport à l'abondance d'images. Il n'est pas clair si cette vision semble considérée comme "purement" ethnographique par les scénographes et les commissaires d'exposition. En tous les cas, une distance et une déconstruction semblent profondément manquer. La pensée institutionnelle sous-jacente semble être basée sur une idée selon laquelle les images parlent d'elles mêmes, et cela est davantage valable si les images évoquent les femmes.

Au MPR, la salle d'exposition a été suivie en automne 2003 par la foire en plein air dédiée aux métiers traditionnels roms "*Mahala și țigănie*". S'inscrivant dans la série de foires initiée en 2000¹⁵⁵ et mettant en scène des artisans de la campagne à l'occasion de fêtes calendaires traditionnelles telles que Pâques ou Noël, *Mahala și țigănie* est la preuve de "*la pauvreté créative et de la volonté de ramener plus de public et de finances, les foires étant des manifestations appropriées plutôt aux musées en plein air*", affirme l'ethnologue-muséographe du MPR avec qui je me suis entretenue à ce propos. Néanmoins, à la différence des autres foires organisées jusqu'alors, celle-là a eu beaucoup de succès auprès du public, notamment "*parce que Mircea Dinescu est venu avec de l'argent, des musiciens tsiganes et du vin en ramenant aussi les [journalistes des] chaînes de télé*¹⁵⁶".

Ainsi, contrairement à sa visée originelle, à savoir diffuser un message moral et culturel national et nationaliste adressé à un public élitare intellectuel, étudiantin et de touristes étrangers, et propager l'image positive de la Roumanie, les foires en général, et cette foire dédiée aux métiers tsiganes en particulier, sont vues par cette informatrice comme "*donnant*

¹⁵⁵ Une série de manifestations accessoires ont dès le début accompagné les expositions: des activités éducatives intitulées *l'Ecole de dimanche*, des concerts-exposés de musique traditionnelle, une production de films anthropologiques, des parades de mode folkloriques.

¹⁵⁶ Journaliste et poète, auteur d'écrits très prisés dans le genre pamphlet, dissident anti-communiste avant 1989, Mircea Dinescu est actuellement, entre autres, propriétaire d'un vignoble.

une nouvelle visibilité du Musée parmi les gens ordinaires, mais en étant en profond décalage avec la conception initiale". Une véritable ambiance de fête champêtre a régné pendant les trois jours de la foire quand dans la cour du Musée on a vendu au public des grillades préparées sur place, du vin chaud et des bières et des *lăutari* ont joué de la musique tzigane *live*.

Dans mon interprétation, la salle "Roms" et la foire *Mahala si țigănie* montrent comment la construction muséographique du Rom/Tsigane sert de miroir aporétique à celle du Roumain, selon toute une série d'oppositions sémantiques que j'ai observé:

Le Tsigane	Le Roumain
Commerçant	Paysan
Objet de la Nation	Sujet de la Nation
Profane	Pieux, saint, sacré
Joyeux, faisant la fête	Grave, souffrant
L'ethnographie comme kitsch	L'ethnographie comme art
Les objets comme produits et biens (accent sur la "culture matérielle")	Les objets comme métaphores dans une narration de la spiritualité (accent sur les "symboles")
Concret	Abstrait
Sauvage	Civilisé
Flou	Défini
Désordre	Ordre

Il faudrait ajouter à cette liste un autre aspect, celui de l'auteur, car la création attribuable à un individu, plus qu'à une institution (et surtout en cheminant selon des généalogies patrilinéaires) est une constante dans les références locales. Plus concrètement, les institutions sont toujours vues comme les incarnations ou les émanations directes d'individus. Inversement, les individus ne représentent pas mais *sont* les institutions¹⁵⁷. De quoi ne pas s'étonner de la vision des Roms

¹⁵⁷ Cela est sans doute hérité du passé récent communiste et dictatorial et plus loin du féodalisme qui a demeuré dans les pratiques sociales sans jamais être remplacé par un contrat social moderne. D'où la ressemblance constatée par Katherine Verdery entre la structure patriarcale de la famille traditionnelle et l'Etat (communiste). Cette auteure appelle l'Etat communiste mâle et paternaliste *zadruga-state*, où *zadruga* est le nom slave de la

du pouvoir gadje, comme quelque chose de surnaturel (cf. chapitre 1) et de leur tentatives d'entrer en contact avec l'individu qui est l'institution de par sa fonction de chef: le directeur, le président, le procureur-chef, etc. Cette vision rom du pouvoir reflète de manière explicite une réalité dissimulée par les Gadje. Ainsi "l'auteur" du Musée est Horia Bernea, artiste pieux à sensibilité ethnologique, alors que l'"auteur" de la fête tzigane est Mircea Dinescu, poète, cabotin et excentrique. Encore une fois donc, deux figures opposées, bien que toutes les deux masculines! Il est important de signaler à ce point que le Musée reproduit sans regard critique les anciennes représentations populaires et largement répandues qui opposent le Paysan au Tsigane. Michael Stewart décèle un tableau similaire d'oppositions structurelles: "*Peasant: lands form the person, labour, toil, diligence, production, autonomy through avoidance of exchange, mundane activity, thrift, familial accumulation, past weighs on living/ gypsy: no attachment to place, dealing, talk, cleverness, circulation, autonomy through avoidance of labour, magic, spendthrift, brotherly sharing, past unimportant*" (Stewart, 1997: 237).

En somme, la mise en scène muséographique des Tsiganes construite par le Musée sert à renforcer les stéréotypes: la musique, le vin, la fête – tout cela dans un espace-temps orgiaque en rupture avec la normalité. On pourrait penser avec Alaina Lemon qui étudie les Roms en Russie que "*stereotypes continue to exist not only because they are embedded in intertextual webs, but because people iterate them from structured, shifting social positions*" (Lemon, 2000: 151) et que le Musée occupe justement une telle position structurante productrice et reproductrice de tels stéréotypes. Qui plus est, c'est en examinant cette façon stéréotypée d'exposer les Roms/Tsiganes, que je me rendais compte à quel point le Paysan était aussi stéréotypé. C'est cette représentation anhistorique de l'Autre qui rendait encore plus évidente la représentation aussi anhistorique de Soi.

A partir de cette conclusion, je pose la question de savoir où se situe cette mise-en-scène de l'Autre observée au Musée par rapport à son pendant occidental, à savoir les expositions et les musées coloniaux en essayant de comprendre d'où venait mon sentiment que la représentation des Roms/Tsiganes ne ressemble pas à d'autres représentations de l'Autre.

En tous les cas, la fête de type bacchanale prétendant exposer les métiers rom/tsiganes, mais en réalité vouée à divertir les Gadje ressemble non aux premiers Musées ethnographiques, mais

famille étendue: "*Adam – like zadruga-state and like eponymous ancestors of Romanians – is both mother and father representing the procreative power of a male complete in himself*" (Verdery, 1996: 73).

aux expositions coloniales qui ont eu lieu entre 1870 et 1930 dans les grandes capitales d'Europe (Berlin, Paris, Londres) où l'Autre était montré comme joyeux et naturel parmi les animaux et les plantes exotiques, argument vivant pour la théorie du darwinisme social (Banchel et al, 2002). La fête et l'exposition coloniale ont en commun le divertissement produit par l'Autre, mais différemment du Bon Sauvage montré dans ces expositions, le Tsigane n'est pas pensé dans une perspective évolutionniste, il n'est pas notre ancêtre.

6.4. Les Tsiganes ne sont pas "bon-ne-s à manger"

Pour expliquer la démarche des musées coloniaux, le Musée d'ethnographie de Neuchâtel a proposé en 2002 sous la forme d'une exposition une réflexion sur l'analogie entre le cannibalisme et l'incorporation occidentale de l'Autre dans la constitution des collections ethnographiques: "Substitution de la partie au tout et appropriation constituent quelques-uns des traits caractéristiques du cannibalisme, aspects qui paradoxalement spécifient aussi la démarche muséale. [...]. Les musées d'ethnographie sont censés recueillir et conserver les fragments et les restes, afin de les préserver de la destruction et de l'oubli [...] les musées d'ethnographie sont parallèlement des institutions qui assimilent et absorbent les artefacts pour mieux vouer à l'oubli les sociétés et les cultures productrices de ces artefacts " (Dias, 2002: 27).

Par ailleurs, dans les musées coloniaux (et, si on suit la théorie de Edward Said, dans la pensée occidentale en général) il y a une analogie entre la femme et le primitif allant jusqu'à féminiser les collections, les musées étant "une forme de propriété structurellement féminine. Féminine parce qu'acquise dans des conditions de domination matérielle et culturelle, féminine parce que 'décorative' sans grande 'utilité' pratique ni sophistication techno-scientifique, féminine surtout parce que victime de l'englobement par le masculin à travers un universalisme précipité " (Hertz, 2002: 162). C'est une pratique qui efface les femmes réelles et dévirilise les hommes d'une quelconque culture "autre" afin de se l'approprier, la "manger", l'incorporer. Dans ce sens, on pourrait dire que les musées coloniaux "cuisent" et "féminisent" l'Autre.

Est-ce que cette métaphore alimentaire est appropriée pour comprendre la constitution de la catégorie "Roms/Tsiganes " et de l'usage de l'image de "*Țigancă*" au sein du MPR de Bucarest? Dans les scénographies de MPR, la féminisation de l'Autre Tsigane n'a pas comme but son appropriation pour le transformer en "collection", "patrimoine" ou "propriété": au contraire, la scénographie décrite veut qu'il y ait un "ensemble" (titre de l'exposition) rom-gadje

seulement momentané. Fusionner pour le temps d'une bacchanale, d'un déguisement pour un reportage télévisé, d'une rencontre avec une femme habillée en longues jupes plissées. L'Autre, dans notre cas, un *étranger* particulier car de l'intérieur et non exotique (Asséo, 1994), n'est ni source de collections (d'où la question: qu'en est-il du patrimoine rom ?) ni icône de soi (comme le Paysan), mais sans cesse fantasmé comme un abîme provocateur investi avec de la féminité et tenu à distance par la ritualisation fêtarde.

Entre le Musée et ses correspondants occidentaux coloniaux les différences découlent en grande partie de l'opposition constitutive entre les projets anthropologiques des musées coloniaux, respectivement du MPR: une anthropologie universelle (l'Homme) versus une anthropologie particulière mais non moins totalitaire (la Nation), une muséologie inclusive versus une autre exclusive. Plus précisément, si par leur anthropophagie de l'Autre, les musées coloniaux mettent en scène un mouvement paradoxal d'assimilation qui s'oppose à son rejet par la société, le MPR, quant à lui, ne fait que prolonger le rejet de la société dans une dramatisation reproduisant le dispositif social de l'exclusion. En somme, bien que dans les deux cas on a affaire à une ethnicisation et à une féminisation de l'objet "Autres", pour les musées coloniaux il s'agit d'incorporer l'étrangeté alors que pour le MPR il faut la tenir à distance parce qu'incompatible avec les fondements gadjé de la Nation. Autrement dit, si pour les Musées occidentaux la métaphore alimentaire du cannibalisme convient si bien, il semble que pour leur équivalent roumain qui se rapporte aux Tsiganes elle n'est pas appropriée.

Unique en tant que musée, car impossible de classer parmi les musées des traditions populaires ainsi que parmi les musées coloniaux, le MPR ressemble pourtant à d'autres structures fabriquant les Roms/Tsiganes sous forme de catégorie aporétique: Mattjis Van de Port (1998) et Alaina Lemon (1996, 2000) montrent respectivement comment le bar à musique tsigane à Novisad en Serbie et le Théâtre *romani* à Moscou font apparaître à travers la musique et la danse tsigane des ghettos symboliques, sorte d'espaces surréalistes fourre-utopies ayant pour les Gadjé une fonction compensatoire de fuite de la réalité (réalité de l'oppression socialiste dans le premier cas, et réalité de devoir être "civilisé-e-s" selon les critères de la culture bourgeoise héritant du passé habsbourgeois de l'Europe Centrale, dans le deuxième). Ghettos symboliques pour des exclu-e-s réel-le-s! Autrement dit, transformer des gens réels (les Roms/Tsiganes) en supports allégoriques pour des évasions de la réalité.

Si l'on prend la métaphore du cannibalisme au sérieux, on peut dire que les Tsiganes ne sont pas "bon-ne-s à manger " !

6.5. Vahinésation des femmes rom

Quelle autre métaphore pourrait alors traduire ce besoin de déguisement, de vêtir les femmes comme si elles étaient des mannequins, créer l'Autre dans une icône féminine où le corps vêtu/dévêtu apparaît au premier plan? Ce serait à mon sens, la métaphore de la Vahiné, la femme tahitienne dont le nom a été ensuite donné aux femmes des îles en général. Ce nom renvoie à l'imaginaire des seins nus, de la sensualité féminine envoûtante (le paréo et le collier d'orchidées étendu sur les seins nus font partie intégrante des images typiques des Vahinés). J'appelle la représentation gadje des Tsiganes par leur femmes vêtues/dévêtues "vahinésation", à savoir une forme de différenciation-désir issue non du fait de "goûter " des Autres, mais de se laisser séduire (s'unir et se détacher après le temps d'une orgie) dans un rapport nécessairement hétérosexuel (dans lequel l'héro Gadjo est séduit par la belle Tsigane à seins nus et jupes colorées).

Il est vrai que la vahinésation de l'Autre aide elle aussi, comme le cannibalisme muséal, à gommer la culture et la société qui produit le corps féminin en question pour ne garder que ce dernier comme objet du désir. Cannibale et vahiné, ainsi que le montrait en 2001, l'exposition homonyme du Musée d'Art d'Afrique et d'Océanie de Paris, sont les deux faces complémentaires de l'imaginaire européen appliqué à l'Autre.

D'une part ce schéma contient les éléments classiques de l'attirance sexuelle envers l'Autre. Mais d'autre part, il s'agit ici de la séduction et non pas du fantasme de viol qui prend néanmoins la forme de l'image pornographique comme nous avons vu pour les sujettes de l'Empire colonial français. Cette séduction qui ouvre la porte vers une sorte de non-monde semble néanmoins avoir une dimension érotique, mais différente. La nouvelle fantastique de Mircea Eliade, *La țigănci* [*Chez les Tsiganes*] (2003/1969) met en scène un protagoniste spirituellement initié par la rencontre mystérieuse avec des femmes tziganes qui n'ont de réel que le nom; elles semblent être des créatures de rêve qui attirent et ensorcellent, qui testent et conduisent l'héro en tant que guides spirituels. De manière plus réaliste, advient comme nous avons vu la question d'appriivoiser cette femme de l'Autre: la laver, l'habiller, la déshabiller,

sans moins regarder sa beauté "naturelle" – dans un rapport très paternaliste par le biais duquel on fabrique le rapport avec la/les femme/s de chez soi et en général.

La Romni est comme la Vahiné, en quelque sorte, sirène, avec une poitrine désirable du point de vue gadje et avec un bas du corps énigmatique, troublant (caché par les jupes-paréo). Dans cette figure on reconnaît les obsessions gadje à propos de seins: Rada est montrée seins nus dans plusieurs scènes (Loteanu, 1975), Lisandra et les autres jeunes filles de la tribu tzigane "*ont des petits seins durs comme les pommes*" (Stancu, 1968/1986: 93). Cette obsession ne correspond pas à la vision rom de cette partie du corps. Par contre, pour Gadje et Roms, le bas du corps féminin demeure caché aux regards, une moitié inconcevable¹⁵⁸. Selon cette grille interprétative, la lecture d'un autre passage du roman de Stancu, où les deux moitiés du corps s'inversent du point de vue caché/montré est révélatrice pour le sens d'ensemble l'histoire – le monde est à l'envers, la guerre bouleverse son ordre. Ainsi, après avoir été battue devant toute la tribu par son mari, Lisandra apparaît ainsi au regard des autres et de l'auteur: "*épars sur les épaules et sur le dos, ses cheveux, noirs et brillants, mouillés, et mélangés de boue et de sang, habillaient d'un vêtement étrange et barbare toute la partie haute de son corps. L'autre partie, avec les rondeurs, resta alors entièrement nue*" (Stancu, 1968/1986: 31). A remarquer cette allégorie si explicite pour une vision patriarcale: l'ordre du monde en danger est annoncé par une femme qui se rebelle – adultère, battue à mort, elle se lève, les deux moitiés du corps interchangées du point de vue de la "normalité" de la sirène. La Vahiné, la Sirène et la Tzigane sont créées dans et par le regard masculin des élites.

De ce fait, la vahinéisation des Tsiganes par les Gadje rencontre l'image rom de la féminité dans les jupes – au cœur de l'être et du paraître, les jupes instituent l'Alterité dans cette figure de sirène-vahiné. Il est fort possible que cet imaginaire soit une création exclusive des élites et non partagée par les Gadje de Căleni par exemple – ce qui resterait à démontrer avec une enquête sur ce sujet parmi ces derniers-ères. Dans le sens d'une considération plus globale de la représentation de la femme tzigane, Judith Okely insiste sur l'imaginaire de la prostituée qui sépare les Gypsies de la société dominante britannique. Selon la lecture de Okely, les Gorgios imaginent les femmes *gypsies* comme faciles et promiscues, les hommes *gypsies* les soupçonnent également de ne pas être fidèles du fait de fréquenter les Gorgios dans le travail

¹⁵⁸ Le personnage Sabina du film *Gadjo Dilo* fait exception: une scène de complète nudité lui est réservée à la fin du film, après avoir été montrée se lavant les cheveux, seins nus et jupes sur la partie inférieure du corps.

tandis que ces mêmes hommes imaginent à leur tour les femmes *gorgios* comme faciles, manière de toujours jeter la pierre à l'autre et ainsi renforcer la frontière interethnique: "*Both men and women protect themselves by giving these tendencies, oversimplified, to an alien people. Thus, virginity, monogamy and sexual abstinence, the ideal, are placed to ego's side of the ethnic boundary while prostitution, promiscuity and passive availability are placed on the other* (1975: 79). Les croyances en la pollution se constituent en argument de la supériorité morale des femmes *gypsies* comparées aux femmes *gorgios* rejetées comme immorales. De l'autre côté, les stripteaseuses *gorgios* s'habillent sur scène à Londres comme des *Gypsies*. Ainsi, les deux modèles de femmes, *gypsy* et *gorgio*, sont en conflit permanent. Différemment, et c'est peut-être là la différence entre les fantasmes populaires et ceux des élites, dans le cas exposé dans ce chapitre il n'est pas question de représenter la prostituée dans la femme de l'Autre. Contrairement à Okely, je ne vois pas de contraste entre les fantasmes gadje et les pratiques rom concernant la féminité, mais de la continuité. Ce qui n'agit pas dans le sens de l'effacement de la frontière interethnique.

6.6. Réitérer la frontière

Tout en étant cohérents l'un avec l'autre, les deux registres rom et gadje de traitement des corps des femmes rom/tsiganes alimentent de manière sous-jacente des politiques culturelles plutôt défavorables à l'acquisition des prérogatives citoyennes par les Roms/Tsiganes: leur accorder une place rituelle (marginale) dans le besoin de bacchanale au lieu de les considérer comme faisant partie d'une culture commune. Le MPR n'est évidemment pas le seul à mettre en scène une représentation surréaliste des Tsiganes qui a pour point nodal les femmes "vahinéisées". Ce processus de vahinésation des Tsiganes est à l'œuvre dans les autres institutions culturelles (formelles ou informelles). Les ONG rom et les activistes de la foire agissent dans le même sens. La télévision et la presse à scandale en Roumanie, tout comme la littérature dans le passé, exaltent sans cesse une féminité rom/tsigane fantasmée selon les coordonnées de l'inconscient des Gadje, la Tsigane-costumée-personnage de conte, elle-même un déguisement de la séduction dans tous les sens. De manière plus transversale dans l'histoire moderne, comme nous l'avons vu, la poésie romantique et la mode gitane véhiculent une attitude similaire envers les Bohémiennes ou les Tsiganes.

Bien que les moyens d'expression ne sont pas les mêmes dans toutes les productions culturelles parlant des Tsiganes mentionnées ici, il me semble qu'il s'agit à chaque fois d'une même

poétique de l'Autre basée sur une configuration sémantique où les catégories "femme" et "tsigane" sont étroitement liées. Dans ce sens, cette manière de penser les Tsiganes de par leurs femmes est aussi cohérente avec l'absence des femmes dans le discours muséal de la Nation et du Paysan. Et dépoétiser pour mieux politiser ne semble pas être une visée de la pensée institutionnelle dans l'immédiat, ni du MPR, ni d'autres institutions en Roumanie. Aniko Imre (2003) remarque que "*poetry and irony function to distance ideal femininities from actual women and to silence the gender politics of representation*" (Imre, 2003: 57). Dans ce sens et de manière plus générale, on peut considérer que la façon dont le corps féminin est imaginé se reflète dans le rôle que la société accorde aux femmes en politique (Gatens, 1996). Cela serait peut-être la raison cachée de l'obstination de viser les femmes dans les politiques adressées par les Gadje (contraception, santé, allocations sociales), manière de contrôler ce qui échappe à la compréhension. Cela rejoint des paradigmes plus généraux, le contrôle de l'Autre s'inflige par la manipulation de l'image des ses femmes (Spivak, 1988; Nader, 1989).

Le MPR instrumentalise les stéréotypes sur les Tsiganes pour proposer une image ridiculisée, onirique, absurde et carnavalesque en utilisant les femmes et l'image de la féminité. L'enjeu de cette politique est de refuser aux Tsiganes la construction d'un patrimoine en leur proposant un discours muséographique partial, incomplet et d'un surréalisme déplacé, en les ghettoïsant dans un registre dépolitisé. Poser ainsi une différence irréconciliable qui légitime aux yeux des Gadje une position de supériorité, est une solution inébranlable pour la réification de la frontière. Comme l'explique Patrick Williams (1996), tant qu'on privilégie la différence à propos des traits culturels tsiganes, on bloque l'accès des Roms à la patrimonialisation de leur culture. En dernière instance, on leur refuse la "culture" dans son sens gadjo – (ici cela signifie "nationale", "paysanne", "spiritualisée"). Plus encore, on cantonne les Tsiganes dans une espèce d'anti-culture où paradoxalement tout est à la fois matérialisé (vin, femmes, musique, vêtements colorés) et échappe à la raison et à la symbolisation (le rêve). L'effet consiste à renforcer la centralité du Paysan dans le discours muséal et ainsi lui conférer des attributs culturels, nationaux et non moins "hautement" esthétiques en exclusivité, manière de réitérer "notre" hégémonie culturelle face à "leur" fonction de divertissement et de fuite surréaliste. Les *Țigănci* apparaissent ainsi constamment comme des instruments de la trame institutionnelle de la société dominante qui répond à un intense besoin de purification identitaire et d'autoglorification. On remarque que dans cette représentation gadje de la *Țigancă* les démarcations rom *shei/bori/romni* disparaissent complètement au profit d'une abstraction homogénéisante sensée correspondre à un idéal (éternel ?) féminin typique comme conception

des élites.

Au cœur de ce dispositif représentationnel, se situe une fois de plus, le corps et l'apparence féminine – le costume tzigane "se déplace" de son contexte d'origine dans le monde des élites Gadge tout en gardant ses caractéristiques symboliques initiales. Les femmes tziganes ne sont qu'à moitié réelles, comme les sirènes qui ne sont qu'à moitié humaines. Si les Tziganes sont pensés comme inférieur-e-s humainement, sur une échelle et non plongé-e-s dans un abîme (Stewart, 2001), et si les *Țigănci* sont imaginées comme seulement à moitié réelles, il s'ensuit que les femmes (et non les hommes) tziganes se retrouvent à moitié plongées tout de même dans un abîme de la pensée. Autrement dit, l'usage culturel du corps dans ces contextes de "déplacement" apparaît ainsi comme utilisant parfaitement les moyens offerts par le système de significations rom décrit auparavant dans un pur objectif de domination. Cette cohérence entre le système "interne" et "externe" à propos de la représentation du féminin est un moyen efficace de conserver à la fois de rapports de genre dans les sociétés gadge et rom et de l'ethnicité rom.

En suivant Silvia, Radu et les autres, nous avons vu qu'entre les Roms et les Gadge les interactions sont nombreuses et variées. Ainsi, les Gadge remplissent des rôles précis dans l'économie rom. D'une part, les Gadge sont les éléments d'un réseau d'affaires commerciales, qu'ils en soient les bénéficiaires ou les partenaires: les Gadji clientes des services de magie de Silvia, les Roumains fournisseurs d'aluminium, etc. D'autre part, les Gadge peuvent fournir des services payés nécessaires aux nouvelles exigences de l'économie rom: chauffeurs, *bodyguards*, chargeurs saisonniers d'aluminium, comptables, domestiques, peintres, maçons, etc. Par ailleurs, certaines interactions sont codifiées dans le registre rituel. La marraine gadji, le prêtre orthodoxe, un gadjo au cimetière qui doit tracer le contour de la fosse pour la tombe sont des personnages sensés servir d'intermédiaires au passage ontologique des Roms entre un domaine pur et un domaine impur (les morts, les nouveaux-nés appartiennent au monde de l'impur). Et dans le registre à part qui est celui de la confirmation de la masculinité rom se situe le rôle d'épouse ou d'amante que certaines Gadji remplissent auprès de jeunes hommes rom. Ces modalités relationnelles emboîtées et codifiées sont, et ce de longue date, dédoublées par les rapports souvent tendus et difficiles avec les institutions roumaines – école, police, mairie – à travers lesquelles l'Etat exerce son autorité, ceci non sans violence comme nous l'avons vu dans les chapitres 1 et 2.

Nous avons également vu que les Roms ont une représentation des Gadje comme détenant un pouvoir auquel eux et elles aspirent aussi. Nous avons vu des pratiques témoignant de cette volonté de s'approprier une position hiérarchiquement privilégiée en récupérant les ingrédients gadje du pouvoir. Cette représentation des Gadje correspond au fait que les Gadje ont réellement le pouvoir de propager, reproduire et institutionnaliser une image des Roms comme Tsiganes. Les Gadje pensent que les Roms sont des Tsiganes sales, voleur-se-s, bruyant-e-s, sauvages, criminel-le-s...mais aussi que leurs femmes sont mystérieusement séduisantes. Hélas, à la variété de rôles conférés par les Roms aux Gadje, il correspond un destin bien plus étroit que les Gadje réservent aux Roms!

Conclusion

Femeia-i coastă de drac

La femme est la côte du Diable

Carmen Șerban¹⁵⁹

"Comment peut-on être Rom/Tsigane" ? Cette question interpelle toute personne attentive à la présence de ces populations éclectiques, parfois itinérantes, marginales et marginalisées dans leurs rapports à "nos" institutions, de même qu'elle traverse les Etudes tsiganes: "Toute l'histoire est pleine de migrations humaines et de brassages permanents. Mais d'où vient alors le maintien de cette identité irréductible qui fait dire au Tsigane, en dépit des persécutions, qu'il n'est pas, qu'il ne sera jamais un Gadjo?" (Asséo, 1994: 65). Elle inquiète car on songe que la différence des Tsiganes est fabriquée dans l'esprit des Gadje, un reflet de notre face cachée. En faisant un examen critique de nos réactions de distance et de rejet envers les Tsiganes, il est bien possible que nous arrivions à conclure que l'étrangeté inquiétante des Tsiganes vient en grande partie de l'incapacité des Gadje à s'accepter eux-mêmes: "Les études d'ethnologie, ou la simple observation, montrent le reflet des populations qu'ils côtoient. Ressemblance et décalage. Aujourd'hui plus ou moins que toujours (plus ou moins que toujours?) nous ne voulons pas voir les Tsiganes. Pas les voir misérables, mendiants devant le Dôme de Milan ou sous les arcades de la rue de Rivoli à Paris. Pas les voir prospères, millionnaires en Mercedes roulant dans les faubourgs des mêmes villes. Juxtaposant sans gêne les extrêmes que nous nous appliquons à séparer, les Tsiganes semblent assumer candidement les traits et les valeurs de notre civilisation. Ne serait-ce pas alors l'exhibition de notre vérité sans fard que leur présence rend insupportable?" (Williams, 1993: 8).

Concrètement, en quoi consiste le processus de différenciation que produit ce décalage-ressemblance si troublant? Ma démarche ethnographique a suivi les femmes rom "*en jupes longues et plissées*" dans le contexte local de trois villages de Roumanie. J'ai interrogé leurs rapports, prescrits mais aussi vécus, d'alliance, dans le travail et leur contribution dans le travail. J'ai aussi observé leurs croyances et leurs pratiques dans le cadre de la doctrine de la pureté sexuelle et corporelle. D'une part, il m'est apparu que la présence de ces femmes est de

¹⁵⁹ Carmen Șerban est, comme Nicolae Guță, une vedette qui chante des *manele*.

première importance pour figurer et maintenir la frontière interethnique à l'intérieur d'un idiome qui établit un rôle central de la femme mariée dans la diade *bori-romni*. La clé de ce rôle central réside dans la croyance que la femme est, après un premier rapport sexuel, porteuse d'une souillure qui peut gravement contaminer l'environnement social. Le pouvoir de souillure de son sexe trace des démarcations dans l'espace social et symbolique rom. D'autre part, la figure de la femme informe non seulement sur la manière dont on peut être Rom, mais aussi sur la manière dont on peut être Gadje en relation avec les Roms, car son image parmi les Gadje sert à maintenir cette distance, notamment quand elle siège dans la production fantasmatique des élites gadje. Dans ce registre, la figure de la femme est produite comme étant irréelle, onirique dans sa séduction qui attire vers un non-monde où les repères normaux sont abolis. Institutionnaliser cette image alimente l'idéologie selon laquelle les Tsiganes se situent hors du jeu des cultures et des ethnicités. La frontière est ainsi réitérée à la fois de l'intérieur et de l'extérieur selon des coordonnées qui construisent socialement les femmes et la féminité. Inversement, cette construction sociale est calquée, des deux côtés, sur l'impératif de se distinguer et se distancier de l'Autre. Bien évidemment, l'identité ethnique n'est pas basée exclusivement sur le genre, mais le genre apparaît selon ces données ethnographiques comme un des champs les plus actifs de la construction de la frontière interethnique. Ainsi, dans le cadre de l'"identité tsigane" locale, les femmes sont des actrices principales de la culture rom et de la différenciation entre Roms et Gadje.

Deux volets d'interrogations théoriques me préoccupent désormais: quel est le rapport entre "culture" et "ethnicité", et qu'est-ce que l'exemple rom peut apporter de plus à la théorie du genre ?

Selon la définition que propose Barth (1998/1969) de l'ethnicité, la culture peut évoluer, changer mais la frontière reste. Barth s'érige d'ailleurs contre ce concept de "culture" qui a énormément influencé l'anthropologie. Selon lui, la culture n'est pas produite dans l'isolement d'une continuité biologique, une religion, une langue, un territoire, etc., mais un processus de création d'identités dans l'interculturel; elle n'est pas antérieure à l'ethnicité, mais partie prenante de celle-ci; il faut la considérer comme "une implication ou un résultat, plutôt que comme une caractéristique première et définitionnelle de l'organisation du groupe ethnique" (Barth op. cit.: 207). Etudier l'ethnicité selon Barth revient à focaliser son attention sur les frontières ethniques et sur le maintien de ces frontières. A la suite de Barth on montrera que

celles-ci sont mobiles, situationnelles, perméables, mais aussi conflictuelles (Cohen R., 1978) et que l'ethnicité (à savoir ses frontières) peut être créée de toutes pièces, inventée, manipulée.

Dans le sillage de ces réflexions, le terme d'"ethnicité" s'est imposé comme reflétant une dimension processuelle, mouvante et opposée à l'"ethnie", dont le caractère figé et la fétichisation anhistorique et coloniale sont dénoncés dans des nombreux ouvrages, dont celui dirigé par Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (1999). Par ailleurs, tout comme Barth et ses collègues, Amselle critique la pensée substantialiste, longtemps pratiquée par les anthropologues et ensuite appropriée par les groupes étudiés, fondant leurs conceptions sur la "culture", l'"identité", l'"ethnie" et "refoulant le politique" (Amselle, 1990: 21). En effet, "toute la problématique de l'ethnicité a consisté à rompre avec les définitions substantialistes des groupes ethniques et à poser qu'une identité collective n'est jamais réductible à la possession d'un héritage culturel, fût-il réduit à un noyau dur mais se construit comme un système d'écart et des différences par rapport à des "autres" significatifs dans un contexte historique et social déterminé" (Poutignat, Streiff-Fenart, 1999: 192). Ainsi, les acquis dans l'étude de l'ethnicité après Barth consistent à accentuer le caractère relationnel plutôt qu'essentiel des identités, le dynamique plutôt que le statique. Dans cette acception de l'ethnicité comme évolution active, il est vrai que les acteurs supra-locaux sont aussi importants que les mécanismes internes de sa création, voire inséparables

Si le mécanisme de la création et de la reproduction des représentations et des pratiques identitaires est le même des deux côtés, rom et gadjo, à savoir qu'il repose sur la distinction et la séparation d'avec l'Autre, leurs idéologies et leurs mises en œuvre sont très différentes. Les Gadje appréhendent les Roms selon des idées communes qui distinguent entre civilisation et sauvagerie, culture et nature, mais aussi, selon des idées constituées dans un appareil idéologique qui sépare les sédentaires des nomades, les socialement "normaux" et les potentiellement criminels. Les Roms/Tsiganes font ainsi l'objet d'une pensée binaire souvent mise en œuvre dans les pratiques institutionnelles d'exclusion et de répression. Pour reprendre et appliquer ici les anciennes réflexions de Lévi-Strauss (1953), bien que l'ethnocentrisme (racisme) ne soit pas l'apanage des Gadje envers les Roms, les Roms étant eux aussi soigneusement ethnocentriques, c'est le racisme des Gadje qui a été responsable des déportations meurtrières, des pillages et persécutions, de la ghettoïsation des Roms et non pas l'inverse.

Il est donc évident que les Gadje sont obstinément préoccupé-e-s (surtout institutionnellement) par la catégorisation, la classification, le comptage et le contrôle des Tsiganes, ce qui est une manière gadje de créer la frontière. Cette mise à distance est à la fois cause et effet de la condition de vulnérabilité économique et de minorité politique des Tsiganes.

Cependant, dans le cas des Roms décrit-e-s dans cette étude, l'assignation à la différence est faite non seulement par les Gadje et leur Etat, ou par les managers d'identité rom, mais aussi par ce que Judith Okely observe chez les *Travellers* de Grande Bretagne, à savoir leur propre "*obsession with an external ethnic boundary*" (Okely, 1996: 69). L'ethnicité se réalise donc aussi par des attributions catégorielles (Rom et Gadjo), par les modalités de saillance choisies (telle l'affirmation de l'appartenance rom par des signes vestimentaires, par la langue, parfois par l'auto-désignation comme Roms, par l'affirmation d'une supériorité morale) et aussi par l'existence d'un "espace social d'emboîtement". Cet espace est exprimé dans des "modalités codifiées d'échanges interethniques", dans un marquage symbolique figé et une participation très limitée des uns aux valeurs des autres, du type décrit par Anne-Marie Losonczy (1997) à propos de relations entre Indiens *Embera* et Noirs au Choco de Colombie. Ces modalités codifiées se servent des symboles partagés. Anthony P. Cohen (2004/1989) met en évidence la nécessité de considérer la construction symbolique des groupes. Il laisse entendre qu'il y aurait ainsi un "langage symbolique de la frontière" qu'il s'agit de déchiffrer. Cela nous conduit à poser la question de savoir comment on peut distinguer, au niveau analytique, entre les deux volets de la culture-ethnicité-identité rom: produite par les Roms et produite par l'assignation à la différence gadje et jusqu'où cette distinction est utile.

Si l'on parle donc du rapport dominant-e-s/ dominé-e-s, les réflexions contemporaines sur la frontière interethnique prônent la prise en compte de l'Etat comme acteur de l'ethnicité, et plus loin du système-monde. Barth lui-même (1994) actualise sa théorie de l'ethnicité de 1969 en recommandant fortement la prise en considération de l'Etat comme acteur dans le processus de construction ethnique: "*analyzing the policies, linking these policies to features of the regime [...] We are then able to depict the power represented by the state as a specifiable third player in the process of boundary construction between groups [...]*" (Barth, 1994: 20). Pour les Roms on se doit de voir la frontière interethnique comme étant liée à la citoyenneté et à la multiethnicité dans une société plurielle, non moins qu'au mouvement international, très actif dans les dix dernières années, qui essaie de forger une définition des Roms comme "peuple" ou

"ethnie européenne". Pour le cas de la Roumanie – où plusieurs groupes ethniques, Hongrois, Allemands, Juifs, Roms/Tsiganes (ainsi que d'autres, comme Arméniens, Ukrainiens, etc.) et Roumains se côtoient – il faut retenir plus particulièrement un *double bind* de l'Etat-nation fondé sur la fiction de la mono-ethnicité (Giordano, 1997) et des exigences démocratiques (*minority rights*) survenues après la chute du communisme en 1989. Dans ce cadre, comme nous l'avons vu au chapitre 2, la reconnaissance des Roms/Tsiganes comme ethnie est prise entre le marteau de leur approche comme groupe socialement défavorisé dans les hiérarchies sociales nationales et l'enclume de la fiction politique d'une "minorité transnationale". Cela a pour conséquence une non-reconnaissance des Roms comme bon-ne-s à penser sur le plan de la culture.

Dans ce même ordre d'idées, il ne faut pas oublier que "*ethnicity is not just a conceptual tool. It also reflects an ideological position*" (Cohen R., 1978: 402). La notion d'ethnicité est instrumentalisable à des fins politiques. Elle sert à "ethnicher" les groupes (Amselle, 1990; Giordano, 1997, Brubaker et Cooper, 2000) et ainsi participe à la crispation des rapports intergroupes, les conflits devenant désormais interethniques, ou servant d'argumentaire pour la le rejet, la haine, voire la purification.. Dans le chapitre 2 nous avons vu que l'intervention des organismes européens et des Etats de l'Europe de l'Est dans la formation des Roms/Tsiganes comme ethnie ethnicise de plus en plus ces groupes. Par ailleurs, comme le relève Amselle (1990), la science (et particulièrement, l'anthropologie et l'ethnologie) participe à cette ethnicisation: elle forge des perspectives reprises dans la construction discursive de la marginalisation, de l'infériorisation, de la discrimination de certains groupes de la part des groupes dominants. Nous avons vu à l'œuvre ce type de participation dans le cas de la sociologie qui ethnicise la pauvreté et qui racialise les groupes tziganes.

Par ailleurs, l'ethnicisation est non seulement imposée par des politiques étatiques et internationales, mais elle est le produit des "managers de l'identité" (Giordano, 1997), les élites du groupe dominé qui se nourrissent d'un culturalisme folklorisant. Christian Giordano, rappelant Judith Butler à propos du genre, pousse à l'extrême la position constructiviste dans l'approche de l'ethnicité en se posant la question de savoir si l'ethnicité n'est pas l'effet de discours, de mise en scène, orchestré par les managers d'identité¹⁶⁰. C'est une perspective qui

¹⁶⁰ Giordano (1997) remarque que les études anglo-saxonnes sur l'ethnicité s'appuient sur des recherches faites auprès des minorités immigrées en termes de sous-cultures urbaines. Il n'en va pas de même en Europe, où le

permet de faire le lien de manière fructueuse entre l'ethnicité et le nationalisme. De ce point de vue, il est vrai qu'un culturalisme folklorisant est aussi à l'œuvre dans la constitution d'un (trans)nationalisme rom et, comme nous l'avons vu, dans l'invocation de la tradition et de l'origine indienne parmi les activistes rom, "managers d'identité".

Pour revenir à la question de la culture, Barth affirme que c'est "la frontière ethnique qui définit le groupe et non le matériau culturel qu'elle renferme" (Barth, 1999/1969: 213). Cette affirmation est adéquate dans la considération qui vient d'être faite à propos de la création des identités par les élites et les appareils politico-juridiques où l'on voit que la culture peut être manipulée à des fins politiques. Mais est-ce que cela veut dire que la culture n'existe pas en dehors de ces manipulations ? Devrait-on renoncer en anthropologie à l'idée de *culture partagée* ? (Verdery, 1994: 43). Les théoriciens du nationalisme, tels Anderson, Hobsbawm, Gellner, conçoivent tous la culture comme support pour le nationalisme (non seulement l'ethnicité comme support de la culture comme le soutient Barth).

Indéniablement, les nouvelles formes d'enracinement l'indigénisation, la nationalisation, la régionalisation, l'ethnisation des immigré-e-s) synchronisées au mouvement inverse de cosmopolitisation représentent un grand défi pour le concept de culture, mais ce n'est pas pour autant qu'une anthropologie mondialisante¹⁶¹ trouve sa légitimité (Friedman, 2004). Le vrai problème, selon Jonathan Friedman, réside dans le fait que les anthropologues se sont surtout intéressé-e-s aux manifestations (objets, symboles, rituels, etc.) de la culture sans prendre en compte l'expérience du sujet et la culture comme produits, autrement dit, le processus dans lequel s'insère et se construit la culture: "on pourrait concevoir la culture comme un processus qui relie les conditions sociales à la formation de l'expérience partagée et à la production et l'élaboration des interprétations de la réalité" (Friedman, op. cit.: 29). L'on comprend qu'il est tout à fait possible de garder à l'esprit la "culture" en pensant en termes d'ethnicité (et donc

phénomène migratoire a longtemps été pensé en termes sociaux et non pas en termes d'ethnicité, cette dernière s'étant construite à partir de la question du *territoire* et du *jus sanguis*, principes instrumentalisés à la fois par les Etats et par les managers d'identité ethnique, d'où les mouvements séparatistes, régionalistes, indépendantistes, etc. Plus encore, en Europe centrale et orientale, la question territoriale et "l'âme du peuple" (d'inspiration herderienne) sont les piliers du discours ethnociste et nationaliste, forme discursive (et d'action) politique poussée à l'extrême depuis la chute du communisme.

¹⁶¹ Friedman ironise ce discours élitiste qui ne s'appuie, selon lui, que très peu sur des recherches scientifiques, et qui utilise des mots-clés comme ouvert, tolérant, hybride, créole, translocal, transnational, transculturel, en d'autres mots "trans-quelque chose" pour s'opposer à tout prix aux localismes de toute sorte (Friedman, 2004: 38).

inclure, l'ethnisation) à condition de concevoir le caractère plastique, modulable, vivant–
autrement dit, processuel, de cette culture.

De mon point de vue, cela amène à reconsidérer également les termes comme "altérité", "différence", "identité" mais aussi "communauté". Ce n'est pas parce que l'altérité est construite et non biologique, psychologique, essentielle, etc., que l'Autre n'est pas différent, bien que cette altérité puisse reposer non sur des initiations religieuses spectaculaires ou sur des pratiques corporelles violentes, mais sur un trauma historique qui n'est pas réellement explicité mais seulement revendiqué comme "*obstinate otherness*" (Van de Port, 1999)¹⁶². Cette expression s'avère également appropriée pour caractériser les Roms. Autrement dit, il s'agit de prêter attention non seulement aux signifiants mais aux signifiés: "*On the one hand ethnic signs signify the communication of cultural difference [...] either as competitive strategies, or as a technique for the maintenance of a cultural identity or a way of life or both. On the other hand, ethnic signs refer to systematic distinctiveness which is in part being reproduced outside of the acts of communicating distinctiveness*" (Eriksen, 1991: 130-131).

Ainsi, le terrain effectué chez les Roms de Căleni, Noroieni et Turulești m'a poussée à me ranger du côté de ceux et celles que j'appelle "modérément culturalistes"¹⁶³, à savoir, ceux et celles qui cherchent à appréhender ce qui est partagé comme valeurs, symboles, pratiques et ce qui est consciemment conçu comme différent par rapport aux "Autres significatifs", dans ce cas, les Gadje, et comment cette différenciation prend sens en pratique. Le "modérément" est fort important. L'ouvrage de Poutignat et Streiff-Fenart (1999) caractérise ce débat actuel et vif dans les études sur l'ethnicité comme une vision de "l'ethnicité comme phénomène politique versus l'ethnicité comme processus symbolique" et/ou "substance versus situation" (Poutignat et Streiff-Fenart, op. cit: 136 et 140). Or, je ne souscris pas à cette polarisation, je pense que dans la pratique anthropologique, on adopte des positions plus ou moins intermédiaires entre ces pôles en fonction du contexte historique, politique et institutionnel étudié, en somme, du terrain.

¹⁶² Van de Port (1998, 1999) est intrigué par la manière dont les Serbes s'obstinent à affirmer que les Occidentaux ne comprennent rien à leur différence. Traumatés par l'histoire, les Serbes se réfugient dans un espace de décalage avec la réalité qui est celui de la fête orgiaque. Vivre cela à *leur* manière se constitue en autorité de leur argument concernant l'Alterité.

¹⁶³ Appelé-e-s par Jonathan Friedman, "les béotiens de l'anthropologie cosmopolite" (Friedman, 2004: 39).

Dans cette perspective de récupération du concept de "culture" par le biais de la considération de son apport dans l'ethnicité, on peut également envisager une vision "modérément culturaliste" du rapport dominant-e-s/dominé-e-s. C'est-à-dire appliquer à nouveau le concept de De Certeau de *l'art de faire* dans la *tactique* qui participe à mon sens à la culture des dominé-e-s. C'est également la vision proposée par Michael Stewart (1997) à propos des Roms justement: "*who [...] create a space apart from themselves [...] they defined a sphere of action with the gazos that allowed them a much more profound sense of autonomy and self-direction*" (Stewart, 1997: 240-241).

Avec la notion de culture, on peut également se poser la question de savoir si celle de "communauté" est utile. Il est vrai que le terme de "communauté", apparenté à la célèbre distinction de Friedrich Tönnies entre société (*Gesellschaft*) et communauté (*Gemeinschaft*) – qui se retrouve dans les autres distinctions de la pensée sociologique du XIX^{ème} siècle, notamment durkheimienne (mécanique/organique) – est devenu aujourd'hui problématique. Et cela non seulement en raison du rejet d'une telle disjonction d'essence évolutionniste mais parce que l'idée ethnologique de communauté, comme ayant un territoire, une configuration de parenté et un mode de production propre, a été, elle aussi, mise à mal par les transformations des groupes humains dans l'histoire, et en particulier dans la société globale post-industrielle. De plus, la création de communautés par les pouvoirs étatiques signifie très souvent la justification de leur exclusion sociale par l'enfermement dans la catégorie "communautés" (associée à celle de "culture", "tradition" ou "identité"), d'où les nombreuses critiques actuelles apportées au modèle communautariste de société¹⁶⁴. La notion de "communauté imaginaire" de Benedict Anderson (1983) a été utilisée dans les études des nationalismes, des diasporas, des réseaux migratoires etc. "Imaginée" signifie que la communauté peut se recomposer selon d'autres vecteurs que le territoire, la langue, les coutumes ou en reformulant ces vecteurs mêmes.

La notion de *symbolic construction of community* qui émerge de la conscience de partager des symboles (Cohen A.P. , 2004/1989) m'est apparue comme extrêmement utile – les individus, loin d'agir de la même manière se réfèrent dans leurs actions à des symboles connus et compris

¹⁶⁴ Michel Wieviorka montre que malgré l'utilité de la notion et des pratiques du multiculturalisme, ce modèle demande une certaine fixité qui contredit le principe de base du caractère évolutif des identités culturelles: "il risque de plus, en reconnaissant ces identités, d'aboutir à l'opposée de ses objectifs, en figeant par la reconnaissance ce qui sans lui serait changement et transformation, en poussant à la reproduction ce qui est production et innovation, et ce, au seul profit de certains membres du groupe considéré" (Wieviorka, 2001: 101)

par tous les autres. En effet, pour l'étude de certains groupes de Roms/Tsiganes et sans doute pas pour tous, il est approprié d'utiliser la notion de communauté. Cela est pertinent du fait que certaines manifestations largement partagées, telles que le chant (Stewart, 1989) ou la danse (Pasqualino, 1998), donnent la possibilité aux individus de s'identifier à un monde senti, imaginé et vécu comme homogène selon toute une série de codes et de symboles. Le partage de nourriture, d'argent ainsi que le rattachement à un répertoire de croyances et de pratiques contribuent au sentiment d'appartenance (Stewart, 1991) à un monde commun. Mes informateur-riche-s parlent en termes de *Țigănie*, pour se référer non seulement au quartier rom où ils-elles vivent (qui est ségrégué et réitéré comme tel par le pouvoir politique), mais aussi pour exprimer l'appartenance consciente à une communauté "imaginée": "*on est bien ici chez nous en Țigănie*". Par ailleurs, l'étude des stratégies matrimoniales montre que les alliances suivent la logique de fragmentation et de recomposition des groupes tziganes en situation de déplacement/sédentarisation temporaire au sein d'une société globale hostile – par alliances répétées on définit les limites (perméables) d'une communauté (Reyniers, 1994; Williams, 1984 et 1994).

Ainsi, dans bon nombre de cas, dont celui décrit dans ce travail, les Tsiganes peuvent véritablement former des communautés qui *partagent une culture et une identité* parfois au delà ou en deçà, voire à l'encontre de toute intervention de l'Etat ou d'autres "managers d'identité". Ces interprétations des Roms/Tsiganes, issues de différentes études de terrain, me semblent utiles pour comprendre également les Roms de Căleni, Noroieni et Turulești. Sur ce terrain une question m'a constamment hantée: "comment font ils-elles pour échapper aussi bien à l'emprise du monde gadje" ? Pour formuler une réponse à présent, je dirais que c'est grâce à la force de leur culture.

En outre, j'ai utilisé pour ma part le terme d'"identité" bien qu'il ne soit pas dépourvu de confusions et d'ambiguïtés et que sa pertinence analytique puisse être mise en cause. Le terrain ne m'a pas laissé renoncer à penser les mécanismes sociaux et symboliques internalisés et catégoriels, qui sont produits par une *modalité* d'être rom dans le monde social. Pour penser les Roms dans le contexte local de trois villages de Roumanie, il m'a paru important de regarder la séparation, voire le fossé existant entre les deux volets de l'identité décelés par Brubaker et Cooper (2000): "*As a category of practice, [identity] is used by 'lay' actors in some (not all!) everyday settings to make sense of themselves, of their activities, of what they share with, and how they differ from, others. It is also used by political entrepreneurs to persuade people to*

understand themselves, their interests and their predicaments in a certain way, to persuade people that they are (for certain purposes) 'identical' with one another and at the same time different from others, and to organize and justify collective actions along certain lines. In these ways the term 'identity' is implicated both in everyday life and in 'identity politics' in its various forms" (Brubaker et Cooper, 2000: 4-5). Dans le paysage actuel très vaste de la politisation des Tsiganes en Europe, où les organisations internationales, les Etats et les ONG s'emploient à (re)créer les Bohémiens, en version (post)moderne, l'identité locale de certain-e-s Tsiganes, dont les Roms considéré-e-s, peut rester celle qu'elle a toujours été, tout en se modelant (et peut-être surtout parce qu'elle a cette capacité) selon les défis présents (dont par exemple le marché mondial d'aluminium).

Ainsi, bien que sous une forme qui n'est pas toujours cohérente avec celle des discours de l'Union Européenne et du Conseil d'Europe (car tenant des propos non pas concernant les Droits de l'homme et des minorités, mais des propos racistes et haineux), les pratiques et les discours des autorités roumaines locales, telles que celles que j'ai pu observer sur mon terrain, laissent malgré tout, et surtout malgré elles-mêmes, les Roms dans leur monde et ce en les pensant "semi-nomades" alors qu'ils-elles sont sédentaires; en les nommant "*Zlătari*", "sauvages", "misérables", "*Țigani*", avec la même indifférence et le même mépris que leur prédécesseurs communistes ou fascistes.

De cette manière la réalité des "handicaps" sociologiques, due aux politiques insuffisantes de l'Etat quant à la citoyenneté, va dans le même sens que les mécanismes identitaires "internes", à savoir l'isolement accru des Roms étudié-e-s sur le plan de la citoyenneté, mais en même temps, ils laissent place à une surprenante distance rom par rapport aux modalités de la société gadje. Laissé-e-s pour compte par un Etat qui se déresponsabilise envers eux et elles par tous les moyens, les Roms renforcent encore une fois leurs structures internes, les rapports communautaires. Mais, capables de renouvellement, ils-elles développent des relations instrumentales nouvelles avec les Gadje (les relations masculines dans le commerce et d'amour avec les Gadji, la consommation) selon des modèles fournis à la fois par la société rom et la société gadje, dans une manière d'être au monde profondément rom et que l'anthropologue interprète comme affirmation d'une identité rom.

Quant à la théorie du genre, mes constats ethnographiques sur la part du genre dans la construction de l'identité ethnique me font interroger plus largement l'articulation genre-

ethnicité en suivant la littérature sur le sujet. Cette littérature montre que le genre devient davantage concret et compréhensible dans sa manière transversale de se définir s'il est contextualisé en fonction de l'ethnicité. En général, comme d'autres études le montrent, il n'y a de véritable sens à parler de "femmes" que si l'on spécifie si ces femmes sont des Afro-américaines de classes populaires, des Indiennes brûlées vives, des Brésiliennes d'une *favela* miséreuse ou des Portoricaines newyorkaises violentées par leurs partenaires. Dans le cas rom, le genre prend sens non seulement dans la construction de "*gendered person*" (Strathern, 1981, 1990), mais parce que les rapports de pouvoir entre Rom et Gadje croisent incessamment les rapports entre hommes et femmes et utilisent comme signifiant la construction sociale de la féminité. En retour, la force de la frontière interethnique fait en sorte que les rapports de genre se réifient dans le sens de la domination masculine, et pour être plus précis, dans le sens de la subordination des femmes aux hommes.

Je dirais donc que la construction de l'identité passe par la gestion du genre, gestion symbolique et sociale complexe qui, dans mon opinion, est une partie de, voire le noyau même de cette "culture rom". Cette identité est récupérée et fantasmée au-delà de ses limites locales, mais néanmoins configurée selon des axes précis: les rapports conjugaux et les conceptions du corps des femmes. Ainsi, la fragilité des mariages contre l'effort des femmes de maintenir le couple vu comme idéal de l'existence complémentaire de deux êtres différents et le corps des femmes scindé en deux moitiés que le costume rom figure si bien en exprimant le principe du double - l'idée *leit-motif* d'un monde divisé en deux, entre Roms et Gadje.

Tout particulièrement, le corps féminin délimité en une partie pure (au-dessus de la taille) et une partie impure (au-dessous de la taille) par les fameuses jupes plissées et colorées, traduit parfaitement cette idéologie. Je pourrais reprendre ici la thèse de Paloma Gay y Blasco (1999) à propos des *Gitanos* de Madrid, selon laquelle en l'absence d'un moyen d'expression légitimé et permanent de l'identité (mythes d'origine transmis d'une génération à l'autre, écritures saintes, etc.), c'est le corps féminin qui remplit ce rôle car on y inscrit matériellement la permanence de la différence envers les Payos. Dans le cas espagnol, il s'agit de la marque physique *honra* de la virginité; dans le cas roumain, il s'agit de la dialectique des différentes parties du costume, ainsi que du déplacement de type fractal de cette dialectique dans les différentes parties du corps (dont notamment la tête). Enfin, ce corps "de sirène" des femmes fonctionne comme une écriture de la différence. C'est également le point de vue de Okely (1975)

Si l'on prend en considération l'expression de la permanence, on pourrait également penser à la notion de territoire qui revient systématiquement dans les études tsiganes. Ainsi, on délimite par toute sorte de pratiques rituelles un territoire rom: les mouvements migratoires des familles (Reyniers, 1994), la conception sur le statut des morts (Williams, 2003) ou encore le marché des chevaux (Stewart, 1997). On délimite, bien que de manière éphémère et parfois uniquement imaginaire, un territoire qui sépare d'avec le monde des Gadje, "*a space of their own*", comme dit Michael Stewart (op. cit.). Cette délimitation vise également le corps féminin (comme l'espace du cimetière, des maisons, etc.), la souillure délimite dans ce corps un "territoire" rom d'un autre gadjo. L'espace du corps féminin semble échapper à une attribution de significations définitives: la moitié rom est tantôt le bas, tantôt le haut de ce corps, mais la taille, elle, elle est toujours mise en évidence, étant ainsi une parfaite métaphore de la frontière. On comprend que ce qui compte le plus est effectivement, en conformité avec la théorie de Barth (1998/1969) sur la frontière ethnique, la démarcation plus que l'étendue et le contenu de ce territoire: la frontière est littéralement incorporée.

A mon sens, s'il existe un langage rom de la frontière, celui-ci utilise intensément ces symboles de la féminité, tels la sirène, la jupe, le sexe *mij* de la femme, de même que les constructions plus globales qui s'en servent, *bori* et *romni*, Ainsi "*the community can make virtually anything grist to the symbolic meaning mill of cultural distance, whether it be the effects upon it of some centrally government policy or a matter of dialect, dress, drinking or dying. The symbolic nature of the opposition means that people can think themselves into difference. The boundaries consist essentially in the contrivance of distinctive meanings within the community's social discourse. They provide people with a referent for their personal identities*" (Cohen, A.P. , 2004/1989: 117). C'est bien l'argument principal pour défendre l'idée de culture et d'identité participant de l'ethnicité. Au lieu d'affirmer que les Roms ont une "culture de la pauvreté" ou "de la survie" pour paraphraser Oscar Lewis (1961), repris par une partie de la sociologie qui étudie les Roms/Tsiganes dans les pays de l'Est, il s'agit de réfléchir sur la pertinence de l'affirmation que les Roms ont une "culture de la frontière".

Qui plus est, cette construction de la féminité est consciemment assumée par les Roms comme étant sociale – une bonne leçon pour les Gadje qui s'obstinent de maintes façons à considérer les femmes comme relevant de la Nature. Autrement dit, propre aux Roms et d'autant plus revendiquée comme différente par rapport aux non-Roms, cette conception représente une originalité émique: la femme et le genre (la différence) moins liés à la Nature qu'à la Culture.

Nous avons vu que la souillure n'est pas propre aux femmes, des hommes peuvent exceptionnellement souiller avec des éléments de leur bas-corps. Mais les femmes ont cette capacité de la propager, de la disséminer facilement avec leurs jupes – vêtement ouvert qui laisse libre voie au sexe, *mij*. Or, cela est une construction sociale, et les Roms semblent en être conscient-e-s. Cette vision contredit la théorie de Sherry Ortner (1975) sur l'universalité de la superposition entre les couples d'opposition sémantiques femme/homme et nature/culture. Ou si nous voulons être ironiques, comme si la Nature pour les Roms étaient les Gadje et la Culture leur propre monde. C'est-à-dire, les enjeux de la frontière seraient plus importants que tout. La souillure du contact sexuel (rencontre des contraires) compte, alors que la menstruation, quant à elle, semble être moins polluante. La ménopause ne semble pas être un moment charnière qui élève le statut des femmes – les constructions culturelles de la *bori* et de la *romni* sont quelque part au de-là des enjeux de fertilité féminine ; ce qui élève surtout le statut de la femme est le fait de devenir belle-mère, à savoir d'*avoir* une *bori*. Les mythes légitimant une inégalité fondatrice des sexes, due à la capacité féminine d'engendrer – comme dans nombre de cas africains discutés par Héritier (1996) et aussi, celui des célèbres Baruya étudié-e-s par Godelier (1982) – sont absents.

Il m'est ainsi apparu que l'emprise des hommes sur les femmes vise en premier lieu un contrôle fantasmatique de la frontière avec les Gadje que ces dernières incorporent, et non leur fécondité, ce qui est en contradiction avec l'affirmation très forte de Françoise Héritier, "ce n'est pas le sexe, mais la fécondité, qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin" (Héritier, 1996: 230) car chez les Roms c'est justement le sexe-*mij* qui fait cette différence. S'il fallait alors reformuler de par la perspective rom la théorie d'Héritier sur la "valence différentielle des sexes", les hommes sont ceux qui contrôlent au niveau fantasmatique cette frontière, les femmes celles qui l'incarnent.

Effectivement, la manière dont les femmes mariées (polluantes) restent potentiellement sur le marché des intérêts matrimoniaux, en défiant ou en laissant en deuxième plan leur capacité reproductive, nous fait penser que si elles ont un pouvoir "exorbitant", pour reprendre le terme d'Héritier, celui-ci n'est pas celui d'avoir des enfants (produire le différent), mais celui de représenter dans leur corps la frontière avec les Gadje – ce qui est, ironiquement, aussi une manière de produire (plutôt d'être) le différent... mais à la façon rom.

Comme le montrent les théorisations de Marilyn Strathern (1991) mais aussi les études de Wiener (1983), Glowczewski (1989), Sheper-Hughes (1992), Bourgois (2000), le contrôle de la femme ne coïncide pas avec le contrôle de la fécondité. Donc, représenter la différence ne se base pas uniquement sur la manipulation d'un socle fort de couples d'oppositions (homme-femme, aîné-cadet, haut-bas, antérieur-postérieur) ou "d'archétypes communément partagés" (Ibid: 224) comme argumente Héritier mais également sur d'autres oppositions qui n'ont pas la même source, telle l'opposition Roms-Gadje.

En même temps, il paraît juste que le corps est une "matière première symbolique [...] premier lieu d'observation des données sensibles" (Ibid: 234) mais ce qu'il est important pour les Roms dans cette matière d'observer et de symboliser n'est pas la capacité du ventre féminin d'engendrer mais celle du sexe à être ouvert et à propager la pollution. Cela veut dire que si homme-femme est une telle opposition, elle n'a pas un contenu universel – ce qui me fait penser que nous n'avons pas fini de dire que le genre est culturel, donc que le contenu dont sont remplies les notions de "féminité" et "masculinité" varient d'une culture à l'autre. Selon Marilyn Strathern: *"What it means to be a woman in this or that situation must rest to some extent on the cultural logic which gender is constructed. Analysis of women's participation in events should be informed by concepts of the person, individuality, will and so forth, to be read from the data and not into them. This should be equally true for concepts as womanness as such"* (Strathern, 1981b: 683)

Dans le sillage de l'argument d'Héritier, la part symbolique du féminin dans la construction des "communautés imaginées" comme la Race ou la Nation réside dans le ventre féminin – à travers l'histoire et le globe, on ne fait que "saccager le ventre de la femme" au nom de la Nation et de la Race, par contrôles étatique des naissances et avortements, par stérilisation, grossesses forcées ou viols systématiques dans les conflits; pour faire naître des "fils" ou pour humilier l'ennemi (masculin) par le fait de piétiner "son" territoire – le corps de "ses" femmes (Nahoum-Grappe, 1996).

Or, dans le cas rom cette part du symbolique ne réside pas dans le ventre reproducteur et ses enjeux politiques mais dans le pouvoir féminin de souillure par le *mij*. Quand les hommes s'emparent d'amantes gadje, ce n'est pas pour mettre la marque de soi rom dans un territoire des Gadje, il ne s'agit pas de violer et de saccager un ventre mais d'entretenir des *relations* et des

ménages, dépenser de l'argent avec ces femmes. Cela est sensé rapprocher les hommes de l'idéal du *patron*, aspiration qu'ils ont en commun avec les hommes gadje. D'où un lien possible que l'on pourrait faire avec une certaine indifférence des Roms envers la transmission de la romanité par le sang (les enfants ne sont pas Roms avant une première expérience hétérosexuelle). D'où également un lien avec la fascination d'adopter des enfants gadje (blonds, avec la peau blanche et les yeux bleus). En somme, il s'agirait pour les Roms d'une manière propre de s'approprier l'altérité tout en gardant et en réaffirmant leur différence, leur identité – possible explication du ressemblance-décalage dont parlent d'autres tsiganologues.

Il faut remarquer que ce n'est pas par hasard que cette différenciation sous forme de ressemblance-décalage utilise les femmes comme signifiants. Comme dit Laura Nader (1989) en parlant des femmes en Orient islamique, si une contre-hégémonie est entamée, cela vise à sa manière (culturellement parlant) de s'objectiver dans les femmes, et plus particulièrement dans leur subordination.

Ce sont cependant des réflexions à titre d'hypothèses. Une investigation plus poussée sur les questions liées à la reproduction et aux représentations de la conception, du sang, du sperme et de la naissance reste à entreprendre pour tenter d'approfondir ces réflexions et confirmer éventuellement ces intuitions.

Il est pourtant clair à mes yeux qu'il existe chez les Roms des trois villages un idiome rom de la dualité. Une pensée binaire structure les rapports hommes-femmes chez les Roms. C'est pourquoi, je donne raison à Héritier qui dit que "la différence entre les sexes est, toujours et dans toutes les sociétés, idéologiquement traduites dans un langage binaire et hiérarchisé" (Héritier, 1996: 206).

La hiérarchie entre le masculin et le féminin est institutionnalisée en utilisant la doctrine de la pureté comme appui de légitimation, visible dans l'exclusion des femmes des formes de pouvoir rom (le *kris*, la fonction de *bulibasa*, la possibilité d'avoir plusieurs relations amoureuses et sexuelles en parallèle). Il existe donc une subordination des femmes. Néanmoins, ce n'est pas une structure compacte et ficelée dans les moindres détails comme celle décrite par Bourdieu pour la société kabyle (Bourdieu, 1967). Ainsi, pour justifier les

tâches des femmes rom on n'invoque pas la nature de leur sexe (leurs faiblesses ou leurs qualités innées) mais des compétences/incompétences acquises. Ensuite, chez les Roms survit encore un modèle de travail basé sur le couple conjugal, d'où mes réflexions sur l'importance de reconsidérer la complémentarité au sein de la division sexuelle du travail. A cela contribue une division public/privé qui est tout le temps changeante (la maison, la cour, la tente, le char) – la séparation de ces registres semble elle aussi liée à la représentation de la frontière d'avec les Gadje. Pour justifier la subordination des femmes, c'est l'argument de leur disponibilité sexuelle qui est mis en avant – il s'agit de les contrôler dans leur mobilité, de limiter leurs mouvements.

Or dans ce que j'ai appelé la fragilité des mariages, on voit que les femmes "circulent" plus que ne le veut le modèle idéal, tout comme chez les Roms de Hongrie ethnographié-e-s par Stewart. Tout cela s'oppose à une configuration qui met de plus en plus en avant le pouvoir masculin et l'asymétrie de genre qui s'impose parmi les Roms qui ont fait fortune avec le commerce à grande échelle d'aluminium. Au sein de cette nouvelle donne, les femmes sont instrumentalisées comme vitrine de soi et prises dans le piège des tâches domestiques où elles se retrouvent davantage enfermées, moins valorisées, etc. Mais, à nouveau, le système laisse entrevoir une revanche féminine, les femmes dépensent et font dépenser ce que les hommes accumulent, comme si une dialectique homme-femme sur tous les plans est absolument nécessaire pour faire fonctionner le monde rom.

Enfin, on pourrait dire que malgré la hiérarchie des sexes, et la subordination des femmes qui en découle, des marges importantes de contre-pouvoir sont laissées aux femmes. Et ce contrairement, à une orientation marxiste qui conceptualise cette subordination en termes d'oppression en prenant comme angle d'attaque une analyse matérialiste (Delphy, 1998). En défendant cette position qui entrevoit des marges d'autonomie pour les femmes, des contre-pouvoirs et de la complémentarité entre les actions des hommes et celle des femmes, j'ai trouvé utile la distinction que fait Judith Okely (1996) entre soumission et subordination. Cette auteure remarque d'abord que la question de la subordination des femmes a été longtemps traitée comme anthropologiquement incorrecte en invoquant d'une part le relativisme culturel, d'autre part les pouvoirs des femmes.

Dans ce sens, on admet plus généralement que l'attention portée au genre comme système d'asymétries inégalitaires qui engage l'ensemble de la vie sociale est récente et ancrée dans les

réflexions féministes sur notre propre société: "l'interrogation sur le contexte et le sens des catégories indigènes nous place dans la situation de nous interroger sur notre propre approche, afin d'en déterminer à son tour la nature contextuelle et les limites. Il est clair que le genre n'émerge pas *ex nihilo* aujourd'hui, il est lié à un point de vue, à une problématique. Il a ses racines dans ses revendications et des dénonciations issues de notre société, celle-là même qui porte, majoritairement, son regard sur les sociétés "autres". (Rey, 1994: 111).

Néanmoins, la légitimité d'une telle réflexion n'est pas moindre que tout autre qui est née en revisitant les limites des approches précédentes – selon Okely, elle a tout lieu d'être. Selon elle, la subordination et résistance peuvent très bien cohabiter. Elle invoque l'exemple de *gypsy women* qui sont à la fois dominées par les hommes mais qui échappent ne serait-ce qu'au niveau fantasmatique, ou à celui des activités et des gestes anodines, à cette domination, raisons pour ne pas les considérer "soumises". Ce qu'argumente également De Certeau (1980) par son *art de faire*. Cela ne doit pourtant pas leurrer sur le pouvoir des dominants – il se trouve que l'individu résistant existe en marge du système (comme Fraga, la fille aînée de Silvia) en même temps qu'il révèle le fonctionnement de ce système. C'est pourquoi Okely considère la vision d'Annette Wiener (1983), qui parle d'un pouvoir cosmique des femmes, véritable contrepoids de celui économique et politique des hommes, comme étant "*mistificatory*" (Okely, 1996: 211). Pourtant, chez les Roms, on voit à l'œuvre à la fois le contre-pouvoir des femmes, un peu dans le sens de Wiener, et les femmes subordonnées dans le sens de l'analyse matérialiste et de celui de Okely, deux positions théoriques qu'il s'agirait alors de concilier plutôt que d'opposer. Les femmes ont *des* pouvoirs surtout parce que les hommes dominant *la* sphère publique.

Enfin, tout cela laisse entendre que la conceptualisation du genre comme système est le seul susceptible de donner satisfaction à la recherche de la complexité des sociétés. Le souci pour la complexité caractérise de manière plus générale la démarche anthropologique. Pour la question du genre elle est synthétisée ainsi par Godelier: "entre les femmes et les hommes existent à travers ces divers domaines de la vie sociale, quatre sorte de rapports: de complémentarité, d'opposition aussi, de hiérarchie, puisque l'un des sexes domine sur l'autre et d'englobement puisque l'un des sexes et lui seul représente toute la société, c'est-à-dire lui-même et l'autre" (Godelier, 2003: 29). Une ethnographie du genre se doit donc d'explorer tous ces aspects, dans leur cohérence interne mais aussi dans leurs contradictions. J'ai tenté, sinon de les couvrir

entièrement, au moins de mettre en évidence les éléments les plus prégnants de ces registres dans les relations sociales, ainsi que le continuum cohérence-contradiction qui y règne.

Désormais, une réflexion plus approfondie sur cette conceptualisation du genre comme système s'impose. J'avais considéré la vision de Joan Scott (1988) qui mettait en relation les représentations, les concepts-clé normatifs selon lesquels on réaffirme l'asymétrie entre hommes et femmes, l'idéologie et les institutions clés qui la mettent en œuvre, et enfin, les identités subjectives. J'ai pris comme option méthodologique celle de considérer que le genre et l'ethnicité sont reliés dans des modèles explicatifs complexes où ils ne sont pas tout simplement l'un déterminant de l'autre. A présent, l'idée de jeu avancée par Sherry Ortner m'apparaît comme plus appropriée à la recherche anthropologique pour répondre à ce souci de complexité. Cette auteure, dont l'argumentation est proche de celle de Okely, pense que la capacité d'agir féminine ne contre pas l'ensemble de l'ordre (masculin) et parle de *gender games* composés de *rules, actors, goals* (un registre culturel), *positions, webs of relationships* (un registre sociologique) et de *skill, talent, wit, knowledge, intelligence* (capacité d'agir) (Ortner, 1996: 12). Ainsi, comprendre le genre dans un contexte particulier relève de la capacité de saisir le "*making and unmaking of gender[which] involves the workings of these games as game, with their inclusions and exclusions, multiple positions, complex rules, forms of bodily activity, structures of feeling and desire, and stakes of winning, losing or simply playing. It involves as well the question of how gender games themselves collide with, encompass, or are bent to the service of, other games, for gender is never, as they say, the only game in town*" (Ibid.: 19).

Cette réflexion sur le rapport dominant-e-s/dominé-e-s et sur la capacité d'agir (résistance ou défiance mais non subversion de l'ordre) nous ramène une dernière fois sur la question de l'ethnicité rom. Il ne faut pas oublier que malgré leur isolement les Roms considéré-e-s partagent un espace de vie avec les Roumains et les autres Roms/Tsiganes de la région. Si une identité rom/tsigane de type *ethnoscape* (Appadurai, 1991) est à l'œuvre actuellement en raison des différentes politiques mais aussi des nouvelles productions culturelles, comme la musique de type *manele* par exemple, on se demande alors comment se joue la construction du genre dans ce cadre, quel rôle tiendront à l'avenir *les femmes en jupes colorées et plissées* si l'identité rom se recompose à d'autres niveaux. Cette question se relève pertinente pour entamer une suite à cette recherche qui poursuivrait davantage les interactions des Roms de ces trois villages avec les autres Roms/Tsiganes qui vivent dans la région et avec les "managers d'identité" des ONGs rom.

En somme, en réfutant une vision excessivement déconstructiviste caractéristique d'une partie des études tsiganes (telle que celle de Martinez ou de Willems et Lucassen), je soutiens à présent que peu importe la source de la différence; au-delà d'un miroir aporétique et d'un trouble narcissique des Gadje, les Tsiganes peuvent représenter un défi anthropologique pour penser la différence et redéfinir des termes comme "culture" et "identité". Dans ce travail, j'ai également voulu penser des Roms/Tsiganes au-delà d'une perspective sociologique qui les enferme dans une catégorie sociale de type *underclass*, tout en exposant les limites d'une telle perspective, déjà saisies par des auteurs comme Stewart (2001). Certes, il est difficile de déceler la part du social et du culturel dans cette identité, pourvu qu'une telle distinction soit pertinente¹⁶⁵. Dans le cas des Roms/Tsiganes, une division du social et du culturel est cependant posée d'emblée, du fait d'une classification sociologique et politique dans la catégorie "différent-e-s" car "inaptes et inadapté-e-s à la civilisation", classification qui a ses racines dans l'histoire européenne. Leur culture n'est pas reconnue comme sujet de catégorisation et/ou de collection muséographique, formes européennes consacrées de la reconnaissance de la différence (dans le sens de penser et non seulement fantasmer la différence). Cela rejoint leur ghettoïsation selon des critères sociologiques – cumul de handicaps sur le plan de l'éducation et de la qualification professionnelle, et retard dans l'acquisition de la citoyenneté. Il revient à les situer en même temps dans un non-lieu, culturellement parlant. En m'opposant à cette tendance, j'ai démontré ici que la différence que j'ai pu documenter est, quant à elle, pleinement culturelle, et qu'effectivement, les Roms étudié-e-s sont "bon-ne-s à penser anthropologiquement" ainsi que le dit Piasere (1994). Cette penchée "modérément culturaliste" se veut toutefois distanciée par rapport à d'autres formes de culturalisme (notamment caractérisant les élites rom) que j'ai brièvement critiquées et dont l'invention des traditions (souvent maladroite et simpliste) dessert cette possibilité de penser la différence des Roms/Tsiganes en lui préférant une fois de plus le postulat de la différence.

J'ai défié la conception qui voit l'identité ethnique comme fondamentalement subjective, fluide, contextuelle et situationnelle ou comme un produit exclusivement issu des appareils politiques supra-groupes. Peut-être que ma tâche a été facilitée par l'attention portée sur un groupe tzigane

¹⁶⁵ Cette distinction pose effectivement problème pour les anthropologues, dans la mesure où la culture ne préexiste pas à la vie en société. Les sociologues l'embrassent pourtant assez souvent. Certain-e-s, tel Wieviorka, reconnaissent qu'il "s'agit plutôt d'affirmer l'existence d'un lien entre le social et le culturel, et de rappeler que la construction de soi, dans la modernité contemporaine peut transiter par des choix identitaires susceptibles de remettre en cause une situation sociale, ou aussi bien, de la conforter en la lestant de significations culturelles" (Wieviorka, 2001: 122).

qui n'a pas subi l'acculturation gadje par les politiques étatiques modernes d'assimilation. Il est important de rappeler que tel n'est pas le cas d'autres groupes rom/tsiganes et que le découpage opéré ne doit jamais négliger cette construction d'identité à multi-niveaux. Néanmoins, les Roms considéré-e-s, sans être représentatif-ve-s des Roms/Tsiganes (en Roumanie et ailleurs), ont une importance considérable de par leur visibilité et leur aspect exotique (de ce fait étant également les fétiches du culturalisme rom dont je parlais auparavant).

Par ailleurs, inscrivant mon travail dans des enjeux plus régionaux, j'ai voulu proposer une vision alternative à la littérature scientifique sur les Roms/Tsiganes en Roumanie. Comme j'ai pu en donner des exemples, cette littérature élabore dans sa totalité une vision quantitativiste, sociologique et socio-politique, de la misère tsigane sans donner de place à la culture rom. Et celle-ci s'arrête sur des affirmations telles que les Tsiganes de Roumanie constituent "d'une part le miroir qui grossit l'image des difficultés traversées par une société en pleine transition", et que "d'autre part, ils se confrontent à des difficultés spécifiques qui s'inscrivent dans un long processus de marginalisation" (Pons, 1995: 9). Et cela sans expliquer d'où vient le "miroir qui grossit" et sur quelle base se construit la confrontation avec les Gadje, ni quelle serait la spécificité de certains groupes tsiganes par rapport à d'autres groupes à la fois tsiganes et non-tsiganes. Si pour l'Espagne, la France ou la Grande Bretagne, et même pour la Hongrie, de tels regards existent, généralement produits par des anthropologues, tel n'est pas le cas de la Roumanie. De par cette étude, j'ai tenté de combler ne serait-ce qu'en partie ce manque.

Pour finir, ma thèse dépeint l'interface entre deux mondes: rom et gadje. Les Roms sont aux Gadje des êtres essentiels pour nourrir un idéal d'hégémonie, des êtres à dominer mais qui, heureusement, échappent systématiquement à l'emprise de cette domination. Les Gadje sont pour les Roms une référence incontournable, de manière originale, à la fois convoité-e-s et évité-e-s. Je défend l'idée que ce jeu de forces repose largement sur le fait que le genre est imbriqué dans le maintien de la frontière interethnique.

Bibliographie:

ACHIM Viorel

1998. *Tigani in istoria Romaniei* [Les Tsiganes dans l'histoire de la Roumanie]. București: Editura Enciclopedica. 202p.

ACTON Thomas

1981. *The Gypsies*. London: McDonald Education.

ACTON Thomas, CAFFREY Susan, MUNDY Gary

1993. "The Theory of Gypsy Law" in: Thomas ACTON (ed.), *Gypsy Politics and Traveller Identity*. p.142-152. Hatfield: University of Hertfordshire Press. 174p.

ALCAN

<http://www.alcan.com> . [Site consulté le 20.10.2003.]

ALVAREZ Elvita, PARINI Lorena

2005. "Engagement politique et genre: la part du sexe" in: *Nouvelles questions féministes*. vol. 24/3. p.106-121.

AMSELLE Jean-Loup

1990. *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot. 257p.

2005. *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion. 265p.

AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia (dirs.)

1999. *Au cœur de l'ethnie: Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris: La Découverte. 225p. (Sciences humaines et sociales. Nouv. Éd.)

ANDERSON Benedict

1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso. 160p.

ANDREESCU Gabriel

2004. *Națiuni și minorități*. [Nations et minorités]. București: Ed. Polirom. 271p.

APPADURAI Arjun

1991. "Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology" in: Richard G. FOX, *Recapturing Anthropology: Working in Present*. p.191-210. Sante Fe, New Mexico: School of American Research Press. 264p.

1996. *Modernity at Large: cultural dimensions of modernity*. London, Minneapolis: University of Minnesota Press. 229p.

ARCAND Bertrand

1977. "Essai sur l'origine de l'inégalité entre les sexes" in: *Anthropologie et Sociétés*. Vol.1. no.3. p.1-14

ARDENER Shirley

1975. *Perceiving Women*. London: Malaby Press. 167p. [ed. by Shirley ARDENER]

1985. "The Social Anthropology of Women and Feminist Anthropology" in: *Anthropology Today*. vol.1. no.5. p.24-26.

ASSEO Henriette

1993. "La politique nazie de liquidation des tziganes" in: *Ethnies*. no.15. p.25-36.

1994. *Les Tziganes, une destinée européenne*. Paris: Gallimard. 160p.

2002. "Les Tziganes dans la transition à l'est" in: *Historiens et Geographes*. no.377. p195-210.

2004. "Les Gypsy Studies et le droit européen des minorités: Faut-il avoir peur des Cultural Studies?" in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. Vol. 51. no. 4 bis. p. 71-86.

ATKINSON Paul

1992. *Understanding Ethnographic Texts*. Newbury Park; London [etc.]: Sage. 58p.

BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, BOETSCH Gilles [et al.]

2002. *Zoos humains, XIX et XX siècles: de la venus hottentote aux reality shows*. Paris: La Découverte. 479p.

BARANY Zoltan

2001. "The East European Gypsies in The Imperial Age" in: *Ethnic and Racial Studies*. vol. 24(1). p. 50-63.

2002. "Ethnic Mobilisation Without Prerequisites: The East European Gypsies" in: *World Politics*. vol. 54(3). p. 277-307.

BARTH Fredrik (ed.)

1975. " The Social Organization of a Pariah Group in Norway " in: Farnham REHFISCH (éd.) *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. p.287-299. London: Academic Press. 303p. [première publication en 1955 in Norveg no.5. p.125-143.]

1994. "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity" in: Hans VERMEULEN and Cora GOVERS (eds.), *The anthropology of ethnicity: beyond "Ethnic groups and boundaries"*. p.11-32. Amsterdam: Spinhuis. 104p.

1999. "Les groupes ethniques et leurs frontières" in: Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART, "Théories de l'ethnicité". p.203-249. Paris: PUF. 270p. [première ed.1969]

BARTHES Roland

1967. *Le systeme de la mode*. Paris: Seuil. 326p.

BAZIN Jean

1998. "Questions de sens" in: Enquête. vol.6. p.13-34.

1999. "A chacun son Bambara" in: Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO, *Au cœur de l'ethnie*. p.87-128. Paris: La Découverte et Syros. 225p.

BEHAR Ruth

1996. *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press. 208p.

BEHAR Ruth, GORDON Deborah A. (eds.)

1995. *Women Writing Culture*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. 457p.

BEREVOESCU Ionica

2002. "O analiză demografică a populației de romi: familie și fertilitate" [Une analyse démographique de la population des Roms: famille et fertilité] in: Cătălin ZAMFIR et Marian PREDA, *Romii în România*. p.39-70. București: Ed. Expert. 354p.

BIZEUL Daniel

1999. "Faire avec les déconvenues: Une enquête en milieu nomade" in: *Sociétés contemporaines*. no.33-34. p.111-137.

BOIA Lucian

2003. *La Roumanie: un pays à la frontière de l'Europe*. Paris: Les belles lettres. 415p.

BOURDIEU Pierre

1972. "La maison ou le monde renversé" in: Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. p.45-70. Genève: Librairie Droz. 269p.

1998. *La domination masculine*. Paris: Seuil. 142p.

BOURGOIS Philippe

2001. *En quête de respect. Le crack à New York*. Paris: Seuil. 458p.

BROWN Judith K.

1970. "Economic Organisation and the Position of Women among the Iroquois" in: *Ethnohistory*, t.17(3-4). p.151-167.

1982. "Cross-cultural Perspectives on Middle-aged women" in: *Current Anthropology*. Vol. 23 (2). p.143-156.

BROWN Judith K., Virginia KERNS

1992. *In Her Prime: A New View of Middle-Aged Women*. 2ème éd. Chicago: University of Illinois Press. 245p.

BRUBAKER Rogers, COOPER Frederick

2000. "Beyond Identity" in: *Theory and Society*. no.29. p.1-47.

BUTLER Judith

2004. Faire et défaire le genre http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1629

[Page consultée le 7.09.2005. Texte de la conférence donnée le 25.05.2004 à l'université Paris-X Nanterre. Mise en ligne le 04.10.2004]

2005. *Trouble dans le genre: pour un féminisme de la subversion*. Paris: La Découverte. 283p.

CACE Sorin

2002. "Meseriile și ocupațiile de romi din România" [Les métiers et les occupations des Roms en Roumanie] in: Cătălin ZAMFIR et Marian PREDA, *Romi în România*. p.157-182.

București: Ed. Expert. 354p.

CAISSON Max

1995. "L'indian, le detective et l'ethnologue" in: *Terrain*. (Paris). no.25. p.113-124.

CARATINI Sophie

2004. *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris: PUF. 127p.

CHODOROW Nancy

1978. *The Reproduction of Mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley, Los Angeles (etc.): University of California Press. 263p.

CLASTRES Pierre

1974. *La Société contre l'Etat*. Paris: Eds. de Minuit. 186p.

CLIFFORD James, MARCUS George (eds.)

1986. *Writing culture*. Berkeley: University of California Press. 305p.

COHEN Anthony P.

1985. *The Symbolic Construction of Community*. New York, London: Routledge. 128p.

COHEN Ronald

1978. "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology" in: *Annual Review of Anthropology*, vol. 7. p.379-403.

COLLIER Jane Fishburne, ROSALDO Michelle Z.

1981. "Politics and Gender in Simple Societies" in: Sherry B. ORTNER, Harriet WHITEHEAD, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. p.275-329. Cambridge: Cambridge University Press. 435p.

COLLIER Jane Fishburne, ROSALDO Michelle Z., YANAGISAKO Sylvia

1997. "Is there a family?: new anthropological views" in: Roger N. LANCASTER, Micaela di LEONARDO (éds.), *The gender / sexuality reader: culture, history, political economy* . p.71-81. New York; London: Routledge. 584p.

COMMISSION EUROPEENNE CONTRE LE RACISME ET L'INTOLERANCE,

2006, pages consultées le 14.08. 3^{ème} Rapport concernant la Roumanie, adopté le 25 juin 2005 et rendu public le 21 février 2006 Strasbourg, http://www.coe.int/t/E/Human_Rights/ECRI/1-ECRI/2-Country-by-country_approach/Romania/Roumanie%203e%20rapport%20-%20cri06-3.pdf

CONTE Edouard

2000. "Mariages arabes: La part du féminin" in: *l'Homme*. no.154/155. p.279-308

COURTHIADE Marcel

1993. "La langue romani" in: *Ethnies*. no.15. p.139-144.

2003. *Les Roms dans le contexte des peuples européens sans territoire compact* [étude présenté dans le Séminaire du Conseil d'Europe sur l'identité romani et les identités avoisinantes. Strasbourg, 31.09 – 01.10]

CROWE David M.

1994. *A History of The Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: St. Martin's Griffin. 317 p.

DAY Sophie, PAPATAXIARCHIS Evthymios, STEWART Michael (eds.)

1999. *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment*. Boulder, Colorado: Westview Press. 260p.

DE CERTEAU Michel

1980 *L'invention du quotidien* [vol.1]. Paris: Union générale d'éditions.

DELPHY Christine

1991. "Penser le genre, quels problèmes?" in: Marie-Claude HURTIG, Michèle KAIL, Hélène ROUCH, *Sexe et genre: De la hiérarchie entre les sexes*. p.89-101. Paris: Eds. de CNRS.

1998. *L'ennemi principal. Economie politique du patriarcat* (vol 1). Paris: Editions Sylepse. 293p.

2001. *L'ennemi principal. Penser le genre* (vol 2). Paris: Editions Sylepse. 389p.

DIAS Nélia

2002. "Une place au Louvre" in: Marc-Olivier GONSETH, Jacques HAINARD, Roland KAEHR (eds.): *Le musée cannibale*. p. 5-29. Neuchâtel: MEN. 295p.

DINNERSTEIN Dorothy

1977. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper Collins. 288p.

DOMUȚA Dorin C.

2006. "Despre integrarea țiganilor cu simpatie, fără menajamente" [Sur l'intégration des Tsiganes. Avec sympathie et sans ménagements], in: *Dilema veche*. [en ligne] no.127/ 2006 <http://www.dilemaveche.ro/index.php?nr=127&cmd=articol&id=1642> [Page consultée le 06.07.06].

DOUGLAS Mary

1998. " La pureté du corps " terrain.revues.org. [en ligne] <http://terrain.revues.org/document3131.html>

[Terrain, Numéro 31 - *Un corps pur*. Mis en ligne le 21.07.2005. Page consulté le 11.09.2005]

2001. *De la souillure*. Paris: Eds la Découverte. 224p. [orig. 1967, *Purity and Danger*].

DOWNS Laura Lee

1993. "If Woman is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject" in: *Comparative Studies in Sociology and History*. vol.35. no.2. p.414-437.

DRAPER Patricia

1993. "Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts" in: Bonny J. FOX (ed), *Gender Relations and Family Patterns*. p.33-49. London: Oxford University Press.

DRAZIN Adam, CIMPOIEȘ Nicoleta

2000. "All soaps are rip-offs. Success, domesticity and material culture in urban Romania" in: *Year book of Romanian Society of Cultural Anthropology 1999*, București: Ed. Paideia. p.51-72.

DUBE Leela

1997. *Women and Kinship: Perspectives on Gender in South and South-East Asia*. Tokyo: United Nations University Press. 214p.

DUCROS Albert, PANOFF Michel

1995. *La frontière des sexes*. Paris: PUF. 269p.

ELIADE Mircea

2003. *La țigănci. Pe strada Mântuleasa* [Chez les Tsiganes. Rue Mântuleasa]. București: Humanitas. [première édition 1969]

ENGELS Friedrich

1976. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État: à propos des recherches de L.H. Morgan*. Moscou: Éd. du progrès. [1^e éd. 1887.]

ERGAS Yasmine

1992. "Le sujet femme: Le féminisme des années 1960-1980" in: Georges DUBY et Michèle PERROT (sous la dir.), *Histoire des femmes en Occident*. vol 5. p.499-519. Paris: Plon. 575p.

ERIKSEN Thomas Hylland

1991. "The Cultural Context of Ethnic Differences" in: *Man, New series*. Vol..26/ 1. p.127-144.

1993. *Ethnicity and Nationalism: anthropological perspectives*. London: Pluto Press. 179p.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan

1960. *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford: The Clarendon Press. 183p.

FAVRET-SAADA Jeanne

1997. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard. 427p.

2000. "On n'est jamais si bien trahi que par les siens" in: *ProChoix*. no.16. p.31-33.

FISCHER Elisabeth

2006. "Robe et culottes courtes, l'habit fait-il le sexe?" in: Anne DAFFLON-NOVELLE (ed.), *Filles-garçons, socialisation différenciée?*. p.241-266. Grenoble: Presse Universitaire de Grenoble. 400p.

FORMOSO Bernard

1987. *Tsiganes et sédentaires: la reproduction culturelle d'une société*. Paris: l'Harmattan. 262p.

FRASER Angus

1992.a *The Gypsies*. Oxford; Cambridge Mass: Blackwell. 359p.

1992.b " The Rom Migrations" in: *Journal of Gypsy Lore Society*. no.2/ 2. p.131-145.

FRIEDMAN Jonathan

2004. "Culture et politique de la culture. Une dynamique durkeimienne" in: *Anthropologie et Sociétés*. vol.28. no.1. p.23-43.

GATENS Moira

1996. *Imaginary Bodies, ethics, power and corporeality*. London; New York: Routledge. 163p

GATLIF Tony

1997. *Gadjo dilo*. France/Roumanie. Film fiction, 100min.

GAY Y BLASCO Paloma

1999. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford, New York: Berg. 198p.

GEERTZ Clifford

1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. 470p.

GHEORGHE Nicolae, MIRGA Andrzej

2001. "The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper" Eurozine.com [en ligne]

<http://www.eurozine.com/pdf/2001-03-12-mirga-gheorgh-en.pdf#search='The%20Roma%20in%20the%20TwentyFirst%20Century%20%3A%20A%20Policy%20Paper'>

[mis en ligne le 03.12.2001. Pages consultées le 15.08.2006]

GILLIGAN Carol

1982. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge Mass. , London: Harward University Press. 184p.

GILMORE David D.

1987. "Introduction: The Shame of Dishonour" in: David D. Gilmore, *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*. p.2-34. Washington: American Anthropological Association. 136p.

GINZBURG Carlo

1989. *Mythes, emblèmes, traces: morphologie et histoire*. Paris: Flammarion. 304p.

GIORDANO Christian

1997. "L'ethnicité et l'espace monoethnique en Europe Centrale et Orientale" in: Jaques HAINARD, Roland KAEHR (sous la dir.), *Dire les autres: Réflexions et pratiques ethnologiques*. p.161-177. Lausanne: Payot. 377p.

GIOVANNINI Maureen J.

1987. "Female Chastity Codes in the Circum Mediterranean: Comparative Perspectives" in: David D.GILMORE (ed.). *Honour and Shame and the Unity of Mediterranean*. p.61-73. Washington: American Anthropological Association. (A Special Publication of the American Anthropological Association; nr 22)

GLOWCZEWSKI Barbara

1989. *Les rêveurs du désert: Aborigènes d'Australie, les Warlpiri*. Paris: Plon. 285p.

GMELCH Sharon B.

1986. " Groups that Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Traders and Entertainer Minorities " in: *Annual Review of Anthropology*. (Berkeley). p.306-330.

GODELIER Maurice

1982. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard. 370p.

2003. "Anthropologie et recherches féministes: Perspectives et rétrospectives" in: Jacqueline LAUFER, Catherine MARRY, Margaret MARUANI (sous la dir.), *Le travail du genre*. p.23-34. Paris: La découverte/MAGE. 362p.

2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard. 678p.

GODELIER Maurice, PANOFF Michel (eds.)

1998. *La production du corps: approches anthropologique et historique*. Amsterdam: Ed. des archives contemporaines. 374p.

GOFFMAN Erving

1979. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris: Eds. du Minuit. [2 vol.] (vol.1: La présentation de soi. 256p./ vol.2: Les relations en public. 376p.)

GOLDE Peggy (ed.)

1986. *Women in the field: Anthropological experiences*. Berkeley: University of California Press. 397p.

GOODY Jack

2000. *Famille et mariage en Eurasie*. Paris: PUF. 501p.

GOTTFRIED Heidi

1998. "Beyond Patriarchy: Theorising Gender and Class" in: *Sociology*. No.3/ vol 32. p.451-468.

GRIGORE Delia

2006. "L'idéal traditionnel est le couple à vie" in: *Revista*. [en ligne] no.22. 848 /2006, <http://www.revista22.ro/html/index.php?art=2793&nr=2006-06-0>
[Page consultée le 23.06.2006]

GUILLAUMIN Colette

1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir*. Paris: Eds. Côté femmes. 239p.

GUPTA Akhil, FERGUSON James

1997. "The Field as Site, Method and Location in Anthropology" in: Akhil GUPTA et James FERGUSON (eds), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. p. 1-46 Berkeley: University of California Press. 275p.

HANCOCK Ian F.

1987. *The Pariah Syndrome: The Account of Gypsy Slavery and Persecution*. Ann Arbor (Michigan): Karoma Publishers, Inc.180p.

1995. *The Handbook of Vlax Romani*. Columbus: Slavica Publishers Inc. 178p.

HERITIER Françoise

1996. *Masculin/Féminin I: la pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob. 332p.

HERRENSCHMIDT Olivier

1989. *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne: l'Age d'homme. 304p.

HERTZ Ellen

2002. "Le matrimoine" in: Marc-Olivier GONSETH, Jacques HAINARD, Roland KAEHR (eds.), *Le musée cannibale*. p.153-168. Neuchâtel: MEN. 295p.

HEUSCH Luc de

1966. *A la découverte des Tziganes: Une expédition de reconnaissance (1961)*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles – Institut de sociologie. 207p.

IMRE Aniko

2003. "Hungarian Poetic Nationalism or National Pornography? Eastern Europe and Feminism – With a Difference" in: Arturo Aldama (ed.), *Violence And The Body. Race, Gender and the State*. p.39-58. Indianapolis; Bloomington: Indiana University Press. 452p.

INTERNATIONAL COMMISSION ON THE HOLOCAUST IN ROMANIA

2005, mise à jour le 03.10. *Final Report of International Commission on the Holocaust in Romania*, presented to Romanian President Ion Iliescu, (November 11, 2004) Bucarest, Romania

http://www.ushmm.org/research/center/presentations/features/details/2005-03-10/pdf/romanian/executive_summary.pdf [Page consultée le 13.08.06].

INSTITUTUL NATIONAL DE STATISTICA

2006, pages consultées le 13.08. *Recensement 2002* (Roumanie) [en ligne]

<http://www.recensamant.ro/pagini/tabele/t51a.pdf>

<http://www.recensamant.ro/pagini/tabele/t47a.pdf>

INSTITUTUL PENTRU POLITICI PUBLICE (Institut pour les politiques publiques)

2003. *Intoleranta, discriminare si autoritarism in opinia publica* [Intolérance, discrimination et autoritarisme dans l'opinion publique] [en ligne], http://www.gallup.ro/download/IPP--Gallup_CaietSondajExtremism-2003.pdf [Page consultée 01.02.04].

IOANID Radu

2000. *The Holocaust in Romania*. Chicago: I.R. Dee. 352p.

KAMINSKI Ignacy-Marek

1980. *The State of Ambiguity: Studies of Gypsy Refugees*. University of Gothenburg. 395p.

KENRICK Donald, PUXON Grattan

1974. *Destins gitans, des origines à la "solution finale"*. Paris: Calmann-Lévy. 291p.

KILANI Mondher

1994. "Terrain, culture, texte" in: *L'invention de l'autre*. p.40-62. Lausanne: Eds. Payot. 318p.

KIRSCH Chantal

1977. "Forces productives, rapports de production et origine des inégalités entre hommes et femmes" in: *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 1. no. 3. p.15-35.

KLIGMAN Gail

2001. "On The Social Construction of 'Otherness': Identifying 'The Roma' in Post-Socialist Communities" in: *Review of Sociology*. (Budapest). Vol.7/2. p.61-78.

KUSTURICA Emir

1998. *Chat noir, chat blanc*. [Bela macka, crni macor]. France/Allemagne. 130min.

1988. *Le temps des Gitans* [Dom sa vesanije]. Yougoslavie.

LACOSTE-DUJARDIN Camille

2002. *Dialogue des femmes en ethnologie*. Paris: La Découverte. 154p.

LADANYI Janos, SZELENYI Ivan

2001. "The Social Construction of Roma Ethnicity in Bulgaria, Romania and Hungary During the Market Transition" in: *Review of Sociology*. (Budapest). Vol.7/ 2. p.79-89.

LAGRAVE Rose Marie

1990. "Recherches féministes ou recherches sur les femmes" in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Vol.83 (juin). p.27-39.

LALLEMAND Suzanne

1988. *La mangeuse d'âmes: sorcellerie et famille en Afrique noire*. Paris: L'Harmattan. 187p.

LAPLANTINE François

2005. *La description ethnographique*. Paris: Armand Colin. 128p.

LATOURE Bruno

1996. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris; Plessis-Robinson: Synthélabo. 103p.

LAQUEUR Thomas

1992. *La fabrique du sexe: essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris: Gallimard. 355p.

LEMON Alaina

1996. "Hot Blood and Black Pearls: Socialism, Society, and Authenticity at the Moscow Teatr Romen" in: *Theatre Journal*. p.479-494. [The Johns Hopkins University Press]

1998. "'Your Eyes Are Green Like Dollars' Counterfeit Cash, National Substance and Currency Apartheid in 1990's Russia" in: *Cultural Anthropology*. vol.13/ 11. p.22-55.

2000. *Between Two Fires: Gypsy performance and Romani memory from Pushkin to Postsocialism*. Durham: Duke University Press. 308p.

LE FEUVRE Nicki

2003. "Le genre comme outil d'analyse sociologique" in: Dominique FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Christine PLANTE, Michèle RIOT-SARCEY, Claude ZAIDMAN (sous la dir.), *Le genre comme catégorie d'analyse: sociologie, histoire, littérature*. p.39-52. Paris: L'Harmattan. 234p.

LEVI-STRAUSS Claude

1953. *Race et histoire*. Paris: UNESCO.50p.

1960. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.

1971. "La famille" in: *Les annales de l'université d'Abidjan*. Serie F, tome 3. p.5-29.

1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. [2^e. éd.] Paris; La Haye: Mouton. 591p. (collection de rééditions / Maison des sciences de l'homme).

LEWIS Oscar

1961. *The Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family*. New York: Random Hous. 499p.

LEWY Guenter

1999. "Himler and The 'Racially Pure Gypsies'" in: *Journal of Contemporary History*. vol.34(2). p.201-214.

LIEGEOIS Jean-Pierre

1985. *Tsiganes et Voyageurs*. Strasbourg: Conseil de la coopération culturelle. 232p.

LONGUET Isabelle

1993. "Le musée du paysan roumain" in: *Terrain*. (Paris). vol.21. p.143-149.

LOSONCZY Anne-Marie

1997. "Frontières interethniques au Choco et espace national colombien: l'enjeu du territoire" in: *Civilisations*. (Bruxelles). Vol.43. no.1-2. p.138-151.

LOTEANU Emil

1975. *Tabor ukhodit v nebo/ Les Tziganes montent au ciel*. URSS., film de fiction, 95min.

LUCASSEN Leo, WILLEMS Wim, COTTAAR Anne Marie

1998. *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-Historical Approach*. New York: St. Martin's Press. 240p.

MALINOWSKI, Bronislaw

1985. *Journal d'ethnologue*. Paris: Seuil. 320p. [première publication 1967. The Diary in the Strict Sense of the Term.]

MARANTZIDIS Nikos, MAVROMATIS George

1999. "Political Clientelism and Social Exclusion: The Case of Gypsies in The Greek Town of Sofades" in: *International Sociology*. vol.14(4). p.443-456.

MARCU-LEPĂDAT Marius

2006. "Orașul de tinichea" [La ville en tôle] in: *Revista 22*. no.853 (14-20 juillet 2006)

MARCUS George E.

1995. "Ethnography in /of World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography" in: *Annual Review of Anthropology*. (Berkeley). vol. 24 . p.95-117.

MARTIN Hélène

2001. "Les deux faces du terrain de l'anthropologue ou le terrain comme étape de la démarche anthropologique et comme rite institutionnel" in: *Carnets de bord*. no.2. p.78-85.

MARTINEZ Nicole

1986. *Les Tziganes*. Paris: PUF. 126p. (Que sais-je?)

MARTOR

2005. page consultée le 10.05. *Martor* (revue du MPR) [en ligne]
<http://martor.memoria.ro/?location=archive&action=details&id=6>

MATHIEU Nicole-Claude

1985. "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie" in: Nicole Claude MATHIEU (textes réunis par), *L'arraisonnement des femmes: Essais dans l'anthropologie des sexes*. p.169-245. Paris: Eds. du Minuit. 251p.

1991. *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes. 291p.

2000. "Les sexes et la nature chez les ethnologues et les ethnologisés" in: Delphine GARDEY et Ilana LÖWY, *Invention du naturel: les sciences et la fabrication du masculin et du féminin*. p.109-124. Paris: Editions des archives contemporaines. 227p.

MAURER William

2000. "Alternative Globalisations: Community and Conflict in New Cultures of Finance" in: *POLAR*. Vol.23. no.1. p.155-172.

MAUSS, Marcel

1923-1924. "Essai sur le don" in *Année sociologique* (seconde série). p.143-279. [En ligne]. http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html

MEILLASSOUX Claude

1977. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: F. Maspero. 251p.

MIHAILESCU Vintilă

1991. "Nationalité et nationalisme en Roumanie". terrain.revues.org [En ligne]. <http://terrain.revues.org/document3015.html>. [Pages consultées le 03.09.2005

Article originalement publié dans *Terrain: En Europe, les nations*. No.17 (octobre 1991). mis en ligne le 21 juillet 2005.]

MILLER Daniel (ed.)

1998. *Material Culture: Why Some Things Matter*. Chicago: UCL Press. 243p.

MINISTERUL ECONOMIEI SI COMERTULUI

<http://www.minind.ro>. [Site consulté le 21.10.2003]

MISSAOUI Lamia

2002. "*Gitans et jeunes de « bonnes familles » dans les trafics de drogues*". [En ligne]

<http://remi.revues.org/document1618.html> [Pages consultées le 06.08.2006

Article originalement publié dans: *Revue Européenne des Migrations Internationales* , Volume 18 , Numéro 3 , p.77-92. Mis en ligne 09.06.2006.]

MODLESKI Tania

2004. "La quête du lendemain dans les soap-opéras d'aujourd'hui. Réflexions sur une forme narrative féminine" in: Geneviève SELLIER et Eliane VIENNOT, *Cultures d'élites, cultures de masses, différence des sexes*. p.173-184. Paris: L'Harmattan.

MOHANTY Chandra Talpade, RUSSO Ann, TORRES Lourdes (eds.)

1991. *Third World Women and Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 352p.

MONTESQUIEU [Charles-Louis de Secondat de](#)

1932. *Lettres persannes*. Paris: Droz. [première édition 1721]

MUREȘAN Cornelia

1995. "Baisse de la population en Roumanie" in: *Population et sociétés* (bulletin mensuel d'information de l'Institut national des études démographique, no.301). p.3. [en ligne]

http://www.ined.fr/fichier/t_publication/30/publi_pdf1_pop_et_soc_francais_301.pdf

[pages consultées le 10.09.2003.]

MUREȘAN Raluca

2000. *Les Tsiganes au marteau: Transactions identitaires chez les chaudronniers de Sărulești, Roumanie*. [Thèse de doctorat à l'université de Laval, Québec]

NADER Laura

1989. "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women" in: *Cultural Dynamics*. p.323-355. vol.II/3.

NAHOUM-GRAPPE Véronique

1996. *Le féminin*. Paris: Hachette. 142p.

NATIONAL OFFICE FOR THE ROMA

2006, pages consultées le 12.08. National Office for the Roma (Roumanie) [en ligne]

<http://www.rroma.ro/partners.htm>

http://www.rroma.ro/resources_research.htm

NICOLAU Irina

1995. "Le musée du paysan roumain, histoire et histoires" in: *Ethnologie Française: Romania. Construction d'une Nation*. XXV/3. p.411-424.

NYMAN Lynette M.

1997. "A Complex Relationship: Menopause, Widowhood and Distribution of Power Among Older Women" in *Journal of Gypsy Lore Society*. vol.7. no.2. p.97-117.

OAKLEY Ann

1972. *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.

OKELY Judith

1975. "Gypsy Women: Models in Conflict" in: Shirley Ardener (éd.), *Perceiving Women*. p.55-86. New York: Halstead Press.

1984. *The Traveller-Gypsies*. London: Cambridge University Press. 250p.

1984. "Fieldwork in Home Counties" in: *Rain*. no.61. p.4-6.

1994. "L'étude des Tsiganes: un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie" in: *Etudes Tsiganes* no.4/2. p.39-58

1996. *Own or Other Culture*. London; New York: Routledge. 244p.

1999. "Writing Anthropology in Europe: An Example from Gypsy Research" in *Folk*. no.41. p.56-75.

OLIVE Jean-Louis

2003. "Approche discrète d'un anthropologue au seuil de l'altérité. Conjugalité et parentalité, famille et communauté, le dedans et le dehors du monde gitan" in: *Spirale*. No.26. p.29-63.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre

1995. "La politique du terrain" in: *Enquête*. vol.1. p.71-109.

1996. "La violence faite aux données" in: *Enquête*. vol.3. p.31-59.

ORTNER Sherry B.

1975. "Is Female to Male as Nature is to Culture" in: Michèle ROSALDO et Louise LAMPHERE (eds.), *Women, Culture and Society*. p.67-88.

1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press. 262p.

PARINI Lorena

2006. *Le système de genre: Introduction aux concepts et théories*. Zürich: Editions Seismo. 129p.

PARLEMENT DE LA ROUMANIE

2006a. pages consultées le 13.08. *Constitution de la Roumanie* [en ligne].

<http://www.cdep.ro/pls/dic/site.page?id=339>

2006b. pages consultées le 17.08. Loi no.48/2002, sur la prévention et la sanction de toutes formes de discrimination [en ligne]
http://www.anr.gov.ro/documente/Legea_nr_48_2002.pdf

PASQUALINO Caterina

1998. "Femme, danse, société chez les Gitans d'Andalousie" in: *l'Homme*. (Paris). vol. 148. p.99-117.

PEACOCK Nadine

1991. "Rethinking the Sexual Division of Labor. Reproduction and Women's Work among the Efe" in: Micaela Di LEONARDO (éd.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Post-modern Era*. p.339-359. Berkeley: University of California Press.

PERISTIANY Jean-Georges (sous la dir.),

1989. *Le prix de l'alliance en Méditerranée*. Paris: Eds. du CNRS. 429p.

PERISTIANY Jean-Georges, PITT-RIVERS Julian (eds.)

1992. *Honour and Grace in Anthropology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. 260p.

PIASERE Leonardo

1985. *Mare Roma. Catégories humaines et structures sociales*. Etudes et documents balkaniques et méditerranéens, n°8. Paris: P. H. Stahl.

1994. "Les Tsiganes sont-ils bons à penser anthropologiquement ?" in: *Études Tsiganes* no.4/ 2. p.19-38.

PITT-RIVERS Julian

1983. *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem*. Paris: Le Sycomore. 275p.

1989. "Mariage par rapt" in: John PERISTIANY (sous la dir.), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*. Paris: Eds. du CNRS. p.53-74.

POLLERT Anna

1996. "Gender and Class Revisited; or, the Poverty of Patriarchy" in: *Sociology*. no. 4/ vol 30, p. 639-659.

PONS Emmanuelle

1995. *Les Tsiganes en Roumanie: des citoyens à part entière ?* Paris: L'Harmattan. 142p.

POTRA George

2001. *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România* [Contributions à l'histoire des Tsiganes en Roumanie]. București: Ed. Curtea Veche. [1^e éd. 1939.]

POUTIGNAT Philippe , STREIFF-FENART Jocelyne

1999. *Théories de l'ethnicité*. 2^{ème} ed. Paris: Presses universitaires de France. 270p.

PREDA Marian

2002. "Caracteristici ale excluziunii sociale specifice pentru populația de romi din România" [Caractéristiques de l'exclusion sociale spécifiques à la population de Roms de Roumanie] in Cătălin ZAMFIR et Marian PREDA: *Romii în România*. p.283-301. București: Ed. Expert. 354p.

RABINOW Paul

1988. *Un ethnologue au Maroc: réflexions sur une enquête de terrain*. Paris: Hachette. 143p.

RĂDULESCU Speranța

2000. "Musique de métissage pan-balkanique en Roumanie" in: *Cahiers de musique traditionnelle*. (Genève). vol.13. p.51-162.

RAO Aparna

1984. " Des nomades méconnus. Pour une typologie des communautés péripatétiques ", in: *L'Homme* (Paris) vol.25. no.3. p.97-120.

REY Séverine

1994. *La catégorie de "genre" en anthropologie: émergence et construction discursive*. [collection: recherche et travaux en anthropologie; no.1]. Lausanne: Université de lausanne, Institut d'anthropologie et sociologie. 118p.

REYNIERS Alain

1993. "La troisième migration" in: *Études Tsiganes*. vol.1. p.60-67.

1994. "Le rôle de la parenté dans la formation d'une communauté manouche" in: *Études Tsiganes* (Paris) vol.4. no.2. p.139-168.

1998. " Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane" in: *Études Tsiganes* (Paris) vol.12. p.8-32.

ROMANOTHAN (Gipsyland – Association of Roma Kalderash)

2006. pages consultées le 11.07.06 [en ligne] <http://www.romanothan.ro/>

ROSALDO Michèle Z.

1980. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflexions on Feminism and Cross-Cultural Understanding" in: *Signs*. vol.5 no.3. p.389-417.

ROSALDO Michèle Zimbalist et Louise LAMPHERE (eds.)

1975. *Women, Culture and Society*. Stanford (California): Stanford Univesity Press. 325 p.

ROUX Patricia

2000. " Des femmes au genre: Que penser de la différence des sexes? " in: *Dépendances*, no.11. p.4-6.

RUBIN Gayle

1998. "L'Economie politique des sexes: transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre" in: *Etudes féministes (Paris 7)*. Paris: Cedref. p.5-72. [premiere ed.: 1975. "The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex" in Rayna R. REITER, *Toward an Anthropology of Women*, p.156-210. London; New-York: Monthly Review Press. 416p.]

SAID Edward

1980. *L'orientalisme: L'Orient crée par l'Occident*. Paris: Seuil. 392p.

SAMPSON Steven

1994. "Money Without Culture. Culture Without Money: Eastern Europe Nouveaux Riches" in: *Anthropological Journal of European Cultures*. vol. 3 (1). p.7-29.

SANDERS Todd

2000. "Rains gone bad, women gone mad: rethinking gender rituals of rebellion and patriarchy", in: *Journal of Royal Anthropological Institute*. nr.6. p.469-486.

SARĂU Gheorghe

2000. *Curs de limba romani*. Cluj-Napoca: Dacia. 254p.

SAVARESE Eric

2000. "Monter la féminité, figurer l'altérité. Le corps des femmes indigènes dans l'imaginaire colonial français à partir de l'Illustration (1900-1940)" in: Gilles BOËTSCH et Dominique CHEVE, *Le corps dans tous ses états: regards anthropologiques*. p.39-52. Paris: CNRS 145p.

SCHEPER-HUGHES Nancy

1992. *Death without weeping: The violence everyday life in Brazil*. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press. 614p.

SCHNEIDER Jane

1971. "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies" in: *Ethnology*, vol. 10. p.1-24. [Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh.]

SCHNEIDER Jane et WIENER Annette B.

1986. "Cloth and The Organisation of Human Experience" in: *Current Anthropology*. vol 27 /2. p.178-184.

SCHWARZ Tania

1998. "Les plus purs des Juifs: d'Ethiopie en Israël, l'évolution des rituels de purification falashas" in: *Terrain: carnets du patrimoine ethnologique*. (Paris). no31. p. 45-58.

SCOTT Joan W.

1988. "Genre: Une catégorie utile d'analyse historique" in: *Les cahiers du GRIF*. no.37/38 p.125-153.

SEBKOVA Hana

1991. "Comarade Tsigane!" in: *Communications*. no.55/1991. p.187-194.

SIMHANDL Katrin

2006. "Western Gypsies and Travellers"- "Eastern Roma: the creation of political objects by the institutions of European Union" in: *Nations and Nationalism*. vol.12(1). p.97-115.

SOCIETE QUEBECOISE DE RECUPERATION ET DE RECYCLAGE

<http://www.recyc-quebec.gouv.qc.ca>. [Site consulté le 20.10.2003]

SPIVAK Gayatri Chakravorty

1988 a. " Can the Subaltern Speak? " in: Cary NELSON and Lawrence GROSSBERG (eds.), *Marxism and the interpretation of Culture*. p.271-313. Chicago: Univeristy of Illinois Press. 738p.

1988 b. *Selected Subaltern Studies*. [ed. with Ranajit Guha]. Oxford: Oxford University Press. 434p.

STANCU Zaharia

1986. *Şatra* [Le campement]. Bucureşti: Editura Militară. [première édition 1968]

STEWART Michael

1989. "True Speech": Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community" in: *Man*. vol.24. p.79-102.

1991. "Un peuple sans patrie" in terrain.revue.org [en ligne].
<http://terrain.revues.org/document3009.html> [Terrain. vol. 17. mis en ligne le 21.07. 2005.
Consulté le 16 septembre 2005].

1994. "Fils du marché, les maquignons tsiganes et le modèle anthropologique" in: *Etudes Tsiganes* 2/vol 4. p.105- 126.

1997. *The Time of the Gypsies*. Oxford: Westview Press. 302p.

2001. "Deprivation, Roma and 'the underclass'" in: Chris HANN, *Postsocialism: Ideas, Ideologies and Practices in Europe and Asia*. p.131-155. London: Routledge. 345p.

STRATHERN Andrew

1996. *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 222p.

STRATHERN Marilyn

1981 a. "Self Interest and Social Good: Time Indications of Hagen Gender Imagery." in: Sherry B. ORTNER, Harriet WHITEHEAD, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. p.166-191. Cambridge: Cambridge University Press. 435p.

1981 b. "Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology" in: *MAN* 16/4. p.665-688.

1986/87. "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology" in: *Signs* vol.2/2. p.276-292.

1990. "Introduction" in: Marilyn STRATHERN (ed.), *Dealing With Inequality: Analyzing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. p.1-32. Cambridge: Cambridge University Press. 325p.

SUTHERLAND Ann

1975 a. *Gypsies: The Hidden Americans*. Waveland, Illinois: Waveland Press Inc. 330p.

1975 b. "The American Rom: A Case of Economic Adaptation" in Famham REHFISH (éd.), *Gypsies, Thinkers and Other Travellers*. London: Academic Press. 303p.

1977. "The Body as Social Symbol among the Rom" in: John Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body*. p375-390. London: Academic Press.

SUTTON HIBERT Jeremy

2006, pages consultées le 20.07. (photographies) [en ligne]
<http://www.jeremysuttonhibbert.com/features.asp?fldfeatures=23>

TABET Paola

1998. *La construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan. 206p.

TEODORESCU G. Dem

1982. *Poezii populare române*. București: Ed. Minerva.

THEDE Nancy

1998. *L'identité ethnique des Gitans de la basse Andalousie: Variations sur le thème de la frontière ethnique*. [en ligne] <http://www.pum.umontreal.ca/theses/pilote/thede/these.html>
[Thèse présenté à la Faculté des études supérieures, Université de Montréal, en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) juin 1998.]

THODE-STUDER Sylvia

1987. *Les Tsiganes Suisses: la marche vers la reconnaissance*. Lausanne: Réalités sociales. 188p.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM

2006, mise à jour du 12.08. *United States Holocaust Memorial Museum* [En ligne]
http://www.ushmm.org/education/foreducators/index.php?content=/education/resource/roma/roma.php%3fmenu=/export/home/www/doc_root/education/foreducators/include/menu.txt%26bg_color=CD9544

VAN DE PORT Mattjis

1998. *Gypsies, Wars and other Instances of the Wild: Civilization and its Discontents in a Serbian Town*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 350p.

1999. "It Takes a Serb to Know a Serb. Uncovering the Roots of Obstinate Otherness in Serbia" in: *Critique of Anthropology* . vol.19(1). p.7-30.

VERDERY Katherine

1992. "Hobsbawn in The East" in: *Anthropology Today*. (London). vol.8(1). p.8-10.

1994. "Ethnicity, nationalism and state-making. Ethnic groups and boundaries: past and future" in: Hans VERMEULEN and Cora GOVERS (eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic groups and boundaries"*. p.33-58. Amsterdam: Spinhuis. 104p.

1995. "'Caritas' and the Reconceptualisation of Money in Romania" in: *Anthropology Today* vol.11(1). p.3-7.

1996. *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 298p.

WALBY Sylvia

1989. "Theorising Patriarchy " in: *Sociology*. No.2. vol.23. p.213-234.

1997. *Gender Transformations*. London: Routledge. 245p.

WASTIAU Boris

2003. "Les plaques sensibles de la mémoire "ethnographique". Congo Belge 1890-1930" in: Marc-Olivier GONSETH, Jacques HAINARD et Roland KAEHR, *X- spéculations sur l'imaginaire et l'interdit*. p.239-265. Neuchâtel: MEN. p.265

WEINER Annette

1983. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*. Paris: Seuil. 279p.

1992. *Inalienable Possessions*. Berkeley; Los Angeles; [etc.]: University of California Press. 232p.

WIEVIORKA Michel

2001. *La différence*. Paris: Eds. Balland. 200p.

WILLEMS Wim

1997. *In Search of the True Gypsy: from enlightenment to final solution*. London: F. Cass. 368p.

WILLIAMS Patrick

1982. "The Invisibility Of The Kalderash Of Paris: Some Aspects Of The Economic Activity And Settlement Patterns Of The Kalderash Rom Of The Paris Suburbs" in: *Urban Anthropology*. vol.11/ 3-4. p.315-346.

1984. *Mariage tsigane: une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*. Paris: L'Harmattan. 480p.

1993. a "Chanter la séparation: musique et identité" in: *Ethnies*. no.15. p.139-144.

1993. b "Terre d'asile, terre d'exil: Europe tsigane" in: *Ethnies*. no.15. p.7-10.

1994. a "Introduction" in: *Etudes Tsiganes*. vol.4. no.2. p.4-7.

1994. b "Structures ou stratégies, le mariage chez les Rom Kalderas" in: *Etudes Tsiganes*. vol.4. no.2. p.169-182.

1996. "A propos de la formation des traits culturels tsiganes" in: Daniel FABRE (sous la dir.), *L'Europe entre cultures et nations*. Paris: Editions de Maison de l'Homme. p.283-295.

2003. "The Basket-Makers Have Become Scrap-Iron Dealers" in: *Gypsy World. The Silence of the Living and The Voices of the Dead*. p.56-84. Chicago: University of Chicago Press. 104p.

YAZGI Nicolas

2003. "Epouse et sorcière: le pouvoir d'un soupçon", in: Marc-Olivier GONSETH, Jacques HAINARD, Roland KAEHR (eds.), *X: spéculations sur l'imaginaire et l'interdit*. p.207-237. Neuchâtel: MEN. 265p.

YOUNG Antonia

2000. *Women Who Become Men: Albanian "Sworn Virgins"*. Oxford; New York: Berg. 168p.

ZAMFIR Cătălin, PREDA Marian (eds.)

2002. *Romii în România*. București: Editura Expert. 354p.

ZIMMERMANN Francis

1998. "Le corps mis en scène. A propos du mariage en Inde" in: Maurice GODELIER, Michel PONOFF (eds.): *La production du corps*. p.249-268. Amsterdam: Eds. des archives contemporaines. 374p.

ZOON Ina

2001. *La periferia societății: Romii și serviciile publice în România*. Centrul de resurse pentru comunitățile de Romi.

*** (1998) *Cigány-Kép - Roma-Kép: a Néprajzi Múzeum "Romák Közép- és Kelet-Európában", Gypsy-image-Roma-image*, illustrated book of the international exhibition "Roma in Central and Eastern Europe" organized by the Museum of Ethnography, Budapest, Néprajzi Múzeum.

*** (2001) *Kannibale et Vahiné, imagerie des mers du Sud*, exposition, Musée d'Art d'Afrique et d'Océanie, commissaire Roger Boulay.

*** (2002) *Le Musée cannibale*, exposition, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, conception Marc-Olivier Gonseth et Jacques Hainard.