



HAL
open science

Les Roms comme "minorité ethnique"? Un questionnement roumain

Martin Olivera

► **To cite this version:**

Martin Olivera. Les Roms comme "minorité ethnique"? Un questionnement roumain. Etudes Tsiganes, 2011, 39-40, pp.16. halshs-00586552

HAL Id: halshs-00586552

<https://shs.hal.science/halshs-00586552>

Submitted on 17 Apr 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Roms comme « minorité ethnique » ? Un questionnement roumain.

Martin Olivera*

Article publié dans *Roms et Gens du Voyage, nouvelles perspectives de recherche, Etudes tsiganes*, n°39-40, 3ème trimestre 2009, pp. 128-150

Pourquoi se poser une telle question ? Car voilà un fait qui semble solidement acquis : les « Roms et Voyageurs » (*Roma and Travellers*) forment une minorité européenne, comptant entre 6 et 12 millions d'individus, selon les estimations¹. « Ils » possèdent leurs divisions et commissions dans les institutions européennes, ont récemment été l'objet d'un sommet sous présidence de l'U.E. (septembre 2008) et bénéficient, entre autres, d'une décennie pour leur « inclusion » (*Roma decade inclusion – 2005-2015*). D'aucuns militent par ailleurs pour la création d'un « statut cadre pour le peuple rom », actant juridiquement l'existence de ceux qu'ils définissent comme une « nation sans territoire compact »².

De la même manière, les *Romi* constituent en Roumanie l'une des vingt « minorités nationales » reconnues par la Constitution de 1990³. Et c'est bel et bien la catégorie « ethnie » (*etnie*) qui est mobilisée dans les documents officiels, en particulier dans le recensement national de 2002, au côté des autres caractéristiques (sexe, âge, etc.). Les *Romi* seraient officiellement un peu plus de 500 000 (recensement), ou plus de deux millions selon certaines évaluations hautes (ONG). Chaque minorité nationale dispose d'un représentant au Parlement, sauf si des députés sont élus par ailleurs (ce qui est le cas des Hongrois, par le biais de l'UDMR). Avant tout perçus comme population défavorisée, les *Romi* sont d'autre part l'objet de politiques spécifiques incarnées par une agence gouvernementale dédiée : l'A.N.R (Agence Nationale pour les Roms).

En dehors des enjeux socio-économiques, cette reconnaissance officielle du statut de « minorité » vise à mettre en valeur l'histoire et la culture des communautés roms, pour rompre avec l'image de groupes marginaux, structurés par l'anomie. En un mot, il s'agit de *positiver* l'« identité rom », trop souvent définie par défaut (d'intégration, de culture, de moralité, d'hygiène, etc. cf. à titre exemplaire le *Que-sais-je ?* de Nicole Martinez⁴). Une telle ambition ne peut, sur le papier, qu'être encouragée. Alors pourquoi se demander si les Roms, en particulier en Roumanie – puisque c'est la situation qui va ici être abordée – forment *effectivement* une « minorité ethnique » ?

En réalité, l'intitulé ci-dessus est délibérément provocateur et ne rend pas précisément compte de l'interrogation qui veut être soulevée. Plutôt que d'apporter une réponse péremptoire et définitive à une telle question – ce que, soit précisé en passant, la science n'a aucune légitimité à trancher, pour les raisons qu'on verra – l'enjeu du présent article consiste davantage à questionner les catégorisations usuelles et mesurer leur incapacité à saisir ce qui fait l'originalité et la particularité des sociétés roms roumaines, dans leur diversité. Ici comme ailleurs, il arrive que de louables initiatives ne fassent que déplacer la méconnaissance, sans mettre à mal ses ressorts, particulièrement bien huilés dans le cas des Tsiganes.

D'autre part, au-delà de l'ambition proprement scientifique visant à une meilleure compréhension des réalités socioculturelles, le contexte actuel n'est pas innocent dans les raisons motivant une telle interrogation : définir et/ou « reconnaître » l'existence d'un groupe humain particulier pour mener une politique spécifique à son égard n'a en effet rien d'anodin.

* Ethnologue, docteur de l'Université Paris X.

C'est pourtant, concernant les Tsiganes, ce qui se met en place depuis quelques années, à différentes échelles : locales, nationales et continentales. Certes, la « politique tzigane » existe au sein des États européens par action ou par omission, au moins depuis le 19^e siècle, avec les effets négatifs voire dramatiques que l'on connaît⁵. La nouveauté actuelle réside dans le caractère international, coordonné et explicitement institutionnalisé de cette politique, partant du principe que les Tsiganes (Roms, Gitans, Sinté et autres Voyageurs) constituent *globalement* un « peuple », une « ethnie » ou une « minorité ». Ce ne sont plus seulement des préoccupations nationalistes, sociales et/ou policières qui, comme autrefois, fondent les politiques à l'égard de ces groupes, mais, officiellement du moins, un *savoir positif* : les institutions s'appuient, plus ou moins directement, sur diverses connaissances historiques, linguistiques, sociologiques et anthropologiques, élaborées tout au long des dernières décennies, pour définir les Tsiganes *sui generis* comme entité socioculturelle *objective*.

La science se trouve ainsi conviée sur la scène publique, au titre de caution rationnelle motivant ou, plutôt, justifiant les politiques mises en œuvre. Ses praticiens ont dès lors toute légitimité à susciter et entretenir le débat et les questionnements sur le sujet, en rappelant notamment que les connaissances qu'ils produisent sont, *par nature*, nuancées, diverses, contradictoires et qu'elles ne peuvent jamais tenir lieu d'évidence univoque (Bachelard), encore moins dans le champ des sciences humaines.

De ce point de vue, l'anthropologie à des choses à dire sur la façon inadéquate dont sont globalement abordés les groupes tsiganes. Elle le fait depuis de longues années, mais de manière souvent discrète. Leonardo Piasere résumait ainsi la situation en 1988 :

« Il me semble, ces dernières années, que l'on assiste à la formation d'un front d'anti-ethnologues hétérogènes, composé aussi bien de leaders tsiganes que non-tsiganes qui vivent dans les alentours et dans les contours du monde tzigane. [...] Après avoir écouté une de mes communications sur « les Tsiganes en Italie », Rajko Djuric (secrétaire de la Romani Union) me reprocha de détruire les Tsiganes, en les effritant en une myriade de groupes et en mettant l'accent de façon excessive sur leurs particularités. [...] Avec ses façons gentilles et amicales [il] m'accusait en douce d'être un « tribaliste attardé » [...] En somme, il me semble que nous sommes les plus mal en point, parmi tous les tsiganologues. Historiens, sociologues, linguistes et pédagogues ne connaissent certainement pas les critiques qui pleuvent sur les ethnologues [...] Du moment qu'ils travaillent à écrire une histoire oubliée ou à construire un avenir glorieux, les autres sont des savants de grand mérite ; et nous, des délateurs rétrogrades. [...] Le tsiganologue de l'an 2000 devra-t-il tomber sous le contrôle des leaders politiques et/ou religieux tsiganes ?⁶ »

Plus de vingt après cette interrogation, la situation demeure tout à fait comparable, à ceci près que la chute du Mur a accéléré la publication du discours militant pan-tzigane et son institutionnalisation : la « reconnaissance » et l'« intégration » des Roms, définis comme minorité marginalisée, sont devenus des symboles de la nouvelle Europe, « démocratique et réunifiée »⁷. Il reste finalement peu de place, au moins dans le champ public, pour des perspectives mettant en avant la diversité historique, sociale et culturelle des sociétés tsiganes, de telles positions étant sensées compromettre la mobilisation autour d'une « cause » largement entendue. C'est oublier que les chercheurs tentent de rendre compte des réalités qu'ils observent *dans leur complexité*, sans les faire participer d'un enjeu politique global et, dans tous les cas, en dehors de tout jugement moral. Bien entendu, la naïveté positiviste a depuis longtemps disparu et les scientifiques savent qu'ils ne sont pas des penseurs immaculés, définitivement détachés des choses de ce monde. Il n'empêche que le savoir qu'ils produisent est d'une nature particulière, parce qu'il s'inscrit dans un champ structuré, délimitant et discutant sans cesse le cadre de sa validité⁸.

Dans ce cadre et à ces conditions, le savant jouit d'une liberté fondamentale, comme le rappelait à sa manière Raymond Aron :

« Que les sciences sociales ne partent jamais de la table rase, que la position des problèmes soient suggérés par les événements, que la méthode ne soit pas indépendante du milieu historique, que souvent les résultats soient influencés par les intérêts des nations et des classes, nous ne songeons

pas à le nier. Il n'en serait pas moins fatal d'en tirer la conclusion que les sciences sociales ne sont que des idéologies de classes ou de races et que l'orthodoxie imposée par un Etat totalitaire ne diffère pas en nature de la libre recherche des sociétés pluralistes. Il existe, quoiqu'on en dise, une *communauté des sciences sociales*, moins autonome que la communauté des sciences naturelles, mais néanmoins réelle. Quelles sont les règles constitutives de cette communauté des sciences sociales ?

1° D'abord, l'absence de restriction dans la recherche et l'établissement des faits eux-mêmes [...];

2° Ensuite, l'absence de restriction au droit de discussion et de critique, appliqués non pas seulement aux résultats partiels, mais aux fondements et aux méthodes [...];

3° Enfin, l'absence de restriction au droit de désenchanter le réel [...]

Il est rare qu'un savant use de ces trois libertés, simultanément et sans limites, il serait presque inhumain qu'il le fit. La communauté des sciences sociales a précisément pour fonction de créer, par le dialogue et par la critique mutuelle, l'équivalent de ces trois libertés. »⁹

Dans le climat actuel de crispations nationales sécuritaires et où les Tsiganes font figure de migrants indésirables par excellence (cf. les événements récurrents en Italie ces dernières années ou les politiques française conjuguant « encampement » - à travers les « villages d'insertion » - et rejet des Roms migrants¹⁰), il paraît urgent de faire entendre les points de vue et analyses nuancées produits par les chercheurs, afin de mieux déconstruire les schémas univoques érigeant ces populations en « problème public » à traiter.

À partir de mon travail chez les *Gabori* de Transylvanie¹¹, le fil de cet article se déroulera autour de trois questions successives :

- Les Roms de Roumanie se conforment-ils à la définition primordialiste de l'*ethnie* ?
- Les Roms de Roumanie se conforment-ils à l'approche circonstancialiste de l'*ethnicité* ?
- Que peut-on en déduire pour l'étude des réalités roms ?

Les Roms de Roumanie et la définition primordialiste de l'« ethnie »

Qu'entend-on habituellement par « ethnie » ? Selon le *Robert historique de la langue française*, il s'agit d'un « ensemble d'individus qui ont en partage un certain nombre de caractères de civilisation, notamment linguistique ». La racine indo-européenne d'*ethnos* serait *swe-swedh*, désignant « ce qui existe de manière autonome, ce qui a une existence propre » (elle a donné « se » et « soi » en français).

Une telle définition correspond bien à l'opinion commune percevant l'ethnie comme un groupe humain « naturel », caractérisé par des « traits culturels », un « patrimoine » propre, notamment linguistique. Dans cette logique substantiviste, l'ethnie est aux anciens colonisés ce que la nation est aux anciens colonisateurs : les « ethniques » se contentent de mythes fondateurs quand les « nationaux » font l'Histoire.

Pour A.C Taylor, « la nouvelle terminologie qui s'élabore [au 19^e siècle colonial, et dont le terme « ethnie » est un élément central] permet de mettre à leur place les populations conquises, de les fractionner et de les enfermer dans des définitions territoriales et culturelles univoques. »¹² Citant notamment le désormais célèbre ouvrage de J.L. Amselle et E. M'Bokolo¹³, elle conclut qu'« on s'est aperçu que la cristallisation d'ethnies renvoie depuis toujours à des processus de domination politique, économique ou idéologique d'un groupe sur l'autre. » L'approche substantiviste ou primordialiste a été ainsi plus que largement remise en cause en anthropologie ces trente dernières années. Mais les chercheurs sont quasiment les seuls à tenir cette déconstruction pour acquise.

De manière exemplaire, la définition de la « minorité nationale » retenue par la constitution roumaine de 1990 s'inscrit pour sa part parfaitement dans la perception essentialiste des sociétés humaines :

Article 3, alinéa 1 : « Par "minorité nationale", on entend toute communauté de citoyens roumains, vivant sur le territoire de la Roumanie depuis au moins cent ans, *ayant sa propre identité nationale, ethnique, culturelle et religieuse*, qui est numériquement inférieure à la population majoritaire et qui veut préserver, exprimer et promouvoir son identité. »

Si l'on se soumet provisoirement à une telle conception des identités collectives, quelle pourrait être, dans le cas des Roms de Roumanie, cette « identité nationale, ethnique, culturelle et religieuse » les constituant en tant que groupe distinct ?

Il existe bien un discours « national » rom élaboré au sein de mouvements militants, à partir du savoir tsiganologique : fondé sur l'idée d'une commune origine indienne, le nationalisme rom s'est doté d'une langue standardisée, d'un drapeau, d'une journée annuelle (le 8 avril) et d'un hymne (le fameux *Gelem Gelem* popularisé par Goran Bregovic) – cf. « Statut cadre du peuple rrom », *op. cit.* À ce jour, l'entreprise militante demeure toutefois assez éloignée des réalités de terrains et rencontre davantage d'échos auprès des diverses institutions que des communautés roms locales.

Rappelons en premier lieu que les intéressés ne se réfèrent pas à un territoire d'origine autre que leur lieu de résidence : l'« origine indienne » ne fait pas sens auprès des *Gabori*. Et lorsque, parfois, certains s'approprient cette hypothèse entendue à la télévision ou lue dans le journal, c'est pour mieux la détourner, à leur manière : « Nous, oui, peut-être, on vient d'Inde [sous-entendu : « si vous le dites ! »], mais *eux* [ces *autres Tsiganes*, là-bas] ils viennent d'Afrique, c'est pour ça que ce sont des sauvages, des vilains etc. », ai-je pu entendre à maintes reprises, dans une logique bien différente de l'origine commune et rassembleuse¹⁴.

Plus fondamentalement, les territoires qui forment la Roumanie actuelle témoignent d'une histoire diversifiée, ayant subie différentes influences (slave, byzantine, ottomane, russe, austro-hongroise, etc.). Et les communautés roms n'ont pas été imperméables à ce passé qui est aussi le leur, dans toute sa complexité¹⁵. L'expérience de la Seconde Guerre Mondiale, par exemple, n'a pas été la même pour l'ensemble des communautés : en Transylvanie certains hommes ont combattu les Russes dans les troupes hongroises sur le front de l'Est quand, ailleurs, d'autres groupes familiaux étaient déportés par le gouvernement roumain en Transnistrie, en tant que « Tsiganes nomades ».

D'un point de vue culturel, les fruits de la diversité historique s'expriment aujourd'hui encore. On trouve des Roms de diverses confessions : orthodoxes, catholiques, uniates, protestants, néo-protestants, et parmi ces derniers, divers cultes (pentecôtistes, adventistes, baptistes, témoins de Jéhovah...). Les différentes communautés pratiquent diverses traditions vestimentaires, matrimoniales, professionnelles etc., mais aussi diverses langues : certains groupes ne parlent pas romanès mais uniquement roumain et/ou hongrois selon les régions, tandis que les locuteurs du romanès donnent à voir une grande variété dialectale ne permettant pas toujours une intercompréhension aisée – et encore faut-il, pour ce faire, qu'ils cherchent à se rencontrer et à communiquer, ce qui n'a rien d'évident.

Bien entendu, certains groupes se ressemblent du fait d'une proximité historique et géographique : on observe ainsi un bon nombre de points communs entre des Roms *Gabori* de la Mureş et des Roms *Ciurari* de la vallée de la Târnava. Mais ces communautés ressemblent également à leurs voisins, roumains ou hongrois, et souvent bien plus à ces derniers qu'à d'autres « frères ethniques » roms vivant dans des régions éloignées (sans même parler des Tsiganes d'autres pays).

Si l'on souhaitait toutefois identifier à tout prix des « groupes culturels » roms, porteurs d'une « identité spécifique », il faudrait s'en tenir à une cartographie des communautés locales : les Roms de telle région, voire de tel ensemble de villages, partageant telles coutumes vestimentaires, tel parler romanès, telle histoire locale, etc.

De ce point de vue, les Roms *Gabori* paraissent former le groupe idéal :

- ils sont tous originaires d'un territoire identifié : un réseau de villages dans le département de Mureş ;
- ils parlent romanès de la même manière, marqué d'importantes influences hongroises ;
- ils portent un costume traditionnel qui leur est propre : longues moustaches, large feutre noir et vêtements sombres pour les hommes/jupes longues et légères très plissées, fichu porté d'une certaine manière etc. pour les femmes ;
- ils possèdent un « métier traditionnel » : la couverture-zinguerie (en particulier la pose de gouttières) ;
- ils sont quasiment tous catholiques ou évangélistes (pentecôtistes, adventistes, baptistes ou Témoins de Jéhovah) ;
- ils pratiquent le mariage par dot et possèdent des lignages « nobles » (*rajkane viři*) dans lesquelles se transmettaient des calices en argent (*taxtaj*) ;

En résumé, ces Roms disposent aujourd'hui de tous les attributs usuels de l'ethnie : un ethnonyme, un territoire d'origine, une langue, des traditions perçues comme spécifiques (vestimentaires, professionnelles, matrimoniales etc.). Ils se conforment ainsi, dans leur discours à l'attention des Autres du moins, à l'idéologie primordialiste et à sa conception des sociétés humaines.

Notons toutefois que ce fait n'est pas commun à l'ensemble des groupes roms de Roumanie : nombreux sont ceux ne revendiquant aucun ethnonyme particulier et ne s'illustrant pas par une ostensible « identité communautaire ». Leurs occupations professionnelles tout comme leurs vêtements, pour prendre deux attributs très visibles et fréquemment mobilisés dans l'identification des « groupes roms traditionnels », ne les singularisent pas réellement de ceux qui les entourent. Ces groupes locaux, quoique plus discrets, n'en forment pas moins des groupes sociaux particuliers, largement endogames, dont les membres se distinguent de manière *évidente* à leurs yeux des « autres Tsiganes » comme des Gajé.

Une perspective essentialiste pointilleuse nous révélerait ainsi des dizaines et dizaines d'« ethnies roms » différentes, comme autant de « minorités nationales » potentielles, comptant – au maximum – quelques milliers d'individus chacune. Voilà qui compliquerait considérablement l'organisation institutionnelle du pays s'il fallait toutes les représenter...

Mais ça n'est pas tout. Si tant est que cela soit nécessaire, l'exemple des *Gabori* montre pourquoi l'approche primordialiste est non seulement intenable pour l'administration (!), mais également erronée du point de vue de la compréhension sociologique. Chez les *Gabori* comme pour toute autre société humaine, une mise en perspective historique, même modeste, prouve que les « traits culturels » ne sont jamais des rocs immobiles, pas même ceux érigés en symboles nationaux.¹⁶

Les recherches donnent en effet à voir comment ces « Roms authentiques et traditionnels » ont littéralement *réinventé* leurs traditions, tout du moins la part visible (costume, activité professionnelle et, significativement, ethnonyme lui-même), au cours des quarante dernières années :

- le métier « traditionnel » de zingueur s'est développé dans les familles à partir des années 1960 : les plus âgés tiennent leur savoir-faire d'anciens patrons ou amis parmi les Gajé, non de leurs propres aïeux... ;
- le très large chapeau de feutre noir, étendard contemporain des *Gabori* « Roms à chapeau », n'est apparu qu'au cours des années 1980-1990 – la croissance de ses rebords n'étant d'ailleurs pas achevée à ce jour ... ;
- l'ethnonyme *Gabor* lui-même semble s'être répandu parmi ces Roms au cours des trente dernières années : de manière révélatrice, il n'est jamais employé dans l'entre-soi

mais uniquement dans le rapport aux Gajé, comme *étiquette* généralement bien accueillie (celle de Tsiganes traditionnels « respectables »¹⁷).

Si l'analyse du processus de réinvention de la tradition à l'œuvre chez les *Gabori* depuis maintenant plus de deux générations sort du cadre du présent article¹⁸, on peut constater que ceux-ci ont *publiquement* adopté, contrairement à d'autres Tsiganes roumains, une « identité ethnique » propre ou, tout du moins, présentée comme telle. Car en effet, une étude détaillée des « traits culturels » *gabori* démontre l'intégration profonde de ces Roms au contexte socioculturel local, bien plutôt que la perpétuation d'une identité exotique (héritée de l'Inde ou d'ailleurs) : l'organisation de la parenté tout comme les pratiques vestimentaires, par exemple, renvoient *directement* aux réalités de l'espace roumain et transylvain.¹⁹

Après avoir longtemps recensé et disséqué les groupes ethniques, l'anthropologie insiste depuis plus d'une trentaine d'années sur l'idée selon laquelle les identités collectives ne sont pas des *objets* mais des *constructions*, l'humanité n'étant pas faite de « nations », « peuples » ou « ethnies », définis comme autant d'entités discrètes, mais de *sociétés* en contact les unes avec les autres et manipulant des identités collectives, chaque individu pouvant s'inscrire, selon les contextes, dans différents groupes sociaux. Certaines sociétés mobilisent une rhétorique essentialiste, tels nos Etats-nations dits « modernes » et, de manière marginale depuis quelques années, les *Gabori*, d'autres non.

Plus largement, l'analyse des réalités socioculturelles *gabori* plaide en faveur de l'idée selon laquelle toute société est par nature *métissée*, au sens où l'entend J.L. Amselle²⁰. Soutenir dès lors que les Roms de Roumanie ne se conforment pas à la logique « ethnique » ne revient pas à en faire des groupes humains par défaut, définissable de manière uniquement négative. Cela constitue, tout au contraire, un pré-requis *nécessaire* si l'on souhaite comprendre la richesse diversifiée de ces sociétés et leur manière originale d'être au monde, laquelle se passe très bien d'un discours réifiant sur l'identité collective.

Mais si les Roms, pas plus qu'aucun autre groupe humain, ne peuvent être caractérisés par un patrimoine historico-culturel qui leur serait primordialement et définitivement propre peut-être ont-ils en commun une *ethnicité*, soit une manière de s'affirmer collectivement, matérialisée par des « frontières ethniques » communes ?

Les Roms de Roumanie, un « groupe ethnique » selon Barth ?

Comme on le sait, une rupture importante a été opérée en anthropologie dans l'étude de l'identité ethnique avec les travaux de F. Barth et de ses continuateurs²¹ : plutôt que d'aborder l'ethnie comme un groupe social *donné* se définissant par un contenu, Barth plaide pour l'étude de l'*ethnicité*, entendue comme « les différentes modalités par lesquelles les différences culturelles sont rendues pertinentes pour l'organisation sociale »²². D'où la focalisation du regard sur les frontières ethniques en tant que lieu stratégique de l'affirmation collective : celle-ci s'opère en interaction avec l'Autre.

De telles conceptions rejoignent en partie les idées de Max Weber selon lequel le « groupe ethnique » se définit fondamentalement par une conscience d'appartenance²³ ou, plus largement, celles d'E. Leach pour qui une société se caractérise par l'usage d'un « nous »²⁴. Et voilà une perspective pouvant sembler mieux appropriée afin de saisir l'ensemble des Roms roumains dans un même regard : à défaut de se ressembler « objectivement », ils auraient en commun, précisément, de tous s'auto-désigner comme Roms. Mais là encore, les choses ne sont pas si simples.

En premier lieu, une telle approche exclut *de facto* les groupes dont les membres ne sont pas locuteurs du romanès²⁵. Lorsqu'ils s'expriment en roumain ou hongrois, les intéressés emploient en effet quasiment toujours les termes *țigani* ou *cygan*, très rarement le politiquement correct *rrom* : celui-ci est réservé aux institutions et aux discours médiatiques. Dès lors, ceux ne parlant pas romanès ne s'affirment généralement jamais « Roms ».

Par ailleurs, les membres des communautés où le romanès est langue maternelle (au côté du *gajikanès*, roumain ou hongrois selon les lieux) n'entendent pas tous la même chose par la locution « Nous, les Roms » (*Ame, ol Roma*). Pour revenir à l'exemple *gabor*, lorsque ceux-ci disent « Nous, les Roms », ils signifient : « Nous, ceux qui nous disons *Gabori* »²⁶. De manière évidente à leurs yeux, ce « Nous » renvoie au seul champ des semblables, non à une vaste catégorie elle-même composée de sous-catégories. D'où l'inutilité de l'ethnonyme *Gabor* dans l'entre-soi : il n'a aucune pertinence. Et s'il faut vraiment préciser à un esprit confus – l'ethnographe débutant par exemple – de quels « Roms » il s'agit, les intéressés précisent, tout à la fois interloqués et impuissants à définir le « Nous » mieux que par la tautologie : « Eh bien, nous ! Les Roms roms (*Ame, romané Roma*) ! » Il n'existe pas à leurs yeux de méta-groupe dont ils ne seraient qu'un élément. En d'autres termes, les *Gabori* ne se représentent pas en « minoritaires parmi les minoritaires », mais s'affirment comme *nația* (nation) propre et suffisante. Les semblables sont ceux avec lesquels les unions matrimoniales sont *naturellement* envisageables, parce que, précisément, ce sont déjà des parents plus ou moins éloignés.²⁷

Au-delà, ces Roms entretiennent diverses « frontières ethniques », nous emmenant bien loin d'un simple face à face Roms/Gajé. En effet, on trouve parmi les figures de l'altérité :

- les plus nombreux : les Gajé. Mais l'usage du terme est variable, selon les contextes. Il peut ne désigner que le proche voisinage, ou l'ensemble des habitants de Roumanie se définissant comme non-Tsiganes, ou bien encore tous ceux (personnages de *telenovelas* inclus) se conformant aux stéréotypes de l'Occidental « moderne ». Par ailleurs, on trouve au sein même de la vaste catégorie Gajé une foule de sous-catégories distinctes, jugées plus ou moins proches : les Transylvains (*Ardeleni*), Moldaves, Bucarestois, Olténiens etc. ;
- les Autres très autres : les *Africanuri* (Africains) et *Chinezuri* (Asiatiques), figures radicales de l'altérité, ne sont pas même des Gajé. Ça n'est pas tant la couleur de peau qui détermine la catégorisation (on trouve des Gajé afro-américains et asiatiques dans les séries télévisées) que le mode de vie perçu – ou fantasmé ;
- les pires Autres : les *Řumunguri*, définis comme « Tsiganes ratés », sans langue (ils ne sont sensés parler que *gajikanès*, ici le hongrois, d'où le terme), sans culture, sans moralité, etc. Les *Řumunguri* jouent chez les *Gabori* le rôle de double négatif, anti-société par excellence, menaçant le savoir-vivre romanès et ses vertus ;
- les Autres locaux mais exotiques : les *țerhari* (*cortorari* en roumain), soit les Tsiganes nomades sensés vivre sous la tente. Ce sont des *țigani* perçus comme « arriérés », avec lesquels des rapports de commerce, voire d'amitié, peuvent être entretenus, sans toutefois aller jusqu'aux inter-mariages : ces Tsiganes sont trop étranges !;
- les Autres très proches : les *Ciurari* et *Giurgiuvoie*, Tsiganes originaires de régions toutes proches pour lesquels l'étiquette *Roma* est plus volontiers accordée, bien que les *Gabori* préfèrent utiliser ces ethnonymes spécifiques afin de bien les distinguer des *vrais* semblables – même si dans certaines familles les frontières paraissent parfois plus confuses, au gré des mariages ;
- Les Autres identiques : au sein même de la nation *gabor*, on trouve des groupes de parenté distinctifs, les *viți*, pseudo-lignages en ligne agnatique préférentiellement

endogames. Permettant la perpétuation des logiques de prestige et noblesse familiale, les *viți* et leur manipulation motive aux yeux des *Gabori* la nature particulière de leur nation et leur endogamie.

Telle pourrait donc être un essai (rapide) de définition de l'ethnicité *gabor*. Ces frontières ethniques, très variables et hautement instrumentalisées, sont par définition propres aux *Gabori* puisque ceux-ci s'incluent *en tant que tels* à ce jeu de miroir. Est-il par ailleurs nécessaire de préciser que ceux classifiés comme *Řumunguri* ou *țerhari* ne forment pas des entités socioculturelles réelles ? Une telle typologie de l'altérité n'est ainsi valable que pour les seuls *Gabori*.

En guise de point commun *a minima*, peut-être pourrions nous considérer que tous les Roms mobilisent une catégorie identique, celle des Gajé ? Là encore, cela impliquerait d'exclure dans un premier temps tous ceux non locuteurs du romanès qui, par définition, n'emploient pas le terme : si l'on peut trouver des images approchantes en roumain et hongrois pour rendre compte de ce que désigne le mot, il n'en existe pas de réelle traduction.

Plus fondamentalement, l'exemple *gabor* montre que la catégorie « Gajé » est relative et mouvante : selon les communautés et les contextes, elle ne renvoie concrètement pas aux mêmes réalités socioculturelles²⁸. Certes, les Gajé ont un point commun : par-delà les variations nationales et régionales, ils sont ceux qui s'affirment comme « nationaux », là où les Tsiganes se contentent d'être là. Mais, comme j'ai pu le montrer par ailleurs²⁹, c'est bien davantage l'intimité avec *ses* Gajé qui motive l'identité originale d'une société rom qu'un simple schéma d'opposition binaire.

Enfin, les Gajé ne sont pas tous identiques et, de fait, les différents groupes roms n'entretiennent pas tous les mêmes rapports avec *leurs* Gajé. En conséquence, la récurrence de la distinction Roms/Gajé ne motive pas tant une homogénéisation de « l'identité rom » que la diversification perpétuelle des communautés locales. Concernant les *Gabori*, la « fierté nationale » ne se construit pas en se distinguant incessamment de la catégorie des Gajé, mais plutôt contre celles des *Řumunguri* et, quoique de manière moins prononcée et univoque, des *țerhari*. Les uns comme les autres entrent pourtant dans le vaste ensemble Tsiganes/Roma selon les Gajé.

D'une manière générale, chaque communauté rom organise l'humanité à sa manière, sans se conformer aux perspectives tsiganologiques d'après lesquelles l'ensemble Tsigane/Roma forme une catégorie signifiante³⁰. Il y a bien, comme on le voit dans le cas *gabor*, des proximités locales et l'extension de la qualité « rom » à d'autres groupes qui ne sont pas strictement semblables mais, c'est l'important, à aucun moment cette extension ne va jusqu'à recouper le genre Tsiganes/Roma tel que défini depuis plus de 200 ans par les sociétés majoritaires.

Quoiqu'il en soit, dans une perspective circonstancialiste selon Barth, on peut considérer que les *Gabori* forment bel et bien un « groupe ethnique » : à quelques nuances individuelles et familiales près, ils ordonnent de la même manière le vaste champ des Autres. Il apparaît en revanche bien malaisé de définir une ethnicité commune manipulée par l'ensemble des Roms de Roumanie.

Ontologie rom : des pistes de réflexion

Leur seul point commun ne serait-il finalement pas d'être tous regardés comme Tsiganes (*țigani*) ou, depuis quelques d'années, Rroms (*Rromi*) ? Mais est-ce suffisant pour

produire un sentiment de solidarité et/ou d'appartenance ? Dans d'autres contextes, certains auteurs ont pu avancer cette idée :

« Le fait d'être collectivement nommés finit par produire une solidarité réelle entre les gens ainsi désignés, ne serait-ce que parce que, du fait même de cette nomination commune, ils sont collectivement l'objet d'un traitement spécifique » [cas des latinos ou « beurs », etc.], Poutignat, p. 158).

D'une autre manière, A.C. Taylor évoque une logique voisine :

« Ces ethnies patiemment déconstruites par les anthropologues sont devenues cependant des sujets, reprenant dans bien des cas à leur compte le discours ethniciste ou indigéniste employé à leur endroit par les dominants [...]. Tout le problème est de savoir si l'ethnicité revendiquée est d'une nature véritablement distincte de celle qui lui est imposée. »

L'étude des sociétés roms, et plus largement tsiganes, montre qu'un tel processus n'est pas systématique : les *Gabori* ont *toujours* été perçus comme des *țigani*, jusqu'à maintenant cela n'a pas produit une solidarité généralisée envers les autres groupes également désignés de la sorte. Dans leur cas précis, on peut même constater que l'omniprésence de la « question rom » sur la scène publique roumaine et européenne depuis une vingtaine d'années n'a fait qu'accentuer leur volonté de se démarquer de ceux que la société majoritaire perçoit comme leurs « frères ethniques ».

À mon sens, le mécanisme décrit ci-dessus par Poutignat et Taylor peut éventuellement se mettre en place lorsque ceux désignés partagent avec ceux qui désignent un même mode de définition de l'identité collective ou, si l'on préfère, un même mécanisme ontologique. C'est alors que peut s'installer un jeu dominant/dominé, où les premiers finissent par imposer leur catégorisation, comme dans la situation des Hongrois de Roumanie : la conscience nationale hongroise transylvaine s'est largement développée depuis que la région est rattachée aux principautés roumaines, en subsumant les diversités régionales et locales et, notamment, l'identité sicule (*Szekely*). Dans cette situation, la population minoritaire partage avec les majoritaires une même logique de définition des identités collectives, fondée sur un socle primordialiste, suivant la rhétorique nationale : chaque « peuple » possède son histoire, sa culture, etc.

Dans le cas des sociétés tsiganes, et peut-être apparaît là (certains diront « enfin ! ») un point commun, il semble qu'il y ait autre chose à l'œuvre, aidant à maintenir le discours majoritaire à sa place, sans lui donner totalement prise sur la définition de l'ontologie communautaire : les Roms *savent* que les Gajé se trompent sur leur compte, et cela est bien normal, puisque ce sont des Gajé. Il n'y a pas à lutter contre cela mais seulement « faire avec », en tentant d'atténuer les effets négatifs de la catégorisation tout en détournant ses ressorts à son avantage, en créant notamment des « logiques d'exception »³¹.

Un parallèle peut-être opéré avec ce que P. Descola appelle, dans le cadre de son travail sur les ontologies, le « quiproquo assumé », caractéristique de l'« ontologie animique », distinguant cette dernière des trois autres formes ontologiques et, en particulier, de l'« ontologie naturaliste » gouvernant nos sociétés dites modernes :

« Dans le classement naturaliste, l'espèce A se distingue de l'espèce B parce que l'espèce C le décrète ainsi en raison de facultés singulières de discernement rationnel que son humanité lui confère ; dans l'identification animiste, je m'éprouve comme membre de l'espèce A, non seulement parce que je diffère des membres de l'espèce B par des attributs manifestes, mais du fait que l'existence même de B me permet de me savoir différent *puisque il n'a pas sur moi le même point de vue que le mien*. En somme, la perspective du classificateur présumé doit ici être absorbée par le classifié pour qu'il puisse véritablement se voir comme distinct de lui. [...] Il n'est donc pas nécessaire d'être belliqueux et d'avoir des ennemis pour pouvoir se contempler à travers le regard d'une autre tribu-espèce : les très pacifiques Chewong de Malaisie le font lorsqu'ils imputent à des animaux ou à des esprits un point de vue sur le monde, et donc sur eux, différent du leur. Aux yeux d'un Chewong, le tigre et l'éléphant se trompent peut-être lorsqu'ils le voient pour ce qu'il n'est pas, mais cette erreur, du simple fait qu'elle témoigne de l'aptitude à avoir un point de vue différent du

sien, est indispensable pour le situer dans son propre collectif. En somme, *le quiproquo assumé* est constitutif de la caractérisation de l'espèce animale comme collectif, par contraste avec la définition de l'espèce naturelle où l'on cherche au contraire à tout prix à singulariser une classe sans équivoque. »³²

Comparaison n'est pas raison, et le parallèle opéré entre Chewong et Roms ne fait pas des seconds des « primitifs exotiques », pas plus qu'il ne transforme les Gadjé en tigres ou éléphants. Il n'empêche qu'une telle perspective mérite peut-être d'être développée. Elle permet de renouveler l'approche des ontologies roms, en dépassant les logiques primordialistes et circonstancialistes (tout en les incluant), et, *dans ce cadre*, autorise des rapprochements pertinents et fructueux dans l'analyse de diverses sociétés dites tsiganes, sans jamais les tenir pour évidents ou donnés *a priori*.

« Les voies que choisit la prise de possession manouche – prise de possession de soi, du monde – font que la présence manouche ne semble pas plus entamer la souveraineté des Gadjé que l'omnipotence des Gadjé ne semble troubler l'intégrité des Mānuš », écrit ainsi P. Williams dans son livre sur les buissonniers du Massif Central³³. La formule est tout aussi pertinente pour les *Gabori*. Et comment pourrait-il en être autrement ? Comment l'omnipotence des Gadjé pourrait-elle « troubler l'intégrité des *Gabori* » dès lors que les différences assumées sont les raisons de la relation et sa possibilité même ?

Par ailleurs, le discours extérieur visant à homogénéiser pour mieux contrôler, au moins cognitivement (« Vous êtes des Tsiganes/Roma, comme ceci, avec telles caractéristiques, posant tels problèmes etc. »), en dépit de sa persistance et du pouvoir socio-économique de ceux qui le manipulent, est largement impuissant à remettre en cause l'expérience intime et quotidienne : il demeure théorique et abstrait³⁴ quand l'appartenance collective est un *fait* quotidien. La stéréotypie imposée par l'environnement (qu'elle soit positive ou négative) joue certes un rôle dans les relations sociales, en particulier lors des interactions impersonnelles de la vie dite moderne (dans les institutions, à l'hôpital, devant la police, etc.), ces dernières ne résument cependant pas l'expérience que peuvent avoir du monde les Roms, bien heureusement.

On le répète souvent, le terme « Rom » signifie « homme ». En réalité, il y a plus : le genre, le statut social et l'appartenance communautaire y sont parfaitement indissociables. « Rom » renvoie dès lors plutôt à l'idée d'« homme marié parmi les semblables »³⁵, ces derniers ne formant pas un genre abstrait et indéfini. La société se compose au contraire d'un ensemble *donné* et *identifiable* d'individus, reliés les uns aux autres. Jamais personne ne connaît directement tout le monde et, dans les faits, les limites de tels réseaux sociaux sont toujours floues (tout est affaire de positionnement relatif), mais l'idée d'un entrelacs *fini* dans lequel tous les individus peuvent être apparentés et, au sens propre, *identifiés*, par le sang et/ou l'alliance, est suffisante à maintenir la tautologie identitaire : « Nous sommes semblables parce que nos parents l'étaient et que nos enfants le seront. »

De manière significative, lorsqu'un *Gabor* se renseigne indirectement sur l'identité d'un semblable, il ne demande pas « Qui est-ce ? », mais « [Celui-ci]Lequel est-ce ? »³⁶ : « [*Kodo*] *Savo'i* ? » De même, l'usage systématique des pronoms définis devant les prénoms (*o Ianko* – le Ianko ; *e Veta* – la Veta) souligne l'idée d'un collectif fini d'individus. De ce point de vue, en romanès le terme « Rom » n'est pas à proprement parler un ethnonyme : il ne renvoie pas à une affiliation générique mais à l'expérience sociale.

Jean-Pierre Liégeois évoquait en 1976 une *Mutation tsigane, Révolution bohémienne* par laquelle commençait d'émerger une « nouvelle conscience » identitaire, unitaire et politique au sein des divers groupes tsiganes – ce qui, soit noté en passant, atteste de l'absence d'une telle « conscience » jusqu'alors. Aujourd'hui, plus de trente années plus tard, la

« révolution » a-t-elle pénétré en profondeur les communautés concernées ? Les mouvements militants, associations et autres fédérations sont certes plus nombreux, plus visibles et jouent un rôle public important (la demande institutionnelle s'étant largement accrue avec la construction européenne et l'élargissement à l'est) mais, comme le concédait lui-même Liégeois il y a peu, « pour le moment encore [...] les innovateurs [dans l'engagement militant] sont considérés par beaucoup comme des transfuges ayant quitté la société tsigane ou n'y ayant guère été impliqués. »³⁷

Par ailleurs, l'accroissement du nombre d'organisations politico-associatives roms roumaines dites « représentatives » au cours des vingt dernières années peut être interprétée comme le reflet que d'un « changement profond » (Liégeois, *op. cit.*), mais il est aussi l'incarnation de cette absence de sentiment unitaire³⁸. La situation n'est pas fondamentalement différentes dans les autres pays européens, comme en témoigne l'exemple autrichien où le paysage associatif reflète bien la diversité communautaire : les uns préfèrent demeurer invisibles quand d'autres jouent la carte de la représentation institutionnelle.³⁹

Si, localement, d'autres phénomènes sociaux paraissent rapprocher certains groupes tsiganes, au moins occasionnellement, tel le développement du Pentecôtisme en France par lequel diverses communautés participent aux mêmes conventions saisonnières, le succès de ces regroupement n'apparaît pas essentiellement motivé par une « conscience identitaire » globale⁴⁰. Pour sa part, voici comment G. Loiseau interprète le phénomène :

« En s'emparant de cette religion les Tsiganes parviennent à maîtriser leur image conformément à l'attente des Gadje. [...] L'identité religieuse sert donc l'identité ethnique globale. En donnant à voir une image construite par les Gadje (celle d'un peuple uni), les Manouches, Gitans et Roms chrétiens ne cèdent rien d'eux-mêmes. Et il est probable qu'ils continuent à vivre leurs divergences « internes » sans qu'il soit nécessaire que cela apparaisse aux Gadje. »⁴¹

Conclusion

Je l'ai précisé dès l'introduction, l'objet du présent article n'était pas d'apporter une réponse définitive à la question « Les Roms sont-ils une minorité ethnique ? », on a vu pourquoi. De même, mon propos ne vise évidemment pas à contester (pas plus qu'à approuver, d'ailleurs) la pertinence et/ou la légitimité *politique* des entreprises militantes roms.

Incontestablement, l'anthropologue se trouve dans une position inconfortable lorsque son discours ne nourrit pas celui porté par ceux qui s'expriment *au nom* de son « objet d'étude » (cf. les propos de L. Piasere cités en introduction). Mais doit-il pour autant renoncer à se faire entendre *pour ce qu'il est*, ni plus, ni moins, c'est-à-dire un observateur tentant de rendre compte au mieux des réalités et, c'est essentiel, produisant un discours ouvert et argumenté ayant vocation à être discuté ? Je ne le pense pas.

D'autant que la production savante a bien entendu un rôle à jouer dans la Cité : non pas celui d'inspiratrice de politiques « objectives », c'est précisément ce que j'ai pu dénoncer en introduction dans le cas des Tsiganes, car le savoir scientifique n'est pas *légal* et ne s'impose pas d'autorité, comme fondement univoque à l'action publique⁴², mais une fonction critique, remettant sans cesse en question les idées préconçues et autres évidences, dans leur fondements cognitifs comme dans leurs conséquences sociales. Non pour le plaisir de la rhétorique, mais parce que tel est le ressort même de la pensée scientifique⁴³.

L'anthropologie ne détient pas un monopole de la description des choses « telles qu'elles sont » et, à vrai dire, peu de disciplines en sciences sociales ont mené aussi loin qu'elle l'autocritique au cours des vingt dernières années.⁴⁴ Elle n'en a pas moins une place originale à tenir, dans un contexte politique et social où la complexité et les nuances semblent

de plus en plus inutiles, pour ne pas dire « dangereuses », l'exemple des Roms, devenus « problème public » à résoudre, étant de ce point de vue éloquent.

Références citées

- Amselle, J.L. et M'Bokolo, E. éd., *Au cœur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985
- Amselle, J.L., *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990
- Asséo, H., « Les Gypsy studies et le droit européen des minorités », in *Revue d'histoire contemporaine*, n°51-4bis, 2004/5
- Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1975 (1938)
- Barth, F., éd., *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen-Oslo, 1969
- Baumgartner G. , « From Persecution to Recognition : History of the Austrian Roma movement since 1945 », communication au colloque *Romani mobilites in Europe*, Refugees Studies Center, Université d'Oxford, janvier 2010
- Bonte, P. et Izard, M., éd., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1991
- Clifford J. et Marcus G.E., éd., *Writing cultures, The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986
- Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005
- Fabian, J., *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*, Anacharsis, 2006
- Garo, M., *Les Rroms, une nation en devenir ?*, Éditions Syllepse, 2009
- Geertz C., *Ici et là-bas, L'anthropologue comme auteur*, Métailié, Paris, 1996
- Ghasarian C., « Les désarrois de l'ethnographe », in *L'Homme*, n° 143, Éditions du Seuil, Paris, 1997
- Hobsbawm E. et Ranger T.O., éd., *The invention of tradition*, CUP, 1992
- Houliat, B., et Schneck, A., *Tsiganes en Roumanie*, éditions du Rouergue, Rodez, 1999
- Huonker, T. et R. Ludi, *Roms, Sintis et Yéniches, La « politique tsigane » suisse à l'époque du national-socialisme*, Éditions page deux, Lausanne, 2009
- Liégeois J.P., *Roma, tsiganes, voyageurs*, éditions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1994
- Liégeois, J.P., *Roms en Europe*, éditions du conseil de l'Europe, Strasbourg, 2007
- Loiseau G., « Pentecôtisme, ethnocentrisme et ethnicité tsigane », in *Religions visitées*, Études tsiganes, n°20, Paris, 2004
- Martinez, N., *Les Tsiganes*, PUF, Paris, 1986
- Olivera, M., « Tsiganes, stéréotypes et idéal type, une approche webérienne de l'altérité », in *Ateliers, Regards ethnologiques*, n°28, LESC, Nanterre, 2004
- Olivera, M., *Romanès ou L'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie*, thèse de doctorat, Université Paris-X, Nanterre, 2007
- Olivera, M., « Dis-moi d'où tu es, je te dirais qui tu es. De l'usage de l'autochtonie chez les Gabori », in *Radicamento et circolazione dei Rom d'Europa*, DiPAV-Quaderni n°24, Franco-Angeli, Milan, 2009
- Olivera M., « Introduction aux formes et raisons de la diversité rom roumaine », in *Roms de Roumanie, la diversité méconnue*, Études tsiganes, vol. 38, Paris, 2010

- Piasere, L., *Mare Roma, Catégories humaines et structure sociale, Une contribution à l'ethnologie tsigane*, thèse de doctorat publiée par Études et documents balkaniques et méditerranéens, vol. 8, Paris, 1985
- Piasere, L., « Les amours des tsiganologues », in Williams, P., éd., *Tsiganes : identité, évolution*, Syros, Paris, 1989
- Piasere, L., « Les Tsiganes sont-ils "bons à penser" anthropologiquement ? », in *Jeux, tours et manèges, une ethnologie des Tsiganes*, Études Tsiganes, 2/1994, Paris, 1994
- Poutignat P., et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995
- Stoichiță, V., *Fabricants d'émotion : musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*, Société d'ethnologie, Nanterre, 2008
- Vitale, T., Claps E. et Arrigoni, P., « Regards croisés. Anti-tsiganisme et possibilité de "vivre ensemble", Roms et Gadjé, en Italie », in *Sommet européen sur les Roms*, Études tsiganes, vol. 35, Paris, 2009
- Weber, M., *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959
- Weber M., *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965
- Weber M., *Économie et société*, tome 2, Plon, Paris, 1971
- Williams, P., *Mariage tsigane, Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, L'Harmattan-Selaf, Paris, 1984
- Williams P., « Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France : mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité », in *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*, Actes du colloque international de l'AFA, Éditions ORSTOM, Paris, 1987
- Williams, P., *Nous, on n'en parle pas, les vivants et les morts chez les Manouches*, éditions de la MSH, Paris, 1993

¹ Cf. J.P. Liégeois, *Roms en Europe*, éditions du conseil de l'Europe, Strasbourg, 2007, pp. 27-33.

² Cf. le document « Statut cadre du peuple rrom en Union Européenne » élaboré par le réseau RANELPI en 2000 (http://www.rroma-europa.eu/fr/sc_fr.html#_Toc208249436) et M. Garo, *Les Roms, une nation en devenir ?*, Éditions Syllepse, 2009.

³ Aux côtés des Albanais, Arméniens, Bulgares, Tchèques, Croates, Grecs, Juifs, Allemands, Italiens, Macédoniens, Hongrois, Polonais, Russes-Lipovènes, Ruthènes, Serbes, Slovaques, Tatars, Turcs et Ukrainiens.

⁴ N. Martinez, *Les Tsiganes*, PUF, 1986. Faute de pouvoir définir de manière essentialiste l'« identité tsigane », l'auteur en conclut – dès l'introduction même de son texte – qu'il ne s'agit que d'une population constituée par défaut : « En plus ou moins grand nombre, à la frange de la plupart des sociétés dont ils sont les rejets, ces nomades ont des subcultures, calques brouillons des cultures des sociétés globales. Une même position sociale explique les traits communs spécifiques dans la psychologie collective, les comportements. », p. 5. La suite de l'ouvrage ne fait que développer cette rhétorique, en insistant particulièrement sur le « parasitisme » mis en œuvre par ces « groupes » : « Ils vivent de charité, de rapines, d'allocations », p. 119. Pour une critique sur le fond et la forme de ce triste livre, cf. le compte-rendu de J. Gutwirth, in *L'Homme*, n°106-107, volume 28, 1988, et M. Olivera, « Tsiganes, stéréotypes et idéal type, une approche wébérienne de l'altérité », in *Ateliers, Regards ethnologiques*, n°28, LESC-Nanterre, 2004.

⁵ Cf. par exemple, T. Huonker et R. Ludi, *Roms, Sintis et Yéniches, La « politique tsigane » suisse à l'époque du national-socialisme*, Éditions page deux, Lausanne, 2009.

⁶ L. Piasere, « Les amours des tsiganologues », in Williams, P., éd., *Tsiganes : identité, évolution*, Syros, 1989, pp. 104-105.

⁷ Cf. la présentation des actions de la *Division Roms et Gens du Voyage* au Conseil de l'Europe, mise en place en 1994 : « L'objectif principal de l'Organisation est de promouvoir une approche globale des questions roms par les Etats membres. A cet effet, elle s'est fixée trois priorités essentielles : la protection des minorités, la lutte contre le racisme, l'antitsiganisme et l'intolérance, et le combat contre l'exclusion sociale. » Pour une analyse affûtée des soubassements théoriques et idéologiques à l'œuvre dans l'eupéanisation de la « question rom » selon le modèle de la « société ouverte » remis au goût du jour, cf. H. Asséo, « Les Gypsy studies et le droit européen des minorités », in *Revue d'histoire contemporaine*, n°51-4bis, 2004/5.

⁸ Voici peut-être ce qui a longtemps fait défaut aux dites « études tsiganes », au moins, en ce qui concerne le champ anthropologique, jusqu'aux années 1980, comme le souligne L. Piasere : « L'ethnographie tsigane accumula ainsi des retards de plusieurs décennies par rapport à la pensée anthropologique (dans les années 60, plus d'un auteur trouve encore, un peu partout en Europe, des Tsiganes matriarcaux...). Elle prit place au sein d'une "tsiganologie" qui se présentait, et se présente encore en partie, non pas tant comme un ensemble d'études interdisciplinaires que comme "fourre-tout" tsigane », « Les Tsiganes sont-ils "bons à penser" anthropologiquement ? », in *Jeux, tours et manèges, une ethnologie des Tsiganes*, Études Tsiganes, 2/1994, p.21.

⁹ R. Aron, « Préface » in M. Weber, *Le savant et le politique*, Plon, 1959, pp. 25-27.

¹⁰ Cf. T. Vitale, E. Claps et P. Arrigoni, « Regards croisés. Anti-tsiganisme et possibilité de "vivre ensemble", Roms et Gadje, en Italie », in *Sommet européen sur les Roms*, Études tsiganes, vol. 35, 2009, pp. 80-103.

¹¹ M. Olivera, *Romanès, ou l'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie*, thèse de doctorat, Université Paris X, 2007.

¹² A.C. Taylor, « Ethnie » in P. Bonte et M. Izard, éd., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1991, p.242.

¹³ J.L. Amselle et E. M'Bokolo éd., *Au cœur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, La Découverte, 1985.

¹⁴ À noter que, dans cette même logique, le site *wikipédia* en langue roumaine consacre un article aux « Yéniches » dans lequel les *Gabori* sont identifiés comme « Yéniches roumains », afin de bien les distinguer des autres *figani* « d'origine indienne »... Si une telle interprétation n'a pas de fondement sérieux, elle n'en est pas moins révélatrice de la manière dont peut être instrumentalisée la question des « origines ».

¹⁵ Cf. M. Olivera, « Introduction aux formes et raisons de la diversité rom roumaine », *Roms de Roumanie, la diversité méconnue*, Études tsiganes, vol. 38, Paris, 2010.

¹⁶ Cf. E. Hobsbawm et T.O. Ranger, *The invention of tradition*, CUP, 1992.

¹⁷ B. Houliat, *Tsiganes en Roumanie*, éditions du Rouergue, 1999, p. 128.

¹⁸ Pour de plus amples détails, cf., M. Olivera, 2009, « Dis-moi d'où tu es, je te dirais qui tu es. De l'usage de l'autochtonie chez les Gabori », in *Radicalamento et circolazione dei Rom d'Europa*, DiPAV-Quaderni n°24, Franco-Angeli, Milan, 2009.

¹⁹ Cf. M. Olivera, *Romanès ou L'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie*, op. cit., chapitres 3 et 4.

²⁰ J.L. Amselle, 1990. *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

²¹ F. Barth, 1969. éd., *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen-Oslo, 1969.

- ²² P. Poutignat, et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995, p. 191.
- ²³ M. Weber, *Économie et société*, tome 2, Paris, Plon, pp. 124-143.
- ²⁴ Cf. E. Leach, « Société », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, op. cit., p. 668.
- ²⁵ Selon le recensement 2002, sur les 535 000 Romi recensés, 43% ont déclaré avoir le romanès pour langue maternelle.
- ²⁶ L'expression équivalente en roumain serait « *a noastră* » : « les nôtres ».
- ²⁷ Il existe bien entendu toujours des mariages exogamiques, mais ceux-ci ne peuvent que confirmer la règle, cf. Olivera, *Romanès, ou l'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie*, op. cit., chapitre 4.
- ²⁸ À ce titre, j'ai pu constater que des Roms roumains (non *Gabori*) installés en France depuis quelques années utilisent plus volontiers *Francezi* que *Gajé* pour désigner ceux qui les entourent, le *Gajo* demeurant à leurs yeux – pour le moment – le Roumain.
- ²⁹ Cf. M. Olivera, *Romanès ou l'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie*, op. cit., chapitre 6.
- ³⁰ Cf. Williams (1984) et Piasere (1985) et leurs analyses de ce qu'ils nomment le « système tsigane ». Aujourd'hui, un bon nombre de Roms roumains vivant en région parisienne et ayant pour voisins des Voyageurs ou autres Roms français qualifient indistinctement ces derniers de *Jidani*, soit « Juifs » en roumain : c'est phonétiquement le terme le plus proche du « Gitan » français...
- ³¹ Faut-il voir ici le fondement de ce « second degré », fréquemment noté dans l'observation des sociétés tsiganes, à l'occasion des rapports de plaisanterie/dérision/moquerie entretenus avec les *Gajé* ? Bien souvent, les Tsiganes ne s'affirment pas « dupes » – ils *savent* – tandis que les *Gajé* sont sensés expérimenter le monde au premier degré. Cf. par exemple V. Stoichiță, *Fabricants d'émotion : musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*, Société d'ethnologie, 2008.
- ³² P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005, pp. 351-353, je souligne.
- ³³ P. Williams, *Nous, on n'en parle pas, les vivants et les morts chez les Manouches*, éditions de la MSH, Paris, 1993, p. 60.
- ³⁴ Sauf, bien entendu, lors de moments dramatiques dont l'histoire contemporaine n'a pas manqué.
- ³⁵ On ne dit pas des enfants que ce sont des Roms, comme on dit des nôtres qu'ils sont français ou autre. Ils sont des enfants de Roms, certes distincts des enfants de *Gajé* (respectivement *șavo/șej* et *raklo/rakli*) mais ne seront *Rom* et *Romni* qu'une fois mariés.
- ³⁶ Le simple « qui est-ce ? » est réservé aux *Gajé* et autres Tsiganes.
- ³⁷ J.P. Liégeois, *Roma, tsiganes, voyageurs*, éditions du Conseil de l'Europe, 1994, p. 255.
- ³⁸ En voici un échantillon non-exhaustif : *Partida Romilor, Federatia Conventia Cadru a Rromilor, Federatia Etnica a Rromilor, Partidul Democrat al Rromilor, Lautarilor si Rudarilor din România, Partidul Democrat Crestin al Romilor din România, Alianta pentru Unitatea Rromilor, Asociatia Studentilor Rromi, Centrul pentru Interventii si Studii- Romani Criss, Centrul de Politici Publice Aven Amentza, Astra-Satra, Agentia de Dezvoltare Impreuna, Asociatia Femeilor Rrome din România, Fundatia Phoenix, Comunitatea Etniei Rromilor din România, fundatia Ion Budai Deleanu, Fundatia Social Culturala a Rromilor "Ion Cioaba" etc. À noter que des mouvements représentatifs roms concurrents existaient déjà en Roumanie dans les années 1920-1930.*
- ³⁹ G. Baumgartner, *From Persecution to Recognition : History of the Austrian Roma movement since 1945*, communication au colloque *Romani mobilities in Europe*, Refugees Studies Center, Université d'Oxford, janvier 2010.
- ⁴⁰ Cf. P. Williams, « Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France : mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité », in *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France, Actes du colloque international de l'AFA*, Éditions ORSTOM, Paris, 1987.
- ⁴¹ G. Loiseau, « Pentecôtisme, ethnocentrisme et ethnicité tsigane », in *Religions visitées, Études tsiganes*, n°20, Paris, 2004, p.120. Elle ajoute en note : « Chaque groupe ethnique dispose de ses propres pasteurs qui sont suivis sur les lieux de rassemblement par un certain nombre de familles ».
- ⁴² Cf. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.
- ⁴³ Cf. G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1975 (1938).
- ⁴⁴ Voir par exemple, pour diverses formes (parfois concurrentes) de l'introspection anthropologique contemporaine : J. Clifford et G.E. Marcus, éd., *Writing cultures, The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986 ; C. Geertz, *Ici et là-bas, L'anthropologue comme auteur*, Métailié, Paris, 1996 ; J. Fabian, *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*, Anacharsis, 2006 ; et, pour un résumé efficace des questionnements en cours, C. Ghasarian, « Les désarrois de l'ethnologue », in *L'Homme*, n° 143, Éditions du Seuil, Paris, 1997.