

Dossier

APPROCHE DISCRÈTE D'UN ANTHROPOLOGUE AU SEUIL DE L'ALTÉRITÉ

Conjugalité et parentalité, famille et communauté, le dedans et le dehors du monde gitan

Jean-Louis Olive

ERES | « Spirale »

2003/2 n° 26 | pages 29 à 63

ISSN 1278-4699

ISBN 2749201683

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-spirale-2003-2-page-29.htm>

!Pour citer cet article :

Jean-Louis Olive, « Approche discrète d'un anthropologue au seuil de l'altérité. Conjugalité et parentalité, famille et communauté, le dedans et le dehors du monde gitan », *Spirale* 2003/2 (n° 26), p. 29-63.

DOI 10.3917/spi.026.0029

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Approche discrète d'un anthropologue au seuil de l'altérité

Conjugalité et parentalité, famille et communauté,
le dedans et le dehors du monde gitan

Jean-Louis Olive

« Sall, noi, que el pare hi torni ¹ »

Ce propos n'épuise certainement pas la problématique culturelle gitane, car celle-ci est une des questions les plus difficiles qui aient jamais été posées à l'anthropologie européenne, celle de rendre compte de « la complexité de cette identité en miroirs ² ». Concernant moins le dit que le non-dit, et parfois l'interdit, cette immersion respectueuse n'a d'autre prétention ni d'autre ambition qu'une tentative de compréhension de l'intime, du secret, qui est justement l'une des formes du sacré, du sacré corporel et sexuel ³. À vrai dire, le sujet qu'il m'a été demandé de traiter ici participe d'un interdit moral et d'un tabou sexuel très puissants, et pour en parler, je m'inscris dans le courant anthropologique illustré par les travaux de Leonardo Piasere et de Patrick Williams ⁴. Je parle depuis la posi-

Jean-Louis Olive, anthropologue et sociologue à l'université de Perpignan, directeur-adjoint du *VECT* (*Voyages, échanges, confrontations, transformations*), *Parcours méditerranéens de l'espace, du texte et de l'image* (EA n° 2983). *jlo@free.fr*.

1. Aphorisme gitan, formulé ici en langue catalane : « Sors, enfant, pour que le père revienne ». Tout y est dit.

2 P. Williams, « Tsiganes parmi nous », *Hommes & Migrations*, n° 1188-1189, 1995, p. 6-11.

3. Une partie de notre anatomie, qui a rapport avec notre animalité biologique, porte justement le nom de *sacrum*. Les anciens avaient déjà fondé de judicieuses remarques sur ce thème périsexuel : Odon Vallet, *Le honteux et le sacré. Grammaire de l'érotisme divin*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 13 sq.

4. L. Piasere, « Les tziganes sont-ils bons à penser anthropologiquement », dans P. Williams et M. Houseman, *Une ethnologie des Tsiganes*, ensemble de textes parus dans *Études Tsiganes*, IV-2, 1994, p. 19-38.



tion d'une anthropologie non directive et non intrusive, non clinique et non explicative, mais soucieuse de la recherche du sens. Manouche ou gitan, l'informateur direct n'en « parle jamais » – jamais à un *gadjo* ou à un *paio* (hétéronyme par lequel il nous désigne). Parmi les populations européennes d'origine nomade, les gitans sont de ceux que le Conseil de l'Europe a convenu d'appeler les « ethnies sans territoire »⁵ – appellation créée en 1992 avec l'appui des ethnologues. Comme la plupart des tziganes, même s'ils comptent parmi les plus sédentaires, les gitans revendiquent moins l'appartenance à un territoire – ce qui n'exclut en rien qu'ils se soient attachés à leur cité, à leur quartier, à leur ville – qu'ils ne définissent leur appartenance à un réseau de parenté⁶. On entendra ce terme dans le sens strict où « le réseau relie, connecte, en se constituant contre l'espace »⁷. Le monde gitan, en somme, c'est la famille et la communauté.

Le dehors : une remarquable extériorité

Les rapports entre gitans se constituent selon une construction minutieuse et immuable de l'espace communautaire. Si je prends le cas dominant du quartier urbain (centre-ville) ou de la cité (périphérie), la structuration du réseau familial se fait selon trois plans concentriques : 1. *l'espace endogène*, ou domestique, est occupé par les femmes : consignées à l'intérieur, elles vivent dans leurs appartements et y assurent le quotidien du ménage. Formant un groupe homogène, elles se prélassent aussi aux fenêtres, d'où elles se hèlent, dans les couloirs et les escaliers, s'assoient sur le perron, la margelle du trottoir, et occupent leur rue par extension ; 2. *l'espace exogène* ou public est occupé par les hommes : assignés à l'extérieur, dans les rues principales et sur les places, devant les bars et les boutiques, ils ont la même attitude posturale, en station debout. Ils forment la communauté des frères, la *Germanía*⁸, et assurent les rela-

5. J.-P. Liegeois, *Tsiganes et voyageurs*, Strasbourg, Ed. du Conseil de l'Europe, 1985, p. 232.

6. P. Williams, « Tsiganes parmi nous », *id.*, 1995, p. 10.

7. G. Balandier, *Le dédale*, Paris, Arthème Fayard, 1994, p. 63 sq.

8. Ce terme désigne aussi la langue propre des gitans, lorsqu'ils s'expriment en catalan, dans la forme dialectale du catalan septentrional, qui comporte des insertions d'argot et quelques locutions de la

« *Le réseau relie,
connecte, en se
constituant contre
l'espace.* »

G. Balandier

tions du groupe avec la société extérieure, mais aussi englobante et dangereuse ; 3. *l'espace hétérogène* ou liminal est occupé par les enfants : désignés comme les êtres les plus libres de la communauté, mais sous le regard des frères et des anciens, ils peuvent se frotter aux aspérités du monde, se brûler les ailes et s'égosiller aux marges de la gitanité, face à l'univers des *païos*. Champions de la drôlerie, des calembours et des invectives, en ville, des jets de pierre ou d'objets divers à la périphérie, ils sont aussi les gardiens du territoire.

Les codes d'usage territorial, marqués par d'anciens systèmes de représentations d'origine nomade, diffèrent de ceux des autres citadins et s'en démarquent. Pour exemple, quand une mère gitane traverse la rue (sa rue) devant un véhicule qui y est engagé, elle ne tend pas à protéger l'enfant qui l'accompagne, mais plutôt à l'exposer face à la menace (le *païo* s'arrêtera, c'est sûr... On ne touche pas à un enfant ! S'il ne freine pas, il est mort !)⁹. Les règles et les lois implicites de circulation sont aussi codifiées, et ces espaces sont constamment surveillés. Si les jeunes et les vieux se côtoient et convivent au quotidien, les groupes des femmes et des hommes sont plus nettement séparés, parfois hermétiquement. Pour les rapprocher, il faut créer des espaces transversaux ; la famille en est un, notamment à la nuit (entendons la maison, et souvent aussi la voiture, comme une extension de la maison) ; et l'espace du rituel en est un autre (temple ou espace religieux, espaces cérémoniels et rites de passage).

langue *kaló* : Joan-Pau Escudero, *El paralar català dels Gitanos del barri sant Jaume a Perpinyà*, Université de Perpignan, thèse de 3^e cycle de linguistique (dialectologie), sous la direction du Pr Jordi Costa i Costa, 1998, vol. III.

9. De même, dans les grandes villes, on se scandalise toujours devant ces femmes rom, issues de l'immigration et de la pauvreté, qui font la mendicité aux passants en tenant un enfant nu entre leurs jambes, en plein hiver.



Parentalité référentielle et communauté événementielle

On le voit, les groupes de genre ont peu de contacts entre eux, si ce n'est par le biais de rituels, et de situations d'exception. La relation privilégiée entre gitans instaure le statut de la parentalité comme un mode d'être : jamais un gitan ne raisonne ni n'agit seul. Or l'interdépendance et le droit de solidarité sont très codifiés, notamment la nuptialité. Pas de sexualité sans mariage, pas de mariage sans virginité, et pas de virginité sans preuve publique.

Alors que chez certains groupes de roms (Transylvanie, Allemagne, Grande-Bretagne), les fiançailles sont libres et la promesse courtisée, chez d'autres, comme les roms Kaldera ¹⁰ et les gitans d'Espagne, il s'agit d'un rituel patriarcal. Le consentement n'est pas prescrit par la famille et la femme a un prix. Cela occasionne une discussion grave, opposant le beau-père au groupe des alliés qu'il a choisis, et des témoins sont cités pour étayer sa cause, ou pour l'infirmer, auquel cas l'échange est rompu. Enfin, le palabre se conclut par une libation, signifiant le consentement du père de la promise, et les dates cérémonielles sont échéancées (c'est l'un des cas où les gitans montrent leur aptitude à se projeter dans le futur, chose qu'on leur dénie trop souvent). La règle majeure du mariage gitan est d'ordre ethnique : un gitan doit épouser une gitane. Même si les mariages mixtes (interethniques) sont parfois tolérés ¹¹, ils posent toujours problème à la famille, et le conjoint non gitan fait l'objet de mesures discriminatoires, parfois entachées de violence. La plupart des mariages se font donc toujours entre gitans, et les prescriptions se fondent sur les rapports entre fratries constitutives du clan. On a parlé de mariages endogamiques, terme employé à tort car il faut bien distinguer entre parents affins et consanguins, et rappeler que l'exogamie commence avec le mariage des cousins croisés.

10. P. Williams, *Mariage tsigane, cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*, Paris, L'Harmattan, 1994.

11. Plus aisément chez les gitans andalous que chez les gitans catalans, qui y voient une sorte de dégénérescence de la « race » (c'est le terme employé). C'est pourquoi ils tolèrent mieux le concubinage dans ce cas (on dit des contrevenants qu'ils vivent « à la colle »), mais exigent beaucoup de discrétion de leur part.

La règle majeure du mariage gitane est d'ordre ethnique : un gitane doit épouser une gitane.

Les formes de choix du conjoint oscillent désormais entre deux modèles contradictoires, qui dénotent une crise ou une phase aiguë d'acculturation : l'un patriarcal ou parental, qui occulte le consentement des conjoints ; l'autre plus libre¹² qui passe par leur consentement mutuel. Dans ce cas, le garçon est séduit par la jeune fille, ou saisi par sa beauté physique, et il cherche à vérifier la réciprocité de son sentiment, par l'entremise de ses cousins. Un jeu de signes et de complicités, qui est propre au groupe des adolescents, se met alors en place. Si la demande du garçon s'avère réciproque, il en informe alors immédiatement son père. Celui-ci, accompagné d'un oncle ou d'un parrain¹³ souvent plus âgé, se rend alors cérémonieusement au domicile du père de la jeune fille, et le palabre est instamment mis en place. Il peut arriver qu'un parent s'interpose, et le dialogue est alors rompu, la demande annulée (on dit *cassée* ou *coupée*, comme le mariage en cas de désaccord grave). Or si les deux amoureux (*nuvis*, cast. *novios*) se veulent en dépit de la volonté des parents, ils décident alors de fuir et se cachent ensemble pendant deux à trois jours. Ils choisissent généralement de dormir au domicile patrilocal, la fille avec une femme dans une chambre, et le fils avec un homme dans une autre chambre. Ces deux adultes pourront témoigner de leur abstinence, à la demande de la famille uxoriale, qui acceptera de revenir sur sa décision, mais le mariage demeurera restreint¹⁴.

Dans des cas extrêmes, et néanmoins très rares, il peut arriver que les épousés, avec la complicité de leurs pairs, se cachent ensemble, hors des deux familles contractantes : c'est là aussi une manière de signifier aux anciens le fait qu'ils ont déjà « consommé », et donc qu'il est trop tard pour refuser. Le mariage sera célébré, mais une ombre entachera définitivement les relations interfamiliales ; et présidera souvent à la rupture ou au divorce, consentis par bon sens mais assez mal tolérés au fond. L'échec

12. Certains anthropologues y ont parfois vu la trace ou la preuve d'une forme matriarcale originaire.

13. Le parrain et la marraine sont le plus souvent l'aïeul et l'aïeule, le *jai* et la *jaia*, ou l'oncle maternel et la tante paternelle, selon les schémas de parenté et les lignes de filiation. La parenté symbolique étant ici très importante.

14. Cela se traduisait aussi par deux paires de gifles du père : H. Avril, *Contribution à l'étude d'une population marginale : les gitans du Roussillon*, Université de Montpellier, thèse d'ethnologie, 1977, p. 184-185.



au mariage est un échec social fondamental, et en fait, le cas le plus fréquent est celui du garçon qui, parvenu à l'âge de 19 ou 20 ans, est interpellé par son père, lui rappelant qu'il doit se marier pour être un homme. S'il n'obtempère pas vite, le rappel devient persécutant et la menace du déshonneur est brandie. On lui choisit une fiancée, dont le nom lui a parfois été annoncé auparavant, et on le somme de l'accepter. Il peut refuser, mais au risque de se discréditer, et la même demande lui sera encore répétée, et il ne pourra pas refuser une autre proposition, sauf si la promise s'est mariée entretemps. S'il ressent de l'amour pour une autre fille gitane, on l'aidera alors à la conquérir, en vue d'un mariage ¹⁵ ; mais s'il s'agit d'une « blanche » (*paia*), qui ne peut briguer qu'un statut de concubine ou de maîtresse, alors l'honneur familial est mis en jeu, et la violence peut se déchaîner.

De manière générale, hors le consentement des mariés, le mariage requiert le consentement plein et entier des deux familles, sans lequel il est fragilisé. Le « contrat », promesse de mariage entre deux familles, est l'affaire des anciens, et en Espagne, d'une matrone que l'on a parfois nommé la « tueuse » (*mataora*) ¹⁶. Il s'agit aujourd'hui d'une entremetteuse ou plutôt d'une marieuse : la *juntadora*, qui relève d'une institution très ancienne. On dit alors que « la demande » a été faite (*pedimiento*) : tant il est vrai qu'en milieu gitane, dire c'est déjà faire, et le simple fait de demander, de prier ou d'implorer, c'est aussitôt obtenir satisfaction ¹⁷. Et une quinzaine ou un mois après ces accordailles, communes aux sociétés rurales, les deux familles célèbrent les fiançailles en groupe restreint, parfois même en groupe élargi, allant jusqu'à préfigurer une première noce (selon une tendance récente cette fois). Mais les fiancés doivent encore attendre un an avant le mariage, et faire preuve d'abstinence sexuelle, à moins d'organiser de rares entrevues secrètes, au risque d'un jugement social lourd. Certes, on ne « cassera » pas nécessairement le mariage pour cette raison, mais une mariée enceinte ne peut être acceptée, car elle défigure le tableau idéal qu'en avaient conçu les parents, et la morale du

15. La menace d'une vie en concubinage peut suffire à convaincre les parents : c'est le mariage qui compte.

16. E.-O. Winstedt, « Forms and Ceremonies », *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, II, 1938, p. 346-348.

17. Dans les langues indo-européennes, les termes demande ou prière (**prek*) renvoient au prétendant, au fiancé, et à la demande en mariage : B. Sergent, *Les Indo-Européens*, 1995, p. 224-231.



groupe tout entier. Ainsi s'expliquent certains cas de bannissement réel ¹⁸ assez rares.

On connaît néanmoins des situations dérogatoires, qui mettent en danger la morale des gitans. La rupture d'une promesse, de fiançailles ou de mariage, peut se fonder sur l'indignité du futur mari, notamment lorsqu'il a une maîtresse connue, surtout non gitane. On parle alors de sa *paia attirée* – ce qui est le cas de nombreux garçons gitans, ainsi initiés aux jeux de l'amour. Or dans certains cas, la mère gitane se déplace au domicile de la mère *paia* pour lui faire entendre raison : « Je me moque que mon fils voie votre fille comme "paya", il n'a qu'à la garder en tant que "paya attirée", mais il faut qu'il se marie avec une gitane ¹⁹. » L'enjeu social du mariage est d'importance, et cela explique certains excès, qui amènent généralement le garçon à céder à la pression parentale. À moins d'un éloignement ou d'un bannissement ²⁰. Cela pose évidemment le problème du désir – non pas tant de l'attrance sexuelle que celui de l'attrance sentimentale –, du respect mutuel et de la tendresse entre époux. Et encore faut-il distinguer *pulsions génitales* et *émotions sexuelles* ²¹. À femme non choisie, mais consentie, que donner d'autre que des enfants ? Cela dit, on ne peut se contenter de regarder l'institution du mariage sous l'alibi culturel de la romance amoureuse – qu'elle n'est pas même pour nous, sauf dans les romans-feuilletons et les sit-com télévisés, dont raffolent aussi les gitans.

Nuptialité rituelle et sacralité communiale

Le mariage gitan procède intégralement du droit coutumier, et il n'a aucune forme de reconnaissance dans la société d'accueil, ce qui pose

18. Soutenue en secret par les femmes, elle ne tarde pas à se trouver un autre mari, ou doit quitter la communauté.

19. Karine Simarro, *Tradition et modernité chez le Gitan*, Perpignan, Maîtrise de sociologie, 1998, p. 45.

20. L'homme gitan supportera mal la rupture familiale et l'exil, et la formation de couples mixtes, vivant dans des situations illicites, est en général peu durable, ou très difficile, et s'achève dans un déchaînement de violence.

21. Jean-Marc Muñoz, « Contraception, contragestion, avortement », dans *Naissance et société II*, Presses de l'Université de Perpignan, 19, 1994, p. 117-138.



toute une série de problèmes. Car en fait, le mariage, qui n'a pas de nom en indo-européen²² sinon des formulations dérivées, désigne plus la relation dynamique que l'union, et l'acte du mari qui « conduit » l'épouse (*wegh). En Catalan, il signifie « conduire à la maison » (*casament* ou *casori*, du lat. *casa*, alors que les espagnols lui préfèrent *boda* ou *matri-monio*). Ce terme banal donne d'importantes indications puisqu'il dérive du nom de l'institution gallo-romaine (puis médiévale) du « chasement », qui désignait autrefois le régime des esclaves *chasés* ou *mariés* (*casati*), et ainsi acceptés sous le régime général des maîtres, propriétaires du sol national²³. Il s'agit d'une forme asymétrique de domiciliation, placée sous le régime de la propriété privée et de l'échange de biens.

Bien étudié par les tsignologues et les folkloristes, le statut du mariage tsigane a été comparé et assimilé à celui des coutumes matrimoniales indiennes, notamment chez les Santals du Bengale²⁴. Ses formes varient néanmoins d'un groupe ethnique à l'autre, mais comme nous le savons, le mariage gitan est une institution conservatrice, et celui des gitans catalans, plus fortement sédentarisés à Perpignan (notamment à Saint-Jacques et autour de la place du Puig), l'est particulièrement. Appelés ou surnommés les « gens d'argent » (*Gent de calés*)²⁵, ils excellent dans l'organisation de noces spectaculaires et y investissent des sommes énormes²⁶, comme dans les grandes villes (Tarragona et Barcelona). Le mariage gitan – qui présente bien des points communs avec le mariage traditionnel catalan, dit *casament tremblant*²⁷ – est une institution vivante qui comporte diverses phases rituelles précises. Ces séquences symboliques ont des

22. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, II, p. 239-244.

23. Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Armand Colin, 1931, p. 112 sq.

24. T.-W. Thompson, « Gypsy Marriage in England », *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, V, 1926, p. 9-36 et 3, VI, 1927, p. 101-128, 151-182 ; et dossier coll. « mariage tsigane », *Etudes Tsiganes*, 1985, p. 64.

25. Avec un jeu de mots implicite sur « *calé, calés* » (argent, monnaie) et « *kalé* » (pluriel de *kaló* : noir), c'est-à-dire l'ethnonyme véritable des Gitans, leur autonome (au sens où ils se l'attribuent eux-mêmes).

26. Qui ne sauraient masquer l'alternance avec des périodes économiques constantes de privation, voire de misère.

27. Littéralement, le « mariage tonitrueux », ou « mariage carnavalesque », aussi très festif et très permissif.

*Le mariage gitan
est une institution
vivante qui comporte
diverses phases
rituelles précises.*

connotations sociologiques et mythologiques capitales, comme le rituel de défloration de la jeune mariée ou le « saut de la mariée », qui renvoie au mythe du rapt pré-nuptial et au thème du consentement implicite, qui sont probablement l'une des formes élémentaires du mariage indo-européen ²⁸.

Mais respectons la préséance, et d'abord le rituel du mouchoir. Autrefois anticipé de deux à trois jours, il a généralement lieu le jour du mariage, en fin de matinée ou dans l'après-midi, au domicile de la mariée. Sa chambre est alors investie par les mères des époux et les autres femmes mariées du clan, sous le contrôle des femmes plus âgées (*jaia*). Le rite secret et familial de la défloration (*dicaló*, lexème *kaló* proche du *dekló* des roms) a une valeur attestatoire : il doit prouver la virginité de la jeune fille et attester ainsi son honneur. La main de la *juntadora*, passée dans le grand mouchoir, perce l'hymen cinq fois, d'abord au centre, puis quatre fois sur les côtés. Cette cérémonie féminine est chargée d'une grande intensité, il n'est pas rare d'y entendre des cris : la jeune femme en est très affectée, et à l'extérieur, ses sœurs et ses cousines partagent son angoisse. Aussitôt après, on couvre le corps de la mariée, qui est en chemise sur son lit, et on ouvre alors la porte, pour attester la conclusion positive du rituel : les proches défilent, hommes inclus cette fois, et la couvrent littéralement de dragées.

La *juntadora*, accompagnée par les parrain et marraine du mariage ²⁹ paraît alors sur le seuil de la maison, face à toute l'assemblée, et y exhibe le mouchoir taché de sang. Les trois acteurs le passent alors sept fois au-dessus de leur tête, en signe de dévoilement, et jurent de plus que la jeune fille est bien digne de se marier. Ce geste se paie d'ailleurs d'une locution consacrée, et polysémique : « sortir » ou « retirer le mouchoir » (*treure el dicaló*), car alors que les hommes attendent à l'extérieur, ils se moquent du mari, qui attend avec angoisse de voir le *pañuelo* souillé de sang

28. B. Sergent, *Les Indo-Européens*, 1995, p. 225-227 ; à rapprocher des études de Louis Dumont, « Les Mariages Nayar comme faits indiens », *L'Homme*, I-1, 1961, p. 11-36 ; *Dravidien et Kariéra : l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris/La Haye, Mouton, 1975.

29. Le *Padrí* et la *Padrina*, en catalan, le *jai* et la *jaia*, les grands-parents ou les parents collatéraux.



vierge³⁰. L'explosion de joie qui s'ensuit est l'annonce réelle de la fête. La *juntadora* tend alors le mouchoir à la belle-mère de la mariée, qui aura la charge symbolique de le conserver, et de ne le restituer qu'en cas de rupture du mariage (c'en est la preuve). Désigné par pure métonymie, le rituel est appelé le « mouchoir » (du cat. homonyme *mocador*, cast. *pañuelo*) : il s'agit d'un long rectangle de soie blanche, aux bordures brodées de fil blanc, et qui est orné de petits rubans de couleur (vert, rose, bleu pâle) aux quatre coins. Le nom grec du mariage renvoie justement à l'hymen (*humen*), dérivé de la racine *seh* : lier, ou marier³¹. C'est le sens même de la *juntadora*, qui déflore la fiancée mais qui lie aussi les époux, ces deux actions ayant la même signification textuelle et textile : car elle « coud » ensemble deux familles ou deux lignées, comme deux duites ou deux pans de tissu. La transmission se fait toujours par la médiation d'un objet, parfois en peau ou de nature textile³².

La transmission agnatique du mouchoir pré-nuptial (*dikló* ou *dicaló*), du père de la promise aux parents du marié (cognats), notamment aux femmes et à l'oncle maternel, qui est le parrain de mariage, indiquerait d'ailleurs une passation des pouvoirs sacerdotaux et religieux, de l'homme vers la femme, entre les « lignages structurellement opposés du clan³³ ». Réinstitué aujourd'hui, il a conservé toute la vigueur de sa fonction symbolique ancienne, et s'il est plus rarement taché du sang vierge de la mariée³⁴, il circule dans l'assemblée et le simple fait de le voir ou de le toucher procure la prospérité et la chance (la *Bonaventura*). Pendant que le mouchoir circule, hier dans la rue, aujourd'hui dans la salle de la noce, les mariés paraissent, elle en déshabillé et lui en chemise et pantalon blanc, et ils sont acclamés et couverts de dragées. Enfin, en guise de

30. Dans le sud, les trois taches de sang sont appelées « les trois roses », d'après les anciennes coplas flamencas : Begònia Floria, « La innocència de tres roses », Tarragona, *Nou Diari de Tarragona*, 16 septembre 1994, p. 6.

31. B. Sergent, *Les Indo-Européens*, 1995, p. 229.

32. Beaucoup de mythes initiatiques attribuent aux femmes ce pouvoir, justifiant le rapt par les hommes du clan.

33. E.-E. Evans Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1956, p. 293.

34. Lorsqu'il n'y a plus défloration rituelle, d'une piqûre d'aiguille sous le sein de la mariée, on prélève quelques gouttes de sang qui serviront à souiller le mouchoir. Dans les pays slaves, on asperge aussi la robe de la mariée de vin rouge. Il s'agit toujours de maculer le blanc immaculé de la robe qui, avec le voile blanc et le mouchoir, se rapportent sémiologiquement à la représentation de l'hymen, voile de pureté et de chasteté déchiré.



conclusion du rituel, la mariée est portée par les hommes, qui la font « sauter » tour à tour dans leurs bras, ou sur leurs épaules, on porte aussi le marié en triomphe et le couple fait ainsi un tour d'honneur dans la salle, sous les acclamations joyeuses. Dans la salle, et dans leurs jeux, les enfants imitent ce geste très tôt lorsqu'ils jouent au mariage. Une des fonctions latentes de la noce, par agrégation et par imitation, est de permettre la rencontre entre futurs promis, légitimée par le groupe, et de faciliter ainsi des rites de séduction.

Depuis longtemps, chez les gitans d'Espagne, le « rapt » ou l'enlèvement de la mariée à sa famille est effectué au moment du mariage lui-même³⁵. Selon un rituel codifié et ancien, les parents de la mariée se livraient à de véritables lamentations et jetaient des imprécations sur le fiancé³⁶. Puis le rituel archaïque du rapt s'est traduit par un mouvement collectif, issu d'une chorégraphie très ancienne, au cours duquel la mariée « sautait » littéralement en l'air et retombait sur le fessier dans la main de son promis, qui la soutenait ainsi à bout de bras. Mais c'est le rite du mouchoir qui prédomine, et il est incontestablement « l'un des moments les plus transcendants de la vie gitane³⁷ ». Il s'agit ici de la règle matrimoniale du *ius primae noctis* qui, dès la promesse, transmet le droit de propriété sur la femme du père au mari³⁸. Pratique paradoxalement féminine, et préservée par les femmes, notamment en Espagne, le vieux rite du mouchoir fut parfois abandonné par certaines communautés, comme à Perpignan (années 1970), mais il a été restauré et réinstauré par les femmes, qui lui confèrent une valeur conservatrice et traditionaliste : elles sont les gardiennes de l'ordre culturel des gitans et reconnaissent ainsi rendre les hommes « fiers d'elles ». À l'inverse, en confidence, les jeunes gitanes admettent que cette « coutume n'est pas belle », et qu'elle contribue à discréditer leur image à l'extérieur. Il s'agit donc bien d'un choix, et d'une anticipation de rôle. L'autre paradoxe consiste à considérer que dans le même temps, elles s'émancipent de leur condition. Et on le comprend aisément. Dans l'Espagne d'autrefois, la promesse devait

35. F. Cozannet, *Mythes et coutumes religieuses des Tsiganes*, 1973, p. 131-134.

36. W. Starkie, « The Gypsies of Southern Spain », *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, XXXII, 1953, p. 62-65.

37. J. Guillaumet, *Els Gitanos*, 1970, p. 139.

38. M. Block, *Mœurs et coutumes des Tsiganes*, Paris, Payot, 1936, p. 160.



même porter une sorte de ceinture de chasteté, qui répond au même nom que le mouchoir de la défloration (*diklé*), et elle ne pouvait l'enlever qu'en présence de sa mère, ou à terme, le jour du test de chasteté pré-nuptial, par la femme que l'on appelait justement aussi la « leveuse » (*sacadora*)³⁹.

Les mariés vont ensuite se changer pour le banquet de noces, à moins que ne vienne, juste après, et lorsqu'elle a lieu, la cérémonie « officielle ». Considéré comme un compromis administratif avec la loi des *païos*, le passage devant le maire ou le prêtre a très peu de valeur, avec exception toutefois pour le pasteur, qui est toujours un gitan lui-même, selon l'influence encore récente de l'Église pentecôtiste (Vie et Lumière, implantée partout en France)⁴⁰. Cela dit, le clivage catholiques-protestants correspond à une division riches-pauvres. L'Église et la cathédrale sont toujours fréquentées par les premiers, car d'anciens rites les y rattachent, or à vrai dire, les observances religieuses des « gitans consacrés » se sont diluées dans la vie civile. Pas de jour de prédilection, pas de publication de bans, ni d'invitation officielle. Toute la communauté est implicitement conviée par la famille organisatrice, qui paie là une sorte de dot. Si le repas de midi est souvent partagé, le banquet et la fête nocturne sont à sa charge, à l'exclusion des époux eux-mêmes. À Perpignan, une noce peut comporter mille convives, et à Tarragona ou à Barcelona, jusqu'à deux ou trois mille personnes. On loue de grandes salles et des discothèques, avec des orchestres coûteux. Le repas s'y apparente plutôt à un grand buffet, où trônent les sucreries et les grandes pâtisseries.

Le statut économique ne se mesure pas à la dépense de nourriture et à l'organisation de la fête (beaucoup s'endettent, jusqu'à trois ans de créance), c'est aux vêtements que la condition sociale est vérifiable. Outre la robe blanche, portée lors de la cérémonie, agrémentée de nombreux bijoux, dont le coût est variable, la mariée paraît le soir des noces sous une grande cape de soie blanche ornée, et elle révèle sa deuxième robe

39. J.-C. de Luna, *Gitanos de la Bética*, Madrid, 1951 ; cit./F. Cozannet, *Mythes*, 1973, p. 135, note 1.

40. P. Williams, « Le miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes », *Archives des sciences sociales des religions*, 73, 1991, p. 81-98.

41. Le prix de la robe de mariée peut atteindre 8 000 euros, celui des robes de soirée 5 000 euros (ce sont des réalisations de couturières, qui nécessitent parfois six mois de travail), et le coût moyen d'un mariage de ce type peut être estimé à 50 000 euros.



de soirée, très « déshabillée » cette fois, au sens d'une tenue de danse ⁴¹. Paillettes et strass, tissus chatoyants et formes moulantes, décolletés et fentes, tout est fait pour suggérer les formes de la mariée, qui est un peu la marraine de tous les gitans, et qui suscite l'imitation parmi ses sœurs, cousines et parentes. C'est souvent une féerie orientale qui n'est pas sans rappeler la représentation imaginaire des fées : Ursitori, Ourmes et Kechali ⁴², qui font de la femme la représentation du mythe étioologique et de l'abondance. Parfois même change-t-elle encore de tenue dans la même soirée, créant l'événement. L'offrande d'argent, qui va à la mariée, est désormais associé au rite de la jarretière, emprunté aux *païos*, mais restreint : la mariée ne relève pas sa robe, elle danse sur la piste, entourée par les hommes qui, en dansant, glissent des billets dans la couronne ou dans les plis de la robe ⁴³. Au milieu de la nuit, l'orchestre laisse enfin la place au groupe des guitaristes, et l'on retrouve l'ambiance des soirées rituelles plus anciennes ⁴⁴, avec ses rangées de chaises, les danseurs et les chanteurs se levant tour à tour, alternativement.

Plusieurs figures traditionnelles du flamenco gitano-andalou (chant et danses) ont explicitement trait aux représentations du mariage. Aujourd'hui simplifié, le rite du mariage fait l'objet d'une très forte revalorisation. Ainsi le groupe perpignanais *Tekameli* lui consacre-t-il une chanson (*La nobia*), et Chico, célèbre chanteur des *Gypsy Kings* – mais aussi représentant de la paix pour l'UNESCO – a-t-il monté en Arles une comédie musicale et un dîner-spectacle sur *La noche gitane* (mise en scène d'Henry Moati, acteurs gitans et manouches). Il y est question des péripéties d'un mariage d'amour entre une jeune gitane et un *payo*. Signe des temps, ou bien questionnement fondamental de la « nation » gitane sur

42. Comme trois femmes (mère de la mariée, mère du marié, et grand-mère symbolique du groupe) se penchaient sur le corps vierge de la jeune fille à déflorer, trois entités se penchent sur le berceau de l'enfant, telles les trois déesses filandières de la destinée : Parques, Matrae ou Fatae, dont on trouve un des modèles diachroniques dans les textes sacrés indiens. J.-L. Olive, « Mythes de naissance, naissance de mythes », dans *Naissance et société II.*, Presses de l'Université de Perpignan, 19, 1994, p. 7-61.

43. La somme totale peut atteindre de 3 000 à 5 000 euros.

44. Il y a une génération, on dansait la *cachucha* (rencontre des deux mères), l'*alborea* (évoquant les roses : trois taches sur le mouchoir de la défloration), et la *mosca* (jeunes mimant la consommation du mariage par allusion).



elle-même ? Ici il n'est pas question d'aliénation, ni d'« arraisonement » conscient des femmes ⁴⁵. convoitée et courtisée par son futur mari, qui la veut théoriquement vierge ⁴⁶, la femme gitane fait l'*objet* de pratiques très ambivalentes : à la fois érotiques et éthiques.

Le dedans : une inviolable intériorité

Conjugalité duelle et fécondité individuelle

La conjugalité et la fécondité sont étroitement associées, et l'épouse est assignée par le groupe à un statut de mère, après que la jeune fille se soit vu assigner le statut de femme à marier. À la différence des garçons, les filles sont préparées et encadrées par le groupe uxorique. Choisies à partir de 12-13 ans, mariées à partir de 15 ans (17-18 ans en moyenne), beaucoup de jeunes femmes gitanes sont gravides, avant que d'avoir connu un véritable épanouissement sexuel et corporel : « Nous autres, les gitanes, c'est à peine si nous fleurons. Nous nous retrouvons plus sûrement mariées qu'autre chose ⁴⁷ ». Le premier enfant vient juste après le mariage, et la relation mère-bébé se construit de manière harmonieuse et symbiotique. Il est porté, bercé, choyé et caressé, jusqu'à la marche, qui caractérise la première rupture – autant que le sevrage qui se fait tout aussi brutalement. Elle trouve aussi la profonde sérénité et la complétude des femmes enceintes, qui lui confèrent une expression de paix et de grâce. Elle est respectée et protégée, se fait plus capricieuse et obtient tout ce qu'elle demande ⁴⁸.

Les femmes gitanes en sont tout à fait conscientes, et les fiançailles ou le flirt (*festeig*) n'ont d'autre fonction que symbolique et ostentatoire. On dit d'ailleurs à ce propos : se compromettre. La contraception et la pro-

45. J. Favret, « L'arraisonement des femmes », *Les Temps Modernes*, février 1987, p. 137-150.

46. Cette exigence peut toujours se vérifier auprès des jeunes hommes gitans aujourd'hui, qui y voient une manière de préserver leur culture et d'affirmer leur identité collective, en dépit des jugements de valeur portés sur eux.

47. J. Guillaumet, *Els gitanos*, 1970, p. 89.

48. En sachant que c'est un moment privilégié, où elle jouit d'une exception égocentrique et socio-centrique.

*Les femmes gitanes
sont des procréatrices
efficaces et
valeureuses, qui en
apprennent encore
aux sages-femmes.*

phylaxie sont également limitées chez les femmes, qui ne peuvent s'astreindre au régime constant d'un traitement et de l'ingestion de pilules ; outre la méfiance culturelle qu'elles manifestent à l'égard des substances ingérées (chimiothérapie), la pilule est souvent désapprouvée et souvent oubliée, parfois sciemment, la solution du stérilet comporte des risques d'infection urinaire, qui s'avèrent dissuasifs. Quant à l'avortement, il est proscrit, conformément à leurs croyances religieuses. Tout cela dénote aussi en réalité un état psychologique assez sain et un fort désir d'enfant qui, s'il est certes conditionné par le statut, n'en est pas moins revendiqué en tant que rôle féminin. Les actes de soins sont immédiats et les prescriptions sont rarement suivies dans le temps. La déclaration de grossesse et les visites de contrôle du gynécologue assurent les prestations familiales, tout autant que la santé et la sécurité. L'alimentation est rarement équilibrée, riche en graisses et en sucres, mais les risques d'hypertension et de toxémie, ou le taux de prématurité et les pathologies néonatales ne sont a priori pas plus élevés chez elles que chez la plupart des autres femmes soignées.

En revanche, les femmes gitanes sont des procréatrices efficaces et valeureuses, qui en apprennent encore aux sages-femmes⁴⁹. On note fort peu de pratiques intrusives (césariennes et épisiotomies), et les soignants se sentent parfois inutiles face à ces femmes qui les rejettent ou qui les agressent, si elles se sentent coupées de la communauté. Le mari est rarement présent, toujours absent lors de l'accouchement. Pour accoucher, disent-elles, il suffit de ne pas y penser trop tôt (ça vient tout seul), puis de respirer comme un petit chien (*bufar com un gosset*) et de pousser, comme pour déféquer (*com si volies cagar*). Elles crient, de peur et de douleur, avant et pendant l'expulsion, autant que de joie et de soulagement lorsque l'enfant vient au monde, et qu'il est immédiatement porté au sein : « Ça fait mal quand il sort, mais c'est si joli quand il tête ! » (*el part fa mal quan sall, però és tant bonic quan mama !*). La famille vient les soutenir en nombre à la maternité, campe parfois sur les pelouses et joue de la gui-

49. Malika Hammadi, *L'évolution des accompagnants à l'accouchement*, Université de Perpignan, mémoire du DU Naissance et société, 1995, p. 36.



tare, ce qui est d'un grand réconfort. Et tant pis si l'ordre hospitalier en est troublé⁵⁰. Leurs phobies spontanées contrastent avec la vigueur physiologique que leur connaît le personnel soignant, lorsqu'ils les voient passer par la fenêtre avec leur nourrisson roulé dans une couverture, sans avoir signé de décharge. Le gynécologue et la sage-femme, puis le pédiatre et le médecin sont sollicités, mais dans l'urgence, et aussitôt oubliés, car ils stigmatisent le souvenir du « mal ». Ils sont néanmoins respectés et tenus pour des magiciens efficaces, mais ponctuels.

Positives ou négatives, les dénnotations et les connotations de la féminité sont générales et l'on constate partout que « la femme et le sexe féminin tiennent une très grande place dans les croyances religieuses, le merveilleux et les mythes tsiganes⁵¹ ». Si cette dichotomie sexuelle sous-tend une véritable *division du travail*, elle a été mise à mal par l'influence désastreuse des politiques de sédentarisation, et plus récemment par les économies globales, qui détruisent les équilibres tissulaires locaux, et ne permettent plus l'émergence de micro-marchés de redistribution et de petits métiers secondaires (réparateurs, récupérateurs). Mais elle persiste, avec une puissance étonnante – qu'aucune explication rationnelle ne permet d'appréhender. Dans le monde tsigane, en général, la femme détient les pouvoirs spirituels du groupe et connaît les sorts. Magicienne, devineuse et guérisseuse, elle fut longtemps la seule à combler le vide de caste sacerdotale qui le caractérise – comme je le signalais plus haut (rites de mariage)⁵².

On note d'ailleurs qu'en kaló, le prêtre se dit *Arajai*⁵³, selon la même base que *jai, jaia* (aïeul, aïeule et aussi tante, par extension, le plus souvent : la vieille). Or il y a peu de temps que, sous l'influence de l'Église

50. Les infirmiers supportent mal l'agressivité des femmes et ont souvent l'impression d'en être réduits à un rôle de surveillance vis-à-vis de la famille ; alors qu'il s'agit avant tout de situations de médiation interculturelle, qui enrichissent leur formation et leur pratique professionnelle : l'abondante bibliographie infirmière en témoigne.

51. F. Cozannet, *Mythes et coutumes religieuses des tsiganes*, Paris, Payot, 1973, p. 71.

52. *Ibid.*

53. Littéralement le maître ou le grand-père de l'autel, qui est aussi le foyer. Il faut le rapprocher des *Charajun* et des *Farahjin*, sorciers-forgerons des Alpes italo-helvétiques ; André Carenni, « Frontières mouvantes et espace sauvage : aux sources de l'imaginaire populaire en milieu alpin », dans J. Bonnet *et al.*, *Frontières visibles ou invisibles : l'Europe des régions ou des aires culturelles*, 2^e Atelier PACT-Eurethno, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1991, p. 67-78.

*Juste et droit,
courageux et pugnace
dans l'adversité,
l'homme gitan est
plus faible et malaisé
dans l'intimité.*

pentecôtiste (apparue ici en 1958), les pasteurs sont recrutés parmi les hommes – signe récent de changement (ici moins social qu'idéologique d'ailleurs, puisqu'il s'agit essentiellement d'une religion des pauvres)⁵⁴. Et c'est peut-être le moment de rappeler qu'à la cathédrale de Perpignan, le mariage fut autrefois célébré par la mariée en robe blanche, substituée au prêtre : elle faisait sa révérence à la vierge, les mains jointes à hauteur de la tête, puis elle amenait les invités devant les fonts baptismaux pour l'oraison en groupe. Là, elle prenait la main du fiancé et l'appliquait sur son cœur pour prononcer la formule d'engagement *ad mutuum*. Elle traçait ensuite trois signes de croix sur son ventre, puis recevait la bénédiction de sa mère. Elle prenait l'eau bénite des fonts et aspergeait l'assistance. À la sortie du sanctuaire, les deux époux se livraient à un simulacre de scène de ménage, devant toute l'assemblée qui riait de bon cœur. Et le parrain disait solennellement à sa commère : « Qu'ils aillent en paix, car tout aujourd'hui ils seront amis » (*Vaya, tod avuy que saran amichs*)⁵⁵.

La phrase est belle, mais pleine de sous-entendus, ou de non-dits explicites. L'homme « va » à la femme (*atxalar*) lorsqu'il la désire, et il « s'en va » (*xalar*) lorsqu'il la redoute, ou quand celle-ci risque de l'investir dans son univers, voire même il la « fuit » (*xalar de trajà*), et se reconnaît mieux dans le monde extérieur. Pour l'homme gitan, la femme (et le sexe de la femme) conforment une porte ou un seuil qui le séparent d'une altérité intérieure, considérée comme inviolable et intransgressible. L'homme n'entre en sa femme et n'en ressort que pour lui donner des enfants – comme le veulent aussi bien des morales religieuses, notamment dans le protestantisme anglo-saxon. Juste et droit, courageux et pugnace dans l'adversité, l'homme gitan est plus faible et malaisé dans l'intimité. La sexualité est peu développée et peu réflexive chez l'homme gitan : c'est un tabou, qui occulte toute préparation et toute forme d'éducation – c'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles l'école laïque fait problème,

54. André Corten, « Le Pentecôtisme à l'assaut de l'Amérique latine : émotion du pauvre au Brésil, théologie de la prospérité au Pérou », *Le Monde diplomatique*, mars 1996, p. 26-27.

55. Note de Pierre Puiggari, *Bulletin de la Société philomatique de Perpignan*, I, 1834 ; et D.-M.-J. Henry, « Du Roussillon. Sur la caste vagabonde des Gitanos », *Mémoire de la société royale des antiquaires de France*, X, 1834, p. 216-221.



ainsi que l'hôpital, ces lieux froids où l'on parle de ce-qui-ne-se-dit-pas (et qui est chaud).

Dans l'acte amoureux, les préliminaires et les postliminaires sont plutôt rares, voire inexistants, sauf bien entendu, lorsqu'une femme gitane connaît un *paio* – c'était même un cas de bannissement. Lorsque c'est le cas aujourd'hui, et si le prétendant n'est pas trop maladroit, elle découvre l'étendue de la périsexualité (contact et caresses, libertés gestuelles et orales, et activités non liées à la reproduction)⁵⁶. Or elle n'en a pas l'usage avec un homme gitan, qui est réputé prude et brut (voire parfois brutal), et qui ignore le plus souvent l'usage du baiser. Il ne s'agit pas de porter ici un jugement de valeur. Certes, l'homme gitan a ses défauts, on le lui reproche assez, mais il a aussi des qualités. En règle générale, il arbore un tempérament plutôt agréable et sociable. Parlant peu de ses soucis, il préfère évoquer ses joies, les célébrer et les commémorer entre amis, à la différence des *païos*, qu'il trouve tristes ou inhibés. Sa fidélité est à toute épreuve, comme son sens de l'honneur et de la parole donnée. On stigmatise volontiers son immaturité, qu'il faut se garder de réduire à de l'infantilisme. Ce n'est donc pas un hasard si le surnom nord-catalan des gitans, récemment étendu au Languedoc, les « *nois* » – hétéronyme qu'ils ont commué en autonome –, désigne justement les enfants⁵⁷. Entre eux, ils se traitent aussi couramment de *xavó* (jeune, adolescent, qui a donné *chavo* en espagnol). Et pour compléter le tableau, je rappelle enfin qu'en catalan, le jeune marié est aussi appelé le « jeune » (*el jove*).

De même que le célibat masculin, qui est perçu comme très négatif, voire proscrit, la stérilité des femmes est décrite par les gitans comme une malédiction : « Malheur à la femme au ventre sec, les pluies qui casseront son visage seront ses propres larmes⁵⁸. » Dès leur plus jeune âge, les filles jouent à la poupée et au mariage, et la jeune fille est conditionnée par son statut de mère en devenir, avec tous les inconvénients latents de son sexe et de son genre. Ainsi la femme menstruée, enceinte ou en retour de couches est impure, ce qui accroît la distance avec son mari. Les menstrues, l'état gravidique et la période du post-partum sont frappés d'un vio-

56. Hélène Ferragut, enquête menée auprès de jeunes femmes du quartier Saint-Jacques à Perpignan.

57. En catalan, singulier *noi* : garçon, et *noia* : fille, pluriel *nois* : les enfants ; et par extension : les gitans.

58. Guy-Pierre Geneuil, *La symbolique gitane*, Paris, Dervy-Livres, 1993, p. 78.



lent tabou d'impureté, car la femme est porteuse d'une souillure rituelle et elle fait l'objet de mesures de protection sanitaire et d'une mise en quarantaine prophylaxique. Un rom confiait à Sylvie Fainzang qu'il ne pouvait « entrer dans l'hôpital » (ici un bloc dédié à des soins intensifs) parce qu'il y a des « femmes malades », de même que, selon sa morale et sa culture, il ne peut passer « sous une femme » – ce serait au risque de perdre sa virilité⁵⁹.

Le ventre et l'intériorité de la femme, représentation de la masse organique, sont des lieux dangereux et symboliquement négatifs pour l'homme et pour son intégrité sexuelle. Et je note au passage que les tumeurs et les cancers sont signifiés par le même mot qui désigne la prison : la *cangrí* (chancre). La femme est indirectement associée à la maladie, et réglée ou enceinte, elle est « souffreteuse » (*malalosa*) et imprévisible, pleure ou rit sans raison. Ainsi la fausse couche est toujours interprétée comme la venue d'un *enfant mort*, matérialisation de la souillure dont le corps de la femme est porteur, à l'inverse de sa vertu génératrice et génitrice. Mais chez les gitans, ce que l'on nomme ailleurs le *marimó* n'est pas ritualisé⁶⁰, et il n'est pas convenable d'en parler, car nous touchons là au domaine de l'indicible et de la mort.

Diverses croyances sont attachées à la grossesse, et d'anciens interdits demeurent (par exemple croiser les jambes, se baigner, se faire photographe), ainsi qu'une forte prescription d'abstinence. Il faut ajouter à cela le problème des grossesses et des naissances à répétition, qui sont souvent rapprochées, avec quelquefois des enfants prématurés. Lors des dernières semaines de la grossesse, les enfants sont perturbés, instables et agressifs – un peu comme s'ils avaient conscience de l'insécurité physiologique de la mère, alors qu'elle affecte une grande sérénité, voire de l'insouciance. Si les semaines qui suivent l'accouchement sont plus calmes, très vite, la langueur et la jalousie des premiers-nés, substitués au sein par les puînés, exige de la mère un surcroît de soins, d'affection et de vigilance. Elle doit

59. S. Fainzang, « Les ethnologues, les médecins et les tziganes devant la maladie », *Études tziganes*, 2, 1988 texte repris dans *Migrations-santé*, n° 1, 1989, p. 7-12.

60. Peter Maas, *Le roi des gitans*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 84-85.



ainsi éviter qu'ils ne soient « *enaiguats*⁶¹ », atteints de jalousie ou de langueur, causes d'un syndrome de dépérissement. C'est pourquoi l'intensification de la maternité s'effectue au détriment de la conjugalité. Elle doit éviter de placer l'enfant dans une position *persécutive* et déchiffrer sa *parole vraie*⁶², afin de favoriser l'émergence du *non-dit*, en privilégiant notamment l'espace vital du *jeu*⁶³. Car la mère et l'enfant demeurent indissociables, et ils dorment dans le même lit. D'autres éléments perturbateurs viennent encore compliquer les relations matrimoniales, comme les longues périodes de deuil qui, parmi d'autres conséquences, prescrivent la suspension des loisirs et la purification morale, le relâchement des soins corporels et l'abstinence sexuelle⁶⁴. Certes, la sédentarité a souvent brisé ces codes, mais elle les a parfois aussi exacerbés en partie.

Enfermée dans son statut comme les *sati* indiennes, et jouant consciencieusement son rôle de génitrice, la femme change vite et son corps se modifie. Le pubis discret et enfoui de la jeune fille est remonté, il s'est bombé et s'est ouvert : objet discret du désir de l'homme, il s'est commué en béance et parfois en puits d'aversion. Les seins se sont alourdis (d'où certains refus d'allaiter chez les plus jeunes). Le poids s'est accentué, avec la sédentarité et la malnutrition des classes difficiles, les revenus irréguliers et l'imprévision du lendemain. Les hanches se sont élargies, les genoux et les chevilles ont enflé et le port d'escarpins ou même de chaussures est rendu difficile. D'où les savates, mules et pantoufles qui rappellent le statut d'une femme d'intérieur, confinée dans un confort moelleux et accrochée au téléviseur, à la facilité consumériste, aux sucreries qu'elle partage avec les enfants, bonbons et gâteaux.

Avec l'âge, elles s'assoient parfois à table, mais la plupart des mères servent leur mari et se tiennent debout près de lui. Elles subissent aussi leurs

61. Jalousie du cadet, littéralement signifiée par le retour-en-eau (*en-aigua-ment*), manifestée par un état de langueur et d'ennui (*enyorament*), souvent provoquée par le sevrage, mais aussi identifiée à un sort ou un maléfice : Françoise Loux, *L'ogre et la dent*, Paris, Berger-Levrault, 1981, p. 20 sq. ; et J.-L. Olive, « La salutation au soleil », *Bulletin de la Société de mythologie française*, 183, 1996, p. 1-25.

62. F. Dolto, « Hypothèses nouvelles concernant les réactions de jalousie à la naissance d'un puîné », *Psyché*, n° 7, 1947, p. 9-10.

63. E.-H. Erikson, *Childhood and Society*, New York, Norton & Cie, 1963.

64. Les miroirs sont voilés de noir, les téléviseurs et les postes de radio sont débranchés, le train de vie a ralenti.



beaux-parents en son absence. Et puis les joies de l'enfantement cèdent le pas à la multitude et aux privations, car les naissances sont espacées d'un an, parfois moins, sans parler des fausses couches et des infections, des frais médicaux et de la soupe populaire en hiver, ou du recours (vécu comme une honte) aux « restos du cœur », car les emplois durables sont rares malgré les promesses électorales et la démagogie des autorités civiles et politiques ⁶⁵. L'image publique des gitans du quartier s'est ternie et la délinquance s'est accentuée. Les catalans du nord, autrefois bienveillants et conciliants, parlent des familles nombreuses et de la marmaille (*gitanalla ou gitanada*). Alors les femmes prennent conscience de leur misère, et militent pour leurs droits. Elles font la chasse aux dealers et persécutent les élus irresponsables. Des figures émergent, comme celle de Rosa Gimenez, qui incarne le portrait de la « femme en noir », et en colère ⁶⁶. Des associations se créent, comme à Montpellier, où les jeunes femmes découvrent le monde extérieur en s'efforçant de mieux scolariser leurs enfants et en collaborant à la création d'une *école gitane* ⁶⁷.

Ces initiatives féminines sont souvent mal perçues par le groupe des hommes, dont le statut est de les protéger et de les tenir éloignées des *païos* (facteurs d'acculturation et de contagion). Car en revanche, le port de tête, l'aptitude corporelle à faire face n'ont pas changé, la belle arrogance de l'adolescence a laissé des traces, et le langage de la femme s'est affirmé. On regarde une femme mûrie pour la profondeur de ses yeux, la beauté de ses cheveux et la qualité de ses rides d'expression, pour son élégance naturelle (on note la disparition des fards et du maquillage). L'amour mûrissant se spiritualise et se platonise, ce qui est conforme à la morale collective et à l'idéologie religieuse du groupe. Les assemblées évangéliques sont des lieux où l'on « confesse » publiquement ses fautes,

65. Josiane Cabanas, « Association des femmes gitanes : elles s'élèvent contre les promesses non tenues », *L'Indépendant*, mercredi 14 février 1996, p. 3.

66. Josiane Cabanas, « Des sans-logis à la cité du nouveau logis », *L'Indépendant*, samedi 11 février 1996, p. 3.

67. J. Vilacèque, « Les gitans au-delà du folklore. Scolarisation : une bataille perdue ? », *Midi Libre*, mardi 23 avril 1996, p. 18.



où l'on se dépouille et où l'on se lave du péché sous le regard bienveillant du dieu (*Baró Devel, Devló*) qui pardonne et qui donne.

Virilité structurelle et parentalité différentielle

Donner des enfants, c'est bien l'expression d'une médiation entre le sacré et le monde. La preuve majeure de virilité de l'homme est sa descendance, qui lui assure un statut de chef de famille, voire au-delà, de chef de fratrie ou de chef de clan – ce qu'il ne serait jamais sans femme. La fonction symbolique de l'enfant et celle de la production d'enfants sont d'attester socialement et publiquement le statut de virilité de l'homme et ses talents de reproducteur du groupe social : à travers ses propres enfants, il « grossit » le groupe communautaire et gagne sa place. On parle de l'enfant comme d'un « don du Dieu », mais contrairement aux idées reçues et au mythe de l'*enfant-roi* (en fait répandu chez les non-gitans) ⁶⁸, la liberté de l'enfant, si elle peut sembler absolue, est conditionnée par la tutelle du clan. Si l'enfant bénéficie d'une grande mobilité, c'est sous le regard des parents et des parents substitutifs (rôle collectif et latent des frères). La légendaire permissivité des parents vis-à-vis des enfants gitans recouvre aussi une réalité plus large, commune à tous les tsiganes et aux classes paupérisées ⁶⁹. Il s'agit en réalité d'un code relationnel fondé sur la « sollicitude sollicitante ⁷⁰ », et d'une construction identitaire qui est conçue par une relation d'opposition au monde des *païos* sédentaires, tels qu'ils sont assimilés au concept de refus et d'interdit. Ce que veut l'enfant est sacré, et si un parent vient à lui résister, l'autre s'exclame : « Ne fais pas le *païo*, donne lui ! » Or c'est une philosophie commune : « Le sens de la famille est très profond chez les tsiganes. Ils portent un amour très tolérant à leurs enfants qui vivent librement au milieu des leurs ⁷¹. »

68. À la rigueur, on pourrait parler, pour mieux justifier ou consacrer le terme, d'un éventuel *garçon-roi*.

69. Marie-Catherine Ribeaud *et al.*, *Les enfants des exclus*, Paris, Stock, 1976, 257 p.

70. Bernard Formoso, *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; « Diversité des itinéraires et uniformité des stéréotypes », *Études tsiganes*, 2, 1994, p. 129-134.

71. Bertrand Soler, *Tsiganes, gitans, manouches*, Paris, Messidor/La Farandole, 1982, p. 23.

« *Le sens de la famille est très profond chez les tsiganes.* »

Bertrand Soler

L'enfant à naître « appartient » à la mère, et l'enfant né lui appartient aussi, mais son statut s'étend à celui des mères supplétives, sœurs et tantes, et notamment à la grand-mère (la *jaja*), qui est l'un des référents majeurs de la famille gitane, surtout lorsque la mère est très jeune. Et lorsque l'enfant paraît, dans toute son autonomie, il « appartient » au père qui, pour forme de reconnaissance, dit : « Il est mien ! » (*és meu !*) et lui donne son nom. L'enfant qui intéresse le père est moins celui qui tête que celui qui marche, qui court et qui s'échappe. Au cœur des stimuli quotidiens, et jouissant d'une grande liberté, l'enfant gitan se développe vite et bien sur le plan psychomoteur. Mais l'acquisition du langage sera plus difficile ⁷².

L'image stéréotypée d'un « père absent », caractéristique des sociétés modernes, n'est qu'une apparence dans le monde gitan. Car la fonction de père correspond plutôt à un statut social collectif, souvent substitutif, ce qui explique le glissement vers les frères du père et les oncles, et surtout les grands-parents et les parrains – car il y a interaction forte entre parenté biologique et parenté symbolique, dans le mode de transmission patriarcale, alterné de modes de filiation matriarcale (transmission bilatérale), selon le genre de l'enfant. Ainsi les parrains de mariage sont-ils à la fois grand-parents et oncles, au point que le père biologique est mal identifié par les autorités civiles. La reconnaissance de l'enfant par le père se traduit par la transmission du nom, et ici du prénom – véritable anthroponyme qui a plus de valeur que le patronyme –, c'est-à-dire par le mécanisme identitaire de l'éponyme ⁷³. Or on doit s'abstenir ici de tout jugement de valeur car, un peu comme chez les Inuits, le sexe biologique et le genre anthropologique sont toujours distincts et différenciés, et cela fait parfois problème ⁷⁴.

De nos jours, les représentations sociales de la conjugalité et de la parentalité sont confuses et brouillées, et il est devenu difficile de faire la

72. Julia Sandie-Baptiste, *L'enfant de culture gitane en pédiatrie*, Mémoire de fin d'études, IFSI, Hôpital Maréchal-Joffre, Perpignan, 2001, 30 p.

73. Le premier garçon reçoit le nom du père, le deuxième celui du grand-père paternel, le troisième celui du grand-père maternel ; la première fille reçoit le nom de la mère, la deuxième celui de la grand-mère paternelle, la troisième celui de la grand-mère maternelle.

74. B. Saladin d'Anglure, « Violences et enfancements inuit ou les nœuds de vie dans le fil du temps », *Anthropologie et sociétés*, 4-2, 1980, p. 65-99.



part des systèmes de parenté et d'alliance matrimoniale, de celle des stratégies d'adaptation ou de survie économique. Selon Claude Lévi-Strauss, les groupes sociaux et familiaux s'instituent en preneurs et en donneurs d'épouses, selon les structures élémentaires de l'échange (transmission bilatérale) et l'interdépendance des sexes, qui fonde la famille⁷⁵. Mais des études d'Edmund R. Leach et Louis Dumont ont montré que chez les Nayar du sud de l'Inde, dans un système matriarcal, les statuts masculins sont aussi différenciés : père, géniteur et détenteur de l'autorité paternelle sur les enfants. Ainsi le mari est celui qui noue le *tali* au cou de la promise pour l'épouser (bijou en or), ses partenaires sexuels n'ont aucune paternité sociale, laquelle revient à l'oncle maternel⁷⁶. Ce n'est là qu'un exemple, mais la polypaternité gitane fait aussi problème. À l'état civil, à l'école et à la Sécurité sociale, l'enfant porte le plus souvent le nom de la mère (il y a peu de mariages à la mairie), et il arrive qu'il déclare deux noms distincts, souvent très différents, un peu comme s'il avait deux pères. Les travailleurs sociaux diraient aussi deux RMI, ou deux sources de prestations sociales aussi (API) – avec ce que ces assertions ont aussi de tendancieux.

Alors que l'usage catalan rural a induit une alternance générationnelle des prénoms⁷⁷, dans la famille gitane, la pratique généralisée de l'éponymie a pour conséquence de fréquentes homonymies : jusqu'à trois fois le même nom sur trois générations. Si cela pose problème aux services municipaux d'état civil et aux services policiers de la préfecture, les parents gitans s'y retrouvent très bien. Car le gitan est polyonyme, et il porte pour le moins trois noms – si l'on ne tient pas compte des surnoms, très usités. L'un des noms de l'enfant répond au besoin administratif de l'identité (pour les *païos*) ; l'autre répond au patronyme de la fratrie, ou à celui de la mère, par défaut ; et enfin le dernier, plus secret, qui est en réalité son véritable nom, et qui ne saurait être écrit nulle part – si ce n'est dans la généalogie orale des ancêtres. La possession du nom est une pratique magique classique qui permet d'envoûter quelqu'un ou de lui nuire (au même titre que les parties durables de l'organisme : cheveux, ongles et os).

75. C. Lévi-Strauss, « La famille », *Annales de l'université d'Abidjan*, F-3, 3, 1971, p. 5-29.

76. Louis Dumont, « Les mariages nayar comme faits indiens », *L'Homme*, I-1, 1961, p. 11-36.

77. Joana Canals i Ramón, *L'hereu... una institució en crisi ?*, Barcelona, ed. Aedos, 1985, p. 163 sq.

*Jamais un enfant
gitan ne peut être
abandonné aux
services sanitaires
ou sociaux.*

On peut toujours critiquer leurs croyances, mais on ne gagnera pas ainsi leur confiance et l'on saura plus difficilement empêcher leur défiance. Par un effet de miroir renversé, le mauvais exemple de nos mœurs n'est pas bon à suivre pour les parents gitans. Même dans les sociétés modernes, où les époux se sont librement et mutuellement consentis, on note un fort taux de divorce ou de démariage, et l'on a dû inventer de nouveaux concepts pour qualifier la *famille éclatée*. Les gitans ne manquent pas de nous rappeler à toute occasion les lacunes des modèles que nous tentons de leur imposer. À vrai dire, dans nos familles, un enfant sur deux ou sur trois, selon les situations sociales, n'est pas élevé par ses parents biologiques, du moins par les deux. Et alors que l'on croit redécouvrir les arcanes sociologiques et juridiques de la *famille recomposée*⁷⁸, il faut rappeler que cette situation n'est pas nouvelle, et qu'elle recoupe une réalité sociale et une crise conjugale qui fut déjà connue aux XVII^e et XVIII^e siècles⁷⁹.

Les populations gitanes ignorent totalement l'accouchement sous X. Jamais un enfant gitan ne peut être abandonné aux services sanitaires ou sociaux, or si c'est le cas (décès d'une mère isolée), les membres de la communauté se mobilisent et font la preuve de sa filiation ou obtiennent son adoption auprès de la DDASS ou du tribunal. Nous sommes loin du mythe des « voleurs d'enfant », qui est d'ailleurs souvent renversé par les mères gitanes. Lorsqu'un enfant désobéit trop, non sans un humour réflexif, elle n'hésite pas à utiliser la menace du croquemitaine en ces termes : « Si tu ne cesses pas, le *paio* viendra et il te prendra ! »

Le seuil : une indiscernable liminarité

78. Je ne parle pas ici de « *famille monoparentale* », qui n'est qu'une argutie politique, un alibi pour des politiques d'aide sociale instrumentalisées, et qui recouvre en réalité des situations très variées et complexes.

79. J. Gelis, M. Laget et M.-F. Morel, *Entrer dans la vie*, Paris, Gallimard, 1978 ; B. Cyrulnik, « Le sentiment incestueux », dans F. Héritier et al., *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 31.

80. V. Turner, *Le phénomène rituel* (1969), Paris, PUF, 1990, p. 95 sq.



Je dirais volontiers que c'est au *seuil* (aux *limens* successifs des rites de passage) que l'on reconnaît les gitans : j'entends par là le concept anthropologique de *liminarité*, au sens précis que lui confère Victor W. Turner ⁸⁰, dans sa théorie de la communauté (par opposition à la structure sociale). Le système culturel gitan est fondé sur une ambivalence, ou mieux, une complémentarité dialectique, voire une « conjonction de contradiction ⁸¹ ».

Virginité formelle et pudicité rituelle

À l'autonomie féminine (pouvoir de saigner, de transformer le sperme en lait, et d'enfanter), s'oppose et s'articule l'hétéronomie masculine, qui constitue la première en bien symbolique, et crée dans son comportement (*habitus*) des attendus de féminité, de disponibilité et de séduction ⁸². Un peu comme nous le faisons nous-mêmes, à vrai dire, dans la publicité ⁸³. La femme gitane est une sorte de miroir érotique du désir masculin, épris de virginité. Le cou et la gorge sont montrés, et presque offerts au regard, alors que les jambes sont cachées. On dit d'une mauvaise femme qu'elle « montre ses cuisses » (*ensenya les cuixes*), et dans la codification masculine du corps féminin, qui n'est pas exempte de phobies de perte et de jalousies malades, ce peut être une bonne raison pour battre sa femme (*li marelar el poll*).

L'homme gitan, confronté à des situations cycliques et arythmiques, est habité par des sentiments divers de frustration et de peur. Alors qu'il est tout entier tourné vers l'inhibition de ses désirs et la confiance en l'avenir, il connaît des revers et des ruptures qui le mettent mal à l'aise, et déclenchent de violentes décharges d'agressivité. Cela se traduit par des réactions extrêmes, comme l'absentéisme et la mobilité d'une part, forme de fuite extensive, ou d'autre part, le confinement et le repli sur la sphère domestique, vécue comme rétractive. En période de montée du désir, il ira

81. Štefan Lupašco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (1951), Paris, Hermann, 1987.

82. P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 70-75.

83. E. Goffman, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, p. 34-50.



avec une *paia*, lorsque cela lui est possible, ou il laissera se développer des dérives persécutives envers son épouse, qui se refuse à lui ou demeure passive. Il faut ajouter que les maux économiques et les crises identitaires qui traversent nos sociétés n'épargnent pas la communauté gitane ; ils ne font qu'accumuler et surcharger les peurs, les accentuer. L'ethnopsychiatrie a bien démontré que c'est à travers le contact culturel avec l'autre que se développent des pathologies endogènes, jamais dans le groupe unifié en soi.

Presque spécifique aux groupes méditerranéens, l'attente ou l'exigence de virginité de l'épouse par l'homme gitan renvoie en réalité au problème de sa virilité. Et d'ailleurs si le lexème descriptif renvoie à la vierge (*virgo*), son référent sémantique, la *vertu* matrimoniale (du lat. *virtu*), renvoie plutôt au sens masculin de ce terme (*vir* : l'homme)⁸⁴. Le concept général de l'honneur a aussi une double notation : dénotant la doxa du guerrier, il connote la morale de l'épouse. L'analyse de Claude Lévi-Strauss a néanmoins ses limites, et les femmes gitanes ne se réduisent pas à des biens que l'on échange, à une monnaie⁸⁵. L'hétéronomie masculine, qui qualifie l'homme gitan par sa *virilité*, comporte en elle-même sa conjonction de contradiction, sa part de féminité ou sa grande *vulnérabilité* : le sens de l'honneur, si exacerbé soit-il, est toujours à la merci de l'offense, de l'invective ou de la magie⁸⁶. Voire du charme.

Un corsage ouvert, un bustier ou une robe apprêtés, voire moulants, dérangent moins. Et tout à l'inverse, par un juste renversement sémantique, le corps de la femme peut aussi être évoqué par suggestion, parfois à l'excès, dans la danse. On note là une opposition structurale entre le port du buste et de la tête, d'une part, et d'autre part, la fluidité des mouvements des bras, des poignets et des doigts, jusqu'à l'ondulation du bassin et l'ondoiement des hanches. Un des temps forts du *zapateado* féminin (martelage du sol) est lorsque la jupe est retroussée, et la jambe dévoilée, un court instant. La femme est eau, mais lorsqu'elle s'anime, elle est feu.

84. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969, I, p. 246.

85. A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Eros ou les infortunes du sexe des femmes*, Paris, Maspéro, 1980, p. 88.

86. P. Bourdieu, *La domination masculine*, 1998, p. 55-59.



Elle a le *duende*, qui est aussi le nom d'un génie de la métallurgie. D'où le goût aussi des longues jupes fendues – jamais de minijupe à la ville ni de maillot de bain à deux pièces à la plage ! Parfois porté avant le mariage, le pantalon est abandonné et oublié ensuite.

Comme entre l'extérieur et l'intérieur, la dualité du monde gitan s'exprime aussi dans la différenciation très nette entre le haut et le bas du corps, connotant des parties visibles et invisibles. On apportera un soin particulier aux cheveux, aux parures et aux vêtements, de même que l'on se désintéresse de ses chaussures usagées ou peu soignées. On soignera son visage et ses mains, et moins ses dents, ses pieds et ses organes. Cela dit, les remarques habituelles des soignants sur la mauvaise hygiène des gitans méritent d'être nuancées, car elles occultent trop souvent le contexte qui permet de comprendre. Comprendre la différence entre la saleté physique, objet chargé de représentations, et la souillure symbolique, sujet de dissimulations.

On voit donc ici qu'entre *conjugalité* et *parentalité*, c'est bien la *nuptialité* qui occupe la fonction centrale de production et de reproduction sociale de la culture du groupe et de son *ethos*. Si l'homme est associé au couteau⁸⁷, symbole phallique et signe de virilité, la femme est plutôt assimilée aux formes rondes (chaudron, bracelet, tambourin), or ces formes se renversent aussi avec l'âge et les rites de passage. Mais c'est au sein de la famille que s'effectue la reproduction sociale des genres, notamment le double principe de la domination masculine et de la soumission féminine. Après le premier *traumatisme de naissance*, (accouchement), l'enfant subit un « arrachement à la mère », à la puberté, et il fait l'objet d'une intégration aux deux groupes d'adolescents, qui le qualifie en garçon ou en fille⁸⁸. La structure résiste au changement et la différence des sexes est annulée et toujours redéfinie en genres opposés.

87. De l'hindi *churi*, qui donne *churí* en kaló, et qui se dépose dans l'argot français sous la forme *surin*.

88. N.J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978 ; P. Bourdieu, *La domination masculine*, 1998, p. 31, 92.

89. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969, I, p. 241.

Liberté et volubilité du langage, mais des mœurs et des conventions morales.

La nuptialité, qui rejoint le sens de l'institution matrimoniale et de la transformation de la femme en épouse (de *maritare* : appairer, conjoindre), signifie précisément l'acte donateur du père (*nubere, nuptum dare* : donner sa fille en mariage). On note que dans ces formulations latines, la femme est toujours objet, jamais sujet de la phrase (et *gameîn* en grec)⁸⁹. Sur un plan strictement morphologique, l'homme est verbal, et la femme nominale. Ce que nous reprochons tacitement aux gitans, c'est ce qu'implicitement, souvent, nous faisons aussi.

Permissivité consensuelle et obscénité sexuelle

La morale sociale du groupe interdit l'évocation directe de la sexualité, mais sa vitalité festive et joyeuse lui permet d'y recourir par allusions indirectes et par métaphores. Comme dans un jeu d'acculturation antagoniste qui se traduit ici par le renversement de l'*euphémie* en *blasphémie*, ce trait caractéristique des noms divins dans les systèmes préchrétiens. Or entre la blasphémie et l'euphémie⁹⁰, le dit et le non-dit, c'est l'interdit qui prend tout son sens, autrement dit les jeux de mots et les calembours (la poésie orale, les contes et la chanson flamenca en sont pétris)⁹¹. Pour exemple, le rapport euphonique et sémantique de deuxième degré qui rapproche le *chulo* (l'élégance, le charme) et le *culo* (le postérieur, ou la vulgarité)⁹². Entre elles, les femmes peuvent évoquer le *chulo* d'un homme et évaluer sa virilité physique, et entre hommes, on évoque volontiers le *culo* de celles que l'on convoite à distance. Liberté et volubilité du langage, certes, mais à l'inverse des mœurs et des conventions morales.

Or c'est aux enfants que l'on réserve les mots sales, car la pureté supporte bien la souillure, et il n'est pas rare de les entendre exprimer leur

90. Nancy Huston, *Dire et interdire. Éléments de jurologie*, Paris, Payot, 1980, p. 34-35.

91. Danièle Dumas, *La poésie populaire des gitans d'Andalousie*, Université de Montpellier, thèse de 3^e cycle d'ethnologie, 1971, III vol.

92. Notons aussi qu'en romani, le *tchulo* est le nom qui signifie le démon qui agresse les femmes enceintes : F. Cozannet, *Mythes et coutumes religieuses des tsiganes*, Paris, Payot, 1973, p. 188.

93. Ils disent alors entre eux qu'ils se « *ximent* », sans employer les gros mots des adultes.



génitalité : la *conya* des filles et la *piche* des garçons, la *figa* et le *carall*, ces parties molles et honteuses pour l'adulte. Mais elles sont évoquées par les enfants dans une certaine indistinction, voire l'indifférenciation, c'est-à-dire sans gravité. Il n'est pas rare de les voir mimer la copulation, voire la jouer comme un rôle anticipé⁹³. Pour les mêmes raisons, ce sont aussi les enfants qui profèrent des insultes et des invectives à l'adresse des étrangers, des visiteurs et des passants, quelle que soit la raison de leur visite ou de leur passage. C'est un seuil relationnel qu'il faut savoir accepter, dont il faut apprendre à reconnaître les graduations et à distinguer les degrés d'intensité. Ainsi, par l'usage prescrit de l'obscénité, qui peut être de nature religieuse ou économique⁹⁴, nous nous trouvons bien dans un système de relations qui est fondé sur la notion de « mal magique⁹⁵ ». Or cette conception ancienne, mais constamment réinventée par les sociétés, est validée par l'anthropologie, qui tente d'analyser les conduites persécutives à travers leur propre rationalité, car justement : « Maints aspects des systèmes magico-religieux archaïques font figure de riposte aux dérèglements de l'esprit comme aux dérèglements du corps⁹⁶. »

On sait bien comment l'évocation perverse et moraliste de la crasse de l'autre, indice de son identité présumée, sert en réalité à stigmatiser ses mœurs sales, et à s'instaurer en indicateur de sa vulgarité, à travers les préjugés d'une société bourgeoise⁹⁷. Circulant sur le sol espagnol, l'anglais Twiss disait aussi des gitans, avec un effet discriminant de généralisation : « Tous les hommes sont des voleurs, et toutes les femmes courtisanes⁹⁸. » Deux stéréotypes qui pèsent lourd dans le miroir déformant des relations interculturelles, car à l'inverse, le rôle des hommes gitans est de préserver leurs femmes de l'impureté des *païos*, qu'elle soit réelle ou intentionnelle. Les gitans savent pertinemment comment ils sont perçus, et dans un rapport de force dissymétrique, ils n'ont d'autre solution que de forcer le trait, jusqu'à la caricature et l'injure. Aussi la scato-

94. E.-E. Evans Pritchard, *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale* (1965), Paris, PUF, 1971, p. 101.

95. J. Desparmet, *Le Mal magique*, Paris, Geuthner, 1932, p. 13.

96. L. de Heusch, *Pourquoi l'épouser ?*, 1971, p. 248.

97. Donald Kenrick et Grattan Puxon, *Destins gitans* (1972), Paris, Gallimard, 1995, p. 17-47.

98. Marie Cannizo, *D'où viens-tu gitan ? Où vas-tu ?*, Préface de François de Vaux de Foletier, Avignon, éd. Aubanel, 1988, p. 63.



logie tient-elle un rôle majeur dans l'invective et la conjuration : « Puisse-tu manger ta merde ! » (*jalà una pul !*), ou que « le diable te mange les entrailles » (*que el benc te pugui jalà els espurrià !*), ou encore que « le diable te dévore le foie » (*Així el benc te pugui jalà el bucó !*). Dire « mes morts », c'est invoquer leur protection et leur bénédiction, et dire « tes morts », c'est proférer une injure qui a valeur de malédiction. Défendant le groupe face à l'adversité – car le monde est adverse – le gitan s'assure ainsi d'aller vers les gitans. Le processus de l'identité, qui n'existe pas hors de sa relation dialectique à l'altérité, se construit d'abord par différenciation – forme première de l'identification, avant l'unification.

Les différences culturelles et les frontières ethniques procèdent d'une géographie abstraite, fondée par la méconnaissance de l'autre. Pour se légitimer, dans leur attente paradoxale de reconnaissance, elles tentent de s'imposer par des marques distinctives ou *diacritiques*⁹⁹, et cela passe par « l'exagération de traits », ou par « l'exacerbation de la tradition¹⁰⁰ ». Dans nos sociétés complexes ou plurielles, il faut se résoudre à admettre l'existence de « systèmes sociaux polyethniques », ou de « groupes ethniques en interdépendance¹⁰¹ ».

Identité communiale et intégrité individuelle

99. Siegfried F. Nadel, *La théorie de la structure sociale*, Paris, Minit, 1970, p. 137-142.

100. Fredrik Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières » (1964), dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.

101. F. Barth, *ibid.*, p. 215-219.

102. Conceptualisé par J.-F. Mc Lennan, avec la vision datée d'un juriste écossais, évolutionniste et ethnocentriste, le modèle du *clann* écossais fut exporté aux sociétés australiennes et iroquoises, par E.-B. Tylor et L.-H. Morgan, puis généralisé et confondu avec un segment de la tribu exogame, structure à filiation unilinéaire dans laquelle on a vu le matriarcat : R. Lowie, *Histoire de l'ethnologie classique* (1937), Paris, Payot, 1971, p. 45-50.

103. E. Copet-Rougier, « clan », dans P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 152-153.



Nous parlons d'identité et d'intégration, les gitans rétorquent (toujours) en termes de communauté et d'intégrité. Et nous demeurons sourds à cette argumentation différentielle. Si j'emploie le mot *clan*, c'est au sens anthropologique générique¹⁰², et non par réduction ou par simplification, mais dans le sens où il se distingue de la structure du lignage. Il s'agit d'une organisation collective et métafamiliale qui est fondée sur une appartenance permanente, avec devoir de solidarité sociale et d'entraide, de partage des croyances collectives et de vengeance (loi gitane). « Unité exogame, il contraint à l'échange des femmes et à leur circulation ; unité politique, il est susceptible de se fédérer avec d'autres clans pour former une tribu, ou de les dominer et de constituer dans ce cas une chefferie, ou une royauté¹⁰³ ». On reconnaît dans ces traits formels une organisation proche de celle de la communauté gitane sédentarisée, réduite au territoire du quartier ou de la cité aujourd'hui – au risque d'ailleurs de l'y enfermer.

Les gitans ne nomment pas leurs ancêtres, oublient le nom de leurs morts (détruisant autrefois leur mobilier, avant que la loi ne l'interdise) et pratiquent peu les commémorations funèbres. Par contre, ils prennent « leurs morts » à témoin et jurent sur eux : « Je dis la vérité, pour la gloire de mes morts ! » (*Dic la verí, per la salut de mos mulés !*) ; ou « que je meure à l'instant si je ne dis pas la vérité ! » (*Així em pugui marà calicó si no dic la verí*). Pour dire la vérité entre soi, on « jure ses morts ! », mais en-dehors de ce contexte, il s'agit d'une insulte grave, qui dégénère aisément en conflit. Dans ce type de croyances, le monde des ancêtres est parfaitement homologue à celui des morts, associés eux-mêmes à des revenants, que l'on laisse en paix, voire parfois à des vampires potentiels (*muló*, ou *mujao* chez les Andalous)¹⁰⁴.

104. J. Knobloch, « Gypsy tales on the Mulo », *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, XXXII, 1953, p. 124-132.

105. Comme *Busnó*, équivalent *kaló* du terme *Gadjó* : étranger. En catalan, le *paio* (*payo* en castillan) désigne le sédentaire paysan, non-gitan et non-nomade ; d'origine obscure, et sans doute médiévale, ce terme est forgé sur le nom catalan du paysan : *pagès*, issu du latin *pagensis*, habitant du pays d'origine gallo-romaine : le *pagus*.

106. J.-L. Olive, *Familles gitanes et tsiganes, de la tradition à l'intégration*, formations de personnels territoriaux, enseignants et hospitaliers pour le Cesam Migrations-Santé-Languedoc, 1992-2002 (40 stages environ).



La communauté familiale et le clan métafamilial s'expriment au quotidien par un mode d'être spécifique, fondé sur la différenciation d'avec la société des *païos*¹⁰⁵, ou d'autres communautés voisines et agglomérées. Dans la longue durée sociale, ils s'expriment par des passages cérémoniels et des actes rituels, fondés sur le principe d'unification du groupe. Certes, je ne les ai pas tous évoqués ici¹⁰⁶, mais j'ai insisté sur l'institution du mariage, qui est sans doute 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. Pudiques et réservés dans la vie intime et sociale, ils sont totalement extravertis dans l'expression de leur imaginaire et dans la jouissance de l'instant : à ce titre, ils sont la sexualité même, instinctuelle et pulsionnelle, intemporelle et achronique. Peu ou presque rien avant, peu ou rien en avant, tout ici et maintenant. Il s'agit de ce *je-ne-sais-quoi* et de ce *presque-rien* qui, selon l'analyse magistrale du philosophe Vladimir Jankélévitch, sont à l'origine de la méconnaissance de l'autre et du grave malentendu qui sépare nos sociétés respectives¹⁰⁷. Sans tomber dans l'excès du manichéisme, force est de constater que, chez les gitans, les politiques natalistes et communautaires se trouvent diamétralement opposées aux politiques dénatalistes et individualistes de nos sociétés. Je ne suis pas certain que ce soit, là encore, un simple hasard, ou une coïncidence. Confrontés à une altérité persécutive et à une hostilité diachronique, les gitans construisent leur image dans le conflit permanent. Et de ce fait, les rapports de conjugalité et de parentalité, en regard de la famille et de la communauté, sublimés par l'image de la nuptialité, sont aussi le reflet instable et fragile des relations sociales et symboliques entre les acteurs et leur environnement.

On rencontrera aisément des gitans blessés, affectés ou inhibés par le monde injuste et ingrat dans lequel ils doivent vivre et survivre au quotidien. On verra, comme je l'atteste ici, des gitans heureux et épanouis,

107. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Seuil, 1980, II, p. 13-31.



vivant harmonieusement la sexualité matrimoniale et les contraintes gratifiantes de la famille élargie. On les jugera enfermés dans leur tradition, mais l'on appréciera aussi leur plasticité et leur sens inné du changement. On portera sur eux des jugements et des avis cliniques, ou l'on reconnaîtra volontiers leur indépendance et leur résistance aux pressions extérieures. Mais à coup sûr, si nous leur concédons ce droit inaliénable.

Pour ma part, je considère que l'aphorisme que j'ai placé en exergue de ce texte indique plutôt un sens du partage et de l'alternance, un équilibre relatif, supplétif et complétif, entre le rapport amoureux des parents et l'amour des enfants.

Conclusion

À l'heure de clore le propos, et peut-être d'élargir sa portée ¹⁰⁸, je dois avertir et prévenir le lecteur contre les risques de cet exercice. Comme toute forme d'*identité*, la *conjugalité* et la *parentalité* sont ici de pures catégories de l'*ipséité* ¹⁰⁹. Fondées sur le principe de l'individuation (ou *eccéité*) ¹¹⁰, qui ne renvoie ici qu'à un « monde de significations ¹¹¹ », et à une endosymbolisation sécrétée par l'observateur, elles existent non pas en soi, mais comme l'expression d'une volonté, d'un rapport négocié avec les contraintes environnementales (familiales et métafamiliales,

108. La rationalisation et la généralisation sont les deux caractéristiques de la pensée occidentale moderne, dont une expression majeure est la pensée scientifique, et la méthode hypothético-déductive, mais en sachant qu'il s'agit aussi de deux défauts ou deux imperfections, qui dissimulent souvent une pensée inductive et subjective. On lira à ce propos Gaston Bachelard.

109. Suffixes en *-té* : *liberté*, *charité*, etc. (angl. *dom*, *hood*), au caractère condensif, marquant l'*inter-oceptivité*, et produisant une *condensation de l'image de réalité* : R. Lafont, *Le travail et la langue*, 1978, p. 210.

110. S. Rikpie, *La logique des noms propres* (1972), trad. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Minuit, 1982, p. 103.

111. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (1975), 1999, p. 519 et suiv.

112. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, V, I, 20 (1130 a 10).

113. P. Ricoeur, *Lectures* ; 1. *Autour du politique*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 176-195.

114. Pour autant que j'aie pu le vérifier, il y a de grandes différences (marquées et remarquées par les gitans eux-mêmes) entre les groupes sédentaires de Tarragona et Barcelone, Mataró et Figueres, Perpignan et Carcassonne, Béziers et Montpellier, Nîmes et Avignon, Arles et Marseille, etc. (pour res-



sociales et métasociales), dans un contexte qui demeure spécifique à chacune des situations d'action et d'observation.

En disant cela, je ne suis ni un adepte forcé du relativisme (ce serait enfermer l'autre dans son particularisme), ni un disciple docile de l'universalisme (c'est dissoudre l'autre dans l'indifférenciation et l'assimilation) ; mais à la lumière du vécu de la relation altéraitre et de l'expérience de terrain, je propose simplement d'adopter le principe cognitif de « la bonne distance ». Ce qui a beaucoup à voir avec les vertus ou les lois que préconisait Aristote ¹¹² : la *mesotês* (juste milieu) et l'*isotês* (juste distance) ¹¹³. Ce que je puis dire à propos de l'un ou de plusieurs groupes gitans sédentarisés n'est pas nécessairement valable pour d'autres, à moins de vérifier systématiquement chaque point de l'analyse ¹¹⁴, mais cela n'est certainement pas transposable à la totalité insaisissable des communautés qui forment l'ethnie des gitans (le *holos ethnê* étant l'un de nos mythes modernes) ¹¹⁵. Or paradoxalement, et à bien des égards, je puis néanmoins dire que les communautés gitanes sédentarisées – ou du moins agglomérées en milieu urbain et péri-urbain, vivent de longue date (six siècles au moins !) en symbiose étroite avec une partie des populations catalanes et elles partagent pour partie leur langue ¹¹⁶, leur culture et leur imaginaire, leurs traditions et leurs systèmes de représentations.

Retour spéculaire de l'altérité vers l'identité, toujours, et c'est partie organique de leur histoire, en nous parlant d'eux-mêmes, les gitans nous parlent aussi de nous-mêmes. Mais il appartient à chacun de construire cette relation, et comme disent les vieux gitans, il est temps de céder la parole aux actes ¹¹⁷. « Je me tais, je n'ai rien dit ! » : *Muquén, Na parinxi* !

ter au bord de la Méditerranée), au point que l'amalgame procéderait d'une erreur grossière, voire d'un effet pervers de racialisme ou de racisme.

115. R. Gallissot, M. Kilani et A. Rivera, *L'imbroglia ethnique*, Lausanne, Payot, 2000, p. 249-266.

116. George Borrow, *The Zingali, or an account of the Gypsies of Spain*, London, John Murray ed., 1840 ; Juli Vallmitjana, *Els Zin-Calós (Els Gitanos)*, Barcelona, L'Avenç, 1911 ; Bernard Leblon, *Les gitans d'Espagne*, Paris, PUF, 1985, p. 10-11.

117. Alors que nous discourons, sans avoir toujours conscience du caractère performatif et aléatoire de nos propos, les gitans, que l'oralité engage au premier degré, nous renvoient toujours à ce que nous faisons.